



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Cuevas, bosques y montañas sagradas de Celtiberia (ss. II a.C.-II d.C.): entre la transformación y el abandono

Ruth Ayllón Martín

ADVERTIMENT. La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX (www.tdx.cat) i a través del Dipòsit Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

ADVERTENCIA. La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR (www.tdx.cat) y a través del Repositorio Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

WARNING. On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX (www.tdx.cat) service and by the UB Digital Repository (diposit.ub.edu) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.

UNIVERSIDAD DE BARCELONA
DEPARTAMENTO DE PREHISTORIA, HISTORIA ANTIGUA Y ARQUEOLOGÍA
PROGRAMA *SOCIETAT I CULTURA*

**CUEVAS, BOSQUES Y MONTAÑAS SAGRADAS
DE CELTIBERIA (SS. II A.C.-II D.C.):
ENTRE LA TRANSFORMACIÓN
Y EL ABANDONO**

TESIS DOCTORAL

RUTH AYLLÓN MARTÍN

DIRECTOR: JOSÉ REMESAL RODRÍGUEZ
CO-DIRECTOR: VÍCTOR REVILLA CALVO

2015

**CUEVAS, BOSQUES Y MONTAÑAS SAGRADAS
DE CELTIBERIA (SS. II A.C.-II D.C.)**



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

UNIVERSIDAD DE BARCELONA
DEPARTAMENTO DE PREHISTORIA, HISTORIA ANTIGUA Y ARQUEOLOGÍA
PROGRAMA *SOCIETAT I CULTURA*

**CUEVAS, BOSQUES Y MONTAÑAS SAGRADAS
DE CELTIBERIA (SS. II A.C.-II D.C.):
ENTRE LA TRANSFORMACIÓN
Y EL ABANDONO**

TESIS DOCTORAL

RUTH AYLLÓN MARTÍN

DIRECTOR: JOSÉ REMESAL RODRÍGUEZ
CO-DIRECTOR: VÍCTOR REVILLA CALVO

2015

*"Tengo claros los límites de mi tierra.
El área de mi existencia, de donde procede mi persona,
es evidente tanto para mí como para aquellos que pertenecen a mi grupo.
La tierra satisface mis necesidades físicas y mis necesidades espirituales (...).
[Los lugares sagrados] no son solo geográficamente hermosos: son espacios sagrados,
espacios que son incluso más sagrados que las ermitas.
No se comercializa con ellos, son sagrados.
Se les muestra el mayor de los respetos.
Se utilizan en la regeneración de nuestro pueblo,
en la continuación de nuestra vida:
porque allí es donde empezamos
y allí es donde retornamos".*

Padre Patrick Dodson (1947-),
Líder de los Aborígenes Australianos

**A mis padres, Nicolás y Carmen,
por estar siempre a mi lado.
Y a mi abuela Aquilina,
por tu amor al campo
y la naturaleza.**

Índice

Resumen	17
Agradecimientos	19
Introducción	23
1. El estudio de los espacios naturales de culto de Celtiberia: problemas metodológicos y contextualización	29
1.1 Metodología	29
Las fuentes literarias	29
Las fuentes epigráficas	30
Las fuentes arqueológicas	32
El análisis de los datos	33
1.2 Los términos de la investigación: categorías analíticas y planteamientos teóricos utilizados	37
1.2.1 Espacios naturales de culto	37
Cuevas y abrigos	39
Bosques y árboles	43
Montañas y cimas	46
1.2.2 Paisaje y territorio.	48
1.2.3 Ser o no ser (romano), esa es la cuestión	50
Romanización religiosa.	56
1.3 Historiografía del estudio de los espacios naturales de culto	62
Categorización de los espacios de culto	64
1.4 Marco geográfico e histórico	73
1.4.1 El contexto geográfico	73

Orografía	75
Clima	77
Vegetación	77
1.4.2 El contexto socio-cultural	79
<i>De terra incognita a Hispania Citerior Tarraconensis</i>	81
Etnias	86
1.4.3 El contexto religioso	91
Divinidades	91
Lugares de culto	93
Sacrificios	94
Sacerdocio	96
Necrópolis	97
2. Los espacios naturales de culto y su entorno: Crónica de un paisaje histórico	99
2.1 Celtiberia: Estudio del territorio	103
2.1.1 Sistema Ibérico Meridional	103
Cueva de Castillejo de Legacho (Calamocha, Teruel)	104
Peñalba (Villastar, Teruel)	106
2.1.2 Sistema Ibérico Central	109
<i>Vadavero</i> (¿Sierra del Madero, Ólvega?)	109
Moncayo (Soria-Zaragoza)	111
Cuevas de los Montes de Rodanas / Épila nº I y nº V (Épila, Zaragoza)	113
Cueva de las Cazoletas (Monreal de Ariza, Zaragoza)	115
2.1.3 Valle Medio del Ebro	118
<i>Trifinium</i> próximo a <i>Contrebia Belaisca</i> (Botorrita, Zaragoza)	118
2.1.4 Sistema Ibérico Septentrional	119
<i>Dercetius</i> (¿Pico San Lorenzo?, La Rioja)	119
Covachón del Puntal (Monte Valonsadero, Soria)	121
2.1.5 Media montaña del suroeste de la Sierra de Neila	125
Cueva de San García (Santo Domingo de Silos, Burgos)	125
Cueva de Román (<i>Clunia</i> , Peñalba de Castro, Burgos)	127
2.1.6 Sistema Central Oriental	131
Cueva de Sepúlveda / Lóbrega (Sepúlveda, Segovia)	132

Cueva Labrada (Sepúlveda, Segovia)	132
<i>Delubrum</i> de <i>Bonus Eventus</i> (Sepúlveda, Segovia)	134
Cueva de Fuente Giriego (Duratón, Segovia)	134
Cueva La Griega (Pedraza, Segovia)	135
<i>Delubrum</i> de <i>Hercules</i> (Montejo de la Vega de la Serrezuela, Segovia)	137
Abrigo del Barranco del Hocino (Torreveciente, Soria)	140
Cueva de <i>Termes</i> (<i>Termes</i> , Montejo de Tiermes, Soria)	141
2.1.7 Alto Tajo	146
Cueva del Robusto (Aguilar de Anguita, Guadalajara)	146
La Dehesa (Olmeda de Cobeta, Guadalajara)	149
2.1.8 Alto Guadiela y Serranía de Cuenca	151
<i>Delubrum</i> de <i>Diana</i> (<i>Segobriga</i> , Saelices, Cuenca)	152
2.2 Zona de contacto: Estudio del territorio	157
2.2.1 El Maestrazgo	157
Abrigo de La Vacada (Castellote, Teruel)	157
Cueva del Coscojar (Mora de Rubielos, Teruel)	159
2.2.2 Serranía de Cuenca Meridional	161
Cueva II del Puntal del Horno Ciego (Villargordo del Cabriel, Valencia)	161
Cueva Santa del Cabriel (Mira, Cuenca)	163
2.2.3 Sistema Central	164
Cueva de la Mora (Armuña, Segovia)	165
2.2.4 Valle Alto del Ebro	167
<i>Lucus de Berunius / Brunius</i> (Logroño, La Rioja)	167
<i>Tullonius</i> (¿Sierra/Pico Toloño?, La Rioja-Álava)	171
<i>Baelibius</i> (Monte Bilibio, Haro, La Rioja)	172
Capítulo 3: Los espacios naturales de culto y su entorno: Análisis de un paisaje sagrado	175
3.1 Caracterización morfológica de los espacios naturales de culto y de su registro arqueológico	178
3.1.1 Cuevas y abrigos	178
3.1.2 Bosques	182
3.1.3 Montañas y cimas	184

3.2 Asentamientos y recursos naturales	186
Marcando las distancias	187
Recursos naturales	194
3.3 Se hace camino al andar: sendas, caminos y calzadas	197
Vías pecuarias	199
3.4 Límites y áreas de influencia	207
3.4.1 Ámbito local y suburbano	208
3.4.2 Límites entre <i>oppida</i> y <i>civitates</i>	212
3.4.3 Delimitaciones étnicas	217
3.4.4 Límites conventuales	222
3.5 El impacto romano: evidencias culturales	225
3.5.1 Manifestaciones culturales romanas alrededor de los espacios naturales de culto	226
3.5.2 Identificación de las divinidades	229
3.5.3 Epigrafía votiva alrededor de los espacios naturales de culto	232
Capítulo 4: Cuevas, bosques y montañas sagradas del área celtibérica: Recapitulación	237
4.1 Singularidades del catálogo	237
4.2 Ampliando la descripción de cuevas, bosques y montañas sagradas del área celtibérica	238
Cuevas y abrigos	242
Bosques	245
Montañas y cimas	248
4.3 Tan cerca y tan lejos: espacios naturales de culto de la zona de contacto	220
Cuevas y abrigos	252
Bosques	253
Montañas y cimas	254
Valoración de la ampliación territorial del área de estudio	254
4.4 Entre la transformación y el abandono: funciones y reacciones	258
Cuevas, bosques y montañas sagradas reaccionan: espacios naturales de culto	

a partir del s. II a.C.	267
4.5 Uso y abuso de los parámetros del modelo teórico	272
Conclusiones	279
Anexos	283
1 Catálogo y Modelo teórico de cuevas, bosques y montañas sagradas	285
1.1 Celtiberia	288
1.1.1 Cuevas	288
Cueva de Castillejo de Legacho (Calamocha, Teruel)	288
Cuevas de los Montes de Rodanas / Épila nº I y nº V (Épila, Zaragoza)	288
Cueva de las Cazoletas (Monreal de Ariza, Zaragoza)	291
Covachón del Puntal (Monte Valonsadero, Soria)	292
Abrigo del Barranco del Hocino (Torrevicente, Soria)	294
Cueva de <i>Termes</i> (<i>Termes</i> , Montejo de Tiermes, Soria)	296
Cueva de Román (<i>Clunia</i> , Peñalba de Castro, Burgos)	297
Cueva de San García (Santo Domingo de Silos, Burgos)	300
Cueva La Griega (Pedraza, Segovia)	303
Cueva de Sepúlveda / Lóbrega (Sepúlveda, Segovia)	308
Cueva de Fuente Giriego (Duratón, Segovia)	309
Cueva Labrada (Sepúlveda, Segovia)	312
Cueva del Robusto (Aguilar de Anguita, Guadalajara)	315
1.1.2 Bosques	319
<i>Trifinium próximo a Contrebia Belaisca</i> (Botorrita, Zaragoza)	319
<i>Boterdus</i> (¿Campiel?, Zaragoza)	320
<i>Lucus de Drusuna / Deus Dubunecisaus</i> (Olmillos, Soria)	321
<i>Buradon</i> (¿Beratón, Soria?)	322
<i>Lucus de Sarnago</i> (Sarnago, Soria)	322
<i>Lucus de Diana / Festividad de la Virgen del Pino</i> (Vinuesa, Soria)	323
<i>Delubrum de Bonus Eventus</i> (Sepúlveda, Segovia)	323
<i>Delubrum de Hercules</i> (Montejo de la Vega de la Serrezuela, Segovia)	324
La Dehesa (Olmeda de Cobeta, Guadalajara)	326
<i>Delubrum de Diana</i> (Segobriga, Saelices, Cuenca)	329

Monasterio de Ntra. Sra. de Valvanera (Anguiano, La Rioja)	335
1.1.3 Montañas	336
Peñalba (Villastar, Teruel)	336
Moncayo (Soria-Zaragoza)	339
<i>Vadavero</i> (¿Sierra del Madero, Ólvega?)	342
<i>Dercetius</i> (¿Pico San Lorenzo?, La Rioja)	345
Cuadro resumen de los parámetros del modelo teórico	349
1.2 Zona de contacto	350
1.2.1 Zona oriental y meridional	350
1.2.1.1 Cuevas	350
Abrigo de La Vacada (Castellote, Teruel)	350
Cueva del Coscojar (Mora de Rubielos, Teruel)	352
Cueva II del Puntal del Horno Ciego (Villargordo del Cabriel, Valencia)	352
Cueva Santa del Cabriel (Mira, Cuenca)	355
1.2.2 Zona occidental y septentrional	359
1.2.2.1 Cuevas	359
Cueva de la Mora (Armuña, Segovia)	359
1.2.2.2 Bosques	359
<i>Lucus de Berunius / Brunius</i> (Logroño, La Rioja)	359
Bosque de Manjarrés (Manjarrés, La Rioja)	362
Bosque de Nájera (alrededores de Nájera: ¿Badarán?, La Rioja)	362
1.2.2.3 Montañas	363
<i>Tullonius</i> (¿Sierra/Pico Toloño?, La Rioja-Álava)	363
<i>Baelibius</i> (Monte Bilibio, Haro, La Rioja)	367
Cuadro resumen de los parámetros del modelo teórico	371
2 Listado de yacimientos	373
3 Índices	379
Índice teonímico	379
Índice topográfico	380
Bibliografía	389

Resumen

Esta investigación pretende caracterizar las cuevas, bosques y montañas sagradas identificadas en el área celtibérica a partir del s. II a.C. y hasta el s. II d.C. Concretamente, nos proponemos describir formal y funcionalmente estos espacios naturales de culto e establecer cómo la inestabilidad política pudo afectar a su funcionalidad y naturaleza.

La alteración del registro arqueológico y su consecuente e irreparable pérdida de información ha lastrado durante décadas la caracterización de estos espacios naturales de culto. Este hándicap se ha procurado superar mediante el estudio del paisaje histórico y su interacción con los espacios sagrados que formaban parte de él en diferentes escalas geográficas. Asimismo, con el objetivo de generar más información sobre las cuevas, bosques y montañas sagradas del área celtibérica se les ha aplicado un modelo teórico desarrollado especialmente para identificar geografías sagradas antiguas. Este modelo trata de justificar la condición sagrada de un lugar específico recopilando información procedente de las más diversas disciplinas (etnografía, toponimia, geografía, historia). Por último, también se ha ampliado el territorio del área geográfica estudiada en un intento por identificar los rasgos característicos de los espacios naturales de culto del área celtibérica.

Los resultados obtenidos han permitido ampliar la descripción tipológica e individual que se tenía hasta ahora para cada uno de ellos, así como proponer nuevas hipótesis interpretativas que, sin embargo, necesitan ser confirmadas arqueológicamente por futuras investigaciones.

Agradecimientos

Esta tesis no hubiera sido posible sin la ayuda y la colaboración de instituciones, profesores, familiares y amigos. En primer lugar querría agradecer a mi director, el profesor Dr. José Remesal, que me acogiera en su grupo de investigación, el CEIPAC, cuando aún era una alumna de licenciatura que "quería algo más". Gracias a ello, he colaborado activamente en el grupo durante todos estos años y he encontrado grandes compañeros de trabajo y amigos excepcionales. También le agradezco sinceramente a mi codirector, el profesor Dr. Víctor Revilla, su inestimable y fundamental ayuda durante los últimos meses.

Quisiera agradecer a la Universidad de Barcelona el apoyo institucional que me ha proporcionado estos años, primero con una beca de colaboración con el Departamento al que pertenezco y más tarde con la beca predoctoral FPU que me concedió el Ministerio de Educación. Esta beca me ha permitido asistir a seminarios, charlas y congresos nacionales e internacionales en los que amplié mis conocimientos y experiencia académica. A pesar de los retrasos en las convocatorias y los cambios de normativas de última hora, pude beneficiarme de dos estancias breves de tres meses cada una en Roma (2011) y Oxford (2012). Gracias a la colaboración del Prof. Dr. G.L. Gregori de la Universidad *La Sapienza* y del Prof. Dr. A. Bowie, de la *Faculty of Classics* de la Universidad de Oxford tuve acceso a los fondos bibliográficos de universidades, academias y escuelas de diversos países. Asimismo, gracias a la beca de la *Fundació Montcelimar* y de la Universidad de Barcelona pude realizar una estancia de ocho semanas en la Universidad de Valladolid (2014), donde conté con la inestimable ayuda del Prof. Dr. S. Crespo Ortiz de Zárate.

Guardo un recuerdo muy especial del grupo de becarios de mis primeros años en el CEIPAC, fraguamos una amistad que, pese a la distancia, se ha mantenido y espero sinceramente que no se pierda. Xavi, Sergi, Patricia, Charo, Valentina y Toni, gracias por esas inolvidables noches romanas y esas jornadas de trabajo *testacceras* en las que se discutía y aconsejaba sobre el mundo académico y la vida en general. Gracias, Jordi, por ser amigo, compañero y además tener una paciencia infinita conmigo, y también a Jessica; los dos sois todo cariño y comprensión. No quiero olvidar tampoco a Juanma, Juan, Joan y Daniel, siempre dispuestos a *sacrificarse* y tomar un café conmigo; a Antonio, Ramón y Lluís, por

sus consejos y ánimos; a Guillem, por su desinteresada ayuda para tener bajo control mi base de datos y su interfaz; y a Mateo, por la compañía, la amistad y las fructíferas charlas que hemos mantenido sobre nuestro trabajo todos estos años.

Els doctorants i doctorandes del departament han sigut fonamentals en el dia a dia de l'elaboració d'aquesta tesi, la companyia i l'ajuda mútua d'aquests anys han estat un autèntic flotador. Gràcies infinites a tots i totes, però sobretot a la Marta i la Laia, perquè poques persones són tan generoses i desinteressades com vosaltres dues, i també al Leandro, l'Edu, la Maria, la Núria, la Mar i la Cristina. Gràcies a tots per recórrer aquest llarg i sinuós camí amb mi. L'ajuda, el suport i els consells que hem compartit ens han ajudat a tots a arribar on som ara. Gracias también a Paula, Carol y Sara, que siempre habéis estado a mi lado cuando os he necesitado, demostrando así el valor de las amistades a larga distancia. Eli, también tienes toda mi gratitud, no me equivoco si afirmo que nuestro reencuentro ha sido un balón de oxígeno para nuestra rutina personal y laboral; cuenta conmigo para el trayecto final de tu doctorado.

Imposible olvidarme de todas aquellas amistades que me han acompañado a lo largo de esta etapa. Desde los que en un principio apostaron por mí y me animaron a iniciarla hasta los que en el último año han sido fundamentales para concluirla. Es el caso de Jose, que me ayudó con la creación, el diseño, la gestión de la DB y su interfaz; pero, principalmente, me refiero a Elena y Cristina, compañeras de fatigas personales y laborales en este último año, y también a Aarón y Borja. Ninguno de vosotros se ha cansado de apoyarme, animarme e inspirarme, os agradezco los descansos y respiros, pero también el interés y el positivismo que la amistad tan bien sabe inyectar.

Mención especial merece mi refugio y bálsamo particular, Báscones, y todas aquellas personas que desde la lejanía y el cariño han seguido de cerca mis peripecias durante el doctorado. Debo mi más sincero y profundo agradecimiento a Leire, siempre dispuesta a escucharme, aconsejarme y a hacerme reír; estaré a tu lado durante este trance tal y como tú has estado en el mío. Ana, Teresa, Rebeca, Lucía, Laura, Juanjo, Sandra y Fran, sois todos imprescindibles por igual en esta historia y os agradezco la compañía y la amistad que siempre me habéis brindado.

También quiero agradecer a mi familia paterna y materna el interés y el apoyo que siempre han mostrado por cómo iba desarrollándose mi trabajo durante todos estos años, como mi tío Javi, que disfruta de esta cultura romana tanto como yo y que, sobre todo, ha logrado vivir de ello. Estoy especialmente agradecida a mi abuela Quili y a mi tía Ana, por abrirme sus respectivas casas para poder trabajar en ellas siempre que quisiera, y a mi prima

Nuria, por su paciencia al conseguirme cualquier referencia bibliográfica que necesitara. Finalmente, quisiera agradecer de todo corazón a mis padres, Carmen y Nicolás, el esfuerzo y el sacrificio que han realizado durante mi formación académica, su inestimable compañía, su infinita paciencia y su continuo apoyo y preocupación. Sois mi auténtico tesoro.

Introducción

La presente tesis pretende ser un estudio sistemático de los espacios naturales de culto identificados en el área celtibérica. En ella se describe formal y funcionalmente las cuevas, bosques y montañas sagradas en el contexto de las transformaciones políticas, sociales e ideológicas sufridas a partir del s. II a.C. Este estudio territorial amplía la información que se disponía de cada espacio natural de culto, que se ha recopilado y actualizado. Este análisis sistemático de la evidencia documental ha permitido reafirmar o modificar antiguos planteamientos pero también construir nuevas propuestas.

Nuestro segundo objetivo es determinar, aunque sea de manera aproximada, cómo afectó el nuevo contexto histórico al uso y la función que pudieron llegar a tener los espacios naturales de culto celtibéricos a partir del s. II a.C. Ante los cambios políticos y sociales que se vivieron, la población local pudo abandonar estos espacios sagrados, pero también pudo haberlos empleado para otras finalidades (lugar de habitación, de enterramiento, de almacenamiento, etc.) e incluso seguir frecuentándolos como espacios sagrados adaptados en mayor o menor medida a la nueva realidad social.

El último objetivo es de carácter metodológico. Para la elaboración de nuestro catálogo hemos utilizado el modelo teórico sobre la localización de antiguas geografías sagradas desarrollado en PARCERO OUBIÑA *ET AL.* 1998. Utilizando el ejemplo de Celtiberia, con una información compleja y numerosa, hemos pretendido comprobar la validez general de un modelo desarrollado a partir del estudio de la geografía sagrada del noroeste peninsular. Simultáneamente, la posible vinculación del modelo nos permitiría comprobar la situación de aquellos espacios naturales de culto que están confirmados arqueológicamente como tales.

Nuestro trabajo concede especial atención a la vinculación de los espacios naturales de culto con el territorio más cercano, motivo por el que en su análisis funcional empleamos diferentes escalas geográficas. Consideramos que el paisaje influyó tanto en la ubicación del espacio sagrado como en su concepción ideológica y funcionalidad, ya que este pudo evolucionar desde un espacio natural de culto de local a un espacio sagrado de confín o incluso de ámbito regional. Por este motivo, analizaremos los espacios naturales de culto

desde una perspectiva espacial, tratando de describir la distribución y evolución de los asentamientos a su alrededor, su accesibilidad y entorno natural, así como la organización territorial de la zona.

Esta caracterización pretende reforzarse observando también este mismo tipo de espacios de culto en los territorios circundantes al área que tradicionalmente se ha considerado celtibérica. Por ello hemos fijado un marco territorial más amplio que incluye regiones que, si bien no pertenecen estrictamente al área celtibérica, mantuvieron una fuerte relación cultural cuya naturaleza aún se debate (La Rioja, noroeste de Segovia, sur de Cuenca, sursureste de Teruel). La ampliación del marco territorial podría permitirnos observar variaciones en las características de los espacios naturales de culto y su articulación con el paisaje circundante. Unos cambios que ayudarían a perfilar las características propias de estos espacios sagrados en el área celtibérica. Sin embargo, algunas de estas regiones no tienen una adscripción cultural clara y no están lo suficientemente estudiadas a nivel arqueológico; además, la antigüedad de las pocas excavaciones realizadas compromete la información disponible en la actualidad. A causa de los problemas interpretativos que todo ello genera, para referirnos a esta ampliación territorial a lo largo de la investigación utilizamos un concepto únicamente como criterio clasificatorio y por comodidad terminológica, *zona de contacto*, que no posee ningún valor descriptivo ni definitorio de las regiones a las que hace referencia.

No se han incluido en este estudio los santuarios acuáticos ni rupestres¹, por la amplitud temática que ello supondría. El estudio de los santuarios acuáticos y el culto a las aguas a ellos asociados tiene ya una larga tradición en la historiografía sobre los espacios de culto peninsulares²; en el caso de los denominados santuarios rupestres la imprecisión cronológica y funcional es generalizada³. No obstante, se los tiene en consideración siempre que estos sean un componente más del paisaje sujeto a estudio, tal y como también sucede con otros lugares relacionados con el culto. Es el caso de los santuarios urbanos o situaciones

¹ Nos referimos a fuentes, manantiales, lagos y ríos, así como a todos los espacios al aire libre en los que se documentan diversas manifestaciones rupestres, como cazoletas, canalillos, cubetas, etc.

² Más información sobre los santuarios acuáticos y el culto a las aguas, nuevas localizaciones, su relación con las aguas mineromedicinales y exvotos más habituales, en BLÁZQUEZ MARTÍNEZ 1977; Díez de Velasco 1985; HABA QUIRÓS & RODRIGO LÓPEZ 1990; OLMOS 1992; ABAD VARELA 1992; ORÓ FERNÁNDEZ 1996; GONZÁLEZ BLANCO 1996; BELTRÁN LLORIS & PAZ PERALTA 2004; ABASCAL PALAZÓN 2012; PÉREX AGORRETA & MIRÓ I ALAIX 2012; GRAELLS I FABREGAT & LORRIO ALVARADO 2013.

³ Más información sobre tipologías de santuarios rupestres, nuevas localizaciones y su problemática; véase RODRÍGUEZ COLMENERO 2000; DOMINGO PUERTAS, GALLEGO REVILLA & CIUDAD FERNÁNDEZ 2002; SANTOS ESTÉVEZ & GARCÍA QUINTELA 2002; MATEOS LEAL, SÁNCHEZ NICOLÁS & BERROCAL RANGEL 2005; LLINARES GARCÍA 2009; CORREIA SANTOS 2010; FABIÁN GARCÍA 2010; ROYO GUILLÉN 2010; MARTÍN GONZÁLEZ 2012.

particulares, como ciertos depósitos votivos, que no pueden ponerse en relación específica con edificios o lugares sacros.

El marco cronológico de esta investigación se extiende desde el s. II a.C. hasta el s. II d.C. por motivos históricos y arqueológicos. En primer lugar, la caracterización de la transformación sufrida por los espacios naturales de culto implica un cambio cultural que se iniciaría con la II Guerra Púnica. Esta toma de contacto inaugura una etapa histórica caracterizada por la redefinición constante de cada una de las identidades involucradas en el conflicto y con la posterior conquista del interior peninsular. En segundo lugar, con el final del Alto Imperio concluye un periodo en el que se consolidó la división provincial, su funcionamiento administrativo y, sobre todo, se creó un marco legal que armonizó jurídicamente las regiones peninsulares mediterráneas y atlánticas. Finalmente, a pesar de que las evidencias arqueológicas sean materialmente muy complejas y escasas, también comparten esta misma cronología, si bien es cierto que determinados espacios presentan evidencias de frecuentación de épocas anteriores y posteriores.

Además, este marco cronológico nos permite indagar en la supuesta continuidad cultural hasta época romana de determinados espacios sagrados. Afirmaciones que siguen planteándose a pesar de las insuficientes evidencias que las sustenten⁴ y de las implicaciones ideológicas que conllevan⁵. Asimismo, nos permitirá observar el encaje de estos espacios de culto en la reestructuración territorial tras la conquista, tanto en el entorno inmediato (*ager* de las ciudades más cercanas) como a nivel de la administración regional (*conventus*).

Tras estos planteamientos iniciales, reconocemos que el título de nuestra investigación lleva a equívocos sobre el objetivo de nuestra tesis. La descripción que hemos obtenido no define los espacios naturales de culto de Celtiberia, tal y como informa el título, sino de los espacios identificados en el área celtibérica en pleno proceso de desintegración y sustitución de las estructuras de poder, existentes hasta entonces, por las propias estructuras políticas de la cultura romana. Aunque, realmente, la mayor parte de estos espacios naturales de culto se han documentado una vez consolidado el poder romano, durante la época altoimperial.

⁴ Un ejemplo de tales afirmaciones lo podemos encontrar en RIESCO ÁLVAREZ 1993, 354: "[el culto a piedras, arboles y bosques] *no consiguieron hacerles sobrepasar la barrera del s. I d.C., oscurecidos por las representaciones antropomórficas de los grandes dioses, introducidas ya desde época etrusca, y por las nuevas vivencias propugnadas por el cristianismo*". La autora, además, incurre en el error de confundir el lugar de culto con el objeto de veneración.

⁵ A pesar de las más que naturales reticencias, sintetizadas por REVILLA CALVO 2002, 208-209, se han producido excepcionales pervivencias de lugares sagrados naturales tanto en el Cristianismo como en el Islam, véase CHARMICHAEL, HUBERT & REEVES 1994, 3, y los capítulos monográficos al respecto en el mismo libro.

Consecuentemente, no describiremos los espacios naturales de culto *celtibéricos*, sino los propios de una sociedad en constante redefinición desde principios del s. II a.C. Una o múltiples sociedades que no son *romanizadas*, tal y como veremos, sino en la que conviven diversas realidades con relaciones desiguales de poder y que progresivamente convergen conservando rasgos propios de las aportaciones originarias. El resultado, altamente local y regional, heterogéneo e individual, responde más, según nuestro parecer, a diferentes *maneras de ser* romanas o a identidades romanas diversas, multiformes y complejas a nivel local y regional que la que se proyecta desde Roma⁶.

En el mismo sentido, tampoco podemos ofrecer una descripción *completa* de las tipologías estudiadas de los espacios naturales de culto porque los datos que disponemos tan solo nos ofrecen una panorámica sesgada del culto en estos espacios naturales. Esto se debe no solo a la importancia del azar en los materiales conservados, sino también porque las evidencias localizadas solo eran producidas por un reducido sector de la población local que, a partir del s. I a.C., tiene los recursos suficientes como para trasladar los medios y mecanismos propios de la religión romana a espacios sagrados que hasta entonces o no los habían incorporado o los habían realizado con materiales preceberos.

Existe, pues, un marcado sesgo que afecta a la cantidad de espacios naturales de culto que han conservado evidencias identificables y al perfil de los fieles a partir de los cuales obtenemos la información. Este último incide directamente en la identidad de las divinidades de las que se han conservado evidencias, en el tipo y naturaleza de los rituales identificables y de las creencias que se les vinculan.

El carácter efímero y difícil de rastrear de los espacios sagrados en plena naturaleza es el principal motivo por el que la investigación se ha centrado, tradicionalmente, en estudiar los lugares sagrados monumentalizados o aquellos espacios situados en el ámbito doméstico. Una circunstancia que si bien podría parecer una desventaja, acaba convirtiéndose en una oportunidad para incorporar nuevas metodologías, disciplinas y perspectivas que permitan reducir la característica invisibilidad de los espacios naturales de culto. Además, las pocas excavaciones realizadas en este tipo de espacios sagrados han confirmado para la mayoría de los casos la alteración del registro arqueológico del yacimiento, lo que ha comportado la pérdida de valiosa información en espacios que ya difícilmente la conservan. Asimismo, también ha resultado frustrante comprobar cómo las áreas rurales apenas han sido

⁶ Véase subapartado 1.2.3.

prospectadas, por lo que en muchas ocasiones se carecía de un contexto histórico local en el que poder enmarcar el lugar sagrado en cuestión. Ello en parte se debe a que, durante años, la arqueología ha ido a remolque de las fuerzas económicas y sociales que han generado una urbanización acelerada y han transformado radicalmente muchos territorios. Esta situación se aprecia en las diferencias de documentación que muestran las diversas regiones que componen este estudio, diferencias que se agudizan al tratar un territorio tan extenso.

Nuestra tesis se estructura en cuatro capítulos. En el primero de ellos se da cuenta de la metodología empleada y se describen los planteamientos teóricos de esta investigación. También se incluye aquí la contextualización física, histórica y cultural del territorio de nuestro estudio. El segundo capítulo contiene el análisis histórico del entorno más cercano para cada uno de los espacios naturales de culto que ha podido ser localizado con exactitud en el área celtibérica y en la zona de contacto establecida. En el tercer capítulo se definen los rasgos morfológicos y arqueológicos de cuevas, bosques y montañas consideradas sagradas en ambas zonas. Además, se analiza su relación con los asentamientos y las vías de comunicación más cercanas, con las diferentes delimitaciones territoriales y las evidencias culturales que se han detectado a partir de la conquista romana. Los datos generados en el anterior capítulo se condensan y confrontan en el cuarto capítulo, donde también se cuestionan los objetivos y las hipótesis planteadas al principio de la investigación. La síntesis de nuestros resultados constituye la penúltima sección de la tesis, las conclusiones.

Por último, al final de la obra se reúnen los anexos que han sido necesarios para la investigación y que facilitan su lectura, como el catálogo, el listado de yacimientos mencionados en el texto, el índice de figuras y tablas y el índice analítico. El volumen concluye con la bibliografía que ha sido necesaria para desarrollar esta investigación.

En todo momento se ha priorizado la presentación de la información de una manera sencilla, no redundante y que no interrumpiera el discurso. Por este motivo, cada uno de los epígrafes mencionados a lo largo de la tesis presenta únicamente las dos referencias bibliográficas que hemos considerado esenciales para su consulta. La primera de ellas indica la primera obra en la que se publicó el epígrafe, mientras que la segunda es el número de referencia del catálogo *Hispania Epigraphica*. Esta base de datos epigráfica, disponible *online* y creada en la Universidad de Alcalá, recoge toda la bibliografía conocida para cada uno de las inscripciones mencionadas, además de ofrecer un detallado informe del epígrafe en cuestión. Los pocos casos que no puedan estar catalogados en dicha base de datos mantienen

como mínimo la primera publicación de referencia. Procediendo de esta manera tan solo buscamos ser más eficaces y agilizar la consulta de la información.

1

El estudio de los espacios naturales de culto de Celtiberia: problemas metodológicos y contextualización

Procederemos a continuación a detallar la metodología seguida y a definir los conceptos y principios básicos en los que se basa nuestro estudio, así como el estado de la cuestión de los espacios naturales de culto peninsulares.

1.1 Metodología

La naturaleza heterogénea de la información de los espacios naturales de culto, independientemente de cuál sea su adscripción cultural, hace necesaria una perspectiva multidisciplinar. Las referencias literarias y las evidencias arqueológicas y epigráficas se compaginan con cautela con la toponimia, el folklore y con procesos y fenómenos que destacan la continuidad cultural, como la cristianización de lugares de culto preexistentes. Todo ello se ve afectado además por la dispersión y atomización de la información relativa a los espacios naturales de culto en general.

Las fuentes literarias

La escasez de referencias literarias sobre los espacios de culto en el área celtibérica es extensible al resto de espacios sagrados peninsulares. Tradicionalmente esta carencia se ha paliado recurriendo a las referencias existentes en las áreas con las que comparte ciertas similitudes culturales. Así, uno de los ejemplos más citados es la descripción estraboniana sobre las creencias de los pueblos celtíberos y del noroeste peninsular (ESTR., 3.4.16); todo ello, a pesar del marcado etnocentrismo que destilan y que emplean para describir la alteridad, una herramienta básica en la construcción de la propia identidad en base a la oposición respecto al otro.

De este modo, las pocas referencias sobre los espacios naturales de culto en el área celtibérica recaen en determinados epigramas de MARCIAL, caracterizados por el lirismo y la

idealización del paisaje inherente a la poesía. También se ha recurrido a obras de épocas posteriores, como tratados geográficos medievales y obras hagiográficas, que permiten documentar la vinculación de determinados espacios naturales con ciertos topónimos como la ya conocida *Vita S. Emiliani* de San Braulio (s. VII)⁷; mientras que la perduración de ciertas prácticas culturales queda recogida en diversas actas conciliares cristianas peninsulares (XII y XVI Concilio de Toledo; II Concilio de Braga)⁸. La recopilación de prácticas rituales *paganas* es continua y llega hasta nuestros días bajo la forma de folklore, tal y como informa, entre otros, BAROJA para la zona de Vinuesa (1901), MARCO SIMÓN para Nájera (1987) o PAMPLONA para Botorrita (1957)⁹.

Evidentemente, las continuidades culturales se han documentado en diferentes culturas del mundo, en las que el cristianismo o el islam son el último sistema de creencias que han influido en estos espacios sagrados¹⁰. Sin embargo, en nuestro caso debemos cuestionarnos hasta qué punto es legítimo el empleo de información folklórica y etnográfica de los últimos siglos para justificar el origen protohistórico de un culto, una tradición o una festividad. En virtud de qué mecanismos su esencia ha podido conservarse inalterable con el paso del tiempo, de diferentes culturas y de influencias externas; sobre todo cuando cada época interpreta su pasado y su cultura, usándolo como herramienta para autodefinirse y legitimarse, dotando de nuevos significados y creando tradiciones nuevas que complementan y se ajustan a las existentes hasta entonces¹¹. Si no pueden vincularse con argumentos basados en evidencias sólidas (literarias, arqueológicas, epigráficas), no deben considerarse más que simples hipótesis, ya que su repetición constante acaba provocando su aceptación final sin ningún tipo de cuestionamiento. Por este motivo, se han recopilado los casos documentados desde este tipo de fuentes para el área celtibérica con la única intención de analizarlos desde una perspectiva más objetiva.

Las fuentes epigráficas

La epigrafía es uno de los testimonios más abundantes y elocuentes que se han podido conservar sobre la religiosidad indígena. Sin embargo, se trata de una fuente de información parcial respecto a la información cultural y social que puede proporcionar. Por un lado, solo

⁷ GÓMEZ-MORENO 1919, 289, nota 5.

⁸ VIVES, MARÍN & MARTÍNEZ 1963, 103, 399.

⁹ BAROJA 1901; PAMPLONA 1957; MARCO SIMÓN 1987, 71.

¹⁰ CHARMICHAEL, HUBERT & REEVES 1994, 3. Los autores reúnen en su libro estudios sobre la continuidad de determinados santuarios en México, Kenya o Irlanda.

¹¹ Sobre el abuso de este tipo de fuentes en el estudio de los sistemas religiosos antiguos, véase la crítica de ALFAYÉ VILLA 2013, 312-314.

nos informa sobre un reducido y privilegiado sector de la sociedad autóctona, aquel que contaba con los recursos económicos suficientes para costear una inscripción y el suficiente bagaje cultural romano como para llevar a cabo el encargo siguiendo el canon establecido. Este grupo social adaptó el código y el canal de comunicación típicamente romano como medio de comunicación con la deidad, que además se realizaba sobre un soporte que convertía su piedad en pública y duradera¹². Por otro lado, al sesgo económico y social que reproduce la epigrafía hay que sumarle, en el caso de las inscripciones votivas conservadas, la doble *interpretatio* que supone la dedicación de una inscripción latina a una deidad local. Tal y como ya estableció MARCO SIMÓN, la tradicional *interpretatio* o traducción romana de la deidad indígena a la que Roma hace frente se superpone a una *interpretatio indigena* previa, por la que las comunidades locales identifican e incorporan elementos culturales ajenos y las vinculan a sus deidades y creencias¹³.

La epigrafía rupestre conservada en determinados espacios naturales se perfila también como un instrumento que redefine el paisaje cultural previo y que actualiza su significado y funcionalidad al nuevo contexto social¹⁴. Sin embargo, no puede presuponerse la existencia de un lugar de culto a partir del hallazgo de un solo epígrafe, ya que la pérdida del contexto arqueológico en la mayoría de los casos dificulta determinar su datación, su funcionalidad e impide ahondar en la relación de la inscripción con su entorno. Esta situación se agrava con los traslados, reutilizaciones y alteraciones que, por norma general, han sufrido las inscripciones¹⁵.

Finalmente, mientras que el hábito epigráfico celtibérico se detecta en el valle del Ebro a partir de mediados del s. II a.C.¹⁶, se da la circunstancia de que la mayoría de las inscripciones votivas en piedra del área celtibérica son bastante más tardías, ya que suelen fecharse en torno los ss. I-III d.C. Hecho que se ha interpretado, en algunos casos, como una continuidad en la frecuentación de posibles espacios culturales del área celtibérica, así como de la raigambre e incorporación de nuevas creencias.

¹² RAMÍREZ 1981, 226; REVILLA CALVO 2002, 199-201, 203; HÄUSSLER 2008, 18; MARCO SIMÓN 2013, 144.

¹³ MARCO SIMÓN 1987, 56-57. *Vide infra*, 56-59.

¹⁴ MARCO SIMÓN 2013, 143-145.

¹⁵ SCHEID & DE CAZANOVE 1993, 2; REVILLA CALVO 2002, 196-197.

¹⁶ UNTERMANN 1995, 197.

Las fuentes arqueológicas

Las características intrínsecas de los espacios naturales de culto analizados en esta tesis los convierten en lugares difíciles de identificar y delimitar¹⁷. Normalmente tan solo las cavidades han sido objeto de una excavación arqueológica moderna, siendo la excepción Peñalba (Villastar), La Dehesa (Olmeda de Cobeta) e incluso determinadas montañas del área ibérica¹⁸. La mayoría de las cavidades de este catálogo fueron excavadas a principios del s. XX, momento en que se anteponía la monumentalidad y la excepcionalidad de los hallazgos muebles e inmuebles a la estratigrafía del contexto arqueológico. Consecuentemente, las piezas recuperadas se caracterizan por la falta de referencias exactas sobre su localización, hecho que ha limitado su interpretación y que a su vez conlleva la existencia de dataciones genéricas siempre que estas han sido posibles¹⁹. Asimismo, a la ausencia de una adecuada descripción y cuantificación de los materiales recuperados en dichas excavaciones hay que sumarle también la acción de clandestinos y coleccionistas, que alteraron aún más el registro arqueológico de aquellas cavidades excavadas en las últimas décadas.

La evolución experimentada por la arqueología peninsular es solo una de las características del registro arqueológico de los espacios naturales de culto. El sustrato étnico y su sistema de creencias determinaron el ritual y, por lo tanto, la naturaleza del registro arqueológico de los diferentes espacios de culto. Paralelamente, el ritual induce a la experiencia religiosa, que reafirma a su vez las creencias de las que se partía inicialmente²⁰. En el área ibérica los materiales hallados en el interior de las cuevas santuario o en las cimas de montañas han podido ser identificados y clasificados²¹. En cambio, el registro arqueológico documentado para los mismos espacios en el área celtibérica es completamente opuesto al anterior y se caracteriza por las escasas evidencias acumuladas. Sin olvidar las vicisitudes de las excavaciones de principios del s. XX, no es extraño tener en consideración la posibilidad de que parte de las acciones votivas del área celtibérica pueden haberse desarrollado a través

¹⁷ *Vide infra*.

¹⁸ Muntanya Frontera (Sagunto) y Santa Bárbara (La Vilavella) son los casos mejor estudiados. En cambio, La Muntanyeta dels Estanys (Almenara), tras ser considerada un espacio natural de culto ha sido rechazada como tal a causa del análisis detallado del conjunto de las evidencias materiales y las noticias históricas, véase ARASA I GIL 1999; JÁRREGA DOMÍNGUEZ 2010, 122-123, 321-335. Más información sobre Muntanya Frontera y Santa Bárbara en TARRADELL MATEU 1979, 40-42, 44-45; VICENT I CAVALLER 1981, 201-202; PEREZ VILATELA 1993; CORELL 1994; NICOLAU VIVES 1998; ARASA I GIL 2001, n°46; MONEO 2003, 202.

¹⁹ REVILLA CALVO 2002, 206; ALFAYÉ VILLA 2009, 12.

²⁰ RENFREW 1994, 49.

²¹ GONZÁLEZ ALCALDE 2002 analiza el fenómeno de las cuevas santuario en toda el área ibérica peninsular; aunque fue GIL-MASCARELL BOSCA 1975 quien llevó a cabo la primera sistematización y análisis de las cuevas santuario ibéricas del área valenciana y quien señaló la importancia del vaso caliciforme en dichos espacios sagrados. Idea posteriormente desarrollada por MARTÍNEZ PERONA 1992 y GONZÁLEZ ALCALDE 2002; ID. 2009.

de medios y/o soportes diferentes a los considerados tradicionalmente (cerámica, hueso, piedra)²², ya sea por prescripción ritual o por otros motivos que nos harían entrar ya en el campo de la especulación²³.

El análisis de los datos

El volumen de datos recopilados que atañen al ámbito religioso y al estudio del territorio de los espacios naturales de culto ha hecho necesaria la elaboración de una base de datos que hiciera posible consultar la información, agilizar y profundizar en su análisis. La **base de datos**, denominada *eQuercus* se desarrolló en un principio en Access (Windows) y posteriormente se implementó al sistema MySQL con un interfaz php+html+javascript, hecho que mejoró y perfeccionó tanto la introducción de datos como la generación de nueva información. Asimismo, la utilización del sistema MySQL perseguía un último objetivo, que no era otro que hacer pública la base de datos en la web para que pueda ser consultada por cualquier investigador interesado en los espacios naturales de culto. Se pretende así facilitar el intercambio de información y solventar el difícil acceso a determinadas publicaciones locales y regionales. De hecho, la web ya se ha diseñado siguiendo el sistema de usuarios y es necesario registrarse antes de entrar a la aplicación y acceder al contenido de la base.

eQuercus consta de una ficha principal compuesta por los diferentes campos que se han considerado necesarios para proceder al estudio de los diferentes espacios naturales de culto. A la identificación del espacio por su nombre más habitual le sigue su ubicación en la demarcación actual (localidad, comarca, provincia) y la localización geográfica (situación, coordenadas, altura, orientación). Finalmente, se detalla brevemente la morfología del espacio describiendo cada uno de los elementos naturales o artificiales conservados en su interior (formaciones calcáreas, corrientes subterráneas, *favissae*, etc.). Se incluyen a continuación algunas anotaciones sobre el contexto sociopolítico del lugar de culto. Se indica la posible etnia y el *conventus* al que podría haber pertenecido según su ubicación geográfica, el asentamiento más cercano, su distancia respecto a él y cualquier otro tipo de interacción con el paisaje (vías de comunicación o dominio visual del territorio). El estudio del material arqueológico se realiza según su adscripción cultural y los materiales se clasifican según su

²² El santuario Sources de la Seine (Dijon), dedicado a *Sequana*, es uno de los ejemplos paradigmáticos sobre la estatuaria en madera. Véase DEYTS 1983.

²³ RENFREW 1994, 52, describe la participación de fieles y las ofrendas realizadas en un lugar de culto a partir de un mínimo de seis indicadores arqueológicos: iconografía que reflejaría oraciones y movimientos, soportes que inducirían la experiencia religiosa, sacrificio animal y/o humano, comida y bebida consumida ritualmente o quemada, objetos votivos, equipamiento mueble y ofrendas de prestigio y equipamiento inmueble de prestigio.

origen cerámico, metálico, lítico o vítreo. En estas subcategorías se identifican y comentan las piezas halladas en función de su forma y/o tipología, las posibles evidencias de uso que se hayan podido conservar y las esculturas e inscripciones que se hayan identificado en el espacio natural. Esta enumeración solo recoge los materiales de época celtíbera y romana, por lo que solo se señala brevemente la existencia de materiales de épocas precedentes y posteriores.

Lugar Tiene Elementos			
ID ↑	Lugar	Elemento	Descripción
78	Labrada	Hornacina	número indeterminado de poyos tallados en la roca, que han sido interpretados por DEL HOYO CALLEJA 2000 como asientos, mientras que ALFAYE VILLA 2009 considera que también podrían ser pequeñas hornacinas culturales o sillares a medio extraer.
79	Labrada	Pintura rupestre	En la pared del fondo de la cueva existen diversas representaciones pictóricas en rojo realizadas entre 1868 y 1870.

Lugar Tiene Inscripciones		
ID ↑	Lugar	Inscripción
60	Griega	CANTI/IINVS V.A.S.
61	Griega	[---] VOTA HIC II [---]
62	Griega	TERENTIVS VOVI
63	Griega	FIIA ET VOTA[---]
64	Griega	[---]II VOVIMVS HOC
65	Griega	[---]TATIV[.]POSIT
66	Griega	PRO/ITV
67	Griega	PRAEMIA
68	Griega	NEM[E]JDO / AVGVSTO / AIVNC NII MEDANI
69	Griega	DEO MOCLEO
70	Griega	NEMEDO V[---]
71	Griega	DEVAE CORNE+++
72	Griega	[---]MON+DO[---]

Figura 1: Capturas de pantalla de dos tablas de *eQuercus* asociadas a los espacios naturales: *Elementos* e *Inscripciones* de las cuevas Labrada (Sepúlveda, Segovia) y La Griega (Pedraza, Segovia) y que informan sobre la morfología y el material arqueológico de las cavidades.

A continuación se recopilan las diferentes interpretaciones que existen sobre dicho espacio natural, tanto las que proceden de fuentes literarias como de estudios actuales, ya sean epigráficos, arqueológicos, lingüísticos o etnográficos. En los casos en que ha sido posible, se indica la cronología relativa propuesta para el lugar de culto. Finalmente, se da una relación de la bibliografía consultada para elaborar la descripción del espacio natural de culto en cuestión. Se debe tener en cuenta que en muchos casos no ha sido posible consultar toda la bibliografía a causa de no estar disponible o por desconocer su ubicación actual; mientras que en otros casos, la ausencia de literatura es más que sorprendente.

A excepción de la aproximación al contexto sociopolítico, cada una de las categorías comentadas son las entradas que componen el compendio de los espacios naturales de culto y que se incluye en el catálogo de espacios naturales de culto propuestos.

La interacción de los espacios naturales de culto con el paisaje inmediato ha implicado la recopilación de información sobre todos aquellos elementos antrópicos y naturales del

paisaje que se han documentado o que fueron explotados durante los ss. II a.C.-II d.C. en aquella misma zona. Nos referimos a la proximidad de las diferentes formas de ocupación del territorio (asentamientos de mayor y menor entidad), necrópolis, explotaciones mineras y manantiales singulares. Se han recopilado también los diferentes caminos y calzadas que se han propuesto para el área celtibérica, así como los pasos y vías naturales e incluso se han tenido en consideración la existencia de rutas para la cabaña ganadera²⁴. Finalmente, también hemos incorporado aquellas evidencias relativas a la práctica religiosa, como las inscripciones votivas y honoríficas, posibles construcciones cultuales y objetos muebles tradicionalmente vinculados a la esfera ritual, tales como lararios, ámulas, pequeña estatuaria, etc.

Ver Registro	
ID:	101
Tipo:	Cueva
Nombre:	Puntal
Localidad:	Soria
Ubicación:	A unos 10km al NO de Soria, en el Monte Valonsadero, entre la Cañada del Cuervo y la Cañada Honda, a los pies del Alto de la Cabezueta (1086m). Queda a unos 2.4km al E del pueblo de Pedrajas. El cañón es paralelo al camino que conecta el pueblo con la N-234.
Altitud (m):	700
Latitud:	41.817771
Longitud:	-2.550020
Orientación:	N
Conventus:	Cluniensis
Descripción morfológica:	Gran covacho rocoso de 8m de altura x3.5m de profundidad y orientado al norte.
Etnia:	Arevacos
Distancia al poblado:	5000
Otras referencias:	ss. IV a.C.-I d.C.. El más cercano fue el Reajo de Peña PArda, pequeño hábitat imperial pero no tan bien conocido.
Interpretación:	ORTEGO FRÍAS 1987 interpretó el dibujo como un pájaro de reducido tamaño, picudo y con las alas y cola rematados en forma de espiral. JIMENO MARTÍNEZ & GÓMEZ-BARRERA 1983 destacaron la singularidad del motivo, decantándose por una forma animalística sin concretar y señalando las formas triangulares que presenta el dibujo. ALFAYÉ VILLA 2009 interpreta la imagen como un ave decorada con motivos de espiral que se sumaría a "una tradición pictórica previa de representaciones de carácter solar en ese abrigo, ligada a la consideración sagrada de ese lugar" como un santuario celtibérico.
Datación:	El conjunto pictórico ha sido fechado entre 2500-1200 a.C., entre el Calcolítico y el Bronce Medio, pero el trisquel ha sido datado por JIMENO MARTÍNEZ & GÓMEZ-BARRERA 1983 entre el Bronce Final y la época celtibérica o II Edad del Hierro, opinión a la que se suman el resto de autores.
Bibliografía:	JIMENO MARTÍNEZ & GÓMEZ-BARRERA 1983, 195-202; ORTEGO FRÍAS 1987, 34-39; ALFAYÉ VILLA 2009, 72-74
Notas:	

Figura 2: Captura de pantalla de *eQuercus* de la ficha de registro del Covachón del Puntal (Soria).

El análisis de toda esta información hacía necesario una base cartográfica que permitiera situar geográficamente cada uno de los elementos anteriormente citados y los resultados de la investigación. Asimismo, debía permitir la creación de mapas temáticos, la realización de análisis espaciales y la interrelación de diferentes capas de información geográfica y arqueológica, acciones que en definitiva acaban generando datos nuevos. Por este motivo, se referenciaron geográficamente cada una de las evidencias arqueológicas documentadas y se procesaron mediante el software libre QGIS 2.8.2, donde a las capas de información geográfica, tales como la orografía e hidrografía, se superpusieron nuevas capas

²⁴ Pese a la dificultad de su análisis, se han hecho significativas aportaciones en este campo de estudio. Véase a modo de ejemplo del área del interior peninsular a GÓMEZ PANTOJA 1995; ID. 2001; ALFARO GINER 2001; así como el análisis llevado a cabo en parte de la Vall d'Albaida y de la cuenca medio del río Serpis (Alcoy) por FAIRÉN JIMÉNEZ *ET AL.* 2006 en el que se relacionan las rutas pecuarias con yacimientos neolíticos y calcolíticos; o el estudio sobre la geografía del tránsito desarrollado en la zona de Amoedo (Pazos de Borbén, Pontevedra), por CRIADO BOADO 1999, 38-44.

de información obtenidas a partir del análisis de los datos anteriores, como los campos visuales de los santuarios o la cercanía de determinados elementos naturales o antrópicos del paisaje.

De este modo, la consulta de material cartográfico se convierte en una herramienta fundamental para situar geográficamente cada uno de los elementos que nos interesan y para extraer información del entorno de los espacios naturales que estuviera relacionada con la toponimia, demarcaciones administrativas, senderos, caminos y bienes eclesiásticos (ermitas, capillas y santuarios extraurbanos). Esta información se ha obtenido a través del visor online IBERPIX del Instituto Geográfico Español, en el que mayoritariamente se han empleado mapas a escala 1:50.000 y 1:25.000 y, en menor grado, 1:200.000; así como los institutos geográficos de las Comunidades Autónomas de Castilla y León (visor IDECyL) y Aragón (visor SITAR). La información geográfica digital procede del Ministerio de Fomento y de su Centro de Descargas del Centro Nacional de Información Geográfica²⁵. El Ministerio de Agricultura, Alimentación y Medio Ambiente y el Instituto Geográfico y Minero Español también ponen a libre disposición datos referenciados geográficamente sobre los recursos hídricos y los recorridos aproximados de las vías pecuarias estatales²⁶. La información sobre la evolución de las demarcaciones municipales estatales procede del libro *Variaciones de los municipios de España desde 1842*, publicado por el Ministerio de Fomento, y que ha sido fundamental para la aplicación en Celtiberia del modelo teórico desarrollado por PARCERO OUBIÑA ET AL.²⁷.

²⁵ Castilla y León: www.idecyl.jcyl.es/hac/6/VCIG/Login.ini. Aragón: sitar.aragon.es/visor/. Centro Nacional de Información Geográfica, <http://centrodedescargas.cnig.es/CentroDescargas/inicio.do>

²⁶ Datos sobre los recursos hídricos extraídos del Sistema Integrado de Información del Agua, dependiente del Ministerio de Agricultura, Alimentación y Medio Ambiente: servicios2.marm.es/sia/visualizacion/descargas/documentos.jsp y http://www.igme.es/aguas_minerales/inventarios/CastillayLeon/WEB%20CyL.htm. Información relativa a las vías pecuarias disponibles en el Banco de Datos de la Naturaleza, dependiente del mismo ministerio: www.magrama.gob.es/es/biodiversidad/servicios/banco-datos-naturaleza/informacion-disponible/vias_pecuarias_descargas.aspx#. Los servidores de datos espaciales de las comunidades de La Rioja, Castilla y León, Castilla-La Mancha, Navarra y, en menor grado, Aragón, proporcionan información más completa sobre sus respectivas vías pecuarias: www.larioja.org/npRioja/default/defaultpage.jsp?idtab=432444; www.medioambiente.jcyl.es/web/jcyl/MedioAmbiente/es/Plantilla100/1204012332575/_/_/_; agricultura.jccm.es/imovip/index_imv.php?passo=no; www.navarra.es/home_es/Gobierno+de+Navarra/Organigrama/Los+departamentos/Desarrollo+Rural+Industria+Empleo+y+Medio+Ambiente/Acciones/Planes+especificos/Acciones+medio+ambiente/Informacion+ambiental/Itinerarios/Vias+pecuarias/vias+pecuariasnavarra.htm; www.aragon.es/DepartamentosOrganismosPublicos/Organismos/InstitutoAragonesGestionAmbiental/AreasTematicas/ViasPecuarias?channelSelected=9df6cca535589410VgnVCM2000002f551bacRCRD.

²⁷ Véase el Anexo 1. PARCERO OUBIÑA, CRIADO BOADO & SANTOS ESTÉVEZ 1998; VVAA 2008.

1.2 Los términos de la investigación: categorías analíticas y planteamientos teóricos utilizados

Hemos creído necesario incorporar un apartado dedicado a definir brevemente una serie de conceptos básicos pero fundamentales en nuestro estudio, no para continuar con el fecundo debate terminológico, sino con el objetivo de partir de unas premisas claras a la hora de iniciar nuestra investigación. La precisión terminológica, tal y como afirma SOMMER, es fundamental en el debate académico, pero tampoco debe alejarnos de la realidad. De hecho, el autor retoma a Weber para recordar que esta precisión debe ser entendida como una herramienta que sirva para definir un *ideal type* que explique y no ejemplifique²⁸.

1.2.1 Espacios naturales de culto

No existe un único término que se refiera al conjunto de los diferentes espacios naturales en los que se ha manifestado lo sobrenatural. En aquellas publicaciones en las que estos se han agrupado en una única categoría se ha optado por diferentes soluciones que evidencian cuál es el elemento definitorio para el investigador: *sacred places in nature*, *natural sacred places*, *sacred sites without temples/non-temples sacred sites*, espacios naturales de culto o *loca sacra libera*. No obstante, por lo general se los trata en categorías independientes que previamente han sido descritas como "*natural*" *loci*, *natural features (in the landscape)*, *cult sites* o paisaje sagrado²⁹.

La característica genuina de estos espacios sagrados es su ubicación en plena naturaleza y la no intervención humana en la morfología de dicho espacio³⁰. Aquello que los distingue y los define respecto al resto de lugares sagrados es el elemento *natural*, entendido como aquello "*perteneciente o relativo a la naturaleza*"³¹. A través de este entorno se manifiesta lo sobrenatural, un *numen* que con su presencia dota de sacralidad al lugar, por lo que se trata de espacios que son sagrados por sí mismos y en los que el hombre no ha intervenido de ninguna forma. De hecho, tal y como recuerda SCHEID, *sagrado* deriva de *sacer*, que significa "*todo aquello que es considerado como la propiedad de los dioses*"³². Este espacio sagrado, lugar de comunicación entre lo divino y lo mundano (*omphalos*), es espacio cultural en la medida en

²⁸ HAACK 2008, 146; SOMMER 2011, 183-184.

²⁹ En el mismo orden: EDLUND-BERRY 1987, 46; DEVEREUX 2000, 87; BIRD 2004; ALFAYÉ VILLA 2009; LUCAS PELLICER 1981, 237; GREEN 1996, 25 y WEBSTER 1995, 448; SMITH 2007, 388; ROSS 1968, 20; MARCO SIMÓN 1999.

³⁰ O la mínima intervención humana que se desprende del depósito de exvotos y ofrendas.

³¹ Primera acepción de la entrada "natural" del Diccionario de la lengua española de la Real Academia Española, www.rae.es [fecha de consulta: 06/07/2015].

³² SCHEID 1993, nota nº15.

que se realicen ritos para propiciar la interacción entre deidad y hombre³³. En este sentido, por *culto* entendemos "aquello que abarca la totalidad de la tradición ritual en el contexto de la práctica religiosa"³⁴ o el "honor que se tributa religiosamente a lo que se considera divino o sagrado"³⁵. Los materiales depositados durante estas acciones serían una de las escasas evidencias arqueológicas que podrían encontrarse en este tipo de espacios sagrados, ya que la intervención limitada del hombre en ellos los convierte en lugares difícilmente detectables a nivel arqueológico: los pocos casos documentados en el resto de Europa fueron delimitados con mojones, vallas u otros recursos perecederos³⁶.

Otra diferencia significativa se da entre las voces *espacio* y *lugar*. Desde la arqueología del paisaje, el *espacio* se define a partir de la presencia de acciones humanas en él y no es más que una realidad material sujeta a los cambios vinculados a la actividad humana cotidiana³⁷. En cambio, el concepto de *lugar* define un espacio socialmente significativo e identificable, que posee una dimensión histórica propia y, por lo tanto, un vínculo emocional que permite la perduración de significados (topónimos) a él vinculados³⁸. Al cambiar las poblaciones y las culturas que habitan este lugar, su significado y trascendencia cambian y se pierden en la mayoría de los casos.

A tenor de lo anteriormente tratado, la expresión *espacios naturales de culto* nos parece la más acertada para referirnos a aquellos espacios o elementos del paisaje que, dotados de sacralidad a raíz de la presencia de un *numen*, llegan a afectar al espíritu o *animus* del hombre generando una admiración respetuosa y temerosa hacia dicho lugar³⁹. De este modo, los elementos naturales del paisaje se convierten en lugares de culto y no en los objetos de culto, tal y como llega a sintetizar GRIMAL: "el numen del bosque en ningún caso se confundía con él"⁴⁰. Además, al constituirse como espacios sagrados pasan a ser custodiados por toda

³³ VAUCHEZ 2000, 3: "l'espace culturel est par excellence un espace sacré, parce qu'il est le lieu où s'effectue par le rite sacrificiel la rencontre entre l'homme et la puissance divine" y también "Dans les religions de l'Antiquité, on peut établir une équivalence approximative entre l'espace sacré et l'espace culturel".

³⁴ Además, "en el lenguaje pagano [el culto] puede simplemente referirse a 'religión', en general, y también referirse al absoluto predominio en la religión pagana griega y romana de las acciones rituales por encima de la fe. En ellas, al igual que en las culturas religiosas del antiguo Mediterráneo (incluyendo el antiguo Israel), el foco se centra en el sacrificio de sangre de animales domésticos, acompañado por oraciones y libaciones (que también pueden ser acciones independientes)". Véase Brill's New Pauly Enciclopedia of the Ancient World 3 (2003) 980–87, s.v. "Cult" (GRAF, F.) (traducción propia).

³⁵ Quinta acepción de la entrada "culto" del Diccionario de la lengua española de la Real Academia Española, www.rae.es [fecha de consulta: 07/07/2015].

³⁶ LEJEUNE 1993; BRADLEY 2007.

³⁷ FARINETTI 2012, 70.

³⁸ IBID., 70-71.

³⁹ PENNICK 1996, 6.

⁴⁰ GRIMAL 1984, 54. Advertencia que también recogen, entre otros, autores como SCHEID 1993, 17-18 y MARCO SIMÓN 1999, 150: "son la obra, la propiedad o el lugar de residencia de un dios, no son dioses".

una serie de normas que regulan su interacción con el resto de seres y del mundo profano que los rodea⁴¹.

Solo con el paso del tiempo se tenderá a la individuación de algunos elementos del paisaje, que sufrirán una antropomorfización que culminará en determinados teónimos de la epigrafía votiva romana, como el documentado *nemeton*→*Nemedus Augustus* de la Cueva de La Griega, Pedraza (nº 10 del catálogo, Segovia)⁴².

A continuación analizaremos brevemente los lugares de culto que examinamos en nuestra investigación, teniendo en cuenta tanto la tradición celta como la romana. Describiremos también su nomenclatura y sus rasgos más significativos.

Cuevas y abrigos

Descritas poéticamente como las primeras catedrales de la humanidad, las cavidades han estado estrechamente ligadas al devenir de hombres y mujeres, a quienes ha proporcionado cobijo físico y espiritual y para los que ha actuado como un lugar de referencia en su vida ordinaria y extra-ordinaria. El imaginario colectivo las ha representado como el útero de la Madre Tierra, la entrada al inframundo o la frontera entre el mundo humano y el misterioso y oscuro mundo de las sombras y los chamanes. La entrada en una cavidad se asemejaba al viaje que se emprendía desde la mente lúcida hacia el mismo subconsciente, representado por la oscuridad subterránea. Además, el carácter liminal de las cuevas se puede complementar, en algunas ocasiones, con la presencia de aguas salutíferas en su interior, rasgo que podría identificar el lugar como un santuario de aguas curativas⁴³.

Son escasos los ejemplos en los que se haya llegado a constatar la continuación del uso ritual de la cavidad desde época prehistórica, pasado por época romana y los primeros tiempos del cristianismo hasta la actualidad, tal y como sucede en la Cueva Santa del Cabriel (Mira, Cuenca)⁴⁴. De hecho, es más habitual tener constatada la frecuentación cultural de la cavidad hasta época romana, como sucede en la Roca dels Moros (Cogul, Lleida) o la Cueva de les Encantades del Montcabrer (Cabrera de Mar, Barcelona)⁴⁵.

Las "cuevas-santuario" levantinas han sido las más estudiadas y publicadas, hasta el punto de llegar a usarse como modelo de referencia en otras regiones peninsulares con un

⁴¹ CHARMICHAEL, HUBERT & REEVES 1994, 3; HUBERT 1994, 11. *Vide infra*.

⁴² MARCO SIMÓN 1983 evidencia este proceso para el término céltico *nemeton* e ID. 1999, para los diferentes elementos naturales que integran el paisaje.

⁴³ PENNICK 1996, 93-95, 99; DEVEREUX 2000, 87.

⁴⁴ EDLUND-BERRY 1987, 49; LORRIO ALVARADO *ET AL.* 2006.

⁴⁵ Montcabrer: COLL MONTEAGUDO, CAZORLA CARRERA & BAYÉS COLOMER 1994; Roca dels Moros: PANOSA DOMINGO, RODÀ DE LLANZA & UNTERMANN 2014

sustrato cultural diferente o incluso en la misma área celtibérica⁴⁶. Las cuevas rituales ibéricas se caracterizan por localizarse en zonas apartadas y abruptas, a las que es difícil y peligroso acceder, razón por la que ya no se consideran cuevas refugio o habitacionales. Suelen localizarse en el interior del territorio, aunque también se han identificado cuevas en la misma línea costera, y presentan una topografía muy accidentada. Es habitual la existencia de diversas galerías, con más de 500m de recorrido, gateras, pasadizos y varias salas de menor tamaño. Las formaciones cársticas son uno de los elementos más característicos de las cuevas rituales levantinas, puesto que estalagmitas, estalactitas y gours⁴⁷ suelen aparecer rodeados de los objetos allí depositados⁴⁸. En efecto, los materiales arqueológicos se localizan en las zonas más recónditas de la cueva, ya sea en el interior de gours, en gateras al final de pasadizos o incrustados o bien en relación con las estalagmitas y estalactitas. Aunque se identifican numerosos objetos de vajilla de mesa y monedas como ofrendas habituales, el exvoto por excelencia (y que se ha convertido en fósil director de este tipo de espacios sagrados) es el vasito caliciforme (ss. VI-I a.C.), que suele aparecer en hornacinas o entre capas de cenizas, agrupados boca abajo o fragmentados, posiblemente de forma intencional en muchos casos⁴⁹. El vaso caliciforme podría haberse empleado como contenedor de ofrendas sólidas y líquidas durante la realización de libaciones, como ofrenda en sí misma e incluso como lámpara de mecha flotante, actuando como "*portadores de luz, de ofrendas lumínicas*"⁵⁰.

La cronología propuesta para el fenómeno de las cuevas rituales levantinas alcanza el s. III a.C., siendo dudosa desde entonces hasta el s. II d.C., aunque existen indicios que permitirían reducir dicha laguna, como el hallazgo de cerámicas campanienses y la perduración del vaso caliciforme hasta el s. I a.C.⁵¹. Ante la similitud morfológica y arqueológica de las cuevas santuario ibéricas con sus paralelos mediterráneos, GONZÁLEZ ALCALDE concluyó que en las cuevas rituales levantinas también se habrían desarrollado el mismo tipo de rituales: acciones vinculadas con la recuperación y mantenimiento de la salud y

⁴⁶ En trabajos anteriores ya evidenciamos la incongruencia de esta iniciativa evidenciando el carácter propio de las cavidades del NE peninsular respecto a las levantinas, véase AYLLÓN MARTÍN 2010; ID., 2013. GRAU MIRA 2000, 217-218 llama la atención sobre este mismo aspecto, si bien considera que la tradición local es la explicación a la diferencias existentes en el material arqueológico y en la morfología de la cueva.

⁴⁷ RIBA I ARDERIU & GALÍ I MEDINA 1997, gour: "*Charco o balsa de dimensiones decimétricas, cerrado por una pequeña presa de concreciones calcáreas, que se pueden encontrar en el interior de las cavidades cársticas. Se distingue entre los microgour, de unos pocos centímetros, frecuentes en las coladas estalagmíticas, y los grandes gours, de dimensiones métricas y que ocupan las galerías. Los gours suelen formar un sistema escalonado en el que el agua salta de uno a otro*".

⁴⁸ TARRADELL MATEU 1973; GIL-MASCARELL BOSCA 1975; APARICIO PÉREZ 1976; GONZÁLEZ ALCALDE 1993; ID. 2002.

⁴⁹ GONZÁLEZ ALCALDE 1993, 70-72.

⁵⁰ MARTÍNEZ PERONA 1992, 271-274.

⁵¹ GONZÁLEZ ALCALDE 2009 ofrece un detallado estudio sobre este objeto en particular.

los ritos de paso de edad e iniciación. Estrechamente vinculados con los cultos subterráneos, en los rituales de paso de edad se debía superar una serie de pruebas predefinidas y con cierto grado de peligrosidad a lo largo de un recorrido difícil y adverso. Solo así se alcanzaba la madurez y se lograba la muerte simbólica del anterior individuo y su posterior renacimiento con un estatus más elevado, hecho que le permitía ascender a un grupo social superior (guerrero, sacerdote, adulto)⁵². Además, la presencia del agua era fundamental durante su realización. El aspirante debía atravesarla para que su muerte simbólica fuera efectiva, ya que el agua subterránea es un elemento de paso al "Más Allá" al estar en contacto con los antepasados; motivo por el que consecuentemente también se la vincula con poderes curativos y fecundadores⁵³.

En las cuevas sagradas ibéricas este tipo de ritual se ha identificado mediante la ofrenda de vasos caliciformes y objetos de adorno, entre los que destacan fíbulas, que evidenciarían la ofrenda de vestimentas; aros y anillas, relacionados con ofrendas de pelo; brazaletes y anillos, considerados ofrendas típicamente masculinas y las fusayolas y molinos, que se han interpretado como exvotos femeninos. La ofrenda de pequeña estatuaria también está vinculada con este tipo de ritos. Su desarrollo y correcta celebración son un argumento a favor de la existencia del sacerdocio en la sociedad íbera, que en estos ritos era una figura especialmente vinculada al lobo, el *devorador* simbólico del aspirante, protector del mundo subterráneo y que además se identificaba con el sacerdote-chamán o maestro-lobo⁵⁴.

En su artículo de 1975, GIL MASCARELL vislumbra la estrecha relación que podría llegar a existir entre las cuevas rituales y los asentamientos de alrededor. Ante las evidencias de la época, la autora cree plausible el funcionamiento de ciertas cavidades como centro de atracción de los poblados de toda una comarca natural. Además, también detecta concentraciones de cuevas en zonas concretas, que quizá respondería a una organización especial del ritual o bien la especialización de cada una de ellas para una actividad cotidiana, fuera ya del ámbito religioso⁵⁵. En este sentido, la relación de las "cuevas santuario" con el entorno ha sido estudiada con resultados positivos en las regiones históricas de La Serreta (Alcoy), el Alto Guadalquivir o *Cessetania* (Tarragona)⁵⁶.

⁵² GONZÁLEZ ALCALDE 1993, 74-76; ID. 2002; ID. 2011, 139.

⁵³ ID. 2006, 263.

⁵⁴ MONEO 2003, 393-395; GONZÁLEZ ALCALDE 2006, 263.

⁵⁵ GIL-MASCARELL BOSCA 1975, 325, 327-328.

⁵⁶ RUEDA GALÁN 2008; GRAU MIRA 2010; AYLLÓN MARTÍN 2012.

Por otro lado, no existe unanimidad en la nomenclatura utilizada por la bibliografía especializada, ya que se han empleado varias voces para referirse a este espacio, como *cuevas-santuario* (con y sin guión), *cuevas rituales* o *cuevas sagradas*⁵⁷. El primer término es el más difundido, pero también el más polémico debido a la polisemia y la ambigüedad del concepto *santuario*, que no lo convierte, a nuestro juicio y por cautela, en el mejor término para complementar la voz que se refiere a los lugares de culto situados en cuevas. VAUCHEZ recoge hasta cuatro referencias que designan realidades espaciales diferentes para esta voz, mientras que para MARCO SIMÓN la definición es mucho más sencilla, ya que "*las ceremonias y rituales se celebraban al aire libre, en lugares donde se encontraba lo divino y lo humano y que se denomina santuario*", por lo que su uso sería más que aceptable en este contexto, siempre bajo previa definición⁵⁸. CORREIA SANTOS también se mantiene en esta misma línea y define el santuario como un lugar donde es posible la comunicación con las divinidades independientemente de la presencia de estructuras en él⁵⁹.

Por el contrario, SCHEID recela del término *santuario*, no solo por la amplitud y ambigüedad de su concepto, sino también por el significado que esta palabra tenía en un origen. En la literatura romana *sanctuarium* designaba el lugar donde se guardaban los documentos confidenciales, aunque también se ha documentado el uso epigráfico de la misma palabra para designar aquellos lugares donde se guardaban los objetos sagrados o los restos de un difunto. Sin embargo, según SCHEID, en la Antigüedad se acabó dándole un significado mucho más general, que hace referencia a cualquier lugar consagrado en el que se realizan actos culturales⁶⁰. Por su parte, GLINISTER propone una definición integradora, al considerar que un santuario es "*a holy place, a building or area set apart for the worship of a god or gods*", aunque después la delimita al considerar que podían desarrollar múltiples funcionalidades y adoptar formas variadas y afirma que "*a sanctuary was a place where people went to undertake religious rituals: sacrifice, prayer, and the giving of votive offerings*"⁶¹.

⁵⁷ *Cueva-santuario / cueva santuario*: GIL-MASCARELL BOSCA 1975; GONZÁLEZ ALCALDE 1993; GONZÁLEZ ALCALDE 2002; MONEO 2003. *Cueva ritual*: GIL-MASCARELL BOSCA 1977, 329; SERRANO VÁREZ & FERNÁNDEZ PALMEIRO 1992; DEVEREUX 2000. *Cueva sagrada*: TARRADELL MATEU 1973. ALFAYÉ VILLA 2009, 31, en cambio, opta por referirse a ellas como "cuevas y abrigos como lugares de culto".

⁵⁸ MARCO SIMON 1997, 149; VAUCHEZ 2000, 6: "Il désigne en effet, selon les contextes historiques et les époques, tantôt la partie secrète d'un édifice culturel ou l'édifice tout entier considéré comme un lieu de médiation privilégié entre le profane et le sacré, ou encore un lieu historique ou «naturel» qui joue un rôle particulier dans la relation entre un groupe humain et le surnaturel au sein d'un territoire donné, mais qui peut aussi attirer des visiteurs et des pèlerins venus de loin en quête de guérison ou de miracle".

⁵⁹ CORREIA SANTOS 2010, 147.

⁶⁰ SCHEID 1997, 52.

⁶¹ GLINISTER 1997, 61-62.

Finalmente, GIL-MASCARELL es taxativa en por qué debe emplearse el término *cuevas rituales*: "El nacimiento de todas estas variables -indicaciones de concentración comarcal, nacimiento de subgrupos, perspectivas de nuevas y más intrincadas clasificaciones- y la disparidad de funciones que ello pueda obedecer, con su consecuente pronóstico de complejidad, nos ha impulsado a proponer el término de cuevas rituales en demérito de otras denominaciones menos genéricas. El obrar así no es mero bizantinismo. El abanico de funciones y subfunciones que cubre tal término es lo suficientemente amplio como para dar cabida en su interior a las diversas modalidades culturales de la civilización ibérica, y que a buen seguro desbordarían términos menos vagos"⁶².

Bosques y árboles

Etimológicamente, el término *lucus* designa un claro en el interior de un bosque, en el que tras la realización de un sacrificio expiatorio por parte de los augures, se habría procedido a talar algunos de los árboles con el objetivo de crear un espacio abierto. Sin embargo, ya en la Antigüedad tardía este mismo vocablo acabó designando por extensión al conjunto de la masa forestal⁶³.

Lo sobrenatural creaba, habitaba y regía el *lucus*, por lo que este poseía un carácter sagrado intrínseco. A pesar de que se ubicaba en el interior del espacio humano, solía ocupar los límites de las tierras habitadas y la expansión del urbanismo acabó incluyéndolos también en las ciudades⁶⁴. Los *luci* se caracterizan también por sus grandes dimensiones, el silencio que los rodea y la profundidad que llegan a alcanzar; rasgos todos ellos que impactan en el espíritu del hombre cuando este entra en contacto con él (SÉN., *Ep.* 4.41.3)⁶⁵. La concepción física de este espacio sagrado podría haber empezado a cambiar al final de la República o en época imperial, cuando *lucus* pasó a designar un santuario, privado o público, integrado por un *templum* consagrado y rodeado de árboles que delimitan un claro, el propio *lucus*. Este santuario artificial podía contar, además, con muros y varios equipamientos⁶⁶. Por este motivo, EDLUNG-BERRY recoge en su obra ambas descripciones y propone distinguir entre dos tipos de bosque sagrado: "*those groves which had close contact with 'nature' as*

⁶² GIL-MASCARELL BOSCA 1975, 329. El subrayado es nuestro.

⁶³ COARELLI 1993, 47; *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum* IV (2005) 266–80, s.v. "Lucus" (J. PAUL GETTY MUSEUM); FERNÁNDEZ NIETO 2010, 20.

⁶⁴ Sobre la función de los bosques sagrados como santuarios federales, véase AMPOLO 1993.

⁶⁵ SCHEID 1993, 19; GASPERINI 1999, 311-312; DUBOURDIEU & SCHEID 2000, 77-78; VAN ANDRINGA 2008, 103.

⁶⁶ COARELLI 1993, 46-47. Para SCHEID, tanto el claro como el bosque forman parte del concepto "bosque sagrado/*lucus*", mientras que COARELLI lo limita estrictamente al claro delimitado por árboles y señala el uso de *lucus* como sinónimo de *santuario*. Véase las intervenciones de ambos en el congreso *Les bois sacrés* organizado por el Centre Jean Bérard en 1989: SCHEID 1993 y COARELLI 1993, así como la propuesta evolutiva del *lucus* realizada por GASPERINI, por el que este se transforma en un centro religioso, económico y de comunicación de un núcleo habitado, véase GASPERINI 1999, 312.

wilderness or as the setting for herds of sheep, and those which had become formalized places of worship. The category (...) can often be deduced from its location"⁶⁷.

Por otro lado, varios *luci* podían existir en el interior de un mismo *nemus*. Este último concepto también se empleaba para designar un bosque sagrado, pero se refería únicamente a aquellos que habían adquirido el estatus sagrado por iniciativa humana. Salvo esta excepción, los *nemora* solían designar un conjunto de árboles bien ordenados, por lo que se trata de un espacio sometido a la acción humana y, por lo tanto, ruidoso y productivo. *Silva*, por el contrario, alude a un bosque espeso y sin mantenimiento, ubicado fuera del espacio humano⁶⁸. Finalmente, también existían los *tesca*, lugares salvajes, desiertos e inhóspitos que servían de residencia a la misma deidad, que lo había creado ocupándola espontáneamente. Podían localizarse tanto en el interior de las ciudades como en su *ager*⁶⁹.

La integridad física del *lucus* se regulaba mediante su respectiva *lex luci*, un conjunto de estrictas normas que regulaban el acceso, el mantenimiento y las actividades que se podían realizar en el interior del espacio sagrado con el único objetivo de conservar intactas las cualidades extra-ordinarias del bosque. De esta forma, entre los bosques del mundo itálico son habituales, por ejemplo, las leyes que prohíben la presencia de cadáveres en el interior del bosque, fijan la extracción de recursos naturales y regulan la entrada de personas, animales y materiales⁷⁰.

Dedicados a una o varias deidades, en cada *lucus* se celebraba anualmente su festividad, pero con el tiempo las fiestas de los diferentes *luci* existentes se aglutinaron en una sola festividad, las *Lucaria* (19 y 21 de julio)⁷¹.

En el **mundo celta**, *nemeton* designa también el claro en el bosque, el lugar donde se llevaban a cabo las ceremonias rituales y donde, además, los druidas impartían su conocimiento⁷². Centros religiosos, políticos y sociales, los bosques sagrados se constituyeron como auténticas insignias de la identidad celta, de ahí el aciago fin de algunos de ellos ante la conquista romana⁷³.

El *nemeton* se dedicaba a diferentes divinidades y, sobre todo, se regulaba estrictamente la recolección de materias primas, los materiales de las herramientas permitidas,

⁶⁷ EDLUND-BERRY 1987, 53.

⁶⁸ SCHEID 1993, 19.

⁶⁹ IBID., 19-20.

⁷⁰ EDLUND-BERRY 1987, 52; FERNÁNDEZ NIETO 2010, 22-25.

⁷¹ BAYET 1984, 39.

⁷² MARCO SIMÓN 1999, 150.

⁷³ LUC., *Phars.* 3.399-543; TAC., *Ann.* 13.40.

los sacrificios, el momento en que se podía actuar o las condiciones que debían cumplir las personas que accedían a ellos⁷⁴.

No obstante, BRUNAUX considera que la concepción del *nemeton* en la zona del norte de la *Galia* y *Germania* sería ligeramente diferente al expuesto hasta ahora. En aquellas regiones predominaría un paisaje descubierto y desnudo, tal y como lo describen las fuentes y los análisis palinológicos, por lo que aquello realmente excepcional no habría sido el claro en un bosque, sino su espesura y profundidad⁷⁵. Por este motivo, el mismo autor propone una aparición muy tardía para este tipo de espacios sagrados entre los germanos, más proclives al árbol que al bosque sagrado y para los que el árbol sería una reminiscencia y evocación de las grandes masas forestales por entonces desaparecidas. Esta misma situación se repetiría entre los belgas, cuyos ejemplares monumentalizados datados a partir del s. III a.C. proceden de la tradición grecorromana⁷⁶.

Posiblemente, la diferencia más significativa entre el sistema de creencias romano y celta fuera la concepción del árbol como residencia o como ente divino en sí mismo. No obstante, en infinidad de culturas el árbol representa el *axis mundi* por antonomasia, ya sea en su forma natural o simbólica, y el hombre los ha usado para entrar en contacto con lo sobrenatural. Es el símbolo de la creación, de la regeneración y de la eternidad, debido al limitado e indeterminado lapso de tiempo que puede llegar a vivir gracias a la continua regeneración de sus tallos. A pesar de su estrecha relación con el bosque, el carácter sagrado del árbol se documenta prácticamente en todo el mundo⁷⁷.

La tradición celta consideraba el árbol y el bosque tanto una deidad por sí misma como una sede para ella. Como *axis mundi*, el árbol era concebido como un mediador entre el cielo y la tierra y, por lo tanto, como la materialización física del eje cósmico que actúa de intermediario entre ambos mundos⁷⁸. En este sentido, el árbol aseguraba una comunicación estable en el tiempo y en el espacio, tal y como deja entrever la preferencia celta por celebrar las reuniones en los bosques, donde "*ils recherchaient une proximité des dieux, une sagesse que l'arbre, par son caractère statique, solide en ses racines et aérien par son feuillage, incarne naturellement*"⁷⁹. El árbol sagrado celta, o *bile*, formaba parte del lugar sagrado en el que los

⁷⁴ FERNANDEZ NIETO 2010, 29-30.

⁷⁵ BRUNAUX 1993, 58.

⁷⁶ IBID., 64: Gournay-sur-Aronde, Saint-Maur y Ribemont-sur-Ancre.

⁷⁷ DEVEREUX 2000, 102-108. Sobre el carácter universal del árbol como elemento sagrado, véase también PHILPOT 1897, capítulos primero y segundo y el ya clásico FRAZER 2011.

⁷⁸ BRUNAUX 1993, 59; PENNICK 1996, 21;

⁷⁹ ROSS 1968, 21; BRUNAUX 1993, 60.

reyes celtas se coronaban, del mismo modo que siempre existía un árbol especial en los diferentes espacios sagrados, especialmente las fuentes. En cualquier caso, el *bile* constituía el punto central del lugar sagrado y podía complementarse con una fuente o una pequeña y sencilla construcción donde se guardaban los exvotos⁸⁰.

En el caso romano, PLINIO se muestra tajante al informar de que los dioses habitaban en árboles y bosques antes de que empezaran a construirse templos (*NH* 12.4)⁸¹. No obstante, la cuestión sobre la existencia de una dendrolatría en época romana sigue abierta, ya que tal y como también sucedía en otras culturas, los romanos consagraban y veneraban determinados árboles, algunos de los cuales llegaron a convertirse en símbolo y/o atributo de ciertas divinidades⁸². El cuidado y el mantenimiento de los árboles singulares era una importante obligación para la comunidad, ya que estaba en juego su integridad y supervivencia⁸³. También era muy habitual suspender exvotos o dedicatorias de las ramas de los árboles, sobre todo en el desarrollo de los rituales de paso⁸⁴.

Montañas y cimas

La humanidad ha dotado a montañas y colinas de una múltiple y diversa dimensión simbólica y las ha convertido en una auténtica herramienta espiritual. Símbolo de trascendencia, las montañas son entendidas como lugares de iluminación física y espiritual, donde se transmiten enseñanzas y se superan peregrinajes transformadores. Han sido entendidas como lugares de revelación e intervenciones divinas, residencias de los dioses, fuentes de vida y también como un auténtico *axis mundi*, un umbral entre el inframundo, la tierra y el cielo por el que tiene lugar la creación y por el que se producen experiencias físicas y espirituales⁸⁵.

La altura de las montañas las convierte en el punto más próximo al cielo y, consecuentemente, en lugares idóneos para comunicarse con lo divino y lo sobrenatural. Además, la elevada altitud les confiere unas condiciones climáticas propias que pueden generar fenómenos atmosféricos singulares, como nieblas, nubes bajas o nieves perpetuas,

⁸⁰ ROSS 1968, 36-37.

⁸¹ Al respecto, MARCO SIMÓN 1996, 85, nota 5, señala con acierto que "*la esencia del culto y de la memoria cultural no la da un edificio, sino un grupo humano que allí se reúne. Hasta comienzos del s. II a.C. (hasta que Roma no comienza a expresar conceptos a través del aparato helenístico) no surgen templos en estos santuarios limitáneos* (SCHEID 1987, 593)".

⁸² Véase VVAA 1901; BADDELEY 1905; EDLUND-BERRY 1987, 52; MANZI 1997; CUSACK 2011, 51-52.

⁸³ EDLUND-BERRY 1987, 51.

⁸⁴ DE CAZANOVE 1993; *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum* 4 (2005) 183-84, s.v. "Arbor" (MARCATTILI, F.).

⁸⁵ PENNICK 1996, 79-80; DEVEREUX 2000, 96; COYNE 2006, 11.

que acaban acentuando su carácter único al no producirse en las zonas más bajas de alrededor⁸⁶.

Por otro lado, en su identificación como lugar sagrado también resultan fundamentales que sean la única fuente de agua en una zona con pocos recursos hídricos, la visibilidad de la montaña y su individualización respecto al entorno circundante⁸⁷. Otro rasgo determinante es la orientación astronómica de la montaña, puesto que el horizonte visible desde la cima puede convertirlo en un observatorio astronómico privilegiado desde el que controlar el calendario y las festividades a él asociadas⁸⁸.

Sin embargo, la extensión y las grandes dimensiones de estos espacios naturales dificultan la identificación y delimitación del perímetro del supuesto espacio sagrado, ya que no se conocen indicadores que restrinjan su sacralidad a la cima o la amplíen hasta el pie de montaña⁸⁹. En cualquier caso, el carácter inclusivo de la cima, que resulta visible en la lejanía desde diferentes direcciones, favorece la existencia de lugares de culto de ámbito regional y dificulta su adscripción a un solo asentamiento, sobre todo en los casos de alturas significativas⁹⁰. No obstante, en el momento en que se produce la asociación asentamiento-santuario de montaña, este último va a potenciar la centralidad y el rol político del asentamiento en el seno de la comunidad, favoreciendo también los procesos de unificación que permiten superar el marco local en favor de una perspectiva regional⁹¹.

Lamentablemente, en la mayoría de los casos que se conocen del área celtibérica no se han conservado estructuras o materiales arqueológicos que puedan vincularse al posible culto allí desarrollado. De hecho, las evidencias más habituales rara vez pueden ser datadas, puesto que se trata de elementos excavados y grabados en la roca, como canalillos, cazoletas, cubetas o grabados rupestres de difícil adscripción cronológica, tal y como sucede en Peñalba (nº 26,

⁸⁶ COYNE 2006, 12.

⁸⁷ EDLUND-BERRY 1987, 44; DEVEREUX 2000, 96. Como por ejemplo la montaña de Peñalba (Villastar, Teruel), con apenas 1000m.s.n.m., en MARCO SIMÓN & ALFAYÉ VILLA 2008; Montigalà (Badalona, Barcelona), sus escasos 150m de altura a pie de playa destacan al situarse en un llano frente al mar, en PREVOSTI MONCLÚS 1996; igual que Montcabrer (Cabrera de Mar, Barcelona), con 436m.s.n.m., y Montgó (Dènia, Alicante), con 753ms.n.m., que avanzan aislados hasta prácticamente llegar a la línea de costa. Para estos últimos dos ejemplos, véase respectivamente COLL MONTEAGUDO, CAZORLA CARRERA & BAYÉS COLOMER 1994; ARANEGUI GASCÓ 2011.

⁸⁸ Ejemplo de ello son la Carraposa (Rotglà i Corbera, Xàtiva), de 250.s.n.m. PÉREZ BALLESTER & BORREDÀ MEJÍAS 2004 y la Serreta (Alcoi, Valencia), con ESTEBAN & CORTELL PÉREZ 1997.

⁸⁹ DEVEREUX 2000, 99.

⁹⁰ LANGDON 2000, 462.

⁹¹ A pesar del carácter accidentado del valle de Alcoi y de los pequeños valles subsidiarios, la cima de La Serreta (Alcoi) es visible desde prácticamente todo el territorio que llegó a controlar la ciudad ibérica, véase GRAU MIRA 2010. Tal y como parece indicar su urbanismo, la ciudad ibérica se desarrolló alrededor del santuario, ubicado en la misma montaña en la que se encuentra, por lo que la urbe también se benefició económicamente y políticamente de su proximidad al santuario regional.

Villastar, Teruel). En cambio, en el área ibérica sí se ha documentado la monumentalización de determinados enclaves elevados, donde además de las estructuras arquitectónicas también se han hallado numerosas inscripciones votivas y exvotos varios (Muntanya Frontera en Sagunto y Santa Bárbara en Vilavella de Nules, Castellón)⁹².

1.2.2 Paisaje y territorio

Habitualmente interpretado como una entidad geológica y cultural, el paisaje también puede ser descrito como un palimpsesto compuesto por diversas capas caracterizadas por su constante transformación y redefinición. Cada uno de estos componentes refleja los diferentes usos que una determinada sociedad ha dado al territorio que habita y, como tal, este puede ser analizado desde todos ellos. De este modo, entre sociedad y entorno se establece una relación recíproca: los factores ambientales influyen sobre la comunidad del mismo modo que esta y la actividad que desarrolla acaban modelando dicho paisaje. Este, a su vez, es capaz de crear, reproducir y mantener la estructura social vigente⁹³.

CRIADO BOADO aboga por ir más allá de las tradicionales proyecciones económicas, funcionales o ambientales del paisaje, derivadas de la presencia humana, y busca redefinir dicho concepto mediante ideas transversales. Para ello se basa en tres elementos: los condicionantes ambientales, que hacen referencia al espacio físico en el que se desarrolla la acción humana; las estrategias sociales, que aluden a las relaciones que se establecen entre individuos y grupos en un determinado entorno social; y los valores culturales, que se materializan en cualquier entorno simbólico "*que ofrece la base para desarrollar, y comprender, la apropiación humana de la naturaleza*"⁹⁴. Por este motivo, el paisaje se convierte en un elemento fundamental en la conformación de identidades individuales y colectivas y esto se consigue a través de la memoria, la percepción, las creencias y los usos a los que la sociedad ha sometido dicho entorno. Todos ellos conforman una dimensión simbólica que resulta clave en la definición de un paisaje y que por sí sola no existe en la naturaleza⁹⁵.

Así pues, el paisaje es una entidad compleja y dinámica en el tiempo que, a pesar de que cambie de manera significativa, sigue manteniendo su estructura fundamental. La

⁹² Muntanya Frontera: NICOLAU VIVES 1998; LEDO CABALLERO 2009. Santa Bárbara: VICENT I CAVALLER 1981; RIPOLLÈS ALEGRE 1981; CORELL 1994; ID. 1996.

⁹³ GRAU MIRA 2010, 103; FARINETTI 2012, 9, 23 y 34. CRIADO BOADO 1997, 6, ofrece una definición excepcional de *paisaje* al definir *Arqueología del Paisaje*: "*Landscape archaeology studies a specific type of human product (the landscape), that uses a given reality (physical space) to create a new reality (social space: humanised, economic, agrarian, habitational, political, territorial, etc.) through the application of an imagined order (symbolic space: that which is felt, perceived, thought, etc.)*".

⁹⁴ CRIADO BOADO 1997, 5; ID. 1999, 6. Véase también, GRAU MIRA 2010, 102.

⁹⁵ OREJAS SACO DEL VALLE 1998, 16.

dimensión sagrada del paisaje es uno de sus múltiples e interrelacionados componentes, ya que a la vez también reafirma la estructura político-social de la sociedad que la ha creado: a través del ritual, dicha sociedad relaciona el éxito económico, las creencias y el poder de la élite, por lo que no resulta extraño que ese mismo espacio pueda desarrollar simultáneamente otras funcionalidades⁹⁶. De hecho, además de desarrollar un área de influencia a su alrededor, los espacios sagrados se convierten en centros rituales con una marcada dualidad geopolítica, ya que son a la vez centro y periferia de su entorno inmediato. Aunque se encuentren apartados del área habitacional, simultáneamente estos espacios sagrados están rodeados por los territorios de las diferentes comunidades que limitan con ellos. Los santuarios de frontera ven potenciada así su centralidad y su caracterización como puntos de convergencia y lugares neutros de reunión, una tierra de nadie que propicia intercambios económicos y culturales y que a la vez reafirma la identidad propia⁹⁷. Por este motivo, para ZIFFERERO la función y la ubicación de los espacios sagrados pueden ser un indicador del origen y desarrollo de los territorios, entendiendo *territorio* como el espacio del que se ha apropiado una comunidad determinada y en el que, por lo tanto, esta ha establecido unos límites (visibles o invisibles) y lo ha ordenado económica y políticamente. De este modo, mediante la territorialización del espacio, la sociedad crea diferentes paisajes⁹⁸.

De manera muy sencilla y en la misma línea, VAUCHEZ establece el estrecho vínculo existente entre territorio y religión, afirmando que "*le territoire est en effet un lieu dont une groupe donné fait ou s'efforce de faire un espace de paix où il se sente en sécurité. C'est là que la dimension religieuse s'introduit dans la mesure où (...) aucun espace n'est vide de puissances invisibles. On y trouve à la fois des divinités -les «esprits des dieux»- mais aussi les esprits des ancêtres (...). Ainsi la conception même du territoire apparaît pétrie de sacré, puisque ce dernier constitue fondamentalement une unité de purification et donc une entité religieuse (...). Dans ce type de civilisations, une des fonctions essentielles de la religion consiste donc à penser, organiser et contrôler l'espace, bref à assurer la gestion rituelle du territoire*"⁹⁹.

⁹⁶ SANTOS ESTÉVEZ, PARCERO OUBIÑA & CRIADO BOADO 1997, 79; FARINETTI 2012, 42. Otras denominaciones son *geografía/paisaje sagrado/simbólico*.

⁹⁷ PARCERO OUBIÑA, CRIADO BOADO & SANTOS ESTÉVEZ 1998, 513; VAUCHEZ 2000, 2; ZIFFERERO 2002a, 246; FARINETTI 2012, 44.

⁹⁸ OREJAS SACO DEL VALLE 1998, 15; ZIFFERERO 2002a, 246.

⁹⁹ VAUCHEZ 2000, 1-2.

1.2.3 Ser o no ser (romano), esa es la cuestión

El contexto histórico y social en el que se sitúa nuestro estudio es uno de los procesos históricos más debatidos en las últimas décadas. Entre los ss. II a.C. y II d.C., la interacción en el área celtibérica entre las poblaciones autóctonas y foráneas, vencidos y conquistadores, transformó profundamente tanto la estructura político-social como el sistema de creencias por el que las comunidades se habían guiado hasta entonces. El proceso por el que se conoce esta transformación se ha denominado tradicionalmente *romanización*, un concepto tan manido y discutido que para muchos investigadores de la Antigüedad ha perdido su esencia y ha quedado como un concepto continente, vacío de significado pero instrumentalizado y cargado de prejuicios y ambigüedades que coartan su empleo.

Una de las vaguedades más evidentes es el significado de *romano*, empleado como un concepto homogéneo y bien definido, cuando en realidad designa una realidad múltiple, de origen diverso y en constante redefinición. La *romanidad* está cada vez más vinculada a una actitud y valores determinados, más relacionados con la cultura y el conocimiento que con los bienes materiales, hecho que conduce a una drástica reducción de aquellos que podían ser considerados como tales¹⁰⁰. El término *romano* puede referirse tanto a la cultura material de la ciudad-estado de Roma o a la cultura propia de un imperio expansionista que dio lugar a una vasta y heterogénea sociedad¹⁰¹; aunque, en cualquier caso, el significado de *romano* depende de la concepción de cada individuo, así como del contexto y de las condiciones históricas del momento, ya que a partir de Augusto se creó un nuevo marco en el que se vinculó la *romanidad* a la literatura, el gobierno y la cultura material romana¹⁰².

Cultura romana no debe hacer referencia a un concepto monolítico y predefinido, puesto que designa una realidad en continua transformación y redefinición en función de los contactos que progresivamente establece Roma con otras sociedades. De hecho, este concepto designa una amalgama de elementos e ideas seleccionados a partir del s. IV a.C. que se combinaron con los rasgos característicos de cada una de las regiones itálicas de los últimos siglos antes del cambio de Era, así como también con un significativo aporte de elementos

¹⁰⁰ FREEMAN 1997, 443; BARRETT 1997, 52, quien habla de un modo o *disciplina de vida*; LE ROUX 2004, 292; HINGLEY 2005, 56, 60, 63-64, define la identidad romana como la combinación de tres elementos clave: la ciudadanía, los valores y la cultura romana. Los dos últimos se adquieren a través de la educación y literatura grecolatinas. INGLEBERT 2005, 435, concreta más al incluir, junto con la ciudadanía, "*los derechos y obligaciones, la vida urbana y sus aspectos cívicos*".

¹⁰¹ TERRENATO & KEAY 2001, ix.

¹⁰² BARRETT 1997, 60, 63; KEAY 2001, 136-137; HINGLEY 2005, 58; INGLEBERT 2005, 432, quien rechaza el uso de *romanización* en época republicana, ya que por entonces el principal aporte había sido itálico.

helenísticos, asimilados sobre todo a partir del s. II a.C.¹⁰³. En este sentido, tanto la cultura material comúnmente denominada *romana* como determinados colectivos considerados *agentes romanizadores* (ejército, mercaderes, cuerpo administrativo) deben vincularse más con el ámbito provincial que con el de la *urbs*¹⁰⁴.

El empleo del concepto *cambio cultural* también se ha cuestionado a la hora de describir la *romanización*, no solo por la ambigüedad del término *cultura* (arte vs. objetos), sino también por la vinculación y el rol que la *cultura* y/o la *cultura material* juegan en el proceso de la construcción de la identidad, individual o colectiva, que al final subyace en todo cambio social¹⁰⁵. La presencia cada vez mayor de materiales y objetos exógenos solo demuestra la existencia de contactos comerciales y no define la adscripción cultural del individuo, que se establece por el uso y la interpretación que este hace del objeto en función de nuevas necesidades y presiones. Mediante la incorporación de los nuevos ítems a su rutina se logra la constante y progresiva modificación y redefinición de dicha identidad y, por extensión, de su cultura¹⁰⁶. De este modo, la cultura material está dotada de significado social y es también un medio no verbal de comunicación que facilita la creación y negociación de los roles sociales¹⁰⁷.

La complejidad existente a la hora de definir lo *romano* es idéntica para determinar qué rasgos caracterizan lo *nativo* o *indígena*, con el agravante que supone definir a este último una vez se produjo el contacto inicial, seguramente antes del inicio de la conquista militar¹⁰⁸. Además, la *romanización* establece entre ambos conceptos una dualidad y una oposición simplista que parte de concepciones perfectamente definidas y atemporales. A raíz de la constante revisión de *romanización*, no resulta lógico seguir defendiendo dicha oposición cuando las diversas realidades se entremezclaron e influenciaron mutuamente.¹⁰⁹

Otro aspecto largamente debatido es la perspectiva romanocéntrica que destila el concepto de *romanización*, por el que la cultura romana sería superior al resto de culturas coetáneas. Dicha voz únicamente da visibilidad a una de las partes implicadas en el proceso que se intenta describir y, además, refleja una concepción en la que el sujeto activo siempre es el elemento romano, protagonista de una transferencia unilateral en la que el elemento

¹⁰³ HINGLEY 2005, 54-55.

¹⁰⁴ CURCHIN 2004, 9.

¹⁰⁵ GRAHAME 1998, 2.

¹⁰⁶ IBID., 2-4; TERRENATO 1998, 23; WEBSTER 2001, 217; KEAY 2001, 134; HINGLEY 2005, 44-45, 87; BELARTE, OLMOS & PRINCIPAL I PONCE 2010, 104-106.

¹⁰⁷ HINGLEY 2005, 73-74.

¹⁰⁸ CURCHIN 2004, 9-10; BELARTE, OLMOS & PRINCIPAL I PONCE 2010, 106.

¹⁰⁹ FORCEY 1997, 17; KEAY 2001, 134; CURCHIN 2004, 9-10.

indígena era un mero receptor pasivo y predispuesto¹¹⁰. HÄUSSLER señala con acierto cómo se mantiene en la actualidad esta percepción romanocéntrica en las aportaciones romanas y cómo estas se implantaron en un territorio y sociedad que, a pesar de estar recién conquistados, ya se describen como romanos. En realidad, las diferentes aportaciones "*should not be considered to be Romanization themselves, but alien elements put into an indigenous context*"¹¹¹.

La *romanización* también se ha usado como sinónimo de un proceso rápido, profundo y homogeneizador, que de nuevo vuelve a situar el componente indígena en una posición inferior respecto al romano. Sin embargo, el estilo de vida romano convive con multitud de particularidades locales en una misma región, basadas en tradiciones previas que han sabido reinterpretar y adaptarse a los nuevos medios que propicia el nuevo orden político; un nuevo sistema que, sin embargo, tenderá hacia una progresiva uniformización a partir finales del s. I a.C.¹¹². De hecho, algunas propuestas interpretativas acentúan el carácter heterogéneo de la cultura romana, ya que la variabilidad social se suma a la diversidad regional existente: cada individuo o los diferentes grupos sociales, basados en edad, género o clase, reaccionarían e interpretarían la cultura romana de manera diversa¹¹³.

Este mismo proceso se presenta como un cambio dirigido desde Roma que, además, tendría un principio y un final. En realidad, las nuevas y desiguales relaciones de poder creadas entre las élites locales y Roma a raíz de la conquista habrían exigido una continua y constante negociación y redefinición para su mantenimiento, lo que diluye en el tiempo las influencias culturales recíprocas a las que se exponen unos y otros¹¹⁴. Aún así, algunos autores como BRUNT finalizan el proceso de romanización en el momento en que el individuo participa del gobierno imperial; mientras que otros autores siguen un criterio cronológico, como INGLEBERT, que defiende una "*desromanización al fin de la antigüedad*", lo que implica definir un proceso cultural reversible además de finito. Por el contrario, autores como MARCO SIMÓN, definen este *revival* como una "*época de 'democratización' de la cultura y de emersión definitiva de los elementos provinciales en el arte romano*", que ya existían previamente y que simplemente hasta el s. III d.C. se habían expresado a través de otros medios¹¹⁵. Del mismo

¹¹⁰ WOOLF 1997, 339; TERRENATO 1998, 20; LE ROUX 2004, 289; HAACK 2008, 138.

¹¹¹ HÄUSSLER 1998, 16. El subrayado es nuestro.

¹¹² TERRENATO 1998, 23, 26; HÄUSSLER 1998, 11-14.

¹¹³ TERRENATO 1998, 24; GRAHAME 1998, 6; KEAY 2001, 132; ROTH 2007, 37.

¹¹⁴ FORCEY 1997, 19; GRAHAME 1998, 6.

¹¹⁵ BRUNT 1976, 166, afirma categóricamente que "*the Roman citizenship also prepared the way for the final step towards Romanization: their admission to a share in imperial government*". MARCO SIMÓN 1983, 317; INGLEBERT 2005, 430.

modo, el papel desarrollado por la administración romana durante el proceso de romanización también ha sido analizado en detalle. Se oscila entre el *laissez faire* administrativo propio de las tendencias nativistas, para las que los indígenas tomaron la iniciativa tras tener acceso a los instrumentos y modelos a seguir proporcionados por Roma; y el intervencionismo estatal defendido por las tesis más romanocéntricas, en el que Roma llevaría a cabo una política deliberada y directa de romanización con fines meramente políticos y económicos, no culturales¹¹⁶. En la actualidad se mantiene un discurso moderado, que reconoce la existencia de acciones imperiales puntuales y directas que, por otro lado, serían minoritarias en el conjunto de las iniciativas políticas romanas, menos directas. Por este motivo, autores intervencionistas como WHITTAKER concluyen que "*although the change cannot be precisely identified as an imperial initiative, the evidence of its consistency and coincidence points to some sort of state intervention*"; a pesar de que, al menos para el ámbito cultural según MARCO SIMÓN y CURCHIN, no existen pruebas que demuestren la existencia de una política dirigida a implantar la cultura romana en las provincias¹¹⁷.

El cambio social que trata de describir el concepto de *romanización* se habría producido antes en la misma Península Itálica mediante la expansión e imposición del poder romano sobre el resto de realidades culturales peninsulares¹¹⁸; y posteriormente en los territorios que Roma fue progresivamente anexionando. Aunque la propagación de la cultura romana ha sido interpretada como una pátina cultural temporal por un sector de la historiografía inglesa¹¹⁹, por lo general se ha empleado como un baremo para determinar el grado de asimilación e integración en el mundo romano por parte de las poblaciones nativas. Esta asimilación se mediría a través de la presencia o ausencia de una serie de elementos que caracterizarían la completa integración en la civilización romana¹²⁰.

Las presuposiciones implícitas en la anterior afirmación han servido de acicate para pulir progresivamente el concepto de *romanización* desde que fuera acuñado por Mommsen en 1856 y desde que Haverfield lo dotara de contenido en su obra *The Romanization of*

¹¹⁶ Política indirecta: MILLETT 1990, 37-38. Política dirigida en mayor o menor grado: BRUUN 1975, 501; WHITTAKER 1997; MACMULLEN 2000, 134; INGLEBERT 2005, 436-440.

¹¹⁷ HINGLEY 2005, 64-67. WHITTAKER 1997, 157. El mismo autor identifica el ámbito rural y sus habitantes como áreas obviadas por la iniciativa imperial, que relegó su *agency* al poder local, quien los acabó convirtiendo en escaparates de la civilización romana (p. 155). MARCO SIMÓN 1996, 83; CURCHIN 2004, 13.

¹¹⁸ Entre otros, véase TERRENATO 1998; HÄUSSLER 1998; ROTH 2007.

¹¹⁹ *Vide infra*.

¹²⁰ El listado varía en función del investigador. A modo de ejemplo, véase BLÁZQUEZ MARTÍNEZ 1985; MACMULLEN 2000; KEAY 2001, 123; BANCALARI MOLINA 2007, cap. III; BELARTE, OLMOS & PRINCIPAL I PONCE 2010. LE ROUX 2004, 292, critica el uso gradual de este concepto ya que describe el cambio como un progreso positivo.

Roman Britain (1905). Han surgido diversas tendencias sobre la interpretación de *romanización*, algunas de cuales incluso propugnan su eliminación y sustitución por otros conceptos más adecuados, desde las tradicionales *aculturación* y *asimilación*, a otras más provocativas, como *globalización*, *emulación*, *criollización* o *mestizaje*, *hibridación*, *transfers culturels* e incluso *discrepant identities*¹²¹. Otros investigadores, al no existir ningún sustituto definitivo, proponen la metáfora del *bricolaje/collage cultural* o defienden el uso del término como un concepto paraguas en el que la definición de *romanización* quedaría definida por cada autor al principio de su obra¹²².

En sus orígenes, *romanización* describía el movimiento de unas comunidades nativas, presentadas como bárbaras, hacia un nivel superior de civilización a través de un proceso civilizador, centralizador y graduable en diferentes niveles entre la élite-pueblo llano y la zona sometida-zona ocupada militarmente. Su incorporación a la civilización romana se llevó a cabo a través de la difusión de la lengua, la cultura material, el arte, el urbanismo, la gestión de la tierra y la religión. Además, describe un proceso unidireccional de arriba a abajo, en el que los nativos acaban perdiendo su cultura e identidad en favor de la romana¹²³. El ensalzamiento de las virtudes de la civilización romana provocó la reacción de los nativistas, académicos británicos que reducían la influencia romana a una mera pátina superpuesta a la subyacente cultura céltica, que se mantuvo latente hasta el debilitamiento del poder romano en las islas británicas. Especialmente álgido en las décadas de 1970-1980, este modelo introduce en la discusión el concepto de *resistencia*, pero es incapaz de integrar ambos sistemas y explicar el desarrollo de una cultura provincial; también defiende en el ámbito privado la continuidad de la tradición indígena tras la conquista, mientras que la *romanidad* era exclusiva del ámbito público, de ahí la debilidad de su arraigo y su consecuente fracaso¹²⁴.

El nativismo se renueva a finales del s. XX centrandose su atención en las élites provinciales, a quienes reconoce la iniciativa en la interacción cultural, puesto que tendrían un interés personal directo en adoptar la cultura romana. De esta manera, no solo reforzarían su posición externa con el objetivo de prosperar en el nuevo sistema político-social, sino también

¹²¹ Véase HINGLEY 2005 para *globalización*; MILLETT 1990 para *emulación*; WEBSTER 2001 para *criollización*; JIMÉNEZ 2011 proporciona una aproximación al concepto de *hibridación* al aplicarlo en la escultura ibérica elaborada entorno al cambio de Era; mientras que HAACK 2008 y MATTINGLY 2011 proponen sustituir *romanización* por *transfers culturels* y *discrepant identities*, respectivamente. INGLEBERT 2005, 429 y 431-432 rechaza el uso de *aculturación*, *asimilación*, *integración* o *incorporación*, y limitaría el uso de *romanización* a los casos en que los objetos han conservado su contexto romano y lo excluiría de la época republicana, ya que por entonces el aporte al proceso histórico había sido itálico, no romano.

¹²² TERRENATO 1998, 23, 25, introduce el concepto de *bricolage cultural*. CECCONI 2006, 83; ROTH 2007, 10.

¹²³ HAVERFIELD 1905.

¹²⁴ COLLINGWOOD & MYRES 1937; REECE 1988.

su liderazgo local al convertirse en los únicos intermediarios con las nuevas autoridades y en el referente a seguir para toda la comunidad a la hora de incorporar las diversas innovaciones que comportaba el contacto con la cultura romana¹²⁵. Esta corriente, que incorpora los conceptos de *emulación* y *autoromanización* a la discusión, valora y reconoce el importante papel desarrollado por las élites nativas, pero restringe la iniciativa a un pequeño sector privilegiado y no la hace extensiva al grueso de la población. Además, presenta un proceso cultural unidireccional y presupone que las influencias romanas fueron siempre bien recibidas, ya que habrían sido juzgadas como superiores a la cultura propia¹²⁶.

El debate en torno al papel desarrollado por las élites locales ha sido prolífico. Se las describe como los artífices de la integración cultural y política local y/o regional, ya que al actuar como interlocutores con las autoridades romanas, la dominación se realizó simbólicamente a través de la política y no mediante la violencia. Se evitaba así la implantación de medidas de tipo coercitivo y colonialista que habrían afectado negativamente al poder y *status* que estas ostentaban en el seno de sus comunidades¹²⁷. Paralelamente, entre vencedores y vencidos se establecían vínculos sociales desiguales, que a la larga crearían relaciones de poder asimétricas y una estructura social jerarquizada, pero estable y duradera. Esta colaboración les permitió participar en las esferas socioeconómicas y políticas de la sociedad romana, incitando la previamente comentada asimilación de los rasgos culturales romanos, identificada como el instrumento más sutil por el que las anteriores relaciones se creaban y fortalecían entre la aristocracia imperial y la élite local¹²⁸.

Otro significativo modelo interpretativo sobre la romanización es aquel que describe la generación de un nuevo sistema cultural mediante la integración de dos realidades preexistentes. Se le llame modelo de integración o criollización, las culturas primigenias sufren "*a process of mutual permeation and amalgamation to form a new, 'provincial' culture*"¹²⁹. A pesar de que CURCHIN reconoce la existencia de sectores poblacionales que permanecerían ajenas a la fusión, el autor obvia el carácter no igualitario de la relación entre las dos culturas, circunstancia esencial que sí destacan WEBSTER y CECCONI. En cualquier caso, la gran aportación de este modelo sería la individualización de la cultura resultante

¹²⁵ BRUNT 1976; MILLETT 1990, 38; WOOLF 1997, 340; HANSON 1997; TERRENATO 1998, 24-25.

¹²⁶ MACMULLEN 2000, 134; WEBSTER 2001, 212-216; CURCHIN 2004, 12c, 13; BANCALARI MOLINA 2007, 79-80.

¹²⁷ GRAHAME 1998, 5-6; ROTH 2007, 25, 32.

¹²⁸ GRAHAME 1998, 8; HÄUSSLER 1998, 15.

¹²⁹ CURCHIN 2004, 12e, 13.

como una tercera realidad, hecho que elimina la tradicional oposición entre nativo y romano, dos sistemas culturales que ahora estarían *intrincadamente entrelazados*¹³⁰.

¿Romanización religiosa?

De acuerdo con el modelo anterior, el resultado del contacto entre la religión romana y la religión nativa habría implicado el surgimiento de un tercer sistema religioso, diferente a sus dos partes constitutivas pero íntimamente unidas a ellas¹³¹. *Hibridación, criollización o yuxtaposición* vuelven a ser las propuestas terminológicas que buscan dar nombre a este proceso con el objetivo de dar más relevancia o equiparar el papel desarrollado por el componente indígena.

En este contexto, algunos autores intentan evitar una perspectiva uniformizadora mediante los estudios regionales. OLIVARES PEDREÑO, tras estudiar el sincretismo religioso del área céltica peninsular y comprobar una mayor difusión de las deidades célticas y romanas que de las deidades mixtas, concluye que "*la convivencia de dos religiones fue asumida con más naturalidad que la fusión de ambas en una religión híbrida*"¹³². En su estudio, la incidencia de este tercer sistema religioso habría sido mínima, casi anecdótica, por lo que la emergencia de esta tercera religión queda en entredicho para el autor. Por el contrario, en la zona gala HÄUSSLER ha comprobado cómo las élites locales participan en la creación de un nuevo sistema religioso mediante la dedicación de estatuas o financiación de santuarios locales. A pesar de ser acciones individuales y puntuales, con el paso del tiempo estas crean una costumbre que acaba por integrarse en el nuevo corpus de creencias, ya sea como un elemento más del nuevo panteón, una práctica ritual o un mito¹³³. En este caso, el autor rechaza el surgimiento de una única religión provincial y defiende la creación de tantas identidades religiosas como *civitates*, es decir, la proliferación de una miríada de religiones locales.

Irónicamente, la visibilidad que obtiene la religión nativa a raíz del contacto con Roma no nos permite caracterizarla, ya que las fuentes documentales, arqueológicas y epigráficas disponibles son posteriores y proporcionan información sesgada sobre los rasgos locales, que poco o nada tendrían que ver con los existentes antes de la interacción con la cultura romana. De este modo, a excepción del nombre y un posible epíteto, se desconoce prácticamente todo del conjunto de deidades nativas. Se recurre entonces a la etimología que, aunque sea una

¹³⁰ IBID. 13; WEBSTER 2001, 218; CECCONI 2006, 84; en cursiva, HINGLEY 2005, 87.

¹³¹ CURCHIN 2004, 192; MARCO SIMÓN 2005, 288; OLIVARES PEDREÑO 2008, 238.

¹³² OLIVARES PEDREÑO 2008, 240. Por *deidades mixtas* nos referimos a teónimos clásicos o indígenas acompañados por epítetos clásicos o indígenas. *Vide infra*.

¹³³ HÄUSSLER 2007, 82, 96, 99; ID. 2008, 16.

herramienta útil y esclarecedora en algunos casos, es arriesgada, ya que ni teónimos ni atribuciones son estáticos ni universales¹³⁴.

Entre los mecanismos por los que se pudo llevar a cabo la aculturación religiosa mencionaremos brevemente el culto imperial, que comprendía el culto al emperador vivo y divinizado, el culto al *genius* y al *numen* imperial, a otros miembros de la casa imperial, a las virtudes imperiales y también a Roma y Augusto. Esta nueva forma religiosa, tanto cívica como política, permitía demostrar públicamente la fidelidad a la dinastía reinante. Paralelamente, además, el culto al emperador se identificaba con el culto al líder que se había practicado en el seno de las comunidades y etnias peninsulares antes de ser incorporadas al imperio romano¹³⁵. El gran seguimiento y aceptación que tuvo el culto imperial en la ciudad se debe, en parte, a la institución del *sevirato* augustal, íntimamente vinculada al funcionamiento de las comunidades y al sistema *evergético* que constituía una de sus bases. Esto se aprecia especialmente en el ámbito de la organización de los juegos y de las procesiones, momento en que además se aprovechaba para repartir también comida a los asistentes. Según WHITTAKER, no tiene ningún sentido afirmar que la implantación del culto imperial buscaba la fidelidad de las provincias con Roma, puesto que "*no Roman (...) would have separated civic and religious virtues within the cultural package of social order*"¹³⁶.

Algunos de los cambios más frecuentes que se pueden observar a partir del contacto con Roma es la incorporación de nuevas prácticas rituales, como la dedicación de altares o la *stipe*¹³⁷. Se incorporaron, además, nuevos objetos vinculados al desarrollo de la práctica ritual, cambios que no solo afectaron a la vajilla ritual y su iconografía, sino también a las esculturas votivas y los *exvotos*, que al menos en el área celtibérica empiezan a detectarse a nivel arqueológico a partir de entonces. No obstante, la consecuencia más visual y precedera será la monumentalización de los espacios de culto que se produce a nivel peninsular, ya que se adopta tanto la arquitectura como la decoración propia de la cultura grecorromana¹³⁸. En este

¹³⁴ WEBSTER 1995, 153, 161; MARCO SIMÓN 2005, 288, 290; HÄUSSLER 2008, 17.

¹³⁵ ÈTIENNE 1973, 75-80, 112-113, libro II y III; DUVAL 1986, 47; CURCHIN 2004, 180, 192.

¹³⁶ WHITTAKER 1997, 148-150.

¹³⁷ ABAD VARELA 1992 estudia la presencia de monedas en manantiales, mientras que COLL MONTEAGUDO, CAZORLA CARRERA & BAYÉS COLOMER 1994 y GARCÍA ESPINOSA 2004 analizan los hallazgos monetarios en el marco de un espacio natural de culto, las cuevas rituales ibéricas.

¹³⁸ En el área ibérica destaca el estudio realizado por RAMALLO ASENSIO 1993. Esta tendencia a la monumentalización también se produce en *Galia*, véase el estudio sobre el santuario de *Sequana* realizado por DEYTS 1983 y, en general, los estudios de DERKS 1998 y HÄUSSLER 2007. También se ha documentado en *Britannia*, véase los casos de los santuarios de Uley, en WOODWARD & LEACH 1993; de Springhead, en ANDREWS 2008; el de *Sulis-Minerva* en Bath, en CUNLIFFE ET AL. 1988 y el santuario de Hayling Island, en KING & SOFFE 2013.

sentido, en el área indoeuropea peninsular dicha monumentalización se materializa mediante la adopción del latín y su plasmación en inscripciones rupestres, que permite la visualización de santuarios que, de otro modo, habrían pasado desapercibidos a la investigación arqueológica¹³⁹. De hecho, parte de dichos santuarios continuarán en época romana como santuarios rurales, espacios desde los que se promocionará la cultura grecorromana y la integración territorial y que actuarán como auténticos centros de peregrinaje. Estos santuarios, sitios normalmente en zonas liminales, pudieron ser espacios sagrados de convergencia (Peñalba), de carácter nacional (San Miguel de Mota) o de culto local, vinculados a estructuras menores de población, como los *vicus* o los *castella*¹⁴⁰.

El recurso más habitual para el estudio de la interacción entre la religión romana y las religiones nativas es la epigrafía votiva, cuyas inscripciones evidencian el proceso conocido como *interpretatio* (TAC., *Germ.* 43.4). Un mecanismo por el que una deidad foránea y los ritos asociados a ella *se traducían, se interpretaban o se asimilaban* a una deidad romana, gracias a que previamente había sido identificada como tal a través de sus funciones, iconografía o nombre. De este modo, la *interpretatio* fue una herramienta usada en la antigüedad para solventar las diferencias culturales en los momentos en que se producían contactos entre diferentes sociedades. Esta traducción se producía, a nivel epigráfico y entre diferentes variantes, complementando el teónimo romano con un teónimo indígena a modo de epíteto. Sin embargo, toda traducción implica también una deformación de la idea original, ya que se pretende encajar la idea de un sistema cultural determinado en un concepto ajeno, propio de una segunda realidad cultural¹⁴¹.

Al ser uno de los mecanismos mejor documentados del cambio religioso que se produce a raíz de la conquista, la *interpretatio* ha sido duramente criticada por el uso y la vinculación que habría podido tener con el estado romano. Se ha descrito como fenómeno, procedimiento o proceso, en un intento de neutralizar y dar objetividad a la práctica; pero autores como WEBSTER lo define como una "*herramienta del discurso colonial*", una "*evidencia de una política benigna de integración*" que tan solo buscaría obtener el beneplácito divino de ambas culturas¹⁴². Su opinión contrasta drásticamente con la valoración de ÈTIENNE, para

¹³⁹ Véase los estudios comarcales y regionales de SANTOS ESTÉVEZ & GARCÍA QUINTELA 2002; PARCERO OUBIÑA & COBAS FERNÁNDEZ 2004; CORREIA SANTOS 2010. Para la monumentalización de estos lugares en otro ámbito geográfico, véase RAMALLO ASENSIO 1993; REVILLA CALVO 2002.

¹⁴⁰ MARCO SIMÓN 1996, 86, 94.

¹⁴¹ MARCO SIMÓN 1987, 56; MUÑOZ 2005, 146; MARCO SIMÓN 2005, 299.

¹⁴² WEBSTER 1995, 157.

quien *interpretatio* es la elección que hace el indígena para conservar sus tradiciones e identidad, a pesar del cambio sustancial que implicará en ellas¹⁴³.

Según DE CAZANOVE, este proceso se iniciaba en el momento en que una región en concreto recibía la ciudadanía, ya que hasta entonces la ciudad no era considerada miembro del *ager romanus* y, por lo tanto, no podía realizarse una *interpretatio romana*. Es una interpretación literal del concepto, que además queda limitado al ámbito urbano, puesto que hasta entonces los cultos practicados en la colonia se habrían regido a través de los *municipalia sacra*¹⁴⁴. Por el contrario, WEBSTER sitúa el proceso de la *interpretatio* en el periodo de post-conquista y, por lo tanto, en un entorno de relaciones de poder desiguales en el que, según OLIVARES PEDREÑO, progresivamente se produce una implantación de los modelos romanos en todos los ámbitos de la sociedad¹⁴⁵.

Se ha llegado incluso a describir los ámbitos sociales y regionales donde la práctica de la *interpretatio* era más habitual. En el caso de *Britannia*, este fenómeno habría sido más frecuente entre los altos cargos militares que entre los inferiores y entre los civiles, mientras que parece ser que entre los nativos se evitaba. No es que no participaran del hábito epigráfico, es que dedicaban sus altares directamente a las divinidades celtas¹⁴⁶. Por otro lado, OLIVARES PEDREÑO destaca la localización de esta práctica en el noroeste peninsular en aquellas zonas donde existía un mayor equilibrio entre inscripciones romanas y nativas, es decir, en las zonas rurales¹⁴⁷.

La *interpretatio* se caracteriza por su desarrollo espontáneo, a iniciativa del propio individuo, que desea acomodar sus deidades al nuevo contexto social¹⁴⁸. Esto prácticamente ha propiciado una especialización de la *interpretatio*, que puede ser *romana*, *indígena*, *graeca* o *celtica*. En esta propuesta, el carácter de la *interpretatio* viene determinado por la adscripción cultural del sujeto en vez de la adscripción lingüística del teónimo¹⁴⁹. Sin embargo, aquello que realmente se llevaría a cabo sería una doble *interpretatio*, tanto indígena como romana, puesto que las dos entidades analizarían la deidad foránea para determinar cuál es la divinidad más similar entre las existentes en su propio panteón¹⁵⁰. Estos planteamientos

¹⁴³ ÉTIENNE *ET AL.* 1976, 107.

¹⁴⁴ DE CAZANOVE 2000, 72-73.

¹⁴⁵ WEBSTER 1995, 153; WEBSTER 2001, 219; OLIVARES PEDREÑO 2008, 216.

¹⁴⁶ WEBSTER 1995, 159.

¹⁴⁷ OLIVARES PEDREÑO 2003, 211.

¹⁴⁸ DUVAL 1986, 48; WEBSTER 1995, 153; WEBSTER 2001, 219; MARCO SIMÓN 2005a, 288.

¹⁴⁹ DUVAL 1986, 41; MARCO SIMÓN 1987, 56-57; WEBSTER 2001, 219; MUÑOZ 2005, 146; HÄUSSLER 2007, 82, e ID. 2008, 16, incluso propone sustituir la *interpretatio romana* por la *interpretatio celtica / indígena*, ya que es el sujeto y el dios de origen los que marcan el carácter de la *intepretatio*, no la divinidad de destino.

¹⁵⁰ DUVAL 1986, 48; MARCO SIMÓN 1987, 57.

se alejan de la interpretación más clásica del concepto que, tal y como la exponía DUVAL, consistía en un proceso por el que una deidad nativa era venerada bajo la forma de un dios romano, independientemente de la identidad del dedicante¹⁵¹.

Convertir el individuo en el protagonista de la *interpretatio* conlleva, tal y como acabamos de ver, no solo un cambio de perspectiva en función de su identidad cultural, sino también el reconocimiento del carácter local de la asimilación cultural que se está desarrollando. En realidad, se da visibilidad a las diferentes soluciones e interpretaciones locales llevadas a cabo por las comunidades nativas, acciones que conllevan la multiplicación de teónimos y epítetos o el mantenimiento de ciertas divinidades en determinadas regiones¹⁵². De hecho, solo mediante la estrecha vinculación y raigambre de determinadas creencias puede llegar a explicarse dicha perduración, lo que nos lleva de nuevo al genuino carácter local de la mayoría de las *interpretationes* conservadas¹⁵³.

Conceptualmente, el término *interpretatio* sufre las mismas problemáticas inherentes al concepto de *romanización* y suele presentarse como un proceso que avanza positivamente hacia sistemas de creencias más modernos y superiores; hecho que predispone hacia interpretaciones sesgadas y comprometidas, ya de por sí afectadas por la imparcialidad de las fuentes empleadas¹⁵⁴. CURCHIN, desde una clara perspectiva romanocéntrica, incluso afirma que la vinculación entre deidades nativas y romanas amplificaba el poder y el prestigio de las primeras. No obstante, el reparo detectado en determinadas inscripciones galas y lusitanas, que limitan el empleo del latín a los antropónimos y lo excluyen deliberadamente de las fórmulas rituales, pone de manifiesto un celo en la preservación de las antiguas creencias que realmente pone en tela de juicio afirmaciones como la precedente¹⁵⁵.

Por otro lado, durante años el análisis detallado de la epigrafía votiva buscó llegar a establecer un modelo que mostrara las diferentes soluciones adoptadas en los teónimos conforme aumentaba la interacción entre ambas religiones. Una de las primeras propuestas fue planteada por LAMBRINO, que describió un proceso lineal y romanocéntrico que culminaba con la completa sustitución de las deidades nativas por las clásicas. De este modo,

¹⁵¹ Cf. OLIVARES PEDREÑO 2008, 215.

¹⁵² HÄUSSLER 2007, 96; OLIVARES PEDREÑO 2008, 239.

¹⁵³ HÄUSSLER 2007, 99; OLIVARES PEDREÑO 2008, 219, 235-238, ofrece una muestra de las diferencias entre las *interpretatio* realizadas en *Galia* y *Britannia*, comparándolas con la *Hispania* céltica en las páginas siguientes.

¹⁵⁴ CURCHIN 2004, 177.

¹⁵⁵ IBID., 178: "*Linking indigenous deities to the nearest Roman counterpart (...) enhanced the power and prestige of the old ones*"; MARCO SIMÓN 2005a, 296, pone de ejemplo las inscripciones de Lamas de Moledo (Viseu, Portugal) y Arroyo de la Luz (Cáceres). HÄUSSLER 2008, 17, también detecta en las inscripciones galas un uso deliberado de la lengua en las combinaciones de teónimo+epíteto de determinadas divinidades.

el primer nivel correspondía a las inscripciones donde aparecía un teónimo nativo seguido del epíteto *deus*, que posteriormente era sustituido por un epíteto romano. A continuación, se procedería a dedicar epígrafes con teónimos romanos y epítetos nativos y, finalmente, aparecerían las inscripciones con teónimos romanos con el epíteto *deus*¹⁵⁶.

DE LA HOZ también elaboró una clasificación epigráfica sobre las diferentes variantes adoptadas en los epígrafes votivos. Su propuesta supone una ampliación del anterior modelo, ya que se incluye teónimos nativos simples, sin epítetos (*Togae*); las dedicaciones con epítetos usados como teónimos (*Bormanico*); las inscripciones con teónimos compuestos por dos o tres palabras (*Lucobus Arquienis*); los epígrafes con teónimos nativos con epítetos latinos (*Nemedo Augusto*) o términos latinos junto con teónimos nativos (*Laribus Cernaecis*). Se incluyen también las inscripciones con teónimos latinos con terminología nativa (*Iovi Ladico*) y combinaciones de varias de las categorías anteriores¹⁵⁷.

¹⁵⁶ LAMBRINO 1965, 232-233. Idea que después recoge BLÁZQUEZ MARTÍNEZ 1981, 209.

¹⁵⁷ DE LA HOZ 1992.

1.3 Historiografía del estudio de los espacios naturales de culto

La investigación sobre los espacios naturales de culto se ha tratado, en general, desde publicaciones que buscaban ofrecer una visión general sobre la religión celtíbera, describiendo los escasos lugares de culto, los posibles rituales y divinidades¹⁵⁸. Sin embargo, cada vez fue más habitual la publicación de estudios monográficos sobre un mismo lugar que, cada cierto lapso de tiempo, solía ser revisado y publicado de nuevo. Por poner algunos ejemplos, nos referimos a las publicaciones realizadas alrededor de los hallazgos en cuevas y abrigos como la Cueva Román en *Clunia* (1986, 1987-1997-2012), la cueva de La Griega en Pedraza (1971-1997-2011), la cueva de San García en Sto. Domingo de la Calzada (1986-2007), la cueva Labrada en Sepúlveda (1974-2000) o las pinturas rupestres del Covachón del Puntal en Soria (1983, 1987-2005)¹⁵⁹.

El estudio y excavación de los asentamientos concentró gran parte del interés de los investigadores, de ahí que uno de los temas más tratados en relación a los lugares de culto fuera su aparente ausencia en el ámbito urbano¹⁶⁰, para el que se conocían algunos ejemplos no faltos de polémica (*Termes, Arcobriga, ¿Numantia?*)¹⁶¹. El contrapunto se produjo a mediados de la década de los ochenta, cuando se hipotetizó sobre la existencia de pequeñas ermitas en el exterior de los asentamientos a pesar de que para el estudio de los santuarios al aire libre existieran más evidencias literarias que arqueológicas¹⁶².

La década de los noventa supone un cambio en el tratamiento, concepción y caracterización de los espacios naturales de culto del interior peninsular: todo ello a pesar de que BLÁZQUEZ MARTÍNEZ inaugurara la década con el clásico repertorio de lugares de culto del interior peninsular. Aún así, MARCO SIMÓN abordó la existencia de emplazamientos naturales dotados de sacralidad al demostrar la riqueza y heterogeneidad del paisaje sagrado

¹⁵⁸ BLÁZQUEZ MARTÍNEZ 1962; ID. 1983; SOPEÑA GENZOR 1987; MARCO SIMÓN 1987.

¹⁵⁹ Cueva Román: PALOL & VILELLA 1986; PALOL & VILELLA 1987; GÓMEZ PANTOJA 1997; CUESTA MORATINOS 2012. La Griega: ALMAGRO GORBEA 1971; MAYER I OLIVÉ & ABÁSOLO ÁLVAREZ 1997; MAYER I OLIVÉ & ABÁSOLO ÁLVAREZ 2011. San García: ALBERTOS FIRMAT 1986; OLCOZ YANGUAS & MEDRANO MARQUÉS 2007. Labrada: LUCAS PELLICER 1974; DEL HOYO CALLEJA 2000. El Puntal: JIMENO MARTÍNEZ & GÓMEZ-BARRERA 1983; ORTEGO FRÍAS 1987; ALFAYÉ VILLA 2005.

¹⁶⁰ BLÁZQUEZ MARTÍNEZ 1962; ZAMORA LÓPEZ 1967; BLÁZQUEZ MARTÍNEZ 1975; ID. 1977; ID. 1983, 228-232; SOPEÑA GENZOR 1987, 55-56; MARCO SIMÓN 1987, 67; ID. 1988, 175. BLÁZQUEZ MARTÍNEZ 1983, 228, afirma que "*Ningún templo se ha localizado en Celtiberia, excepto el que posiblemente se encontraba en la acrópolis rupestre de Termancia*". Más adelante incluye en la excepción la pila de sacrificios de *Arcobriga*, entendido como "*recinto sagrado*". MARCO SIMÓN 1988, 175, se muestra menos tajante al considerar que "*los celtíberos no parecen haber construido templos*" antes de enumerar los diferentes espacios naturales de culto conocidos hasta la fecha.

¹⁶¹ *Termes*: CALVO 1913; SCHULTEN 1913; CABRE AGUILLO 1916; TARACENA AGUIRRE 1941. *Arcobriga*: AGUILERA Y GAMBOA 1911; AGUILERA Y GAMBOA 1987; AGUILERA Y GAMBOA 1999 (1909). *Numantia*: GONZÁLEZ DE SIMANCAS 1926, 31-34, 39; WATTENBERG 1963, 141-142.

¹⁶² SALINAS DE FRÍAS 1985, 87.

indoeuropeo y al considerar factible la existencia de santuarios locales, fronterizos y lugares neutros de convergencia¹⁶³. Más adelante, LORRIO ALVARADO se suma a esta idea a la vez que actualiza las evidencias sobre la existencia de santuarios en el interior de hábitats, haciéndose eco de los hallazgos en territorio céltico. Una posición no compartida por BURILLO MOZOTA, que mantiene la idea que es "*fuera de los ámbitos urbanos*" donde se sitúan los santuarios celtíberos, para los que reconoce una perduración más allá del cambio de Era y un característico aislamiento geográfico que acentuaría su significación religiosa¹⁶⁴. Además, este mismo autor no considera las cuevas santuario una manifestación genuina de la cultura celtibérica, sino una influencia de la cercana área ibérica¹⁶⁵. Por el contrario, MARCO SIMÓN las incluye en su clasificación de los elementos naturales del paisaje de la *Hispania* indoeuropea que fue empleado como un canal de comunicación entre la deidad y el hombre (árbol y bosque, roquedos y agua), y para los que describe un proceso de individuación y antropomorfización que culmina con la aparición de los teónimos en la epigrafía¹⁶⁶.

El cambio de siglo fue un punto de inflexión para el estudio de los espacios naturales de culto del área celtíbera, ya que se generaliza su referencia y análisis en obras generales sobre religiosidad y grupos étnicos peninsulares¹⁶⁷. En ellos continúa tratándose la inexistencia de santuarios urbanos en Celtiberia, a causa de la escasez de evidencias y por la búsqueda de realidades arquitectónicas grecolatinas en horizontes indígenas¹⁶⁸. En la última década son varios los autores que han intentado ampliar el horizonte de los espacios naturales de culto en el área celtibérica a través de diferentes métodos, como la reinterpretación de materiales ya catalogados en museos, tal y como ha sucedido con los bronce I y IV de Botorrita (Zaragoza), el santuario de *Airon* en Uclés (Albacete) y el casco de Muriel de la Fuente (Soria); o el uso de fuentes de información alternativas, como la trashumancia en los casos del posible santuario de *Hercules* en San Esteban de Gormaz (Soria) y de *Drusuna* en Olmillos (Soria); y la etnografía, empleada sobre todo para los bosques sagrados peninsulares y los árboles singulares de La Olmeda de Cobeta (Guadalajara)¹⁶⁹. Este proceso se

¹⁶³ BLÁZQUEZ MARTÍNEZ 1990; MARCO SIMÓN 1993; ID. 1996.

¹⁶⁴ LORRIO ALVARADO 1997, 332-335; BURILLO MOZOTA 1998, 214.

¹⁶⁵ BURILLO MOZOTA 1997, 237.

¹⁶⁶ MARCO SIMÓN 1999.

¹⁶⁷ BLÁZQUEZ MARTÍNEZ 2001; OLIVARES PEDREÑO 2002; SOPEÑA GENZOR 2005, 356-358.

¹⁶⁸ BLÁZQUEZ MARTÍNEZ 2001, 176: "*No se han descubierto hasta la fecha actual templos fechados con anterioridad a la romanización. Se conocen santuarios al aire libre*"; CURCHIN 2004, 183-184, señala la existencia de lugares naturales de culto en época prerromana, para la que no se plantea la existencia de lugares de culto intramuros, puesto que los "templos urbanos" surgirían a raíz de la presencia romana.

¹⁶⁹ Reinterpretación de materiales: LORRIO ALVARADO & SÁNCHEZ DE PRADO 2002; FERNÁNDEZ NIETO 2010; DE BERNARDO STEMPEL 2010; GRAELLS I FABREGAT & LORRIO ALVARADO 2013. Trashumancia: GÓMEZ

desarrollaba en paralelo a la revisión de antiguos yacimientos, que ha permitido corregir y ampliar la información arqueológica que de ellos se tenía, así como profundizar en su interpretación y funcionalidad (*Arcobriga*, Peña Escrita, Peñalba, La Griega)¹⁷⁰.

Categorización de los espacios de culto

Cualquier intento de ordenación y sistematización de la realidad privilegia un rasgo definitorio por encima del resto de características y debe considerarse una herramienta provisional que potencia la racionalización del conocimiento y que puede ayudar al historiador en su interpretación de las evidencias. Sin embargo, cada una de las categorizaciones que puedan desarrollarse siempre compartirá un mismo denominador común con el resto, ya que no son más que un reflejo de nuestra propia concepción del mundo. Sin obviar este significativo punto, procederemos a recordar las primeras sistematizaciones, creadas para clasificar diferentes lugares de culto y que se centran generalmente en uno o dos criterios. No obstante, los primeros modelos fueron rápidamente sustituidos por complejas clasificaciones en las que se combinaban diferentes principios con el objetivo de dar cabida a todos aquellos espacios en los que se desarrollara cualquier acción ritual.

La tesis de ALFAYÉ VILLA supuso la publicación de una clasificación sistemática, integradora y exhaustiva de los diferentes espacios culturales de la *Hispania céltica*¹⁷¹ y puso fin al empleo de una ordenación tipológica de los espacios de culto basada en una realidad étnica diferente, la ibérica, que si bien había demostrado su utilidad, corría el riesgo de pasar por alto características propias del área celtibérica. Aún así, antes de conocer las diversas propuestas para los lugares de culto del área indoeuropea peninsular, repasaremos brevemente las clasificaciones desarrolladas para diferentes realidades culturales.

En el **área ibérica**, LUCAS PELLICER propuso una organización de los espacios de culto basada en la naturaleza pública de su carácter y en la relación que dichos espacios establecían con la comunidad¹⁷². Creó así tres categorías: los *loca sacra libera*, que integraba los lugares sagrados ubicados en plena naturaleza y en los que el hombre no ha intervenido; los santuarios, descritos como terrenos sagrados en los que se crea una construcción para albergar la imagen divina o la celebración de ceremonias y rituales; y los templos, que

PANTOJA & GARCÍA PALOMAR 2001. Etnografía: FERNÁNDEZ NIETO 2005; ARENAS ESTEBAN 2007a; ARENAS ESTEBAN 2007b; ARENAS ESTEBAN 2010.

¹⁷⁰ *Arcobriga*: ALFAYÉ VILLA *ET AL.* 2002; ROYO GUILLÉN & GÓMEZ LECUMBERRI 2006. Peña Escrita: ALFAYÉ VILLA & CHORDÁ PÉREZ 2003. Peñalba: MARCO SIMÓN & ALFAYÉ VILLA 2008; ALFAYÉ VILLA & MARCO SIMÓN 2008. La Griega: ALFAYÉ VILLA 2010, 197-199; MAYER I OLIVÉ & ABÁSULO ÁLVAREZ 2011.

¹⁷¹ ALFAYÉ VILLA 2009.

¹⁷² LUCAS PELLICER 1981.

identifica con construcciones de cierta relevancia y de carácter urbano dedicadas a deidades o personajes divinizados. En la primera categoría incluyó lugares al aire libre y en cueva, las cuevas sagradas y las minas; la segunda categoría la integraban los santuarios rurales y colectivos, así como otros espacios culturales menores; mientras que en el tercer grupo no incluyó el culto doméstico, al que también tiene en consideración, quizá por la falta de monumentalidad que la autora otorga a la última categoría.

PRADOS TORREIRA va más allá al proponer una clasificación en función de la ubicación y su relación con el territorio, creando hasta cinco categorías, entre las que distingue las cuevas, los santuarios protourbanos, situados inmediatamente en el exterior o en el límite de la población; los santuarios rurales, cuyo desarrollo dependió de su proximidad a vías de comunicación y recursos naturales; los santuarios de ámbito territorial, alejados de los asentamientos y lugar de reunión con fines políticos y religiosos; y los templos y capillas domésticas. Además, enumera las diferentes funcionalidades que podían llegar a desarrollar: económica, política, protectora, cultural y religiosa, vinculándose también a rituales de fertilidad, terapéuticos y de purificación¹⁷³.

En cambio, ARANEGUI GASCÓ privilegia en su clasificación la relación económica y espacial de los santuarios, por lo que distingue entre aquellos espacios vinculados al mar y a los caminos, los espacios ubicados en el ámbito urbano y los espacios en el ámbito doméstico, sin olvidar las cuevas santuario¹⁷⁴. Paralelamente, la categorización efectuada por GRACIA ALONSO, MUNILLA CABRILLANA & GARCÍA busca dar cabida a todos los espacios rituales independientemente de cuál sea su función, por lo que proponen una combinación entre el criterio arquitectónico y criterios sociales, económicos e ideológicos. Estos autores diferencian entre los templos *in antis*, de planta cuadrangular, recintos de esquema semita, recintos comunitarios de carácter cultural y las estructuras religiosas inclasificables. Además, distinguen diferentes ritos y espacios entre los cultos privados y comunitarios¹⁷⁵.

El criterio adoptado por DOMÍNGUEZ MONEDERO no es otro que la ubicación física de los santuarios en relación con los poblados, aunque también tiene en consideración el sustrato geográfico y la evolución política y social ibérica. De este modo acaba distinguiendo dos grandes categorías, los lugares de culto urbanos y los extraurbanos, donde relaciona la localización y el ámbito de actuación del santuario. En la primera categoría se incluirían los templos o recintos cívicos, las capillas domésticas y los santuarios empóricos; mientras que la

¹⁷³ PRADOS TORREIRA 1994.

¹⁷⁴ ARANEGUI GASCÓ 1994; ID. 2012.

¹⁷⁵ GRACIA ALONSO, MUNILLA CABRILLANA & GARCÍA 1994.

segunda estaría integrada por los santuarios suburbanos o periurbanos, los santuarios de carácter supraterritorial y los santuarios rurales¹⁷⁶. La oposición entre campo y ciudad será también el eje de las clasificaciones propuestas por OLIVER FOIX, que distingue entre templos y capillas domésticas para los santuarios urbanos y los lugares de culto extraurbanos y extramuros, entre los que se encontrarían tanto edificaciones como espacios naturales, cuya proyección sería tanto local como regional. Un tercer grupo lo conformarían los depósitos votivos, los cruces de caminos y los silos¹⁷⁷.

Por otro lado, MATA Y BONET proponen tener en cuenta tanto su localización como los elementos arquitectónicos y los bienes muebles e inmuebles vinculados con el culto. Distinguen así tres categorías: los templos, los santuarios extraurbanos y los recintos culturales domésticos. En la segunda categoría se incluyen los santuarios naturales, las cuevas y abrigos y necrópolis; mientras que la última categoría englobaría las capillas y altares domésticos¹⁷⁸.

En el mismo año, GUSI I JENER publica también una categorización basada exclusivamente en el punto de vista cultural¹⁷⁹. Es por ello que el autor define cinco conceptos con los que clasificar los diferentes lugares de culto. El primero de ellos es el santuario, identificado con un lugar sagrado natural que puede estar asistido por construcciones anexas; le sigue el templo, un edificio sagrado dedicado al culto de una deidad; el edículo, una edificación de reducidas dimensiones destinada al culto privado o público; el lugar sagrado, un paraje privilegiado en el que se manifiestan los númenes, y el recinto sagrado, que se distingue del anterior por la presencia de una construcción sencilla.

En su estudio sobre la religión ibérica, MONEO elabora una detallada clasificación de los diferentes lugares de culto ibéricos en la que prima la localización geográfica del santuario, mientras que las características arquitectónicas detallan las diferentes subcategorías. Su primer gran grupo son los santuarios urbanos, integrados por los santuarios domésticos o dinástico-gentilicios, entre los que distingue entre los santuarios dinásticos y los gentilicios; los *templa* urbanos, que agrupan los recintos sacros y los templos de tipo "clásico"; y los santuarios de entrada, una subcategoría que aglutina los santuarios de entrada intramuros y los extramuros, integrados a su vez por los santuarios *ad portam* y los empóricos. El segundo grupo lo componen los santuarios extraurbanos, integrados por los santuarios palatinos; los comunitarios, entre los que distingue las cuevas-santuario, los abrigos-santuario y los

¹⁷⁶ DOMÍNGUEZ MONEDERO 1995; ID. 1997.

¹⁷⁷ OLIVER FOIX 1997.

¹⁷⁸ BONET ROSADO, GUERIN & MATA PARREÑO 1994; BONET ROSADO & MATA PARREÑO 1997.

¹⁷⁹ GUSI I JENER 1997, 173-174.

santuarios de control territorial y, por último, los supraterritoriales. La tercera categoría integra los *heroa*, intraurbanos y extraurbanos, así como los santuarios funerarios, ya sean necrópolis o inhumaciones infantiles; mientras que su última categoría la destina a todas aquellas estructuras consideradas sacras inciertas por falta de documentación¹⁸⁰.

Tres años antes la misma autora colaboró con ALMAGRO GORBEA en una clasificación sobre los lugares de culto urbanos, cuyo origen sitúan en los santuarios dinásticos¹⁸¹. Ambos autores distinguen entre los santuarios dinásticos, los santuarios de entrada, las cuevas santuario, los santuarios portuarios y los santuarios extraurbanos, que aunque estén alejados, continúan vinculados a la ciudad. Otra categoría son los templos urbanos, construidos según una orientación astronómica determinada y que engloban a los templos de estilo semítico o clásico.

Las clasificaciones sobre los lugares de culto del **área céltica** en *Britannia* son mucho más tempranas y establecen una clara división entre los espacios sagrados de origen céltico y las nuevas concepciones espaciales sagradas portadas por los romanos. Además, los diversos autores coinciden en no agrupar en una misma categoría y tratar de manera independiente cada uno de los diferentes lugares naturales considerados sagrados¹⁸². En este sentido, ROSS distingue siete espacios sagrados, de los que tan solo uno es de ascendencia romana, el templo construido en piedra. A esta categoría deben añadirse los principales centros de culto, que fueron las fuentes, manantiales, lagos y ríos y que posiblemente tendrían algún tipo de capilla asociada (*shrine*), tal y como sucede en *Galia*, aunque en *Britannia* no se hayan llegado a documentar, a pesar de que sí se han localizado pozos votivos y fosas. Les siguen en importancia árboles y bosques; los montículos funerarios y, finalmente, los *viereckschanzen*, cercados rectangulares rituales¹⁸³.

WEBSTER sigue a grandes rasgos la clasificación anterior y mantiene las categorías para árboles y bosques; las aguas, en la específicamente integra a fuentes, lagos, pantanos e islas; los pozos y depósitos votivos, íntimamente vinculados al culto de las aguas; los santuarios Celto-Ligures, en referencia a los templos de piedra característicos de dicha zona y deudores de las influencias griegas; y por último, los cercados, entre los que distingue además de los ya mencionados *viereckschanzen*, a los santuarios belgas, cuyas principales

¹⁸⁰ MONEO 2003, 267-339.

¹⁸¹ ALMAGRO GORBEA & MONEO 2000.

¹⁸² Véase WEBSTER 1997 y KING 2007 al respecto.

¹⁸³ ROSS 1968, 19-60.

características son los abundantes depósitos votivos (armas, huesos humanos y animales) y a los cercados cuadrangulares con zanjas o empalizadas¹⁸⁴. A grandes rasgos, CUNLIFFE acepta esta clasificación, si bien describe más minuciosamente los cercados cuadrangulares con estructuras rectangulares o circulares hallados en las diferentes regiones de la Europa céltica¹⁸⁵.

Por otro lado, PENNICK convierte el paisaje en el eje exclusivo de su clasificación y lleva a cabo una detallada aproximación a cada uno de los lugares sagrados que lo integran. A los tradicionales lugares mencionados previamente, el autor añade también la existencia de piedras sagradas, bajo las que engloba las piedras singulares, los megalitos o aquellas que presentan algún rebaje de forma anatómica o en forma de sillas, cubetas, etc. También se incluye en su catálogo las islas, residencia de determinadas deidades y, finalmente, los caminos y sus encrucijadas¹⁸⁶.

A pesar de la importancia del **área gala** para el mundo celta, gran parte de los anteriores especialistas analizaban sus lugares de culto a partir de la tipología insular. En este sentido, autores como BRUNEAUX, que trabajan específicamente el área gala, no incluyen en su sistematización gran parte de los espacios naturales de culto anteriormente citados debido a la ausencia de restos materiales. Por este motivo, el autor señala cuatro tipos de espacios sagrados galos: los ya mencionados santuarios belgas, de los que realiza una minuciosa descripción; los *Viereckschanzen*; los santuarios Celto-Ligures; incluye también, a diferencia del resto de especialistas, los santuarios celtas en el interior de los *oppida* y, finalmente, define una última categoría en la que integra fuentes, lagos y cuevas, lugares "*naturalmente sagrados por ser la residencia de un espíritu*"¹⁸⁷. Sin embargo, DERCKS destaca el carácter organizador de los espacios sagrados y santuarios en el paisaje, considerando más que probado el carácter sagrado de determinadas montañas, como las cordilleras de Ardenas y Vosgos. Tampoco se olvida de otras localizaciones naturales asociadas a las divinidades, como las cimas de las colinas, todo tipo de cursos de agua, los bosques y las canteras, todo ello sin obviar los espacios sagrados urbanos¹⁸⁸.

¹⁸⁴ WEBSTER 1995b, 448-458.

¹⁸⁵ CUNLIFFE 1997, 197-208.

¹⁸⁶ PENNICK 1996.

¹⁸⁷ BRUNEAUX 1988, 11-34.

¹⁸⁸ DERKS 1998, 136-144.

En el caso del **área indoeuropea peninsular**, existen importantes aportaciones en la ordenación y clasificación de los espacios naturales de culto, desarrolladas sobre todo por MARCO SIMÓN¹⁸⁹. Sin embargo, tanto por extensión como por nivel de análisis, destaca la clasificación realizada por ALFAYÉ VILLA en su tesis (avanzada en una publicación previa), en la que se integran y reconocen los espacios naturales de culto, los santuarios intramuros, ya sean comunales o domésticos, los santuarios vinculados con necrópolis y los lugares de culto atestiguados a través de aras de piedra¹⁹⁰.

En su tesis, ALFAYÉ VILLA crea dos grandes categorías: los espacios naturales de culto y los lugares sagrados construidos en asentamientos¹⁹¹. El primer grupo engloba árboles y bosques sagrados; montañas y peñascos; diversos cursos de agua, como los manantiales, fuentes, ríos y lagos, y finalmente las cuevas y abrigos, que a su vez ordena en función de la naturaleza de las evidencias halladas en su interior (inscripciones paleohispánicas, epigrafía latina rupestre, restos materiales culturales y manifestaciones parietales supuestamente culturales). La autora también analiza el fenómeno cultural detectado en canteras y los denominados santuarios rupestres, que hacen referencia a todas aquellas piedras de sacrificio, cazoletas, conducciones y piletas excavadas en la roca y al aire libre. La segunda categoría, dedicada a las estructuras culturales detectadas en el interior de asentamientos o estrechamente vinculadas a ellos se reordena en función del área cultural a la que pertenecen. Distingue así entre diversas y variadas estancias y espacios comunales, espacios domésticos de culto, depósitos rituales, saunas rituales, santuarios rurales de marcado carácter liminal e interétnico y, finalmente, las necrópolis. Otros autores, como ALMAGRO GORBEA & BERROCAL RANGEL destacan cierto paralelismo entre los lugares de culto urbanos ibéricos y los celtibéricos y proponen una evolución desde los santuarios gentilicios familiares o comunales hasta los santuarios de tradición clásica, que conviven con estructuras de tradición local y que se han identificado en algunos de los ya municipios del interior peninsular¹⁹².

Posteriormente surgieron propuestas más concretas, como el estudio de ROYO GUILLÉN realizado exclusivamente sobre las manifestaciones rupestres peninsulares en la Edad del Hierro. En él desgrana los diferentes estilos, métodos de ejecución, el repertorio iconográfico y las funcionalidades de los diferentes lugares inventariados, todos ellos adscritos al mundo simbólico e identitario¹⁹³. La clasificación tipológica la desarrollará más

¹⁸⁹ MARCO SIMÓN 1983; ID. 1996; ID. 1999; ID. 2005, 311-316.

¹⁹⁰ ALFAYÉ VILLA 2005.

¹⁹¹ ALFAYÉ VILLA 2009, 25-276.

¹⁹² ALMAGRO GORBEA & BERROCAL RANGEL 1997.

¹⁹³ ROYO GUILLÉN 1999; ROYO GUILLÉN 2010.

tarde, cuando cree tres únicas categorías: cazoletas y canalillos grabados en el interior de poblados o en su entorno inmediato; los abrigos o rocas con grabados rupestres al aire libre, con o sin contexto arqueológico y, en ocasiones, con epigrafía prerromana y, finalmente, los abrigos con pinturas rupestres¹⁹⁴.

Siguiendo un planteamiento más regional, CORREIA SANTOS sistematiza los santuarios rupestres del Occidente peninsular. Tras una breve caracterización, la autora propone una clasificación de estos lugares de cultos en base a su origen, indígena o romano; pero también tiene en consideración su localización geográfica y las características físicas conservadas. Los santuarios indígenas los subdivide en aquellos que son estructuras rupestres con cuevas y escalones (A); estructuras de piedra con cuevas, pero sin escalones y que están asociados, en ocasiones, a grabados rupestres (B); espacios documentados como santuarios debido a la presencia *in situ* de inscripciones, pero sin ningún tipo de estructuras rupestres (C); espacios subterráneos (D) y, finalmente, las estructuras construidas, normalmente situadas en el interior de poblados (E). Además, la primera categoría la divide en diversos subtipos en base a una posible evolución morfológica, como las cavidades de origen natural con canales de origen artificial (A.1) y las cavidades naturales con pilas artificiales y recortes con forma de asiento (A.2); cavidades ortogonales, a veces asociadas a inscripciones rupestres o altares votivos (A.3)¹⁹⁵.

Entre la abundante bibliografía sobre los lugares sagrados del **mundo romano**, citaremos brevemente a COLONNA, que combinó la funcionalidad con el criterio geográfico para clasificar los lugares de culto etruscos en santuarios urbanos, suburbanos, funerarios, extraurbanos y rurales¹⁹⁶. Sin embargo, es EDLUNG una de las primeras autoras en equiparar los espacios naturales de culto y los santuarios rurales al resto de espacios sagrados romanos; así como también en proporcionar una clasificación integradora de todos ellos basándose en criterios geográficos, políticos y económicos, descartando así el aspecto arquitectónico¹⁹⁷. Como otros autores, contrapone el área urbana a la rural, pero recalca la íntima unión de ambos ámbitos en una sola realidad. EDLUNG-BERRY organiza sus categorías en dos grandes grupos a partir de su independencia o no de la comunidad y la estructuración que esta hace del territorio. Este último grupo se subdivide, además, entre los santuarios que servían a los

¹⁹⁴ MARCO SIMÓN & ROYO GUILLÉN 2012, 306.

¹⁹⁵ CORREIA SANTOS 2010, 150-153.

¹⁹⁶ COLONNA (ed.) 1985.

¹⁹⁷ EDLUND-BERRY 1987, 41-43.

intereses de la población urbana o rural. De este modo determina la existencia de los santuarios extramuros, inmediatamente situados en la muralla o límite del asentamiento; los santuarios extraurbanos, que engloba a los anteriores además de aquellos espacios sagrados situados fuera del área urbana, pero que seguían manteniendo un vínculo con la ciudad; los santuarios políticos, que funcionaban como lugar neutral de reunión para diversas comunidades y en los que, además de las instalaciones religiosas, podrían haberse desarrollado equipamientos para albergar a los visitantes. Otra categoría sería la de los santuarios rurales, destinados a satisfacer las necesidades de la vida en el campo y que podían tomar la forma de capillas, altares, depósitos votivos e incluso cercados. La autora aclara que este tipo de santuario procedería de su última categoría, los santuarios de la naturaleza, lugares de culto en el entorno natural de árboles y bosques, montañas y colinas, cuevas y corrientes de agua como el mar, lagos, ríos y fuentes. Por otro lado, en relación con los santuarios políticos descritos por esta misma autora, estudios posteriores han destacado el carácter liminal que estos podían llegar a desarrollar, hasta el punto de constituirse también como santuarios interétnicos¹⁹⁸.

Mención especial merecen DUBOURDIEU & SCHEID, que plantean un retorno a los conceptos que sustentan toda clasificación tipológica. Los autores limitan su análisis al culto público urbano, que divide la ciudad entre el espacio sagrado y el espacio augural, destinado este último a las actividades públicas y la consulta a los dioses. No obstante, su principal aportación es el análisis etimológico, literario y funcional que desarrollan para cada uno de los lugares sagrados urbanos (*templum*, *aedes*, *fanum*, *delubrum*, *sacrarium*, *sacellum* y bosques sagrados, a los que sitúa en la ciudad o dentro de su territorio). Su trabajo es un significativo aviso al investigador sobre la importancia de la terminología empleada a la hora de referirse a un lugar sagrado, para el que se debe tener clara la distinción entre el uso y el significado empleado en la Antigüedad y el término utilizado en la actualidad¹⁹⁹.

ZIFFERERO, tras estudiar el paisaje sagrado de *Caere* (Etruria), considera que las áreas sagradas podrían estar organizadas como una red, localizadas en determinados puntos del territorio y conectadas a la organización del *ager*²⁰⁰. En base a este planteamiento, el autor propone hasta siete categorías. La primera de ellas comprende los santuarios urbanos, situados en el interior de la capital; los santuarios suburbanos, ubicados muy próximos al espacio

¹⁹⁸ Véase SCHEID 1987; CHIARUCCI 1996; CARANDINI 1997; ZIFFERERO 2002a; ZIFFERERO 2002b; EDLUND-BERRY 2006.

¹⁹⁹ DUBOURDIEU & SCHEID 2000.

²⁰⁰ ZIFFERERO 2002b, 262.

urbano; los santuarios peri-urbanos o que marcarían "*el área de respeto del ager*", normalmente situados en relación con los cementerios peri-urbanos y que marcan el límite entre el centro urbano y el *ager*, controlado este por centros secundarios; los santuarios en el *ager* o "*oppidani sanctuaries*", que están distribuidos por el territorio y controlados y vinculados a los centros secundarios. A continuación distingue también a aquellos santuarios asociados a fenómenos naturales; los santuarios portuarios, que protegen las costas y poseen una gran cantidad de ricos elementos foráneos y, finalmente, los santuarios fronterizos, que protegen los límites externos del *ager*, normalmente separando dos entes políticos diferentes.

A modo de cierre y debido a su **carácter global** en el sentido más literal del término, citaremos la obra de DEVEREUX, en la que el autor sintetiza en siete categorías los diferentes espacios sagrados identificados alrededor del mundo. El autor emplea un único criterio: el grado de alteración del lugar sagrado o las transformaciones físicas que este ha sufrido de mano del hombre²⁰¹. De este modo, la primera categoría la integran aquellos espacios inalterados y situados en plena naturaleza, sagrados por su carácter excepcional; la siguiente categoría hace referencia a aquellas áreas comunes, pero altamente significativas para las comunidades de alrededor debido a su alto valor cultural (lugares de batalla, centro de recursos naturales, de curación, ubicación estratégica, etc.); a continuación describe aquellos espacios naturales ligeramente modificados a través de manifestaciones rupestres, ofrendas, cercados o plataformas; mientras que la siguiente categoría la integran sencillos monumentos de tierra, roca o madera, tales como montículos funerarios, áreas rituales delimitadas por zanjas y terraplenes o piedras estantes. A continuación le siguen estructuras de tierra o piedra más grandes y más complejas que las anteriores, seguidas por una categoría caracterizada por la construcción de elementos arquitectónicos tan sofisticados como los templos y conjuntos rituales egipcios, griegos o mayas. Finalmente, la última categoría es el paisaje sagrado en sí, global, que puede estar constituido por diferentes elementos como marcas en el suelo, alineaciones de piedras, elementos topográficos y espacios abiertos, todos ellos siguiendo una orientación astronómica determinada.

²⁰¹ DEVEREUX 2000, 40.

1.4 Marco geográfico e histórico

1.4.1 El contexto geográfico

La relación recíproca que mantiene el hombre con el paisaje transforma ambas realidades a lo largo de un proceso continuo de aclimatación por parte de la humanidad, que busca adaptarse al entorno físico en el que se encuentra mientras lo transforma para sobrevivir. La orografía, el clima, la disponibilidad de agua, los recursos naturales o la vegetación son tan solo algunos de los parámetros que inciden directamente en la génesis de una sociedad. Por este motivo, creemos más que justificado un mínimo conocimiento del entorno geográfico en el que se desarrolló la cultura celtibérica.

La descripción más aproximada del territorio de Celtiberia tan solo puede lograrse mediante un estudio interdisciplinario que proporcione una definición completa de dicho territorio en base a criterios filológicos, históricos y diversos marcadores arqueológicos. El resultado obtenido serán diferentes mapas que muestren la extensión geográfica de un determinado concepto u objeto director, previamente aceptado por la comunidad científica como valor representativo de la cultura celtibérica. Consecuentemente, los límites territoriales variarán en función de los criterios empleados y tan solo la suma de todos ellos permitirá obtener una descripción argumentada y bastante aproximada de la extensión territorial de la cultura celtibérica a lo largo de su existencia. Por este motivo, uno de los problemas a los que nos enfrentamos es la ausencia de límites fijos, estables y duraderos, puesto que las variables culturales mutan y desaparecen con el tiempo. Los espacios naturales y sus accidentes geográficos escapan de esta incertidumbre y son los únicos que aportan una referencia constante y fija a los ocupantes de ese territorio sean cuales sean los condicionantes culturales imperantes.

Celtiberia ocupaba las provincias actuales de Soria, el noreste de Segovia, el sureste de Burgos, gran parte de Guadalajara y Cuenca, el oeste de Teruel y Zaragoza. En nuestro estudio también tenemos en cuenta los territorios de La Rioja occidental y central, La Rioja alavesa y el suroeste de Navarra, así como el extremo noroccidental de la provincia de Valencia²⁰². La amplia extensión de Celtiberia y su disgregación por numerosas provincias y ocho Comunidades Autónomas dificultan la creación de políticas y proyectos de investigación integradores, que sean capaces de transmitir datos homogéneos y con idéntica rigurosidad para cada una de las regiones implicadas. De hecho, la desigualdad en la extensión del territorio del que se responsabiliza cada provincia y la desproporción de los recursos

²⁰² LORRIO ALVARADO 2005, 54.

económicos con los que cada región cuenta para su estudio y/o desarrollo acaba provocando, desgraciadamente, que el nivel de conocimiento de la cultura celtibérica y de sus múltiples facetas varíe sustancialmente de una provincia a otra e, incluso, de un valle a otro.

Otra consecuencia directa de la *parcelación* administrativa es la promoción y realización de estudios exclusivamente locales y regionales sobre la cultura celtibérica. Sin subestimar las ventajas que cualquier iniciativa de este tipo pueda tener, el gran inconveniente que presentan es la falta de una distribución y/o difusión amplia de los resultados obtenidos, hecho que dificulta posteriormente la realización de estudios de ámbito regional.

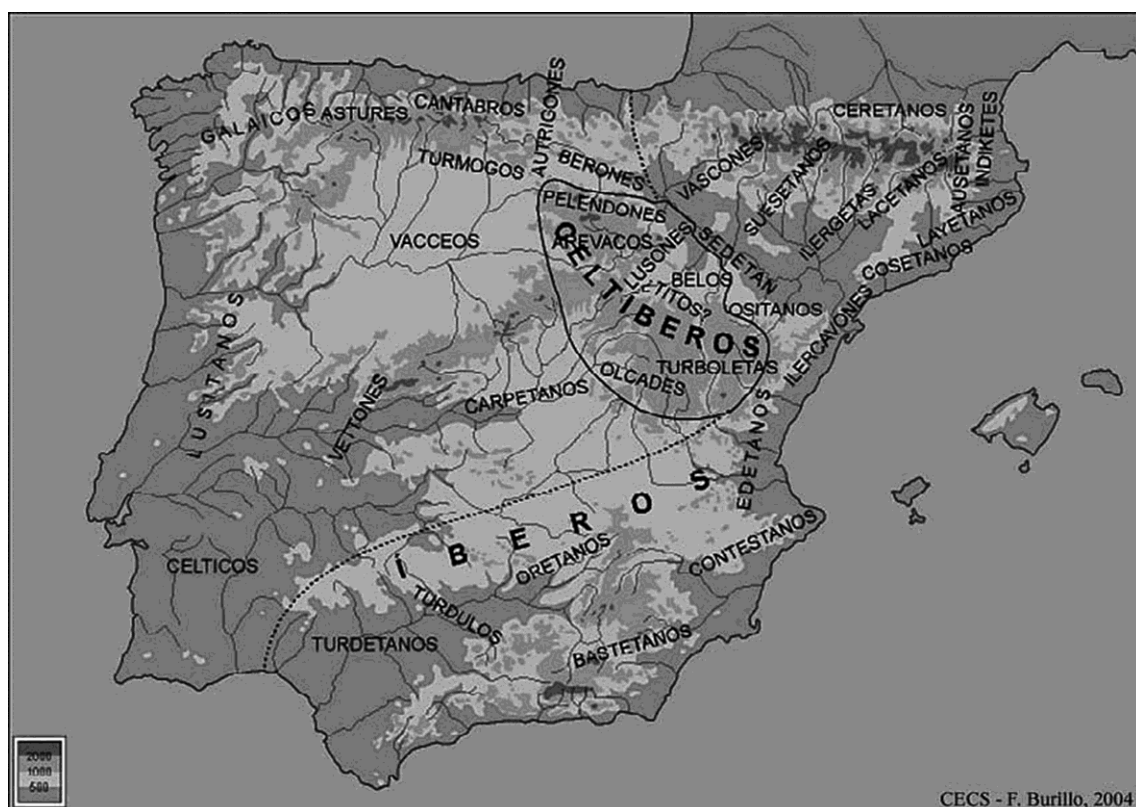


Figura 3: Localización y extensión de Celtiberia y sus etnias. Nótese que los berones no están incluidos en el grupo celtibérico. Fuente: BURILLO MOZOTA 2008, fig. 1.

Gran parte del espacio geográfico en el que se desarrolló la cultura celtibérica se localiza en extensas áreas amesetadas de altitud elevada, superior a los 700 m.s.n.m., que contrastan fuertemente con las formaciones montañosas colindantes de entre 1500-2200 m.s.n.m. La excepción son aquellas tierras ubicadas a lo largo del eje noroeste-sureste del Ebro, sobre todo en su curso medio, y las depresiones del Duero y Tajo. El paisaje montañoso es, pues, el auténtico protagonista de la orografía del territorio celtibérico. De hecho, el Sistema Ibérico y el sector oriental del Sistema Central, más que aislar, actúan de cordón umbilical sobre el que surge y se desarrolla Celtiberia. La Sierra de la Demanda, los Picos de Urbión y la Tierra de Cameros marcan a grandes rasgos el límite septentrional, ya que el alto

valle del Ebro gira alrededor de la órbita celtibérica hasta aproximadamente la Sierra de Toloño. Al este, este territorio se extiende desde el valle medio del Ebro hasta la Sierra de Javalambre e incluye también la Serranía de Cuenca al sur y oeste hasta el inicio de las tierras de la Mancha. Finalmente, el límite occidental lo marca la Sierra de Guadarrama, la Tierra de Ayllón y la Tierra de Pinares.

Orografía

El territorio celtibérico se estructura en cinco unidades geográficas: la Cordillera Ibérica, la Depresión del Ebro, el Sistema Central, la Depresión del Duero y la Depresión del Tajo.

La **Cordillera Ibérica** se extiende de NO-SE y queda enmarcada por los valles fluviales del Ebro, Duero y Tajo a lo largo de toda su extensión, por lo que actúa como divisoria de las aguas de las tres cuencas hidrográficas que recorren Celtiberia. Las formaciones más elevadas son el Moncayo (2316m), en el sector central, y la Sierra de la Demanda (2262m) y los Picos de Urbión (2235m), en la zona septentrional. La Sierra de la Demanda es el sector más noroccidental de la Cordillera Ibérica y es un viejo macizo montañoso masivo y compacto, con cumbres que oscilan entre los 1900-2265m y estrechos valles. Los Picos de Urbión, por su parte, mantienen esta línea de altas cumbres, pero son de carácter alomado y con laderas relativamente escarpadas (20-30°)²⁰³.

En el tramo central de la cordillera predominan las alineaciones serranas y las depresiones y queda dividido en dos grandes ramas montañosas que se extienden a lo largo de 90km con una orientación NO-SE. El macizo del Moncayo es la cumbre más alta de la cordillera y se encuentra prácticamente aislado respecto al resto de formaciones centrales. Su vertiente norte es más escarpada que la del sur y la cima tiene una forma aplanada característica de los circos glaciares. Finalmente, en el sector sur despuntan la Sierra de Albarracín (1921m), Javalambre (2019m) y Gúdar-Maestrazgo (2020m), al sureste. La Sierra de Albarracín es la divisoria de aguas de los ríos Cabriel, Júcar, Tajo o Guadalaviar, que han erosionado profundamente la sierra excavando hondos valles con abundantes hoces²⁰⁴.

Siguiendo su misma dirección, la **Depresión del Ebro** drena gran parte de los ríos que nacen en el Sistema Ibérico septentrional y oriental. Trataremos únicamente el valle medio y alto, puesto que son los sectores que afectan al territorio celtibérico. El valle medio del Ebro se extiende entre los ríos Cinca y Aragón, terreno por donde el río avanza mucho más

²⁰³ PEÑA MONNE 1991, 111-116; VVAA 1994, 51, 59-61, 62-71.

²⁰⁴ VVAA 1981, 75-81.

próximo a las formaciones ibéricas que a las pirenaicas, lo que ha generado un piedemonte más amplio al norte que al sur del río. Precisamente, en esta zona predominan los *campos* (Borja, Cariñena, Belchite), que consisten en extensas llanuras creadas a partir de la erosión de los ríos ibéricos. El Jalón es una vía de comunicación fundamental que conecta el valle del Ebro y las dos submesetas al haber nacido en la Sierra Ministra, lugar donde convergen el Sistema Central y la Cordillera Ibérica. En cambio, en el sector septentrional el valle del Ebro se contrae y llega a conectar con la cuenca hidrográfica del Duero. Esta estrechura se ve acentuada a causa de la proximidad entre las sierras al norte y al sur del Ebro (Cantabria y Obarenses vs. Cameros y Demanda) y el alto contraste de relieve que estas mantienen con la depresión del río. El valle en esta zona posee una pendiente muy baja, de ahí que se hayan formado al norte sinuosos meandros encajados en areniscas (Conchas de Haro-El Cortijo del Ebro), mientras que al sur hayan proliferado meandros libres que se mueven en una llanura inundable (El Cortijo-La Zaida)²⁰⁵.

Enlazando transversalmente con las anteriores unidades geográficas, el **Sistema Central** recorre el centro peninsular de SO-NE y separa las depresiones del Duero y del Tajo, ambas nacidas en el Sistema Ibérico. En el área celtibérica destaca la Somosierra (2129m) y las sierras de Ayllón (1691m) y Pela al norte, así como la Sierra de Guadarrama (2404m) en el sector central del sistema²⁰⁶. Por otro lado, la **Depresión del Duero** discurre por la submeseta septentrional de E-O y con una altitud media de 700-800m, por lo que contrasta bruscamente con las altas formaciones que la rodean (2000-2400m)²⁰⁷. Solo uno de sus tramos discurre por territorio celtibérico y es el que corresponde a la zona montañosa soriana, caracterizada por las fuertes pendientes. Es un río de caudal moderado que sufre un estiaje muy acusado de julio a octubre y que logra el máximo primaveral gracias a la fusión de las nieves ibéricas y cantábricas²⁰⁸. Prácticamente paralela al anterior, la **Depresión del Tajo** recorre la submeseta meridional en sentido E-O y limita al sur con los Montes de Toledo, Sierra Morena y el Campo de Montiel. El área que nos interesa se caracteriza especialmente por los extensos páramos calizos de la Alcarria y las Parameras de Molina, excavados por los ríos Henares, Tajuña, Guadiela y Gallo. Su acción en el NE ha generado estrechos valles con fuertes pendientes dispuestos en dirección SE²⁰⁹.

²⁰⁵ PEÑA MONNE 1991, 121-128; VVAA 1994, 108-109.

²⁰⁶ PEÑA MONNE 1991, 72-77.

²⁰⁷ IBID., 65-72.

²⁰⁸ VVAA 1987, 119-122.

²⁰⁹ PEÑA MONNE 1991, 77-80.

Clima

En Celtiberia se da el clima de montaña de influencia interior para las zonas de más altitud (Demanda-Albarracín-Guadarrama) y el clima de interior de matiz continental acusado (submesetas y valle del Ebro). El primero de ellos se caracteriza por las bajas temperaturas, con medias entre los 6 y los 10°C. En estas zonas los inviernos son largos y fríos, con temperaturas que pueden llegar a alcanzar puntualmente los -20°C, mientras que los veranos son frescos y no suelen superar los 22°C. Estas características se dan también en el piedemonte ibérico y central. La única diferencia significativa son las precipitaciones, que aumentan considerablemente hasta superar los 1000mm y que en el piedemonte se reparten más uniformemente durante todo el año.

En el resto de Celtiberia predomina un clima de interior continental acusado y fuera del alcance de las influencias marítimas. En general, las precipitaciones son escasas, coincidiendo muchas de ellas con los equinoccios, y se dan veranos secos, con temperaturas que superan fácilmente los 20°C pese a la lejanía del mar. Por el contrario, la estabilidad de los inviernos acaba provocando un progresivo enfriamiento del aire que genera nieblas, heladas y fríos muy marcados en los meses de invierno, que son mucho más largos y rigurosos en la submeseta septentrional. La submeseta meridional y el valle del Ebro, al disfrutar de temperaturas más suaves en invierno, también sufren veranos más largos y extremos²¹⁰.

Vegetación

La estrecha relación entre la orografía y el clima repercute significativamente en la tipología y variedad del paisaje vegetal. Las actividades antrópicas también deben incluirse en esta ecuación, ya que han transformado profundamente el paisaje en los últimos siglos.

En la zona central del valle del Ebro predominan los bosques de carrascas, con puntuales agrupaciones de robledales que son sustituidos progresivamente por coscojares y matorrales mediterráneos, mientras que en las zonas de transición entre el valle y la sierra, los carrascales dejan paso definitivamente a los robledales de quejibo y rebollo (Montes Obarenses-Sierra de Toloño y Piedemontes). Por el contrario, la vegetación de la Sierra de la Demanda está condicionada por los frentes atlánticos cargados de humedad procedentes de los montes vascos. La mayor parte de las precipitaciones se concentran en la zona occidental,

²¹⁰ ALBENTOSA SANCHEZ 1991, 116-117, 120.

por lo que las cuencas altas del Oja y del Najerilla albergan principalmente hayedos y robledales puntuales y muy localizados. La proporción hayedos-robledales se equilibra en los valles del Iregua y Leza, aunque en sus zonas altas estos bosques han sido sustituidos de forma natural por frondosos pinares. En cambio, las cimas de La Demanda y Urbión sufren extremas condiciones ambientales, lo que favorece los bosques de coníferas, matorrales rastreros y pastizales de alta montaña²¹¹.

En las campiñas al sur del **Duero**, tradicionalmente muy pobres, predomina la encina (*Quercus ilex*), por su resistencia al frío y a la aridez estival. Sin embargo, lo más habitual es verla como arbusto y combinada con sotobosques de tipo arbustivo, como la sabina albar (*Juniperus thurifera*) y pino negro (*Pinus pinaster*). También se localizan grandes masas forestales de pinar en la zona de Duratón, la Tierra de Pinares segoviana y, sobre todo, en las campiñas sorianas del norte del Duero²¹². Los robledales (*Quercus pirenaica*) predominan entre los 1000-1200m y comparten hábitat con matorrales tales como la gayuba y brezos, entre los que destaca la brecina (*Arctostaphylos uva-ursi* y *Calluna vulgaris*, respectivamente)²¹³. En cambio, los hayedos son más bien escasos en el Sistema Central, donde se localiza entre los 1600-1700m de altitud y en las zonas de umbría²¹⁴.

Gracias a la fuerte inclinación de su ladera, la vegetación del **Moncayo** se escalona en pisos hasta alcanzar los 2316m. De esta manera, en el piedemonte predominan encinares y quejigos, pero a partir de los 900m el marojo (*Quercus pyrenaica*) forma una banda forestal continua que sobre los 1100m es sustituida por hayedos y acebos (*Ilex aquifolium*). Esta masa boscosa desaparece sobre los 1650m, donde abundan los matorrales de enebros y brezos, así como pastos de gramíneas de hoja dura. En las últimas formaciones de la cordillera (Albarracín, Javalambre, Gúdar) los pinares vuelven a imponerse gracias a las condiciones climáticas continentales y las plataformas suaves. En Teruel abunda el pino silvestre (*Pinus sylvester*), localizado en suelos silíceos entre los 1500-1800m de altitud, mientras que en los suelos calcáreos y por debajo de los 1600m predomina el pino resinero junto con la jara (*Pinus pinaster* y *Cistus laurifolius*, respectivamente).

La vegetación de la **depresión del Ebro** varía enormemente en función de su localización en los somontanos, que son más lluviosos y están protegidos del viento, o en la cubeta central del río, donde las inversiones térmicas propician su desertificación. En el

²¹¹ VVAA 1994, 166-167, 171-174.

²¹² VVAA 1987, 78-81.

²¹³ IBID., 86.

²¹⁴ IBID., 104.

somontano impera el carrascal continental (*Quercus ilex ssp. rotundifolia*) combinado con sotobosques de enebros y sabina, aunque estos se sustituyen en las áreas más secas por matorrales de romero, espliego y tomillos. Por el contrario, en la cubeta central las inversiones térmicas, largos periodos de nieblas seguidas de periodos de cierzo frío y seco, propician una zona exterior donde predominan los matorrales de carrascos o lentiscos y una zona interior con matorrales leñosos²¹⁵.

Finalmente, en las **sierras de Ayllón y Pela**, extremo oriental del Sistema Central, predominan los bosques de coníferas formados por pinos carrascos (*Pinus Halepensis*) y sabinas (*Juniperus sp.*). En cambio, en las Parameras y Sierras de Molina, con altitudes que rondan los 1600-1900m, predominan amplias zonas boscosas de pino resinero (*Pinus pinaster*) acompañados de sabinas, quejigos y enebros. Un paisaje que se repite en la Serranía de Cuenca, extremo suroccidental del Sistema Ibérico, donde prima la variedad y el volumen de pinares. Al norte de la serranía continúa la presencia de pinos carrascos, que se combina a medida que se avanza hacia el sur con el pino silvestre (*Pinus sylvestris*), hasta que finalmente lo sustituye el pino piñonero (*Pinus pinea*)²¹⁶.

1.4.2 El contexto socio-cultural

La cultura celtibérica, surgida entre los ss. VII-VI a.C. tuvo como zona nuclear las áreas del Alto Duero, por un lado, y por otro el Alto Tajo y Jalón. Esta región fue superada ampliamente hasta el punto de extenderse en época histórica por cuatro grandes áreas geográficas con rasgos culturales propios bien marcados: Alto Duero, Alto Tajo y Jalón, Celtiberia meridional (Cuenca) y el margen derecho del valle medio del Ebro (ss. IV-III a.C.)²¹⁷. Sin embargo, las fuentes clásicas proporcionan evidencias suficientes como para creer en un significativo reajuste de sus dimensiones antes del fin de las Guerras celtibéricas²¹⁸.

Durante el s. V a.C., la sociedad celtibérica había crecido demográficamente gracias a una explotación intensiva de los terrenos cultivables, controlados mediante la jerarquización del territorio y del hábitat. Los grandes poblados, sede de unas élites guerreras de tipo

²¹⁵ VVAA 1981, 151-158.

²¹⁶ GONZALEZ & PILLET 1986, 44-50, 62-65.

²¹⁷ LORRIO ALVARADO 1997, 261, 275, 283, 287.

²¹⁸ CIPRÉS 2006. La autora acaba reconociendo al final de su artículo que "*es posible que desde finales de la primera mitad del s. II a.C., coincidiendo con las conquistas de Graco y las posteriores guerras de Segeda y Numancia, el término Celtiberia haya ido poco a poco reduciendo su acepción, para quedar finalmente circunscrito (...) al territorio ocupado sensu stricto por los que, en ese momento, eran considerados como celtíberos [arevacos y lusones]*".

gentilicio, se ubicaban en lugares elevados, fuertemente defendidos y con casas de paredes medianeras y muro corredizo, y eran el punto de referencia para el resto de hábitats menores, como *turres* o pequeñas explotaciones agrícolas. Estas últimas solían estar ubicadas en llanos, pequeños altozanos y valles, razón por la cual son difícilmente identificables en la actualidad²¹⁹. Sin embargo, a lo largo del s. III a.C., si no antes, se implanta un nuevo sistema de ordenación del territorio mediante la aparición de los *oppida*, asentamientos creados *ex novo*, a veces fruto del sinecismo, en cuya ubicación priman los aspectos defensivos y, sobre todo, los económicos (comercio, recursos naturales, riqueza agrícola). Los *oppida* controlarán política y económicamente el territorio circundante y serán la sede de un poder político semejante al de una ciudad-estado (senado, magistrados, etc.)²²⁰. Más adelante y tras las Guerras Celtibéricas, serán trasladadas al llano, donde volverán a erigirse tras la Guerras Civiles del s. I a.C. Este proceso reorganizativo parece alargarse durante los ss. II-I a.C., si bien es la primera vez que se documentan literariamente diferentes tipos de construcciones según su funcionalidad (*turres*, *vicos castellaque*, *agri*, *pyrgoi* o *megalas komas*), hecho que no implica que no existieran antes²²¹.

En el s. II a.C. y convertida ya en un terreno fronterizo, el contacto con las culturas mediterráneas aceleró la propagación del estilo de vida urbano y la adopción de sus elementos más característicos: la escritura, la moneda (primera mitad del s. II a.C.), los programas arquitectónicos y decorativos, así como los procesos de producción de ciertas cerámicas y de alimentos (vino, aceite)²²². Adoptadas desde un principio, estas novedades se asimilaron y perfeccionaron, repercutiendo en ámbitos como el político y legislativo, del que se documentan entonces las primeras evidencias escritas en bronce; o el productivo, al detectarse en la segunda mitad del s. II a.C. unos niveles de explotación metalúrgica inauditos hasta la fecha y que, colateralmente, inciden en el apogeo de la orfebrería²²³.

Tras la Guerras Celtibéricas este proceso se intensifica y generaliza, culminando en época imperial, cuando los *oppida* celtibéricos se integran políticamente en la esfera del poder romano al convertirse en *municipia* y *coloniae* y asumen como propio el derecho romano.

²¹⁹ LORRIO ALVARADO 2005, 274, 284.

²²⁰ LORRIO ALVARADO 2005, 289-291, pone como fecha muy temprana el s. III a.C.; BURILLO MOZOTA 2008, 262-267, lo retrae a los ss. V-IV a.C.

²²¹ LORRIO ALVARADO 2005, 291-292.

²²² LORRIO ALVARADO 2005, 286-287; BURILLO MOZOTA 2008, 282-286, 320-321, 326-332, 350-357.

²²³ LORRIO ALVARADO 2005, 286-287; BURILLO MOZOTA 2008, 336-350.

De terra incognita*²²⁴ a *Hispania Citerior Tarraconensis

Celtiberia deja de ser *invisible* para las potencias mediterráneas a finales del s. III a.C., momento en el que estas empiezan a tomar conciencia de la idiosincrasia de los pueblos del interior peninsular. La actividad militar será la principal fuente de información sobre el territorio y su población, por lo que asistimos a una progresiva percepción del lugar seguida de una ordenación de la información en función de los intereses romanos, protagonista de los textos clásicos conservados. La definición que progresivamente se ofrece sobre Celtiberia es fruto de la misma evolución de sus gentes, de la percepción del pueblo foráneo que la describe y de la interacción surgida entre ambos, materializada en hechos históricos que modifican límites previos inestables y dimensiones variables a la par que *crean* nuevas *realidades*²²⁵. De este modo, Celtiberia es una realidad cambiante y fragmentada a nivel geográfico, político y poblacional ya antes de su contacto con Roma; una característica que se acentuará, sobre todo, durante su conquista militar²²⁶.

Tras la II Guerra Púnica el dominio romano sobre la Península Ibérica se limitaba al territorio costero al norte del Ebro, tras el que seguía una estrecha franja litoral que recorría el Levante hasta enlazar con el área del sureste peninsular, donde controlaban desde el Guadalquivir hasta el mar. En el 197 a.C. el territorio al norte del *saltus Castulonensis* se incluyó en la provincia *Hispania Citerior*, mientras que el territorio meridional pasó a denominarse *Hispania Ulterior*. El rasgo más significativo de ambas provincias fue que el límite interior fluctuaba en función del avance de la conquista²²⁷. Tras la campaña de Catón en el 195 a.C., el control romano en el valle medio del Ebro no se habría extendido más allá del oeste de los cursos de los ríos Huerva y Gállego y después retrocedería por el margen derecho en dirección este hasta la sierra de Carrascosa y Gúdar. Desde allí controlaban una estrecha franja costera del litoral levantino salpicada de ciudades que llegaba hasta el sureste peninsular²²⁸.

²²⁴ Expresión empleada por POLIBIO, 3.37, al describir la mayor parte del territorio peninsular, sobre todo, el interior y la zona atlántica.

²²⁵ *Vide supra*, apartado *Paisaje y Territorio*. CIPRÉS 2006, 177-181; BURILLO MOZOTA 2008, cuadro 1, 29-31, 35.

²²⁶ Sobre la evolución del concepto de celtíbero en las fuentes clásicas, CIPRÉS 2006, 180-195 y en la historiografía moderna, BURILLO MOZOTA 2008, cap. 2.

²²⁷ VVAA 1982, (vol. 2, t. 2) 88-90.

²²⁸ VVAA 1982, (vol. 2, t. 2) 90, fig. 51; BELTRÁN LLORIS 2006a, 225.

Celtiberia se convertía entonces en territorio fronterizo y limítrofe con el *ocupado* valle medio del Ebro, el cual previamente ya había actuado de frontera natural entre íberos, celtíberos y vascones, que allí mismo convergían. Durante los dos siguientes decenios, el área celtibérica más oriental, comprendida entre el margen derecho del Ebro y el Sistema Ibérico, fue el escenario de enfrentamientos entre celtíberos y romanos. Consecuentemente, a mediados de la primera mitad del s. II a.C., el lento e irregular avance romano había logrado ocupar aproximadamente la mitad de la Península Ibérica y casi dos tercios del territorio celtibérico. El control romano se extendía entonces desde el curso alto del río Aragón hasta su desembocadura en el Ebro y controlaba las ciudades de *Calagurris*, *Gracchurris*, *Cascantum*, *Augustobriga*, *Bursao*, *Turiasso*, *Bilbilis*, *Arcobriga* y *Segontia*, desde donde seguiría el río Henares abajo hasta llegar al Tajo y *Toletum*, buscando ya desde allí el Guadiana. De este modo, la frontera y el campo de batalla habían alcanzado ya los límites orientales del valle alto del Duero, geográficamente encajonado entre el Sistema Ibérico y el Sistema Central septentrional²²⁹. Celtiberia quedaba así dividida en dos y la integración en la esfera romana de

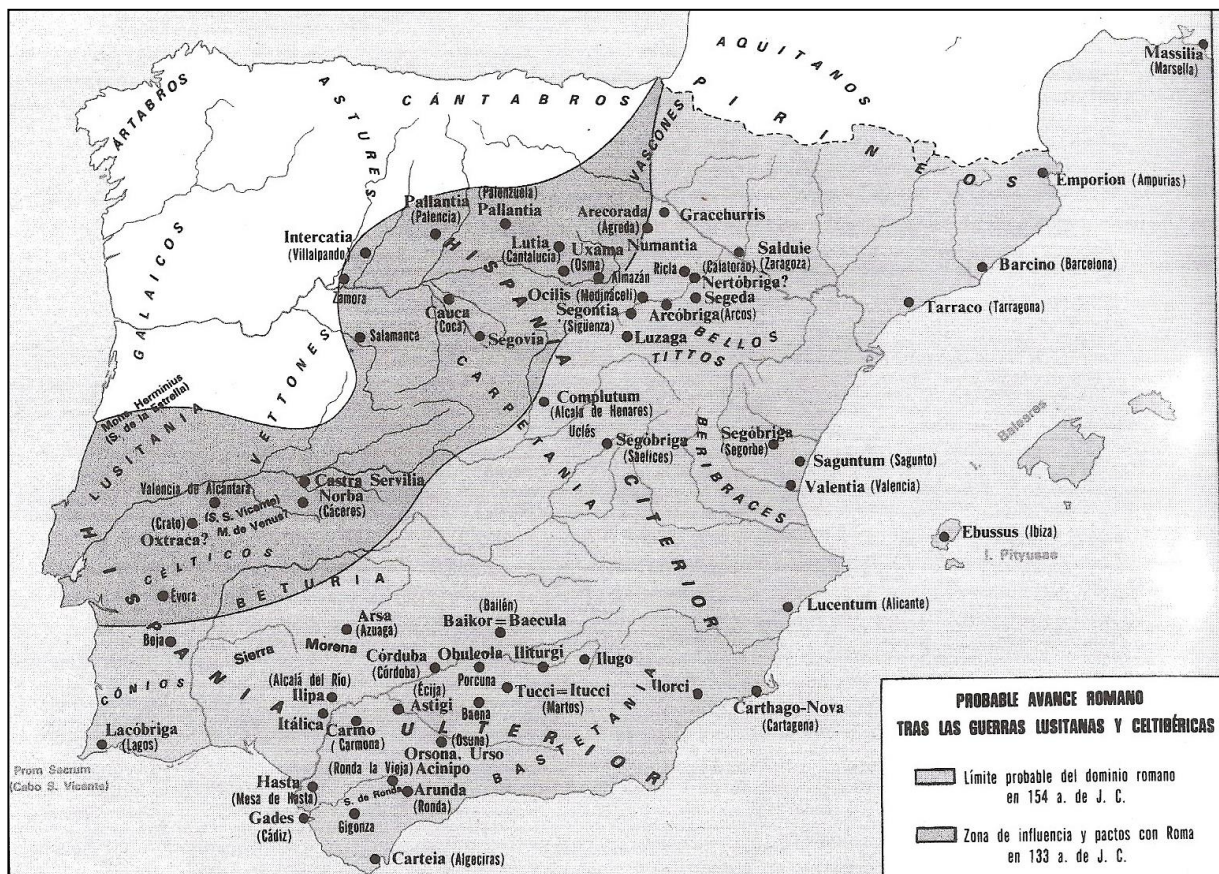


Figura 4: Probable avance romano tras el fin de la III Guerra Celtibérica. Fuente: VVAA 1982, vol.2, t. 1, fig.69.

²²⁹ VVAA 1982, (vol.2, t. 1) 66, fig. 42; BELTRÁN LLORIS 2006, 226-227.

su territorio más oriental supuso tanto la introducción como la catalización de cambios políticos, sociales y económicos en ella²³⁰. Unas transformaciones que irrumpieron en la zona gracias al Ebro, auténtica vía natural que permitía acceder al interior peninsular y conectar, en la misma medida, la región mediterránea con la atlántica²³¹.

El desenlace de la III Guerra Celtibérica supuso un significativo avance de la influencia romana sobre la Península, ya que alcanzó el valle medio del Duero y tomó completamente el valle del Tajo hasta su desembocadura. Celtiberia, afectada por las secuelas sociales y económicas tras décadas de guerra, fue anexionada al territorio de la provincia *Hispania Citerior*, donde participó en los diferentes procesos económicos y políticos que garantizaban la creación y estabilización del nuevo contexto sociocultural²³².

A finales de la República, la antigua división provincial de la Península Ibérica da paso a una nueva organización. La provincia *Ulterior* fue dividida en dos, *Hispania Ulterior Baetica* e *Hispania Ulterior Lusitania* y el territorio conquistado del noroeste peninsular se integró en la provincia *Hispania Citerior Tarraconensis*²³³. Los límites fronterizos de esta última provincia fueron modificados entre los años 16-13 a.C. o entre el 7 y el 2 a.C., cuando se incorporó el *saltus Castulonensis* y la *Gallaecia* a la provincia *Tarraconensis* para así quedar bajo control directo del emperador. También volvieron a modificarse entre finales del s. I y principios del s. II d.C., cuando se anexionaron a la misma provincia las regiones de *Mirobriga* y *Sisapo*²³⁴.

Sin embargo, la reforma que pudo afectar más directamente al área celtibérica fue la creación e implantación de los *conventus iuridici*, unidades administrativas menores creadas por Augusto en aras de la optimización y agilización de la gestión de la justicia y que perduraron hasta la reforma diocleciana²³⁵. La provincia *Tarraconensis* fue subdividida en siete *conventus*, todos ellos con dimensiones muy variables y con salida al mar. El *conventus Tarraconensis*, con sede en *Tarraco*, se extendía por el noreste y levante peninsular hasta la desembocadura del Júcar; el *Caesaraugustanus*, con sede en *Caesaraugusta*, ocupaba el valle del Ebro y la Celtiberia oriental; el *Cluniensis*, con capital en *Clunia*, se extendía por el valle

²³⁰ *Vide supra*.

²³¹ BELTRÁN LLORIS 2006, 223-224.

²³² VVAA 1982, (vol. 2, t. 1), fig. 69; BURILLO MOZOTA 2008, 313-355.

²³³ Véase THOUVENOT 1973, 161-169; CASADO BAENA 2007 para los límites entre *Baetica* y *Tarraconensis*; y DE FRANCISCO MARTÍN 1989, 40-42, para los límites entre *Lusitania* y *Tarraconensis*.

²³⁴ VVAA 1982, (vol. 2, t. 2) 97-100; ROLDÁN HERVÁS 2001, 336-337. Los autores que defienden la modificación de los límites provinciales entre el 7-2 a.C. son, entre otros, ALBERTINI 1923, 34-36; VVAA 1982, (vol. 2, t. 2) 98-99; KEAY 2001, 131-132; mientras que autores como ALFÖLDY 1996, 451; ROLDÁN HERVÁS 2001, 337-338; OZCÁRIZ GIL 2006, 57-58; ID. 2013, 33-34, consideran más factible que se realizara alrededor del 13 a.C.

²³⁵ OZCÁRIZ GIL 2006, 46, 57-58 y 71-107 para las funciones conventuales; ID. 2013, 36-37, 58.

alto y medio del Duero hasta el sector central de la Cordillera Cantábrica; el *Carthaginiensis*, cuya capital fue *Carthago Nova*, comprendía la submeseta meridional y el archipiélago balear; el *Asturum* o *Asturicensis*, con sede en *Asturica Augusta*, ocupaba la región de los astures; el *conventus Lucensis*, con sede en *Lucus Augusti*, se extendía por el extremo noroccidental entre las desembocaduras del Miño y el Navia; mientras que el *Bracaraugustanus*, cuya capital conventual fue *Bracara Augusta*, ocupaba las tierras comprendidas entre el Miño y el Duero²³⁶.

De este modo, desde finales del s. I a.C. los *conventus Caesaraugustanus*, *Cluniensis* y *Carthaginiensis* desgajaron la zona celtibérica en tres unidades territoriales, con unos límites físicos delimitados y una estructura administrativa centralizada en sus respectivas capitales conventuales. Estas ciudades no solo concentrarán el poder judicial, sino que también serán focos de atracción económica, cultural y serán exponentes del culto imperial²³⁷. Sin embargo, su función principal fue la creación de un canal de comunicación a través del cual, tal y como destaca OZCÁRIZ GIL, la administración fue capaz de "*acceder desde Roma hasta cada uno de los municipios de la provincia, así como a los provinciales acceder desde el nivel local hasta el regional, de ahí al provincial y, en algunos casos, también hasta el imperial*"²³⁸.

Los límites geográficos de los *conventus* no han podido ser fijados con exactitud a lo largo de todo su perímetro²³⁹. Esto conlleva la existencia de diferentes propuestas para determinados sectores, como el situado entre los *conventus Asturicensis* y el lusitano *Emeritensis*, en la zona de *Ocelum Duri* (Zamora), o el límite meridional del *conventus Caesaraugustanus*. Precisamente, MENÉDEZ PIDAL no describe este último *conventus* con salida al mar, opción que sí plantean TRILLMICH y OZCÁRIZ GIL²⁴⁰.

²³⁶ VVAA 1982, (vol. 2, t. 2) 103-104; OZCÁRIZ GIL 2006, 26; ID. 2013, 66-69. Este último también hace referencia a la existencia de otro *conventus* más, el *Arae Augustae*, ubicado en tierra astur y del que se desconoce su perduración hasta la implantación del *conventus Asturicensis* en época imperial.

VVAA 1982, (vol. 2, t. 2) 106; OZCÁRIZ GIL 2006, 71-107; ID. 2013, 75-93; ID. 2013b, 562.

²³⁸ OZCÁRIZ GIL 2013b, 564. Idea que ya esboza en ID. 2006, 141-142.

²³⁹ La excepción son los dos *terminus augustalis* localizados entre los *conventus Carthaginiensis-Caesaraugustanus* y *Caesaraugustanus-Cluniensis*, que fijan los límites entre los *conventus* implicados. Véase OZCÁRIZ GIL 2013b, 562 y 572-574.

²⁴⁰ Compárense los mapas de VVAA 1982, (vol. 2, t. 2) 105-108, con el propuesto por TRILLMICH, NUNNERICH-ASMUS & HESBERG 1993, 31 y OZCÁRIZ GIL 2006, 27, 99-104.

Según estos dos últimos autores, los límites del *conventus Caesaraugustanus* perfilarían los Pirineos desde la desembocadura del Bidasoa en *Oiasso* hasta aproximadamente la Vall d'Aran, desde donde seguiría dirección sur e incluyendo los ríos Noguera Pallaresa y Segre y la ciudad de *Ilerda* en su territorio. El límite cruzaría el Ebro en el área comprendida aproximadamente entre Riba-roja d'Ebre y Ascó, desde donde perfilaría los Puertos de Beceite y las sierras Carrascosa, Gúdar y Javalambre. En este punto el límite lo compartiría con el *Carthaginensis*, desde donde se orientaría hacia el noroeste, resiguiendo la Serranía de Cuenca hasta el Alto Tajo para girar en dirección oeste hasta el río Henares. Allí volvería a virar hacia el norte en dirección el Alto Manzanares, en pleno Sistema Ibérico, lugar donde confluiría con los límites del *conventus Carthaginensis* y *Cluniensis*. Compartiendo entonces término con el *Cluniensis*, el límite caesaraugustano integraría la

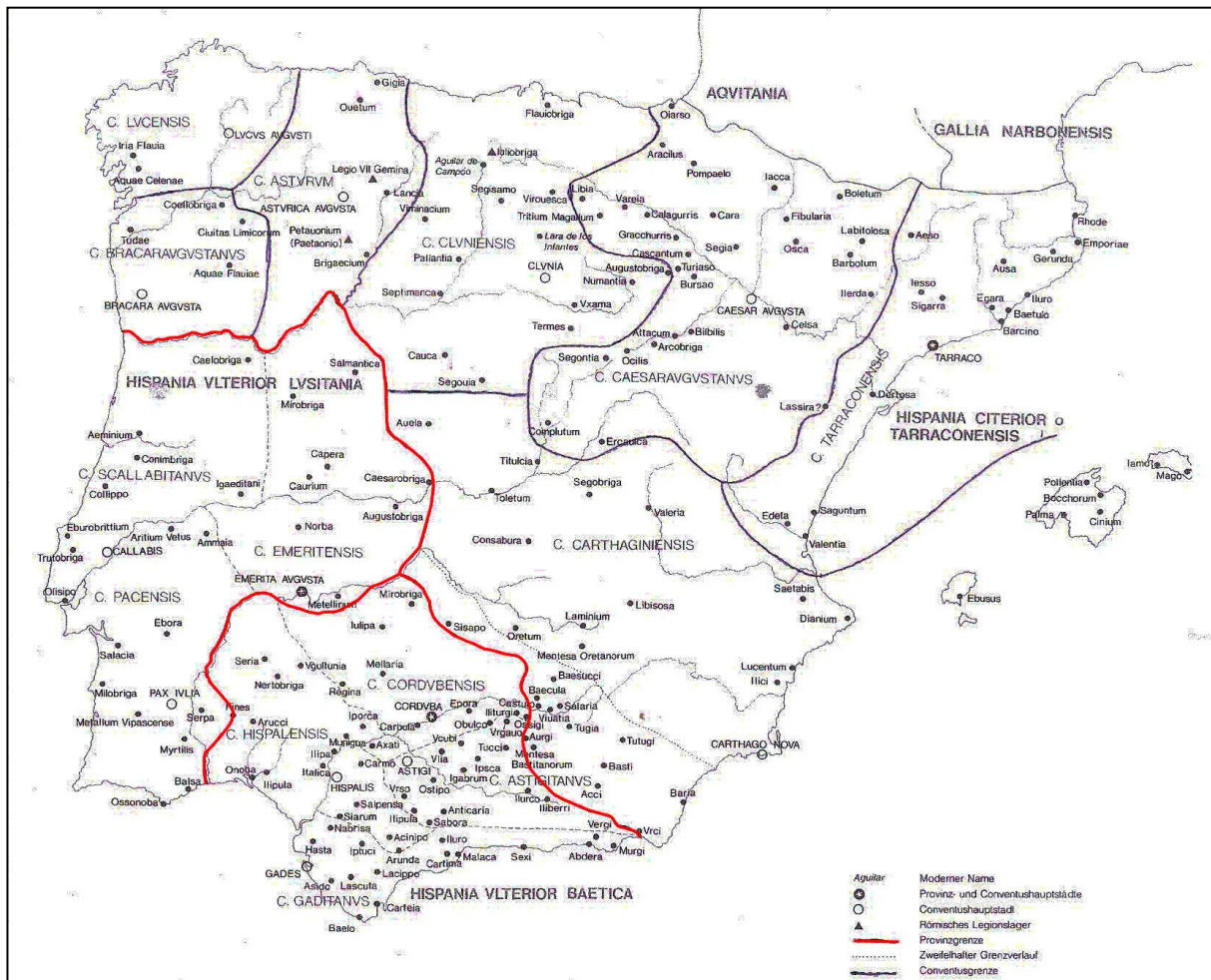


Figura 5: Extensión y dimensiones de las provincias hispanas y de sus respectivos *conventus*. En rojo, límites provinciales y, en negro, límites de los *conventus* de la provincia H. C. Tarraconensis. Propuesta que secunda OZCÁRIZ GIL en varias de sus publicaciones. Fuente: TRILLMICH, NUNNERICH-ASMUS & HESBERG 1993, 31.

sierra de Guadarrama y continuaría en dirección este, delineando la Sierra de Ayllón y la de Pela y cruzando los Altos de Barahona y el Campo de Gómara en dirección el Moncayo. En este punto, el límite conventual resigue el Sistema Ibérico hasta la Sierra Cebollera y las faldas septentrionales de la Sierra de la Demanda, cruza el río Tirón y el Ebro por Miranda de Ebro, incluyendo previamente los Montes Obarenses en su territorio. Desde Miranda, buscaría la salida al Cantábrico siguiendo a grandes rasgos el río Oria Ibaia y su desembocadura en Orio, localidad al este de Zarautz²⁴¹.

El sector occidental celtibérico quedó integrado en el *conventus Cluniensis* que se extendía aproximadamente desde la desembocadura del Oria Ibaia hasta el oeste del río Sella. Desde la costa tomaba dirección sur cruzando la Cordillera Cantábrica hasta encontrar el río Porma, para luego discurrir entre la ciudad astur de *Lancia* (Villasabariego, León) y la cluniense *Lacobriga* (Carrión de los Condes, Palencia), buscando el río Cea hasta desembocar en el Duero, lugar donde lindaría con el *conventus Emeritensis* de *Lusitania* y donde viraría en dirección sureste, pasando entre la lusitana *Salmantica* y la cluniense *Cauca* hasta encontrar el límite del *Conventus Carthaginiensis*, al noroeste de llegar a *Avila*. Finalmente, la zona meridional de la Celtiberia se incluiría en el sector más nororiental del *conventus Carthaginiensis* y comprendería toda la Serranía de Cuenca hasta el actual pantano de Buendía, límite provincial conense con Guadalajara²⁴².

Etnias

El territorio celtibérico no llegó a articularse como un Estado centralizado. Únicamente se ha podido documentar, en época histórica, la existencia de un territorio políticamente dividido entre comunidades que actuaron como auténticas ciudades-estado²⁴³. A la hora de definir los límites políticos de las etnias celtibéricas, BURILLO MOZOTA apuesta por considerarlas "*entidades de carácter supraestatal, dado que aglutinan diferentes ciudades con entidad estatal. (...) Es la ciudad y no la etnia la responsable del ordenamiento político de la sociedad celtibérica*"²⁴⁴.

La identificación y catalogación de una etnia como celtibérica continúa siendo un debate controvertido y polémico. Las fuentes históricas, la lingüística, su ubicación y los materiales arqueológicos a ellos adscritos son algunos de los parámetros habitualmente empleados para justificar o rebatir su filiación celtibérica. Sin embargo, lejos de esclarecerse

²⁴¹ TRILLMICH, NUNNERICH-ASMUS & HESBERG 1993, 31; OZCÁRIZ GIL 2006, 27, 100-101, 113-114.

²⁴² *IBID.*, 31.

²⁴³ LORRIO ALVARADO 2005, 291; BURILLO MOZOTA 2005, 430.

²⁴⁴ BURILLO MOZOTA 2008, 182.

el debate sigue tan activo como el primer día. A continuación enumeraremos y describiremos brevemente las etnias señaladas como celtibéricas por los investigadores, pero no se presentará un estado de la cuestión sobre su pertenencia o no a la cultura celtibérica, ya que se excederían los límites de nuestra investigación. Únicamente se hará mención de su posible localización y de la extensión del territorio que tradicionalmente se les ha asignado²⁴⁵.

Las etnias descritas como celtibéricas gracias a las fuentes clásicas son:

- **Titos:** Citados junto con los belos y entendidos como una unidad menor al ser acogidos en *Segeda*, no perderán su identidad étnica. Ante el silencio de las fuentes sobre su ubicación, se ha propuesto localizarlos en torno a Luzaga y Luzón, en las fuentes del Jalón y del Tajuña o en el Jalón medio.

BURILLO MOZOTA los situaría entre la Sierra de la Virgen y el río Monegrillo, en el espacio adyacente al espacio de *Segeda*, *Terkakom* y *Bilbilis*²⁴⁶. Otros, como CURCHIN, señalan que les pertenecían las cecas de *Titiakos* y *Titum*²⁴⁷.

- **Belos:** Tradicionalmente se les adjudica *Terkakom* (Tierga), *Contrebia Belaisca*, *Beligio*, *Bilbilis*, *Nertobriga* y *Segeda*. Más dudosas son *Tamaniu* (¿Hinojosa de Jarque?), *Ocilis* y *Centobriga*. Se localizarían en los valles de los ríos Piedra, Jiloca, Jalón, Huerva y Aguasvivas²⁴⁸.

- **Vacceos:** A pesar de las discusiones sobre su pertenencia o no al ámbito celtibérico, su característica y diferenciada organización territorial acaba imponiéndose al resto de rasgos

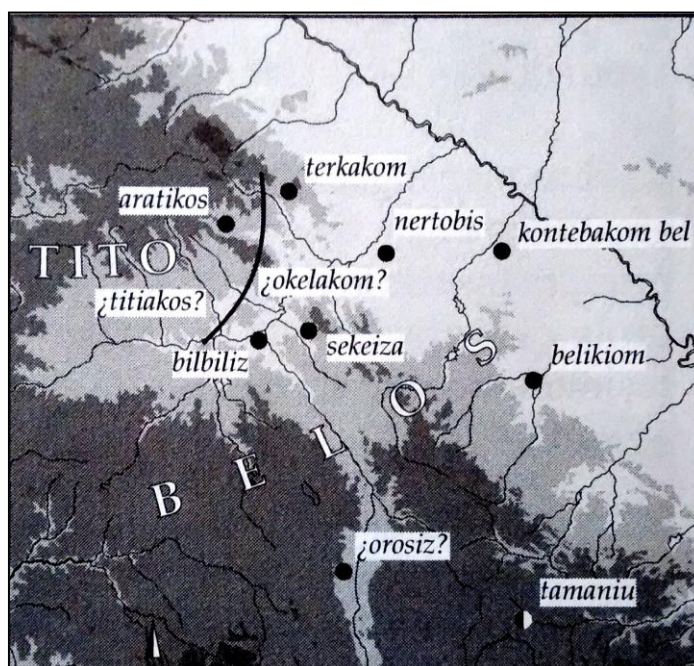


Figura 6: Ubicación de titos y belos en la orilla derecha del Ebro. Fuente: BURILLO MOZOTA 2008, fig. 54.

²⁴⁵ IBID., 184-247, presenta un análisis detallado de cada una de las etnias y de sus respectivas problemáticas.

²⁴⁶ BURILLO MOZOTA ET AL. 1995, 263-264; BURILLO MOZOTA 2008, 201-205.

²⁴⁷ CURCHIN 2004, 37.

²⁴⁸ BURILLO MOZOTA 1986; CURCHIN 2004, 36-37; BURILLO MOZOTA 2008, 196-201.

que los acercan a los celtíberos (celtismo, urbanismo, lengua, estética)²⁴⁹. Se localizarían en el Valle Medio del Duero, sin alcanzar por el sur las estribaciones del Sistema Central y, por el este, al valle medio del Arlanzón hasta las actuales Palenzuela y Roa²⁵⁰.

- **Lusones:** Se les adjudican las ciudades de *Bursao*, *Turiasso*, *Caravis* y *Cascantum*, en el entorno del Moncayo y los ríos Queiles y Huecha. El límite meridional se localizaría en la confluencia del río Arba con el Ebro; el Moncayo marcaría el límite suroccidental y el Ebro, el nororiental (no en sentido estricto). BURILLO MOZOTA sitúa el límite septentrional entre los valles del río Alhama y Queiles durante los ss. II-I a.C.²⁵¹.

- **Arevacos:** Se les atribuye *Termes*, *Uxama Argaela*, *Numantia* y *Clunia*, así como las ciudades de *Segontia Lanca* (Langa de Duero) y *Confluentia* (Duratón), identificadas gracias a la numismática y la arqueología. *Contrebia Leucada* y *Segovia* también se consideran arevacas, pero la alejada posición de esta última genera controversia al respecto. Solo faltaría confirmar la ubicación de *Voluce* (¿Medinaceli?) y *Tucris*. Ocuparían la depresión del



Figura 7: Ubicación de los lusones y sus principales cecas durante el s. II a.C. Fuente: BURILLO MOZOTA 2008, fig. 57.

Duero, el extremo nororiental del Sistema Central y la zona noroccidental y centro de la Cordillera Ibérica. El límite oriental sería el Moncayo y el meridional, el Sistema Ibérico; el occidental se situaría en la confluencia del Arandilla con el Duero y el valle alto del Esgueva²⁵².

²⁴⁹ BURILLO MOZOTA 2005, 418-419; ID. 2008, 245, sintetiza sus particularidades en tres puntos: el desarrollo de grandes núcleos (80% superan las 5ha, de los cuales un 47,5% superan las 10ha); una distancia media entre asentamientos ca. 12km y la ausencia de intervisibilidad.

²⁵⁰ SACRISTÁN DE LAMAS ET AL. 1995; DELIBES DE CASTRO ET AL. 1995; BURILLO MOZOTA 2008, 242-247. 98-99.

²⁵¹ BURILLO MOZOTA 1986; ID. 2008, 205-212, 401-405.

²⁵² MARTINO GARCÍA 2004, 252-264, 297-307, 342-344, 346-349, 359, 363-368, 380-381, 391-393; BURILLO MOZOTA 2008, 229-234; MARTÍNEZ CABALLERO 2010a; JIMENO MARTÍNEZ ET AL. 2010; MARTÍNEZ CABALLERO

- **Pelendones:** Tradicionalmente se les ha ubicado al norte de la provincia de Soria, controlando *Nova Augusta* (Lara de los Infantes), *Visontium* y *Savia*, ambas sin localización segura. Mucho más problemática es la adscripción étnica de *Numantia* y *Augustobriga* a arevacos o pelendones. El límite septentrional se localizaría en la Sierra de la Demanda y los Picos de Urbión y el oriental, en la Sierra Cebollera. Ocuparían la cabecera del río Arlanza, la totalidad del cauce del río de los Ausines, las cabeceras de los ríos Tirón, Oja, Najerilla, Iregua, quizá también la del río Leza, así como las de los ríos Revinuesa y Tera. De esta manera, las fuentes del Duero quedarían bajo teórico control pelendón, del que *Numantia* quedaría fuera²⁵³.

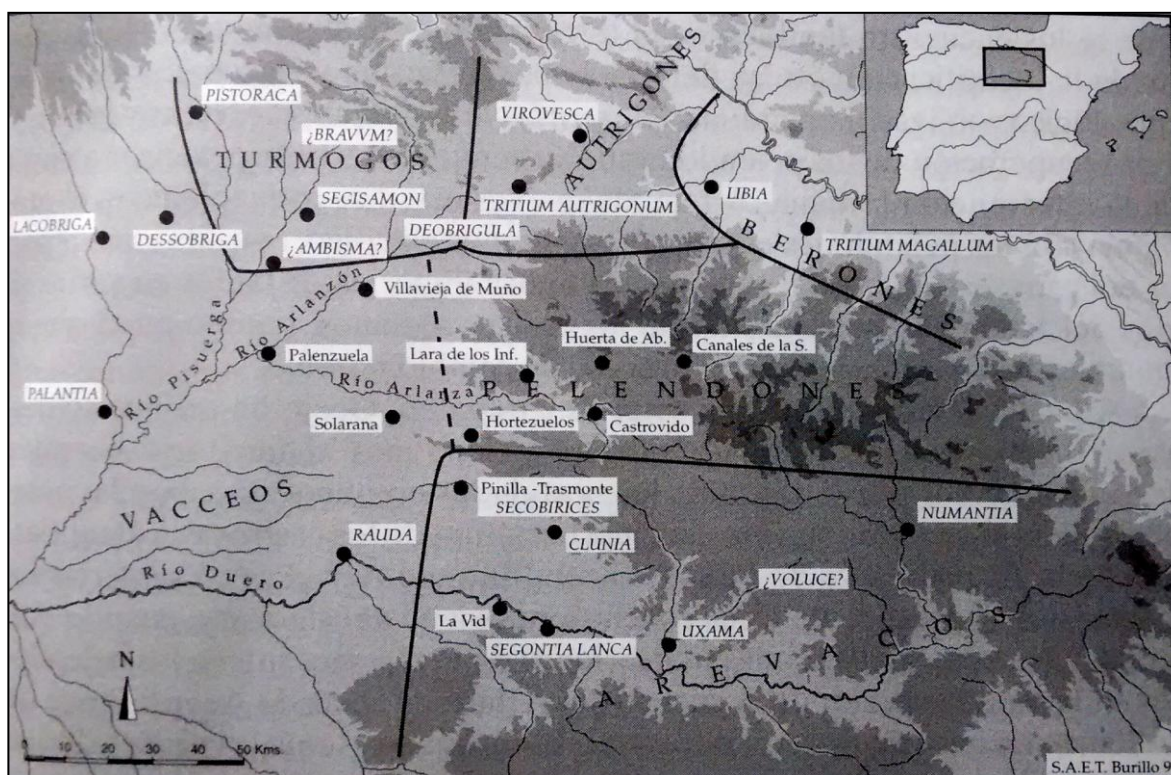


Figura 8: Ubicación de los pelendones y arevacos respecto a sus vecinos turmogos, autrigones, berones y vacceos. Fuente: BURILLO MOZOTA 2008, fig. 63.

Otras etnias son consideradas celtibéricas a raíz de su incierta ubicación:

- **Turboletas:** Identificados con los habitantes de una ciudad específica en las proximidades de Sagunto. Tradicionalmente han sido ubicados en las serranías turolenses,

2010b; HERNÁNDEZ GUERRA 2012. Sobre *Contrebia Leucade*, BURILLO MOZOTA 2008, 221 afirma que "El tramo inicial de los ríos citados [Cidacos y Alhama] sería una zona de contacto con los arevacos, a quienes posiblemente debiera atribuirse la ciudad existente en Villar del Río y *Contrebia Léucada*".

²⁵³ VILLACAMPA RUBIO 1978, 43-46; ESPINOSA RUIZ 1984, 311; SANTOS YANGUAS 1991, 131-132; MARTINO GARCÍA 2004, 297-300, 334, 389-390, si bien considera *Nova Augusta* ciudad arevaca y no pelendona; BURILLO MOZOTA 2008, 234-240.

pero no existen indicios suficientes para confirmar dicha localización. Las últimas hipótesis lo identifican como una etnia íbera²⁵⁴.

- **Lobetanos:** No hay evidencias arqueológicas o numismáticas que ayuden a concretar su localización y las diferentes propuestas se extienden desde la Sierra de Albarracín hasta la provincia de Albacete: alrededores de El Castellar de Frías de Albarracín, Cuenca, el límite entre Cuenca y Albacete e incluso Requena.²⁵⁵

- **Ólcades:** Probablemente desaparecen entre los ss. II-I a.C. y su territorio pasa a ser controlado por los carpetanos, de los que eran vecinos. Se localizarían al sur de los vacceos y del río Tajo. La provincia de Cuenca sería la localización más plausible²⁵⁶.

Únicamente una etnia ha sido propuesta como celtibérica en base a las similitudes culturales existentes entre ambas entidades:

- **Berones:** Se les atribuye las ciudades de *Vareia*, *Tritium Magallum* y *Libia*. Territorio delimitado al norte con la Sierra Toloño-Cantabria; al este, posiblemente con la confluencia del Río Mayor con el Ebro, ya que no llegaría a Los Arcos (Navarra); al sur, su influencia tampoco alcanzaría las cumbres septentrionales de la Cordillera Ibérica, y al oeste, se extendería hasta el valle medio del río Tirón, quizá en su confluencia con el afluente Atró²⁵⁷.



Figura 9: Ubicación de los berones y sus principales ciudades. Fuente: BURILLO MOZOTA 2008, fig. 59.

²⁵⁴ BURILLO MOZOTA 2008, 184-188; OLCOZ YANGUAS & MEDRANO MARQUÉS 2011, 81, nota 22, también lo sitúa en las proximidades de Sagunto. En cambio, LORRIO ALVARADO 2005, 287, duda en considerarlos celtíberos.

²⁵⁵ COLLADO VILLALBA 1995, 429-430; BURILLO MOZOTA 2008, 188-192.

²⁵⁶ IBID.; 430, los sitúa en los campos de Utiel, controlando el paso entre Levante y submeseta meridional; MATA PARREÑO 2001, 225; GÓMEZ FRAILE 2002; LORRIO ALVARADO 2005, 287, duda en considerarlos celtíberos; GOZALBES CRAVIOTO 2007, 174; BURILLO MOZOTA 2008, 189-192.

²⁵⁷ LORRIO ALVARADO 2005, 43; BELTRÁN LLORIS 2006b, 40-44; COLLADO CENZANO 2006, 92; BURILLO MOZOTA 2008, 223-228.

Finalmente, algunos grupos poblacionales han sido descritos como celtibéricos a pesar de que no aparezcan citados en las fuentes escritas, es el caso de los "celtíberos en sentido estricto", que ocuparían el territorio lusón; o el grupo de los **Galos**, asentados en época republicana en algún punto de la ribera del Ebro y también dentro del territorio lusón²⁵⁸.

1.4.3 El contexto religioso

Nuestro conocimiento sobre la religiosidad del ámbito celtibérico antes de su contacto con Roma es muy escaso y procede, en la mayoría de los casos, de las necrópolis y los materiales asociados a ellas. Los escritores latinos se centraron en describir los aspectos bélicos más que los sociológicos; circunstancia a la que hay que sumar la falta de evidencias materiales de templos, en el sentido estricto de la palabra, o las viejas dudas en torno a la existencia de una institución fundamental en todas las religiones organizadas, el sacerdocio.

Consecuentemente, la mayoría de los datos que se poseen pertenecen a la última etapa de la cultura celtibérica, en la que los contactos con Roma ya han transformado profundamente la sociedad celtibérica, e incluso también pueden pertenecer a época imperial. En este sentido, tal y como MARCO SIMÓN enfatizó, los valores religiosos sufren un doble proceso de adaptación que enturbia nuestra visión de la religiosidad celtibérica. Por un lado, mediante la adopción de las formas y medios de expresión mediterráneos, y mucho antes de que Roma controle definitivamente el territorio, se lleva a cabo una *interpretatio indigena* de su propia religiosidad con el fin de adaptarla a los nuevos medios materiales disponibles y a los nuevos canales de comunicación (inscripciones, iconografía). A esta particular visión habrá que sumarle, más adelante, la conocida *interpretatio romana* de la religiosidad indígena, que les permitirá adaptar sus dioses locales a las nuevas divinidades importadas²⁵⁹.

Divinidades

Una de las pocas referencias literarias a las divinidades la proporciona ESTRABÓN (3.4.16), que hace referencia a un dios innominado al que se veneraba las noches de luna llena. Diversos autores identifican esta deidad primordial con el *Dis Pater* romano, dios ctónico e infernal y del que, según CÉSAR, todos los galos eran descendientes (*De Bel.*, 6.18)

²⁵⁸ LORRIO ALVARADO 2005, 45-46; BURILLO MOZOTA 2008, 212-219.

²⁵⁹ MARCO SIMÓN 1987, 56-57. *Vide supra*.

y por el que administraban su tiempo con un calendario lunar. La dualidad de sus características, progenitor-muerte, lo asemeja también al dios irlandés *Donn*²⁶⁰.

La identificación del resto de divinidades del área celtibérica mediante la iconografía es, si cabe, más compleja. Las supuestas identificaciones efectuadas en vasos cerámicos y paredes rocosas aceptadas unánimemente son más bien escasas. Por ejemplo, el supuesto *Cernunnos* de *Numantia* ha acabado siendo identificado como un lobo; mientras que un análisis detallado de ALFAYÉ VILLA ha retrasado la cronología y ha rechazado el carácter divino de los dos supuestos grabados de *Lug* en el santuario de Peñalba, que confirmaban la adscripción de dicho santuario a la máxima deidad céltica²⁶¹. En cambio, parece existir unanimidad en identificar la figura de *Acteón* en los vasos de Bronchales (Teruel), ya convertido en ciervo y siendo devorado por sus propios perros; o en considerar como un "dios-árbol" la representación del vaso de *Arcobriga*, aunque también podría hacer referencia a la individuación de un espacio sagrado en plena naturaleza, tal y como sostiene MARCO SIMÓN²⁶². Asimismo, también se ha identificado como una deidad la figura femenina que aparece representada en otro vaso numantino y que porta un velo en la cabeza; muy similar a una figurilla femenina de arcilla, ricamente ataviada pero totalmente descontextualizada y procedente del mismo yacimiento²⁶³.

Sin duda alguna, la epigrafía votiva romana ha permitido la conservación de diferentes teónimos en el área celtibérica que, de otro modo, no habrían llegado hasta la actualidad²⁶⁴. En total, se han localizado hasta la fecha 44 inscripciones, a las que hay que sumarle 13 exvotos más y otros 18 epígrafes en los que la deidad no se menciona o no se ha conservado. Todo ello supone unas 21 deidades diferentes atestiguadas para todo el ámbito celtibérico, entre las que destacan las divinidades *Matres*, diosas de la fertilidad representadas en número de tres y de las que se conservan catorce inscripciones; así como *Lug* y *Arco*, con tres epígrafes cada uno. Con excepción de *Epona*, diosa protectora de los caballos, de la fertilidad y de las aguas, el resto de deidades se documentan solo una vez, hecho que no se ha interpretado como una miríada de dioses locales, sino como epítetos personalizados y, en

²⁶⁰ MARCO SIMÓN 1987, 58-59; SOPEÑA GENZOR 2005, 348-349; LORRIO ALVARADO 2005, 330; GREEN 2012, 116.

²⁶¹ ALFAYÉ VILLA 2003, 77-78, 86-88; SOPEÑA GENZOR 2005, 354-355; LORRIO ALVARADO 2005, 330; MARCO SIMÓN & ALFAYÉ VILLA 2008, 518.

²⁶² MARCO SIMÓN 2005a, 297.

²⁶³ ALFAYÉ VILLA 2003, 80-81, 92-95; SOPEÑA GENZOR 2005, 355; LORRIO ALVARADO 2005, 330-332.

²⁶⁴ Las inscripciones informan sobre las deidades que recibían culto entre los ss. II-III d.C., fecha de su realización, por lo que no pueden describirse únicamente como celtibéricas. La iconografía vascular celtibérica (ss. II a.C.-II d.C.) y la cerámica numantina (s. I a.C.-inicio s. I d.C.) se convierten en una de las principales fuentes de información sobre las deidades celtibéricas para los últimos siglos antes del cambio de Era, véase ALFAYÉ VILLA 2003.

muchos casos, individualizados en topónimos, para un número limitado de divinidades "pancélticas"²⁶⁵. Finalmente, *Sarnicios* y *Togotis* serían las deidades a las que se habrían dedicado diferentes áreas de un *trifinium* de encinas documentado en el 1er Bronce de Botorrita²⁶⁶.

Lugares de culto

Considerados atectónicos en la antigüedad, el estudio sobre los santuarios del área celtibérica en las últimas décadas ha evidenciado la complejidad y variedad de los espacios de culto en esta región. De hecho, la escasez de evidencias ha servido de acicate para ir más allá en la búsqueda de espacios sagrados domésticos, urbanos y rurales.

La naturaleza siempre fue el primer punto de contacto entre hombre y divinidad, un centro primordial en el que la divinidad se manifestaba y en el que se llevaban a cabo diferentes rituales para honrarla. Son los *locra sacra libera* entre los que se encuentra el *nemeton*, el santuario céltico por definición y que designa un claro en un bosque. Otros espacios eran las montañas y peñascos, cuevas y abrigos rupestres, lagos, fuentes, etc. El carácter *natural* y sagrado de estos espacios difuminó las pocas evidencias materiales que el desarrollo de los cultos hubiera podido dejar en ellos; por lo que en la actualidad tan solo pueden identificarse indirectamente a través de cazoletas y canalillos grabados en la roca, inscripciones y grabados rupestres, inscripciones votivas exentas y, en el menor de los casos, exvotos. En última instancia, son muy pocas las fuentes literarias que informan de su existencia y de su continuado uso hasta bien entrada la época medieval²⁶⁷.

Estos espacios sagrados en plena naturaleza, de difícil acceso y alejados de los núcleos urbanos, suelen reconocerse como los santuarios primordiales del ámbito celtibérico, pero no son los únicos. Ante la ausencia de templos en su acepción más clásica, la excavación de numerosos asentamientos ha sacado a la luz diversas estructuras singulares identificadas por sus investigadores como lugares de culto urbanos e incluso domésticos. Sin embargo, la mayoría de ellos no reúnen datos suficientes para confirmar su carácter sacro. Algunos de los ejemplos más destacados son el edificio de adobe de grandes dimensiones que corona *Contrebia Belaisca*, la posible acrópolis de *Termes* o el *heroon* de *Numantia*²⁶⁸, así como los

²⁶⁵ MARCO SIMÓN 1987, 59; SOPEÑA GENZOR 2005, 350; BLÁZQUEZ MARTÍNEZ 2005; MARCO SIMÓN 2005b, 218.

²⁶⁶ DE BERNARDO STEMPEL 2010; mientras que SOPEÑA GENZOR 2005, 353-354, propone el teónimo *Neto* en vez de *Sarnicios*.

²⁶⁷ Véase el subapartado 1.1.

²⁶⁸ Véase la descripción de cada uno de estos espacios en el estudio territorial de sus respectivos asentamientos.

diferentes espacios singulares detectados en el poblado de La Hoya (Laguardia, Álava), como el edificio 95. Se trata de una construcción de grandes dimensiones, a la que se accede desde una plaza pública y que presenta una distribución y materiales diferenciados de los hallados en las casas del poblado. En su interior se han localizado varias inhumaciones infantiles, estelas decoradas con zoomorfos reutilizadas como elementos decorativos del edificio y objetos tales como una posible clepsidra o *simpulum*²⁶⁹. Otro ejemplo es el Departamento 19 del poblado de Alto Chacón, Teruel, donde se cree haber localizado un espacio de culto comunitario intramuros datado entre los ss. III-I a.C. Se trata de un recinto que se diferencia del resto de construcciones tanto por los materiales de construcción -piedra-, como por el hogar central -rectangular- y una estructura interpretada como "una mesa de altar". Además, podría estar relacionado con el espacio anexo, el Departamento 20, en el que se ha localizado una destacada concentración de materiales muy diversos (cerámicas, un puñal, campanitas de bronce, fusayolas, una moneda, agujas de hueso, piedras de molino, machacadores, fragmentos de pátera pre-campaniense y siete fragmentos cerámicos recortados con forma circular)²⁷⁰.

Existen, pues, indicios sobre la existencia de lugares de culto en el interior de los asentamientos, pero ante la falta de una confirmación definitiva, los ejemplos que sacralizan la naturaleza son más concisos. Nos referimos a Peñalba (Villastar), la Cueva de La Griega (Pedraza), la Cueva del Robusto (Aguilar de Anguita), el monte *Dercetio* (¿San Lorenzo, Sierra Demanda?) o la Cueva Román (Clunia, Peñalba de Castro), que serán tratados más adelante (nrs. 26, 10, 14, 29 y 8, respectivamente).

Sacrificios

Los sacrificios, rituales expiatorios y propiciatorios, han sido documentados en Celtiberia a través de las fuentes literarias, la iconografía vascular y la arqueología (FRONT., *Strateg.* 3.11.4; PLUT. *Quaest. Rom.* 83). Se ha propuesto la realización de sacrificios humanos, pero las evidencias existentes son muy escasas y no acaban de ser tan concluyentes como para considerarlo una práctica común y extendida, ya que se conocen casos puntuales y polémicos (*Bilbilis* o *Ercavica*)²⁷¹. Las "*piedras de sacrificios humanos*" atestiguadas en *Arcobriga* y *Termes* también sustentaban la misma hipótesis; sin embargo, excavaciones

²⁶⁹ LLANOS ORTIZ DE LANDALUZE 2004; ALFAYÉ VILLA 2009, 207.

²⁷⁰ ATRIÁN JORDÁN 1976, 60-64; ALFAYÉ VILLA 2009, 210. Nuevas aproximaciones en ARENAS ESTEBAN 2010, 95-96.

²⁷¹ LORRIO ALVARADO 2005, 335-337; SOPEÑA GENZOR 2005, 359; MARCO SIMÓN 2005, 137; ALFAYÉ VILLA 2009, 294.

recientes en *Arcobriga* han descartado completamente esa posibilidad (*vide infra*). A pesar de estos indicios, conviene no olvidar que la práctica de sacrificios humanos era un ritual extendido entre las culturas mediterráneas e incluso los autores grecolatinos informan de su práctica en la Península Ibérica. El hecho diferencial es la asiduidad con que se realizaba esta práctica, que seguramente era exclusiva para situaciones completamente excepcionales, tal y como se ha documentado para Roma²⁷².

En este sentido, el rito de las cabezas cortadas y de la amputación de las manos ha quedado reflejado en las fuentes clásicas, en la iconografía y en el registro arqueológico (ESTR., 3.3.6). La práctica de los trofeos humanos con manos y cabezas cortadas entronca con la tradición céltica y está presente en la península más allá del área celtibérica. Es una práctica que, según los especialistas, se enmarca en las costumbres guerreras, que identifican la mano diestra con las armas y la *virtus*. Su amputación debe entenderse como la máxima humillación que puede recibir un guerrero; empleándose también como pena y sacrificio, como ritual "*para liberar y venerar el alma de los propios y para vejar a los enemigos*"²⁷³.

Los sacrificios de animales se han documentado a través de la epigrafía, de la iconografía y del registro arqueológico, además de aparecer mencionados en las fuentes (FRONT., *Strateg.* 3.11.4). En las necrópolis han aparecido restos faunísticos y objetos vinculados a este ritual (*simpulla*, *oinochoe*); mientras que las cubetas y canalillos de los santuarios excavados en la roca se interpretan como parte de la infraestructura necesaria para llevar a cabo rituales de purificación y sacrificios de animales (Panoias, Peñalba). Los ejemplos más gráficos nos los ofrecen una pintura numantina, en la que se representa el sacrificio de un ave colocada sobre un ara y a manos de un individuo con tocado que sostiene un cuchillo; así como también un bajorrelieve de Luzaga (finales I a.C.-inicio I d.C.), en la que se muestra un caballo avanzando hacia una posible mesa-altar, donde ya descansa un animal sacrificado²⁷⁴. Asimismo, algunos autores han interpretado como depósitos rituales faunísticos los restos hallados en edificios comunitarios, pero su vinculación con un sacrificio parece difícil de demostrar (*Termes*, La Hoya, Blacos). En otras ocasiones estos depósitos se localizan en el interior del paramento de la muralla o enterrados en el mismo interior de casas,

²⁷² Para más información, véase ALDHOUSE-GREEN 2001; MARCO SIMÓN 2007, 158-163.

²⁷³ MARCO SIMÓN 1993, 496-497; LORRIO ALVARADO 2005, 336-337; SOPEÑA GENZOR 2009, 273, 276, 278, ofrece una amplia aproximación a este rito en el contexto de las guerras celtíbero-lusitanas.

²⁷⁴ MARCO SIMÓN 1987, 68; ID. 1993, 496; ID. 2005, 317-318; SOPEÑA GENZOR 2005, 358-359; LORRIO ALVARADO 2005, 337-340; ALFAYÉ VILLA & MARCO SIMÓN 2014, 174.

como muestra de rituales propiciatorios y de protección para la unidad familiar que allí residía (*Uxama Argaela*)²⁷⁵.

Sacerdocio

La existencia del sacerdocio en Celtiberia y, en la península en general, ha sido durante años uno de los temas más polémicos dada la inexistencia de fuentes escritas que lo mencionen. Sin embargo, las representaciones iconográficas anteriormente descritas, así como los individuos tocados con *cucullus* representados en los "vasos de doma" de *Numantia* o la cerámica de *Arcobriga*, en la aparece un personaje coronado por un árbol, ponen en entredicho las negativas más acérrimas al respecto²⁷⁶.

MARCO SIMÓN es tajante al respecto cuando rechaza la ausencia de esta institución en base a la falta de una estructura estatal, defendiendo así la existencia de un sacerdocio "*acorde con la formación social que nos ocupa y, en segundo lugar, por la posibilidad de que dicho sacerdocio presentará los rasgos del druídico, bien que con menor organización y jerarquización que el de la Galia o Britannia*"²⁷⁷. Más adelante, MARCO SIMÓN reduce a dos los elementos clave para determinar la existencia del sacerdocio en la Antigüedad. El primero de ellos, "*el esencial que lo caracteriza sería la mediación entre los dioses y el hombre, y secundariamente, la práctica del sacrificio animal, que encontramos en el corazón de todos los rituales. Pues bien, poca duda cabe que ambos elementos están presentes en las religiones de los pueblos de la Hispania indoeuropea*"²⁷⁸.

Por otro lado, tal y como afirma el autor, determinados conceptos como *summus vir* o *dux* empleados en las fuentes literarias y en la "gran inscripción" de Peñalba (*uiros ueramos*), parecen aludir a personas con un claro liderazgo que va más allá de la esfera militar o política y que se adentra en el ámbito druídico (profecías, atributos, antropónimo). Con el tiempo, se incorporan nuevas posibles evidencias epigráficas al sacerdocio, como los catorce *bintis* del Bronce de Botorrita, el *ueisos* de las téseras de *Arekorata* o el *teiuoreikis* del Bronce de Luzaga²⁷⁹.

²⁷⁵ ALFAYÉ VILLA 2009, 312ss, ofrece una amplia aproximación a este fenómeno.

²⁷⁶ MARCO SIMÓN 2005, 397, considera que se trata de la representación de una divinidad; mientras que BLÁZQUEZ MARTÍNEZ 2006, 301, cree que estamos ante un sacerdote. ALFAYÉ VILLA & MARCO SIMÓN 2014, 174.

²⁷⁷ MARCO SIMÓN 1993, 69, que define perfectamente al druida como "*algo más que simple sacerdocio: el druida es depositario de la tradición, adivino, embajador, bardo, médico y juez*".

²⁷⁸ MARCO SIMÓN 2005b, 222.

²⁷⁹ MARCO SIMÓN 1987, 69-70; ID. 2005, 322-324; SOPEÑA GENZOR 2005, 360-362; LORRIO ALVARADO 2005, 343-344.

Necrópolis

Las necrópolis eran espacios cargados de simbolismo y sacralidad en los que se desarrollaban rituales vinculados con las creencias en el Más Allá. La incineración era la práctica más extendida, cuyas evidencias más habituales se reducen al ajuar y a las estructuras funerarias que lo recogían. En los enterramientos más sencillos se enterraban en un hoyo las cenizas envueltas en materiales perecederos (fibras o madera), mientras que los más completos eran aquellos en los que se empleaba una urna como contenedor de las cenizas y se acompañaba por un ajuar. Todo ello podía señalizarse mediante el uso de estelas de diferentes tamaños e incluso podía reforzarse el hoyo en el que se depositaba la urna construyendo una pequeña cista. Por su parte, las excavaciones realizadas en *Numantia* han arrojado importante información sobre los rituales llevados a cabo durante el funeral. Junto con la cremación (a temperaturas de 600-800°C), se ha confirmado la realización de banquetes funerarios, de enterramientos simbólicos de animales y, sobre todo, la inutilización voluntaria del armamento, así como su posterior uso como ajuar del difunto, que no se documenta en todas las tumbas de una misma necrópolis y que no afecta a todas las armas por igual²⁸⁰.

Por otro lado, también se han localizado estructuras circulares de piedras situadas en las proximidades de diversos asentamientos celtibéricos y de sus respectivos cementerios. Desgraciadamente, no existen datos suficientes para aclarar y/o confirmar tanto la finalidad como la cronología de estas estructuras tumulares, que habitualmente han sido interpretadas como espacios para la exposición de cadáveres. Una práctica, de hecho, atestiguada por las fuentes clásicas y en algunas representaciones de las cerámicas celtibéricas²⁸¹.

²⁸⁰ SOPEÑA GENZOR 1987, 71; SOPEÑA GENZOR 2005, 384-385; LORRIO ALVARADO 2005, 123, 125, 341-342; 345-348.

²⁸¹ SOPEÑA GENZOR 1987, 77-78; SOPEÑA GENZOR 2005, 379-381; MARCO SIMÓN 2005a, 329; ALFAYÉ VILLA 2009, 273-274.

2

Los espacios naturales de culto y su entorno: Crónica de un paisaje histórico

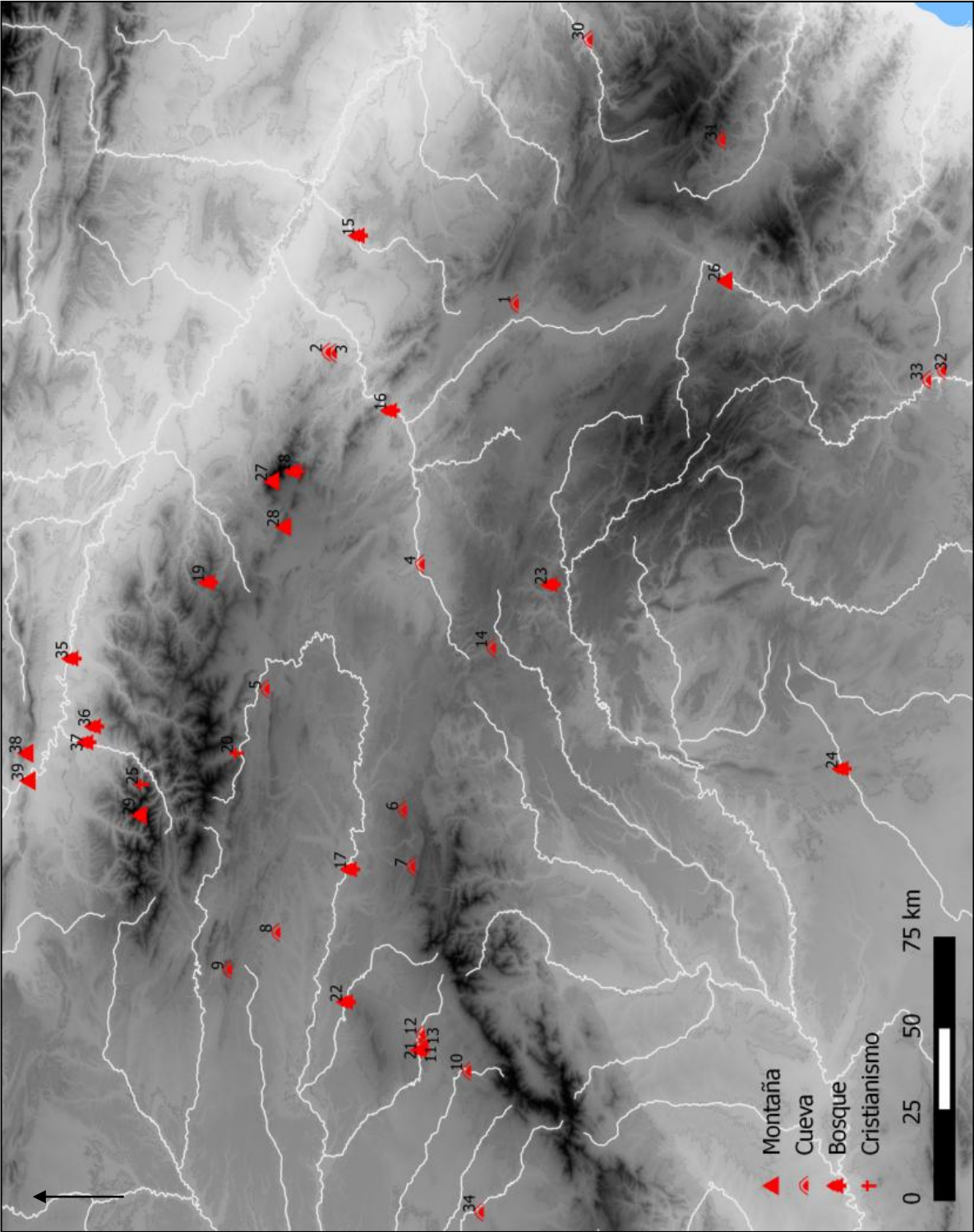
Destruiréis inexorablemente los lugares donde los pueblos que vais a desposeer han rendido culto a sus dioses: sobre las altas montañas, sobre las colinas y bajo todo árbol frondoso.

Deuteronomio, 12:2.

En este capítulo se ofrece una descripción lo más aproximada posible al entorno de cada uno de los supuestos espacios naturales de culto con evidencias de uso a partir del s. II a.C. en el área celtibérica y en la zona de contacto fijada anteriormente. Pretendemos, de este modo, complementar la descripción que se tenía de ellos hasta la fecha.

Tal y como establece FARINETTI, para poder llegar a describir mínimamente la dimensión social y política de un paisaje sagrado en un periodo de tiempo concreto "è necessario dare ai luoghi di culto un contesto sociale e uno ambientale, in altre parole, un paesaggio"²⁸². Para ello detallaremos cuáles fueron los asentamientos más cercanos al lugar sagrado, su accesibilidad desde las rutas más próximas y las evidencias culturales halladas en la zona a partir del s. III a.C. Cada lugar se describe individualmente, a excepción de aquellos casos cuya proximidad implique la repetición de los mismos datos. Además, siempre que ha sido posible, los espacios naturales de culto se han agrupado en regiones naturales definidas por la presencia de un elemento geográfico (Alto Tajo, Sistema Central Oriental etc.).

²⁸²FARINETTI 2012, 44.



(en la página anterior)

Figura 9: Localización de todas las cuevas, bosques y montañas sagradas reseñadas para el área celtibérica y su perímetro (nrs. 1-29 y 30-39, respectivamente). Celtiberia: 1: Castillejo Legacho (Calamocha, Teruel); 2: Épila I (Épila, Zaragoza); 3: Épila V (Épila, Zaragoza); 4: Cueva de las Cazoletas (*Arcobriga*, Monreal de Ariza, Zaragoza); 5: Covachón del Puntal (Soria); 6: Barranco del Hocino (Torrevicente, Soria); 7: Cueva de *Termes* (*Termes*, Montejo de Tiermes, Soria); 8: Cueva Román (*Clunia*, Peñalba de Castro, Burgos); 9: Cueva de San García (Sto. Domingo de la Calzada, Burgos); 10: Cueva La Griega (Pedraza, Segovia); 11: Cueva Sepúlveda o Lóbrega (Sepúlveda, Segovia); 12: Fuente Giriego (Sepúlveda, Segovia); 13: Cueva Labrada (Sepúlveda, Segovia); 14: Cueva del Monte de Robusto (Aguilar de Anguita, Guadalajara); 15: *Trifinium* del 1er Bronce de Botorrita (*Contrebia Belaisca*, Botorrita, Zaragoza); 16: Bosque *Boterdus* (¿Campiel?, Zaragoza); 17: Bosque *Drusuna* (Omillos, Soria); 18: Bosque *Buradon* (Beratón, Soria); 19: Bosque de Sarnago (Sarnago, Soria); 20: Virgen del Pino (Vinuesa, Soria); 21: *Bonus Eventus* (Sepúlveda, Segovia); 22: *Delubrum* de *Hercules* (Montejo de la Vega del Serrezuela, Segovia); 23: La Dehesa (Olmeda de Cobeta, Guadalajara); 24: *Lucus* de Diana (*Segobriga*, Saelices, Cuenca); 25: Virgen de Valvanera (Anguiano, La Rioja); 26: Peñalba (Villastar, Teruel); 27: Moncayo (Soria-Zaragoza); 28: *Vadavero* (¿Monte Madero?, Ólvega, Soria); 29: *Dercetius* (¿Pico San Lorenzo/Sierra de la Demanda?, La Rioja). Zona de Contacto: 30: Abrigo de La Vacada (Castellote, Teruel); 31: Cueva del Coscojar (Mora de Rubielos, Teruel); 32: Cueva II Puntal del Horno Ciego (Villargordo del Cabriel, Valencia); 33: Cueva Santa del Cabriel (Mira, Cuenca); 34: Cueva de la Mora (Armuña, Segovia); 35: *Lucus Berunius/Brunius* (Logroño, La Rioja); 36: Bosque de Manjarrés (Nájera, La Rioja); 37: Bosque de Nájera (La Rioja); 38: *Tullonius* (¿Sierra o pico Toloño?, La Rioja-Álava); 39: *Baelibio* (Monte Bilibio, Haro, La Rioja). Elaboración propia.

Sin embargo, la información es tan heterogénea y dispar que no todos los espacios naturales de culto reseñados permiten un análisis territorial completo. De hecho, en determinados casos la recopilación de los datos y su actualización ha permitido cuestionar los argumentos en los que se basaba el carácter sagrado de estos espacios de culto. Así, en la lista de los veintinueve espacios naturales de culto identificados en Celtiberia y los diez propuestos en la zona de contacto, hay algunos lugares geográficamente ilocalizables y otros parecen descartables por la absoluta falta de evidencias.

Un problema recurrente en la identificación de los espacios naturales de culto es el empleo de un único criterio para fundamentar cada una de las propuestas. Aquellos espacios basados exclusivamente en la etnografía carecen, consecuentemente, de evidencias materiales que permitan sostener la vinculación entre el mundo celtibérico y romano y las tradiciones modernas. Ejemplo de ello son las propuestas de Vinuesa y Valvanera, para las que, además, no existe una localización segura. En el primer caso, la hipótesis de ubicar un bosque sagrado en las inmediaciones de Vinuesa (Soria) se basa exclusivamente en la preeminencia de la mujer y del pino en la festividad local y en la coincidencia de la fecha de la celebración con la festividad del culto de *Diana* en Aricia, donde también destacan el elemento vegetal y la

mujer²⁸³. Ello había llevado a defender la existencia de un bosque sagrado dedicado a un *numen* local que posteriormente habría sido asimilado al culto de *Diana*. En el segundo caso se ha propuesto la existencia otro espacio natural sagrado en las inmediaciones del Monasterio de Valvanera (Anguiano, La Rioja) recurriendo a una posible etimología del topónimo, que derivaría del *vallis Veneria*. Sin embargo, no queda claro el tipo de espacio natural sagrado propuesto (roble, bosque, monte) ni tampoco existen evidencias que confirmen su ciclo mitológico, por el que en una de las historias unos santos cristianos trajeron una escultura suya al valle ya en el s. I d.C.²⁸⁴. En ambos casos, su vinculación con las manifestaciones culturales celtibéricas y romanas carece de cualquier base documental, por lo que no deberían considerarse posibles bosques sagrados del área celtibérica.

El segundo grupo lo conforman aquellos espacios naturales de culto que, por una u otra razón, carecen de localización exacta y por lo tanto no pueden incluirse en el estudio territorial. En esta categoría encontramos espacios como el bosque de *Boterdus*, que se ha identificado con Campiel únicamente por la riqueza de sus huertas y su proximidad a *Bilbilis*; pero que no posee una propuesta etimológica definitiva. En cambio, el bosque *Buradon* ha sido identificado por unanimidad con el pequeño pueblo soriano de Beratón y los bosques que lo rodean, en las faldas del Moncayo; pero se trata de una reducción topográfica demasiado amplia para el análisis territorial de una extensión boscosa²⁸⁵. En idéntica situación se encuentra el supuesto bosque sagrado que existiría en otro pequeño pueblo soriano, Sarnago, propuesto por FERNÁNDEZ NIETO²⁸⁶. Por el contrario, conocemos las características y las estructuras del encinar sagrado descrito en el 1^{er} Bronce de *Contrebia Belaisca*, pero únicamente se menciona la población de *Akaine*, de localización desconocida aunque dentro del área de influencia de *Contrebia Belaisca*²⁸⁷. La ubicación del bosque sagrado de *Drusuna* también es incierta por la localización poco exacta de los altares ("en un corral de la calle mayor") y por desconocerse si esta era la procedencia original del hallazgo.

Finalmente, en esta categoría de lugares dudosos también debe incluirse el Barranco del Rus (Torrevicente, Soria), del que solo se conserva un calco del grabado que Cabré observó a principios del s. XX. A partir de este dibujo y a la descripción del autor, se presupone que este espacio de culto se habría constituido durante los ss. II-I a.C. Sin embargo, prescindimos de este espacio para el estudio territorial porque se desconoce por

²⁸³ Catálogo, nº20.

²⁸⁴ ID., nº25. VALDIVIESO OVEJERO insinúa la fusión del culto de Valvanera con *Dercetius* en 1991, 84, donde recupera la hipótesis planteada por Urcey Prado en 1906, que transcribe en la nota nº 130.

²⁸⁵ Catálogo nrs. 16 y 18.

²⁸⁶ ID., nº 19.

²⁸⁷ ID., nº 15.

completo cuál es su ubicación y porque consideramos demasiado arriesgado proponer un carácter sacro para la cavidad con el único argumento de la presencia de una representación de un combate entre dos figuras, en un espacio sin contextualizar arqueológicamente²⁸⁸.

La zona de contacto, por su parte, también cuenta con propuestas de espacios sagrados que son ilocalizables. Se trata de los bosques sagrados que supuestamente se localizan en Manjarrés y Nájera (La Rioja), cuya propuesta se basa únicamente en criterios etnográficos y que carecen de ninguna base material que los respalde²⁸⁹. Por este motivo consideramos que, hasta que no se lleve a cabo algún estudio, por precaución no se les puede incluir en el listado de espacios naturales de culto del área celtibérica o berona.

2.1 Celtiberia: Estudio del territorio

2.1.1 Sistema Ibérico Meridional

Esta amplia designación integra los espacios naturales de culto que podemos localizar en los Montes Universales y las sierras de Gúdar y Cucalón, que ocupan la parte centro-meridional del Sistema Ibérico. Esta área se ubica a su vez en el sector meridional de la zona de transición del ámbito ibérico al celtibérico²⁹⁰. Tampoco hay que olvidar que el carácter eminentemente montañoso y la parquedad de las evidencias arqueológicas han dificultado el estudio de esta región para época romana.

Los espacios naturales de culto que se han identificado en época celtibérica son la cueva de Castillejo de Legacho (Calamocha), el Puntal de Tío Garrillas II (Pozondón), la montaña de Peñalba (Villastar), el abrigo de La Cañada de Marco (Alcaine), el abrigo de Valrovira y de la Font de la Bernarda (Creta)²⁹¹. Otras publicaciones también citan entre las cuevas santuario de esta zona la cueva en Formiche Alto y la de Caída de la Gayata (Libros), pero son completamente desconocidas por la ausencia de información. Por otro lado, la Masada de Ligros (Albarracín) y Arroyo del Horcajo (Romanos) han sido identificadas como santuarios al aire libre en roca y gracias a los grabados rupestres se han datado de manera

²⁸⁸ Más información en ALFAYÉ VILLA 2009, 72. La representación de escenas bélicas es un tema habitual en los grabados rupestres, véase ROYO GUILLÉN 2009a, 54-55.

²⁸⁹ Catálogo, nrs. 36 y 37.

²⁹⁰ Véase subapartado 1.4.1 y 1.4.2.

²⁹¹ MARCO SIMÓN 1984, 75-76; BELTRÁN LLORIS 1996, 157-158. Véase el catálogo para más información sobre Castillejo de Legacho y Peñalba (nrs. 1 y 26). Puntal del Tío Garrillas II: RIPOLL PERELLÓ 1981; ROYO GUILLÉN 1999; ROYO GUILLÉN & GÓMEZ LECUMBERRI 2006, 306, 315-317; ROYO GUILLÉN 2009. Cañada Marco: PICAZO, PERALES & CALVO 1994; MONEO 2003, 253; ROYO GUILLÉN 2004. Valrovira: MONEO 2003, 253. Font de la Bernarda: MARCO SIMÓN & ROYO GUILLÉN 2012, 308-309.

aproximada en la Edad del Hierro, llegando hasta época celtibérica²⁹². Sin embargo, a partir del s. III a.C., únicamente el Castillejo de Legacho (Calamocha) y Peñalba (Villastar) parecen ser las únicas que continúan frecuentándose.

La **Cueva de Castillejo de Legacho** (Calamocha) se localiza en el barranco del Regajo, afluente del Pancrudo y este a su vez del Jiloca. En el s. III a.C., en esta zona predominaban los pequeños hábitats con elementos defensivos y que controlaban el territorio inmediato necesario para la subsistencia, como es el caso de El Castillejo (Legacho, s. III a.C.- mediados s. I d.C.), del que dista unos pocos metros; Gazapón (Calamocha, s. III a.C. - mediados s. I d.C.), situado a 10km aprox. o Cabezo Raso (Luco de Jiloca, ss. III-I a.C.), a menos de 8km de distancia. A partir del s. II a.C. aumentan los asentamientos detectados, como el poblado fortificado de El Puntal del Regallo (Cuencabuena, s. II-mediados s. I a.C.), a 1,5km de distancia o Los Pagos (Lechago, s. II a.C), situado a 4,5km aprox. de la cueva. A finales del s. II a.C. se documentan nuevos poblados como el Cerro de San Juan (Lechago, finales s. II-finales s. I a.C.) y fundaciones *ex novo* romanas, como La Caridad (Caminreal, finales s. II-principios s. I a.C., 17km). Sin embargo, esta ciudad será destruida durante las guerras sertorianas, motivando el traslado de la población al Cerro de San Esteban (El Poyo del Cid, mediados s. I a.C.-finales s. I d.C., a 14km de la cavidad). Progresivamente, algunos de los asentamientos más próximos a la cueva de El Castillejo se abandonan (Los Pagos, Cabezo Raso) y no se detectan más fundaciones cercanas hasta Los Pagos II (Lechago, finales s. I a.C.-mediados s. II d.C.), situado a unos 8km; o el núcleo rural de Cabecico de Águeda (Navarrete del Río, finales s. I a.C.- mediados s. II d.C.), que dista unos 7,5km de la cueva del Castillejo de Legacho²⁹³.

²⁹² BELTRÁN LLORIS 1996, 158, menciona por primera vez "La Caída de la Gáyata" (Libros), sin dar más indicaciones; BURILLO MOZOTA 1987, 82, señala la existencia de otra cueva santuario en Formiche Alto, sin proporcionar más información al respecto. En el caso de "Masada de Ligros" y "Arroyo del Horcajo", se trata de rocas grabadas al aire libre y, por lo tanto, no son objeto de estudio en este trabajo. Aún así, a pesar de los estudios detallados de los que han sido objeto, los grabados del Arroyo del Horcajo "*no pueden llevarse más allá del s. IV a.C., pudiendo llegar hasta el final del s.III o comienzos del II a.C., antes de la romanización*" (ROYO GUILLÉN 2009, 101) y los grabados de la Masada de Ligros han sido datados en época ibérica (a pesar de estar en zona celtibérica) y, en el mejor de los casos, no supera el s. IV a.C. Véase ROYO GUILLÉN 1999; ID. 2004; ID. 2009; ID. 2010; ROYO GUILLÉN & GÓMEZ LECUMBERRI 1988; ID. 1991.

²⁹³ ATRIÁN JORDÁN *ET AL.* 1980, 430; BURILLO MOZOTA 1991, 181-191, 226, 275, 279, 297, 317 y 359; CABALLERO CASADO 1996, 123-137, 145-149; CABALLERO CASADO *ET AL.* 1998, 12-13; BELTRÁN LLORIS, MARTÍN BUENO & PINA POLO 2000, 56-58; POLO CUTANDO & VILLARGORDO ROS 2004, 164-169.

La vía romana procedente de *Laminio* recorría el valle del Jiloca, por lo que las *mansiones* de la calzada se localizaban relativamente cerca de la cavidad²⁹⁴. La más próxima sería *Carae*, que ha sido identificada con Cuencabuena (3km), seguida por *Agiria*, que posiblemente se pueda identificar con Calamocha (8km) y finalmente *Albonica*, que quizá fuera Fuentes Claras (15km), donde además existen tres manantiales de aguas minero-medicinales²⁹⁵. Según MAGALLÓN BOTAYA, la proximidad entre las tres mansiones estaría justificada al ser puntos de enlace con las rutas secundarias que conectaban la vía romana *Bilbilis-Caesaraugusta* a través de las montañas²⁹⁶.

Sin embargo, a pesar de la proximidad de esta calzada romana y de la notable densidad de población detectada a lo largo del Jiloca y en los valles de sus afluentes, no se ha localizado en esta zona ninguna evidencia religiosa. Lógicamente, habrá que seguir esperando los nuevos datos que vayan aportando las prospecciones y campañas arqueológicas en dicha zona. Aún

así, diversos estudios toponímicos presuponen la existencia de espacios naturales de culto celtibéricos en esta misma zona. Es el caso del topónimo *Luco de Jiloca*, para el que se ha propuesto dos interpretaciones. La primera de ellas lo relaciona con teónimo *Lugus*²⁹⁷, mientras que la segunda posibilidad la vincula al término romano *lucus*, -i o al *nemeton* griego,

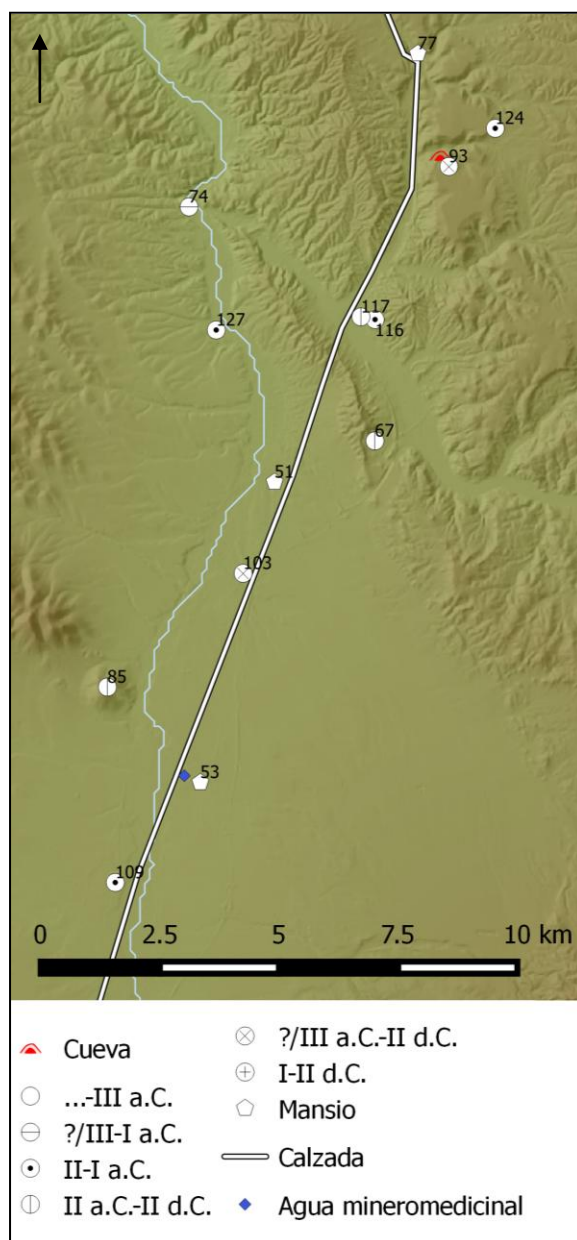


Figura 10: La cueva Castillejo de Legacho y su entorno (nº 1, ss. III a.C.-II d.C.). Elaboración propia.

²⁹⁴ Seguimos aquí el recorrido defendido por MAGALLÓN BOTAYA 1987, 196-198, a pesar de las múltiples interpretaciones sobre esta vía y mansiones. Véase ROLDÁN HERVÁS 1975. No ha sido posible documentar ninguna vía pecuaria próxima a la cavidad, véase el subapartado 3.3.

²⁹⁵ IAEST 2007.

²⁹⁶ MAGALLÓN BOTAYA 1987, 205.

²⁹⁷ MARCO SIMÓN 1987, 59-61; MARTÍNEZ BEA 2004, 120.

por lo que nos remite a la supuesta existencia de un claro en un bosque sagrado en las inmediaciones de este río²⁹⁸. No obstante, no existen evidencias arqueológicas de un culto protohistórico en la zona ni se dan las posibles características que ayudan a identificar un lugar sagrado antiguo²⁹⁹, por lo que esta afirmación debe ser considerada con cautela.

La montaña de **Peñalba** (Villastar) es un santuario al aire libre que se extiende a lo largo de más de 3km, en el margen derecho de la cuenca alta del Turia y a 8km al SO de Teruel. La inexistencia de restos arqueológicos muebles e inmuebles se ve compensada por la gran cantidad de inscripciones votivas celtibéricas y latinas, que han convertido Peñalba en uno de los pocos santuarios celtibéricos reconocidos por unanimidad. Este espacio natural de culto se encuentra en la zona más meridional y oriental del área de influencia celtibérica, razón por la que también ha sido propuesto como un santuario de frontera³⁰⁰ o un santuario interétnico, donde confluirían diferentes comunidades, tanto locales como foráneas gracias a las peregrinaciones. De hecho, tanto la epigrafía como las figuras y las cazoletas gravadas en la roca de Peñalba, podrían estar relacionadas con la realización de dicha peregrinación³⁰¹.

Hasta la fecha no se han detectado asentamientos importantes en sus proximidades. En época celtibérica, los poblados más próximos jalonan el estrecho valle del río Camarena, afluente del Turia. Se trata de Cabezo de la Ermita y Las Casas (Cascante del Río), situados a 10 y 12km respectivamente de Peñalba; mientras que 8km más hacia el interior de dicho valle, destacaba el poblado del Puntalico de los Planos (Camarena de la Sierra). Mucho más cercano está el yacimiento celtibérico de La Escondilla (Villastar, s. I a.C., ca. 3km aprox.), mientras que en dirección norte y a 10km de distancia del santuario encontramos el poblado de Peña Rubia o Muela de Morente (Villespesa)³⁰², que perduró hasta el s.III a.C. En cambio, el poblado de Alto Chacón (Teruel, s. V a.C.-I d.C.), situado en la Vega del Turia, se encontraba a más de 15km de distancia de este santuario³⁰³. Este poblado vivió su momento de esplendor entre los ss. III-II a.C., momento en el que también estaba activo Cabezo de la Ermita. En época imperial se han localizado los asentamientos de Villespesa La Vieja

²⁹⁸ VENTURA CONEJERO 1978, 233.

²⁹⁹ Véase los parámetros del modelo teórico, descritos a principios del catálogo del anexo 1.

³⁰⁰ BURILLO MOZOTA 1997, 235; MARCO SIMÓN & ALFAYÉ VILLA 2008, 520-521.

³⁰¹ MARCO SIMÓN 1996, 89; ALFAYÉ VILLA 2004, 170; MARCO SIMÓN & ALFAYÉ VILLA 2008, 513, 518-519, donde se señala que la distancia entre Alto Chacón-Peñalba sería de 9km, distancia un tanto generosa a nuestro parecer. Estos autores también señalan un radio de 10km para la peregrinación y que quizá convendría ampliar tras la enumeración de los hábitats activos a partir del s. III a.C.

³⁰² ATRIÁN JORDÁN *ET AL.* 1980, nrs. 229, 231, 221, 489, 569; ALFAYÉ VILLA 2004, 154-171.

³⁰³ ALFAYÉ VILLA 2004, 170 señala que tan sólo hay 10km hasta Peñalba. Siguiendo los caminos y teniendo en cuenta la orografía del terreno, nuestros cálculos llegan hasta los 15km aprox.

(Villespesa), a unos 8km aprox. de distancia; la Base del Puntalico de los Planos (Camarena de Sierra, 20km) y el ya mencionado Alto Chacón³⁰⁴.

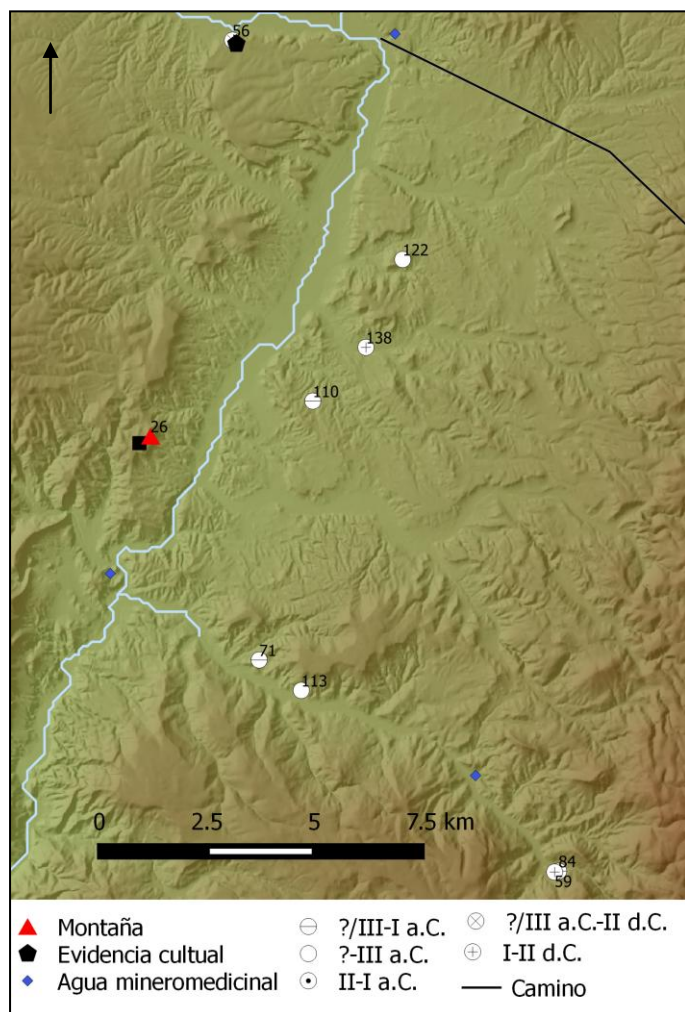


Figura 11: Entorno de la montaña Peñalba (nº 26). El cuadrado negro señala el hallazgo de inscripciones votivas. Elaboración propia.

Precisamente, es en este poblado donde se ha hallado un *thymiateria*, que parece ser la única evidencia cultural detectada en las proximidades del santuario. No hay que olvidar tampoco la existencia de manantiales mineromedicinales a menos de 3km de Peñalba, que dieron pie a la cristianización del lugar con la construcción de la ermita medieval de La Fuensanta³⁰⁵. Las evidencias para el culto romano quedan limitadas a la inscripción votiva de Manzanera, dedicada a *Hercules* (50-250 d.C.), y las inscripciones votivas a *Diana*, procedentes de Frías de Albarracín y Albarracín³⁰⁶, ambas muy alejadas de Peñalba. El epígrafe más cercano fue hallado en Castielfabib y está dedicado a *Iovi* por un *miles* de la *legio VIII, M. Lepidius Gemelus*³⁰⁷.

El carácter eminentemente montañoso de esta región no fue un impedimento para el desarrollo de las vías de comunicación en época ibérica y romana, pero la difícil interpretación de las fuentes y la escasez de evidencias arqueológicas se ceban especialmente con las dos vías que atravesaban esta zona. Se trata de la vía romana *Caesaraugusta - Intibili / Lintibilim* (Traiguera, Castellón), que conectaba el valle medio del Ebro con el Levante, y la

³⁰⁴ ATRIÁN JORDÁN *ET AL.* 1980, nrs. 492, 229.

³⁰⁵ BURILLO MOZOTA 1997, 234; BELTRÁN LLORIS 1996, 158, que también indica la existencia de dos cuevas santuario ibéricas en las proximidades de Peñalba, Caída de la Gáyata (Libros) y Formiche Alto, que solo aparecen nombradas en algunas de sus obras, ver nota nº291, en este mismo capítulo.

³⁰⁶ *Hercules*: ERTe 20; HE 14751. *Diana*: CIL II, 5889; HE 12180 / CIL II, 3168; HE 9168.

³⁰⁷ IOVI: HEp 17, 2008, 162; HE 18621.

vía 31 del Itinerario de Antonino, *Caesaraugusta - Laminio* (Fuenllana, Ciudad Real), que lo comunicaba con el interior peninsular³⁰⁸.

Respecto a la última vía, los especialistas no se ponen de acuerdo en el trazado de la calzada y mucho menos en la identificación de las mansiones que la forman. Según MAGALLÓN BOTAYA, desde *Caesaraugusta* se podía acceder a la Meseta a través de los valles fluviales de la Huerva y el Jiloca, cruzando la comarca de Campos Romanos y entrando en el Sistema Ibérico por Albarracín. Precisamente, en esta localidad se ha identificado un acueducto del s. I d.C. que llega hasta la localidad de Cella, que junto con Santa Eulalia, es candidata para ser la *mansio Urbiaca*³⁰⁹. Esta posibilidad es la que discurre más próxima al santuario de Peñalba, que también quedaría en las cercanías de una ruta secundaria igualmente importante, aquella que conectaba *Caesaraugusta-Arse/Saguntum* a través de Segorbe siguiendo el corredor natural del río Palancia³¹⁰. Aunque relativamente alejada de los grandes ejes de comunicación de la antigüedad, el acceso a Peñalba estaba asegurado gracias a la cercanía de diversas rutas secundarias, fundamentales para la articulación del territorio de la zona.

³⁰⁸ ROLDÁN HERVÁS 1975, 94-95, 126; MAGALLÓN BOTAYA 1987, 194-210, 212-225, a la que seguimos por haber estudiado más profundamente la zona que nos ocupa. Véase también MARTÍN COSTEA 2005; ARASA I GIL 2010. Más información sobre la ruta *Caesaraugusta- Lintibilim* en el subapartado 2.2.1.

³⁰⁹ MAGALLÓN BOTAYA 1987, 196-198; CABALLERO CASADO 2003, 119.

³¹⁰ JÁRREGA DOMÍNGUEZ 2000, 192-199, 279; PÉREZ MÍNGUEZ 2006, 41-42. Estudio detallado de la ruta en LEDO CABALLERO 2005. Igualmente importante era la ruta natural que remontaba el Turia hasta Ademuz, desde donde se accede a la zona norte del *territorium* de *Kelin*, véase el subapartado 2.2.2. A esta misma zona también llegaban rutas procedentes de *Edeta*, vía Chelva (véase PÉREZ MÍNGUEZ 2006, 48-49). Lamentablemente, no se ha podido obtener información sobre el trazado de las vías pecuarias en los alrededores de Villastar, véase subapartado 3.3.

2.1.2 Sistema Ibérico Central

Esta área comprende la región más estrecha del Sistema Ibérico, en la que predominan sierras de menor entidad, como la Sierra Vidor, Algairén y la Sierra de la Virgen. Nuestra delimitación culminaría con la Sierra del Moncayo, de mayor envergadura y situada al noroeste de las anteriores. Se trata de un corredor natural que comunica el valle medio del Ebro con la submeseta septentrional y meridional.

Los espacios naturales de culto que se han propuesto en esta región en época celtibérica han sido la Cueva de la Zaida (Used), las Cuevas de Épila I y V (Épila), el bosque *Boterdus* (¿Campiel?), el bosque de *Buradon* (Beratón), las montañas del Moncayo y *Vadavero*, así como la Cueva de las Cazoletas (Monreal de Ariza)³¹¹. Sin embargo, en los últimos años se ha rechazado la Cueva de la Zaida como lugar natural de culto dadas las condiciones de habitabilidad, la falta de material romano y la existencia de únicamente dos fragmentos cerámicos celtibéricos. Por el contrario, la Cueva de las Cazoletas ha sido aceptada por unos y rechazada por otros como un espacio natural de culto, por lo que se la tendrá en consideración en este trabajo³¹².

El monte *Vadavero* ha sido tradicionalmente identificado con la Sierra del Madero (Ólvega, Soria), a partir de la glosa de MARCIAL que lo describe como *sacer Vadauero* (*Ep.* 1.49.5-6). Ubicada en paralelo al este de la Sierra del Moncayo, tiene una altitud máxima de 1486m. En la actualidad, tres parques eólicos recorren el perfil de la sierra longitudinalmente, por lo que la parte superior ha sufrido grandes transformaciones.

Los asentamientos celtibéricos más cercanos a la Sierra del Madero son, al norte, la fortificación de la Muela del Mesado (s. IV-I a.C.), que vigilaba el paso hacia el interior de la Meseta mediante el camino procedente del valle del Ebro, asimilada después a la vía romana *Caesaraugusta-Clunia*, de la que dista apenas 3,5km. Hacia el noreste se encontraba posiblemente el *oppidum Arekorata* (primera mitad s. II- inicio I a.C., Muro de Ágreda), uno de los primeros *oppida* en acuñar monedas de plata junto con la vecina *Segeda* (Mara). Poco tiempo después de su abandono, sobre sus restos se fundaría la *mansio Augustobriga* (finales s. I a.C.), que se beneficiaría del paso de la vía y de los recursos naturales locales³¹³. Al sureste de la sierra y próximo a Puerto de la Carrasca, se ha documentado un enclave

³¹¹Bibliografía de cada espacio natural en el catálogo anexo. El bosque *Buradon* no reúne las referencias geográficas necesarias para caracterizar el entorno de una extensión boscosa. La argumentación para situar el bosque *Boterdus* en Campiel nos parece poco argumentada. Más información en el catálogo, nrs.18 y 16, respectivamente.

³¹² ROYO GUILLÉN & GÓMEZ LECUMBERRI 2006; ALFAYÉ VILLA 2009, 65,71.

³¹³ BURILLO MOZOTA 2007, 309-312; JIMENO MARTÍNEZ *ET AL.* 2010.

fortificado de altura (s. IV-III a.C.), que controlaría el camino de acceso desde el valle Jalón hasta la anterior vía³¹⁴. Parece estar emplazado en la misma zona en la que existen dos yacimientos de hierro, por lo que no puede descartarse la explotación minera del sector meridional de esta sierra. Además, cerca del paraje de Olmacedo (Cueva de Ágreda) se localizó una mina abandonada con instrumentos de hierro de grandes dimensiones que TARACENA identificó como celtíberos³¹⁵.

Un poco más al sur y ya en la otra vertiente de la Sierra Madero, el castro de Torreambil (Noviercas) se ubicaba a la entrada del estrecho del río Araviana en dirección a los respectivos castros de Cueva de Ágreda y Beratón. Estos últimos distan 6 y 12km cada uno del punto más meridional de la sierra. Los restos de época romana se reducen a la ciudad de *Augustobriga* (Muro de Ágreda, 7km), aunque en Ólvega también se ha localizado *terra*

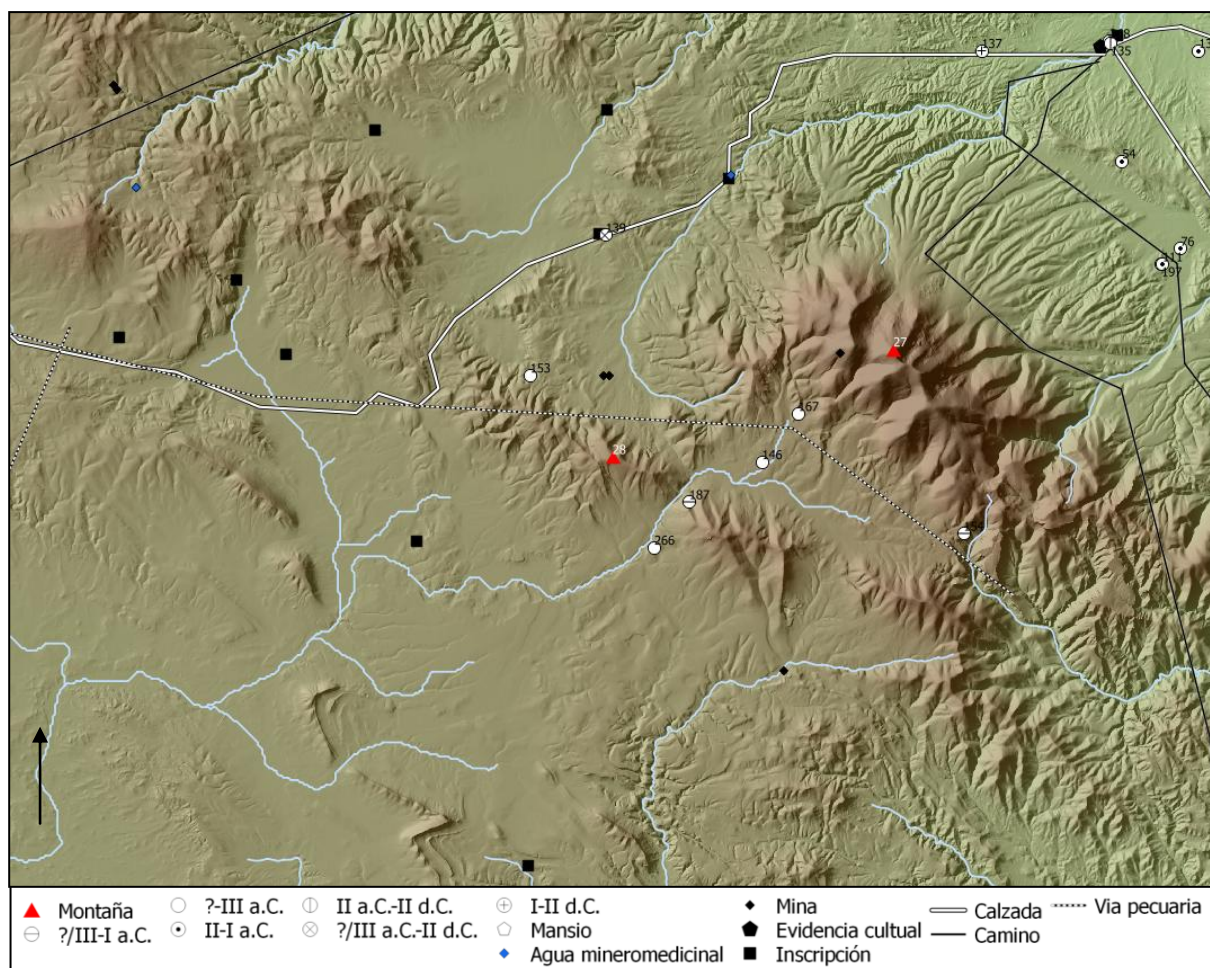


Figura 12: Entorno de las montañas *Vadavero* (nº 28) y *Moncayo* (nº 27). Elaboración propia.

³¹⁴ SANZ PÉREZ 2008; JIMENO MARTÍNEZ & ARLEGUI SÁNCHEZ 1995, 105-107, que no ofrecen el nombre del segundo asentamiento.

³¹⁵ TARACENA AGUIRRE 1941, 59.

sigillata que han llevado a algunos investigadores a suponer la existencia de un asentamiento romano en llano a menos de 2km de Madero³¹⁶.

Se han localizado inscripciones votivas dedicadas a *Marte* en Castilruiz (s. I d.C., ca. 8km); Añavieja (s. III d.C., 11km), Calderuela (ca. 12km), Villar del Campo (4km) y Pinilla del Campo (ca. 5km). También hay que añadirle las inscripciones de Muro de Ágreda (*Matres*, ss. I-II d.C., a 7km), Trébago (*Hercules*, s. III d.C., 10km aprox.) y Valdegeña (*Ordaecis*, s. III d.C. y dos desconocidas; a 9km)³¹⁷. Es probable que el paso de la vía romana que conectaba *Caesaraugusta* con *Clunia* y la influencia directa que ejerció la vía sobre este territorio actuara como principal catalizador en la adopción y generalización de la epigrafía romana como canal de comunicación con las deidades. De hecho, *Marte* y *Hercules* son dos de las tres deidades del panteón romano (junto con *Iuppiter*, el principal) que más utilizan las comunidades indígenas como el correspondiente *alter ego* de las deidades locales. Todos los dedicantes a *Marte* presentan su filiación, pero tres de los cinco oferentes poseen antropónimos indígenas latinizados, siendo dos de ellos mujeres. Tan solo los dedicantes de Castilruiz y uno de Valdegeña poseen *trianomina*, mientras que el ejemplar de Añavieja fue ofrecido por dos hermanos militares que emplean la fórmula *nomina*+filiación. Se trata, en definitiva, de una pequeña pero nutrida muestra que ejemplifica el amplio espectro social del culto a *Marte*.

La Sierra del **Moncayo** o en su defecto, la montaña del Moncayo, ha sido considerada unánimemente una montaña sagrada para los celtíberos de la zona debido a la caracterización del poeta MARCIAL, *senemque Caium nivibus* y *Caium veterem* (*Ep.* 1.49.5; 4.55.2).

No se conoce ningún poblamiento celtíbero o romano en la misma montaña, tan solo en los valles de los ríos que corren a sus pies: Queiles, Huecha, Isuela y Araviana. Como ya hemos visto, en la vertiente occidental contamos con los poblados de Beratón, Cueva de Ágreda, Torreambil, el horno de Toranzo y el castro de La Muela del Mesado. Todos ellos garantizan una continuidad de poblamiento que, en cualquier caso, quedaría centralizado en *AreKoraTa-Augustobriga* (primera mitad del s. II- inicio I a.C., Muro de Ágreda).

En la parte septentrional de la vertiente oriental del Moncayo y actuando como puerta de entrada a la submeseta se localizaba el *oppidum* de *Turiasso* (Tarazona), cuya ceca acuñó

³¹⁶ IBID., 59, 125; JIMENO MARTÍNEZ & ARLEGUI SÁNCHEZ 1995,112; SANZ PÉREZ ET AL. 2001, 38-39.

³¹⁷ *Marte*: AE 1894, 11; HE 2893 / HEp 11, 2001, 487; HE 15190 / AE 1894, 11; HE 2893 / CIL II, 2834, HE 8660 / HEp 2, 1990, 669; HE 15204 / HEp 11, 2001, 502; HE 24593 / ERPSO 31; HE 12389, respectivamente. *Matres*: CIL II, 2848, HE 8675. *Hercules*: JIMENO MARTÍNEZ 1980, n°31; HE 12389. Desconocidas: HEp 2, 1990, 666; HE 15201 / ERPSO 49; HE 28806. Resto de inscripciones: JIMENO MARTÍNEZ 1980, nrs. 32-33.

moneda desde la segunda mitad del s. II a.C. hasta principios del s. I a.C. y que se convirtió en *municipium* a finales del s. I a.C.³¹⁸. Siguiendo el valle del río Huecha y en dirección sur, encontramos pequeños emplazamientos como Valvirana (Cunchillos, s. II-I a.C.), el castro de Albortu (Grisel, s. III-II a.C.), El Molino (Trasmoz, s. V/IV-III/II a.C.), Cañada Madre (Vera de Moncayo, mediados s. I a.C.) o el gran recinto amurallado de La Oruña (Vera de Moncayo, s. II-último cuarto I a.C.), el único asentamiento que se interna en las primeras estribaciones del Moncayo y un importante enclave metalúrgico de la zona³¹⁹.

Se conocen pocos asentamientos en la zona meridional del Moncayo. Siguiendo la misma dirección anterior, se llega hasta Tierga, probable ubicación del castro de la ceca de *Tergakom*; el castro de El Calvario (Gotor) y el asentamiento de El Castillejo (Aranda de Moncayo), ambos de época celtibérica y caracterizados por el hallazgo de gran cantidad de escorias en su interior y de potentes fosos defensivos en cada uno de ellos³²⁰.

El Moncayo se erige como el primer gran obstáculo a superar de la calzada *Caesaraugusta-Numantia*, que discurría a los pies de su ladera septentrional. Además, al este la recorrían la vía *Turiasso-Bilbilis* que a grandes rasgos seguiría los ríos Huercha, parte del Isuela, Aranda y el Jalón. De hecho, *Turiasso* actúa como un gran centro de comunicaciones al estar conectada directamente con las ciudades del valle medio del Ebro, como *Cascantum*, *Belsinon* y *Allobone*. Por otro lado, desde tierras aragonesas ascendía una vía pecuaria por el Isuela hasta alcanzar el valle entre la Sierra Madero y el Moncayo, donde se unía a la calzada procedente de *Caesaraugusta*.³²¹

Las evidencias arqueológicas de la religión romana en esta área del Moncayo se concentran en el *oppidum* de *Turiasso*, donde se ha identificado un gran complejo religioso extramuros del que solo se conserva un ninfeo con exvotos dedicados a una deidad médica, posiblemente *Minerva* (ss. I a.C.-III d.C.) y donde también se ha encontrado un *arca ferrata* con representaciones de los dioses *Abundantia*, *Apolo*, *Mercurio* y otras figuras mitológicas. Asimismo, se ha localizado una *tabula ansata* de bronce dedicada a un *Genio* (ss. I-II d.C.) y el torso de una escultura identificada con *Apolo*. Además, al norte de *Turiasso* se han localizado también varios posibles exvotos, como dos figurillas de bronce (*¿Attis?*, Valfondo,

³¹⁸ GARCÍA SERRANO 2002; GOZALBES 2002; CEBOLLA BERLANGA & RUIZ RUIZ 2007.

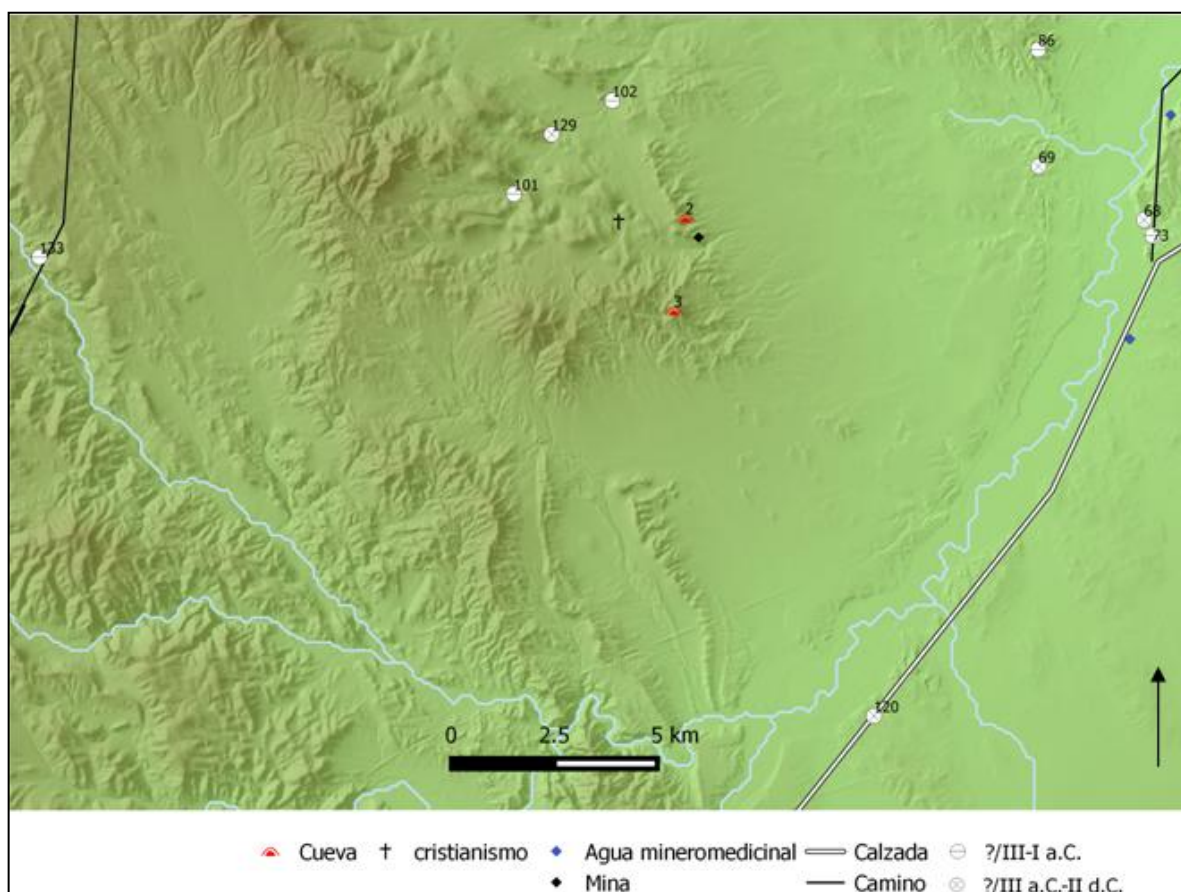
³¹⁹ HERNÁNDEZ VERA & MURILLO RAMOS 1985, 181; BIENES CALVO & GARCÍA SERRANO 1995; BIENES CALVO & GARCÍA SERRANO 1995, 236; ROYO GUILLÉN 2009.

³²⁰ ASENSIO ESTEBAN 1995.

³²¹ MAGALLÓN BOTAYA 1987, 190; JIMENO MARTÍNEZ & ARLEGUI SÁNCHEZ 1995, 107; ASENSIO ESTEBAN 1995, 65-66; CABALLERO CASADO 2003, 122. Más información sobre esta vía en la nota nº 327. Sobre las vías pecuarias de la zona, consultar el mapa *online* de Soria (nota nº 26) y subapartado 3.3.

ss. I-II d.C.; Samanes, ss. I-IV d.C.) y la cabeza de una escultura de Fauno (El Jinete, ss. I-II d.C.)³²².

Las **Cuevas de los Montes de Rodanas**, también conocidas como Épila I y Épila V (Épila, Zaragoza) se localizan en las primeras estribaciones de dichos montes con los llanos de Calderuela y Hoya Catalán. Los yacimientos más cercanos a las cuevas son de carácter minero, como mina de la Esperanza (Épila, Alto imperio) a menos de 2km de ambas cuevas y los asentamientos de Fuente de la Teja (Hierro II, 3,6km a la nº I; 5,5km a la nº V), Fuente de las Herrerías (Hierro II; ca. 4,5km y ca.5,5km respectivamente) y Sarda de las Vacas (Hierro I-II y Alto imperio; 5km a la nº I y ca. 6km al nº V). Todos ellos están relacionados con las floraciones de bronce de los Montes Rodanas, que se han venido explotando hasta la actualidad. No obstante, los poblados están más alejados, como Chilos I (Rueda de Jalón, Hierro II), a 9 y 10km respectivamente; Cabezo Blanco (Épila, Alto imperio), a 8,5 y 9,5km de cada cueva; Cabezo de Ballesteros (Épila, 12km), una necrópolis de la Edad del Bronce y I



³²² BELTRÁN LLORIS & PAZ PERALTA 2004, 143-168, 297-299; GARCÍA SERRANO 2003, 102-103, 126-127; *Tabula ansata*, AE 1997, 935; HE 7516.

Edad del Hierro con reminiscencias de la II Edad del Hierro o el asentamiento de Cabezo de los Paños, a 12km aprox. de distancia (Épila, Hierro I y II)³²³. Ambos yacimientos se sitúan en los cerros que corren paralelos al río Jalón, justo enfrente de uno de los caminos que conectaba *Nertobriga* con *Allobone* (Alagón). De hecho, la vía romana *Emerita - Caesaraugusta* se desviaba en dirección La Muela en el lugar de Épila³²⁴.

La *mansio Nertobriga* (Calatorao), datada a inicios de la época altoimperial, se encuentra a 13km de las cuevas en dirección sur. Se cree que sustituyó a una ciudad celtibérica que aún no ha sido localizada, por lo que se está a la espera de que nuevas excavaciones confirmen su existencia debajo del enclave altoimperial. Si no fuera así, los investigadores creen que podría hallarse en un radio de 12km³²⁵. Finalmente, al otro lado de los Montes de Rodanas, en dirección al Moncayo, se ubicaría la ceca celtibérica de *Tergakom* (Tierga, 16km a la cueva nº I)³²⁶.

Además de las dos vías comentadas anteriormente, hay que tener en cuenta la existencia del ramal *Allobone-Turiasso* y el camino secundario *Bilbilis-Turiasso*, que recorrería el somontano del Moncayo a través del valle del río Isuela³²⁷. De este modo, ambas cuevas quedarían prácticamente al límite del área de influencia de *Turiasso* en época celtibérica³²⁸.

No se ha podido localizar ninguna muestra de la práctica de culto romano en las proximidades de las cuevas, ni tampoco ninguna inscripción o figurilla. Aún así, la existencia de un santuario dedicado a la Virgen de Rodanas en las mismas inmediaciones de la cueva ha llevado a muchos investigadores a considerar factible una posible continuidad cultural en el lugar. Sin embargo, no existen evidencias arqueológicas que demuestren esta hipótesis, no solo en lo que se refiere al material arqueológico, sino también al desconocimiento de posibles prácticas culturales desde época romana hasta la fundación de la ermita en 1546³²⁹.

³²³ PÉREZ CASAS 1985, 419–420; ID. 1990, 91–97; BURILLO MOZOTA ET AL. 1995, 249.

³²⁴ ROLDÁN HERVÁS 1975, 266 la sitúa en La Muela; MAGALLÓN BOTAYA 1987, 176-177, 185-186,189 interpreta el camino de *Nertobriga-Allobone* como una vía indígena, mientras que la vía que conecta Épila con *Caesaraugusta* sería iniciativa de Augusto, pero sitúa la *mansio* cerca de la Balsa de Vuelcarros, en la Dehesa de Ganaderos.

³²⁵ DÍAZ DÍAZ & MEDRANO MARQUÉS 2002, 357; BURILLO MOZOTA 2005, 439; ID. 2007, 197.

³²⁶ La localización de la ceca de *Tergakom* no es definitiva. Se la ubica en Tierga por homofonía, pero en el pueblo de Trasobares se ha localizado otro candidato, el pequeño asentamiento metalúrgico de El Tremedal. Véase, AGUILERA ARAGÓN 1995, 224, mientras que ASENSIO ESTEBAN 1995 da por segura la identificación de *Tergakom*-Tierga, idea que sigue BURILLO MOZOTA 2007, 373.

³²⁷ MAGALLÓN BOTAYA 1987, 190; JIMENO MARTÍNEZ & ARLEGUI SÁNCHEZ 1995, 107; ASENSIO ESTEBAN 1995, 65-66); CABALLERO CASADO 2003, 122. Véase la nota nº 26 para consultar la información disponible sobre las vías pecuarias del lugar en la actualidad.

³²⁸ BURILLO MOZOTA ET AL. 1995, 259, mientras que BURILLO MOZOTA 2008, 361 la sitúa dentro del área de influencia de *Segeda* a finales de los ss. II-I a.C. y en la de *Turiasso* durante las guerras sertorianas.

³²⁹ Santuario de la Virgen de Rodanas en Épila, Turismo de Zaragoza:

La **Cueva de las Cazoletas** (Monreal de Ariza) se localiza en el cerro de San Pedro, en la misma confluencia de la Cañada de Torrehermosa con el Jalón. Unos 400m al norte de este cerro se ubica el poblado celtibérico de Vallunquer o de San Pedro, de unas 3ha aproximadamente (ss. III-finales I a.C.), mientras que al sur del mismo y a una distancia similar, se halla su necrópolis (s. IV-s. II a.C.)³³⁰.

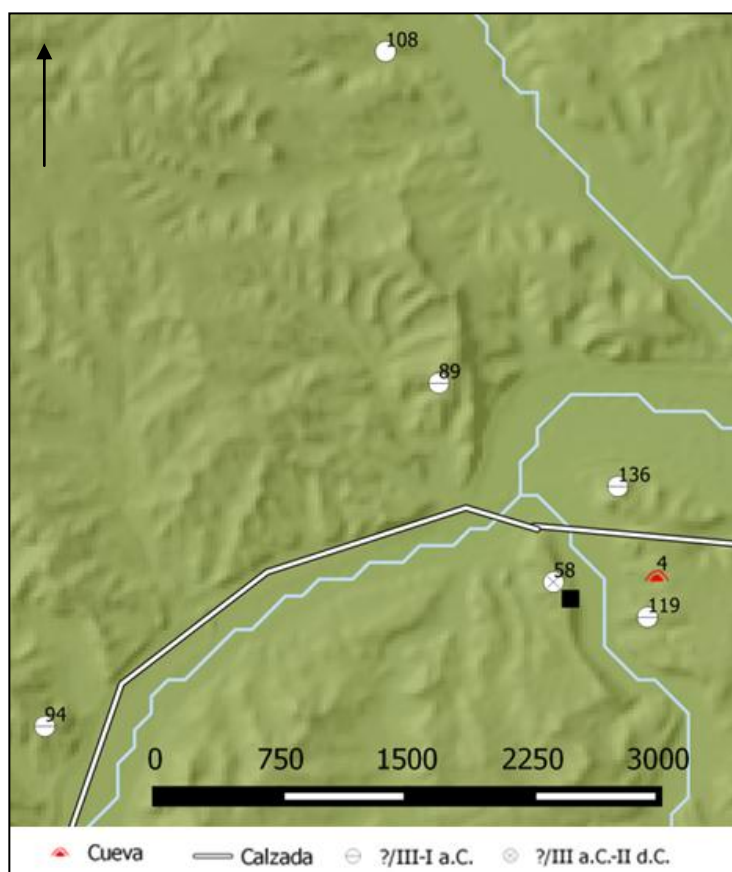


Figura 14: Entorno de la cueva de las Cazoletas (nº 4). El cuadrado negro informa del hallazgo de inscripciones votivas y objetos rituales. Elaboración propia.

A 500m al oeste se identificaron los restos de un posible asentamiento de época celtibérica, conocido como Cerro Villar y del que solo se conservan unas pocas hiladas del paramento de la muralla y la anteriormente comentada necrópolis (a 350m). Otro castro es Corral de la Pilona (Monreal de Ariza), situado en la orilla izquierda del Jalón, a 1km al NO y sobre un cerro amesetado. Este lugar fue reocupado en época medieval, por lo que ha sido datado en época celtibérica gracias a su necrópolis. Este hábitat fue interpretado como un castro megalítico y los restos de extramuros como un templo,

pero los últimos estudios descartan totalmente la primera versión y lo consideran un túmulo. En el margen derecho del río Nágima, a 4km, también se ha localizado el poblado celtibérico de La Capellanía (Pozuel de Ariza, ss. V-mediados s. II a.C.); mientras que 4km Jalón arriba, se encuentra el poblado El Castillo (Monreal de Ariza- Sta. Mª de la Huerta, s. III- finales s. I

<http://www.turismodezaragoza.es/provincia/patrimonio/barroco/santuario-virgen-rodanas-epila.html> [fecha de consulta: 29/10/2013].

³³⁰ BOA 2002; CABALLERO CASADO 2003, 25. Gracias a nuevas prospecciones ROYO GUILLÉN & GÓMEZ LECUMBERRI 2006, 311 datan el castro en el s. IV-finales s. II a.C. ante la ausencia de Campaniense A, ánforas greco-italicas o de paredes finas. Sin embargo AGUILERA Y GAMBOA 1987, 63, señala la especial ausencia de las cerámicas campanienses en los valles del Jalón, Jiloca, Daroca e incluso *Numantia*, en contraste con su masiva presencia en el valle bajo y medio del Ebro y que se debería más a la incidencia de los circuitos comerciales de estas cerámicas que a la falta de ocupación de los yacimientos.

a.C.), justo en el límite provincial de Zaragoza y Soria, en las lomas denominadas Los Castillejos. Su imponente sistema defensivo y el amplio dominio visual del valle del Jalón, le podrían haber permitido controlar una amplia zona en la que se habría incluido *Arcobriga*³³¹.

El poblamiento en época republicana e imperial es reducido. El principal asentamiento se encuentra de nuevo en el Cerro Villar, cuyos principales restos corresponden a la ciudad estipendaria de *Arcobriga*, que ocupa prácticamente la totalidad del monte (15ha) y que podría surgir en época de Augusto, a pesar de que la mayoría de las estructuras datan de la primera mitad del s. I d.C. *Arcobriga* vertebrará el territorio concentrando la población de los castros precedentes más próximos (que no llegan al cambio de Era) y será una ciudad populosa hasta finales del s. II d.C., aunque se mantendrá ocupada hasta el s. IV-s. V d.C. El establecimiento rural más cercano es La Trinchera, en Cetina (mediados s. I-finales s. II d.C., aprox. 16km), que de manera similar da continuidad al asentamiento previo del lugar³³².

Aunque no se han documentado vías pecuarias en las cercanías, a los pies del cerro donde se asienta *Arcobriga* pasaba la vía 25 del Itinerario de Antonino, de la que era una *mansio* más, junto con las colindantes *Aquae Bilbilitanorum* y *Ocilis*³³³. CABALLERO CASADO 2003 defiende la existencia del camino *Arcobriga-Numantia*, que seguiría el valle del Nágima y cruzaría el Campo de Gómara, enlazando así las vías 25 y 27 del Itinerario de Antonino. Asimismo, considera que *Arcobriga* controlaría un territorio limitado al este por el río Henar y La Trinchera, sin llegar a la *mansio Aquae Bilbilitanorum*, que pertenecería a *Bilbilis*; mientras que por el sur el territorio arcobricense llegaría hasta los ríos Jalón/Mesa y por el oeste, hasta el río Vadallares³³⁴.

Las evidencias culturales en la zona se concentran en la ciudad de *Arcobriga*, donde se localizó un ara votiva dedicada a *Mercurio* (ss. I-II d.C.)³³⁵, así como también un grafito que posiblemente evidencie la celebración de las *Saturnalia* en este enclave a finales del s. I a.C.³³⁶. También se halló un pie de barro con un orificio para la suspensión que ha sido identificado como un exvoto; un vaso cerámico en el que se ha representó una estructura arquitectónica, con dos grandes columnas y un tímpano triangular, en el interior de la cual se

³³¹ CABALLERO CASADO 2003, 24-26; GONZALO MONGE 2007.

³³² CABALLERO CASADO 2003, 26-30, 84-85, destaca la escasez de *villae* alrededor de *Arcobriga*, achacando la falta de evidencias a las características de la investigación desarrollada en la zona; AGUILERA Y GAMBOA 1987, 63-66.

³³³ MORENO GALLO 2011, 23; CABALLERO CASADO 2003, 117-118.

³³⁴ CABALLERO CASADO 2003, 103, 107.

³³⁵ *Mercurio*: LOSTAL PROS 1980, 207; BELTRÁN LLORIS 2002, 39-66; HE 25022. Sin embargo, SALINAS DE FRÍAS 1996, 191 lee *Mercurio Ocnioroco*, en la que se asociaría la deidad romana a una deidad del panteón celtibérico, siguiendo la interpretación de P. Fita proporcionada por el Marqués de Cerralbo, AGUILERA Y GAMBOA 1987, 20.

³³⁶ *Saturnalia*: SAENZ PRECIADO 1994, 91; HE 25104.

dibujó un personaje de cuya cabeza surge un árbol. Esta figura ha sido interpretada como un "dios-árbol", cuyas funciones serían muy similares a las del *Mercurio* galorromano³³⁷. En sus excavaciones en *Arcobriga*, el Marqués de Cerralbo creyó localizar un templo próstilo hexástilo muy próximo al teatro de la ciudad, caracterizado por la existencia de una cámara anexa al templo, en la que se localizaría un ara. Sin embargo, los restos conservados impiden su identificación como tal y actualmente se la identifica como un edificio monumental vinculado al teatro³³⁸.

No obstante, su propuesta más polémica fue la interpretación del complejo denominado *asamblea celtibérica y piedra de sacrificios humanos*. Este lugar se ubica en el Corral de Sta. María, una pequeña loma situada en la confluencia del Nágima con el Jalón y encajonada actualmente entre las carreteras A-116 y A-2, a 3km de *Arcobriga*. Este espacio habría albergado un *Drunémeton*, un espacio donde se celebrarían asambleas y reuniones religiosas en las que el acto principal se desarrollaría en la denominada *piedra de sacrificios*. La morfología del peñasco dio pie a que el primer excavador lo considerara una estructura destinada a la práctica de sacrificios humanos por parte de los habitantes de la *Arcobriga* celtíbero-romana, que habrían tallado la roca hasta crear un asiento para la víctima y varios canalillos y cubetas para recoger su sangre³³⁹. Sin embargo, la excavación del peñasco y de su entorno inmediato ha permitido rechazar completamente la interpretación de este espacio como tal, dada la ausencia total de materiales y de restos constructivos de época celtibérica y romana, adscribiéndolo a época bajomedieval (ss. XIII-XIV)³⁴⁰.

³³⁷ ALFAYÉ VILLA 2003, 92-93; 2009, 343, 362.

³³⁸ AGUILERA Y GAMBOA 1987, 25-26; CABALLERO CASADO 2003, 28.

³³⁹ AGUILERA Y GAMBOA 1999, 133-155.

³⁴⁰ ALFAYÉ VILLA ET AL. 2002; ROYO GUILLEN & GÓMEZ LECUMBERRI 2006, 312; ALFAYÉ VILLA 2009, 164-170. A pesar de la excavación concluyente realizada en 2002, CABALLERO CASADO 2003, 30, interpreta los restos como una villa suburbana de *Arcobriga* que presentaría la misma cronología de la ciudad gracias a unas cerámicas de las que no se tiene conocimiento.

2.1.3 Valle Medio del Ebro

Con esta denominación abarcamos, a grandes rasgos, el área comprendida entre los municipios de Tudela y La Zaida. En Tudela, no solo desemboca el Queiles en el Ebro, sino que es donde, una vez superado el estrecho entre los Montes del Cierzo y el Monte de San Gregorio, la terraza fluvial del Ebro asume una amplitud considerable que se mantendrá prácticamente hasta La Zaida, punto donde desemboca el río Aguas Vivas y donde, además, empiezan los meandros encajados del Ebro.

El único espacio natural de culto identificado en esta zona es el *trifinium* de encinas mencionada en el 1er Bronce hallado en *Contrebia Belaisca* (Botorrita). A pesar de que se ha propuesto una representación gráfica de la distribución y estructura del trescantos, en la actualidad no es posible determinar su ubicación exacta ni de *Akaina*, la población más cercana a él³⁴¹. Por este motivo, el bosque sagrado de *Sarnicios* y *Togotis* carece del estudio territorial desarrollado para otros espacios naturales de culto.

Figura 15: Reconstrucción del trifinio descrito en el 1er Bronce de Botorrita según la transcripción realizada por De Bernardo Stempel. Fuente: DE BERNARDO STEMPEL 2010, 138, fig. 1.



³⁴¹ DE BERNARDO STEMPEL 2010, fig. 1. Los importantes avances realizados por la autora en la traducción del bronce han desfasado la propuesta de ADRADOS 1995 y 2002, quien lo situaba en el mismo solar de la ciudad.

2.1.4 Sistema Ibérico Septentrional

Esta área geográfica constituye la zona más septentrional de la Celtiberia y se enmarca en la zona septentrional del Sistema Ibérico, integrado por la Sierra de la Demanda, los Picos de Urbión, la Sierra de Neila y la Sierra Cebollera, que da paso a formaciones de menor entidad, como las sierras Peñalosa y Alcarama, que son las que se extienden hasta las primeras estribaciones del Moncayo. Por su parte, la Sierra de la Demanda constituye el límite entre las provincias de Burgos, Soria y La Rioja y su cima más elevada es el pico San Lorenzo (2262m).

Los espacios naturales de culto reseñados al norte de esta área son el monte *Dercetius* y en el extremo más meridional de este nudo montañoso, el Covachón del Puntal (Soria), así como el supuesto *lucus* de Sárnago y el depósito votivo de monedas celtíberas y romanas hallado en las oquedades de San Cabrás (Lería, Yanguas, Soria)³⁴².

El espacio sagrado más singular de esta región es sin duda el **monte *Dercetius***, al sur de la Sierra de la Demanda. Se cree que podría hacer referencia tanto a la Sierra de la Demanda en general como al pico de San Lorenzo en particular.

Su localización en alta montaña provoca el aumento significativo de las distancias posibles con las diversas evidencias arqueológicas de la zona. Además, los yacimientos detectados en el valle medio y alto del río Oja, en la vertiente occidental del pico de San Lorenzo, son inexistentes, puesto que es una zona tradicionalmente poco estudiada. De esta manera, los poblados celtibéricos de la zona más cercanos son el *oppidum* El Villar y el hábitat de Teprías (EH I y EH II-época republicana respectivamente, Bobadilla), el poblado de Pico laicía (EH II, Viniegra de Abajo), La Teja (EH II, Mansilla de la Sierra) y el asentamiento de Cerro de Cividad (III-II a.C., Canales de la Sierra). Otros yacimientos también sin excavar y por lo tanto sin una cronología exacta son los posibles hábitats de La Certún (EH II, Matute) y El Patín (EH II, Estollo), aunque este último posiblemente sea tardorromano³⁴³.

³⁴² *Vide infra.*

³⁴³ ESPINOSA RUIZ 1981, 129, 177, 181, 186-187.

El acceso al pico san Lorenzo podría realizarse a través del valle del río Najerilla, tradicional vía de comunicación entre la submeseta septentrional y el valle alto del Ebro. Esta permitiría aproximarse a la cima por su vertiente sur, donde confluye con diversas vías pecuarias en la actualidad. No obstante, uno podría acercarse más a la montaña a través del curso del río Oja, por el que discurre una cañada en la actualidad. Este es el más occidental de los valles riojanos y también uno de los más desconocidos, ya que el grueso de las investigaciones se han concentrado en *Libia*, la *mansio* ubicada en el tramo final del dicho río y en el terreno inmediato a la calzada romana que la conectaba con el Mediterráneo³⁴⁴.

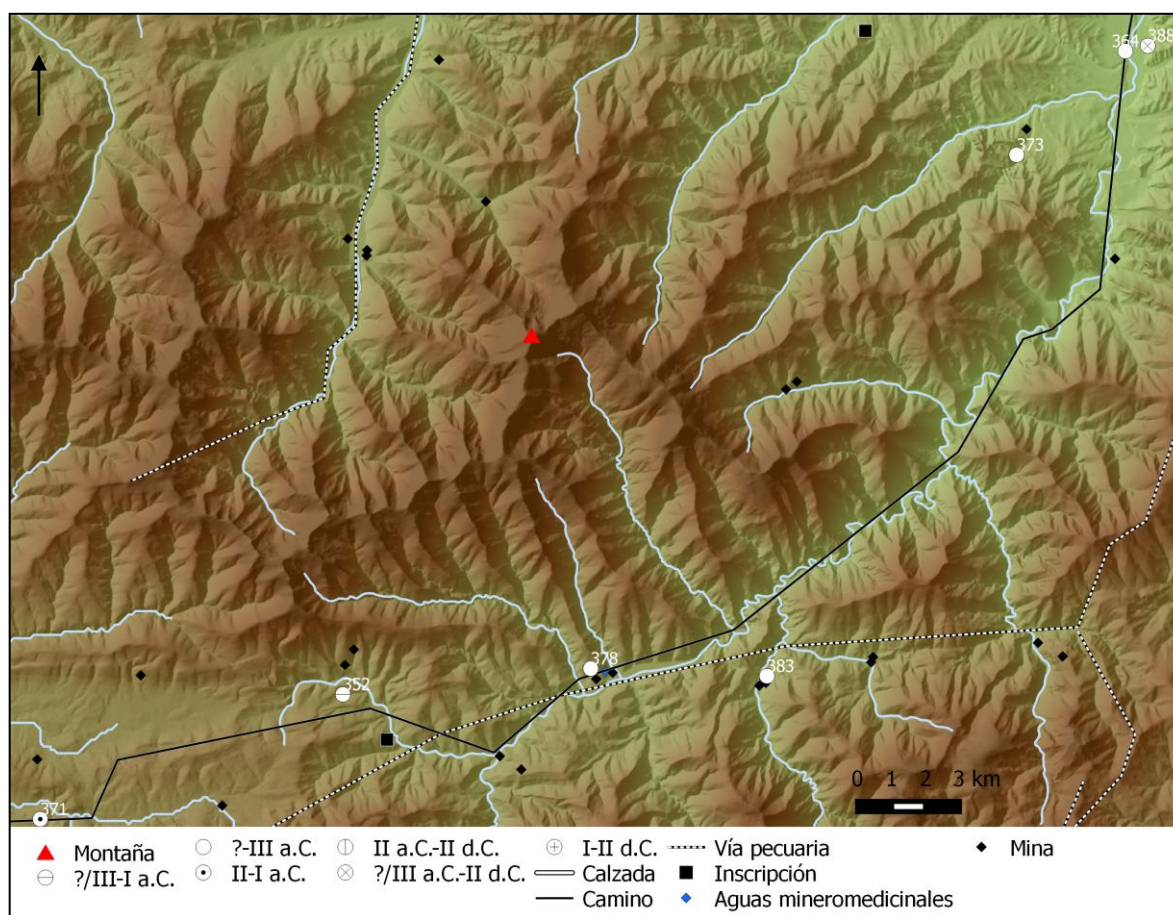


Figura 16: Entorno del monte *Dercetius*, identificado con el Pico San Lorenzo (nº 29). Elaboración propia.

Por otro lado, en los cursos altos de Najerilla y Oja se localiza una concentración nada desdeñable de filones y minas que, evidentemente, quedan asociadas geográficamente a los asentamientos anteriormente citados. En las inmediaciones del Monasterio de Valvanera existe una mina de cobre y dos de hierro, estas últimas un poco más alejadas del conjunto monástico. En los alrededores del hábitat rural de Picolaicia se han documentado tres minas

³⁴⁴ ABÁSULO ÁLVAREZ 1978, 33. Las vías pecuarias indicadas y representadas se corresponden con la cañada del Oja y la Cañada Real de Santa Coloma. Más información sobre estas vías en la nota nº 26 del primer capítulo.

de plomo, una de hierro y nueva de cobre; mientras que el asentamiento de La Teja, en Mansilla de la Sierra, cuenta en sus proximidades con una mina de hierro y hasta catorce minas de plomo, de las cuales un total de cuatro presentan evidencias de haber sido explotadas en época antigua. En el término de Villavelayo y en dirección a Canales de la Sierra existe un filón de hierro y hasta diez más de cobre, uno de los cuales también fue explotado en época romana. Finalmente, en frente del asentamiento de Cerro de Cividad fueron explotados dos filones, uno de hierro y dos de cobre, los cuales también fueron explotados en época romana. Tanto Cerro de Cividad como La Teja son los asentamientos celtibéricos más próximos al pico de San Lorenzo documentados hasta la fecha, justo en su vertiente sur y *ca.* 25 y 13km de la misma cima³⁴⁵. El valle de Oja, que limita la sierra de San Lorenzo por el oeste, también presenta tres filones de hierro y una de cobre, los más próximos al pico de San Lorenzo, y hasta cinco filones de plomo en las proximidades de Ezcaray.

Junto con las calzadas y las minas, la epigrafía votiva es otra de las pocas evidencias de época romana a lo largo del valle alto del Najerilla. En Canales de la Sierra se han localizado dos aras, una dedicada a las *Matres* y cuyo epíteto no presenta una lectura clara, ya que se ha leído como *U(seis)*, *V(eteres)* e incluso *[F]estis* (ss. II-III d.C.). El segundo epígrafe está dedicado a *Fortuna Augusta* (s. II d.C.), siendo uno de las pocas muestras del culto imperial practicado en esta área³⁴⁶.

El **Covachón del Puntal** (Monte Valonsadero, Soria) se localiza entre la Cañada del Cuervo y la Cañada Honda, próximos al pueblo de Pedrajas y a menos de 4km del río Duero. El Monte Valonsadero es el núcleo más importante de pintura esquemática rupestre del Alto Duero, gracias a las treinta estaciones pictóricas halladas en sus inmediaciones. Los hábitats más antiguos son también los más cercanos. Uno de ellos es el castro de Castillejo (Hinojosa de la Sierra, s. VI-IV a.C.), que dista 8km aprox. al norte, mientras que en dirección sur y *ca.* 7km se encuentra otro castro de igual nombre, Castillejo (Golmayo, s. IV a.C.-I d.C.), ubicado en un cerro con amplia visibilidad y con restos de murallas. Aunque vivió su época de mayor esplendor entre los ss. VI-IV a.C., tuvo una ocupación más reducida durante el celtiberismo pleno y tardío y se abandonó a mediados del s. I d.C., cuando ya existía la próxima villa

³⁴⁵ De hecho, el pico de San Lorenzo se reparte en la actualidad entre los términos municipales de Villavelayo y Ezcaray. Sin embargo, el auténtico punto de convergencia de términos municipales se halla a escasos 2km de dicho pico, exactamente en Cabeza Parda, cuyas cuatro vertientes pertenecen a cuatro municipios diferentes (Ezcaray, Villavelayo, Pazuengos y San Millán de la Cogolla), y el Alto de Pancrudo, conectado con el anterior a través del Portillo de Nestaza, en el que convergen nuevamente tres municipios más (Mansilla de la Sierra, Anguiano y San Millán de la Cogolla).

³⁴⁶ *Matribus Useis*: ERRioja 63; HE 14651; *Fortuna Augusta*: FITA 1907, 19; HE 14652.

romana de El Tejar (Golmayo, s. I-III d.C.). Además, en el promontorio justo al norte se encuentra Las Rabaneras (Golmayo, primera mitad s. I a.C.), un asentamiento celtibérico tardío, que en épocas precedentes estuvo vinculado con el hábitat de El Castillejo pero que entonces resurge con la nueva organización territorial romana³⁴⁷.

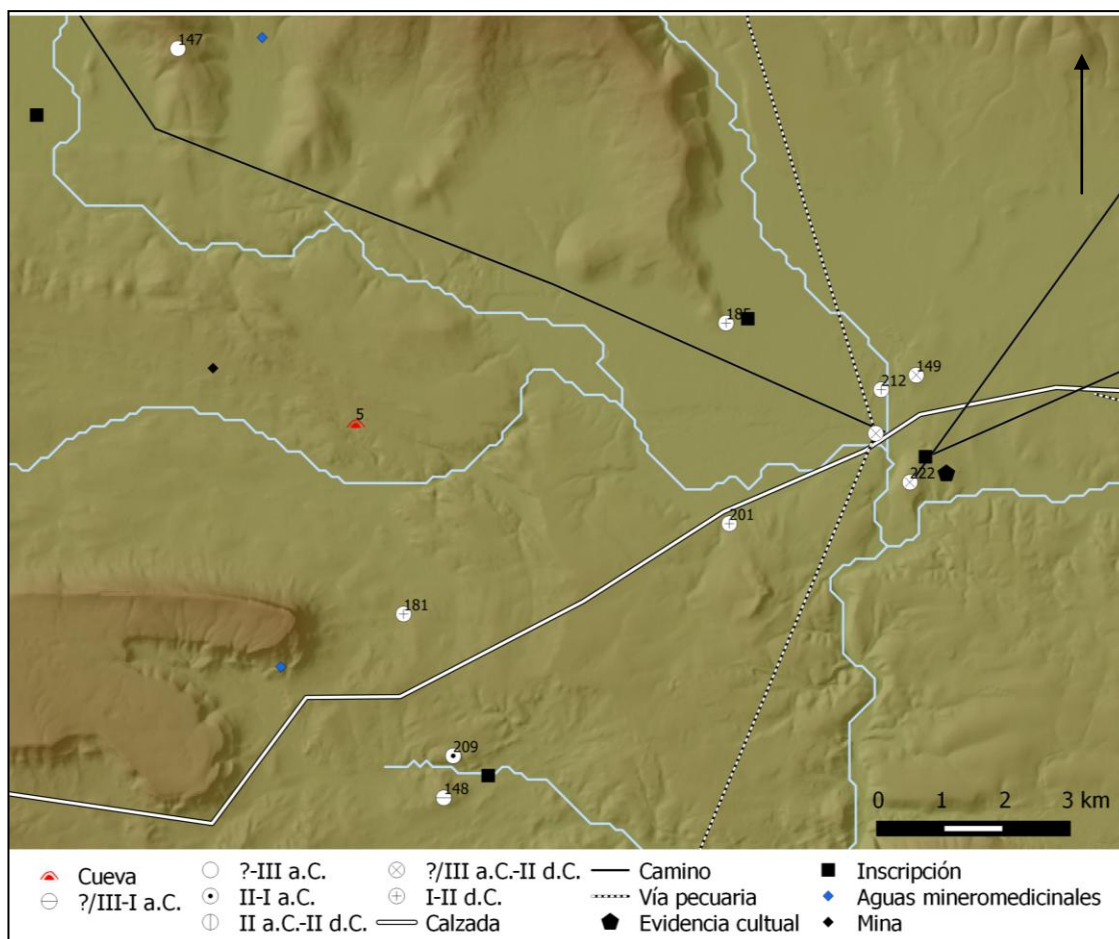


Figura 17: Entorno del Covachón del Puntal (nº 5). Elaboración propia.

Al este y *ca.* 9km, en la zona de confluencia de los ríos Tera y Merdancho con el río Duero es donde se concentran más asentamientos. En Garray, La Vega (s. VI-IV a.C.) y un castro conocido como El Castillejo (s. VI-II a.C.) flanquean el Tera a su llegada al Duero, mientras que La Muela se ubica en la desembocadura del Merdancho al Duero. En el cerro de la Muela se ubica la *Numantia* celtibérica (inicios del s. III-133 a.C.), que absorbe la población del montículo de enfrente, el Castillejo. A lo largo del s. II a.C. en el Castillejo se instalan los campamentos de Marcelo, Pompeyo y, finalmente, Escipión, que también construirá en el paraje de La Vega el castillo ribereño de la circunvalación al *oppidum* de *Numantia*. Tras la caída del enclave en el 133 a.C., en el Castillejo se instala una hábitat

³⁴⁷ MORALES HERNÁNDEZ 1995, 192-195, 200-201, 203-204.

celtibérico en la primera mitad del s. I a.C., que se convertirá en una villa en la primera mitad del s. I d.C. y que perdurará hasta la centuria siguiente. A menos de 1km y al otro lado del río Tera, en época altoimperial se construye una pequeña villa romana en el Lomo de la Serna (Tardesillas); en La Vega durante el s. I a.C. se instaló un poblado celtibérico de considerables dimensiones que fue sustituido por una villa rústica (inicio s. I - inicio s. II d.C.) y a menos de 4km del Covachón, se ha descubierto un pequeño hábitat imperial con restos constructivos, el Reajo de Peña Parda (Soria, 4km). La Muela, por su parte, vuelve a ser habitada años más tarde por un nuevo poblado celtibérico al que progresivamente se incorporan características urbanísticas romanas, siendo habitada hasta los ss. III-IV d.C. A esta misma época pertenece también la probable villa tardorromana de La Gazala (Tardesillas, 7km)³⁴⁸.

Durante los ss. IV-III a.C., en la confluencia del Tera y el Duero convergían gran cantidad de caminos de la serranía soriana. Hasta la Muela de Garray llegaban los caminos procedentes del Moncayo, del valle del río Alhama, del puerto de Oncala, del valle del Cidacos y del mismo Tera, así como el que provenía del este, siguiendo el curso del Duero. A partir del s. II a.C. se consolidó la vía *Turiasso-Numantia-Clunia* como la principal arteria de la región, junto con la ruta que conectaba *Numantia* con *Segisamo* a través de las *mansiones Visontium* y *Nova Augusta*, bordeando los Picos de Urbión y la Sierra de Mencilla. Asimismo, los caminos del río Alhama y del río Linares a través del puerto de Oncala se constituyeron como vías secundarias pero altamente estratégicas³⁴⁹. De esta manera, el Covachón del Puntal quedó flanqueado por dos de las principales calzadas que partían de La Muela, beneficiándose de la conectividad que proporcionaba la red de infraestructuras romanas a pesar de la cercanía del monte Valonsadero.

Precisamente, a lo largo de la vía *Numantia-Segisamo* se han localizado las únicas muestras de culto romano de la zona. En *Numantia* se hallaron dos aras dedicadas a *Marte* (s. III d.C.) y *Iuppiter Optimus Maximus*, mientras que en la villa de La Gazala se encontró un ara dedicada a *Hercules*³⁵⁰. También se ha localizado un ara dedicada a *Lattuertiis* en Hinojosa de la Sierra (s. II d.C.), una deidad poco conocida por el momento³⁵¹. Por otro lado, en *Numantia* se cree haber identificado un *heroon* fechado provisionalmente en el s. I a.C. y

³⁴⁸ IBID., 127-134, 153-158, 175-178, 254-255, 257-258, 262-263.

³⁴⁹ JIMENO MARTÍNEZ & ARLEGUI SÁNCHEZ 1995, 107, 111; MORENO GALLO 2011, nº13, 24. Del norte descendiendo también en la actualidad la Cañada Real Soriana Oriental, una de las vías pecuarias más importantes de la Península Ibérica. Más información sobre esta vía en el mapa de Soria *online* indicado en la nota nº 26 del primer capítulo.

³⁵⁰ *Marte*: ERPSO, 9; HE 17254. *IOM*: ERPSO, 11; HE 12387. MORALES HERNÁNDEZ 1995, 262-263.

³⁵¹ *Lattuertiis*: ERPSO, 14; VALDIVIESO OVEJERO 1991, 23.

vinculado con la defensa mágica de la ciudad, puesto que se trataría de un espacio de culto comunitario intramuros y situado junto a la muralla NE. No es la única evidencia de prácticas culturales en el cerro, entre las que destacaremos los cuatro pies de arcilla de diferente tamaño y forma y comúnmente identificados con pequeños exvotos o amuletos; tres vasos zoomorfos datados en época preaugústea (un jabalí y dos toros) y un vaso más modelado a mano y sin datar, en forma de paloma; así como los círculos de piedras localizados junto con la necrópolis de la ciudad y que, no sin muchos reparos, son interpretados como áreas destinadas al culto funerario³⁵². Otras piezas relacionadas con el ámbito ritual halladas en el interior de la ciudad son una figurilla femenina de terracota de unos 16cm de altura, vestida con una falda larga y delantal, un collar de tres vueltas. Es posible que también portara un gorro cónico y, al no conservarse los brazos, se desconoce si también estos cargaban con algún objeto. Algunos investigadores han identificado esta pieza con un exvoto, pero es tan similar a la figura femenina velada y pintada en una tinaja del s. I a.C. identificada con una divinidad femenina, que otros autores directamente consideran que se trata de la representación de una diosa³⁵³. También se han recuperado numerosas figuras zoomorfas, sobre todo de équidos y bóvidos, y también figuras masculinas de diverso tamaño, modelado y tipología. Se han identificado jinetes, figuras estantes, diversas piezas cónicas muy mal modeladas y con ojos y boca esquemáticas, así como unas 23 figurillas humanas de barro negro, también mal modeladas y cocidas, interpretadas como juguetes o exvotos por igual³⁵⁴. Otros elementos vinculados al mundo ritual son los recipientes cerámicos con apliques en forma de cabeza humana, de los que se han recuperado cuatro ejemplos datados en el s. I a.C. o, por ejemplo, un dado de piedra decorado con signos (s. I a.C.), que podría haberse empleado tanto de una forma lúdica como de forma ritual, como si fuera un instrumento de trabajo de alguien vinculado al mundo de la magia³⁵⁵.

Finalmente, mencionaremos la existencia en esta área geográfica de un posible bosque sagrado en las inmediaciones de **Sarnago** (San Pedro Manrique), en la Sierra de Alcarama. El exhaustivo análisis sobre la festividad de las Mórdidas realizado por FERNÁNDEZ NIETO ha sacado la luz esta posibilidad³⁵⁶, fundamentada en la necesidad de utilizar una madera determinada para la preparación de la hoguera de la ordalía. Los vecinos de San Pedro iban a

³⁵² ALFAYÉ VILLA 2009, 181, 190, 269-274, 362, 365-366.

³⁵³ LORRIO ALVARADO 1997, 330; ALFAYÉ VILLA 2009, 369-370.

³⁵⁴ ALFAYÉ VILLA 2009, 372-373, 378.

³⁵⁵ *IBID.*, 375, 387.

³⁵⁶ FERNÁNDEZ NIETO 2005, 603 y 610, apunta esta acertada posibilidad, pero falta un estudio sobre su ubicación y otras posibles exigencias en esta expedición nocturna a los bosques de Sarnago.

buscar de madrugada un árbol al cercano pueblo de Sarnago (5km), donde se ubicaría un bosque reservado a tal efecto. El celo por esa actitud lleva al autor a valorar la importancia de esta prescripción y su vinculación con la religiosidad antigua en el marco de determinadas ceremonias y alrededor de la existencia de un bosque sagrado.

En este mismo conjunto de sierras situadas al norte de *Numantia*, se localizó a principios del s. XX un supuesto depósito votivo en el Barranco de San Cabrás, en la aldea de Leria, al norte de Yanguas. Concretamente, se halló una cantidad indeterminada de monedas celtíberas y romanas en unas oquedades realizadas a pico en las proximidades del riachuelo de dicho barranco. Lamentablemente, se desconoce tanto la localización exacta del hallazgo como el paradero del conjunto de monedas, por lo que a pesar de la argumentación a favor de considerarlo un depósito votivo no se puede descartar que también podría tratarse de un tesoro, tan habituales en época de inestabilidad³⁵⁷.

2.1.5 Media montaña del suroeste de la Sierra de Neila

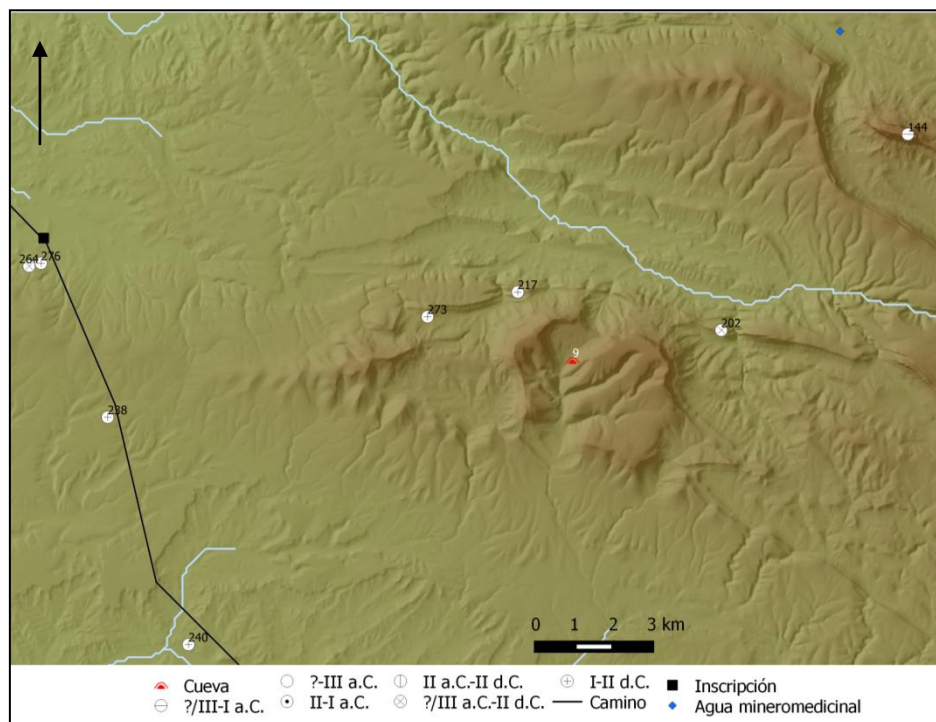
La Sierra de Neila se localiza al sur de la Sierra de la Demanda, que preside el sector septentrional del Sistema Ibérico. En sus proximidades nacen los ríos Arlanza o Esgueva y enmarca el Espacio Natural de La Yecla y el de los Sabinos del Arlanza, por lo que se encuentra muy próxima al límite provincial entre Burgos y Soria. Se trata, en definitiva, del límite más noroccidental de la Celtiberia.

El espacio natural de culto de época celtibérica reseñado en esta área es la cueva de San García (Santo Domingo de Silos, Burgos), mientras que en época imperial fue frecuentada la cueva Román (Peñalba de Castro, Burgos).

La **cueva de San García** (Santo Domingo de Silos) se localiza en el conjunto montañoso conocido como Peñas de Cervera, en la falda de las Lomas de Cervera, en cuyos pequeños valles nace el río Esgueva. Se trata de una zona poco prospectada y excavada, por lo que el asentamiento más cercano es el castro de La Yecla (Santo Domingo de Silos, ss. III

³⁵⁷ ABAD VARELA 1992 no lo incluye en su catálogo y ALFAYÉ VILLA 2009, 62-63, reivindica su puesto en él al definirlo como una ofrenda ritual vinculada al culto de las aguas. Sin embargo, la autora se ciñe a considerar estas oquedades como cuevas artificiales, a pesar de que no se hayan documentado en el valle. Quizá convendría considerar que por *oquedades* podrían estar refiriéndose al hueco excavado en la ladera para guardar el tesoro o posible depósito cultural.

a.C.-IV d.C.), casi a 5km al este; el castro del Cerro de San Carlos (Carazo, 15km aprox.)³⁵⁸; o el asentamiento celtibérico identificado en el lugar de Los Castros (Tejada, 5km aprox.). El único hábitat cercano de época romana es la supuesta villa del municipio de Tejada, en el lugar conocido como Valdosa (7km aprox.)³⁵⁹.



Al encontrarse a unos 27km de *Clunia*, las vías de comunicación del norte peninsular que se dirigían hacia la capital conventual discurrían relativamente cerca de la cavidad. La ruta que unía la urbe con la *mansio Segisamo* se encontraba a 14km distancia y a 12km del trayecto que conectaba *Clunia* con *Nova Augusta*. Precisamente, poco antes de llegar a dicho municipio, esta ruta se unía a la vía *Numantia-Segisamo* a través del corredor natural formado por las Sierras de Mencilla, Neila y los Picos de Urbión al norte y la Sierra Pinariega y de Covarrubias al sur³⁶⁰. Finalmente, también se ha propuesto que la ruta *Clunia-Tritium Autrigonum* llegara al valle del Arlanza a través de dos posibles caminos que coincidirían en Santo Domingo de Silos: el primero cruzaría el desfiladero en el que se encuentra la cueva de San García, mientras que el segundo atravesaría el paso de La Yecla³⁶¹. De este modo, ambas

³⁵⁸ GONZÁLEZ SALAS 1945; ID. en VVAA 1955, 94; OSABA Y RUIZ DE ERENCHUM 1962, 246, 250; GARCÍA MERINO 1975, 233-234, que los define como "*castros indígenas romanizados y varios de ellos con ocupación romana tardía*".

³⁵⁹ GONZÁLEZ SALAS en VVAA 1953; ID. en VVAA 1955, 30; GARCÍA MERINO 1975, 234.

³⁶⁰ MORENO GALLO 2011, nrs. 24 y 26.

³⁶¹ ABÁSULO 1978, 35-38. En la actualidad, en los alrededores de Briongos nace la Cañada Real de Merinas, tal y como puede consultarse en el mapa de vías pecuarias de Burgos *online* indicado en la nota nº 26 del primer capítulo.

rutas garantizan la accesibilidad al posible espacio sagrado y su integración en el entorno circundante.

Las inscripciones votivas son relativamente abundantes en esta zona noroccidental de la Celtiberia, pero ninguna se encuentra a menos de 15km de la cavidad. Como viene siendo habitual, este tipo de evidencia se encuentra alrededor o en los mismos núcleos de población conectados por una vía de comunicación. La mayoría de las inscripciones localizadas en esta zona están dedicadas a divinidades locales o célticas y tan solo una inscripción podría adscribirse al ámbito de la cultura grecorromana. Nos referimos al altar dedicado a las Ninfas en *Nova Augusta*, ciudad que también ha proporcionado evidencias del culto a *Epona* (s. II d.C.), a *Sol Invictus* (finales s. II-principios III d.C.) y otro epígrafe más a una deidad desconocida (ss. II-III d.C.)³⁶². Sin duda, *Iuppiter Optimus Maximus* es la deidad más representada en esta zona, con hasta tres ejemplares concentrados en las inmediaciones de Lara de los Infantes y fechados a finales del s. I d.C. o principios del s. II d.C. (Covarrubias, Mambrillas de Lara, s. II d.C.). Al este, en Solarana y casi a 19km de la cueva de San García se hallaron dos ámulas, la primera de ellas dedicada a una divinidad desconocida (finales s. I o primera mitad del s. II d.C.) y la segunda posiblemente dedicada a la deidad local *Pulca?* (segunda mitad s. I - primera mitad s. II d.C.). Sin embargo, no se descarta la posibilidad que en realidad pueda tratarse de un antropónimo y que la deidad no figure en la pieza, tal y como sucede con el ejemplar anterior. Finalmente, en Salas de los Infantes también se halló un altar votivo dedicado a las *Matres*³⁶³.

La **cueva Román** (Peñalba de Castro) se localiza en el subsuelo de la ciudad de *Clunia*, ubicada en el Alto del Castro, un cerro amesetado situado en la confluencia del río Arandilla con el río Espeja. Las numerosas inscripciones sobre barro conservadas en su interior atestiguan la frecuentación del espacio en época altoimperial, pero no existen evidencias que prueben su uso en épocas precedentes. De hecho, la información sobre el poblamiento de esta zona en época celtibérica es más bien escasa en contraposición con la época romana. De este modo, la localización de la *Clunia* prerromana se deduce a partir de contadas prospecciones no publicadas y efectuadas en el Alto del Cuerno, un alargado cerro situado en la otra orilla del río Arandilla, a menos de 4km de distancia y que no ha sido objeto

³⁶² *Ninfas*: HEp 16, 2007, 51; HE 25684. *Epona*: MARTINEZ 1935, n° 123; HE 25685. *Sol Invictus*: ERLara 42; HE 25686. Desconocida (Lara de los Infantes): MARTINEZ 1935, 66; HE 24979.

³⁶³ *IOM*: HEp 14, 2005, 73; HE 25052 / CIL II, 2850; HE 8677 / CIL II, 2851; HE 8679. *Pulcae?*: HEp 14, 2005, 75; HE 25049. Desconocida (Solarana): HEp 14, 2005, 76; HE 25050. *Matres*: ERLara 206; HE 25654.

de ninguna excavación sistemática³⁶⁴. El resto de hábitats celtibéricos tardíos y/o tardorrepublicanos conocidos en la zona se reducen al asentamiento del pequeño cerro denominado El Castro (Arauzo de la Torre, 5km), del que solo se tienen noticias del hallazgo de "cerámica celta, ibérica y romana"³⁶⁵.

Los asentamientos detectados en época romana se multiplican alrededor del Alto del Castro. Los niveles más antiguos de la *Clunia* romana datan de época tiberina, momento en que la ciudad ya ostentaba el estatus de *municipium*. De época exclusivamente altoimperial datan las villas de La Serna, a los Pies del Alto del Cuervo (Peñalba de Castro, 3km), El Molinillo (Arauzo de la Torre, 6km) y los restos hallados en el actual pueblo de Peñalba de Castro y al sur del cerro del Alto de Castro (400m y 3km respectivamente)³⁶⁶. En cambio, los posibles asentamientos del área suburbana cluniense que se mantienen activos durante el Alto y el Bajo imperio ascienden a trece yacimientos. Todos ellos parecen crear una tupida red circular en la que se distribuyen de forma equidistante, a *grosso modo*, a una media de poco más de 1km de distancia³⁶⁷.

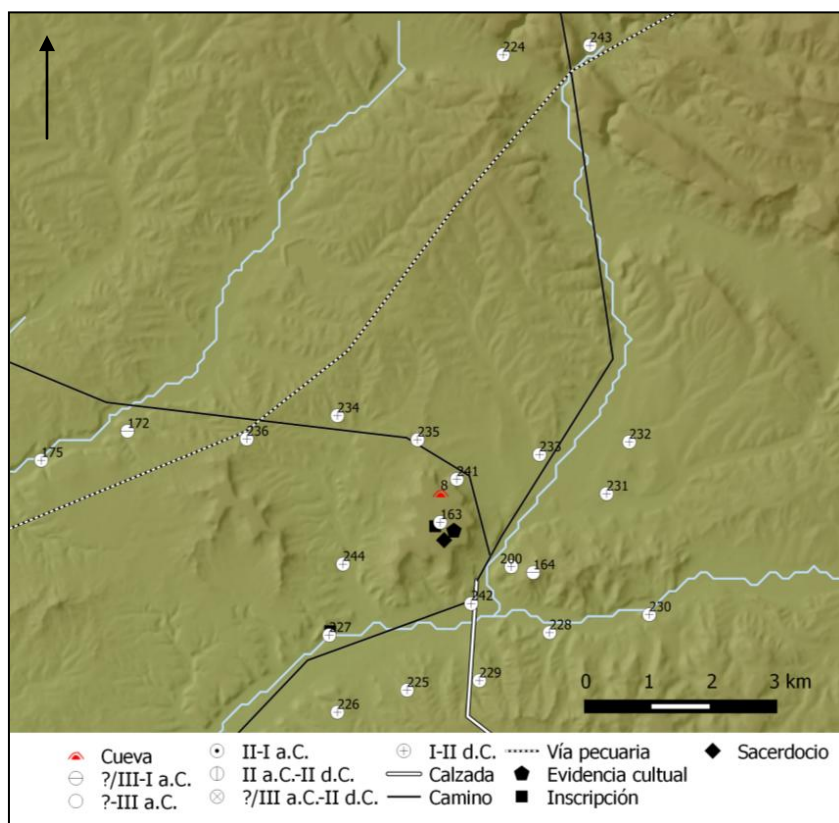


Figura 19: Entorno de la cueva Román, en *Clunia* (nº 8).

Elaboración propia.

³⁶⁴ PALOL 1991, 284-285.

³⁶⁵ GONZÁLEZ SALAS en VVAA 1953, nº 216; GARCÍA MERINO 1975, 233; PALOL 1994, 11.

³⁶⁶ OSABA Y RUIZ DE ERENCHUM 1962, 258-259; GONZÁLEZ SALAS en VVAA 1953, 224; GARCÍA MERINO 1975, 235; PALOL 1991, 283; ID. 1994, 17; PALOMINO LÁZARO, CENTENO CEA & GONZALO GONZÁLEZ 2012, 298.

³⁶⁷ Localización de los yacimientos consultada en PALOMINO LÁZARO, CENTENO CEA & GONZALO GONZÁLEZ 2012, 298, que, sin embargo, no proporcionan el nombre ni la bibliografía para cada uno de los yacimientos porque extraen la información del Inventario Arqueológico de Castilla y León, obra que nos ha sido imposible localizar y consultar.

Clunia gozaba de una posición privilegiada en las comunicaciones de la meseta septentrional en época romana. La ciudad no solo era parada de gran parte de las rutas que se dirigían hacia el norte sino también de las discurrían del este al oeste peninsular. Nos referimos en este caso a la vía 27 del Itinerario de Antonino, que conectaba *Asturica Augusta* con *Caesaraugusta* y en la cual *Clunia* era la sexta *mansio* del recorrido, situándose entre *Rauda* y *Uxama Argaela*. Otra vía conectaba la colonia con *Segisamo* y *Pallantia* superando los cauces de los ríos Esgueva, Arlanza y Arlanzón, cuyos vados quedaban protegidos gracias a la cercanía de asentamientos de cierta entidad como el Castro de San Pedro (Pinilla Trasmonte), el castro de Solarana (Solarana) y el castro de El Castillo (Villavieja de Muñó) respectivamente³⁶⁸. Entre ambas *mansiones* y a lo largo de esta misma ruta existían dos *mansiones* que aún no han sido identificadas. Se trata de *Turbes* y *Mancellus*, que quizá habría que situar en los alrededores de Pinilla Trasmonte y Manciles de Lerma respectivamente³⁶⁹.

En dirección norte, una vía conectaba *Clunia* a través de Salas de los Infantes con la Sierra de la Demanda, cruzándola por Canales de la Sierra, desde donde seguiría el curso del Najerilla hasta *Tritium Magallum* (Tricio, La Rioja). Precisamente, esta ruta se cruzaba en Salas de los Infantes con la vía *Numantia-Visontium-Segisamo*, que bordeaba el sur de la Sierra Cebollera, los Picos de Urbión y la Sierra de Neila³⁷⁰. También en dirección norte discurría la ruta hacia *Tritium Autrignonum*, que servía para conectar transversalmente las vías *Asturica-Caesaraugusta* con *Asturica-Burdigala* y en la que *Nova Augusta* era una de sus *mansiones*. En dirección opuesta, el mismo autor establece la existencia de una vía que unía la capital conventual con *Segovia* y *Confluentia* y de otra vía hacia *Termes*³⁷¹.

Al tratarse de una capital conventual, las prácticas religiosas más habituales de la ciudad pueden llegar a intuirse a partir de los diferentes materiales arqueológicos hallados en las diferentes campañas efectuadas a lo largo de los años. Las divinidades nativas vuelven a

³⁶⁸ ABÁSOLO ÁLVAREZ 1978, 27; MORENO GALLO 2011, nº 26, 2.

³⁶⁹ Raven., 311.6-7. ABÁSOLO 1978, 39-41; MAÑANES & SOLANA SAINZ 1985, 84-88. Esta ruta coincide con la propuesta de MORENO GALLO, definida mediante fotografía aérea, prospección y excavación puntual de la vía. MARTINO GARCÍA 2004 sigue esta hipótesis y las sitúa al oeste y norte de *Clunia*. Sin embargo, HERNÁNDEZ GUERRA 2007, 171-172, las sitúa en el castro de La Yecla (Sto. Domingo de Silos) y en Huerta de Abajo respectivamente; mientras que otro grupo de autores sigue la tradición historiográfica de identificar *Turbes* con *Termes*, como CURCHIN 2004, 112, a pesar de que a la vez apuesta por la existencia de una vía entre *Clunia-Segisamo*.

³⁷⁰ ABÁSOLO 1978, 33-35. MORENO GALLO 2011 confirma arqueológicamente el tramo *Clunia-Salas de los Infantes*, que, sin embargo, ABÁSOLO hace pasar por Arauzo de la Torre. *Numantia-Segisamo*: MORENO GALLO 2011, nº 24.

³⁷¹ ABÁSOLO 1978, 35-38 y 47-50, respectivamente. En la actualidad al oeste de la ciudad discurre la Cañada Real Segoviana, una de las principales vías pecuarias que atraviesan la península en dirección NE-SO. Más información sobre el mapa de vías pecuarias de Burgos *online* en la nota nº 26 del primer capítulo.

ser las más abundantes en el panteón local reconstruido a partir de las inscripciones votivas halladas hasta la fecha. Así, encontramos seis altares dedicado a las *Matres*, cuatro de ellos fechados en el s. II d.C. y con epítetos tales como *Brigeacis* o *Endeiteris*; junto con otros cuatro altares dedicados a *IOM*, uno de los cuales ha sido fechado entre los ss. I-III d.C. y otro conserva el epíteto *Conservatori*. También se ha encontrado un altar dedicado a los dioses (ss. I-II d.C.), al *Numen* del teatro (s. I d.C.), a *Iovi Augusto Ultori*, a los *Lares Viales* (ss. I-II d.C.), dos altares a *Neptuno*, otro altar dedicado a *Fortuna Redux* (s. II d.C.), a *Diana* (s. I-II d.C.), dos ex votos, una pequeña árula con la inscripción *Sac(rum)*, y una árula y un ara muy fracturadas e ilegibles, si bien se ha propuesto que la primera podría estar dedicada a *Minerva*³⁷². Asimismo, la inscripción dedicada a *Minerva Augusta* nos informa del culto oficial llevado a cabo por un *flamen Romae et Augusti* (s. I-II d.C.), cargo que también cuenta con otro ejemplar más en una inscripción honorífica datada en el s. I d.C. Finalmente, otra inscripción honorífica podría hacer referencia a un sacerdocio vinculado al culto de *Divi Aug[---]* y del que solo se conserva la referencia *Augustal[---]*³⁷³.

El culto oficial se llevaba a cabo en el Capitolio, también conocido como el Templo de Júpiter. Tradicionalmente se ha identificado con el edificio del extremo sureste del eje principal del foro, con unos 38m de longitud y que ha sido fechado a principios de la época de Tiberio. También contaba con un *aedes Augusti*, situado en posición axial respecto al anterior y en la parte central de la basílica. Este espacio medía 27,50x11,50m y ha sido fechado en época altoimperial. Además, es muy dudosa la existencia de un templo dedicado a *Isis* y vinculado al culto al emperador Adriano y a *Tutela*, como también bastante hipotética resulta la existencia de un pozo ritual en uno de los laterales del templo capitolino, al que se accedería a través de una escalera que llevaría a un ábside³⁷⁴.

Finalmente, se han localizado esculturas de diversas divinidades en la ciudad, como por ejemplo una *Isis* datada en el s. II d.C., el torso de una *Venus* desnuda y una última escultura de gran tamaño que los especialistas identifican como una de las *Mu Proserpina* sas, ya que apareció en el relleno del post-escenio del teatro³⁷⁵. También deben incluirse aquí los

³⁷² *Matres*: ERClu 16; HE 7045 / CIL II, 63381; HE 12654 / ERClu 13; HE 14150 / ERClu 14; HE 14151 / ERClu 15; HE 14152 / ERClu 17; HE 14154 / CIL II, 2776; HE 8602. *Aeio?*: CIL II, 2772; HE 8598. *IOM*: CIL II, 2774; HE 8600 / CIL II, 2775; HE 8601/ ERClu 9; HE 14147 / ERClu 10; HE 14148 / *IOM Conservatori*: ERClu Add1. Dioses: HEp 2, 1990, 82; HE 14145. *Numen*: ERClu 21; HE 14157. *Iovi Augusto Ultori*: AE 1908, 147; HE 14146. *Lares Viales*: ERClu 11; HE 14149. *Neptuno*: ERClu 19, HE 8603 / ERClu 20; HE 7047. *Fortuna Redux*: CIL II, 2773; HE 8599. *Diana*: ERClu 4. *Ex voto*: ERClu 23; HE 14158 / ERClu 25; HE 14160. Árula SAC(rum): ERClu 26; HE 14161. Árula: ERClu 24; HE 14159. Ara: ERClu 97; HE 25763.

³⁷³ *Minerva Augusta*: ERClu 18, HE 14155; *Flamini Romae et Divi Augusti*: CIL II, 2782; HE 8608. *Divi Aug[---]*: CIL II, 2778; HE 8604.

³⁷⁴ PALOL 1994, 32-34; NÚÑEZ HERNÁNDEZ & CURCHIN 2007, 482-483; DE LA IGLESIA & TUSET 2012, 44-45.

³⁷⁵ PALOL & VILELLA 1987, n° 22; DE LA IGLESIA & TUSET 2012, 104-106.

tres podomorfos de barro hallados en la ciudad, preparados para estar suspendidos en el aire a modo exvotos o amuletos³⁷⁶.

2.1.6 Sistema Central Oriental

Esta región abarca el sector más septentrional del Sistema Central, integrado por las Sierras de Guadarrama y la de Ayllón, que enlazan con el Sistema Ibérico a través de la Sierra de Pela, Altos de Baraona y la Sierra Ministra, en las actuales provincia de Segovia, Guadalajara y Soria.

Los espacios naturales de culto propuestos para este espacio geográfico son el Barranco del Hocino (Torrevicente, Soria), la cueva de *Termes* (Montejo de Tiermes, Soria), el bosque de *Drusuna* (San Esteban de Gormaz, Soria), la cueva de La Griega (Pedraza, Segovia), la cueva de Sepúlveda o Lóbrega (Sepúlveda, Segovia), el *delubrum* de *Bonus Eventus* (Sepúlveda, Segovia), la cueva de Fuente Giriego y la cueva Labrada (Duratón, Segovia)³⁷⁷. Algo más apartado de los anteriores se encuentra el *delubrum* de *Hercules* (Montejo de la Vega de Serrezuela, Segovia), así como el posible santuario rupestre de Domingo García (Domingo García, Segovia), el hipotético lugar de culto del abrigo de Moral de Hornuez (Segovia)³⁷⁸ y el supuesto santuario en Hontangas (Burgos)³⁷⁹.

³⁷⁶ ALFAYÉ VILLA 2009, 362.

³⁷⁷ Otras cavidades, como Solapo del Águila y la Cueva de los Siete Altares, ambas en Sepúlveda, han sido hasta hace pocos años consideradas espacios sagrados celtibéricos, pero estudios recientes han rechazado estas interpretaciones. Véase para Solapo del Águila a AGUILERA Y GAMBOA 1918; LUCAS DE VIÑAS 1971a; LUCAS PELLICER 1974; LUCAS PELLICER 1990, ALFAYÉ VILLA 2009. Información sobre la Cueva de los Siete Altares en AGUILERA Y GAMBOA 1918; IÑIGUEZ ALMECH 1955; LUCAS DE VIÑAS & VIÑAS 1971; LUCAS PELLICER 1974; KNAPP 1992; CURCHIN 2004; ALFAYÉ VILLA 2005; ALFAYÉ VILLA 2009. La localización del Barranco del Rus, en el mismo término municipal que el Barranco del Hocino, se ha perdido. Al ser ilocalizable no se puede proceder al estudio territorial. Esta situación se repite con el supuesto bosque de *Drusuna*, que carece de referencias geográficas suficientes que permitan situar una masa boscosa y para el que se desconoce el corral concreto en el que el epígrafe apareció. Por este motivo y como ya hemos comentado al principio de este capítulo, ambos espacios no se incluyen en este análisis territorial.

³⁷⁸ Más información sobre el roquedo de Domingo García y su posible consideración como espacio sagrado celtibérico en LUCAS DE VIÑAS 1971b; LUCAS PELLICER 1974, 60; ID. 2003; ALFAYÉ VILLA 2009, 83-87. El abrigo de Moral de Hornuez no ha podido ser incluido en el catálogo por falta de información sobre su ubicación y estudio de la inscripción. Más información sobre este abrigo, en JUBERÍAS & MOLINERO PÉREZ 1952; LUCAS, PELLICER 1974, 63, 68; ALFAYÉ VILLA 2009, 40-41.

³⁷⁹ El lugar de hallazgo de las aras de Hontangas ha variado conforme pasaban los años. Inicialmente, las inscripciones fueron halladas en un corral y publicadas por ABÁSOLO ÁLVAREZ como tal en 1973 y 1978. Sin embargo, en 1985 el mismo autor indica que se encontraron en un yacimiento contiguo a una cueva que en la actualidad es un lugar de culto, motivo por el que hipotetiza sobre un posible origen precristiano para el culto que allí se desarrolla, justificando así la presencia de las aras. Mientras no se aclaren las circunstancias de su hallazgo ni el número total de epígrafes localizados en el corral de Hontangas, consideramos demasiado arriesgado incluir esta cavidad, para la que no existe ningún tipo de evidencia ni documentación, en el catálogo de espacios naturales de culto celtibéricos. Ello no implica que, tal y como señala ALFAYÉ VILLA 2009, 66, la existencia de tantas aras juntas no señale la existencia de un lugar de culto de época romana. Véase ABÁSOLO ÁLVAREZ 1973, 443; ABÁSOLO ÁLVAREZ & ALBERTOS FIRMAT 1978, 418-421; ABÁSOLO ÁLVAREZ 1985, 160.

En el paraje natural creado por el cañón del río Duratón, la bibliografía especializada ha identificado diversas cavidades como lugares de culto en época celtibérica y romana. Nos referimos a las cuevas de **Sepúlveda** o Lóbrega, la cueva **Labrada** y la cueva de la **Fuente Giriego**, todas ellas distribuidas a lo largo del cañón de noroeste a sureste y a las que también habría que añadir el posible santuario rural al aire libre de *Bonus Eventus*, junto al puente Talcano, en Sepúlveda. En época celtibérica, el *oppidum* del Cerro de Somosierra (Sepúlveda, ss. IV-finales I a.C.), junto con el de Morros de San Juan (Sebúlcor, ss. III-I a.C.), serían los principales centros del valle del Duratón y a su alrededor se distribuirían pequeños asentamientos rurales que reseguirían el perfil del río.

La **Cueva de Sepúlveda**, también conocida como **Lóbrega**, y la **Cueva Labrada** se localizan dentro del territorio más próximo al *oppidum* de Cerro de Somosierra, separadas por unos centenares de metros la una de la otra. La primera se encuentra a menos de 2km de Sepúlveda, mientras que la segunda está río Caslilla arriba, a unos 2,5km de distancia aproximadamente. Aún más próxima se encontraba la necrópolis del *oppidum*, sita en el Cerro de la Picota (ss. IV-III a.C.), en la orilla derecha del río Caslilla, por lo que entraría dentro de

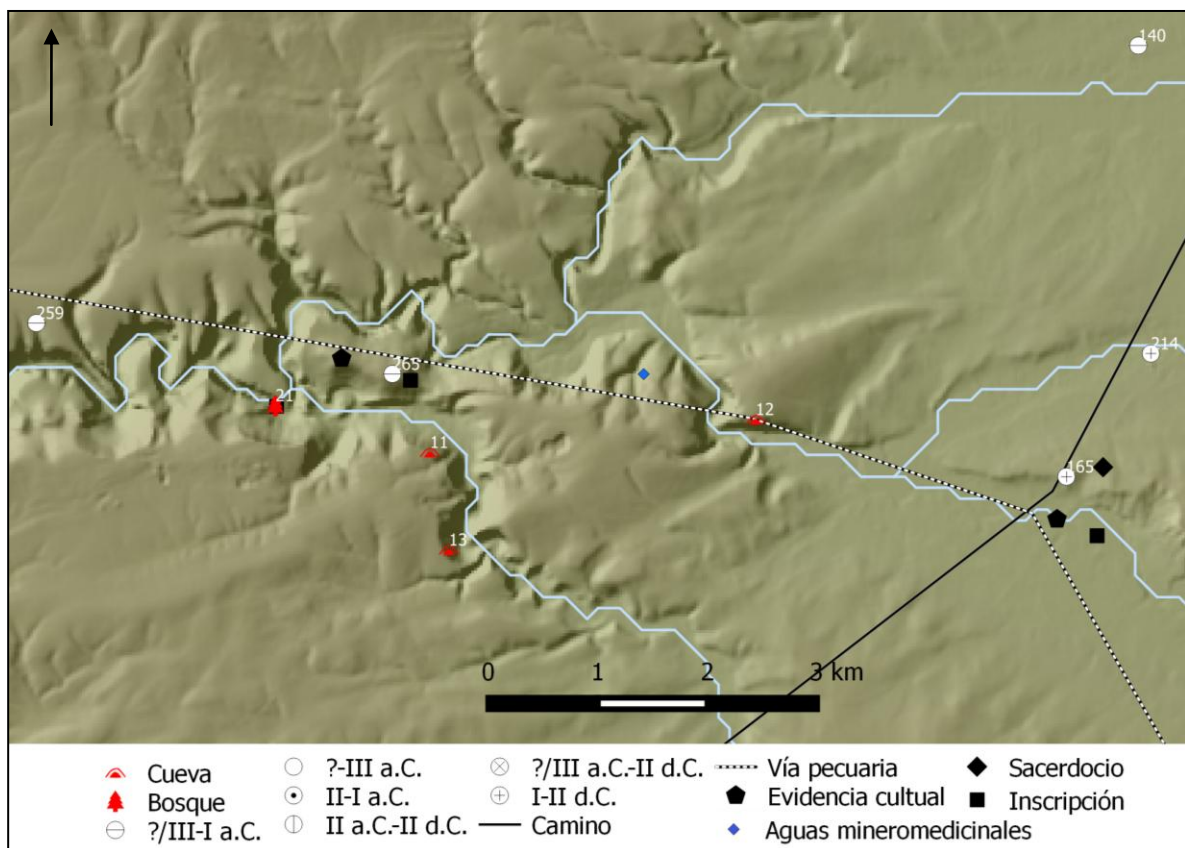


Figura 20: Entorno de las cuevas Sepúlveda/Lóbrega (nº 11), cueva Labrada (nº 13), cueva de Fuente Giriego (nº 12) y el delubrum de *Bonus Eventus* (nº 21). Elaboración propia.

su campo visual. Asimismo, el ya mencionado hábitat rural de San Julián se encontraba *ca.* 6,5-7km de ambas cavidades. No se han documentado más asentamientos celtibéricos en las proximidades del cerro, a excepción del posible poblado de Barbolla, que aprovecharía la campiña al norte del Duratón y una pequeña aldea en el lugar de Los Mercados (Duratón, *ca.* 10 y 9km respectivamente)³⁸⁰.

A partir del s. II a.C. el castro del Cerro de Somosierra inicia un lento declive que culminará a mediados del s. I a.C., cuando se abandone definitivamente a raíz de la ordenación romana de este territorio. Posiblemente, el emplazamiento se dismanteló por iniciativa senatorial y se propició el desarrollo de la pequeña aldea de Los Mercados (Duratón), a 7km de distancia aguas arriba. El nuevo establecimiento creció a partir de mediados del s. I d.C. y alcanzó una extensión de 50ha gracias a las aportaciones poblacionales del Cerro de Somosierra, del *oppidum* de Los Quemados I (Carabias) -un importante castro celtibérico que controlaba el valle Riaza-, y de los asentamientos del área de Cantalejo³⁸¹. En época imperial surgieron nuevas poblaciones, como Los Calverones, al este (El Olmo, ss. I-II d.C., 9 y 10km respectivamente) y la Dehesa del Bálsamo, al norte (Urueñas, ss. I-II d.C., 11 y 12km aprox.).

Junto con las inscripciones pertenecientes a ambas cuevas (*VANCVCVAN*, Cueva de Sepúlveda/Lóbrega; *Diana*, Cueva Labrada)³⁸², únicamente se han localizado dos inscripciones votivas más en el entorno de Sepúlveda, de donde procede también una pieza de barro en forma de gallo y que posee dos orificios que permiten emitir sonidos a la pieza (s. II a.C.); un fragmento de terracota zoomorfo cuadrúpedo que podría ser un aplique o una figura exenta (ss. III-II a.C.) y un posible dado de arcilla con las caras densamente decoradas con motivos geométricos y figurativos (s. I a.C.)³⁸³. Respecto a las inscripciones votivas, la primera de ellas estaba dedicada a *Minervae*, pero en la actualidad está perdida; mientras que la segunda, dedicada a *Bonus Eventus*, se grabó sobre un panel de roca caliza muy cercano al Puente Talcano³⁸⁴. Esta inscripción se encuentra a 2km al oeste de Sepúlveda, en la unión del río Duratón con el río Caslilla. Se encuentra, además, *ca.* 5km del asentamiento de San Julián (ss. III-I a.C., Sepúlveda). El epígrafe, fechado en el 24 de abril de 128 d.C., ha sido interpretado como la evidencia de un culto ocasional surgido a raíz de un viaje. Además, señalaría la existencia de un santuario extraurbano al aire libre en el que anualmente se

³⁸⁰ BLANCO GARCÍA 1998; BARRIO MARTÍN 1999, 55; MARTÍNEZ CABALLERO 2010, 183, 204.

³⁸¹ IBID., 183-185; MARTÍNEZ CABALLERO 2010b, 154-155.

³⁸² *VANCVCVAN*: HEp 4, 1984, 640; HE 15603. *Diana*: HEp 10, 2000, 530; HE 17472.

³⁸³ ALFAYÉ VILLA 2009, 366, 379, 387.

³⁸⁴ *Minervae*: HEp 4 1998, 601; HE 15588. *Bonus Eventus*: CIL II, 3089; HE 25638.

realizaría un banquete ofrecido por el mismo dedicante³⁸⁵. Algunos autores han defendido la existencia de un *delubrum* vinculado a *Bonus Eventus*, mientras que otros consideran que el ara al que alude la inscripción se enmarcaría dentro de un *aedes*³⁸⁶. Sin embargo, no se ha llevado a cabo ningún trabajo arqueológico que permita definir el espacio físico y las posibles estructuras arquitectónicas a él asociadas.

En este mismo espacio geográfico se localiza la **Cueva de Fuente Giriego** (Duratón), que se encuentra a menos de 5km al este del castro del Cerro de Somosierra y de las cuevas Labrada y Sepúlveda/ Lóbrega. Por lo tanto, los asentamientos más cercanos previamente mencionados son San Julián (8km), Barbolla (5km), Los Calverones (4km) y, sobre todo, *Confluentia* o Los Mercados (Duratón, 3km).

En *Confluentia* se han encontrado todo tipo de evidencias vinculadas al ámbito religioso de la ciudad. Por un lado, se han conservado tres *arulae* dedicadas a *Minervae* (s. II d.C.), dos más a *Matres* (s. II d.C.) y una más dedicada a *Fortuna Balnearis* (s. II d.C.), en relación con las aguas salutíferas existentes cerca de la misma ciudad³⁸⁷. Este último año, además, se ha localizado una *árula* dedicada a *Epona* en los alrededores del mismo yacimiento de Los Mercados³⁸⁸. Asimismo, se ha encontrado la cabeza de una pequeña estatuilla de *Mercurio* en terracota y el torso de una estatua, identificada con *Apolo*, así como una inscripción honorífica que ha permitido constatar la existencia en *Confluentia* del colegio de los séviros augustales en el 191 d.C.³⁸⁹.

El conjunto de espacios naturales de culto detectados en el entorno del cañón del río Duratón se encontraban relativamente cerca de un importante centro de comunicaciones. Aquí confluían las rutas este-oeste de la submeseta septentrional y la vía secundaria entre *Segovia* y *Termes*, una ruta que comunicaba las minas de la submeseta meridional con el alto Duero, que

³⁸⁵ ALFÖLDY 1994, 463; RUIZ GUTIÉRREZ 2011, 217.

³⁸⁶ MANGAS MANJARRÉS & MARTÍNEZ CABALLERO 2010, 346; RUIZ GUTIÉRREZ 2011, 217.

³⁸⁷ *Minervae*: CIL II, 5090; HE 11833 / HEp 7, 1997, 764; HE 1087 / HEp 4, 1994, 601; HE 15588. *Matres*: HEp 7, 1997, 765 / CIL II, 2764; HE 8589. *Fortuna Balnearis*: CIL II, 2763; HE 8588. Según ALFAYÉ VILLA 2009, 55, las inscripciones a las *Matres* podrían ascender a tres si se tiene en cuenta un ejemplar actualmente perdido pero reseñado en el s. XVI.

³⁸⁸ Aún no se ha publicado el estudio epigráfico de esta pieza, de la que se tiene noticia a través de Europa Press. Véase www.europapress.es/castilla-y-leon/noticia-hallado-entorno-yacimiento-romano-duratón-segovia-altar-celtico-dedicado-diosa-epona-20150526135626.html [fecha de consulta 06/07/2015]. Habiéndonos puesto en contacto con el Museo de Segovia para recabar más información sobre la pieza, el director del museo, Santiago Martínez Caballero en comunicación personal nos informó que el *árula* "procede de un hallazgo casual en el centro de la ciudad romana de *Confluentia* (Duratón, Segovia), por lo que carece de contexto arqueológico preciso, más allá de su localización en la superficie del yacimiento", razón por la que de momento "la pieza solo informa de la presencia del culto a esa deidad en la ciudad".

³⁸⁹ MANGAS MANJARRÉS & MARTÍNEZ CABALLERO 2010, 341-343; CABAÑERO MARTIN & FERNÁNDEZ URIEL 2012, 311-318.

atravesaba la sierra de Guadarrama a través del puerto de Somosierra. Asimismo, de esta misma ruta también partía una vía secundaria que bordeaba el cañón del Duratón por su vertiente meridional y que permitía conectar dicha ciudad con *Pintia*³⁹⁰.

La **Cueva de la Griega** (Pedraza) se abre sobre el barranco del río Vadillo, en el piedemonte central de la sierra norte de Guadarrama, poco antes de que desemboque en el río Cega. Los asentamientos detectados en época celtibérica y romana a lo largo de la sierra del Guadarrama son más bien escasos y están poco estudiados y muy alejados de la cavidad. Entre los ss. VI-II a.C. la cueva se encuentra a medio camino entre los asentamientos del Cerro de Somosierra y del entorno del cañón del Duratón y los del Cerro de la Sota (Torreiglesias), de los que dista una media aproximada de 20km. Más o menos a la misma distancia se cree que estaría el poblado de Cerezo de Abajo, no localizado con exactitud, pero que parece mantener la tónica general de poblamiento escaso y muy alejado³⁹¹. Aún así, en las proximidades de la cueva se han localizado asentamientos menores, como sería el hábitat de Valdelacasa (Rebollo, *ca.* 5km) y el que existiría bajo el actual casco urbano de Pedraza,

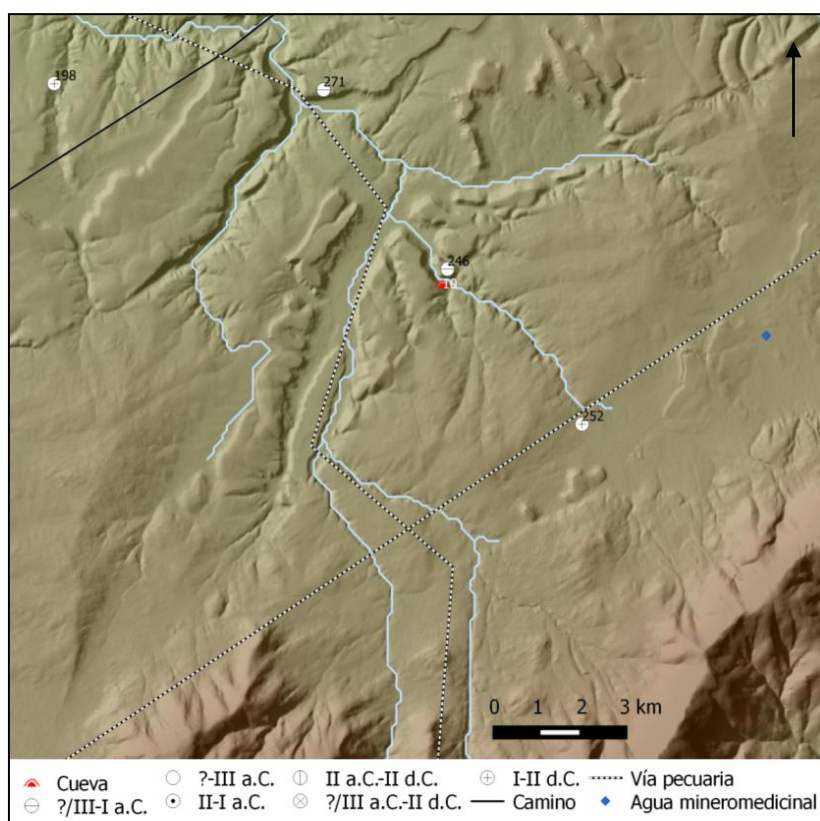


Figura 21: Entorno de la cueva de La Griega (nº 10). Elaboración propia.

³⁹⁰ SIERRA VIGIL & SAN MIGUEL MATÉ 1995, 393; MANGAS MANJARRÉS 2010, 125; MARTÍNEZ CABALLERO & SANTIAGO PARDO 2010, 85-86. En la actualidad al este de Duratón discurre la Cañada Real Segoviana, una de las principales vías pecuarias que atraviesan la península en dirección NE-SO. Más información sobre el mapa de vías pecuarias de Segovia *online* en la nota nº 26 del primer capítulo.

³⁹¹ BARRIO MARTÍN 2010, 21, 26.

aunque ambos probablemente serían abandonados en el s. I d.C.³⁹². Precisamente, el entorno de la cueva de La Griega fue una zona de pequeñas explotaciones de plomo y estaño que, junto con la proximidad del puerto natural de Navafría que permitía el acceso a la submeseta meridional, constituyeron dos importantes fuentes de riqueza para la zona. Paralelamente, ambos elementos fueron clave para asegurar una constante circulación de bienes y personas a través de las vías naturales y rutas trashumantes que atravesaban la Sierra del Guadarrama y que corrían paralelamente por el norte a esta misma sierra, conectando los *oppida* de *Termes-Segovia* (Duero- río Cega- puerto de Navafría y la posterior Cañada Real Soriana Occidental)³⁹³.

En época altoimperial únicamente se ha localizado el hábitat de Prados de la Cabezada (Matabuena, *ca.* 5km), junto con los establecimientos de La Palaina (Valdevacas y Guíjar, *ca.* 13km) y San Pedro (Muñoveros, *ca.* 14km). Estos asentamientos, junto con la epigrafía de la misma cueva de La Griega y del resto de la zona, son las únicas evidencias de la presencia altoimperial en este territorio. Algunos autores han relacionado este vacío poblacional con la posible existencia de una *tierra de nadie* que marcaría el límite entre las zonas de influencia de las ciudades de *Segovia*, *Cauca* y *Confluentia*. No obstante, la falta de información arqueológica, así como la continuidad del poblamiento en algunos casos pueden estar alterando significativamente nuestra percepción de la historia del lugar³⁹⁴.

A lo largo de todo el piedemonte no se documentan más testimonios de la religión romana que los grafitos de la Cueva de la Griega, que evidenciarían la funcionalidad cultural (no exclusiva) del lugar y su adscripción a diversas deidades celtibéricas, en su mayoría, innominadas. Las únicas divinidades grabadas fueron *Devae*, *Deo Moclevo* y *Nemedus Augustus*, el cual constituye un claro ejemplo de la conversión de un espacio sagrado en una deidad antropomorfa por sí misma. MARCO SIMÓN ha denominado este significativo proceso como la "*individuación del espacio sagrado*", que además en este caso se refuerza con el epíteto *augusto*, conservado en un segundo grafito, consiguiendo así la vinculación de esta deidad con el culto imperial³⁹⁵. La Cueva de la Griega se presenta como un espacio de transición, un escenario donde se observa el progresivo avance de la nomenclatura personal latina y la gradual inclusión de las deidades nativas en el panteón romano local mediante la adopción de la escritura como medio de comunicación con la deidad, el uso de las expresiones

³⁹² BARRIO MARTÍN 1999, 168; MARTÍNEZ CABALLERO 2010a, 208; SANTIAGO PARDO & MARTÍNEZ CABALLERO 2010, 170.

³⁹³ BARRIO MARTÍN 1999, 49-56; MARTÍNEZ CABALLERO 2010a, 208, 210; BARRIO MARTÍN 2010, 27-29.

³⁹⁴ BARRIO MARTÍN 1999, 166; MARTÍNEZ CABALLERO 2010a, 208; SANTIAGO PARDO & MARTÍNEZ CABALLERO 2010, 169-170.

³⁹⁵ MARCO SIMÓN 1983; ID. 1993, 175-177; ID. 2008, 1025; MAYER I OLIVÉ & ABÁSULO 2011.

y acciones votivas convencionales (*vota, praemia, ponere*) y los epítetos culturales (*deus, augustus*). Todo ello llevado a cabo por iniciativas individuales y directas, donde es el mismo fiel quien deja constancia de su fe y no de manera indirecta a través de un altar encargado a un epigrafista.

A pesar de la elevada altitud en la que se encuentra la cueva, este paraje no quedó aislado cuando el territorio fue incorporado a la órbita romana. La ruta que conectaba *Termes - Segovia - Avila* recorría el mismo camino que la ruta trashumante anteriormente comentada, mientras que la vía *Complutum-Asturica* del Anónimo de Rávena llegaría a *Cauca* atravesando la sierra de Guadarrama por el valle del Lozoya, posiblemente por el paso de Navafría o el de Peñas Quemadas, a 17 y 10km respectivamente de Pedraza, lugar donde confluyen las dos rutas propuestas. Asimismo, esta ruta cuenta con dos mansiones aún no localizadas, *Pirascon* y *Albeceia*, la última de las cuales podría llegar a localizarse en el piedemonte y tierras bajas de la sierra de Guadarrama y, por lo tanto, muy próxima a la Cueva de la Griega³⁹⁶.

En dirección opuesta y al noreste de la Sierra de Guadarrama se ha identificado un *delubrum* dedicado a *Hercules* en las inmediaciones del río Riaza (Montejo de la Vega de Serrezuela, Segovia). Este espacio se encuentra en el barranco del margen derecho del Riaza,

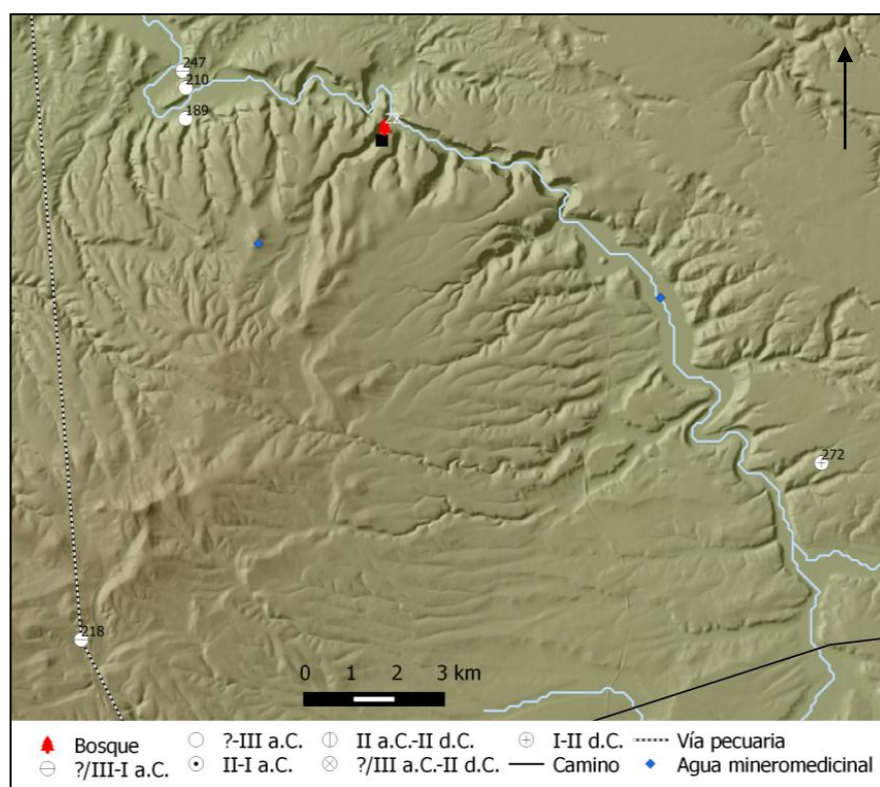


Figura 22: Entorno del *delubrum* de *Hercules* (nº 22). Elaboración propia.

³⁹⁶ MAÑANES & SOLANA SAINZ 1985, 89-92, 97-98; BARRIO MARTÍN 1999, 60-61; SANTIAGO PARDO & MARTÍNEZ CABALLERO 2010, 77-80, 107-108.

muy próximo a uno de los pocos pasos naturales que permitían vadear en río. Precisamente, en época celtibérica se han documentado dos asentamientos coetáneos y muy cercanos, todos ellos situados en este mismo término municipal. Nos referimos al dúo formado por La Antipared I y El Castillo, situados al inicio de las tierras de aluvión del Riaza, y por el Cerro de Valugar-El Mirador, ya en pleno cañón del Riaza, aunque para estos dos últimos no existen evidencias arqueológicas suficientes como para asegurar su existencia en época celtibérica.

La Antipared I es un *oppidum* de tamaño medio, situado a unos 8km aproximadamente, que en época celtibérica queda despoblado ante la perduración del cercano asentamiento de Las Torres, situado justo en la orilla opuesta, a unos 750m. Este último lugar continuará habitado hasta época celtibérica tardía junto con una pequeña explotación agrícola subsidiaria situada en la misma vega del río, Peña Arpada (ss. V-I a.C., 8km)³⁹⁷. Este asentamiento estaría estratégicamente emplazado controlando el vado y las primeras tierras de aluvión del Riaza, por lo que podría actuar como un poblado defensivo dependiente del gran *oppidum* de Carabias, Los Quemados I (ss. VI-I a.C., 12km), hecho que justificaría la ausencia de un asentamiento de primer orden en el cañón del Riaza. Precisamente, durante los ss. III-II a.C. esta zona podría ser el límite del área de control de los *oppida* Los Quemados I y Castro (Valdanzo, Soria, posteriormente conocido como *Segontia Lanca*), que aglutinan varios asentamientos de reducidas dimensiones a su alrededor³⁹⁸. De este modo, la población antes asentada en La Antipared I se habría trasladado a Los Quemados I, población que durante el s. I a.C. fue a su vez reconducida a la nueva ciudad de *Confluentia* (Duratón)³⁹⁹.



Figura 23: Área de control del *oppidum* Castro (Valdanzo, Soria) en oposición a los otros grandes asentamientos de la zona, Los Quemados I y Cerro del Castillo (Carabias y Ayllón, Segovia). El *delubrum* de *Hercules* aparece señalado con un círculo amarillo y se ubica en el cañón del Riaza, entorno que actuaría de frontera entre ambos *oppida* entre los ss. III-II a.C. Ilustración extraída y modificada por la autora a partir de la publicada por MARTÍNEZ CABALLERO 2010b.

³⁹⁷ BARRIO MARTÍN 1999, 170-171; LÓPEZ AMBITE 2002, 97; ID. 2008, 86-87.

³⁹⁸ MARTÍNEZ CABALLERO 2010b, 153.

³⁹⁹ LÓPEZ AMBITE 2008, 87; MARTÍNEZ CABALLERO 2010b, 154-155.

El supuesto vacío poblacional del curso medio del Riaza y de las laderas septentrionales de la Serrezuela se acentúa en época altoimperial⁴⁰⁰, durante la cual tan solo se han documentado dos yacimientos en direcciones opuestas. El asentamiento de Valdeserracín (Aldealuenga de Santa María), se encuentra casi a 15km aguas arriba del *delubrum* y ha sido fechado en una época muy temprana del período altoimperial⁴⁰¹. Por el contrario, a 18km aguas abajo se ha identificado un posible asentamiento romano bajo el actual pueblo de Hontagas⁴⁰². Aún así, los especialistas ven en la construcción del embalse de Linares en Maderuelo una posible explicación al vacío poblacional celtibérico y, sobre todo romano, en el valle medio del Riaza, ya que las aguas podrían estar ocultando datos sobre el poblamiento de esta zona limítrofe⁴⁰³.

Por otro lado, las inscripciones votivas son las únicas muestras halladas sobre la ocupación en época romana de esta zona. Tan solo se han documentado dos ámulas, dedicadas a *Hercules* y a *Aeiodaicino/Aeio Daicinio* (segunda mitad s. II d.C.)⁴⁰⁴, localizadas en Hontagas, una población burgalesa situada a orillas del Riaza. No existe una lectura definitiva para la inscripción dedicada al dios local, que últimamente ha sido relacionada con el dios supra-local del área burgalesa, *Aeio/Aio*, en base a otra inscripción localizada en Villafranca de Montes de Oca⁴⁰⁵.

De hecho, las dos ámulas se encuentran en la vía natural que recorre el Riaza y el Aguijejo, permitiendo conectar el valle del Duero con las primeras estribaciones septentrionales del Sistema Ibérico, así como también con el corredor natural donde se asienta *Termes*. Del mismo modo, el *delubrum* de *Hercules* se encuentra a los pies de una ruta que conectaba *Segovia* con *Clunia* y de la que se conservan los restos de los pilares del puente que permitía cruzar el Riaza⁴⁰⁶.

⁴⁰⁰ MARTÍNEZ CABALLERO & SANTIAGO PARDO 2010, 86-87.

⁴⁰¹ LÓPEZ AMBITE 2009, 111; MARTÍNEZ CABALLERO & SANTIAGO PARDO 2010, 81.

⁴⁰² ABÁSOLO 1973, 443; ABÁSOLO & ALBERTOS FIRMAT 1978, 420-421; LÓPEZ AMBITE 2009, 114.

⁴⁰³ LÓPEZ AMBITE 2009, 114.

⁴⁰⁴ *Hercules*: ABÁSOLO & ALBERTOS FIRMAT 1978, nº3; HE 6643. *Aeiodaicino*: ABÁSOLO 1973, nº1; HE 25652.

⁴⁰⁵ OLIVARES PEDREÑO 2002, 113.

⁴⁰⁶ LÓPEZ AMBITE 2008, 98-99; ID. 2009, 121-123; MARTÍNEZ CABALLERO 2010a, 206-207. En la actualidad al oeste del *delubrum* discurre la Cañada Real Segoviana, una de las principales vías pecuarias que atraviesan la península en dirección NE-SO. Más información sobre el mpaa de vías pecuarias de Segovia *online* en la nota nº 26 del primer capítulo y, sobre este caso concreto, en el subapartado 3.3.

La ubicación del **Abrigo del Barranco del Hocino** (Torrevicente) fue transmitida vagamente por los primeros investigadores que lo identificaron⁴⁰⁷. El lugar del Hocino presenta varias oquedades a lo largo de su extensión, varias de ellas con inscripciones en su interior. Sin embargo, el deterioro que presentan no solo ha dificultado su correcto estudio, sino también la identificación del abrigo del que hablaba Cabré.

Uno de los primeros asentamientos identificados en esta zona es Valdeabejas I (Abanco - Sauquillo, ss. VI-V a.C., 3km aprox.) y Trascastillo, de vocación ganadera (Torrevicente, ss. VI-II a.C., ca. 4km respectivamente). A partir del s. IV a.C., solo perdura Trascastillo y surgen una serie de nuevas poblaciones dispersas, como San Miguel de Lérica (Retortillo de Soria, ss. IV- I a.C., 7km), Castro (Castro, ss. IV a.C.-alto imperio, 11km) y Las Matanzas (Valvedizo, ss. IV- I a.C., 10 km). Todos ellos dependían de *Termes* (Montejo de Tiermes, ss. IV a.C.-VII d.C., 20km aprox.), que contaba con una necrópolis en uso desde la segunda mitad del s. VI a.C. y que progresivamente va ganando importancia en la zona. A finales del s. I a.C. los yacimientos de Trascastillo y Castro se convierten en asentamientos secundarios que, junto con las nuevas fundaciones altoimperiales de El Cubillo y El Palomar

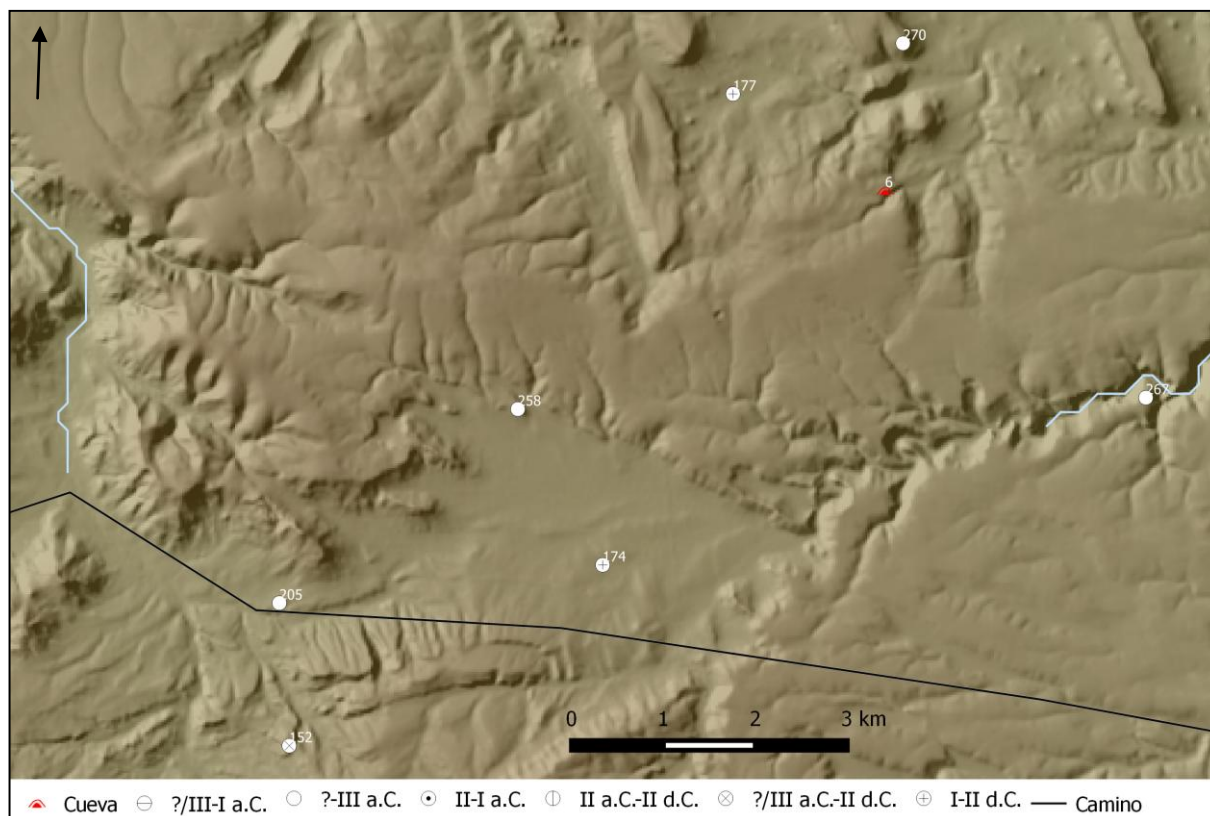


Figura 24: Entorno del Abrigo del Barranco del Hocino (nº 6). Elaboración propia.

⁴⁰⁷ El Abrigo del Barranco del Rus, teóricamente ubicado en el mismo término municipal y también descrito por Cabré, no ha sido incluido en nuestro estudio por el completo desconocimiento de su ubicación.

(5 y 2,5kms respectivamente), constituyen las únicas evidencias poblacionales detectadas hasta la fecha en el área de este barranco⁴⁰⁸.

Como ya se ha comentado anteriormente, *ca.* 20km del Barranco del Hocino y en el interior de *Termes*, se ha identificado la cueva del graderío del teatro como una posible cueva sagrada celtibérica. Gracias a su ubicación y al rol que ejerció dicha ciudad desde el s.III a.C., la **cueva de Termes** disfrutó de una posición geográfica central en todo este territorio, sobre todo a partir de la adquisición del estatus de *municipium* bajo el gobierno del emperador Tiberio.

En época celtibérica, únicamente se documentan activos cerca de *Termes* los asentamientos de San Miguel de Lerida (13km), Las Matanzas (10km) y Castro (11km), el único que perdurará como asentamiento rural hasta época altoimperial. Las nuevas fundaciones de esta época se distribuyen regularmente cada 5km aprox. y se articulan en dos líneas paralelas, la primera de las cuales se ubica a lo largo de la falda de la sierra de Pela. De este a oeste, la integran los yacimientos de El Cubillo (Retortillo de Soria, 12km), Canchonrillo (Peralejo de los Escuderos, 9km), El Barrio de Manzanares (Manzanares, 3,5km), El Quintanar (Rebollosa de Pedro, 8,5km) y El Remajuelo (Noviales, 10km). Esta planificación del territorio se repite en los asentamientos situados al norte del Arroyo de Montejo, que se distribuyen en paralelo a la anterior línea. De este a oeste, la conforman los hábitats de Veguilla (Rebollosa de los Escuderos, 5,5km), el mismo *Termes*, Los Castillejos (Carrascosa de Arriba, 2km), El Quintanar (Montejo de Tiermes, 6km) y San Miguel (Liceras, 9km)⁴⁰⁹.

Termes, aparentemente encajonada en las estribaciones septentrionales del Sistema Central y aislada de las principales vías romanas, acabó convirtiéndose en un punto clave de las rutas regionales porque permitía conectar las rutas 24 y 25 con la vía 27 del Itinerario de Antonino. El ramal *Uxama-Termes-Segovia* conectaba de norte a sur las dos submesetas por el centro peninsular, mientras que *Ocilis-Termes-Uxama* comunicaba el valle del Jalón con el valle del Duero y las dos submesetas por su sector más oriental. De esta manera, no solo se beneficiaba de una relativa fácil accesibilidad a dos de importantes vías de comunicación de

⁴⁰⁸ HERAS FERNÁNDEZ 1991, 213-224; MARTÍNEZ CABALLERO & MANGAS MANJARRÉS 2005, 170; ALFAYÉ VILLA 2009, 72; JIMENO MARTÍNEZ 2009, 197; CURRÀS DOMÍNGUEZ 2012, 53; MARTÍNEZ CABALLERO, LÓPEZ AMBITE & GALLEGU REVILLA (e.p.).

⁴⁰⁹ HERAS FERNÁNDEZ 1991, 228-230; MARTÍNEZ CABALLERO & MANGAS MANJARRÉS 2005, 172-173; CURRÀS DOMÍNGUEZ 2012, 53, 56; MARTÍNEZ CABALLERO, LÓPEZ AMBITE & GALLEGU REVILLA (e.p.).

la época, sino que además participaba de la riqueza que estas generaban, como lo fue el comercio de la sal entre el Henares y el Duero⁴¹⁰.

Las manifestaciones culturales de la zona abarcan tanto las deidades tradicionales como el culto al poder establecido, pero se concentran todas en la ciudad de *Termes* y no se han documentado evidencias en su *territorium*. Ejemplo de ello es una figurilla polícroma de terracota, de la que tan solo se conserva la cabeza con el pelo y los ojos pintados de negro y las orejas perforadas o los apliques en forma de cabeza pertenecientes a dos vasos diferentes y hallados en Carratiermes (s. I d.C.)⁴¹¹. Además, las excavaciones realizadas en el área del foro de *Termes* han permitido la identificación, en la fase republicana, de un espacio sagrado ubicado sobre una plataforma e integrado por un *sacellum*, una plataforma cuadrangular que se correspondería con el ara y por un pozo circular sin colmatar que ha sido interpretado como un *mundus*. A excepción de este último elemento, este espacio posteriormente quedó englobado en el área sacra del foro Flavio, bajo la estructura del templo augusteo, por lo que

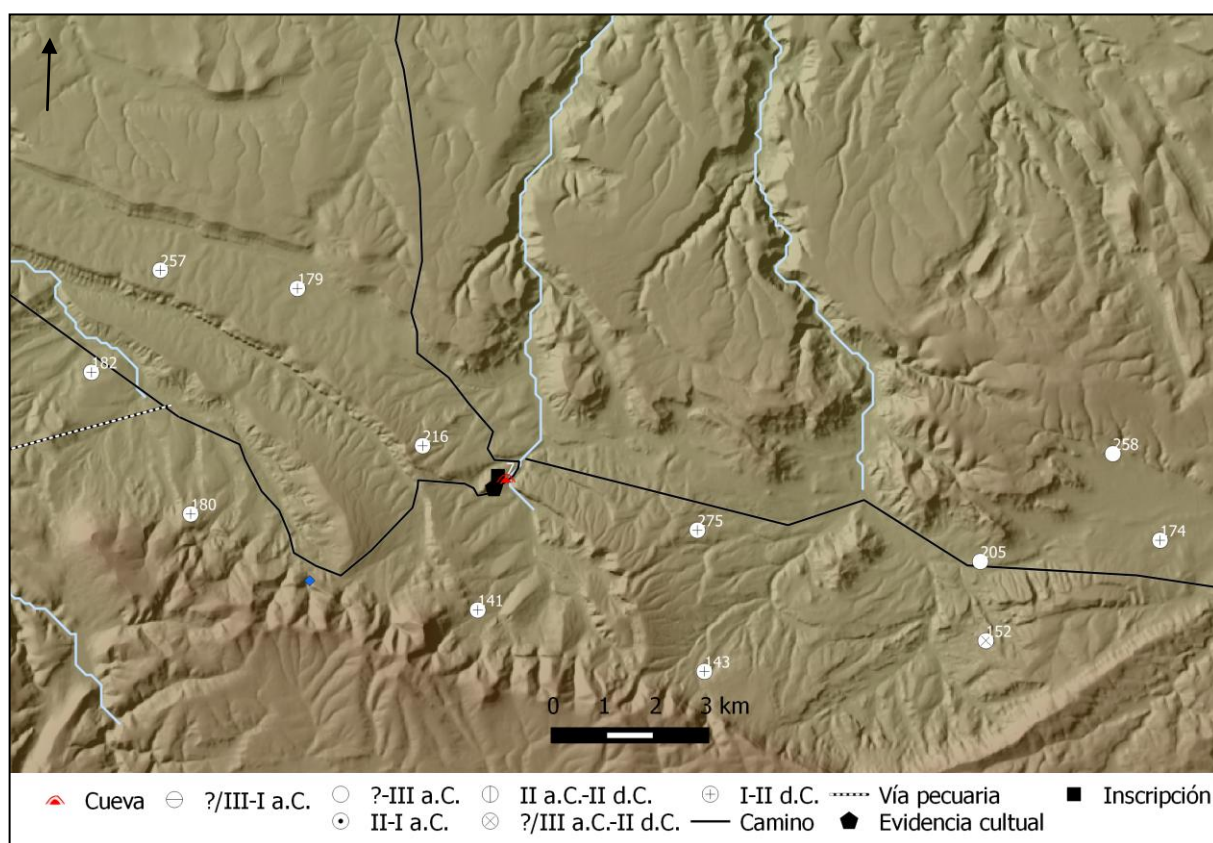


Figura 25: Entorno de la cueva de *Termes* (nº 7). Elaboración propia.

⁴¹⁰ HERAS FERNÁNDEZ 1991, 228-230; CURRÀS DOMÍNGUEZ 2012, 56-57; MORENO GALLO 2011, nrs. 22 y 25; MARTÍNEZ CABALLERO, LÓPEZ AMBITE & GALLEGO REVILLA (e.p.). Las vías pecuarias de la actualidad se reducen a la vereda de Licerias, que se puede consultar en el mapa de Soria disponible *online* y previamente indicado en la nota nº 26 del primer capítulo.

⁴¹¹ ALFAYÉ VILLA 2009, 370, 376.

ha sido datado entre el 72-31 a.C.⁴¹². A partir de esta fecha, se procedió a la construcción de un templo tetrástilo orientado al este y datado en época augustea, que mantuvo el ara, el *mundus* y parte del espacio abierto. Se desconoce su adscripción cultural, pero los especialistas se decantan por un culto cívico centrado en un *capitolium*⁴¹³.

En época imperial y al sureste de este mismo edificio, se construyó un segundo templo, próstilo y tetrástilo, orientado al norte, de orden corintio y con un pasillo perimetral. Se ha propuesto que este templo estuviera dedicado al culto imperial, porque así se integraría dentro de los parámetros ideológicos y religiosos que a partir de Augusto expandieron todas las capitales del imperio y se enmarcaría también en el mismo proceso y cronología que los foros de *Clunia*, *Uxama* y *Bilbilis*⁴¹⁴. Sin embargo, otros investigadores defienden la posibilidad de que estuviera dedicado a *Apolo*, en base al hallazgo en las inmediaciones de una escultura del mismo dios en bronce y de 123cm de alto (ss. I-II d.C.), de un busto de bronce de 17cm de altura identificado con un sacerdote de la misma deidad (época tiberina o julio-claudia) y de una inscripción, hoy perdida, en la que podía leerse *Apo[---]*⁴¹⁵.

Otras evidencias religiosas de época imperial son dos inscripciones votivas halladas en la ciudad. La primera de ellas está dedicada a *Marte* por parte de un ciudadano romano de época antonina, mientras que la segunda ara, muy desgastada, podría estar dedicada a la diosa *Diana*⁴¹⁶.

Más problemática ha sido la interpretación del graderío, donde en uno de sus extremos se localiza la cueva en cuestión. Se trata de un graderío rupestre de una anchura máxima de 61,75m de ancho y con una estructura de planta irregular, por lo que el número de secciones y gradas varía según las propuestas interpretativas. Enfrente de las gradas se abre una explanada de suave pendiente de unos 150m de extensión como máximo y en el ángulo noroeste existe una escalera de diecisiete peldaños que permitía el acceso al interior del edificio. Finalmente, también consta de una zanja de cimentación que delimitaba el edificio en el sector oriental, donde aún pueden verse restos constructivos⁴¹⁷.

Además de las estructuras excavadas a la entrada de la cueva ("*un escalón que desciende á [sic] una piedra de sacrificios que se comunica con tres piedras acanaladas, una de ellas de 1,80m en cuadro y de poca profundidad y otra de forma irregular, más pequeña y más profunda que la anterior*"), el mismo CALVO excavó también "*a los 23.50m de la entrada de la cueva, hay otra*

⁴¹² MARTÍNEZ CABALLERO 2010c, 227-231.

⁴¹³ IBID., 233-234.

⁴¹⁴ IZQUIERDO BERTIZ 1994, 9-13.

⁴¹⁵ CALVO 1913, 382-383; MARTÍNEZ CABALLERO 2010, 239-242.

⁴¹⁶ *Marte*: HEp 8, 1998, 481; HE 24212; *Diana*: HEp 6, 1996, 886; HE 14779.

⁴¹⁷ ARGENTE OLIVER & DÍAZ DÍAZ 1996, 96-97; ALFAYÉ VILLA 2009, 200.

pedra de sacrificios con una canaletta que desciende, peña abajo, hasta terminar, á (sic) los dos ms., en un pocillo de 0,20 de diámetro por 0,35 de fondo. Desde las gradas centrales, y á (sic) la misma distancia de 32.50m, en línea recta, hay otra piedra de sacrificios, de mayor amplitud que la anterior y con diversa forma". El autor justificaba así la vinculación del graderío y su explanada a la cueva, y con ello, hacía extensiva la funcionalidad sacra de la cavidad al resto de estructuras. De esta manera, Calvo defendía en el lugar la existencia de "*un templo o un recinto sagrado de los celtíberos*"⁴¹⁸.

A pesar de que los materiales hallados en la cueva sí puedan relacionarse con prácticas rituales (hacha, cuchillo y estatuilla), la vinculación entre los tres espacios no se ha podido confirmar y es tan solo una conjetura; como también lo es la cronología y adscripción cultural de la cueva. Otros autores han ahondado en la relación entre la cueva y el graderío, al que consideran un *comitium* para las asambleas urbanas, por lo que su carácter ritual quedaría satisfecho por la presencia de la cueva sagrada, que además se identificaría con un santuario de entrada⁴¹⁹. Al escepticismo de CABRÉ ante la valoración de CALVO, compartido también por ALFAYÉ VILLA, se suma la reciente interpretación de los supuestos canalillos rituales como un sistema de drenaje interno y oculto del graderío, una práctica muy frecuente en el resto de la ciudad a partir del s. I a.C. y que formaría parte de una *cavea* de un *campus* polifuncional⁴²⁰. Esta última interpretación se suma a la preponderante en los últimos años, que identifica la *cávea* de *Termes* como un lugar de reunión o espacio público polifuncional más que como recinto sagrado. En cualquier caso, la fecha propuesta para la construcción del recinto se situaría entre finales del s. I a.C.-principios del s. I d.C., tal y como sucede con los paralelos de *Clunia* y *Segobriga*⁴²¹.

Por último, debemos mencionar el supuesto "*templo celtibérico*", identificado como tal a partir de su localización en lo alto de la acrópolis de *Termes* y por la morfología de diversas superposiciones cuadrangulares que presenta. No se poseen datos suficientes para la adscripción cultural de este supuesto templo, a pesar de los intentos infructuosos desde

⁴¹⁸ CALVO 1913, 380, opinión que más tarde comparte SENTENACH 1915, 471, que tampoco descarta su posible uso lúdico; SALINAS DE FRÍAS 1985b, 316-317, también se suma a la hipótesis religiosa. TARACENA AGUIRRE 1934, 229, no encontró ninguna de las estructuras arriba descritas.

⁴¹⁹ ALMAGRO GORBEA & BERROCAL RANGEL 1997, 577.

⁴²⁰ Referencias bibliográficas disponibles en la entrada de la cueva de *Termes* del catálogo, nº7. MARTÍNEZ CABALLERO & MANGAS MANJARRÉS 2005, 172; MARTÍNEZ CABALLERO & SANTOS YANGUAS 2005, 694-695, datan el graderío entre el s. I a.C.-I d.C.; ALFAYÉ VILLA 2009, 61; MARTÍNEZ CABALLERO, LÓPEZ AMBITE & GALLEGO REVILLA (e.p.).

⁴²¹ ARGENTE OLIVER ET AL. 1985, 27-28; ARGENTE OLIVER & DÍAZ DÍAZ 1996, 95-97, concluyen que es "*un lugar público, pero sin tener todavía definido el uso*", indicando que "*los materiales inventariados [en 1977] ofrecen una cronología entre la segunda mitad del s. I a.C. a finales I d.C. o inicios del II d.C.; esta última fecha correspondería al final de la utilización del edificio*" y que "*los materiales arqueológicos [de 1992] corresponden, en su mayor parte, a fecha altoimperial; sin embargo, se registrarán otros de fecha posterior*"; ALFAYÉ VILLA 2009, 200-205.

principios del s. XX de identificarlo con un templo dedicado a *Mercurio* en base a una inscripción apenas legible y a la coincidencia de la festividad de la ermita de Ntra. Sra. de Tiermes con la fiesta de *Mercurio*⁴²². Sin embargo, la función sacra del lugar sí se ha mantenido en la bibliografía, que acepta la existencia de dos fases constructivas para este edificio. La primera, atribuida habitualmente a época celtibérica, es de tipo rupestre, mientras que la segunda fase se caracterizaría por el mantenimiento de la función sacra y el uso de la mampostería, razón por la cual se ha atribuido a época romana⁴²³. Sin embargo, las últimas investigaciones apuntan a la existencia de al menos tres edificios diferentes en la acrópolis:

*"Uno, más antiguo, del que formarían parte el banco [corrido tallado en la roca], la pila [cuadrangular de 1m de lado] y los escalones rupestres, de que no podemos precisar la cronología y que presenta una planta rectangular, quizá rematada con una cabecera absidial, que estaría recrecida con aparejo; otro edificio, también de planta rectangular, delimitado con muros de mampostería, que amortiza y remodela la anterior construcción; y una tercera dependencia, con una orientación distinta a los dos recintos anteriores, realizada con un aparejo de mayor tamaño; además, no hay que olvidar la estancia de planta rectangular adosada al edificio rectangular de sillarejo"*⁴²⁴.

Todo ello ha sido interpretado como:

*"... una construcción antigua de nave única con remate absidial, cuya realización, como sugiriera Salinas, podría ponerse en relación con el proceso de monumentalización de la acrópolis termestina en época imperial. Posteriormente, en fecha imprecisa, se amortizaría ese edificio mediante el levantamiento de muros de mampostería que supusieron la remodelación de la planta, y que pudo conllevar -o no- un cambio en la funcionalidad del edificio. Sin embargo, tampoco debería descartarse la hipótesis de que se tratara de una ermita semirrupestre visigoda o altomedieval, reutilizada en fechas más tardías."*⁴²⁵.

Así pues, la existencia de un espacio de culto celtibérico en la acrópolis termestina parece quedar en una mera hipótesis que, por el momento, no cuenta con las pruebas suficientes para tenerla en consideración⁴²⁶.

⁴²² SCHULTEN 1913, 573-574.

⁴²³ TARACENA AGUIRRE 1941, 107-109; ARGENTE OLIVER *ET AL.* 1985, 55; MARTÍNEZ CABALLERO & SANTOS YANGUAS 2005, 689; MARTÍNEZ CABALLERO & MANGAS MANJARRÉS 2005, 171; ALFAYÉ VILLA 2009, 195-200.

⁴²⁴ ALFAYÉ VILLA 2009, 199.

⁴²⁵ *IBID.*, 200. SALINAS DE FRÍAS 1985a, 98; IZQUIERDO BERTIZ 1994, señalan el posible uso visigodo y altomedieval.

⁴²⁶ Nos ha sido imposible identificar la obra de M. Almagro Gorbea a la que hace referencia en su libro Alfayé Villa y que iba a presentar los resultados de las últimas intervenciones en esta zona de la acrópolis. Véase ALFAYÉ VILLA 2009, 200.

2.1.7 Alto Tajo

Esta área geográfica abarca la cuenca hidrográfica del Tajo en su curso alto. Se trata, pues, de la zona que limita al norte con la Sierra Ministra, como sector oriental del Sistema Ibérico, y al este con las Parameras de Molina, Sierra de Albarracín y los Montes Universales, límites entre las comunidades de Aragón y Castilla-La Mancha. Todas ellas continuarían hacia el sur a través de la Serranía de Cuenca.

Los espacios naturales de culto reseñados bibliográficamente para este territorio son escasos, entre los que se encuentran la Cueva del Monte Robusto (Aguilar de Anguita, Guadalajara) y el bosque de La Dehesa (Olmeda de la Cobeta, Guadalajara)⁴²⁷.

En las últimas y más meridionales estribaciones de la Sierra Ministra se encuentra la **Cueva del Monte Robusto** (Aguilar de Anguita, Guadalajara), muy próxima al nacimiento del arroyo del Prado, afluente del río Tajuña. El *oppidum* celtíbero más cercano es el castro de Los Castillejos/Hocincavero (Anguita, ss. VII-VI a.C. y ss. IV-II a.C.), casi a *ca.*7km de distancia. Su abandono debe relacionarse con el auge del asentamiento de La Cerca (Aguilar de Anguita, ss. II-I a.C., a menos de 3km), siempre que llegue a confirmarse una ocupación previa al campamento romano que tradicionalmente se ha identificado en este lugar, que ocupa 12ha y que se halla, muy próxima también, a una mina de hierro⁴²⁸. Sin embargo, la necrópolis celtibérica de El Altillo (Aguilar de Anguita, ss. V-IV a.C. y mediados del s. II-inicios I a.C.) es el yacimiento más cercano a la Cueva del Robusto, de la que apenas dista 1km. De hecho, en el mismo término municipal de Aguilar de Anguita podemos encontrar una mina de sal, dos de cobre y una de plomo, el dolmen neolítico Portillo de las Cortes, varios yacimientos de la Edad del Bronce con industria lítica, una villa y un puente romano; así como una ermita cristiana dedicada a la Virgen de Monte Robusto, situada en la ladera de dicho monte y a tan solo 700m de distancia de la cueva⁴²⁹. Por otro lado, en el mismo valle del Tajuña y 12kms al este, se localiza el castro de Monte Santo (ss. IV-III a.C.) y, a 2km río

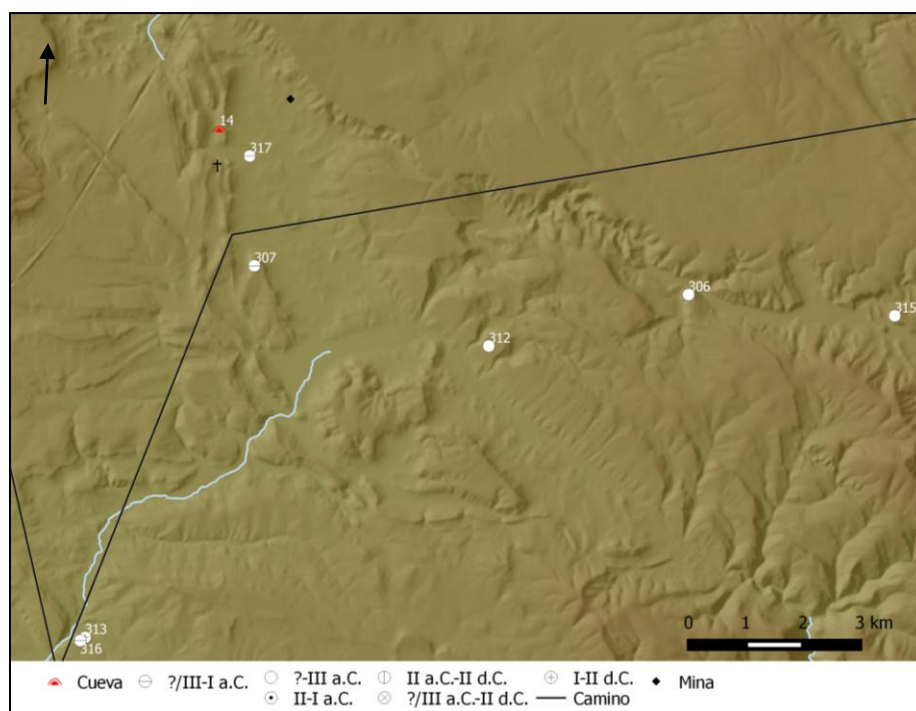
⁴²⁷ Durante años se ha afirmado la existencia de un lugar sagrado celtibérico al aire libre en el roquedo de Peña Escrita (Canales de Molina, Guadalajara), pero los últimos estudios rechazan su consideración como lugar de culto en época protohistórica, razón por la que no se incluye en este estudio. Más información relativa a este espacio en CERDEÑO SERRANO & GARCÍA HUERTA 1983; ALFAYÉ VILLA & CHORDÁ PÉREZ 2003, 321-328; ALFAYÉ VILLA 2009, 78-80.

⁴²⁸ SÁNCHEZ-LAFUENTE 1979, 80-82; BARROSO BERMEJO & DíEZ ROTEA 1991; TALAVERA COSTA 2002, 94, 333; ROMERO CARNICERO & LORRIO ALVARADO 2011, 112; GAMO PAZOS 2012, nº15.

⁴²⁹ ARGENTE OLIVER 1977, 136-138; LORRIO ALVARADO 1997; TALAVERA COSTA 2002, 94; ARENAS ESTEBAN 2007, 21. Sobre la villa romana en cuestión, no se ha encontrado más información al respecto.

abajo, el asentamiento de La Cava (ambos en Luzón, s. III a.C.), que llegó a alcanzar las 2,5ha⁴³⁰.

Figura 26:
Entorno de la
Cueva del Monte
Robusto (n° 14).
Elaboración
propia.



Los yacimientos detectados hacia al sur y oeste de la Cueva del Robusto a partir del s. III a.C. se localizan en Luzaga, Saúca, Pelegrina y Sigüenza. El *oppidum* celtibérico de Luzaga, El Castejón, fue el centro más importante de la zona, con una extensión mínima de 5,5ha, y situado *ca.* 11km aproximadamente. En este lugar también se ha documentado una importante necrópolis, Los Centenales, en uso desde el s. IV a.C. hasta el cambio de Era, cronología que se relaciona con el cercano *oppidum* ante la falta de información que caracteriza a este último. De esta misma población parece proceder el Bronce de Luzaga (mediados s. II a.C.), que supone para los especialistas una de las evidencias que permitirían identificar la actual población de Luzaga con la histórica *Lutia*, a pesar de que se desconoce el lugar y el contexto arqueológico del epígrafe. En cualquier caso, las veinte monedas hispano-romanas y romanas de Luzaga, datadas desde mediados del s. II-primer cuarto del s. I a.C., durante el reinado de Augusto y en época imperial; junto con las estructuras termales de Los Palacios (mediados s. IV d.C.), excavadas en el casco urbano de Luzaga, confirmarían la

⁴³⁰ IGLESIAS VECINO, ARENAS ESTEBAN & CUADRADO PRIETO 1989; ARENAS ESTEBAN & HERRERA HERRAIZ 1989; LORRIO ALVARADO 1997.

existencia de un asentamiento romano, heredero de El Castejón, que garantizaría la continuidad poblacional de la zona⁴³¹.

Hacia el oeste, el castro de Los Castillejos (Pelegrina, s. V- finales s. III/inicio II a.C.), situado aproximadamente a unos 20km de distancia, es de los pocos asentamientos celtibéricos de la zona que perdura hasta los últimos siglos antes del cambio de Era⁴³². Por otro lado, Sigüenza es el último núcleo poblacional que tenemos en cuenta en esta región, dado que se trata de la antigua *Segontia* romana y es la única ciudad romana documentada en la actual provincia de Guadalajara. Escasamente conocida a nivel arqueológico, se han identificado restos celtibéricos y romanos en el Cerro de Villavieja, si bien es posible que el asentamiento romano se ubicara en el Paseo de la Alameda, cerca del Convento de las Ursulinas. Desde este nuevo emplazamiento habría actuado como un importante nudo de comunicaciones conectando la submeseta meridional con el valle del Ebro. *Segontia* fue *mansio* de la vía 24 del Itinerario de Antonino, que conectaba las capitales conventuales de *Emerita Augusta* - *Caesaraugusta*; aunque también se han documentado vías secundarias que la comunicaban con *Segobriga* a través de *Ercavica*, con la actual Zaorejas, en el Alto Tajo y pasando antes por Luzaga, y también con *Termes*⁴³³.

La cueva del Robusto se encontraba bien comunicada a nivel regional mediante la vía que comunicaba *Bilbilis* con la submeseta meridional a través de los valles de los ríos Piedra y Mesa, continuando a través de las Parameras de Molina por el norte hasta llegar a Luzaga (¿*Lutia*?), desde donde uno podía dirigirse hasta *Segontia*. Esta ruta discurría a unos 2km de la cavidad, desde la que también se podía acceder a la vía 24 del Itinerario de Antonino, cerca de la actual Fuencaliente de Medinaceli (Soria) y ca. 12km de distancia⁴³⁴.

Las manifestaciones religiosas de la región son más bien escasas en todos los periodos. Por un lado, la necrópolis de El Altillo ha proporcionado un vaso en forma de ave de casi unos 10cm de largo y una pequeña cabeza equina, de la que se duda si se trata de una figura exenta, un aplique o un asa; mientras que en Sigüenza se halló una figurilla de arcilla, de unos

⁴³¹ ABASCAL PALAZÓN & SÁNCHEZ-LAFUENTE 1984, 313–325; IGLESIAS VECINO, ARENAS ESTEBAN & CUADRADO PRIETO 1989, 83-85; JIMENO MARTÍNEZ & ARLEGUI SÁNCHEZ 1995, 112; LORRIO ALVARADO 1997, 15; OLCOZ YANGUAS & MEDRANO MARQUÉS 2010, 329 nota 82; CERDEÑO SERRANO, GAMO PAZOS & SAGARDOY 2013, 26-27; SÁNCHEZ-LAFUENTE 2013. Los investigadores ABASCAL PALAZÓN & SÁNCHEZ-LAFUENTE 1984, 314 se hacen eco de la cronología de la necrópolis, estimada entre los ss. IV-II a.C., pero en las últimas publicaciones alargan la vida de la necrópolis hasta el cambio de Era.

⁴³² TALAVERA COSTA 2002, 79-80; CERDEÑO SERRANO, GAMO PAZOS & SAGARDOY 2013, 28.

⁴³³ FERNÁNDEZ-GALIANO RUIZ 1979, 9–48; ABASCAL PALAZÓN 1981, 415–24; FUENTES DOMÍNGUEZ *ET AL.* 2006, 44-45, 51-52, 108; CERDEÑO SERRANO 2009, 131–144; GAMO PAZOS 2013, 114-119.

⁴³⁴ ABASCAL PALAZÓN 1982; MORENO GALLO 2011, nº23; CABALLERO CASADO 2003, 122-123. En la actualidad, un cordel discurre por el término municipal de Aguilar de Anguita. Más información en el mapa de las vías pecuarias de Guadalajara disponible online e indicado previamente en la nota nº 26 del primer capítulo.

12cm de altura, que fue interpretada por su investigador como una representación de la diosa luna celtibérica⁴³⁵. Por otro lado, las inscripciones votivas conservadas en esta región se encuentran muy alejadas de la cavidad y tienden a localizarse en poblaciones conectadas mediante vías principales y secundarias. Los cuatro ejemplares documentados corresponden a deidades indígenas y de ascendencia céltica, pero se enmarcan en el contexto religioso y social romano, adoptando un canal de comunicación propio de la cultura romana, que aparece representada también a través de la onomástica latina de los fieles, cuyo origen indígena queda al descubierto al mencionar la *gens Meducenicum*. A 23km de distancia y en Sigüenza, se halló un árula de caliza dedicada a *Epona* (finales s. I -inicio II d.C.), pero su lugar de procedencia es muy polémico. Algunas fuentes indican que se halló junto a un mosaico romano, lo que según los especialistas podría apuntar hacia la existencia de un culto doméstico⁴³⁶. Otras inscripciones, muy alejadas, son un árula elaborada a partir de mediados del s. II a.C. y dedicada a *Lug...* (Fuensabiñán, mediados II d.C., a 18km aprox.), situada en la vía que conecta *Segontia-Segobriga*; un segundo altar dedicado a *Louterd-* y elaborado en la segunda mitad del s. I a.C. (Abánades, 25km aprox.), y una última ara dedicada a *Arconi* de parte del peregrino *Pompeius Placidus Meducenicum* (Riba de Saelices, 21km aprox.), situada en la vía que conecta *Segontia* con el Alto Tajo⁴³⁷.

El **bosque de La Dehesa** (Olmeda de la Cobeta, Guadalajara) se encuentra en pleno Parque Natural del Alto Tajo, en un terreno muy accidentado en el que son abundantes los barrancos, surcados por numerosos arroyos y riachuelos que desembocan en el Tajo. En este contexto geográfico, La Dehesa constituye un entorno privilegiado en el que se ha demostrado la continuidad de poblamiento desde hace 10.000 años. El estudio detallado de sus elementos ha permitido definirlo como un área articulada en la que se vislumbra "*una división del espacio comunal plasmada y canalizada a través de una serie de árboles centenarios, en los que se focalizan los mecanismos de regulación económica, social y religiosa de una pequeña comunidad campesina*"⁴³⁸.

Este espacio singular está estrechamente relacionado con el castro Peña Moñuz (Olmeda de Cobeta, ss. IV-III/II a.C.), situado en la cumbre de la meseta donde se asienta La Dehesa y, por lo tanto, a tan solo 700m aproximadamente del Roble de las Ermitas, el único

⁴³⁵ ALFAYÉ VILLA 2009, 366, 370, 379.

⁴³⁶ ABASCAL PALAZÓN 1981, 418; OLIVARES PEDREÑO 2006, 80. *Epona*: CIL II 5788, HE 145.

⁴³⁷ *Lug...*: ABASCAL PALAZÓN 1983, n°30; HE 146. *Louterde*: FERNÁNDEZ-GALIANO RUIZ & ARENAS ESTEBAN 1988; HE 101. *Arconi*: ABASCAL PALAZÓN 1983, n°34.

⁴³⁸ ARENAS ESTEBAN 2010, 92.

de los tres árboles con funciones exclusivamente religiosas. En un entorno de hábitats pequeños y dispersos, el desmesurado sistema defensivo del poblado celtibérico, compuesto por un cinturón de piedras hincadas, un foso excavado en la roca madre y unas murallas de 3,5m de espesor y 4m de altura, parece sugerir a los investigadores una significativa función simbólica de la arquitectura conservada. Su objetivo habría sido conservar y enfatizar la cohesión social y la identidad de las comunidades participantes en su construcción, así como para delimitar su posible área de influencia⁴³⁹.

De hecho, los asentamientos más próximos a la meseta de La Dehesa son el poblado celtibérico conocido como Castillo de Alpetea (Villar de Cobeta, ss. II-I a.C., 8km de distancia) y el castro La Cabezuela (Zaorejas, ss. III-II a.C., 15km aprox.), ambos situados en las abruptas inmediaciones del río Tajo. Al norte y más alejada, se halló una necrópolis con materiales celtibéricos (Riba de Saelices, s. II a.C., 20km aprox.), al lado de la cual debió existir un poblado indígena amurallado y de pequeñas dimensiones⁴⁴⁰. A tan sólo a 2km de



Figura 27: Entorno de La Dehesa (nº 23).
Elaboración propia.

⁴³⁹ ARENAS ESTEBAN 2007, 190-191; ID. 2008, 149-63; ID. 2010, 93-94; RUIZ ZAPATA ET AL. 2014, 83-84.

⁴⁴⁰ ARENAS ESTEBAN 1999, 188; CERDEÑO SERRANO, GAMO PAZOS & SAGARDOY 2013, 27; GAMO PAZOS 2013, 134.

distancia de este poblado se ha identificado un posible centro alfarero indígena, el yacimiento Valdeherrerros-La Azafuera, que habría contado con estructuras habitacionales propias (s. II a.C.). A mediados del s. I a.C. este emplazamiento parece convertirse en un *vicus* formado por uno o dos edificios que perduraron hasta época altoimperial, momento en que se transforma en una *villa rustica* que se mantuvo hasta época tardorromana. Asimismo, justo debajo del farallón rocoso sobre el que se alza Peña Moñuz, se localizó un segundo hábitat rural con un posible alfar, Las Hortezielas I (Olmeda de Cobeta, ss. I-II d.C.)⁴⁴¹.

El entorno montañoso y abrupto de La Dehesa no impidió a sus habitantes mantener relaciones comerciales con los llanos y valles fluviales, tal y como demuestran los materiales romanos localizados en Las Hortezielas I y Valdeherrerros-La Azafuera, relacionadas con la ruta comercial procedente de *Arcobriga*. Las vías de comunicación en época romana para la zona del Alto Tajo son difíciles de determinar, pero está atestiguada la existencia de una vía secundaria que conectaba Zaorejas con la *mansio Segontia*, pasando por los asentamientos celtíberos y romanos de Horteziela de Orcén y Luzaga⁴⁴².

Las únicas manifestaciones de culto romano en la zona se reducen a dos epígrafes votivos muy alejados. El primero de ellos se corresponde con el ara dedicada al dios *Arconi* (Riba de Saelices, 20km aprox.), mientras que la segunda inscripción está dedicada a *Diana* (Ocentejo, 25km aprox.) y se localizó en un paraje conocido como Fuente del Sabinar, situado en una veguilla y muy próximo al río Tajo. El *cognomen* del creyente, *Martialis*, informaría de su vinculación con el sustrato indígena local⁴⁴³.

2.1.8 Alto Guadiela y Serranía de Cuenca

Nos referimos con esta delimitación geográfica al área comprendida entre el Alto Guadiela, al norte, y el embalse de Buendía, al noroeste. Al este, la Sierra de Tragacete precede a los Montes Universales y deja paso a la Serranía de Cuenca, que acapara gran parte de nuestro espacio, y a los Altos de Cabrejas. Al oeste el perfil de la Sierra Altomira flanquea el Tajo, límite occidental; mientras que al sur los embalses de los ríos Júcar y Cabriel, Picazo y Contreras respectivamente, enlazan con la Sierra de Mira, que cierra este amplio espacio geográfico al sureste. Se trata de un terreno muy accidentado, donde el relieve y los ríos que lo surcan son los auténticos protagonistas.

⁴⁴¹ ARENAS ESTEBAN 2008; HERAS & BASTIDA 2013.

⁴⁴² ABASCAL PALAZÓN 1982; HERAS & BASTIDA 2013, 205, 209.

⁴⁴³ *Arconi*: vide infra (Delubrum de Diana, Segobriga). *Diana*: CIL II, 3169; HE 135.

Los espacios naturales de culto reseñados bibliográficamente en esta área geográfica son el *lucus* de *Diana* (*Segobriga*)⁴⁴⁴. También se han documentado santuarios vinculados con el culto a las aguas (Fuente Redonda, Uclés) y el posible conjunto de altares rupestres de Cerro de Castillo (Castillejo del Romeral)⁴⁴⁵.

El *delubrum* de *Diana* se localizaría en las inmediaciones del castro celtibérico de Cabeza del Griego (Saelices, ss. VI-III? a.C.), el mismo lugar donde se erigió posteriormente la ciudad romana de *Segobriga*. De hecho, los trabajos de aterrazamiento del cerro necesarios para la construcción de la ciudad romana eliminaron gran parte de las evidencias del asentamiento precedente. Tan solo dos kilómetros al este y siguiendo el curso del río Cigüela, se localizaba el castro de Cerro Sopeta (Saelices, ss. IV a.C.-¿II d.C.?), muy próximo a dos necrópolis que flanqueaban el río, Prado Canto al norte y Los Villares al sur, ambas en el término municipal de Saelices. Sin embargo, a partir de finales del s. III a.C. o inicios del s. II a.C. las élites del castro celtibérico de *Segobriga*, ahora convertido en una aldea fortificada, se integraron en el gran *oppidum* de *Contrebia Carbica*, de quien pasó a depender al constituirse este último como el nuevo centro jerarquizador del vasto territorio circundante. *Contrebia Carbica* (Villas Viejas, finales ss. III/inicio II-mediados s. I a.C.) se encuentra en el yacimiento conocido como Fosos de Bayona, dista tan solo 6km de *Segobriga* y llegó a alcanzar las 40ha de superficie⁴⁴⁶. Bajo su control seguramente se encontraron los *oppida* del Cerro Álvar Báñez (Huete, *oppidum* ss. IV-III a.C. y *vicus* romano a partir del s. II a.C.-IV d.C., por entonces posiblemente conocida como *Opta*) y del Cerro de la Virgen de la Cuesta (Alconchel de la Estrella, ss. V/IV-I a.C.), ambas prácticamente equidistantes de *Contrebia Carbica*, a 26km de distancia respectivamente⁴⁴⁷.

⁴⁴⁴ Tradicionalmente se ha incluido como espacio natural de culto en esta área el Covacho de las Pintas (Carrascosa, Cuenca), pero las últimas investigaciones descartan considerarlo un lugar de culto protohistórico, razón por la que no se incluye en este estudio. Véase MONEO 2003, 169, que lo identifica como un abrigo santuario "ibérico", a diferencia de JIMÉNEZ GADEA, DÍAZ-ANDREU GARCÍA & PÉREZ GOMÉZ 2003, 695-707 y ALFAYÉ VILLA 2009, 37, quienes rechazan dicha idea.

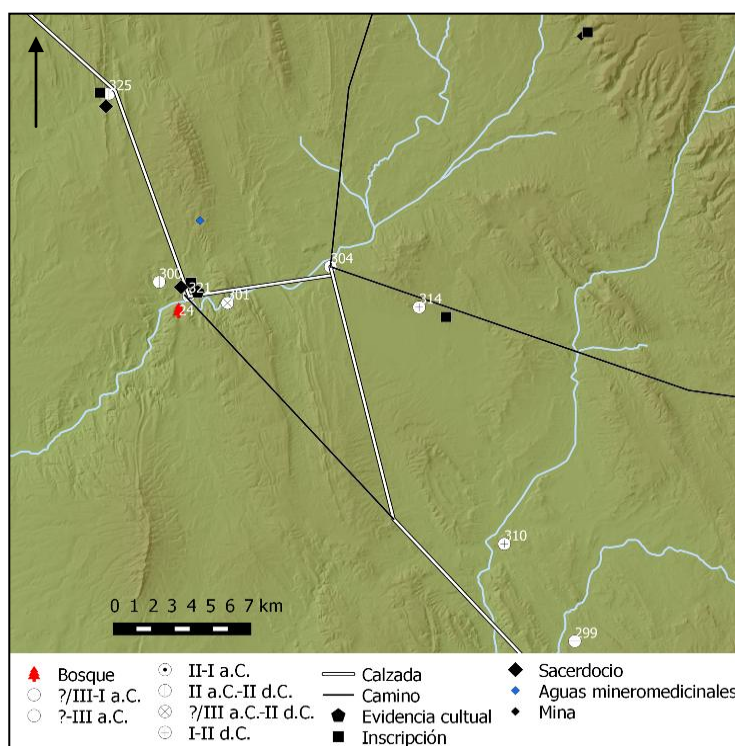
⁴⁴⁵ Fuente Redonda: LORRIO ALVARADO & SÁNCHEZ DE PRADO 2002, 161-193. Cerro del Castillo: DOMINGO PUERTAS, GALLEGO REVILLA & CIUDAD FERNÁNDEZ 2002, 231-242; ALFAYÉ VILLA 2009, 161. Tampoco queremos obviar la crítica constructiva que lleva a cabo ALFAYÉ VILLA 2009, 176-179, sobre la consideración de las piedras de sacrificios, altares rupestres, cazoletas, canalillos y piletas como santuarios rupestres protohistóricos.

⁴⁴⁶ HURTADO AGUÑA 2000, 91; OLCOZ YANGUAS & MEDRANO MARQUÉS 2011, 96-97; LORRIO ALVARADO 2012, 237-272. LORRIO ALVARADO 2001, 202, 205.

⁴⁴⁷ CASTELO *ET AL.* 2000, 95-149; CASTELO RUANO 2008, 142-145; LORRIO ALVARADO 2012, 262-263.

Tras las Guerras Sertorianas, *Contrebia Carbica* es destruida y *Segobriga* recupera la capitalidad administrativa del territorio. El rápido desarrollo del municipio se vio favorecido por la explotación de las minas de *lapis specularis* existentes en su *territorium*, pero también gracias al importante papel que jugó como centro de comunicaciones, tal y como ejerció en épocas precedentes. Efectivamente, el *municipium* de *Segobriga* actuó como *mansio* de la vía *Complutum-Carthago Nova*; fue apeadero de la vía que conectaba el valle medio del Ebro con la submeseta meridional mediante el trazado *Segontia-Ercavica-Segobriga* y, finalmente, de la vía que conectaba *Toletum-Segobriga-Valeria-Valentia*⁴⁴⁸.

Figura 28: Entorno del *delubrum* de *Diana*, en *Segobriga* (nº24).
Elaboración propia.



Los asentamientos imperiales más cercanos que se han detectado fueron el *vicus* de Uclés (ss. I a.C.-II d.C., 13km), una pequeña estación agropecuaria que podría haber actuado como una *mansio* entre *Segobriga* y *Complutum* y que quizá podría identificarse con la celtibérica *Urcesa*; así como los *vici* de La Cueva del Toro (Montalbo, ss. I-II d.C., ca. 15km) y Los Blancos (Villarejo de Fuentes, s. I d.C., 26km). No obstante, las más próximas a la ciudad fueron algunas posibles villas altoimperiales, como la que surgió en las ruinas de la

⁴⁴⁸ ABASCAL PALAZÓN 1982; PALOMERO PLAZA 1987, 55-133; ABASCAL PALAZÓN & LORRIO ALVARADO 1999; ABASCAL PALAZÓN & ALMAGRO GORBEA 2012, 291-292. Además, en la actualidad a menos de 10km al oeste discurre la Cañada Real de Jabaga, tal y como indica el mapa sobre las vías pecuarias de Cuenca *online* e indicado en la nota nº 26 del primer capítulo.

antigua *Contrebia Carbica* (s. I d.C.) y la situada en el Cerro de Navafría (Saelices, ca. 2km), fechada entre época augustea y el s. II d.C.⁴⁴⁹.

Las evidencias religiosas en la zona son muy abundantes gracias a la cercanía del *municipium* de *Segobriga*. Cronológicamente, la primera práctica ritual romana documentada sería el *mundus* fundacional de la ciudad, situado en el extremo meridional del foro y orientado con un eje norte-sur. El pozo ritual se habría realizado con sillería en su interior y se habría construido en el momento en que se fundó la colonia. Esta estructura simbolizaba el universo romano, ya que allí se depositaban los primeros frutos de la nueva tierra y una cantidad de tierra procedente de su lugar de origen. El *mundus* constituía también una vía de comunicación entre el mundo de los vivos y el submundo, especialmente con deidades como *Dis Pater* y *Proserpina*⁴⁵⁰. La segunda estructura arquitectónica vinculada con la práctica cultual se localiza en el extremo oriental del foro, donde se erigió un altar dedicado a Augusto entre el 5 de febrero del 2 a.C. y el 19 de agosto del 14 d.C. en señal de fidelidad y gratitud por la concesión del estatuto de *municipium*⁴⁵¹.

Paradójicamente, los investigadores no han hallado ningún espacio o construcción que pueda identificarse como uno de los templos urbanos de *Segobriga*. La excepción sería el altar previamente mencionado, que habría actuado como un espacio dedicado al culto imperial; razón por la que se ha considerado que el resto de prácticas religiosas se desarrollarían en un contexto doméstico, siendo ejemplo de ello el *heroon* documentado epigráficamente⁴⁵². La ausencia en el foro del templo destinado al culto imperial ha supuesto el planteamiento de nuevas hipótesis respecto a la ubicación de este espacio en una ciudad en la que abundan las evidencias de este culto. Bajo esta nueva perspectiva, el desarrollo del culto imperial se habría podido realizar en el mismo foro de la ciudad, pero complementándose con las termas y, sobre todo, con el teatro y la sala junto al criptopórtico, donde también se ha localizado un altar situado enfrente de la *valva regia*⁴⁵³.

La organización del culto imperial está ampliamente atestiguada en la ciudad, en la que constan varios flaminados y sevirados. En una lista que no hace más que aumentar, los cargos sacerdotales identificados en la urbe son un *flamen Romae* (s. I d.C.), un *flamen Romae Divorum et Augustorum* (época flavia-Antoninos), un *flamen Divi Augusti* (primera mitad s. I d.C.) y un *flamen Augusti*, varios *IIIviri*, un *Vivir augustalis* (final s. I-inicio II d.C.),

⁴⁴⁹ LORRIO ALVARADO 2001, 205; ID. 2012, 255; MACÍAS 2008, 625, 630.

⁴⁵⁰ DAREMBERG & SAGLIO 1877, t.13, v.2, 2021-2022.

⁴⁵¹ ABASCAL PALAZÓN & ALMAGRO GORBEA 2012, 310.

⁴⁵² *Vide infra*.

⁴⁵³ SALINAS DE FRÍAS 2008, 79; ABASCAL PALAZÓN & ALMAGRO GORBEA 2012, 331-332, 340-341.

un *sevir* y un *magister larum augustorum*; así como también otros colegios menos frecuentes, como los *VIIvir epulonum* y un *XVvir sacris faciundis*. Entre los sacerdocios menores, frecuentemente vinculados al ámbito funerario, aparecen representados los *sodales Claudiani*, *sodali Augustali* y los *sodalis Iovi cultores*⁴⁵⁴.

Las inscripciones votivas también son especialmente numerosas en *Segobriga*. De hecho, la explotación y comercialización de los generosos recursos naturales de su territorio la convirtieron en una próspera ciudad que atrajo individuos de origen y creencias diversas. Las inscripciones evidencian la existencia de cultos locales mediante altares domésticos dedicados a *Verecundus*, *Leiossa*, *Drusuna*, *Lumiis*, *Aelmanio/Melmaniquum* y *Amma*⁴⁵⁵, pero también se han hallado dedicaciones a dioses grecolatinos, como *Mercurio*, Ninfas, *Silvano* y *Baco*, de los que se han conservado un altar respectivamente; mientras que cuatro aras más pertenecen a *Hercules*, tres más a los *Lares Viales*, dos a *Fortuna* y diez a *Diana*, de las cuales una está dedicada a *Diana Frugífera*. Otros epígrafes votivos se erigieron a favor de *Zeus Theos Megistos* (que habría contado con un *heroon* en el interior de una vivienda particular), de *Bonus Eventus* o del culto imperial, como *Mercurio Augusto* o *Concordia Augusta*. Finalmente, un último centro cultural de *Segobriga* podría haberse localizado en el *laconicum* de las termas de la ciudad, donde se hallaron diversas ámulas, algunas de ellas sin teónimo y la mayoría anepígrafas⁴⁵⁶.

Por otro lado, en el territorio de *Segobriga* se ha localizado una inscripción a las Ninfas fechada a finales del s. I d.C. (Torrejoncillo del Rey, 27km aprox.) y otra a *Hercules*, en Montalbo (16km aprox.). Más cercanos se encuentran los epígrafes de Uclés (13km), donde se han recuperado dos epitafios en los que respectivamente se menciona a los

⁴⁵⁴ *Flamen Romae*: HEp1, 1989, 329; HE 14880. *Flamen Divi Augusti*: HEp 10, 2000, 302; HE 17430. *Flamen Augusti*: HEp10, 2000, 303; HE 17431. *IIIvir*: HEp10, 2000, 303; HE 17431 / HEp 10, 2000, 302; HE 17430. *VIvir augustalis*: ALMAGRO BASCH 1984, n° 36; HE 15533. *Sevir*: CIL II, 3112, HE 8932. *Magister larum augustorum*: HEp10, 2000, 292; HE 17420. *VIIvir epulonum*: CIL II 3109; HE 8929 / HEp10, 2000, 296; HE 17424. *Sodales Claudiani*: CIL II, 3114, HE 8934 / CIL II, 5879, HE 12162. *Sodali Augustali*: HEp10, 2000, 297; HE 17425. *Sodales Iovi cultores*: HEp2 1990, 381; HE 15073.

⁴⁵⁵ *Verecundus*: HEp 12, 2002, 303; HE 6732. *Leiossa*: CIL II, 3097; HE 8917. *Drusuna*: ABASCAL PALAZÓN & CEBRIÁN 2000, n°1; HE 17037, II d.C. *Lumiis*: CIL II, 3098; HE 8918. *Aelmanio/Melmaniquum*: CIL II 3100, HE 8920 y *Amma*: LOSADA & DONOSO 1965, n°1; HE 18089.

⁴⁵⁶ *Mercurio*: CIL II, 3099; HE 8919. Ninfas: CIL II, 6338ff; HE 12647. *Silvano*: ALMAGRO BASCH 1984, n°21; HE 14862. *Baco*: ABASCAL PALAZÓN & CEBRIÁN 2000, n° 5; HE 17310. *Hercules*: ALMAGRO BASCH 1982, 344-346; HE 6730; II d.C./ ALMAGRO BASCH 1984, n°6; HE 6731 / CIL II, 3096; HE 8916 / ALMAGRO BASCH 1984, n°7; HE 6732 / RODRÍGUEZ COLMENERO 1983. *Lares Viales*: FITA 1892, n°2; HE 2897, II d.C. / CIL II, 3113; HE 8933 / HEp10, 2000, 292; HE 17420. *Fortuna*: HEp10, 2000, 213; HE 17344 / ALMAGRO BASCH 1984, n°3; HE 24137. *Diana*: AE 1985, 616; HE 6885 / AE 1985, 617; HE 6886 / AE 1985, 619; HE 6887 / AE 1985, 620; HE 6888 / CIL II, 6338mm; HE 12657, III d.C. / CIL II, 3093e; HE 8913 / CIL II, 3092, HE 8911 / CIL II, 3093b; HE 8910 / CIL II, 3091, HE 8908, II-III d.C. *Diana Frugífera*: CIL II, 3093d; HE 8912. *Zeus Theos Megistos*: ABASCAL PALAZÓN & ALFÖLDY 1998; 198-211 d.C. *Bonus Eventus*: CIL II, 3095; HE 8915. *Mercurio Augusto*: ALMAGRO BASCH 1984, n° 36; HE 15533, II d.C. *Concordia Augusta*: CIL II, 3090; HE 8907. Algunas de las *arulae* las recogen ABASCAL PALAZÓN & CEBRIÁN 2000, nrs.6-11.

Laurensium sodales y los *XVvir sacris faciundis*, mientras que el último es un ara dedicada al *Deo Aironi*⁴⁵⁷, que se halló en el lugar conocido como Fuente Redonda, emplazamiento donde nace el río que abastece al pueblo. Precisamente, este lugar ha sido considerado un espacio natural de culto dedicado al dios Airón, ampliamente atestiguado en la Península Ibérica y estrechamente vinculado a simas y fuentes. El desconocimiento del lugar de hallazgo preciso del ara complica la reconstrucción del espacio natural de culto, en el que la Fuente Redonda jugaría un papel destacado⁴⁵⁸.

⁴⁵⁷ Ninfas: RODRIGUEZ COLMENERO 1982, nº87; HE 6750. *Hercules*: HEp5, 1995, 331; HE 16009. *XVvir sacris faciundis*: CIL II, 3126; HE 8946. *Laurensium sodales*: CIL II, 3115; HE 8935. *Deo Aironi*: CIL II, 5888; HE 12179.

⁴⁵⁸ ABASCAL PALAZÓN 2000, 28; LORRIO ALVARADO & SÁNCHEZ DE PRADO 2002, 161–93; OLIVARES PEDREÑO 2002, 118-119; ID. 2003, 301; ALFAYÉ VILLA 2009, 28-29.

2.2 Zona de contacto: Estudio del territorio

2.2.1 El Maestrazgo

Esta designación comprende un amplio espacio geográfico localizado en el sector suroriental del Sistema Ibérico. Se trata de una amplia formación eminentemente montañosa y abrupta que discurre paralela al litoral levantino y que lo separa de la Depresión Ibérica del interior (región de Calatayud y Teruel).

Los espacios naturales que se han identificado para época celtibérica y que perduran a partir del s. III a.C. son la cueva de la Vacada (Castellote) y la cueva del Coscojar (Mora de Rubielos, Teruel).

La **Cueva de La Vacada** (Castellote) se localiza en el Barranco Gómez, a 100m de la fuente Ballester. Esta es una zona muy alejada de las áreas más pobladas en época celtibérica y romana. Los asentamientos más próximos son el Pilón de San Pablo y Casejo del tío Anico (ambos en Parras de Castellote, s. III a.C.), situados a *ca.* 14km de distancia. Otro poblado es el de Santa Flora (Mas de las Matas, ss. II-I a.C. con perduración en época imperial), que, sin embargo, se encuentra aproximadamente a 24km de distancia. Río abajo y controlando el estrecho que precedía la unión del Guadalope con el río Guadalopillo, se ha localizado el poblado Cerro Castiel y Campo Consejo (Calanda, 34km aprox.)⁴⁵⁹, hoy sumergido por las aguas del pantano de Calanda. Mucho más lejos se localiza La Guardia (Alcorisa, ss. V/IV a.C.- I d.C., 40km aprox.), uno de los asentamientos más importantes de la zona⁴⁶⁰.

Los restos de época romana tampoco abundan alrededor de la cavidad y el asentamiento más cercano, la *mansio* y ciudad de *Lessira* (Forcall, Castellón), que se ubica *ca.* 24km de distancia y al otro lado de las Sierras de Menaella y del Molló, que a su vez separan Teruel de la provincia de Castellón⁴⁶¹. A ella se accedía a través del paso de la calzada romana por Roca Tallada, situado *ca.* 20km de la cavidad⁴⁶². Esta podría ser la única ruta de la que se tienen noticias en la antigüedad en la región y que enlazaba el valle medio del Ebro con el Levante a través del recorrido *Caesaraugusta - Intibili / Lintibilin, mansio* con la que se enlazaba a la vía *Heraklea / Augusta*⁴⁶³.

⁴⁵⁹ MELGUIZO *ET AL.* 2012, 149-150.

⁴⁶⁰ RIPOLL PERELLÓ 1955, 131-133; ATRIÁN JORDÁN *ET AL.* 1980, nrs. 419, 420, 355, 129; ATRIÁN JORDÁN & MARTÍNEZ GONZÁLEZ 1976.

⁴⁶¹ ALFÖLDY 1977.

⁴⁶² ARASA I GIL 2010, 345-348. MAGALLÓN BOTAYA 1987, 219-220) sitúa este recorrido más al sur, en Iglesiasuela del Cid.

⁴⁶³ ROLDÁN HERVÁS 1975, 94-95, 126; MAGALLÓN BOTAYA 1987, 194-210, 212-225, a la que seguimos por haber estudiado más profundamente la zona que nos ocupa. Véase también MARTÍN COSTEA 2005; ARASA I GIL 2010.

Más que desde *Caesaraugusta*, esta calzada posiblemente empezaría en *Contrebia Belaisca*, desde donde se dirigiría hasta *Iologum* y *Lintibilim*. Es probable que en esta misma ruta también se encuentre la ciudad de *Lesera / Lassira*, que por motivos cronológicos podría no aparecer en una de las fuentes, el Anónimo de Rávena (último cuarto del s. III d.C.)⁴⁶⁴. No obstante, la arqueología ha confirmado tanto la ubicación de *Lesera / Lassira* en el Forcall (Castellón) como de *Lintibilim / Intibili* en Traiguera (Castellón), dejando la ruta de esta calzada justo en la sierra Menadella y del Molló. Desde aquí podía ir a buscar las aguas del Guadalope y conectar con *Contrebia Belaisca* a través de El Palao (Alcañiz), que de nuevo no aparecería en la documentación por cuestiones cronológicas. También podría continuar por Oliete, donde a pesar de la falta de evidencias, suele situarse por homofonía *Iologum*, desde

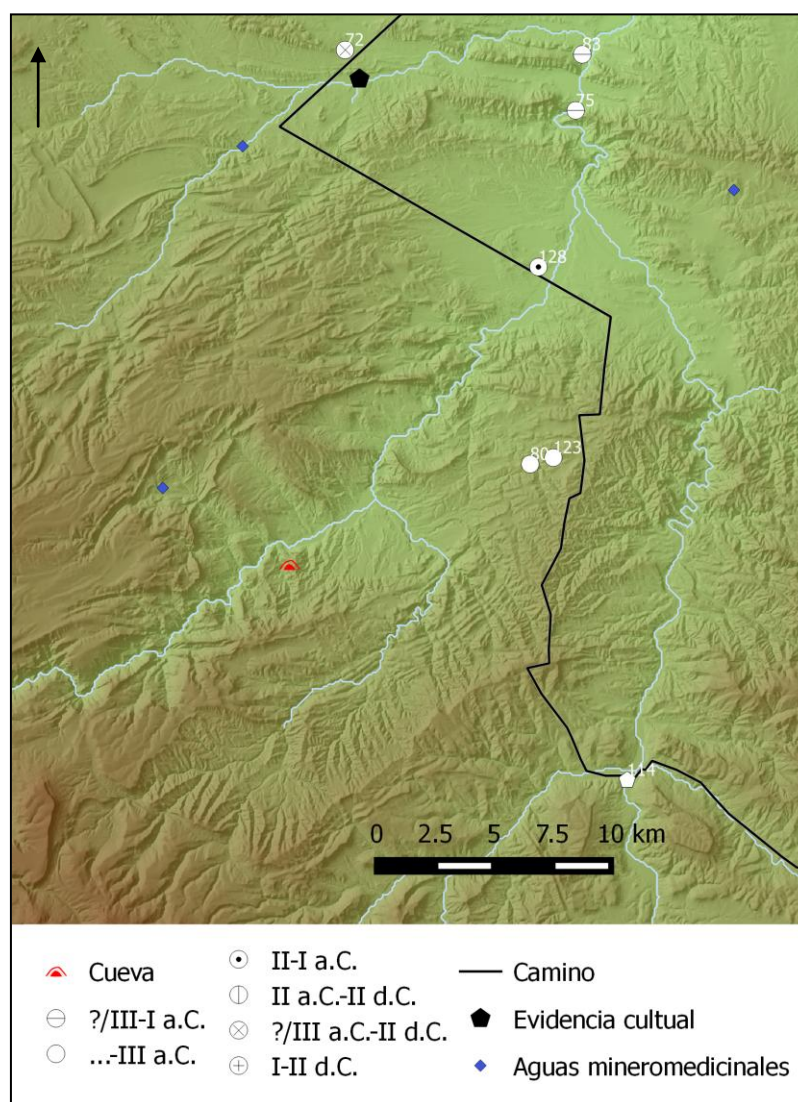


Figura 29: Cueva de La Vacada (nº 30). Elaboración propia.

⁴⁶⁴ ARASA I GIL 2010.

donde se dirigiría a Puebla de Híjar, quizá *Osicerta*⁴⁶⁵.

Finalmente, por el momento no se ha encontrado ningún tipo de evidencia sobre la práctica cultural romana en esta zona. Las únicas muestras de religiosidad identificadas en el área pertenecen a época celtibérica y son objetos muebles, como las terracotas femeninas de El Palao (Alcañiz) y de La Guardia (Alcorisa), donde también se han localizado *thymiateria* y un *kalathos* con pinturas donde aparecen diversos animales, un labrador y una escena de caza. Todo ello ha sido interpretado como la representación de una deidad civilizadora que a su vez simbolizaría la fecundidad de la naturaleza⁴⁶⁶.

La **Cueva del Coscojar** (Mora de Rubielos) domina el valle de los Salobrosos, donde a menos de 1km y justo en la ladera opuesta se localiza el poblado Peña el Castillo (ss. II-I a.C.) y su posible necrópolis, Corral de la Dehesa. En la parte baja, más apta para el cultivo y la ganadería, se halla también a menos de 1km un pequeño núcleo rural, El Egido de las Casas de Enmedio (ss. II-I a.C.). Más alejados pero igualmente accesibles son los asentamientos de la Tosca Alta (ss. II-I a.C.), a más de 7km, o el Puntalico de la Viña, un asentamiento estable con la misma cronología y a unos 10km, Caseto Fidel II, que contaba con un testar coetáneo. Prácticamente a la misma distancia está Hiladas Bajas III, un enclave datado entre los ss. III-I a.C. que, al igual que el anterior, estaba dotado de un alfar en uso hasta el s. I d.C. denominado Hiladas Bajas II⁴⁶⁷.

Bastante más alejados y ya al final del corredor natural del río Palancia hacia Teruel, se ha identificado el asentamiento celtibérico y altoimperial de El Quemao (Sarrión, 26km) y el hábitat rural de Los Castillejos (La Puebla de Valverde, 23km)⁴⁶⁸. Sin embargo, el Palancia constituyó una vía natural de penetración desde *Saguntum* hacia el Valle Medio del Ebro y se encuentra bien documentada hasta Segorbe como calzada romana. A partir de esta localidad, recorrería el valle hasta enlazar con el viejo Camino de Aragón con el que alcanzaría Pina de Montalgrao, prácticamente en el límite entre Castellón y Teruel⁴⁶⁹. Esta ruta natural coincidiría a la altura de Sarrión con el camino que lo conectaba con el llano de Castellón siguiendo el curso del río Millares desde Onda⁴⁷⁰. También debe mencionarse la proximidad

⁴⁶⁵ MAGALLÓN BOTAYA apuesta por el recorrido *Contrebia*-Puebla de Híjar-Oliete-Iglesuela del Cid-Cabanes, claro que erró al identificar *Lintibilim* con Cabanes. MARTÍN COSTEA considera que la ruta era *Contrebia*-Híjar-Mas de las Matas-*Lesera/Lassira*-Morella-San Mateo. Seguimos el itinerario marcado por ARASA I GIL 2010, 345-348, por ser la última aportación arqueológica aportada a este recorrido.

⁴⁶⁶ BELTRÁN LLORIS 1996, 161-162.

⁴⁶⁷ PERALES 1989.

⁴⁶⁸ ATRIÁN JORDÁN ET AL. 1980: nrs. 467, 439.

⁴⁶⁹ PÉREZ MÍNGUEZ 2006, 41-42; JÁRREGA DOMÍNGUEZ 2000, 189-218.

⁴⁷⁰ ARASA I GIL 2001, 16; ARASA I GIL 2010b,349.

de la Cañada Real de Valdelinares a la cueva del Coscojar, de la que dista unos 2km, y la existencia en el llano de su mismo valle de la Ermita de la Magdalena⁴⁷¹.

Existen muy pocas evidencias relacionadas con la religión romana en este territorio. A 13km aprox. y en Rubielos de Mora, se halló una inscripción honorífica fechada en el s. II d.C. en la que se menciona el cargo de *Flam*(ini), desempeñado por *C. Marius Marianus* en una *civitas* por ahora desconocida⁴⁷². Sin embargo, la inscripción votiva más próxima se encuentra a más de 30km de la cueva del Coscojar, en Manzanera, en el valle del río Abentosa, un afluente del Mijares. Se trata de un ara dedicada a *Hercules* fechada entre el 51-250 d.C⁴⁷³.

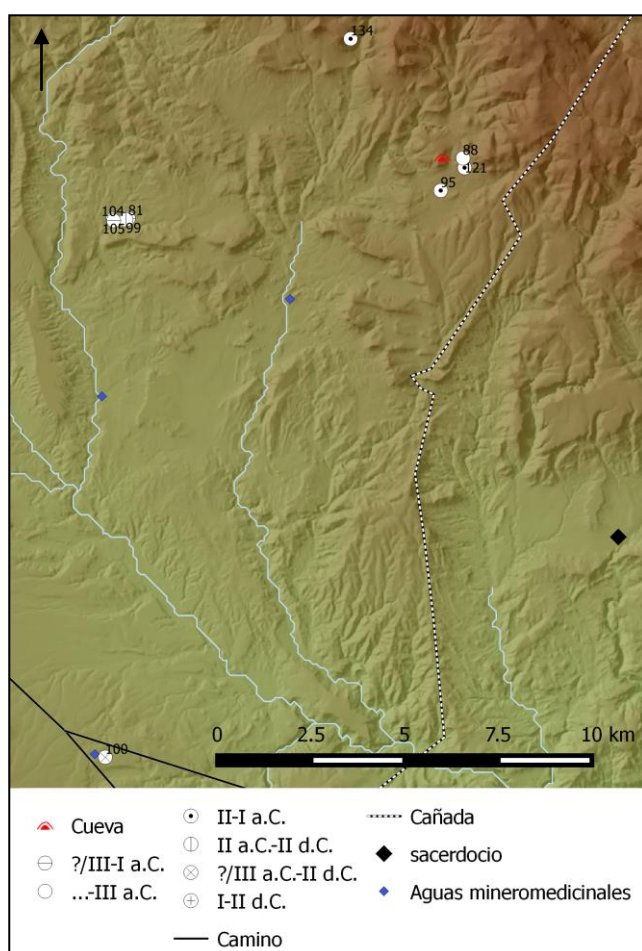


Figura 30: Yacimientos más cercanos a la Cueva del Coscojar (nº 31). Elaboración propia.

⁴⁷¹ Información disponible a través del visor geográfico SITAR.

⁴⁷² *Flamini*: CIL II, 3174; HE 9312. VENTURA CONEJERO 1975, 225, nº7; NAVARRO CABALLERO 1994, nº24. Inscripción hallada en las proximidades de un alfar imperial, véase ATRIÁN JORDÁN 1967, 195–207.

⁴⁷³ *Hercules*: ERTe, 20; HE 14751. VENTURA CONEJERO 1975, 217, nº1. NRO 1994, 124, nº20.

2.2.2 Serranía de Cuenca meridional

Esta denominación hace referencia al área geográfica comprendida al este de los Montes Universales y la Sierra de Javalambre y se caracteriza por ser un territorio abrupto surcado por los ríos Turia, Júcar y su afluente Cabriel.

Los espacios naturales de culto conocidos en esta zona en época ibérica son en su mayoría cuevas rituales. Se trata de la cueva del Molón (Camporrobles, Valencia), la cueva de Plaza Sobairas (Aleaguilla, Cuenca), la cueva Santa del Cabriel (Mira, Cuenca), la cueva II del Puntal del Horno Ciego y la Cueva Santa (Villargordo del Cabriel, Valencia)⁴⁷⁴. Esta inusual concentración de cavidades debe ponerse en relación con la Plana de Utiel-Requena, en la que se sitúan en el extremo noroccidental de la comarca natural. Por su parte, el sureste de la Plana es más estrecho y también delimitado por accidentes geográficos significativos (sierras de las Cabrillas, de Martés y las intrincadas Hoces del río Cabriel) y también alberga otras tres cuevas identificadas como espacios sagrados ibéricos. Se trata de la cueva de los Ángeles, la cueva de Cerro Hueco y la cueva de los Mancebones⁴⁷⁵. Todas ellas perfilan los límites de la comarca natural y se localizan en los pasos naturales por los que se puede acceder a ella. Sin embargo, las únicas en las que se ha podido documentar su frecuentación a partir del s. III a.C. son la cueva II del Puntal del Horno Ciego (Villargordo del Cabriel, Valencia) y la Cueva Santa del Cabriel (Mira, Cuenca).

La Cueva II del Puntal del Horno Ciego (Villargordo del Cabriel) se localiza en el extremo occidental del territorio de *Kelin* / Los Villares (Caudete de las Fuentes, ss. V-II/I a.C.), ciudad ibérica que controló un área aproximada a la actual Plana de Utiel-Requena y de la que dista unos 17km aprox. Las primeras evidencias de ocupación en la zona son los estratégicos poblados fortificados del Cerro de Castillo y Castillejo del Pajazo (ss. V-II a.C., Minglanilla y Mira, respectivamente), ca. 3,5km y 10km al oeste y noroeste de la cavidad,. Ambos comparten las mismas características en cuanto a ubicación, ya que son cerros aislados, con buena visibilidad y de reducidas dimensiones; y también en cuanto a su funcionalidad, que no era otra que controlar el cruce del Cabriel desde la Plana de Requena hacia la submeseta meridional. A partir del s. IV a.C. se detecta la aparición de pequeños

⁴⁷⁴ Más información sobre la cueva del Molón en MONEO 2001; ID. 2003, 198-199. Plaza Sobairas: MONEO 2003, 169. Cueva Santa de Villargordo del Cabriel en MONEO 2003, 198.

⁴⁷⁵ Más información sobre la cueva de los Ángeles en GIL-MASCARELL BOSCA 1975, 307; APARICIO PÉREZ 1976, 15; MARTÍNEZ VALLE & CASTELLANO CASTILLO 1995, 525; GONZÁLEZ ALCALDE 2002, 227-228; MONEO 2003, 197-198. Cerro Hueco en GIL-MASCARELL BOSCA 1971; TARRADELL MATEU 1973; APARICIO PÉREZ 1976; MARTÍNEZ VALLE & CASTELLANO CASTILLO 1995, 525-526; GONZÁLEZ ALCALDE 2002, 226-227; MONEO 2003, 197. Mancebones en GIL-MASCARELL BOSCA 1975, 305-306; SERRANO VÁREZ & FERNÁNDEZ PALMEIRO 1992, 14-15; GONZÁLEZ ALCALDE 2002, 225-226; MONEO 2003, 197.

hábitats al sur de la cavidad, como La Virgencilla (Villargordo del Cabriel, ss. IV-III a.C.), *ca.* 6km al sur, o el poblado fortificado de Moluengo (Villargordo del Cabriel ss. IV-III a.C.), que además contaba con un área productiva. En su misma zona se han identificado también varios hábitats menores, como los de Sierra del Ruibal, Hoya del Espedrón o Los Pocicos (Villargordo del Cabriel, ss. IV-III a.C.), que se localizan a unos 7km respectivamente⁴⁷⁶. En cualquier caso, todos estos establecimientos se encuentran entre 500m-2km de la cueva ritual ibérica Cueva Santa, con la que ya han sido puestos en relación⁴⁷⁷.

El vacío poblacional alrededor de la cavidad se acentúa sobre todo a raíz de la inestabilidad política y militar que caracteriza el s. II a.C., para el que no se ha identificado ningún tipo de establecimiento más que el abandono de los anteriores enclaves estratégicos. No se han documentado nuevas ocupaciones hasta el s I a.C. con Casa Zapata (Villargordo del Cabriel, ss. I a.C.-III d.C.), un lugar de habitación y explotación agrícola situado *ca.* 6km al noreste del Puntal del Horno Ciego. En época imperial se ocupa brevemente el antiguo poblado de Moluengo (s. I d.C.) y surge el establecimiento rural de Los Llanos de Arriba

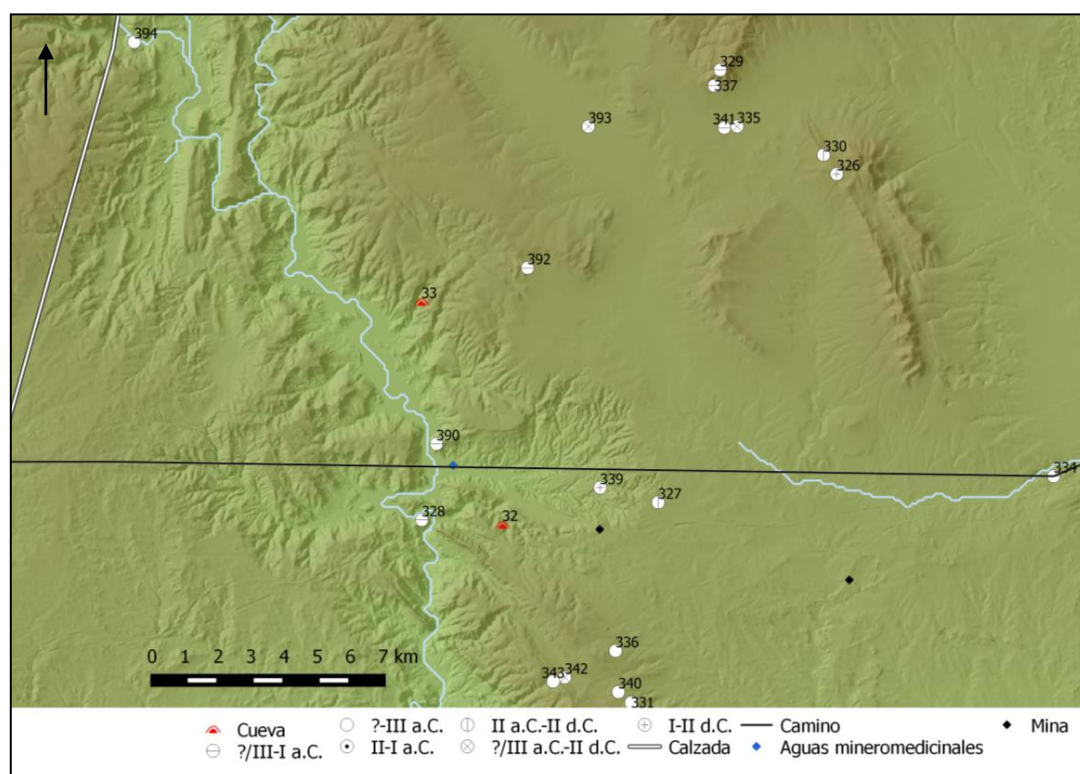


Figura 31: Entorno de la Cueva Santa del Cabriel (nº 33) y de la Cueva II Puntal del Horno Ciego (nº 32). Elaboración propia.

⁴⁷⁶ LORRIO ALVARADO *ET AL.* 2006, 66-67; Inventario de Yacimientos arqueológicos de la *D. G. de Patrimoni Cultural Valencià*, entradas *La Virgencilla, Moluengo, Sierra del Ruibal y Los Pocicos*.

⁴⁷⁷ GIL-MASCARELL ya describe el proceso de concentración de asentamientos alrededor de una sola cueva sagrada, véase GIL-MASCARELL BOSCA 1976, 324-325 y también MONEO 2003, 306.

(Villargordo del Cabriel, ss. I-II d.C.), ca. 5km al este de la cavidad y sobre un terreno que aprovecha el descenso progresivo de los barrancos al río Cabriel⁴⁷⁸.

Por último, la **Cueva Santa del Cabriel** (Mira, Cuenca) se encuentra a tan solo 6km en línea recta de la anterior y presenta evidencias mínimamente más firmes sobre su frecuentación durante los últimos siglos antes del cambio de Era y, a diferencia de la anterior, también en época romana. En el caso de la Cueva Santa no se ha documentado ningún establecimiento a partir del s. V a.C. en un radio inferior a los 5km⁴⁷⁹. En este punto y al noreste se localizó un pequeño hábitat en llano, conocido como Las Casas del Alabú (Mira, ss. V-II a.C.), mientras que al sur se localiza ya el Castillejo del Pajazo, el poblado fortificado citado previamente, y el Cerro del Castillo, con la misma cronología y dirección. Poco antes del segundo grupo de yacimientos más cercanos se localiza la necrópolis del Collado de La Cañada (Mira, ss. V a.C.-II d.C., ca. 8km), que supera los 1000m² de extensión y de la que se han recuperado abundantes piezas de diferentes materiales y tipologías⁴⁸⁰. No se han identificado más establecimientos hasta que no se superan los 9km de distancia, cuando empiezan a observarse pequeños enclaves en llano y unos pocos poblados fortificados a cierta altura. Estos asentamientos fortificados se distribuyen de forma radial alrededor de la cueva y a una distancia más o menos similar, entre los 16-20km. Se trata de los poblados de Cabeza Moya, al noroeste (Enguindanos, ss. V-finales III a.C.); El Molón, al noreste (Camporrobles, s. VI- mediados del s. I a.C.); y Moluengo (Villargordo del Cabriel, ss. IV-III a.C.), al sur. Por su parte, la ciudad de *Kelin* / Los Villares (Caudete de las Fuentes, ss. V?-II/I a.C.) ya se encuentra a más de 20km de distancia⁴⁸¹. El número de yacimientos que perdura a partir del s. III a.C. se reduce de nuevo a falta de prospecciones sistemáticas en el margen derecho del Cabriel. De este modo, los únicos emplazamientos conocidos son los hábitats en llano de La Balsa (Camporrobles, ss. IV a.C.-V d.C.), Los Villares (Camporrobles, ss. IV-II a.C.), las Laderas del Molón (Camporrobles, ss. IV-I a.C.), la Hoya de Barea (Camporrobles, ss. II a.C.-II d.C.) y el establecimiento rural de Cañada del Carrascal (Camporrobles, ss. I-IV d.C.),

⁴⁷⁸ Inventario de Yacimientos arqueológicos de la *D. G. de Patrimoni Cultural Valencià*, entradas *Casa Zapata*, *Moluengo* y *Los Llanos de Arriba*.

⁴⁷⁹ LORRIO ALVARADO ET AL. 2006 miden las distancias en línea recta, por lo que son sensiblemente diferentes a las nuestras, basadas en caminos y relieve. La construcción del embalse altera las posibles distancias.

⁴⁸⁰ DE LA PINTA, ROVIRA I PORT & GOMEZ 1987, 315-327. En ella se ha encontrado, además, un vaso caliciforme con tapadera y dos orificios para su suspensión.

⁴⁸¹ LORRIO ALVARADO ET AL. 2006, 67-68.

todos ellos a una distancia media de 14-15km de distancia; así como los ya citados Casa Zapata y Los Llanos de Arriba (Villargordo del Cabriel)⁴⁸².

Por otro lado, no se ha documentado ninguna evidencia cultural de época romana en las inmediaciones de ambas cuevas y las escasas evidencias pertenecen al ámbito doméstico de los poblados de la región. Se trata de inhumaciones infantiles, halladas en el poblado de El Molón (Camporrobles) y en *Kelin* / Los Villares, donde también se halló un exvoto de terracota en forma de caballo y que ha sido datado entre los ss. V-II a.C.⁴⁸³.

Asimismo, las dos cavidades se localizan en un cruce de caminos excepcional, que garantizaba y amplificaba su accesibilidad no solo a nivel local, sino también regional. Por un lado, la cueva II del Puntal del Horno Ciego se localiza en un corredor natural creado por la disposición paralela de pequeñas sierras que permitía descender progresivamente a uno de los pasos naturales del río Cabriel. La ruta que lo cruzaba por este punto, conocida como la vía del Magro, conducía hasta el *Portus Sucronem*, aunque a la altura de Requena se desdoblaba un ramal conocido como la vía de Las Cabrillas y que enlazaba la Plana Utiel-Requena con la misma *Valentia*⁴⁸⁴. La Cueva Santa, por su parte, se ubicaba en una zona algo más apartada y el acceso a dicha vía rondaba los 10km de distancia.

Por otro lado, a las anteriores rutas se le añadían las que discurrían en sentido N-S y que permitían acceder tanto a tierras aragonesas como andaluzas. La vía 31 del Itinerario de Antonino podría haber bordeado el margen derecho del Cabriel, a la que se podría acceder desde los diferentes vados alrededor de ambas cuevas o, simplemente, dirigiéndose a Sinarcas hasta posiblemente la altura de la actual Ademuz⁴⁸⁵.

2.2.3 Sistema Central

Siguiendo el corredor del río Eresma hacia el noreste, se han localizado dos supuestos espacios naturales de culto que, aunque propiamente se encuentran alejados de la cadena montañosa, se localizan en su región inmediata. El primero de ellos es el roquedo con grabados al aire libre conocido como el abrigo de Domingo García (Domingo García, Segovia, *vide supra*) y apenas 5km al este, la cueva de la Mora (Armuña, Segovia), que sí se

⁴⁸² Inventario de Yacimientos arqueológicos de la *D. G. de Patrimoni Cultural Valencià*, entradas *La Balsa, Laderas del Molón, Cañada del Carrascal y Hoya de Barea*.

⁴⁸³ MONEO 2003, 179, 181; MATA PARREÑO 1991, 178, fig. 93.

⁴⁸⁴ QUIXAL SANTOS 2012, 189, 197-199; QUIXAL SANTOS 2013, 297.

⁴⁸⁵ CABALLERO CASADO 2003, 118-119; FUENTES DOMÍNGUEZ *ET AL.* 2006, 45-46.

incluye en nuestro estudio. Fuera de él también quedan Hontangas (Burgos) y Peña Mingubela (Ojos Albos, Ávila), una cueva con pinturas rupestres de cronología incierta⁴⁸⁶.

La **Cueva de la Mora** se localiza en el margen izquierdo del río Tormejón, afluente del Eresma, en un área geográfica interpretada como uno de los vacíos poblacionales que delimitaría el área de influencia entre la *Cauca vaccea* y la *Segovia* posiblemente arevaca⁴⁸⁷. En la época celtibérica tardía destaca en esta zona el *oppidum* de Cerro de Tormejón (Armuña, ss. III-I a.C.), ubicado en el mismo cerro que la cavidad, de la que dista apenas unos centenares de metros. Se trata del único asentamiento identificado en el área, ya que el resto de *oppida* distan una media de 20km a la redonda, como *Cauca* o el Cerro de la Sota (Losana de Pirón, ss. VI-II a.C.); mientras que los asentamientos menores contemporáneos se hallan ca. 16km, como Rinconada de la Vega II o Prado de los Redondillos, y dependen de *Segovia* (Los Huertos, ss. III-I a.C., ca. 10km). En esta misma localidad y cronología también se han identificado las pequeñas explotaciones agrícolas de Los Villares y Madrona. En cualquier caso, parece ser que el asentamiento del Cerro de Tormejón fue un núcleo semirural y secundario, a caballo entre los grandes *oppida* de *Cauca* y *Segovia*⁴⁸⁸.

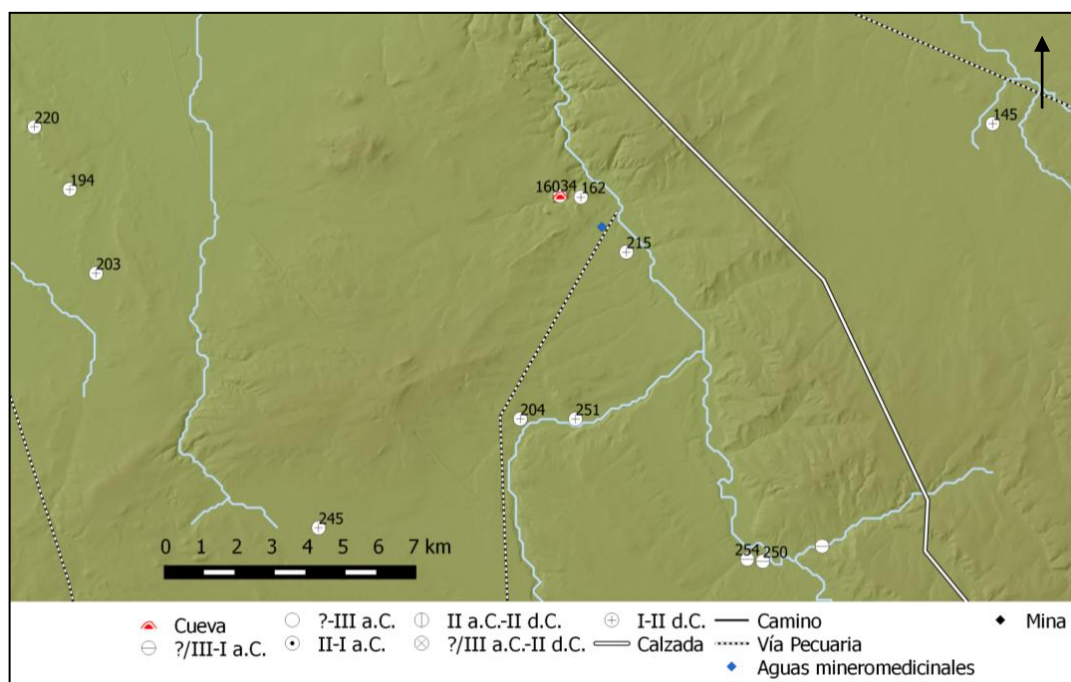


Figura 32: Entorno de la cueva de la Mora (nº 34). Elaboración propia.

⁴⁸⁶ Hontangas: nota nº378, subapartado 2.1.6. Peña Mingubela: GONZÁLEZ-TABLAS SASTRE 1979 distingue hasta cuatro fases cronológicas, dos de ellas en la II Edad del Hierro, en función de los estilos identificados. Sin embargo, los estilos aparecen representados en diferentes fases cronológicas y el armamento que identifica como protohistórico también estuvo en uso "desde época tardoantigua hasta los inicios de la Baja Edad Media", tal y como informa ALFAYÉ VILLA 2009, 75-77.

⁴⁸⁷ BARRIO MARTÍN 2010, 34-37.

⁴⁸⁸ BARRIO MARTÍN 2006, 49-51; ID. 2010, 21; SANTIAGO PARDO & MARTÍNEZ CABALLERO 2010, 161; MARTÍNEZ CABALLERO, LÓPEZ AMBITE & GALLEGOS REVILLA (e.p.), nota 4.

En cambio, para época romana existen más evidencias poblacionales, como los núcleos de menor entidad altoimperiales de Laguna Turca, La Mata del Palomar y Navajuelo al oeste (Nieva y Nava de la Asunción, *ca.* 14km respectivamente), la villa romana de Paradinas al suroeste (13km), Prado Santiago y Las Charcas al sur (Añe y Tabladillo, ss. I-II d.C., *ca.* 8km respectivamente) y *ca.* 13km al este, la villa romana de Carracalleja (Escarbajosa de Cabezas, ss. II-IV d.C.)⁴⁸⁹. Sin embargo, el asentamiento más cercano fue el núcleo altoimperial del mismo Cerro Tormejón, ahora situado en el llano y a menos de 1km del *oppidum* precedente⁴⁹⁰.

El único ejemplo de cultura material vinculada al mundo ritual que se ha identificado en esta zona se halló en el mismo *oppidum* del Tormejón. Se trata de un fragmento de aplique o quizá un morillo de la parte trasera de una figurilla zoomorfa, posiblemente un caballo, que se localizó en un contexto doméstico (ss. III-I a.C.)⁴⁹¹. Del mismo modo, no se han documentado evidencias culturales romanas en las proximidades de la cueva de la Mora, ya que estas se concentran principalmente en *Cauca* y *Segovia*, donde se han encontrado estatuaria, exvotos e inscripciones votivas que no describimos aquí al no tener relación con la cavidad.

Las vías de comunicación también pivotaban alrededor de estas dos ciudades, pues ambas eran mansiones de la vía 24 del Itinerario de Antonino, que se encontraba apenas a 5km de distancia de la cueva y que habría sustituido la ruta preexistente entre ambas ciudades⁴⁹². Además, la Mora se localiza en una posición privilegiada en cuanto se refiere a ejes naturales de comunicación. A menos de 1km de distancia existe un paso natural que, desde el río Eresma, permite ascender por el valle fluvial del río Moros en dirección a la Sierra Guadarrama, por donde se cruzaría aproximadamente a la altura del municipio de San Andrés⁴⁹³.

⁴⁸⁹ BLANCO GARCÍA 2006, 42-43, 49-51; GUERRA GARCÍA 2008, 389; BLANCO GARCÍA & BARRIO MARTÍN 2010, 247; SANTIAGO PARDO & MARTÍNEZ CABALLERO 2010, 168.

⁴⁹⁰ MARTÍNEZ CABALLERO & SANTIAGO PARDO 2010, 83.

⁴⁹¹ ALFAYÉ VILLA 2009, 379.

⁴⁹² BARRIO MARTÍN 1999, 59-60; BARRIO MARTÍN 2010, 29-30; MARTÍNEZ CABALLERO & SANTIAGO PARDO 2010, 106; MORENO GALLO 2011.

⁴⁹³ BARRIO MARTÍN 1999, 50. Más información sobre la Cañada Real que recorre el Eresma en el mapa de las vías pecuarias de Segovia disponible online tal y como se indica en la nota nº 26 del primer capítulo.

2.2.4 Valle Alto del Ebro

Coronando el Sistema Ibérico septentrional, una serie de estribaciones se extienden hasta llegar a la orilla y valle del Ebro, que acaba recogiendo las aguas de cada uno de los valles que surcan la Sierra de la Demanda de O-E (ríos Oja, Cárdenas, Tobía y Najerilla). Este espacio queda limitado al norte por una cadena montañosa formada por los montes Obarenses y la Sierra Cantabria, que actúan como la primera barrera física de entidad en el margen izquierdo del Ebro.

Los espacios naturales de culto reseñados en esta área son el *lucus Brunius/Berunius* (Logroño, La Rioja), el bosque de Manjarrés y de Nájera, los montes *Tullonius* (Monte Toloño, La Rioja-Álava) y *Baelibio* (monte Bilibio, Haro, La Rioja). No obstante, los bosques de Manjarrés y Nájera no tienen una localización exacta, razón por la que no se incluyen en el análisis territorial⁴⁹⁴.

El *lucus Brunius/Berunius* se localizaría en la parte septentrional del casco viejo de la ciudad de Logroño, en el margen derecho del río Ebro. Se desconocen por completo sus dimensiones, pero en la propuesta de su descripción se incluye una fuente, hoy integrada en una construcción por debajo del nivel actual de circulación y conocida como la Fuente del Peregrino, muy próxima a la parroquia de Santiago El Real. Descrito como un espacio de convergencia entre varias etnias, parece ser que el asentamiento más cercano localizado hasta la fecha sería la misma *Vareia*, ubicada a 7km de distancia en el yacimiento de La Custodia (Viana, Navarra). Habitada desde la I Edad del Hierro, no será hasta finales del s. IV a.C.-principios del III a.C. cuando empiece a recibir influencias del área celtibérica. De hecho, en el s. II a.C. vivirá su período de mayor esplendor, momento que coincide con la llegada de las primeras influencias romanas. El poblado de La Custodia, creado como centro urbano funcional, desaparecerá súbitamente en el primer tercio del s. I a.C. En la misma época parece haberse abandonado también su *oppidum* y fortaleza, donde la población se refugiaba en caso de emergencia y que se localizaba en el Cerro Cantabria (ss. IV-I a.C. Logroño), en la misma orilla izquierda del Ebro y a menos de 3km de distancia de la Fuente del Peregrino⁴⁹⁵.

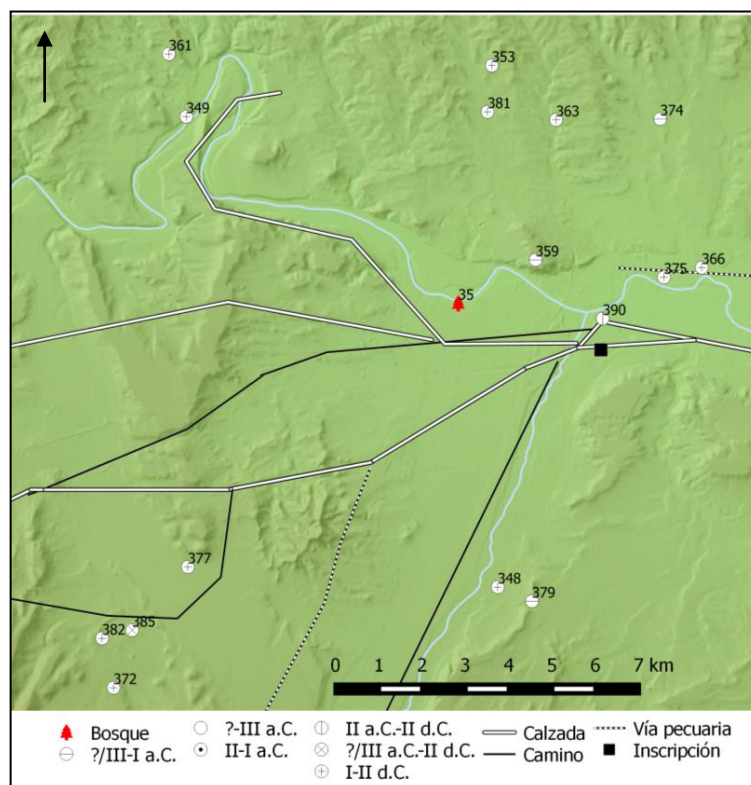
A pesar de las investigaciones y prospecciones realizadas, en el margen derecho del Ebro no se han encontrado evidencias de asentamientos hasta la zona donde se sitúan los

⁴⁹⁴ Véase SOPEÑA GENZOR 1987, 59; MARCO SIMÓN 1999, 152. La expresión "*en los alrededores de Nájera*", empleada por ambos autores, creemos que podría hacer referencia a los robles de Badarán, a 10km de Nájera y en base al estudio de CALAVIA SÁEZ 1997, así como al mismo Manjarrés, a 5km de la misma.

⁴⁹⁵ ARMENDÁRIZ MARTIJA 1998; LABEAGA MENDIOLA 2000b, 25, 49-58, 213; LARRAURI 2009, 103-107; SANCHEZ-MORENO 2010, 222, 224, 227.

únicos poblados localizados, de oeste a este, en el Cerro de San Justo, a 18km (IV-II/I a.C., Cenicero); Santa Ana, a 12km (EH I y II, Entrena) o Las Pasadas, a 8km (Alberite)⁴⁹⁶. ESPINOSA RUIZ considera que este vacío poblacional avalaría su hipótesis sobre la existencia de una masa boscosa de cierta entidad en el solar de la actual Logroño. En cambio, los núcleos rurales o atalayas detectadas en la orilla izquierda se localizan alrededor de La Custodia y, por lo tanto, desplazados hacia el este y demasiado alejados de la Fuente del Peregrino⁴⁹⁷.

Figura 33: Entorno del *lucus Brunius/Berunius* (n° 35).
Elaboración propia.



A partir del s. II a.C. aparecen nuevos hábitats, algunos de ellos muy próximos a los antiguos asentamientos que seguían ocupados. El conocimiento que se tiene de la gran mayoría de los asentamientos de esta época procede de prospecciones, por lo que los datos deben tratarse con reservas. Nos referimos al hábitat rural de Alberite y de Albelda, ambos sin confirmar aún (a 8 y 14km respectivamente); los establecimientos rurales de Pago, La Mora y La Bóveda, que rodean el aún ocupado cerro de Santa Ana (Entrena)⁴⁹⁸. Los enclaves de Monte Cantabria y La Custodia se mantienen en activo, pero su brusco final antes de la

⁴⁹⁶ GONZALEZ BLANCO & ESPINOSA RUIZ 1977; ESPINOSA RUIZ 1981, 112, 119-120; GARCIA ECIJA, GARCIA RAMIREZ & ESPINOSA RUIZ 1986; SANCHEZ-MORENO 2010, 223.

⁴⁹⁷ ESPINOSA RUIZ 1993, 146; LABEAGA MENDIOLA 2000, 183; COLLADO CENZANO 2006, 93. Este último autor llama la atención sobre estos supuestos "vacíos poblacionales" (2006, 109-110), que pueden ser reales o ficticios debido a la falta de prospecciones. En cualquier caso, entre los diversos espacios que cita, no incluye como vacío poblacional la desembocadura del Iregua y el área de Logroño.

⁴⁹⁸ GONZÁLEZ BLANCO & ESPINOSA RUIZ 1977, 115; ESPINOSA RUIZ 1981, 119-120, 173, 187.

primera mitad del s. I a.C. dispersa la población y supone el traslado de la capitalidad berona a un nuevo emplazamiento 4km al sur, situado en las tierras aluviales de la orilla derecha del Ebro. Se trata de la *Vareia* romana (Varea, 3,5km), que será fundada a finales del s. I a.C. en un emplazamiento óptimo, pues se beneficiará tanto del cruce de caminos en el que se encuentra como de la navegabilidad del Ebro, que le permitirá convertirse en el primer puerto fluvial del río en dirección al Mediterráneo⁴⁹⁹. En la orilla opuesta, dentro del término municipal de Viana y en la misma orilla del río se han localizado las villas romanas de La Granja (¿s. I a.C.-IV d.C.) y Fuente Vadillo (ss. I-IV d.C.); a diferencia de El Naval (ss. I-IV d.C., Viana, 7km), localizado en la orilla izquierda del río pero 4km al interior⁵⁰⁰. Muy próximo a este establecimiento y en la actual Oyón se desarrolló un asentamiento de tamaño medio, que actuaba de centro aglutinador de la población dispersa de su alrededor, como sucedía con el hábitat rural de Caña Pomar (época altoimperial, 5 y 6km, respectivamente). En la misma orilla y al oeste, muy próximos al Puente de Mantible, se ha identificado la pequeña explotación agrícola de Assa II y el poblado de El Campillar, ambos a unos 13km aproximadamente (época altoimperial, Assa)⁵⁰¹.

El *lucus Brunius/Berunius* también habría gozado de una localización inmejorable, puesto que una de las principales vías de comunicación peninsulares discurría a escasa distancia de ella. Se trata de la vía 1 del Itinerario de Antonino, que desde *Caesaraugusta*, ascendía por la orilla derecha del valle del Ebro hasta llegar a la misma *Vareia*, a la que se accedía mediante una bifurcación. A partir de entonces, la calzada empezaba a ganar altitud y a adentrarse hacia el interior en dirección *Tritium Magallum*, pero era en *Vareia* donde confluía con una ruta secundaria paralela procedente del oeste y que seguía el curso del río cruzando numerosos puentes (de Sajazarra, de Cihuri y de *Vareia*). De hecho, a pocos kilómetros de dicha *mansio* y alrededor de la zona donde se supone que se encontraría el bosque sagrado, se unían la calzada, la ruta fluvial y una tercera ruta que cruzaba el Ebro por el puente Mantible en dirección norte⁵⁰².

Por otro lado, la vía 32 del Itinerario de Antonino también descendía el valle del Ebro, pero enumera diferentes *mansiones* para esta misma zona (*Atiliana* y *Barbariana*, esta última más al sur de *Vareia*). Del mismo modo, la fundación de *Pompaelo* en la primera mitad del s.

⁴⁹⁹ PLIN., *N.H.* 3.13.21.

⁵⁰⁰ ARMENDÁRIZ MARTIJA 1998, 25-26; LARRAURI 2009, 105; LABEAGA MENDIOLA 2000, 57-58, 220-222, 228-229, 232-233.

⁵⁰¹ CAA 1987, 67, 183; FILLOY NIEVA & GIL ZUBILLAGA 2000, 43, 46-47.

⁵⁰² ARIÑO GIL & MAGALLÓN BOTAYA 1992; MORENO GALLO 2001; ALONSO FERNÁNDEZ & JIMÉNEZ ECHEVARRÍA 2008. Más información sobre la vía pecuaria que llega hasta Varea, la Pasada principal del Ebro, en los recursos del Gobierno Navarra indicados en la nota nº 26 del primer capítulo.

I a.C. supuso la consolidación de la ruta que conectaba *Vareia* con el territorio de los vascones. Y, finalmente, los valles de los principales afluentes del Ebro permitían conectar la submeseta septentrional y la alta montaña riojana con la planicie fluvial, como es el caso del Iregua o del Leza, tan solo por citar a los dos ríos más próximos al posible *lucus*. De hecho, la vía del valle del Iregua no solo permitía enlazar *Vareia* con *Numantia* siguiendo el curso de dicho río, superando el puerto Piqueras y descendiendo por el río Tera; sino que en su curso alto-medio también daba acceso a una zona minera rica en explotaciones de cobre y hierro⁵⁰³.

Precisamente, las inscripciones votivas conservadas se encuentran en algunas de las *mansiones* y cruce de caminos anteriormente citados, aunque la característica principal es el predominio del panteón indoeuropeo frente a las deidades que los conquistadores trajeron consigo. De esta manera, en *Vareia* se ha hallado una inscripción dedicada a *IOM* (mediados s. II d.C., 3,5km) y en Agoncillo, a *Mercurio Visuceus*, que ha sido relacionado con el *Mercurio* galorromano y, por extensión, con el dios pancéltico *Lugus*, razón por la que algunos autores no la consideran local (s. II d.C., 13km). Además, en Murillo del río Leza se localizó una inscripción dedicada a *Mercurio Competali* (a partir del segundo cuarto del s. II d.C., 13km) y, quizá, otra a *Minerva*, aunque su lugar de hallazgo es dudoso⁵⁰⁴. De confirmarse la segunda inscripción, estos dos últimos epígrafes serían las únicas deidades de tradición grecorromana halladas *relativamente cerca* del *lucus*. De hecho, en Viana se ha identificado un ara dedicada a un dios desconocido, AV[---]I / D(e)O, pero claramente de raigambre indígena dado el uso de *deo* para dirigirse a él (7km), mientras que en Laguardia existe una dedicatoria a las *Matribus Useis* (18km aprox.)⁵⁰⁵.

En *Vareia* también se localizó una figurilla de terracota, hueca y de unos 12cm de altura, que se caracteriza por ir completamente cubierta con un manto a excepción del rostro (ss. I-IV d.C.). Este tipo de hallazgos también se dan en La Custodia, donde se han recuperado muestras de la religiosidad doméstica y/o personal pertenecientes a los últimos siglos de dicho asentamiento. Se trata de pequeños amuletos protectores contra el mal de ojo, como un pequeño colgante de bronce en forma de falo y otro colgante, esta vez de plata, que representa el signo de la higa (dedo pulgar entre los dedos índice y corazón). Además, también se encontraron exvotos zoomorfos, como un pequeño toro de barro, y también exvotos anatómicos en forma de pie, uno de cerámica y otro de bronce, que pudo haber

⁵⁰³ FITA 1907, ya destaca el elevado valor militar y estratégico de esta ruta; ARIÑO GIL & MAGALLÓN BOTAYA 1992, 447-448; PÉREX AGORRETA & ESCORZA 1997, 270; LABEAGA MENDIOLA 2000, 168.

⁵⁰⁴ *IOM*: ILER 53; HE 14625. *Mercurio Visuceus*: ERRioja: 11; HE 12398. *Mercurio Competali*: CIL II, 5810; HE 12109. *Minerva*: CIL II, 5811; HE 12110, donde aparece hallada en Herramélluri. COLLADO CENZANO 2006, 101.

⁵⁰⁵ Av[---]i d(e)o: HEp 5 1995, 634; HE 16047. *Matribus Useis*: HEp 12, 2002, 1; HE 6360.

servido tanto para dar las gracias por favor ya realizado como para pedir la intercesión de la divinidad en un asunto relacionado con la extremidad (¿sanación?, ¿viaje?)⁵⁰⁶.

Por último, en la orilla izquierda del Ebro y en el mismo límite septentrional del territorio berón, se localizan los dos últimos espacios sagrados situados en plena naturaleza, los montes *Tullonius* y *Baelibius*⁵⁰⁷. La reducción topográfica de los teónimos empleados en determinadas aras votivas de la zona los ha situado a lo largo de los Montes Obarenses y la Sierra Cantabria, en las actuales sierras Toloño y Bilibio⁵⁰⁸. El emplazamiento escogido no es desdeñable, puesto que supone la primera barrera física que separa el área celta del noreste peninsular con el valle fluvial del Ebro. Ello se debe no solo a su altitud, sino también a su disposición paralela al Ebro y a la larga cadena montañosa de la que forman parte, en dirección O-E.

La Sierra de Toloño o la cima homónima, de 1271m, han sido identificadas como el **monte Tullonius**, el lugar sagrado donde se manifestaba un dios innominado vinculado con las montañas. Por extensión, se le ha caracterizado también como una deidad celeste, posiblemente supralocal, de la que solo se tiene constancia a partir de epítetos locales.

El asentamiento celtibérico más cercano fue el *oppidum* de La Hoya (ss. XIII-II a.C., Laguardia, 23km aprox.), sito en el mismo somontano de la Sierra Cantabria, o el también *oppidum* de Cerro Molino, situado a unos 27km y en la orilla derecha del Ebro (ss. VI/V a.C.- época republicana, Nájera). En la vertiente norte destaca el poblado fortificado de Los Castillos (Torre, 20km aprox.), continuamente habitado desde el Bronce Final hasta época imperial y que se erigía como uno de los asentamientos más importantes del valle del Inglares. Asimismo, a 18km y en la confluencia entre el Ebro y el Zadorra, se ha localizado el *oppidum* Arce-Mirapérez (Miranda de Ebro)⁵⁰⁹. Se conocen más hábitats para época romana pero se hallan muy alejados, como las explotaciones agrícolas en llano de San Andrés (s. I a.C.- IV d.C., Argote), situada a menos de 1,5km de distancia de Los Castillos, y el pequeño establecimiento rural de Masega Sur (Taravero, 20km); mientras que apenas un kilómetro más al oeste, se alzaba el poblado de Gurzábala (Villanueva de Tobera). En dirección contraria, prácticamente en el extremo oriental de la Sierra Cantabria, se ha localizado una pequeña explotación agrícola de época imperial, Galzarra (Bernedo, 33km aprox.); y en la

⁵⁰⁶ LABEAGA MENDIOLA 2000b, 194, 196-197; ALFAYÉ VILLA 2009, 371, 379.

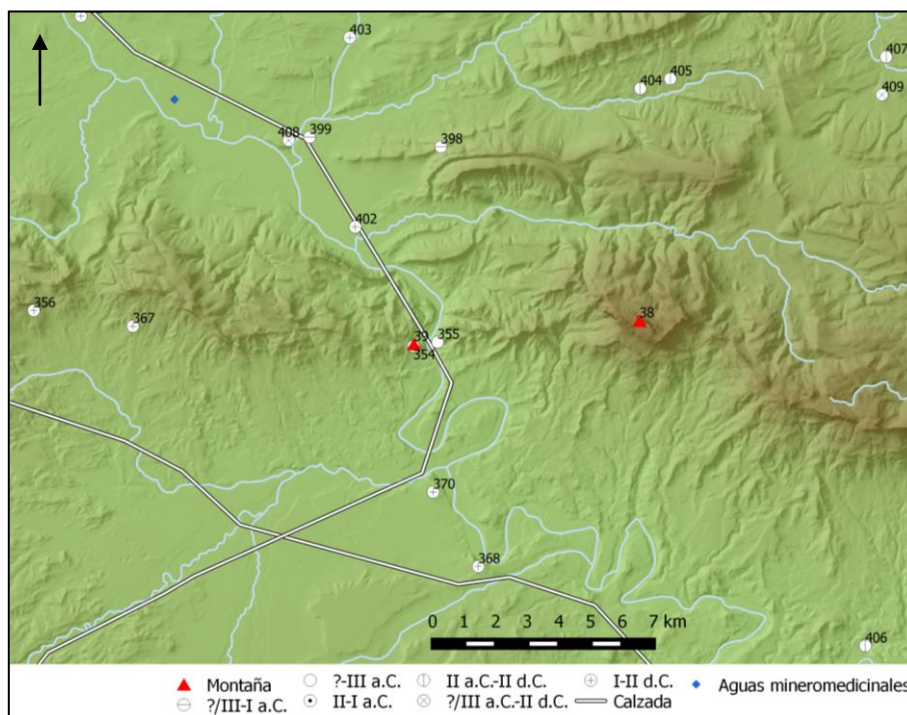
⁵⁰⁷ A pesar de situarse más alejados que el conjunto de espacios naturales de la zona de contacto, la singularidad de ambos casos a nivel geográfico y documental, así como su ubicación en el límite del territorio berón, nos ha movido a incorporarlos en este catálogo.

⁵⁰⁸ Dada la cercanía de ambos espacios, el estudio territorial se realizará conjuntamente.

⁵⁰⁹ CAA 1987, 178-179, 247; NIETO GALLO 1983; LLANOS ORTIZ DE LANDALUZE 1995, 302-308.

cara meridional de la Sierra tan solo se ha podido reseñar el poblado de Monte de San Quiles (Baños de Ebro, 18km aprox.)⁵¹⁰. El resto de yacimientos detectados presentan evidencias muy parcas como para ser considerados hábitats rurales sin una prospección y/o excavación. Es el caso de Haro, Gimileo y Castañares de Rioja, todos ellos en la orilla derecha del Ebro⁵¹¹.

Figura 34: Entorno de las montañas *Tullonius* (nº 38) y *Baelibius* (nº 39). Elaboración propia.



Por su parte, el **monte *Baelibius*** ha sido identificado con el monte Bilibio, una de las dos cimas que forman Las Conchas de Haro, un estrecho paso fluvial por donde el Ebro supera la barrera de los Montes Obarenses y la Sierra Cantabria. En la vertiente norte de la montaña, el *oppidum* más cercano al considerado espacio sagrado era Arce-Mirapérez (Miranda de Ebro), situado *ca.* 10km en la confluencia del Zadorra con el Ebro. A su alrededor existían asentamientos agrícolas de menor entidad, como La Ermita, a 8km (H II- época romana, Portilla); el poblado de Vetrusa, a 9km (HI y II- época romana, Berantevilla); el asentamiento de Castro, a 27km (H II-época romana, Ameyugo) y el contiguo castro celtíbero de Otero Grande (H II, Ameyugo)⁵¹².

Más adelante surgen nuevos asentamientos, como la villa romana de Cabriana (mediados s. I-V d.C., Comución, *ca.* 23km), aunque en la mayoría de los casos se trata de pequeñas explotaciones agrícolas, como la identificada en Zambrana (6km) o Grañana

⁵¹⁰ CAA 1987, 63, 69, 186, 216, 263; FILLOY NIEVA & GIL ZUBILLAGA 2000, 43, 46; GALILEA MARTÍNEZ & GARCÍA SÁNCHEZ 2004, 136, 139.

⁵¹¹ ESPINOSA RUIZ 1981, 179, 182-183.

⁵¹² ABÁSULO ÁLVAREZ 1975, 33, 43-45; AAC 1987, 243, 341-342.

(Ribaguda, 12km), situadas al norte del monte. Al sur de la montaña se han localizado este tipo de hábitats posiblemente en Galbárruli y Fonzaleche (11 y 18km, respectivamente), así como otros asentamientos más complejos, como la posible villa en Cellóriga (16km) y en El Cuquero (EH I y II-época romana, Foncea, 18km). Los posibles hábitats de Haro y Gimileo también entrarían en esta categoría de confirmarse su existencia (6 y 10km respectivamente)⁵¹³.

Tanto *Tullonius* como *Baelibius* gozaban de una buena posición geográfica gracias a la presencia de dos de las principales vías de comunicación peninsulares, *Asturica-Caesaraugusta* y *Asturica-Burdigala*. Sin embargo, existía una tercera ruta que permitía enlazar el valle del Ebro con la costa atlántica. Partiendo de *Libia*, la vía cruzaba la cadena montañosa de Montes Obarenses-Sierra de Toloño a través del estrecho paso fluvial de Las Conchas de Haro y continuaba hasta llegar a la *mansio Deobriga Autrigonium*, desde donde podría acceder a la vía *Asturica-Burdigala*. En este punto, sin embargo, continuaría hacia el norte, llegando a *Uxama Barca* y alcanzado finalmente *Flaviobriga*⁵¹⁴.

En esta zona no se han documentado hasta la fecha ningún tipo de prácticas rituales romanas, ni siquiera en los yacimientos anteriormente citados. Los epígrafes votivos están muy alejados, con distancias que se sitúan entre los 20-30km en algunos casos. Las inscripciones más próximas a ambos montes, muy próximos entre sí, son las dos aras dedicadas a *Baelibio* (Angostina), un altar ofrecido a las *Matribus Useis* (Laguardia), a *Leucina* (Lantarón), a *Vuarnae* (Miranda de Ebro) y un último altar con un teónimo ilegible hallado en Buggedo⁵¹⁵. A pesar del predominio absoluto del panteón nativo, no debe olvidarse que las formas adoptadas para comunicarse personalmente con la divinidad son plenamente romanas. Nos referimos al medio de expresión utilizado (inscripción), el tipo y forma de soporte y el material (ara), así como el lenguaje y las fórmulas (latín). Todo ello demuestra no solo la adquisición de unas costumbres o nociones de comportamiento religioso comúnmente aceptadas y hasta cierto punto ajenas, sino también el arraigo de la religiosidad propia incluso en aquellos grupos sociales que poseían los medios suficientes para costear estas iniciativas y que participan de la cultura y el estilo de vida romano.

⁵¹³ ESPINOSA RUIZ 1981, 179, 182-183; CAA 1987, 215-216; FILLOY NIEVA & GIL ZUBILLAGA 2000, 43, 124-125.

⁵¹⁴ MORENO GALLO 2001, 57; FILLOY NIEVA & GIL ZUBILLAGA 2000, 63, 65; FERNÁNDEZ PALACIOS 2002, 562-563. BELTRÁN LLORIS & PAZ PERALTA 2004, 24. No hemos encontrado información relativa a las vías pecuarias de esta zona.

⁵¹⁵ *Baelibio*: ILER 6780; HE 12775 / HEp 3, 1993, 5; HE 15258. *Matribus Useis*: HEp 12, 2002, 1; HE 6360. *Leucina*: HEp 2, 1990, 1; HE 6906; *Vuarnae*: HEp 12, 2002, 1; HE 6360. Desconocido: AE 1985, 584; HE 6873.

3

Los espacios naturales de culto y su entorno: Análisis de un paisaje sagrado

El paisaje es una entidad objetivamente organizada y culturalmente inventada

GRAU MIRA 2012, 24

La caracterización de un espacio de culto depende tanto de sus rasgos intrínsecos como del contexto histórico y social en el que se integra. A continuación analizaremos la relación que se habría podido establecer entre los espacios de culto sugeridos y su entorno a partir del s. II a.C., descrito en el capítulo precedente⁵¹⁶. El catálogo del área celtibérica lo integran un total de catorce cavidades, nueve bosques y cuatro montañas sagradas; mientras que en la zona de contacto se han recopilado un total de cinco cavidades, tres bosques y dos montañas sagradas. No obstante, recordamos que un 23% de los lugares de culto propuestos por la bibliografía especializada no han podido ser ubicados con exactitud, motivo por el que no pueden incluirse en el análisis territorial.

Por otro lado, es arriesgado presuponer una continuidad cultural *de facto* para todos los espacios naturales de culto identificados en nuestro estudio. De hecho, la frecuentación cultural solo se ha podido datar en un 59% de casos del catálogo, ya sea puntualmente o durante cierto periodo de tiempo, variable para cada lugar. Además, tampoco existen datos que permitan asegurar la frecuentación de estos mismos espacios antes o después de la evidencia conservada. Por este motivo, a la hora de establecer la relación del espacio de culto con su entorno, aunque contemplemos la posibilidad de que este haya podido existir fuera de la cronología establecida haciendo referencia a los asentamientos más cercanos a él, resaltaremos especialmente el momento en que la actividad cultural ha sido documentada en él. De este modo, únicamente valoraremos como tal los resultados que se ciñan a la evidencia fechada.

⁵¹⁶ Véase el listado de los espacios de culto ilocalizables en la introducción del segundo capítulo.

Cada una de las categorías empleadas en la descripción del paisaje histórico será analizada individualmente en su correspondiente apartado, en el que además se distinguirá entre el área celtibérica y la zona de contacto descrita.

(en la página siguiente)

Tabla 1: Cuadro resumen de la cronología de los espacios naturales de culto localizables del área celtibérica y de la zona de contacto. En negro, fecha proporcionada directamente por el material arqueológico; en gris, fechas poco precisas (nº 9: tardorrepublicana; nº 26: "*vendría usándose desde antes, las inscripciones marcarían el momento final del santuario*"). Elaboración propia.

	Espacios naturales de culto	III	II a.C.		I a.C.		I d.C.		II d.C.	
		a.C.	200-150	150-100	100-50	50-0	0-50	50-100	100-150	150-200
1	Cueva del Castillejo de Legacho									
2	Cueva Mte. Rodanas / Épila I									
3	Cueva Mte. Rodanas / Épila V									
4	Cueva de las Cazoletas									
5	Covachón del Puntal									
6	Abrigo del Bco. del Hocino									
7	Cueva de <i>Termes</i>									
8	Cueva de Román									
9	Cueva de San García									
10	Cueva La Griega									
11	Cueva Sepúlveda/Lóbrega									
12	Cueva de Fuente Giriego									
13	Cueva Labrada									
14	Cueva del Robusto									
15	<i>Trifinium</i> próximo a <i>Con. Bel.</i>									
16	<i>Boterdus</i>									
17	<i>Lucus de Drusuna/Deus Dubunecisais</i>									
18	<i>Buradon</i>									
21	<i>Delubrum de Bonus Eventus</i>									
22	<i>Delubrum de Hercules</i>									
23	La Dehesa									
24	<i>Delubrum de Diana (Seg.)</i>									
26	Peñalba									
27	Moncayo									
28	<i>Vadavero</i>									
29	<i>Dercetius</i>									
30	Abrigo de La Vacada									
31	Cueva del Coscojar									
32	Cueva II Puntal Horno Ciego									
33	Cueva Santa del Cabriel									
34	Cueva de la Mora									
35	<i>Lucus de Berunius/Brunius</i>									
38	<i>Tullonius</i>									
39	<i>Baelibius</i>									

3.1 Caracterización tipológica de los espacios naturales de culto y de su registro arqueológico

Este primer apartado busca obtener una visión general y lo más objetiva posible de las características tipológicas de los espacios naturales de culto del área celtibérica, yendo más allá de las descripciones procedentes de las fuentes clásicas y de las recopilaciones efectuadas hasta ahora.

3.1.1 Cuevas y abrigos

Estos espacios tienen una representación superior en el estudio debido a un factor particular: su ubicación topográfica asegura, en general, una mayor y mejor predisposición a la conservación de las posibles evidencias. Esta circunstancia accidental no permite interpretarlos, en ningún momento, como el espacio natural de culto más habitual de la época que nos ocupa.

La descripción morfológica de las cavidades se ve condicionada significativamente por las modificaciones realizadas por el hombre prácticamente en la mitad de la muestra (nrs. 2, 7, 8, 11, 13 y 14). En la mayoría de los casos, la intervención humana pretendía agrandar las dimensiones de la cavidad; aún así, muchos lugares tienden a ser de tamaño reducido, entre 2,5-6m de profundidad. Las excepciones son la cueva Román o La Griega, cavidades que superan con diferencia los 100m de recorrido y que se distinguen, además, por su trazado laberíntico y sinuoso. De hecho, las reducidas dimensiones de las cavidades conllevan espacios de planta sencilla y de una sola sala, siendo escasas las cuevas que presentan galerías o simas (nrs. 8, 9, 10 y 14). Acceder y circular por el interior de la cavidad no supondría grandes dificultades, por lo que esta característica típica del área ibérica podría no considerarse un requisito necesario para el desarrollo del ritual allí realizado⁵¹⁷.

Por otro lado, la muestra de cavidades también se caracteriza por la ausencia de manantiales o corrientes de agua internas, de las que solo disponen la cueva Román y Fuente Griego (nrs. 8 y 12). No obstante, las restantes se localizan en las proximidades de ríos y arroyos que habrían garantizado el acceso al agua, en caso de que hubiera sido necesaria para el desarrollo de las posibles actividades del culto allí practicadas. Consecuentemente, no se documenta ningún tipo de formación calcárea en el conjunto de cuevas reseñadas, ni siquiera en aquellas con corrientes de agua en su interior, otro elemento que incide en el conjunto de

⁵¹⁷ Los trazados laberínticos y una circulación complicada por el interior de la cavidad ha sido tradicionalmente interpretado como un requisito para el desarrollo de las pruebas vinculadas a rituales de iniciación o de paso de edad. Véase GONZÁLEZ ALCALDE 2002, 478; MONEO 2003, 300.

rituales y en la concepción ideológica que tradicionalmente se ha vinculado a las cuevas rituales⁵¹⁸.

Las estructuras artificiales localizadas en la entrada o en el interior de las cavidades tienen también poca representación en el catálogo, por lo que podríamos describirlas como anecdóticas. Además, tan solo un caso, la canalización de la cueva Román ha podido ser adscrito a una época concreta; el resto de elementos son imposibles de datar, ya sean las hornacinas localizadas en Román y Labrada (que podrían ser también poyos tallados o asientos) o los silos y estructuras artificiales vagamente conocidos de La Griega. Finalmente, las pinturas y grabados rupestres datados con anterioridad a época celtibérica, aunque escasos, suelen esgrimirse como argumento a la hora de reafirmar el carácter sagrado del lugar (nrs. 5 y 10)⁵¹⁹.

La identificación de este tipo de cavidades se basa principalmente en el descubrimiento de manifestaciones rupestres, sobre todo inscripciones, aunque de igual forma se han documentado cazoletas y pinturas (nrs. 4 y 5, respectivamente). En este sentido, las inscripciones rupestres con caracteres celtibéricos son excepcionales y también son las más antiguas entre los epígrafes fechables (nrs. 9 y 14, época tardorrepublicana). El resto de inscripciones conocidas utilizaron el alfabeto latino y se concentran en la Celtiberia más occidental, al NE de Segovia y SE de Burgos, una zona que también ha resultado ser especialmente prolífica en inscripciones votivas. Pese a lo reducido de la muestra, se encuentran expresiones y divinidades de la cultura grecorromana (nrs. 8, 10-13, altoimperio). Los términos y acciones rituales se han podido documentar en La Griega y Cueva Román, que son también los únicos santuarios con un volumen significativo de inscripciones votivas y en los que además se han conservado epígrafes que probarían la frecuentación de individuos que ejercían funciones municipales (*ediles, IIIIviri*). No obstante, en La Griega esta posibilidad es tan solo una propuesta dada la existencia de al menos cuatro inscripciones con parejas de nombres masculinos⁵²⁰.

Las acciones que se han podido documentar en el interior de estas cavidades son *vota, praemia, ponere, pro itu* para la cueva de La Griega y *vestigia, luto* y *oblino* para la cueva Román. Además, en La Griega se documentó una inscripción que podría informar

⁵¹⁸ Véase GONZÁLEZ ALCALDE 1993, 74, 77; MONEO 2003, 300. Véase el subapartado dedicado al culto en cuevas, 1.1.2.

⁵¹⁹ Aunque numerosos epígrafes de La Griega respetan las pinturas rupestres, en la sala X, considerada el *sancta sanctorum* de la cavidad, la inscripción nº85 se gravó encima de un caballo prehistórico.

⁵²⁰ MAYER I OLIVÉ & ABÁSOLO ÁLVAREZ 1997, 255, nrs. 35, 36, 46 y 48. Véase el subapartado 3.4.2.

indirectamente de la realización de una ofrenda, pero las omisiones y la fragmentación del epígrafe no permite ir más allá de la suposición: *Gallus HS D(?) Q(uintus) Seranus lene res forn[---] / Doiderus Silvanus G(ai) Canini (filius) et [---]*⁵²¹. En cualquier caso, la fórmula indica la colocación de *algo* con *cuidado* en un *arco*, *bóveda* u *hornacina*, situación que nos recuerda la figurita de barro que se documentó sobre una repisa de la sala IX de esta misma cueva (*vide infra*) y al ya mencionado epígrafe *pro itu*, que alude a una ofrenda realizada antes de un viaje.

De este modo, la práctica ritual documentada epigráficamente alude a la realización de promesas, la ofrenda de ex-votos materiales y epigráficos y posibles prácticas vinculadas a la fangoterapia, como *luto* y *oblino*. Todo ello se lleva a cabo sin que conozcamos la naturaleza de los exvotos ni la identidad del oferente, a pesar de tratarse de una interacción íntima y directa entre el individuo y la divinidad⁵²². De hecho, en las cavidades con inscripciones rupestres es habitual no mencionar la divinidad y, en caso contrario, predominan las deidades locales, de raíz indoeuropea y que se presentan siguiendo la tradición romana (latinizadas o con epítetos imperiales).

La combinación de epígrafes rupestres y cultura material en un mismo espacio es, *a priori*, anecdótica. Consideramos que esta circunstancia está más relacionada con el empleo de materiales perecederos como ofrendas votivas, con el uso continuado de las cavidades o con la acción de los furtivos que con las características propias del culto en cuevas en el área celtibérica. Las cavidades en las que se ha hallado cultura material se localizan en el sector más oriental de la Celtiberia y en las inmediaciones de *Termes* (nrs. 1, 2, 3 y 7). Sin embargo, el registro arqueológico es escaso y abundan las referencias genéricas como "cerámicas romanas/ibéricas" o "cerámicas hechas a mano" en las que no se especifica ni cantidad ni tipología. Los únicos recipientes identificados son el vaso hallado en la Cueva Román y el vasito caliciforme de Épila V, de los que tampoco se concreta más, y los materiales constructivos en Castillejo de Legacho y Épila V (tégula y losetas, respectivamente). En esta última cavidad también se localizó un fragmento de vidrio tardorromano. Los materiales metálicos se reducen a dos hachas pequeñas, un *hacha victimaria* de hierro y otra hacha de 13x10cm en *Termes*, además de una lámina puntiaguda de bronce de 11x0.6cm en Castillejo Legacho. Lamentablemente, la heterogeneidad de los materiales cerámicos y la falta (en general) de un contexto arqueológico definido impiden ofrecer una visión de conjunto sobre las evidencias materiales del culto en cuevas en el área celtibérica.

⁵²¹ IBID. n°35.

⁵²² En la realización de los epígrafes se emplearon diferentes tipos de caligrafía e instrumentos de escritura.

Un dato a destacar es la distribución del vaso caliciforme en las cuevas catalogadas, ya que su presencia aumenta conforme nos aproximamos a la zona de influencia ibérica. De hecho, el único ejemplar hallado en territorio celtibérico se localiza a medio camino entre el valle medio del Ebro y el Moncayo (Épila V), mientras que los ejemplares localizados en la zona de contacto forman parte de lotes arqueológicos asimilables a los materiales de las cuevas santuario ibéricas (nrs. 31-33). Convertido en fósil director de las cuevas sagradas ibéricas, la presencia del vasito caliciforme en el interior peninsular es muy poco habitual, por lo que convendría no hacer extensivo para esta área ni el empleo ni la significación que posee en el área ibérica hasta que no haya pruebas más concluyentes al respecto⁵²³.

Por otro lado, únicamente en la cueva de *Termes*, Román y en La Griega se tiene constancia de la presencia de figuritas de arcilla cruda (nrs. 7, 8 y 10)⁵²⁴. La pieza de La Griega se localizaba sobre una repisa en la sala previa al sector X de la cavidad, situado al final de una larga e intrincada galería y donde se acumulan hasta 39 epígrafes, cuatro de los cuales son claramente votivos. Dejando a un lado la falta de información sobre esta última figurita, en todos los espacios la figura humana es la protagonista (o partes de ella) y la presencia de figurillas itifálicas se da tanto en Castillejo de Legacho como en la Cueva de Román. Mientras que la primera aparece en actitud orante, no ha trascendido ningún tipo de información sobre la actitud o posición de las piezas de la segunda cavidad. La figurilla de *Termes*, en cambio, a pesar de que se han perdido los pies y la cabeza, aún conserva entre sus manos una caja cuadrangular y se aprecian detalles del *sagum* y la estola que porta. Se trata, posiblemente, de una de las pocas representaciones de un oferente o un sacerdote del área celtibérica. Finalmente, también se ha documentado un ave en la Cueva Román y una cantidad indeterminada de cuernos de toro en la Cueva de *Termes*.

En la zona de contacto, las cavidades consideradas sagradas se concentran principalmente al sureste de la Celtiberia. Se trata de grutas de mayor tamaño que las celtibéricas, caracterizadas por la presencia de diversas galerías y, en menor grado, de formaciones cársticas tales como estalagmitas, estalactitas y gours (nrs. 32 y 33). En estos

⁵²³ Sobre el uso de objetos exógenos en una cultura, véase la sección dedicada a la mal denominada *romanización* (1.1.2). En este caso haría referencia a una supuesta influencia de la religión íbera a las zonas celtibéricas más cercanas.

⁵²⁴ La cueva Castillejo de Legacho proporcionó una figurilla itifálica de bronce cuya procedencia y cronología no son claras. Sería el único objeto de funcionalidad cultural hallado en la cavidad. Por otro lado, se desconocen las características formales de la figura de la Cueva de La Griega, descrita someramente en MAYER I OLIVÉ & ABÁSULO 1997, 255, e ID. 2011, 352, como "*una figura tosca modelada en barro tierno*". A pesar de ello, ALFAYÉ VILLA 2009, 374, la describe como una figurilla itifálica.

lugares predominan las corrientes externas de agua y la presencia aislada de pinturas/grabados rupestres y estructuras (nrs. 30 y 33 respectivamente).

En cualquier caso, los rasgos más característicos de las cavidades surorientales son la presencia de abundante material arqueológico y la ausencia de inscripciones. Estas últimas, en concreto, solo aparecen en la única cueva documentada en el sector noroccidental, la Mora (nº 34). El material ibérico destaca tanto por su abundancia como por su variedad. En tres cavidades, por ejemplo, se han identificado hasta diez tipologías de objetos diferentes, entre los que destacan los recipientes de tamaño medio-grande (lebes, ollas, botellas, cuencos, páteras), la vajilla en miniatura (vasos, vasitos, jarritas) y los objetos vinculados a la transformación de las materias primas, como las fusayolas y la mano de mortero (nº32). No obstante, el objeto mejor representado es el vasito caliciforme, del que se han recuperado hasta 132 ejemplares entre la cueva del Coscojar, la cueva II del Puntal del Horno Ciego y la Cueva Santa del Cabriel (nrs. 31-33, respectivamente, con 1, 87 y 44 ejemplares cada uno). Se han localizado vasitos caliciforme de perfil en S, globular y carenado, lo que proporciona una amplia horquilla cronológica (ss. VI-II/I a.C.). La cueva II del Puntal del Horno destaca no solo por la abundante cantidad de caliciformes hallados en su interior, sino también porque parte de ellos aún conservan sendos agujeros para la suspensión de estos exvotos. La cueva, además, ha aportado hasta catorce fusayolas, una jarrita que aún conservaba restos de ocre en su interior y un considerable lote de diversos fragmentos y objetos metálicos, compuesto por anillos, puñales y unas tijeras.

Los materiales datados a partir del s. II a.C. son muy escasos y están muy fragmentados. Todos ellos proceden de la Cueva Santa del Cabriel, que también ha aportado materiales que demuestran la continuidad de la frecuentación cultural desde el s. XVIII hasta la actualidad. Las únicas formas reconocibles de época romana son un cubilete de producción Campaniense A y un cuenco de Sigillata Africana A (Hayes 14b).

3.1.2 Bosques

Los bosques sagrados, que en apariencia son los espacios de culto más difíciles de localizar y caracterizar por su carácter efímero, suponen el segundo conjunto más numeroso en nuestro catálogo. Dadas sus peculiares características, su identificación se ha basado generalmente en el análisis de la evidencia epigráfica, literaria y hasta etnográfica, en detrimento de la arqueología. El resultado son un cúmulo de propuestas, algunas más sólidas que otras, y siempre muy difíciles de corroborar.

El análisis filológico constituye la principal herramienta para identificar este tipo de espacios sagrados, ya sea a través del análisis de un teónimo en un epígrafe o de toda una disposición legislativa (nrs. 17 y 15, respectivamente). Curiosamente, este último ejemplar, que se corresponde con el 1er bronce de *Contrebia Belaisca*, nos proporciona la descripción exacta de un encinar sagrado localizado en el valle medio del Ebro perfectamente delimitado, administrado e integrado en los quehaceres diarios de las comunidades vinculadas a ellos. Este documento único nos muestra un espacio parcelado en el que se diferencian áreas para el cultivo, pastos y estructuras varias para la ganadería y que recuerda, a grandes rasgos, a los espacios delimitados y con diferente funcionalidad de La Dehesa (nº23). La explotación económica de estos lugares podría también vislumbrarse en los versos de Marcial (*Ep.*, 1.49), que considera la fertilidad y la riqueza del bosque sagrado de *Boterdus* dignas de la diosa *Pomona* (nº16), divinidad de los árboles frutales, huertas y jardines. Se trataría, por tanto de áreas dedicadas al cultivo hortícola y, por lo tanto, convenientemente administradas.

Tanto la parcelación como la administración de los bosques hacían necesaria la existencia de una normativa que regulara la gestión de los recursos y el mantenimiento del espacio. Este reglamento, denominado *lex sacra*, se materializa en la ley del 1er Bronce de *Contrebia Belaisca*, pero también se intuye en los ejemplos mencionados previamente y, sobre todo, en Sarnago (respectivamente, nrs. 15, 23, 16 y 19). Entre las opciones planteadas por la etnografía, esta propuesta es la que podría presentar argumentos más convincentes para incluirlo en el catálogo de lugares naturales de culto celtibéricos, a pesar de no contar con ninguna evidencia material que la vincule con la religiosidad antigua. Sin embargo, la existencia de una estricta normativa a cumplir por la comunidad a la hora de interactuar con el posible bosque sagrado recuerda, tal y como lo plantea FERNÁNDEZ NIETO, las leyes sagradas que regulaban estos espacios. Nos referimos al acceso restringido a un grupo reducido y seleccionado de la población, a la regulación del momento del acceso, al control de las acciones que realizará dicho grupo en el interior del bosque e, incluso, a cómo se debe llegar hasta él⁵²⁵.

El agua es uno de los elementos presente casi en la mitad de los ejemplares propuestos como bosques sagrados celtíberos. Los casos conocidos incluyen referencias a manantiales y ríos que circulan por su interior, tal y como sugieren la cercanía de las inscripciones rupestres relacionadas con bosques a los ríos de la zona (nrs. 15, 21, 22 y 24). Asimismo, a pesar de la gran diversidad de árboles que podrían conformar los anteriores ejemplos, tan solo el *illex* se

⁵²⁵ FERNÁNDEZ NIETO 2005, 603; ID. 2010b, 540.

ha podido vincular a los bosques sagrados celtibéricos, ya sea en forma de encina o roble (nrs. 15, 17-19 y 23).

Finalmente, en algunos casos el bosque sagrado parece integrarse en un conjunto sacro más complejo, que en la literatura científica suele aparecer descrito como *delubrum* o *fanum* e incluso *aedes*. Además del correspondiente *lucus*, estos espacios contarían con hornacinas a modo de pequeñas capillas, aras e incluso bajorrelieves y la presencia del agua se garantizaría, mediante pozos, manantiales o riachuelos (nrs. 21, 22 y 24).

En la **zona de contacto** solo se ha reseñado un posible bosque sagrado que pueda localizarse con exactitud, por lo que aunque sus características se tendrán en cuenta, estas no pueden extrapolarse. La propuesta se basa únicamente en el estudio filológico de varios epígrafes y carece de evidencias materiales vinculantes que demuestren su existencia, por lo que es un caso que analizaremos con cautela. Los únicos elementos reseñables en relación con el posible bosque sagrado existente bajo el actual casco histórico de Logroño son la existencia de un manantial en el interior del supuesto bosque y la cercanía del río Ebro, sin que se pueda precisar su posición y su función (¿como límite, por ejemplo? ¿o se localizaría en el interior). La presencia de agua sería un rasgo que compartiría con los ejemplos anteriormente citados, aunque las cerámicas celtibéricas y romanas halladas en la zona no logran explicar la continuidad cultural que su investigador les atribuye⁵²⁶.

3.1.3 Montañas y cimas

Por último, las montañas descritas como lugares sagrados en el área celtibérica son cuatro y se reparten exclusivamente a lo largo del Sistema Ibérico y las formaciones menores que lo integran. Aunque la muestra sea exigua, refleja perfectamente las características tradicionalmente atribuidas a este conjunto de espacios naturales de culto. De este modo, las montañas más elevadas del Sistema Ibérico, el Moncayo y San Lorenzo, ambos referentes clave del paisaje que les rodea, han sido identificadas como lugares de culto a través de fuentes epigráficas y literarias, tanto antiguas como medievales. Sin embargo, en ambos casos la identificación no se ha acompañado de prospecciones arqueológicas que permitan confirmar la interpretación propuesta (nrs. 27 y 29).

Cuando la altura no ha sido el elemento determinante, la montaña sagrada ha sido identificada mediante la epigrafía y la arqueología, tal y como sucede con *Dercetius* y, sobre

⁵²⁶ ESPINOSA RUIZ 1993, 142-143.

todo, con Peñalba (nrs. 29 y 26, respectivamente). Este farallón de aspecto imponente conserva una colección de inscripciones y grabados rupestres, canalillos y cazoletas que la han convertido en uno de los santuarios celtibéricos más reconocidos y paradigmáticos. En cambio, otras montañas de menor envergadura han sido consideradas sagradas gracias a las descripciones que realizaron algunos autores clásicos, como es el caso de Marcial con el monte *Vadavero* (nº28). Lamentablemente, su identificación únicamente se basa en criterios filológicos que, de nuevo, no han sido confirmados arqueológicamente; razón por la que su ubicación en la Sierra del Madero sigue siendo discutida por algunos investigadores.

Por otro lado, la ubicación en un paraje singular y altamente individualizable suele ser otro de sus rasgos identificativos, tal y como sucede con las dos montañas reseñadas para el norte de la Celtiberia (nrs. 38 y 39). Se trata de la montaña en la que *Baelibio* se manifestaba (nº39), identificada en uno de los dos riscos verticales que flanquean el estrecho paso del Ebro a través de los Montes Obarenses-Sierra Cantabria. Por su parte, el epíteto *Tullonius*, se identifica con la sinuosa y estilizada sierra que se alza como la primera gran barrera que separa el margen izquierdo del Ebro de las primeras estribaciones pirenaicas (nº38). Ambos casos, además de poseer evidencias epigráficas para considerarlos espacios sagrados, cuentan con eremitorios o santuarios en sus cimas. Aunque la continuidad cultural no es demostrable en ninguno de los dos ejemplos, la presencia de espacios sagrados cristianos se ha considerado una muestra de la perduración del uso sagrado de dicho lugar, de ahí que su identificación también se base en criterios etnográficos. Este proceso de cristianización también se utiliza como argumento en el caso del Moncayo (nº27) y, a nivel nominativo, en el pico de San Lorenzo (nº29).

Finalmente, la proximidad a zonas de interés estratégico, ya sea por motivos económicos o políticos, también influye en su localización, característica que puede combinarse con algunas de las citadas anteriormente. Peñalba, por ejemplo, se localiza al final del cañón del curso alto del Turia, que una vez superado, permitía el acceso al valle medio del Ebro desde el interior de la submeseta meridional y la Plana de Requena-Utiel. Este recorrido que atraviesa el Sistema Ibérico meridional ha sido identificada por algunos autores como la vía 31 del Itinerario de Antonino, que aún no ha podido ser identificada con exactitud. Del mismo modo, tanto Moncayo como *Dercetius* gozan de una posición privilegiada por diversos motivos. En primer lugar, por la riqueza metalúrgica y forestal de sus valles y laderas; y en segundo lugar, porque sus dimensiones les permiten actuar como fronteras a la vez que

concentran las diferentes vías de comunicación en unos pocos puntos de acceso, lo que facilita la defensa de las etnias asentadas a su alrededor.

3.2 Asentamientos y recursos naturales

Al cuestionarnos sobre la perduración o abandono de los espacios naturales de culto en relación con los cambios generados por la conquista romana y ante las limitaciones de su registro arqueológico, consideramos que el estudio del paisaje podría proporcionar información sobre la relación que habría existido entre estos espacios sagrados y su entorno antes, durante y tras la conquista romana. De esta manera, los cambios que se pudieran detectar en la distribución del poblamiento podrían llegar a informar sobre cómo pudieron afectar los cambios sociales y políticos a los espacios naturales de culto.

No obstante, el análisis territorial tan solo puede aportarnos una imagen deformada de los paisajes de la Antigüedad. En este sentido, la situación de los espacios naturales de culto es especialmente sensible, ya que no existen evidencias que demuestren su frecuentación cultural para el conjunto de siglos que abarcamos en este estudio. Por este motivo, los siguientes análisis son una idealización teórica de la proximidad que se establecería entre un espacio natural de culto que *habría estado activo* durante todos estos siglos y el asentamiento más cercano a él.

Por otro lado, se sabe muy poco sobre la ocupación celtibérica y romana de las zonas de mayor altitud en el territorio objeto de este estudio; ello es resultado tanto de la escasez de prospección como de la falta de publicación de antiguas excavaciones. Estas circunstancias condicionan directamente las posibilidades de reconstruir la organización, la distribución y la densidad de los asentamientos en relación con determinados espacios de culto y altera de manera sustancial los resultados del análisis de proximidad. Otro inconveniente detectado es la imposibilidad de llegar a determinar, a día de hoy, la extensión geográfica de aquellos espacios naturales de culto que ocupan diversas hectáreas. Por este motivo, determinados bosques y montañas supuestamente sagradas no han podido ser incluidos en el análisis de proximidad, ya que ha sido imposible determinar un punto exacto para la localización de un punto de partida (nrs. 27-29 y 35⁵²⁷).

⁵²⁷ En los montes *Tullonius* y *Baelibius* se ha tomado como punto de referencia ambas cimas, ya que es en ellas donde se localizan los actuales santuarios. Además, según la tradición, San Felices vivió de ermitaño en la cima del monte Bilibio.

Para acabar, un último pero significativo contratiempo que también afecta al cálculo de las distancias es la falta de excavación de determinados asentamientos, lo que dificulta definir su naturaleza y cronología. Ejemplo de ello es el supuesto hábitat de la Pedraza (ca. 2km de La Griega) y los asentamientos de Castro de Buradón y Bilibio, que sobre todo afectan a *Baelibius*. Por este motivo, a la hora de realizar este cómputo no se ha tenido en consideración ninguno de los tres asentamientos mencionados. Pese a estas dificultades, para el resto de espacios naturales de culto ha sido posible describir mínimamente su proximidad con los asentamientos más cercanos.

Marcando las distancias

A pesar de que la cronología de nuestro estudio abarca de los ss. II a.C. al II d.C., consideramos oportuno incluir en el análisis histórico del paisaje los datos del estudio poblacional desde el s. III a.C. Esta decisión pretendía crear un marco de referencia sobre el que empezar a describir los cambios poblacionales de cada zona antes de que teóricamente se produjera el contacto irreversible con la cultura romana.

Durante el s. III a.C. los espacios naturales de culto tienden a localizarse a una distancia inferior a los 2km respecto a su asentamiento más cercano. De hecho, en esta misma área se sitúa casi el 37% de los espacios reseñados⁵²⁸ y prácticamente la totalidad de estos espacios distan menos de 1km de su poblado de referencia. Se trata de espacios que, posiblemente, podrían catalogarse como suburbanos. A partir de los 2km y hasta los 8km, se mantiene más o menos estable el número de espacios naturales de culto conforme aumenta la distancia respecto al asentamiento más cercano. Este parece ser el límite a partir del cual la presencia de espacios sagrados es anecdótica.

La distancia de los espacios naturales de culto cambia ligeramente a partir del s. II a.C., momento en el que empiezan a equilibrarse las medias distancias respecto a los asentamientos más cercanos. Sin embargo, a la práctica los espacios sagrados a menos de 2km siguen predominando hasta alcanzar el 47,4% de lugares reseñados, lo que sigue confirmando su carácter eminentemente local frente a la imagen de espacios aislados y remotos con la que tradicionalmente se les ha descrito. Se trata de lugares sagrados con un radio de actuación local y será espacios de ámbito rural en función de su ubicación respecto a los principales núcleos de la región. Del mismo modo, también se inicia ahora el progresivo aumento de

⁵²⁸ Espacios que han podido someterse a este análisis: nrs. 1-14, 21-24, 26 del área celtibérica y nrs. 30-35 y 38-39 de la zona de contacto.

espacios naturales de culto que ven incrementada su distancia con respecto al poblado (4-10km), hecho que habría sido generado la inestabilidad política de la época.

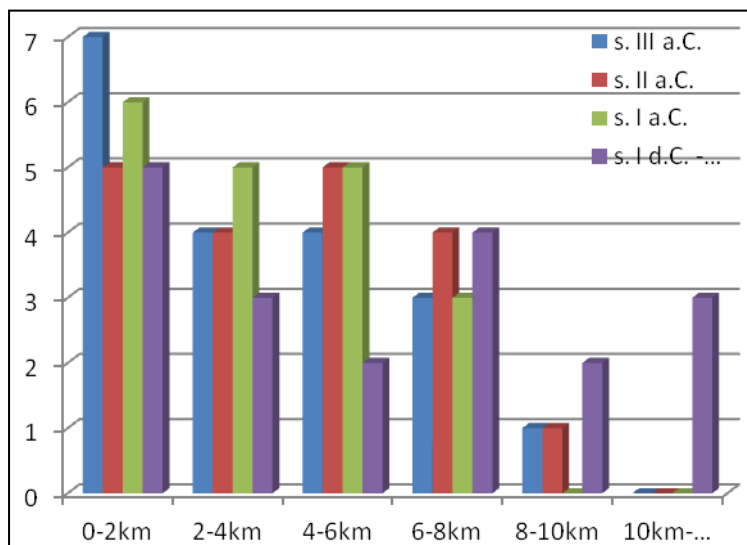


Tabla 2: Evolución de la proximidad de cuevas, bosques y montañas sagradas del área celtibérica respecto al asentamiento conocido más cercano. Elaboración propia.

En el s. I a.C. se detecta una nueva reestructuración de las distancias entre ambos elementos. El área habitacional parece ampliarse y, consecuentemente, surgen hábitats en terrenos más próximos a los espacios naturales de culto: casi un 58% de los espacios identificados se encuentran a menos de 4km de distancia del asentamiento más cercano. Este porcentaje implica un ascenso de más del 10% respecto al periodo anterior y es posible gracias a la concentración de todos los espacios reseñados en un radio que no supera los 8km. Nuevas fundaciones y reocupaciones de antiguos establecimientos podrían ser la causa de este cambio de tendencia.

Sin embargo, a partir del s. I d.C. se aprecia una mayor diversidad en la distancia entre espacios naturales de culto y poblados. Los espacios de culto a más de 6km de distancia de cualquier tipo de asentamiento se han duplicado gracias al continuado y, sobre todo, marcado descenso entre los 2-6km, una área que ha visto reducirse a la mitad la cantidad de espacios naturales de culto en ella. Todo ello conduce a un progresivo aumento del aislamiento de dichos espacios en plena naturaleza. Aunque desciende el número de espacios sagrados ubicados a menos de 2km de distancia respecto al asentamiento más cercano, esta es la única que mantiene los niveles de los siglos anteriores, reivindicando el carácter suburbano para estos espacios de culto.

El estudio diacrónico de las distancias entre poblados y lugares naturales de culto permite observar el lento, irregular pero también progresivo aislamiento de cuevas, bosques y montañas sagradas. Aunque siguen siendo espacios estrechamente vinculados al ámbito

suburbano y extraurbano de los asentamientos, el aumento de las grandes distancias en época imperial responde, en los casos reseñados, al abandono de los antiguos hábitats (nrs. 1, 2, 3, 11, 13, 14, 21 y 22).

La ubicación de las cuevas rituales en relación con la distribución de los asentamientos más cercanos únicamente varió a partir del s. I a.C. y, especialmente, en época imperial⁵²⁹. La distancia entre ambos elementos se mantiene constante durante los dos primeros periodos y para cada una de las categorías. En el s. I a.C. esta tendencia se rompe puntualmente en el límite entre los 4-6km; lugar a partir del cual en nuestro estudio habitualmente desciende el número de espacios naturales frecuentes en estas distancias. Sin embargo, el cambio significativo se produce en el s. I d.C., cuando aumenta sensiblemente el número de cavidades rituales situadas a más de 6km del asentamiento más cercano. Los abandonos y traslados poblacionales podrían explicar este progresivo aislamiento, que afecta hasta un 42,8% de las cavidades reseñadas en este estudio.

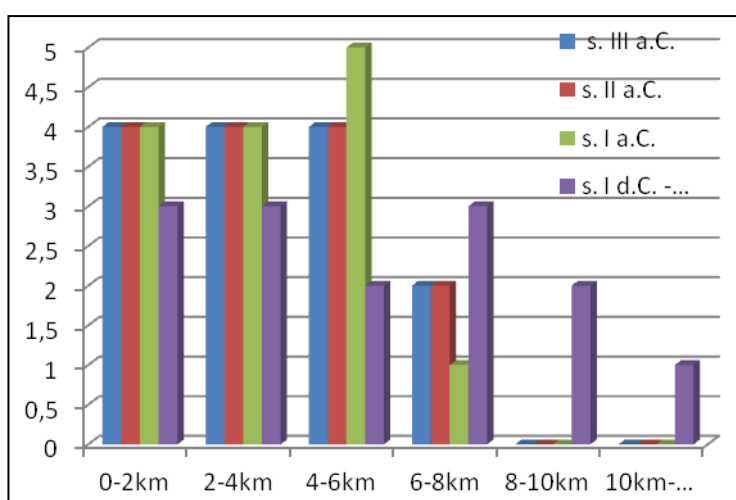


Tabla 3: Variación de la cercanía entre las cavidades rituales del catálogo y su asentamiento más cercano hasta época imperial. Elaboración propia.

A pesar de que disponemos de una muestra muy reducida, la **zona de contacto** parece caracterizarse por una relación de los espacios naturales de culto con el entorno completamente distinta. Prácticamente un 50% de los espacios naturales de culto se localizan a una distancia menor a los 6kms independientemente del periodo que analicemos. De este modo, se aprecia claramente que cuevas, bosques y montañas pudieron actuar como santuarios suburbanos y de confín, situados a los 6km de distancia en línea recta respecto a un núcleo de hábitat. Por el contrario, la presencia constante de un elevado número de santuarios

⁵²⁹ Bosques y montañas no tienen un comentario individualizado por el reducido número de espacios que participan en el análisis de proximidad.

localizados a más de 10km de distancia se explica, principalmente, por la existencia confirmada de santuarios de convergencia en *tierra de nadie*, el abandono de los hábitats más cercanos en unos espacios y la falta de prospección. Todo ello acaba provocando un repunte en época imperial (nrs. 30, 31, 33 y 38).

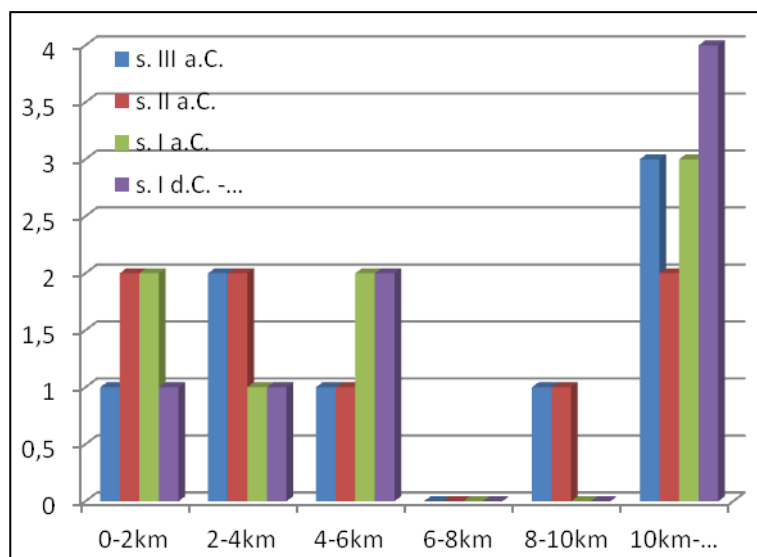


Tabla 4: Relación de proximidad entre los espacios naturales de culto de la zona de contacto y sus respectivos asentamientos más cercanos. Elaboración propia.

Por norma general, en el área celtibérica no suelen documentarse concentraciones de diferentes espacios naturales de culto alrededor de un mismo asentamiento. En estos casos, se ha propuesto a modo de hipótesis una posible especialización ritual y cultural para cada uno de los lugares sagrados dependientes de dicha población. Las cuevas, bosques y montañas sagradas del área celtibérica se perfilan como lugares sagrados aislados, en el sentido de no estar vinculados a otros espacios sagrados, al contrario de lo que se conoce en el caso de las cuevas rituales valencianas⁵³⁰.

Únicamente hemos detectado dos excepciones a esta afirmación. La primera de ellas se localiza alrededor de Cerro Somosierra (Sepúlveda) y *Confluentia* (Duratón), donde se han identificado hasta cuatro cavidades en las inmediaciones del primer asentamiento. No obstante, no existen evidencias cronológicas que permitan vincularlas con el *oppidum*, sino más bien con *Confluentia*, 3-7km al oeste. De hecho, tan solo el espacio de *Bonus Eventus* y Cueva Labrada podrían ser coetáneos entre ellos (primera mitad s. II d.C.), momento en el que también se documenta un epígrafe a *Minerva* en Sepúlveda (finales s. I -inicios II d.C.). En el caso de la combinación Moncayo-*Vadavero*, las interpretaciones pueden llegar a ser variadas, debido a que su identificación se basa en referencias poéticas y criterios etimológicos. Por este motivo, antes de plantear la hipótesis de una posible combinación de

⁵³⁰ GIL-MASCARELL 1975, 327-328.

estas montañas sagradas, habría que confirmar de manera concluyente el carácter sagrado del Moncayo y la identificación de *Vadavero* con la Sierra Madero⁵³¹.

Aunque menos habituales que en el área ibérica, las únicas concentraciones detectadas en área celtibérica no son exclusivas de las cuevas rituales, sino que también integran diversos tipos de espacios sagrados. En cualquier caso, sería necesario detectar más concentraciones de este tipo para poder definir y valorar correctamente este criterio como atributo de los espacios naturales de culto celtibéricos.

Por otro lado, en la **zona de contacto** se han detectado dos concentraciones, una a cada extremo del área seleccionada. La primera se localiza alrededor de la Cueva Santa del Cabriel y la cueva II del Puntal del Horno e integra diversas cuevas santuario en activo durante los ss. V-III a.C. La concentración de cavidades en la zona del Cabriel se aviene con las diferentes propuestas interpretativas establecidas por GIL-MASCARELL para las cuevas santuario valencianas, de las que forman parte todas ellas. En esta zona se detectan situaciones diversas: una cavidad como centro aglutinador de ámbito comarcal (Cueva Santa del Cabriel), una cueva vinculada a diversos asentamientos (Cueva Santa de Villargordo del Cabriel), otras relacionadas a un solo *oppidum* (Cueva del Molón y Plaza Sobrairas) y, finalmente, una cavidad alejada del resto de asentamientos y con posible carácter delimitador (II Puntal del Horno Ciego)⁵³².

La segunda concentración se localiza entre las montañas de *Tullonius-Baelibius*. No se ha documentado ningún vínculo entre ambas, pero la cercanía geográfica es evidente y entra en contradicción con el tradicional aislamiento de los espacios naturales de culto. Como su identificación se basa exclusivamente en criterios etimológicos, esta concentración podría no producirse simplemente al variar la interpretación de las evidencias. Por un lado, *Tullonius* podría leerse no como un teónimo, sino como un antropónimo, tal y como algunos autores sugirieron en un principio. Por otro lado, el carácter supra-local e innominado de la deidad de esta sierra puede propiciar que en su misma falda recibiera el epíteto de *Baelibius* y, más de 45km al interior, el de *Tullonius*.

⁵³¹ Véase ambas entradas en el catálogo, nrs. 27 y 28.

⁵³² Véase, en este mismo capítulo, el apartado 3.4.

(en la página siguiente)

Tabla 5: Cuadro resumen de la distancia entre los espacios naturales de culto del estudio y sus asentamientos más cercanos. Los números en negrita indican los espacios naturales de culto situados entre 0-1km del asentamiento y cada periodo se corresponde con una columna identificada con una tonalidad diferente (s. III a.C.: gris muy claro; s. II a.C.: gris claro; s. I a.C.: gris oscuro; s. I d.C.: gris muy oscuro). Elaboración propia.

		2km	4km	6km	8km	10km	+10km	2km	4km	6km	8km	10km	+10km	2km	4km	6km	8km	10km	+10km						
1	Cast. de Legacho	1						1																	
2	Mte. Rod./Épila I		1						1											1					
3	Mte. Rod./Épila V			1						1										1					
4	Cazoletas	1						1						1											
5	Puntal				1					1					1										
6	Bco. del Hocino		1						1			1													
7	<i>Ternes</i>	1						1						1											
8	Román		1						1						1										
9	San García			1						1						1									
10	La Griega			1						1						1									
11	Lóbreaga/Sepulveda	1						1												1					
12	Fuente Giniego			1						1					1										
13	Labrada		1						1							1									
14	Robusto				1						1									1					
21	<i>Bonus Eventus</i>	1						1												1					
22	<i>Hercules</i>				1						1									1					
23	La Dehesa	1									1														
24	<i>Diana(CU)</i>	1									1			1											
26	Peñalba					1									1										
27	Moncayo																								
28	<i>Vadavero</i>																								
29	<i>Dercetius</i>																								
		2km	4km	6km	8km	10km	+10km	2km	4km	6km	8km	10km	+10km	2km	4km	6km	8km	10km	+10km	2km	4km	6km	8km	10km	+10km
30	La Vacada						1						1												1
31	Coscojar						1	1																	1
32	II Puntal H. C.		1						1							1									
33	Santa del Cabriel			1							1									1					1
34	Mora	1						1						1											
35	<i>Berunius/Brunius</i>		1						1																
38	<i>Tullomius</i>						1						1												1
39	<i>Boelibius</i>					1							1												1

Recursos naturales

La localización de los espacios sagrados puede responder a un sinfín de condicionantes simbólicos, geográficos o políticos; pero también debieron existir motivaciones económicas. Todos estos factores se asocian a la voluntad de controlar lugares de paso situados en importantes vías de comunicación, visualizar el tráfico marítimo o la custodia y la explotación de los recursos naturales del entorno que son relevantes para una comunidad.

En este subapartado detallaremos la frecuencia por la que los espacios naturales de culto del territorio estudiado se encontraban en las proximidades de recursos naturales tales como minas y manantiales mineromedicinales. En este caso nuestro objetivo no es otro que intentar definir las posibles variables que pudieron llegar a influir en la naturaleza del culto o ubicación de los espacios naturales de culto.

La explotación de **yacimientos metalúrgicos** en época protohistórica y romana está documentada en los alrededores del Moncayo, la Sierra de la Demanda y en el territorio de *Segobriga*, famosa por las minas de *lapis specularis* de su *territorium*⁵³³.

Los únicos espacios naturales de culto con un acceso inmediato a yacimientos mineros y que, por lo tanto, pudieron verse afectados por su cercanía, no superan el 25% de nuestro catálogo. Es una muestra poco significativa que, sin embargo, permite calibrar la información del entorno circundante de aquellos espacios naturales de culto próximos a yacimientos mineros. Nos referimos

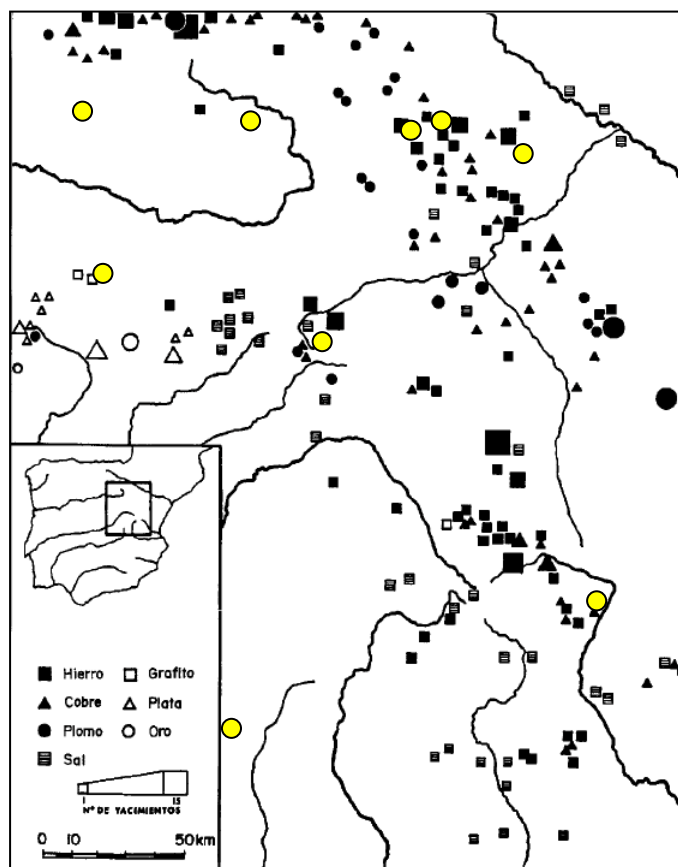


Figura 35: Aproximación a los principales yacimientos metalúrgicos en territorio celtibérico. Los círculos amarillos señalan los espacios naturales de culto citados en el texto. Fuente: LORRIO ALVARADO 1997, fig. 12.

⁵³³ Véase el estudio del territorio de dichas zonas, subapartados 2.1.2, 2.1.4 y 2.1.8.

muy especialmente a la montaña del Moncayo y *Vadavero* (nrs. 27-28, hierro y plomo) y *Dercetius* (nº 29, hierro, plomo y cobre); así como también a la cueva de Monte Robusto (nº 17, salinas) y, algo más alejados, el Covachón del Puntal (nº 5, hierro), y las cuevas del Monte de Rodanas o de Épila (nrs. 2-3, rodio)⁵³⁴. También se han detectado yacimientos mineros alrededor de la Cueva de Román (nº8, hierro) y del *delubrum* de *Diana* (nº24, *lapis specularis*), pero localizados a más de 10km de distancia. Además, no debemos olvidar que el mismo *delubrum* se ubica en una antigua cantera amortizada. Lamentablemente, carecemos de información más detallada para el resto de espacios naturales de culto. En cualquier caso, los ejemplos indican que se trata de un factor que podría vincularse más a montañas y cuevas que a bosques sagrados.

Aún así, a partir del mapa de la Ilustración XX, vemos cómo en la zona de las sierras de Peñalba se indica la existencia de minas de cobre y hierro, que consideramos estarían alejadas del santuario ya que no aparecen registradas en los municipios de la zona⁵³⁵. En esta misma situación se encuentran la cueva de *Termes* (nº7, grafito) y de nuevo la Cueva del Monte Robusto (nº14), situada en las proximidades de minas de cobre y plomo según el mapa proporcionado por LORRIO ALVARADO.

En la zona de contacto la cercanía a yacimientos minerales es simbólica, ya que tan solo se ha documentado en el caso de la cueva II del Puntal del Horno Ciego (nº32, salina) y la cueva Santa del Cabriel (nº33, salina), aunque siempre fuera del vacío detectado de más de 10km a su alrededor.

La información disponible sobre la presencia de **manantiales de aguas minero-medicinales o termales** en las proximidades de los espacios naturales de culto es más abundante⁵³⁶. No obstante, no se ha identificado ningún espacio natural de culto con un manantial de este tipo a una distancia inferior a 1km. La excepción sería la Cueva de Román, siempre que se llegara a confirmar el carácter salutífero de las aguas que la epigrafía sugiere de la cavidad (nº8)⁵³⁷. Las aguas minero-medicinales y termales fueron centros de atracción al menos desde época romana en la zona celtibérica, tal y como se ha podido comprobar a través

⁵³⁴ PÉREZ CASAS 1990; PÉREX AGORRETA & ESCORZA 1997; ARENAS ESTEBAN 2007.

⁵³⁵ SITAR, visor de Aragón: catastro minero.

⁵³⁶ Información relativa a las provincias de Castilla y León en *Las aguas minerales de Castilla y León: www.igme.es/aguas_minerales/inventarios/CastillayLeon/WEB%20CyL.htm* [fecha de consulta: 09/10/2015]; a las provincias de Aragón, IAEST 2007 y a las provincias de Castilla-La Mancha, MÉNDEZ APARICIO 2008. Por otro lado, ORÓ FERNÁNDEZ 1996 ofrece un minucioso estudio sobre la concepción y la clasificación de las aguas minero-medicinales y termales en época romana, así como de las construcciones a ellas asociadas.

⁵³⁷ CUESTA MORATINOS 2012, autora del último trabajo sobre la Cueva Román como fuente de abastecimiento y lugar de culto, pese a que considera factible la realización de fangoterapia en su interior, no informa sobre la naturaleza mineral de las aguas o los barros de la cavidad, esencial para este tipo de prácticas.

del santuario de *Turiasso* dedicado a una deidad salutífera, posiblemente *Minerva* (ss. I a.C.-III d.C.). Este santuario y conjunto termal se encuentra en la falda norte del Moncayo (nº 27), donde se han contabilizado hasta ocho manantiales de este tipo y a los que además se debe sumar el manantial de Ágredda, también al norte de la montaña. Cueva Román y Moncayo serían los únicos lugares sagrados coetáneos a las evidencias documentadas sobre el posible uso terapéutico de las citadas aguas.

En efecto, no existe evidencia alguna que demuestre la vinculación entre los espacios naturales de culto y los manantiales minero-medicinales. La única vinculación que se puede llegar a establecer es su proximidad geográfica. En este sentido, puede ser significativo el hecho de que el nacimiento del Jalón, una de las principales arterias fluviales del área celtibérica, se sitúe *ca.* 2km al noreste de la cueva del Monte Robusto. Además, en su cabecera se ha localizado un manantial minero-medicinal, Fuente de los Baños, situado a menos de 5km en línea recta de la cueva (nº 14). Otro ejemplo destacable es Peñalba (nº 26), pues a los pies de su ladera meridional, justo donde se ubica Villel, existe un manantial salutífero en el que, además, se ha erigido el Santuario de la Fuensanta.

Finalmente, en las proximidades del conjunto de cuevas que rodean en la actualidad Sepúlveda (nrs. 11-13) se ha catalogado un manantial minero-medicinal, la Fuente de la Salud, a menos de 2km de la cueva Fuente Giriego y *ca.* 5km de cueva Labrada. Precisamente, en esta población se halló un árula anepígrafa y un ara a *Minervae* (finales s. I-principio II d.C.) junto a una fuente de la población, pero se desconoce cuál. El conjunto epigráfico de Sepúlveda-Duratón, aunque abundante, adolece de una mala indicación del lugar de hallazgo, pues muchas veces los dos municipios aparecen citados como uno solo o la referencia no es concluyente. Aún así, en Duratón también hallaron dos inscripciones dedicadas a *Matribus* y tres a *Minervae*, mientras que en Sepúlveda se localizó una inscripción de *Fortuna Balnearis*. Los indicios apuntan a la existencia de un lugar sagrado vinculado al culto a las aguas a través de las menciones de *Matribus* y *Minervae*, pero se desconoce qué papel pudo tener en él la cueva de Fuente Giriego.

Por su parte, en la **zona de contacto** únicamente dos espacios naturales se encuentran cercanos a este tipo de aguas. Nos referimos a la Cueva de la Mora (nº34), situada *ca.* 1.5km de distancia del manantial termal Caldillas, muy próximo a la vega del río Eresma. No obstante, donde mejor se documenta el uso minero-medicinal del agua es en la cueva Santa del Cabriel. En la actualidad este lugar continúa siendo un punto de peregrinaje en el que se recoge agua por sus supuestas propiedades curativas (nº 33).

3.3 Se hace camino al andar: sendas, caminos y calzadas

Según ALFARO GINER⁵³⁸, podemos clasificar las vías antiguas en dos categorías. Las vías principales, entendidas como rutas directas entre dos puntos importantes de la región (Vía Augusta, Vía de la Plata) y las vías secundarias, que avanzan por valles naturales y se expanden creando una profusa red de caminos. Dentro de esta última y con cautela se incluirían las cañadas y cordeles, ya que deben tratarse como "*vías mutables, polivalentes y polisémicas*", tal y como las definió en su día GARCÍA MARTÍN⁵³⁹. Intentar reconstruir las vías pecuarias antiguas a partir de las evidencias de las rutas trashumantes modernas de la Mesta o a partir de las rutas contemporáneas sería anacrónico y arriesgado. Se desconoce el trazado que habrían seguido las cañadas protohistóricas peninsulares, pero indicios tales como la emigración, determinados cultos locales y las téseras de hospitalidad, entre otros elementos, permiten afirmar su existencia e incluso llegar a esbozar posibles trayectorias dentro del ámbito meseteño⁵⁴⁰. En este sentido, la trasterminancia, entendida como movimientos estacionales de ganado de corto alcance, habría sido una actividad económica más extendida y más habitual que la trashumancia a causa de las implicaciones sociales y económicas que esta acarrea⁵⁴¹.

Aproximadamente, la mitad de las **cavidades** consideradas sagradas permiten **se** podría acceder a alguna de las vías principales que atravesaban el área celtibérica. Esto implica que serían accesibles, a su vez, a viajeros de grandes distancias; sobre todo aquellos espacios sagrados que no superan los 2km de distancia respecto a la vía (nrs. 1, 4 y 8). Prácticamente la totalidad de lugares recogidos en el catálogo se sitúa cerca de una ruta secundaria, pero son excepcionales las cuevas accesibles desde los tres tipos de vías aquí estudiados (nrs. 5 y 8). Del mismo modo, también son escasas las cavidades con un solo tipo de vía para acceder a ellas (nrs. 1, 4 y 6). De hecho, más de la mitad del catálogo del área celtibérica combina dos tipos de vía, siendo la vía secundaria el denominador común a todas ellas. Esta misma situación se repite para la zona de contacto, donde no solo predomina el

⁵³⁸ ALFARO GINER 2001, 218-219.

⁵³⁹ *Apud* SÁNCHEZ-MORENO 1998, 71, nota 61.

⁵⁴⁰ ALONSO VERDE *ET AL.* 1991, 610; GÓMEZ PANTOJA 1995; SIERRA VIGIL & SAN MIGUEL MATÉ 1995; SÁNCHEZ-MORENO 1998, 66-68; GÓMEZ PANTOJA 2001, 201-203, 206.

⁵⁴¹ GÓMEZ PANTOJA 1995, 504; *Id.* 2001, 177, 179; FAIREN JIMENEZ *ET AL.* 2006, 55-56.

mismo tipo de vía, sino que la combinación de vías secundarias y pecuarias se impone en cuatro de los cinco casos reseñados.

Respecto a la accesibilidad a los **bosques** sagrados y a pesar de la reducida muestra, los casos situados en las cercanías de ciudades se desmarcan notablemente del resto del conjunto al confluir en ellas los tres tipos de vías analizadas (nrs. 24 y 35). A grandes rasgos, su cercanía a las vías principales es anecdótica, ya que suelen encontrarse próximos a vías secundarias y pecuarias por igual, siendo más habitual el acceso a través de una única vía que la combinación de dos tipos de rutas. Con tan solo cinco ejemplos en todo el catálogo, la cautela nos impide profundizar más en la descripción de este tipo de espacios sagrados.

A excepción de las **montañas** como Peñalba, *Baelibius* y *Tullonius*, que se caracterizan por su reducido tamaño y su fácil identificación con una cima concreta, no ha sido posible analizar las distancias entre las montañas sagradas y los diferentes tipos de vías analizadas a causa de la imposibilidad de establecer un punto de referencia del que partir hacia las vías analizadas. Además, tampoco hemos sido capaces de obtener información acerca de las vías pecuarias existentes alrededor de las montañas anteriormente citadas, que por sí solas constituyen la mitad del catálogo de montañas sagradas. Aún así, podemos afirmar que mayoritariamente se trata de espacios cercanos a vías secundarias que, además, suelen combinarse también con otro tipo de vía, ya sea principal o pecuaria. Aunque convendría empezar a cuestionarse el carácter aislado e inaccesible supuestamente característico de estos espacios de culto, el escaso número de montañas sagradas identificadas, nos impide extrapolar sus resultados.

Por otro lado, la relación entre los espacios naturales de culto y las vías más cercanas es bastante similar tanto en el área celtibérica como en la zona de contacto. En ambos casos destaca la proximidad a las vías secundarias; en concreto, casi en la mitad de la muestra (43% y 47%, respectivamente), seguida de las vías pecuarias (33% y 36%) y las vías principales (22% y 14%). De hecho, analizando los datos de ambas zonas conjuntamente, se aprecia que hasta un 45% de los espacios reseñados tiene una vía secundaria como ruta más próxima a ella. Este resultado puede parecer elevado si se tiene en cuenta las pocas vías principales que pueden considerarse como tal hoy en día⁵⁴²; pero en realidad se trata de un resultado incluso bajo, dada la abundancia que se les supone a las rutas secundarias, el carácter reticular que poseen y el pequeño porcentaje de los que se tiene constancia.

⁵⁴² Además de las anteriores vías incluidas en la anterior definición, también consideramos como vías principales a todas aquellas rutas cuyo trazado es descrito y recopilado por las fuentes documentales antiguas.

En el área **celtibérica** los espacios naturales de culto tienden a localizarse tanto entre los 4-6km como a partir de los 10km de distancia de las vías secundarias, aunque cuando este último caso ocurre, suele paliarse con la presencia de caminos pecuarios cercanos (nrs. 2, 3, 9 y 22). Evidentemente, la proximidad de los espacios naturales de culto a las ciudades mejora su accesibilidad, puesto que concentra este tipo de vías en un radio inferior a los 2km, aunque como contrapartida, cuando esto ocurre se dispara la distancia con respecto a vías principales y pecuarias (nrs. 7, 8 y 14). Aún así, en términos generales las vías secundarias se distribuyen sin grandes concentraciones entre los primeros 10km a la redonda, a diferencia de las vías principales y las pecuarias, que son más habituales en las largas y cortas distancias respectivamente (más de 10km y hasta los 4km).

Por su parte, las vías secundarias de la zona de **contacto** repiten el mismo esquema anterior y se sitúan uniformemente a 2, 4 y más de 10km de distancia de los diferentes espacios naturales de culto. Del mismo modo, se relacionan también más estrechamente con las vías pecuarias que con las principales, completamente anecdóticas.

Por otro lado, se puede acceder a una **vía principal** a menos de 5km desde un 20% de los espacios sagrados catalogados. En su mayoría se corresponde con aquellos lugares de culto ubicados a menos de 1km de distancia de su asentamiento más cercano y que hemos descrito anteriormente como *suburbanos*. En el área celtibérica, las vías principales son menos abundantes que las secundarias y se distribuyen uniformemente tanto entre los dos primeros kilómetros como a más de 10km de distancia de un espacio natural de culto (nrs. 1, 4 y 8 vs. 2, 3 y 14). En cualquier caso, únicamente en dos ocasiones el acceso de dos espacios naturales de culto dependía exclusivamente de este tipo de vía (nrs. 1 y 4), ya que en el resto de lugares proliferan tanto la combinación de una vía principal con otro tipo más de camino como también la confluencia de los tres tipos de vías. Finalmente, en la zona de contacto su cercanía los espacios naturales de culto es poco representativa (nrs. 30, 35 y 39).

Vías pecuarias

La incorporación de las **vías pecuarias** a nuestro análisis no pretende fijar recorridos pecuarios exactos ni establecer distancias entre unos y otros, ya que las rutas ganaderas de nuestros días no tienen por qué coincidir, ni tampoco lo harían, con las que pudieron emplear los pastores en la Antigüedad. De hecho, las vías pecuarias consultadas y que tomamos como referencia son una representación aproximada basada en los informes de clasificación que

posee la Administración central; así como en las principales rutas vigiladas por la Mesta y representadas gráficamente por KLEIN⁵⁴³. Por esta razón preferimos emplear lo diferentes tipos de rutas pecuarias no como certeza, sino como un indicio de la posible existencia en ese lugar de una vía de comunicación que participaría en la articulación de ese paisaje, indistintamente de cuál fuera la magnitud o el trasiego de la vía⁵⁴⁴. Y, a partir de ahí, valorar su cercanía como un elemento a tener en cuenta dentro del entorno más próximo de determinados espacios naturales de culto.

Las vías pecuarias discurren por caminos que a su vez permiten el pasto de los ganados y que suelen ubicarse en paralelo a las cuencas fluviales, a media altura de la ladera y en las líneas de cumbres divisorias con el objetivo de evitar las zonas de cultivo y las vaguadas⁵⁴⁵. *A priori*, coinciden con los espacios naturales de culto en su preferencia por localizarse en zonas alejadas y poco aptas para ocupar y explotar económicamente. Sin embargo, los principales caminos vigilados por la institución de la Mesta llegan a coincidir en numerosas ocasiones con las principales vías romanas (valle alto del Ebro, trayectos entre *Augustobriga-Alauona* y *Uxama Argaela-Termes*, los valles de los ríos Alhama-Merdancho-Abión o el cauce del río Eresma, entre otros)⁵⁴⁶. Una evidencia que pone de manifiesto nuevamente el origen en común del que parten ambos tipos de vía: senderos naturales creados a partir del paso continuo e instintivo de los animales. Con el paso del tiempo, estas sendas fosilizaron y evolucionaron hacia caminos mantenidos, perfeccionados y transitados por todo tipo de viajeros.

Las cañadas de Soria y Segovia han permitido relacionar espacios naturales de culto aparentemente remotos y aislados con áreas más activas. Ejemplo de ello es la Cueva de La Griega, que al estar ubicada en la sierra de Guadarrama, se encontraba aislada y fuera del alcance de cualquier asentamiento de cierta importancia a pesar de encontrarse en la

⁵⁴³ KLEIN 1985, 37-38. Este mismo mapa ya ha sido utilizado positivamente para explicar la dispersión de *uxamenses* y *clunienses* por la mitad occidental peninsular, véase GÓMEZ PANTOJA 1995.

⁵⁴⁴ SIERRA VIGIL & SAN MIGUEL MATÉ 1995, 391, recuperan la definición establecida en el s. XIII para las diversas vías pecuarias. Una cañada sería una vía empleada para el desplazamiento a largas distancias de grandes rebaños, con una anchura de 75m y una longitud mayor de los 200km. Los cordeles se emplearían en la trasterminancia, los contactos entre cañadas o la distribución del ganado de las cañadas a los pastaderos y tendrían una anchura de 45m y una longitud entre los 20-150km; mientras que las veredas, con menos de 20km y unos 10m de anchura, distribuían el ganado dentro de las zonas de pastoreo, uniendo cañadas con descansaderos o abrevaderos y para el ganado estante o trasterminante.

⁵⁴⁵ FAIRÉN JIMÉNEZ *ET AL.* 2006, 59-60.

⁵⁴⁶ GÓMEZ PANTOJA 1995, 502; MORENO GALLO 2011.

trayectoria de la vía romana que conectaba *Termes* con *Segovia*⁵⁴⁷. Sin embargo, al tener en cuenta las vías pecuarias de la zona, La Griega no solo podría haber estado significativamente conectada con la submeseta de su territorio más cercano, sino también con los valles al otro lado de la sierra del Guadarrama.

Otro ejemplo es el espacio de culto dedicado a *Hercules* en pleno cañón del Riaza y completamente alejado de las poblaciones de alrededor. Esta localización aparentemente remota cambia al consultar las vías pecuarias de esta zona, ya que este espacio se encuentra a menos de 10km de la Cañada Real Segoviana, integrada en la Red Nacional de Vías Pecuarias. No es la única, ya que además una cañada emplea el mismo valle en que se encuentra este espacio natural de culto para cruzar el Riaza. Asimismo, una tercera cañada recorre la orilla opuesta del mismo río buscando la cañada segoviana. En este caso, las cañadas pueden ayudar a reafirmar el carácter pastoril para este lugar que, algunos autores ya habían apuntado y que, además, señala la ubicación de un vado natural en el Riaza⁵⁴⁸. En idéntica situación podría encontrarse la Cueva Labrada (nº13), situada a la entrada el cañón del río Caslilla. En la actualidad, tanto el estrecho fluvial como la ladera en la que se encuentra son el lugar de paso de un cordel y vereda que surgen de una cañada al norte,

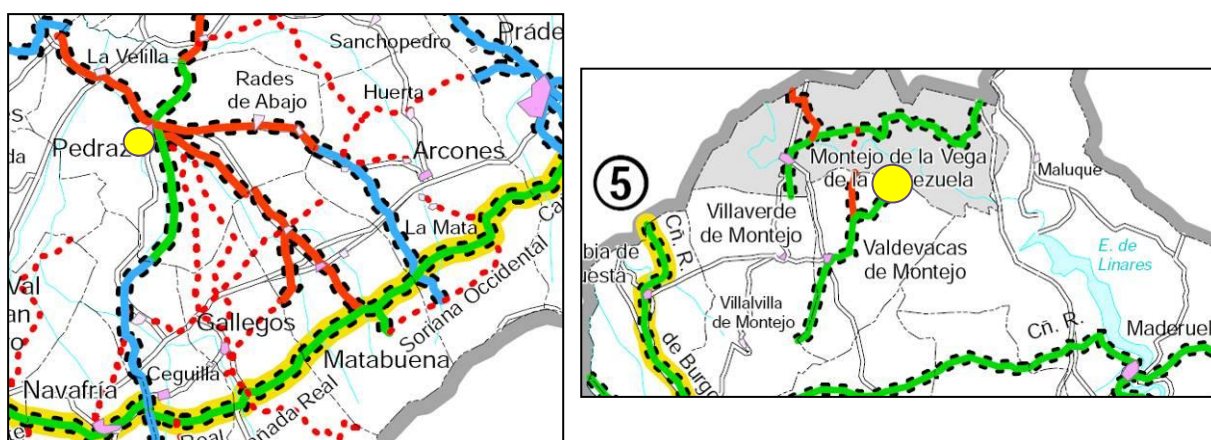


Figura 36: Mapa de las vías pecuarias que atraviesan los términos municipales de Pedraza (izq.) y Montejo de la Vega de la Serrezuela (der.). La Cueva de La Griega y el *delubrum* de *Hercules* aparecen señalados con un círculo amarillo, mientras que las cañadas se corresponden con los trazos verdes; los cordeles con los rojos y las veredas, con los azules. Fuente: Mapa de las vías pecuarias de la provincia de Segovia, Ministerio de Medio Ambiente y Medio Rural y Marino.

⁵⁴⁷ MARTÍNEZ CABALLERO 2010; MARTÍNEZ CABALLERO & SANTIAGO PARDO 2010 proponen situar entre *Confluentia* y *Segovia* la ciudad de *Albeceia/Albocela*, para la que no hay ubicación definitiva.

⁵⁴⁸ MANGAS MAJARRÉS & MARTÍNEZ CABALLERO 2010, 354-355, aunque señalan y relacionan la cercanía de la cañada real segoviana con la posible existencia de una cañada antigua por el lugar y el carácter pastoril de la deidad, acaban otorgando más importancia al carácter de *Hercules* como protector de viajeros, caminos y comercio de la sal.

procedente de la zona de Carabias.

No obstante, debemos tener en cuenta que la provincia de Segovia es un ejemplo extremo del uso de las vías pecuarias como elemento en el estudio de un territorio. Ello se debe a que esta región es donde convergen prácticamente la totalidad de las rutas cabañeras de la submeseta septentrional, buscando los puertos naturales o resiguiendo la cara norte del Sistema Central en dirección SO. Por este motivo los espacios naturales de culto de esta provincia presentan en su mayoría una vía pecuaria a menos de 1km (nrs. 10, 11, 13, 21 y 22) y una segunda vía de los 4 y 8km en adelante (nrs. 10-13, 22, 23). Una situación que también se repite en el Covachón del Puntal (Soria), situada a pie de dos cañadas y a menos de 5km de la Cañada Real Soriana Oriental (nº5).

En la provincia de Soria destaca la significativa concentración de coladas, cordeles y cañadas alrededor de la Sierra Madero, identificada con el monte *Vadavero* de MARCIAL. En este caso, el trazado de las anteriores vías pecuarias coincide con la localización de las ermitas periurbanas que parecen *rodear simbólicamente* este monte⁵⁴⁹. De esta manera, el posible carácter ganadero de la zona, que además se ve enriquecido por ser el arranque en el llano de la Real Cañada Soriana Oriental⁵⁵⁰, podría llegar a complementar la tradicional caracterización de esta área como uno de los centros antiguos más importantes de producción minera, actividad que sí está documentada para época celtibérica y romana. El Moncayo, cercano a la anterior sierra, también aparece rodeado por ambas vertientes por una cañada real que conecta las tierras sorianas y zaragozanas, mientras que en su vertiente soriana destaca la abundante concentración de descansaderos.

Otro ejemplo más podría ser el bosque sagrado de *Drusuna*, que podría localizarse en las inmediaciones de Olmillos, un pueblo cercano a *Uxama Argaela* (Burgo de Osma, Soria). Esta deidad también podría haber recibido un ara en *Segobriga* (Saelices, Cuenca)⁵⁵¹, que es otro importante nudo en las vías pecuarias de la submeseta meridional y que, además, está conectada con *Uxama* mediante una cañada moderna (Cañada Real Soriana Oriental). En este caso, el bosque de *Drusuna* se localizaría en las proximidades de una de las principales cañadas peninsulares (NE-SO) y también de una cañada menor que recorre esta orilla del Duero, la Cañada Real de San Esteban. Asimismo, este espacio natural de culto se encuentra a

⁵⁴⁹ Véase el modelo teórico de *Vadavero*, nº 28 del catálogo, y el subapartado 3.5.3.

⁵⁵⁰ FAIRÉN JIMÉNEZ ET AL.2006, 67 explica el por qué de esta significativa concentración: "en las zonas de paso, llegada y salida del ganado, la ramificación de las vías sera mayor, mientras que en zonas de paso, de tránsito hacia los pastos, la ramificación será menor".

⁵⁵¹ ABASCAL PALAZÓN 2000, 28; ABASCAL PALAZÓN & CEBRIÁN 2000, nº3.

tan solo 7km de San Esteban de Gormaz, donde posiblemente habría existido un santuario, de características aún desconocidas, debido a la elevada concentración de altares dedicados a *Hercules*. Significativamente, además de ser una parada más de las diversas vías pecuarias de la zona tras abandonar *Uxama*, San Esteban de Gormaz se considera también el primer vado natural del Duero y el lugar donde este ya es navegable.

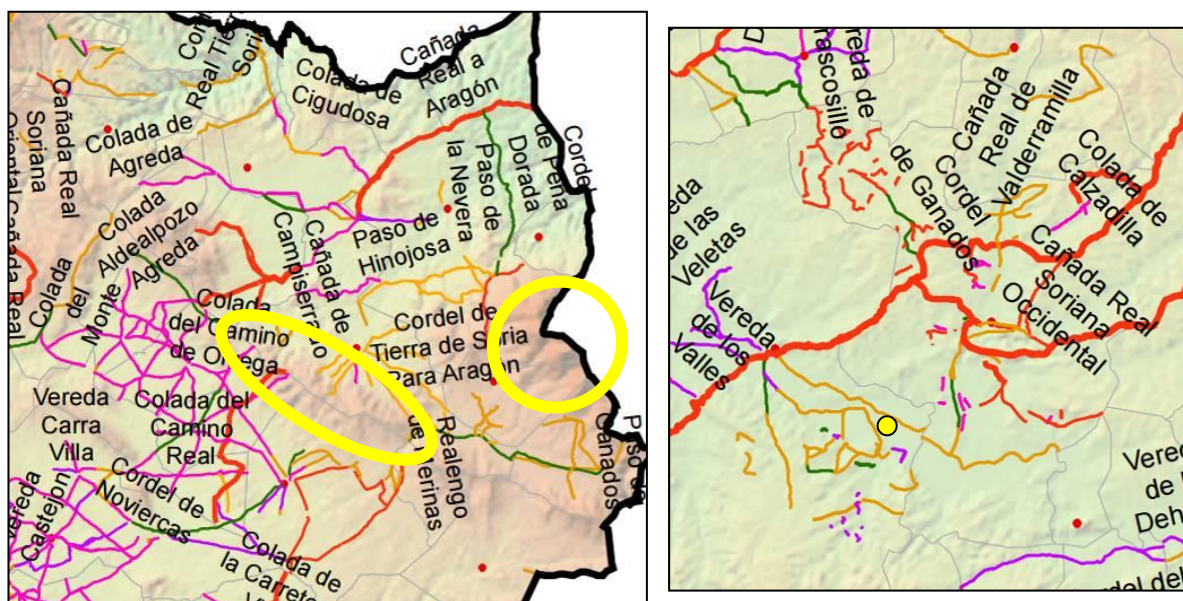


Figura 37: A la izquierda, mapa de las vías pecuarias que rodean los espacios sagrados de Vadavero (izq.) y Moncayo (der.). A la derecha, ubicación del posible bosque dedicado a *Drusuna*, indicado con un círculo amarillo, en relación con las vías pecuarias de la zona. Las cañadas reales aparecen delineadas en rojo, las cañadas en naranja, los cordel en verde y las coladas en rosa. Fuente: Mapa de las vías pecuarias de la provincia de Soria (2013), Medio Ambiente, Junta de Castilla y León.

Lamentablemente, la información disponible sobre las cañadas es muy desigual y su difusión depende directamente de los municipios por los que discurren. De este modo, carecemos de información sobre las vías pecuarias alrededor de Peñalba, ya que ni Villastar ni los municipios de las estribaciones meridionales de la Sierra de Albarracín han publicado estos datos y, por lo tanto, no aparecen en el catálogo que la comunidad de Aragón pone a libre disposición online⁵⁵². Ocurre lo contrario con las Cuevas del Monte de Rodanas, Épila I y V, puesto que el monte aparece flanqueado al norte y sur por dos cañadas procedentes del Moncayo y que a su vez conectan entre sí a través de un cordel que dista *ca.* 6km de la cueva nºV. Las vías pecuarias también podrían romper el aparente aislacionismo de la Cueva de La Vacada, en pleno Maestrazgo. Sin embargo, la información disponible sobre el municipio en

⁵⁵² Esta misma situación se vuelve a repetir para Castillejo Legacho y para los recursos mineros de la zona (*vide supra*).

el que se encuentra es parcial, ya que solo recoge las vías pecuarias de algunos de los municipios que absorbió a raíz de la construcción del pantano de Santolea. La zona que nos interesa no dispone de información sobre el trazado de las vías, aunque sí existe para el valle colindante, integrado en una red de caminos de trazado N-S.

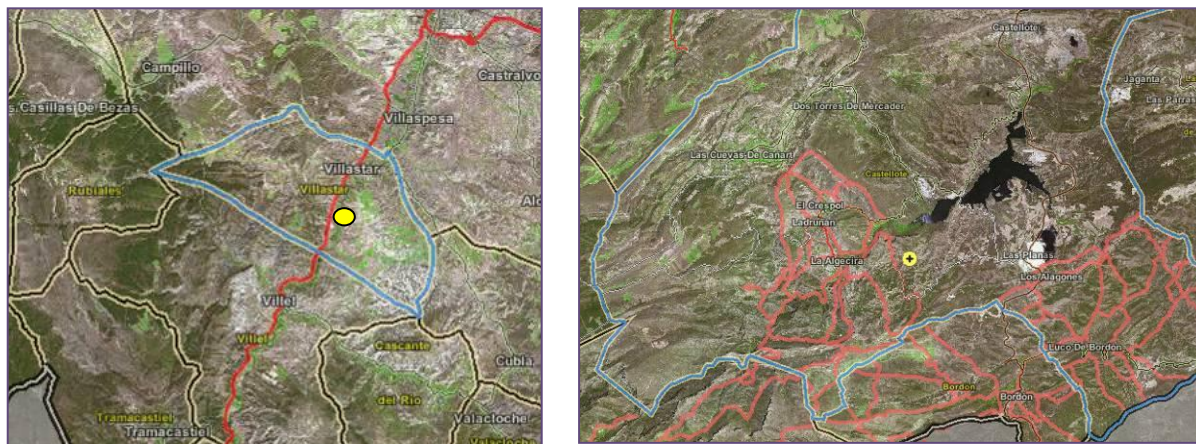


Figura 38: Izquierda, ortofoto del año 2009 del término municipal de Villastar, delineado en azul, y localización de Peñalba, señalada con un círculo amarillo. La ausencia de vías pecuarias señaladas en rojo es manifiesta tanto para el municipio de Villastar como para todas las localidades colindantes. Derecha, ortofoto del 2009 del término municipal de Castellote, delineado en azul. Las vías pecuarias aparecen señaladas en rojo claro y la cueva de la Vacada, con un círculo amarillo. Fuente: Instituto Geográfico de Aragón.

Finalmente, autoras como ALFARO GINER o FAIRÉN JIMÉNEZ justifican la existencia de lugares sagrados en las proximidades de las vías pecuarias por motivos estrictamente funcionales: la superación de una adversidad, ya fuera resarciendo una necesidad básica (abrevadero, apeadero) o facilitando la superación de una etapa especialmente complicada (vado, puerto de montaña) acabaría convirtiendo estos espacios significativos en lugares sagrados dedicados, la mayoría de ellos, a divinidades protectoras⁵⁵³. Sin embargo, la relación que se puede llegar a establecer entre los lugares de culto del área celtibérica y las vías pecuarias modernas no puede ir más allá de la hipótesis, por cautela y a causa del gran lapso temporal que las separa. Revisando el entorno de los espacios sagrados del catálogo, la afirmación de las autoras se cumple a la perfección en el caso del *delubrum* de *Hercules*, puesto que es un vado natural sobre el Riaza, e incluso probablemente también para la Cueva de La Griega, ya que es un estrecho paso a partir del cual se amplía el acceso directo a la cañada real de la Sierra de Guadarrama. En cambio, los casos de la Cueva Labrada, *Dercetio* y posiblemente también *Baelibio* y Moncayo podrían llegar relacionarse con la superación de

⁵⁵³ ALFARO GINER 2001, 226; FAIREN JIMENEZ ET AL. 2006, 67.

un paso o puerto de montaña (nrs. 22, 10, 13, 29, 39 y 27, respectivamente). El resto de los espacios no presentan un entorno geográfico tan marcado que permita sugerir la hipotética funcionalidad de la zona colindante al espacio sagrado.

(en la página siguiente)

Tabla 6: Cuadro resumen de la cercanía de los espacios naturales de culto del estudio con las vías principales (P), secundarias (S) y vías pecuarias (T). Los números en negrita indican los espacios naturales de culto situados entre 0-1km del camino en cuestión; los números con asterisco señalan la proximidad al espacio de culto de una segunda vía pecuaria. Elaboración propia.

	P	S	T	0-2km	2-4km	4-6km	6-8km	8-10km	+10km	0-2km	2-4km	4-6km	6-8km	8-10km	+10km	
1	Cast. de Legacho	X		1												
2	Mte. Rod./Épila I	X	X						1		1					
3	Mte. Rod./Épila V	X	X						1			1				
4	Cazoletas	X		1												
5	Puntal	X	X	X		1						1*				
6	Bco. del Hocino		X										1			
7	Termes		X	X						1					1	
8	Román	X	X	X	1					1						
9	San García		X	X							1					
10	La Griega		X	X								1		1*		
11	Lóbraga/Sepúlveda		X	X						1					1*	
12	Fuente Giniego		X	X							1			1*		
13	Labrada		X	X											1*	
14	Robusto	X	X	X					1						1	
21	Bonus Eventus		X	X												
22	Hercules			X											1*	
23	La Debesa		X									1				
24	Diana(CU)	X	X	X							1				1	
26	Peñalba		X								1					
27	Moncayo	X	X	X												
28	Vadavero	X		X												
29	Dercetius		X	X												
		P	S	T	0-2km	2-4km	4-6km	6-8km	8-10km	+10km	0-2km	2-4km	4-6km	6-8km	8-10km	+10km
30	La Vacada	X														
31	Coscojar		X	X											1	
32	II Puntal H. C.		X	X								1				
33	Santa del Gabriel		X	X								1				
34	Mora		X	X							1					
35	Berunius/Brunius		X	X							1					
38	Tullonius		X													1
39	Baelibius	X	X							1						

3.4 Límites y áreas de influencia

La puesta en valor de la esfera simbólica del paisaje ha permitido profundizar en el análisis del santuario más allá del ámbito local. Se pretende así definir las posibles funciones, además de la religiosa, que los santuarios rurales pudieron desarrollar en el seno de su comunidad. Se trata de relacionar el espacio sagrado con la articulación del territorio y con los diferentes espacios que en él se han definido. Nos referimos a aquellos límites internos entre los asentamientos de una misma comunidad, los principales asentamientos de una etnia e incluso las áreas de influencia entre diversas etnias⁵⁵⁴.

RUIZ RODRÍGUEZ y MOLINOS MOLINOS clasifican los diferentes tipos de frontera tomando como referencia la complejidad constructiva o a la distribución de la población a ambos lados del límite. De este modo, definen hasta cuatro tipos de fronteras constructivas: Delimitación en Barrera, que se refiere a una construcción arquitectónica continua e inflexible; la Delimitación en Cadena, que es una alineación de puntos de control visual; la Delimitación Ecológica, basada en un accidente geográfico; finalmente, la Delimitación con Hitos Singulares, en la que se emplean elementos especiales aislados, como los santuarios rurales. Los autores añaden dos tipos más de fronteras, que se basan en criterios poblacionales: el *Black Hole* o la Delimitación por desierto/Tierra de nadie, en la que existe un vacío poblacional junto a la frontera y la *Buffer Zone* o Delimitación por Tapón, en la que se documentan diversas poblaciones diferenciadas política o culturalmente o Estados tapón⁵⁵⁵.

En este apartado nos interesa explorar las posibilidades de la *Delimitación por Hitos Singulares* mediante los espacios naturales de culto de la Celtiberia. Con el objetivo de obtener una visión lo más amplia posible, nos referiremos a cuatro ámbitos geográficos concéntricos que describiremos en orden ascendente (local-comarcal-regional). De hecho, la trascendencia que determinados santuarios pudieron alcanzar en su territorio pudo ser tal que podía ser respetada por Roma como un instrumento de reconocimiento a la anterior pero aún muy vigente organización local. Por ese motivo, nuestro último análisis tiene en cuenta la ordenación territorial romana e incorpora las divisiones conventuales al estudio.

No obstante, somos plenamente conscientes de la dificultad que entraña esta tarea dada la imposibilidad de establecer unos límites entre los territorios de las etnias celtíberas.

⁵⁵⁴ RUIZ RODRÍGUEZ & MOLINOS MOLINOS 2008, 54, entienden que el *límite* se refiere a "*formas de paisaje y a relaciones propias del modo de vida*". Para los autores la *frontera* es un producto político, es "*el espacio de una formación político-social y en ocasiones de su representación política, el Estado*"; mientras que *confín* es "*el límite del territorio económico y cultural que caracteriza el Territorio mundo en el que se inscriben las relaciones externas de una formación social*".

⁵⁵⁵ RUIZ RODRÍGUEZ & MOLINOS MOLINOS 1989, 123-124; ID. 2008, 54-55.

Ello se debe a la ausencia de la dimensión física del concepto frontera, pero también a su dimensión histórica, ya que la frontera es producto tanto de la sociedad que la ha creado como de su tiempo histórico, responsable último de su existencia⁵⁵⁶. La inexactitud de la información de los textos grecolatinos para referirse a la ubicación, extensión y adscripción de las etnias celtíberas complica las posibilidades de definir las zonas liminales entre estas. A ello se añaden las dificultades generadas por las fuentes literarias; en particular, el posible desfase temporal entre la obra y los hechos narrados, la intencionalidad de los autores y su grado de conocimiento sobre el tema.

3.4.1 Ámbito local y suburbano

El asentamiento, entendido como la unidad básica de ordenación del territorio, supone la primera división del espacio de una comunidad entre la zona urbana y la zona rural. Además, en función de su localización dentro del área urbana, los espacios sagrados pueden definirse como santuarios extramuros, cuando se encuentran inmediatamente fuera de la muralla o de su equivalente, y suburbanos cuando aún estando fuera de la ciudad, se encuentran dentro de su entorno más próximo⁵⁵⁷.

En este sentido, no se ha documentado ningún espacio natural sagrado extramuros en ninguna de las dos zonas, aunque sí se contabilizan tres espacios naturales de culto suburbanos, ya que se localizan a menos de 1km del asentamiento celtibérico más cercano (nrs. 1, 4 y 7). Durante la primera mitad del s. I d.C., se incorporaría a esta lista la Cueva Román y a finales del mismo siglo, el *Lucus* de *Diana*, aunque para entonces se desconoce si los primeros seguirían en uso.

Una vez superado el anterior ámbito urbano, el territorio acoge un espacio destinado a la producción agrícola y la explotación de los recursos naturales del lugar. Entre los espacios de culto que se encuentran entre los 2-4km de distancia del asentamiento más cercano se encuentra la **Cueva Román** (nº8) que, en el caso de haber sido frecuentada en época celtibérica, habría podido actuar como un espacio de culto suburbano del *oppidum* del Alto del Cuerno, del que dista unos 2km en línea recta. El estudio de este espacio de culto es complejo y delicado, no solo por la escasez de hábitats documentados en esta zona para los

⁵⁵⁶ RUIZ RODRÍGUEZ & MOLINOS MOLINOS 1989, 123.

⁵⁵⁷ La distancia máxima del área suburbana es muy variable. Según EDLUNG-BERRY, los santuarios suburbanos alcanzarían hasta el 1km, a partir del cual empezaría la zona extraurbana. En cambio, para POLIGNAC son suburbanos los santuarios situados en el límite del hábitat o a una mínima distancia, no forman parte del área urbana en sentido estricto pero tampoco se integran en el área más alejada del hábitat; en cambio, los extraurbanos los ubica entre los 5/6km-12/15km de distancia con respecto al núcleo urbano. POLIGNAC 1984, 32-33; EDLUNG-BERRY 1987, 41-42.

últimos siglos antes del cambio de Era, sino también porque no existe ninguna evidencia que permita suponer una frecuentación cultural previa a la fundación de *Clunia* en el lugar. La entrada de la cavidad, además, está flanqueada a ambos lados, por lo que su visibilidad como lugar individualizable en el paisaje es muy reducida.

La **Cueva del Monte Robusto** (nº14) se encuentra en una situación análoga, ya que no se dispone de información sobre la ocupación protohistórica del territorio inmediatamente al norte de la cavidad. Por otro lado, la información estratigráfica sobre el campamento romano de La Cerca es confusa, ya que podría ocupar el solar de un hábitat celtibérico previo, de cronología y vinculación desconocida con el principal *oppidum* del área, Los Castillejos-Hocincavero (Anguita, ca. 5km). La zona tiene además un marcado valor simbólico debido a la presencia de un dolmen, el nacimiento del Jalón y de El Altillo, una necrópolis con las dimensiones y riquezas propias de un importante centro de convergencia entre varios poblados. Lamentablemente, se desconoce cuáles, por lo que solo se puede hipotetizar sobre su clasificación como santuario suburbano (La Cerca) o extraurbano (Los Castillejos-Hocincavero). Por otro lado, el final del *oppidum* de Los Castillejos-Hocincavero (II a.C.) coincide con el abandono de la necrópolis, a finales del s. II a.C. y principios del s. I a.C., y la fecha de realización del epígrafe en signario paleohispánico en la cavidad, inicios del s. I a.C. Los profundos cambios que se estaban produciendo en el entorno inmediato de la cavidad coinciden cronológicamente y podrían quedar así reflejados mediante la modificación del ritual desarrollado en su interior. Este significativo cambio se habría producido con la aceptación de la escritura como medio de comunicación con la deidad.

Más allá de esta zona productiva se localiza la naturaleza silvestre, sin cultivar, que pone fin al área de influencia del asentamiento. Es justamente en este lugar donde se ubicarían los santuarios de confín o fronterizos, que ayudaban a definir la comunidad y consolidaban su territorio frente al vecino, poniendo simultáneamente fin al espacio político y económico bajo control del primer asentamiento⁵⁵⁸.

Ejemplo de ello pueden ser las **Cuevas de Épila**, especialmente la nºV (nº3), que ocupa una posición central entre los cuatro asentamientos que la rodean (Chilos I, Cabezo de los Paños, *Nertobriga* y, más alejado, *Tergakom*). La singularidad del emplazamiento se refuerza por el valor minero de los montes de Rodanas, tal y como lo demuestran las tres pequeñas explotaciones metalúrgicas situados a partir de los 5km de distancia y que dependerían de alguno de los asentamientos periféricos de mayor tamaño. Su localización en

⁵⁵⁸ GRAU MIRA 2010, 34, 38.

el extremo más avanzado de la Sierra de Monegre, que cierra el paso a la Sierra de Nava Alta hacia el Jalón, le otorga un amplio dominio visual de ambas orillas del Jalón Medio, en dirección a los tres primeros asentamientos, con quienes además mantiene contacto visual y una distancia media en línea recta de 11km. *Tergakom*, el cuarto asentamiento situado al oeste de la cueva, no solo no supera con creces esta distancia, sino que además no se encuentra dentro del espacio visible desde la cavidad nºV, por lo que podría no haber estado relacionado con este espacio natural de culto. De este modo, la cueva nºV de Épila podría haber actuado como un centro de convergencia de las poblaciones de alrededor, sacralizando un espacio singular que comportaba un activo para la economía local.

Otro espacio de culto situado entre diversos poblados es el **Covachón del Puntal** (nº5), que desde los ss. VI-IV a.C. mantenía una posición central entre los poblados de Castillejo (Hinojosa de la Sierra), Castillejo (Golmayo) y La Vega y Castillejo (Garray). A partir del s. III a.C. y durante el II a.C. solo perduran los Castillejos de Golmayo y Garray, donde también hay que sumar el *oppidum* de *Numantia*, que tampoco altera la distribución anterior. El prominente covachón ocupa una posición periférica para todos ellos con una distancia media *ca.* 8km de distancia. Esta distancia se reduce hasta los *ca.* 5km en época imperial con los asentamientos rurales de El Reajo de Peña Parda, La Vega y, más adelante, La Gazala. No obstante, se trata de un espacio con una visibilidad extremadamente reducida y desde el que no se vislumbra ninguno de los asentamientos citados.

Alrededor del *oppidum* Cerro de Somosierra y la ciudad *Confluentia* se concentran hasta un total de cuatro espacios naturales de nuestro catálogo (nrs. 11-13 y 21). La cueva de la **Fuente Giriego** se ubicaba en época celtibérica en la zona suburbana del *oppidum* Cerro de Somosierra, que articulaba el territorio al noreste del Sistema Central. Al ceñirnos a época imperial, el centro político se ha trasladado al este, en una zona fácilmente accesible en la que convergen diferentes tipos de vías de comunicación. Sin embargo, el cambio de ubicación no habría afectado a esta cueva que, significativamente, mantiene la misma distancia respecto al anterior *oppidum* (nº12, *ca.* 3km). De este modo, su estatus como santuario rural extraurbano vinculado al culto de las aguas, documentado al menos para época imperial, permanecería inalterable. En una situación similar se encuentra también la **Cueva Labrada** (nº13), que vería reforzado su estatus de santuario extraurbano al aumentar la distancia respecto al principal asentamiento de la zona.

El lugar dedicado a *Bonus Eventus* (nº21), por ejemplo, fechado a mediados de la primera mitad del s. II d.C., se localiza a medio camino entre *Confluentia* y los hábitats

rurales de Villaseca y Aldealacuva, en medio del cañón y a los pies del Duratón. Su visibilidad se limita a la cuenca fluvial y, además, su emplazamiento tampoco corresponde a un vado natural. Se trata, en definitiva, de un espacio de culto lo suficientemente alejado de *Confluentia* como para no ser considerado suburbano pero sí integrante de su *territorium*. El culto a *Bonus Eventus* podría situarse en un lugar cercano al espacio de transición entre la población principal de la zona y los hábitats de menor rango a él vinculados. Este lugar también podría incluir iniciativas de culto relacionadas con la protección de un viaje iniciado o finalizado en *Confluentia*⁵⁵⁹.

A pesar de la distancia existente entre ellos y *Confluentia*, los espacios de culto de Fuente Giriego, Labrada y *Bonus Eventus* comparten un rasgo más en común. Todos ellos se localizan al principio del cañón de los valles fluviales en que se localizan: el río Duratón, el río Caslilla y nuevamente el Duratón una vez superada la confluencia entre ambos ríos. En este punto conviene volver a la inscripción de la Cueva Labrada, IANVA / ARCVS / DIA[N]AE (HEp 10, 2000, 530; HE 17472), que para algunos autores haría referencia a la entrada y techo de la cavidad, como bóveda del santuario a *Diana*⁵⁶⁰. Sin embargo, teniendo en cuenta la localización de la cavidad a la entrada del cañón del río Caslilla y el recorrido perfectamente semicircular, en forma de arco, que el río hace para llegar al cerro Somosierra, podría ser factible que la inscripción fuera una descripción poética del entorno silvestre del Caslilla. Sería esta una interpretación más acorde a su interpretación como "Puerta del arco de *Diana*"⁵⁶¹. Cueva Labrada sería un lugar que, por las características del entorno y por tratarse quizá también de una cantera amortizada, no desentonaría como un santuario dedicado a *Diana*.

En definitiva, la combinación de los tres espacios sagrados en el paisaje al oeste de *Confluentia* podría estar materializando una rigurosa delimitación simbólica del inicio del cañón del río Duratón, en el que se habría buscado la protección de divinidades asociadas a la fertilidad y protección de personas y ganado. Todo ello en un entorno caracterizado por estrechos y sinuosos valles, propios de los límites internos del *territorium* de *Confluentia*.

⁵⁵⁹ La referencia *pro salute, feliciter* y el mismo *Bonus Eventus* entendido como el *Buen Suceso* apuntarían en esta dirección. Más información sobre interpretaciones similares aunque no idénticas, en la entrada de este lugar de culto en el catálogo.

⁵⁶⁰ DEL HOYO CALLEJA 2000, 138, lee "*la entrada a la gruta de Diana*".

⁵⁶¹ MANGAS MANJARRÉS & MARTÍNEZ CABALLERO 2010, 348, proporcionan esta misma lectura pero una interpretación sensiblemente diferente; véase la entrada de esta cavidad en el catálogo anexo.

Como se comentó previamente, en la zona de contacto tampoco se ha identificado ningún espacio natural extramuros, pero sí se han documentado dos cavidades a menos de 1km del asentamiento más cercano (nrs. 31 y 34). Se trata de espacios naturales de culto con una clara función local, de ámbito suburbano, mientras que la Cueva II del Puntal del Horno Ciego (nº32) podría llegar a considerarse un santuario extra-urbano si se confirmara su vinculación con los poblados fortificados de Cerro del Castillo y Castillejo del Pajazo (3.5 y 10km). No obstante, la abundancia y variedad del material hallado en su interior y su ubicación en el extremo de territorio de *Kelin*/Los Villares (Caudete de las Fuentes), nos lleva a describirlo más como un santuario de confín o de frontera y, como tal, será descrito en el siguiente subapartado.

3.4.2 Límites entre *oppida* y *civitates*

La progresiva jerarquización del territorio durante el s. II a.C. condujo al surgimiento de nuevos núcleos de poder, como *Segontia Lanka*, y a la consolidación de otros asentamientos como centros políticos de auténticos *territoria*. En este subapartado exploramos los límites entre *oppida* de una misma etnia y el papel que los espacios naturales de culto pudieron o no desarrollar en ellos como posibles santuarios de confín o fronterizos.

Uno de los ejemplos más evidentes podría ser la **Cueva de La Griega** (nº10), que ante la falta de evidencias que indiquen lo contrario, se localiza en una amplia tierra de nadie en plena Sierra de Guadarrama, hecho que contrasta con la numerosa y variada presencia de epígrafes en el interior de la cavidad. El vacío poblacional que la rodea obliga al investigador a ampliar el área de procedencia de los hipotéticos visitantes de la cavidad, presuponiendo, claro está, que no todos ellos fueron viajeros esporádicos. La necesaria contextualización nos conduce a las dos comunidades arevacas de la zona que se articularon alrededor de los *oppida* de *Segovia* y Cerro Somosierra (Sepúlveda). Esta última a mediados del s. I a.C. es abandonada a favor de un nuevo centro de poder, *Confluentia* (Duratón, Sepúlveda).

Lamentablemente, no existen evidencias que prueben la frecuentación de la cueva en los últimos siglos antes de la Era, por lo que nos ceñiremos a época imperial. Por entonces la Cueva de La Griega habría podido actuar como un santuario fronterizo de uno de los dos municipios, de los que dista en línea recta *ca.* 32km y *ca.* 22km respectivamente, aunque por proximidad se la vincula con el territorio de *Confluentia*. En este sentido, cobra fuerza la hipótesis de sus investigadores, que proponen interpretar las diversas parejas de antropónimos masculinos como parejas de cargos públicos municipales cumpliendo con las obligaciones del

mantenimiento y la supervisión de los espacios culturales del lugar⁵⁶². Si su planteamiento fuera correcto, la cavidad dependería exclusivamente de una de las ciudades, ya que no son habituales las intervenciones de magistrados externos en los espacios de otra *civitas*⁵⁶³.

Por otro lado, tan solo un 12% de las inscripciones latinas conservadas son directamente de carácter cultural. En el resto de epígrafes no es tan evidente su carácter votivo o bien están demasiado desgastadas. Y a pesar de que este porcentaje podría aumentar sensiblemente, no se puede afirmar con total seguridad que la cueva hubiera sido exclusivamente un uso cultural.

El segundo caso lo podríamos encontrar en el *delubrum de Hercules* (nº22), ubicado en un paraje natural excepcional que habría actuado como tierra de nadie entre los *oppida* de Carabias y Valdanzo en los ss. III-II a.C. Un periodo durante el cual cada uno de ellos sufrió diferentes traslados y concentraciones de hábitats que perduraron hasta el s. I a.C. (Figura 23). Es entonces cuando estos límites *internos* desaparecen porque todos los núcleos involucrados sufren un traslado definitivo a otros emplazamientos: Los Quemados I (Carabias) a *Confluentia* y *Segontia Lanka* a las inmediaciones del Duero. Teniendo en cuenta que la inscripción rupestre está fechada a mediados del s. I d.C., la hipotética función de santuario de confín para el *delubrum de Hercules* tan solo sería factible en caso que ese mismo lugar hubiera sido también un espacio natural de culto durante los ss. II-I a.C., para lo que lamentablemente no existe evidencia alguna.

Otro posible espacio sagrado de convergencia entre varios *oppida* puede localizarse en la zona de la **Cueva del Monte Robusto** (nº14). Aunque ya se ha comentado brevemente en el anterior subapartado, queremos destacar el carácter colectivo de la necrópolis de El Altillo, que convierte este rincón en un espacio de convergencia y cohesión del que, lamentablemente, carecemos de información sobre los asentamientos que participarían en él. Se trataría de un lugar con una fuerte carga simbólica, un punto de referencia para la identidad de aquellos que acudían allí a enterrar a sus familiares junto con el resto de sus antepasados. La necrópolis sería uno de los integrantes de este espacio neutral y sagrado, del que la cavidad podría haber llegado a ser partícipe, si bien no se ha conservado en su interior ningún tipo de evidencia material al respecto.

⁵⁶² MAYER I OLIVÉ & ABÁSULO ÁLVAREZ 1997, 255: "*encargos culturales 'oficiales' encargados a 'magistrados, sacerdotes o legados'*" y cumpliendo con un "*encargo cultural comunitario*". Hipótesis también seguida por MANGAS MANJARRÉS & MARTÍNEZ CABALLERO 2010, 353.

⁵⁶³ MANGAS MANJARRÉS & MARTÍNEZ CABALLERO 2010, 354.

El culto a *Dercetius* (nº29), epíteto de un dios innominado identificado con la Sierra de la Demanda o con el Pico de San Lorenzo, se encuentra en una situación análoga a la anterior. Esta identificación se basa en el uso continuado de este epíteto topográfico para designar esa misma zona en documentos de los ss. VII y X. Concretamente, en el s. VII San Braulio emplea la expresión *Dircetii montis* para referirse a las montañas donde San Millán habitó como ermitaño (*Vita S. Emiliani*, 11.4) y esa misma referencia geográfica se documenta en un tratado del s. X, que lo identifica además como el lugar de nacimiento del río Duero⁵⁶⁴. Asimismo, en el mismo siglo el monasterio de San Millán de la Cogolla aparece mencionado en los tratados de la época como *sancto Emiliano Dircetii monasterii*, ya que este monasterio se encuentra a menos de 2km de donde el altar a *Dercetius* fue hallado en el s. XIX⁵⁶⁵. Por este motivo, se identifica este teónimo con la Sierra de la Demanda o posiblemente con su pico más alto, el San Lorenzo (2271m), que incluso se encuentra más cerca de la población de Berceo, tan solo a unos 800m del lugar donde se halló el ara (*Dercensis>Vergegio>Berceo*)⁵⁶⁶.

La continuidad cultural en el lugar se ha insinuado debido a la persistencia del topónimo y, sobre todo, al mantenimiento del lugar como referente sagrado en la región mediante los episodios de San Millán y el surgimiento de dos importantes monasterios en las inmediaciones de esta montaña. Según esta hipótesis, este culto no solo habría continuado hasta nuestros días, sino que también tendría justificado su origen prerromano en base al origen indoeuropeo del epíteto *Dercetius* (*derk-*, 'ver': 'el visible')⁵⁶⁷. Sin embargo, tal y como sucede con el *delubrum* de *Hercules*, el epígrafe solo evidencia una práctica votiva en el s. II d.C. y no existen evidencias materiales anteriores para adelantar el culto a época prerromana.

La montaña en la que se manifestaría *Dercetius* se ubica en la zona norte del territorio tradicionalmente asignado a los pelendones. Las pocas evidencias poblacionales detectadas jalonan el río Najerilla, una estratégica vía de comunicación que permitía enlazar la submeseta norte con el valle alto del Ebro y que rodea la Sierra de la Demanda de NE a SO. Además, se trata de la misma vía que al sur de la montaña coincide con la Cañada Real Segoviana. En este caso, es evidente que la escasez de datos sobre los asentamientos protohistóricos y las pocas prospecciones realizadas en la zona condicionan y sesgan nuestra imagen de la articulación del territorio pelendón en estos valles. A modo de hipótesis, en el

⁵⁶⁴ GÓMEZ-MORENO 1919, 289, nota 5.

⁵⁶⁵ IBID.; ALBERTOS FIRMAT 1974, 153.

⁵⁶⁶ ALBERTOS FIRMAT 1974, 153.

⁵⁶⁷ IBID., 154-155.

caso de que el culto a la deidad *Dercetius* hubiese existido durante los ss. II-I a.C., esta montaña sagrada bien podría haber actuado como santuario de confín entre los diferentes asentamientos de los valles Najerilla, Tobías, Cárdenas y Oja. Sin embargo, se trata de una propuesta altamente hipotética que solo podría concretarse con la prospección de los valles que rodean la montaña.

Un último caso de santuario de confín en el área celtibérica podría ser el de la montaña **Peñalba** (nº26), que aquí trataremos brevemente porque está ampliamente aceptado como un santuario interétnico y por lo tanto se tratará más extensamente en el siguiente subapartado. La proyección interregional de un santuario no excluye ni tampoco entra en contradicción con el papel que este pudo desarrollar en la articulación del territorio de los asentamientos establecidos en sus proximidades. Las prospecciones realizadas en el entorno del santuario descartan su vinculación directa con un único asentamiento, debido a su escasez

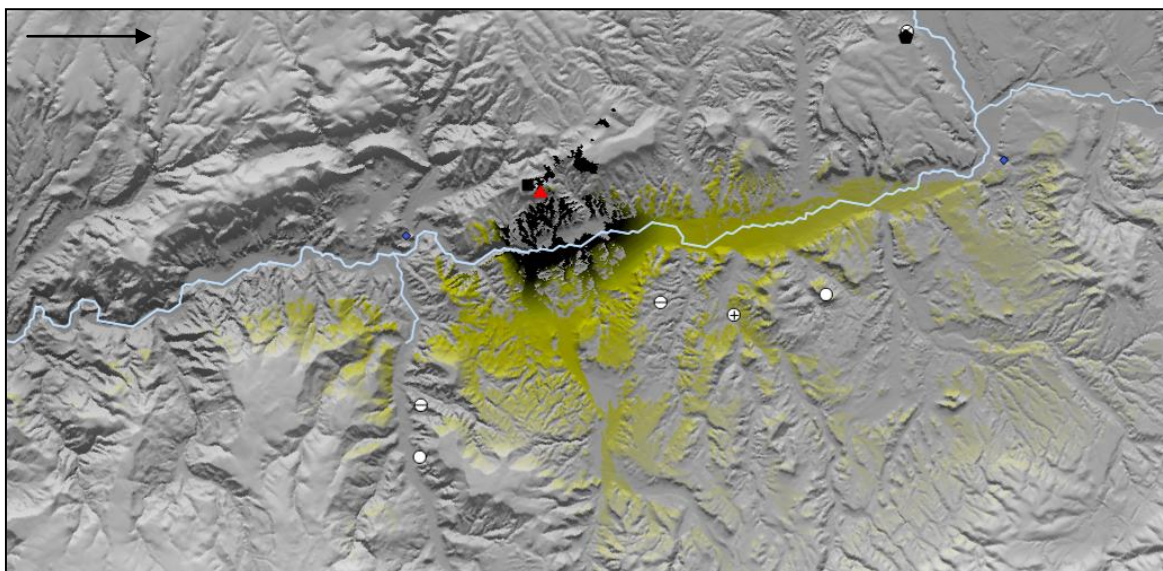


Figura 39: Peñalba de Villastar, señalada con un triángulo rojo, y su territorio. El campo visual del santuario en un radio de 15km aparece marcado en negro y amarillo, aclarándose conforme aumenta la distancia. Elaboración propia.

y a la distancia existente entre ambos elementos. Sí podemos afirmar, no obstante, que solo entre los ss. II-I a.C. empiezan a documentarse hábitats rurales en un radio de 3-6km, reduciéndose entonces sensiblemente la distancia de media existente entre los poblados documentados hasta el s. III a.C. (ca.10-18km). Aún así, se debe de tener en cuenta de que se carece de información sobre la ocupación protohistórica del territorio en el margen derecho del Turia para el área que se extiende entre Rubiales, Teruel y Libros (Sierra de Peñarredonda). Sin embargo, esta situación coincide con la visibilidad del santuario, desde el que se obtendría una visión completa del margen izquierdo del valle alto del Turia en ambas

direcciones, mientras que la sierra del margen derecho permanece oculta. De este modo, carecemos de evidencias que permitan suponer el funcionamiento del santuario de Peñalba como un espacio sagrado de confín, una hipótesis plausible pero que de momento es indemostrable.

Los santuarios de frontera se han documentado en dos ocasiones en la **zona de contacto** y únicamente en la zona del SE del área celtibérica. El ejemplo más significativo es la **Cueva Santa del Cabriel** (nº33), caso en el que se ha detectado un doble vacío territorial, de 5 y 9km. Solo a partir del primero de ellos empiezan a documentarse poblados fortificados y pequeños hábitats rurales, mientras que los asentamientos de mayor envergadura únicamente se localizan a partir de los 9 y 13km a la redonda: Cabezo Moya al norte, Camporrobles al noreste y Moluengo al sur. Además, los poblados que podrían vincularse a la Cueva Santa podrían ser aún más numerosos si aumentara la información disponible para el margen derecho del Cabriel. En cualquier caso, esta cavidad habría actuado como un centro de convergencia de la comarca natural del Cabriel, donde se localizaría en la tierra de nadie surgida de la superposición de los *territoria* de los *oppida* detectados a su alrededor. Una opción que ya contemplaron sus investigadores al definirla como "*un lugar de atracción y de culto colectivo de los poblados de alrededor*" con un ámbito de acción "*que excedería el puramente*

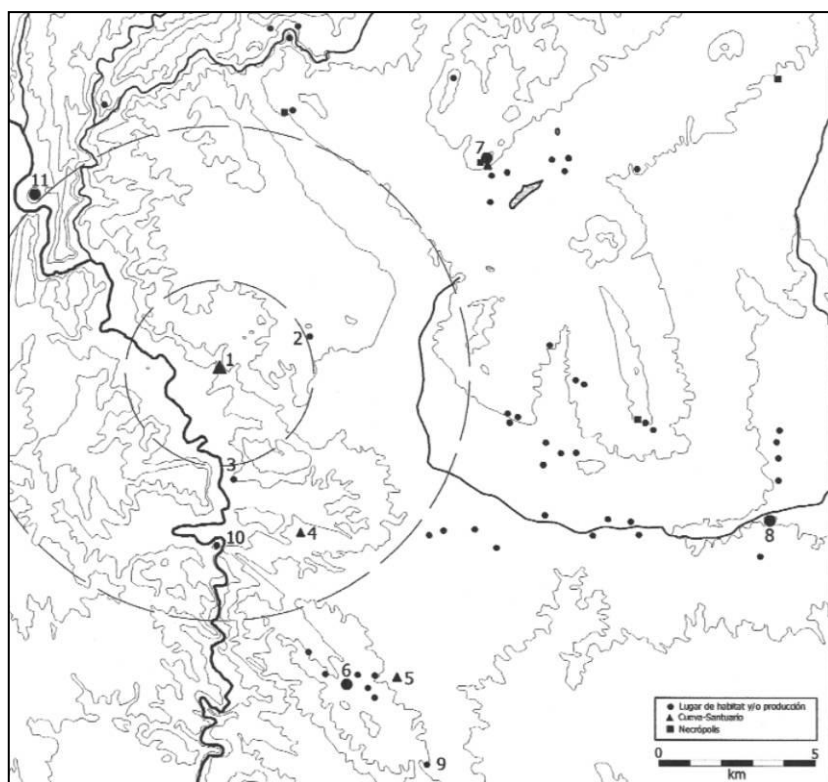


Figura 40: La Cueva Santa y su territorio durante la II Edad del Hierro. Los círculos concéntricos indican un radio de 5 y 9km de distancia respecto a la cavidad (nº1). Fuente: LORRIO ALVARADO ET AL. 2006, fig. 15.

local" incluso en época romana⁵⁶⁸.

Finalmente, la **Cueva II del Puntal del Horno Ciego** (nº31 del catálogo y nº 4 en la ilustración anterior) también se caracteriza por una aparente falta de asentamientos a su alrededor aunque en una escala inferior al caso anterior. A partir de los 4km de distancia se localiza el primer poblado fortificado, aunque el grueso de las evidencias se concentra a partir de los 6km en dirección sur y este. No obstante, este vacío poblacional se acentúa a partir del s. II a.C., fecha en la que la actividad en la cueva podría intuirse por el hallazgo de determinados vasos caliciformes. Exceptuando la acumulación de yacimientos al sur de la cavidad, que cuentan con una cueva ritual propia, el Puntal del Horno Ciego no puede adscribirse a ningún asentamiento en concreto, por lo que sus visitantes podrían proceder de los pequeños pero cercanos poblados fortificados del Cabriel e incluso de la ruta secundaria que discurre en sus proximidades. Aún así, la naturaleza fortificada de los asentamientos ya citados y, sobre todo, la localización de la cavidad en un estratégico lugar de paso nos hace considerar la posibilidad de relacionarlo con la ciudad ibérica de *Kelin*/Los Villares (Caudete de las Fuentes), de la que dista unos 17km aproximadamente. De hecho, la cavidad se localiza en el extremo occidental de su territorio, por lo que el Puntal del Horno Ciego podría haber actuado como santuario de confín para ella como para los asentamientos más cercanos a este y oeste.

3.4.3 Delimitaciones étnicas

Sin duda, este es uno de los ámbitos más difíciles de analizar a causa de la imprecisión de los textos clásicos, la problemática de adscribir una etnia a una realidad material y por las diferencias existentes a nivel de prospección y excavación entre las diferentes zonas que integran la Celtiberia. Por este motivo, emplearemos los mapas desarrollados por BURILLO (2008) para los ss. II -I a.C. y entenderemos los posibles límites como realidades móviles, cambiantes y transitorias. Por otro lado, las evidencias disponibles para sustentar la interpretación de estos espacios sagrados como santuarios interétnicos son más débiles conforme se amplía el radio de acción de estos lugares sagrados.

Peñalba ha sido identificada como un santuario de convergencia interétnico gracias a los epígrafes que informan sobre la realización de peregrinajes o romerías protagonizadas por individuos de diversa procedencia, tal y como parece sugerir la presencia de antropónimos e

⁵⁶⁸ LORRIO ALVARADO *ET AL.* 2006, 68.

inscripciones celtibéricas, ibéricas y latinas en la misma montaña. Aún así, los epígrafes celtibéricos y el origen céltico de los teónimos otorgarían un peso mayor a esta etnia. Ello no desmerece la interesante localización del santuario, en el límite suroriental del área celtibérica y en estrecho contacto con el área ibérica a través de los valles fluviales del Turia y del Palancia.

En esta misma línea también puede interpretarse la montaña sagrada de *Dercetius* (nº29), en el extremo opuesto del Sistema Ibérico. Este espacio natural de culto, previamente analizado como un santuario de confín para los pelendones, también podría interpretarse en clave interétnica, como un espacio sagrado mediador entre los habitantes de ambas vertientes de la montaña: pelendones y berones. La identificación de la montaña sagrada con el Pico de San Lorenzo o con la Sierra de la Demanda, ambas en lo que tradicionalmente se ha considerado territorio pelendón, contrasta con el área de difícil adscripción étnica en la que fue hallada la inscripción⁵⁶⁹.

Independientemente de la identidad de las etnias que habitaran a su alrededor, la prominente altura de la sierra y del pico de San Lorenzo lo convierten en un punto de referencia para ambas comunidades. La montaña era la frontera natural entre ambas etnias y

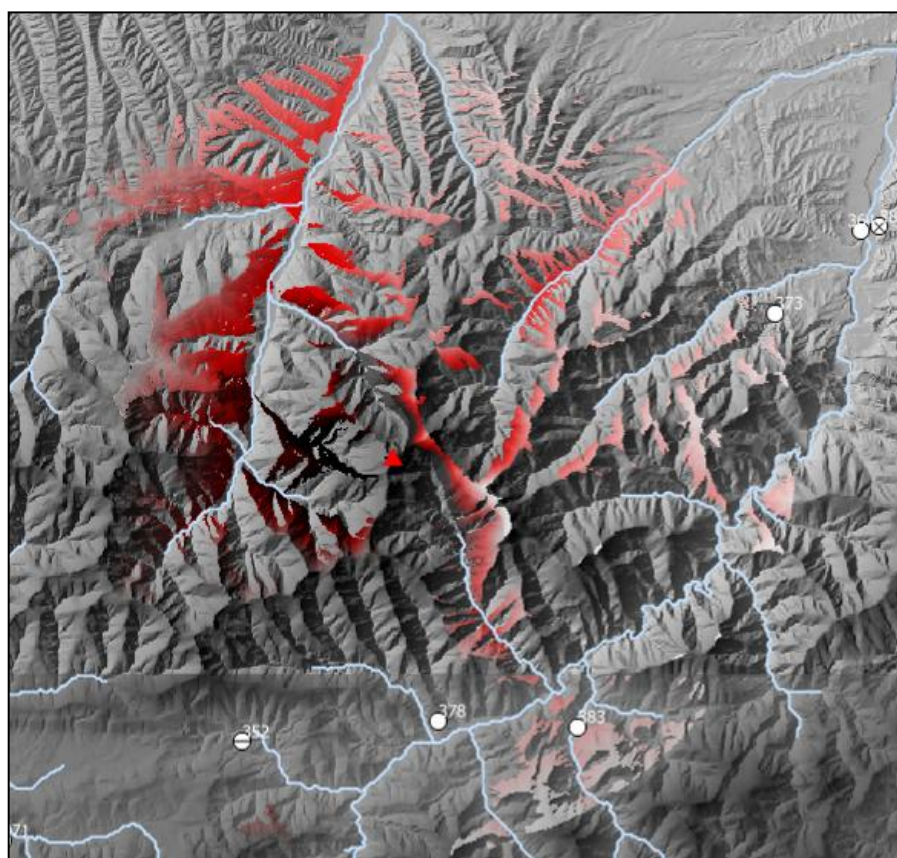


Figura 41:

La montaña identificada con *Dercetio*, el Pico de San Lorenzo, señalada con un triángulo rojo y su territorio.

Representación del campo visual desde la cima en un radio de 15km a la redonda.

Elaboración propia.

- ...-III a.C.
- ⊖ ?/III-I a.C.
- ⊙ II-I a.C.
- ⊗ ?/III a.C.-II d.C.
- ⊕ II a.C.-II d.C.
- ⊕ I-II d.C.

⁵⁶⁹ Véase el subpartado *Etnias*, 1.4.2. COLLADO CENZANO 2006, 92; BURILLO MOZOTA 2008, 228.

además podría haber actuado como tierra de nadie, al ser el vacío poblacional una característica del poblamiento protohistórico de la zona. Aún así, no descartamos que este aparente vacío no sea más que la consecuencia de la falta de una prospección sistemática de la zona. El carácter sagrado que a lo largo de los siglos ha recibido la zona queda demostrado por las fuentes epigráficas y documentales; no así por la arqueología. Y todavía puede verse reforzado por los parámetros del modelo teórico desarrollado por PARCERO OUBIÑA *ET AL.*, que inciden en aspectos etnográficos y cartográficos del lugar, de los que *Dercetius* aparentemente cumpliría entre 6 y 8 criterios.

El **Moncayo** (nº27) es otra de las montañas que tradicionalmente se ha considerado sagrada entre los celtíberos a pesar de la falta de evidencias materiales que lo demuestren. Sin embargo, varios indicios podrían apuntar a entenderla como un espacio singular. Además de ser la montaña más alta de todo el Sistema Ibérico, durante el s. II a.C. el Moncayo habría actuado como frontera natural entre arevacos, titos y lusones⁵⁷⁰. En estas circunstancias, se trataría de un espacio de separación, pero también un centro de convergencia y, por lo tanto, neutral, que fácilmente podría convertirse en un punto de referencia identitario y religioso.

Además, se trata de un espacio con un alto valor estratégico, no solo económico por la riqueza metalúrgica y ganadera de la zona, sino también militar, ya que el Moncayo se presenta como una mole maciza que bloquea el acceso desde el valle del Ebro hacia la submeseta septentrional y lo concentra en un abrupto y único punto, el cauce del río Val. Sin embargo, a pesar de los positivos indicios etnográficos y cartográficos indicados por los parámetros del modelo teórico ya citado, la realización de prospecciones en la montaña y el aporte de materiales arqueológicos serían fundamentales para proporcionar más información sobre el tipo de frecuentación y uso del Moncayo entre los ss. II a.C.-II d.C. Solo así podría confirmarse, aunque fuera mínimamente, la función simbólica del Moncayo como montaña sagrada⁵⁷¹.

En la **zona de contacto** las montañas vuelven a ser las principales candidatas a santuarios de convergencia interétnica, debido principalmente a su utilización generalizada

⁵⁷⁰ Subapartado 1.4.2, fig. 7. BURILLO MOZOTA 2008, 211: "*un verdadero trifinium entre tres etnias celtibéricas: lusones, titos y arevacos*".

⁵⁷¹ En los Pirineos centrales se han excavado diversos santuarios entre los que destaca Pic du Gar (Alto Garona), la cima de Templa o Cournudère (Barousse), el monte Las (Barousse), Couret Médan (Barousse), Coume de Lias (valle de Larisse), Coume des Arés, a 1210m de altitud (L'Esparros), Sarrat de Peyra (valle de Louron) y Mont Sacon, en el territorio de los *Convenae*, con sede en *Lugdunum*. Este último se encuentra a muy próximo a la cima, a 1540m de altura, que además ha proporcionado 55 altares y 22 zócalos. Más información en SCHENCK-DAVID 2005; JACQUET & SADA 2010

como fronteras naturales (nrs. 38-39). Además, también se ha propuesto el bosque *Berunius/Brunius* como un santuario *intergentilicio* (nº35)⁵⁷².

La montaña de *Tullonius* (nº38) es fácilmente reconocible por su perfil sinuoso y agudo y junto con *Baelibius* (nº39) marca la frontera natural entre berones al sur y caristios y várdulos, al norte. A diferencia de *Dercetius*, en la orilla opuesta del Ebro, las cimas de ambas montañas acabaron albergando ermitas e incluso un monasterio, documentándose la frecuentación cultural del lugar desde época altomedieval. Sí comparten con las montañas del área celtíbera, a excepción del Moncayo, la conservación de aras votivas con los epítetos topográficos que han permitido su identificación como espacios naturales de culto del área indoeuropea. Las inscripciones solo se han documentado en una de sus vertientes, la septentrional, y además a una distancia considerable, ya que los epígrafes se encuentran a más de 30km en línea recta de las cimas homónimas⁵⁷³.

Sin embargo, no existen evidencias arqueológicas que sugieran que ambas montañas fueran puntos de convergencia para las etnias circundantes. La aplicación de los parámetros del modelo teórico ha destacado el vacío poblacional protohistórico, la coincidencia con límites territoriales históricos y varias referencias etnográficas significativas, entre las que destaca el conjunto de cinco ermitas adscritas a San Bartolomé que rodean simbólicamente la Sierra Toloño (una de las cuales contenía las inscripciones a *Baelibio*)⁵⁷⁴. Todo ello conforma un conjunto de evidencias indirectas que, aunque pone de relieve la significación y el valor simbólico e incluso sagrado de ambas montañas en la articulación del territorio, no permite confirmar el supuesto origen indígena ni su posterior *interpretatio* en época romana.

La propuesta que defiende la existencia de un *lucus Berunius* (nº35) en el casco histórico de Logroño define el lugar como un punto de encuentro intergentilicio, de lugar de reunión y de intercambio de mercancías. La misma hipótesis ya asumía el vacío poblacional berón y romano de la zona como una condición más que ayudaba a validar la presencia de un espacio sagrado en Logroño. Veintidós años y varios estudios de población más tarde, este vacío poblacional sigue existiendo tal y como hemos podido comprobar en el análisis histórico del territorio del capítulo precedente. Sin embargo, la propuesta del *lucus Berunius*

⁵⁷² ESPINOSA RUIZ 1993, 146-147.

⁵⁷³ Circunstancia esta muy habitual entre los epígrafes votivos vinculados a montañas. *Dercetius* sería un claro ejemplo, como también lo sería la montaña Teleno (León), la más elevada del macizo Galaico-Leonés y que aparece rodeada por un total de quince inscripciones votivas dedicadas a *IOM* repartidas entre tres localidades junto con la inscripción de MARTI / TILENO (IRPLE 51; HE 14446), que permite la identificación con la montaña, de la que dista 45km en línea recta. El hallazgo de lápidas votivas a los pies de las montañas también se documenta al norte de los Pirineos, véase SCHENCK-DAVID 2005; MARCO SIMÓN 2008, 1024.

⁵⁷⁴ Véase las entradas para ambas montañas en el catálogo, nrs. 38 y 39.

sigue careciendo de evidencias materiales que la sustenten y, en nuestro caso, que muestren este supuesto lugar sagrado como un espacio compartido entre varias etnias. De hecho, las últimas interpretaciones sobre el territorio ocupado por los berones los sitúan a ambos lados de las tierras aluviales del Ebro y hasta la Sierra Cantabria-Montes Obarenses y Sistema Ibérico. Por tanto, el bosque sagrado no se encuentra cercano a ningún tipo de delimitación conocida, ya que ni siquiera el Ebro parece actuar como tal. No se trata, pues, de un santuario interétnico o *intergentilicio*.

Por último queremos destacar una segunda concentración de cuevas sagradas de época ibérica en la zona del Cabriel. Además de las cavidades previamente descritas (nrs. 32-33), se debe contabilizar también la Cueva Santa en Villargordo del Cabriel, la cueva de Fuencaliente, en Mira, la cueva El Molón en Camporrobles y la cueva Plaza Sobrarias, en Aliaguilla. Todas ellas se localizan en los límites occidental y septentrional del territorio controlado por *Kelin/Los Villares* (ss. V-I a.C., Caudete de las Fuentes), cerrando simbólicamente la Plana de Requena-Utiel por cada uno de los pasos naturales por los que se puede acceder a ella desde la submeseta meridional. Además, al norte de esta frontera simbólica discurre la ruta a través del cañón del Turia, que conduce a tierras turolenses pasando posiblemente por delante del santuario de Peñalba⁵⁷⁵.

A partir del s. II a.C. únicamente conservan evidencias de uso la Cueva Santa de

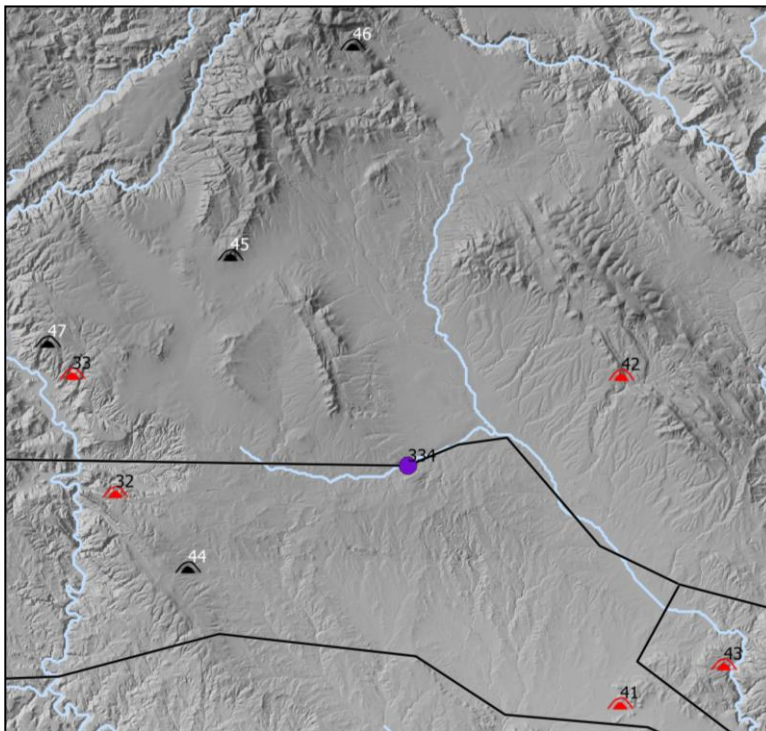


Figura 42: *Kelin/Los Villares* (Caudete de las Fuentes), señalado con un círculo morado, y las cuevas santuario de la Plana de Requena-Utiel. Las cuevas sagradas frecuentadas en época ibérica aparecen señaladas en rojo y las que perduraron hasta época romana, en negro. Elaboración propia.

⁵⁷⁵ CABALLERO CASADO 2003, 118-119; FUENTES DOMÍNGUEZ ET AL. 2006, 45-46.

Cabriel y la Cueva II del Puntal del Horno Ciego, en los extremos más occidentales, así como las cavidades que se encuentran en el límite oriental y meridional de la misma Plana, a pie de las principales vías que atraviesan esta comarca, la Vía del Magro y su variante norte, la vía de Las Cabrillas⁵⁷⁶. Nos referimos en este caso a la Cueva de los Mancebones, la Cueva de los Ángeles y la Cueva de Cerro Hueco, todas ellas en Requena⁵⁷⁷. De este modo, el área de influencia de *Kelin* quedaría aparentemente delimitada por espacios naturales de culto con funciones de santuario de confín. Estos se concentran sobre todo en la zona septentrional y occidental del territorio, que coincide con la zona de contacto con etnias de raigambre indoeuropea ubicadas en la submeseta meridional. Aunque difícilmente demostrable, en este caso podríamos vislumbrar mínimamente la articulación del paisaje sagrado con la realidad política de un territorio, *Kelin*, que actúa de intermediario entre dos áreas culturales diferenciadas.

3.4.4 Límites conventuales

Una de las hipótesis más tradicionales, pero también difícilmente demostrable, es la de la supuesta continuidad cultural romana de los espacios naturales de culto anteriores⁵⁷⁸. En un intento por determinar la trascendencia de aquellos espacios naturales de culto que podrían haber desarrollado funciones de santuarios de confín o actuar como santuarios interétnicos, decidimos analizar las delimitaciones territoriales creadas una vez finalizada la conquista romana de la Península. Por este motivo solaparemos las divisiones conventuales de la provincia *Hispania Citerior* al territorio celtibérico y los espacios naturales de culto reseñados.

Desde un principio conviene aclarar que no contamos con ninguna evidencia material que nos permita suponer esta vinculación. El trazado de los *conventus* podía ser arbitrario, pero también podía seguir criterios geográficos, político-económicos e incluso étnicos, ya que para aquellas comunidades con una identidad muy marcada, Roma prefirió "*no dividir estos territorios de forma manifiesta*"⁵⁷⁹. Y aunque nuestra propuesta se basa exclusivamente en criterios geográficos y en la existencia de santuarios de confín como delimitadores de territorios étnicos, si estos últimos fueron respetados a la hora de establecer los límites conventuales, no debería sorprender la presencia o la cercanía de los santuarios de confín en

⁵⁷⁶ QUIXAL SANTOS 2012.

⁵⁷⁷ GIL-MASCARELL BOSCA 1975, 305-307; GONZÁLEZ ALCALDE 2002, 225-228; MONEO 2003, 197-198.

⁵⁷⁸ REVILLA CALVO 2002 crítica la idea de una adaptación mecánica de antiguos centros de culto rurales.

⁵⁷⁹ OZCÁRIZ GIL 2013, 567-568.

estas delimitaciones. Es una hipótesis que se ha podido confirmar en al menos una ocasión, en el santuario de *Vaelicus*, en Postoloboso (Candeleda, Ávila), lugar donde coinciden el *conventus* tarraconense *Carthaginiensis* y el lusitano *Emeritanus*⁵⁸⁰.

Desde finales del s. I a.C. los *conventus* *Caesaraugustanus*, *Cluniensis* y *Carthaginiensis* dividieron administrativa y judicialmente la Celtiberia. Sus límites estarían fijados con mayor o menor detalle, siempre y cuando exceptuemos la delimitación meridional del *conventus* *Caesaraugustanus*, para el que existen varias opciones⁵⁸¹. En un principio, los límites conventuales del área celtibérica parecen haberse fijado delineando las principales cordilleras y sierras. El límite suroriental perfilaba las altas tierras del Maestrazgo y las sierras de Javalambre y Albarracín hasta las estribaciones más occidentales de la Sierra de

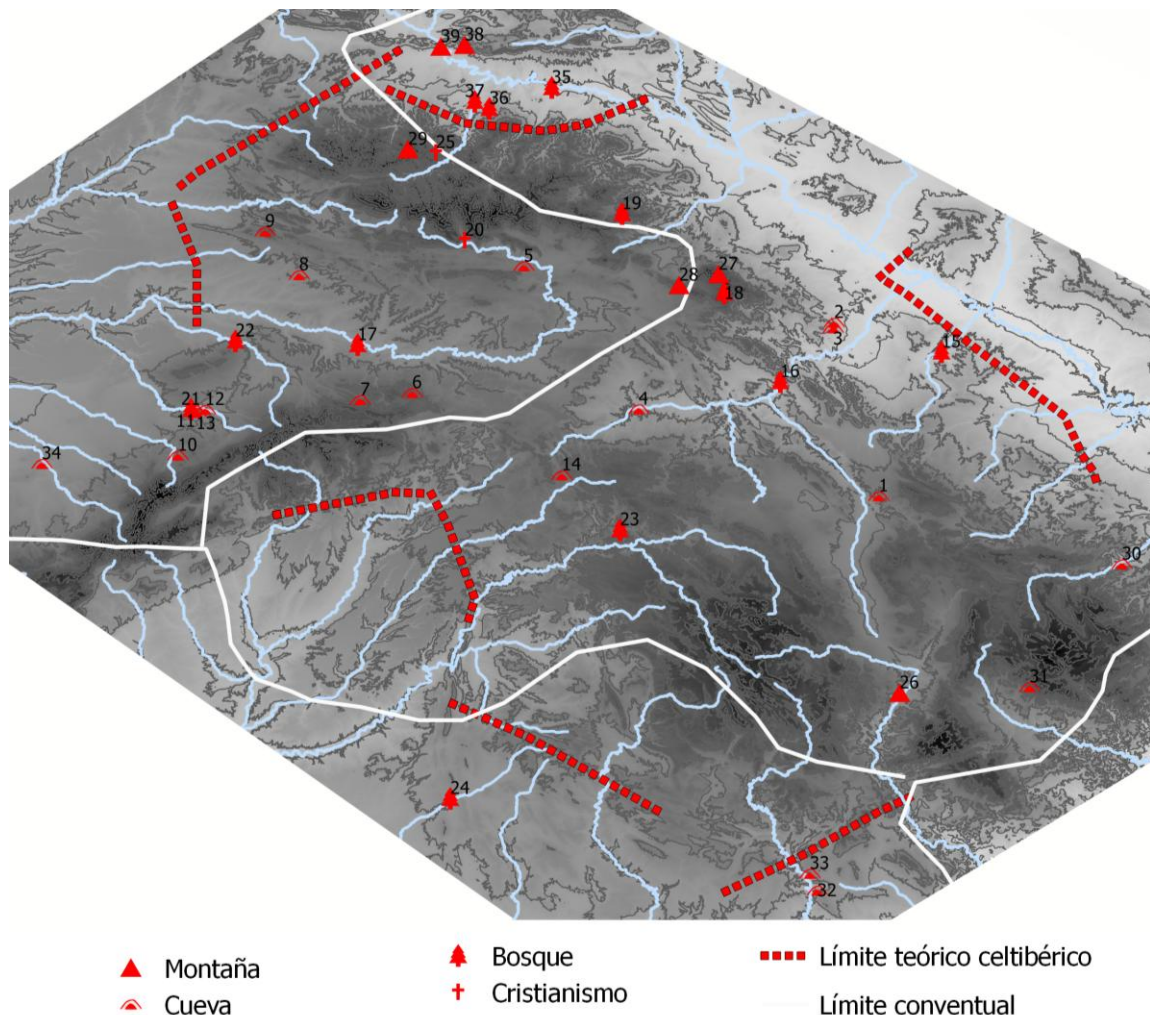


Figura 43: Localización de las cuevas, bosques y montañas sagradas identificadas en el área celtibérica y la zona de contacto en relación con los límites teóricos del área celtibérica y la división conventual romana. Elaboración propia.

⁵⁸⁰ Véase FERNÁNDEZ GÓMEZ 1973, MARCO SIMÓN 1996, 92-94.

⁵⁸¹ Véase nota n° 234 en el subapartado 1.4.2.

Guadarrama. En el norte, tomaron como límite la Sierra Demanda, descendieron por el Moncayo y acabaron en la Sierra de Guadarrama. Sin embargo, como hemos comprobado en los anteriores subapartados, es precisamente a lo largo de estas mismas sierras y cordilleras donde se concentran la mayoría de los espacios naturales de culto del área celtibérica.

El límite del *conventus Tarraconensis* recorre a cierta distancia la zona donde se localizan la cueva de La Vacada, Coscojar y, hasta cierto punto, Peñalba (nrs. 30, 31 y 26). En los dos primeros casos, no existen evidencias materiales sobre la frecuentación cultural a finales del s. I a.C. y el único santuario a destacar sería Peñalba. En su favor cuenta con una cronología afín, un marcado carácter interétnico, la realización de peregrinaciones y el aislamiento propio de los santuarios rurales de las zonas extraurbanas, ya que no está asociado a ningún asentamiento concreto. Sin embargo, se debe recordar que justamente en el s. I a.C. se documenta el hábitat de La Escondilla, con una breve ocupación y a tan solo 3km del santuario. Aunque los límites de los *conventus* no están fijados con exactitud, por ahora Peñalba quedaría algo alejada de ellos, tanto del *Tarraconensis*, del *Caesaraugustanus* o del punto de unión entre ambos, que OZCÁRIZ GIL y TRILLMICH sitúan en la zona de Ademuz-Arcos de Salinas (ca. 25km en línea recta)⁵⁸².

Asimismo, el límite occidental del *conventus Caesaraugustanus* discurre muy cercano a *Dercetius*, Moncayo y *Vadavero* (nrs. 29, 28 y 27). El punto más interesante de esta delimitación se encuentra entre estas dos últimas montañas, ya que a pesar de estar tan próximas la una de la otra, apenas 5km, la primera pertenece al *conventus Cluniensis* y la segunda al *Caesaraugustanus*. Llama la atención que no se hubiera empleado el Moncayo como delimitador natural, tal y como probablemente sucedía con anterioridad con las etnias de alrededor y como ha seguido actuando hasta la actualidad. Asimismo, también sorprende que el límite conventual discurra entre dos ciudades tan próximas como *Augustobriga* y *Turiasso*, a unos 26km de distancia. Esta separación tan precisa seguramente se deba a la riqueza minera de la zona, ya que dentro del área caesaraugustana el trazado incluiría el mismo Moncayo, la zona minera de sus laderas y la vertiente montañosa al S y SSO, donde son abundantes los yacimientos de cobre y principalmente de hierro que tanta fama dieron a la metalurgia celtíbera. En este caso, es evidente que los intereses económicos priman sobre cualquier otra interpretación, por muy sugerente que sea el haber separado administrativamente dos montañas supuestamente sagradas.

⁵⁸² ID.

A continuación, el límite conventual se dirigía hacia la Sierra de la Demanda, lugar de culto a *Dercetius*. Los mapas que tomamos como referencia vuelven a incluir en el ámbito caesaraugustano los afloramientos de plomo de la sierra de Alcarama y de cobre en las Sierras del Hayedo de Santiago y la Tierra de Cameros. En este punto no queda claro si el límite cruzaría por en medio la Sierra de la Demanda, dejando la zona minera del valle del Najerilla dentro del terreno cluniense o si los incluiría también en la zona caesaraugustana, tal y como sucede con las primeras estribaciones de dicha sierra, ricas también en cobre. En cualquier caso, el hecho de que el límite del *conventus caesaraugustanus* separe las mansiones de *Virovesca* y *Libia* parece apuntar hacia la primera opción, lo que supondría que el pico de San Lorenzo y la Sierra de la Demanda realmente se encontrarían en plena frontera conventual. Circunstancia que por otro lado desconocemos cómo pudo haber afectado (o no) al culto que se desarrollaría en la zona, si es que por entonces existía, ya que no se ha conservado más evidencia que el ara del s. II d.C.

En resumen, dada la localización de la mayoría de los espacios de culto en regiones montañosas y, sobre todo, en las más significativas, consideramos muy improbable proponer una función simbólica para los límites de los *conventus* en que se dividió Celtiberia.

3.5 El impacto romano: evidencias culturales

Cuando se pretende relacionar los espacios naturales de culto con las manifestaciones de religiosidad romanas se debe ser cauteloso porque se trata de dos fenómenos que en la mayoría de los casos no son coetáneos, por lo que rara vez pueden relacionarse directamente ni tampoco llegar a conclusiones definitivas. Los estudios sobre religiosidad antigua se aferran a principios supuestamente universales, como la reticencia individual para cambiar una fe por otra nueva o a la fidelidad con el sistema de creencias y valores que han impregnado el individuo culturalmente desde que se incorporó a su comunidad, a la sociedad. Este planteamiento lleva implícito la idea de que es posible la pervivencia de la esencia de un culto en un determinado lugar con independencia del devenir histórico de la región; pero estas circunstancias rara vez son demostrables con seguridad⁵⁸³. Por este motivo consideramos que las hipótesis de trabajo generadas a partir de la supuesta continuidad cultural de estos espacios naturales supuestamente sagrados son provisionales y deben definirse de la mano de nuevos descubrimientos arqueológicos y epigráficos.

⁵⁸³ Véase la nota nº 9, en el apartado 1.1.

3.5.1 Manifestaciones culturales romanas alrededor de los espacios naturales de culto

La recopilación de las evidencias religiosas en el área celtibérica a partir del s. II a.C. ha evidenciado una falta de conexión significativa con los espacios naturales de culto, ya que normalmente suelen localizarse en contextos urbanos o en el interior de asentamientos rurales alejados. En consecuencia, estas evidencias rara vez han servido para caracterizar el espacio o el culto que se hubiera podido practicar en el entorno más cercano del lugar sagrado. Las únicas excepciones son aquellos espacios localizados en el límite o en las inmediaciones de las ciudades romanas, como el santuario a *Diana* de *Segobriga* o la supuesta cueva ritual de *Termes*.

La práctica cultural se documenta a través de diferentes tipos de evidencias materiales, que pueden agruparse en tres grandes categorías. En el primero se incluirían los diversos tipos de exvotos, como los lararios, la pequeña y gran estatuaria y otras ofrendas móviles. Un segundo grupo lo componen los edificios religiosos y otras estructuras culturales, como los *mundus* y los *heroa*; y, finalmente, la última categoría la integran las inscripciones votivas, que alcanzan el 81% de la muestra documentada con 162 ejemplares. También habría que incluir aquí aquellos epígrafes honoríficos en los que consta alguna referencia al mundo sacerdotal romano y que ascienden a 19 inscripciones en total.

Las construcciones religiosas se han localizado únicamente en ámbito urbano, por lo que tan solo los espacios naturales de culto situados en el límite de la ciudad o inmediatamente tras él podrían llegar a formar parte del conjunto de infraestructuras religiosas urbanas o verse afectadas por su programa urbanístico (nrs. 4, 7, 8 y 24). En este sentido, además de dos *mundus* fundacionales de época republicana (*Termes*, *Segobriga*), en

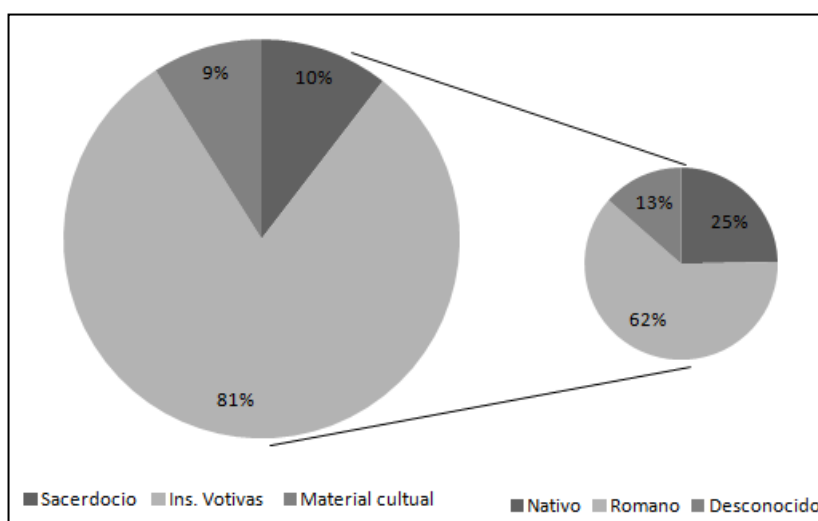


Figura 44: Evidencias culturales romanas halladas en el área celtibérica. Se especifican las diferentes categorías detectadas (izq.) y el origen etimológico del teónimo conservado en las inscripciones votivas (der.). Elaboración propia.

Celtiberia se han documentado dos espacios dedicados posiblemente al culto augustal (*Termes, Segobriga, Turiasso, Clunia*), capitolios (*Termes, Clunia, ¿Uxama?*) y templos destinados al culto imperial (*Termes, Uxama, Bilbilis*). Tampoco son abundantes los templos, de los que existen ejemplos en *Bilbilis (Attis-Fortuna)*, *Turiasso (Minerva salutífera)*, *Clunia (Isis, ¿Matres?)*, *Segobriga (Hercules)* y posiblemente San Esteban de Gormaz (*Hercules*).

Las ciudades concentran también los hallazgos de objetos muebles de probable función cultural, como la figurilla de *Mercurio (Confluentia)* o algunos fragmentos de estatuaria que corresponden a *Apolo y Dea Roma (Confluentia y Segobriga, respectivamente)*. Fuera del recinto urbano, únicamente se han localizado las pequeñas figuras de Fauno, *Attis* e *Isis* (alrededores de *Turiasso* y Soto de San Esteban, respectivamente). Esta situación también se repite en la zona de contacto predefinida, en la que ciudades como *Cauca* o *Libia* han proporcionado diversos ejemplares de pequeña estatuaria (*Mercurio, Iuppiter y Attis y Venus, respectivamente*); que también se han encontrado en hábitats más pequeños (*Venus* de Tardajos, *Mercurio* de Ubierna)⁵⁸⁴.

El sacerdocio, aunque mejor representado que en la época precedente, también es un fenómeno mayoritariamente urbano. A pesar de ello, la presencia del sacerdocio en los espacios naturales de culto es prácticamente anecdótica, pues solo se ha documentado en el I^{er} Bronce de *Contrebia Belaisca*, mientras que para las Cuevas Román y La Griega es una posibilidad que la epigrafía no acaba de confirmar (nrs. 15, 8 y 10, respectivamente). Evidentemente, también habría que incluir en este listado los espacios más próximos a las ciudades, previamente mencionados. En cualquier caso, ya fuera en época republicana o imperial y por muy alejados del área urbana que estuvieran, los espacios naturales de culto eran responsabilidad de los organismos públicos de una ciudad y a ellos acudían los magistrados de esta, aunque fuera anualmente, tal y como podría informar la inscripción del *delubrum* de *Bonus Eventus* en el Puente Talcano de Sepúlveda (nº21).

No se han documentado más vínculos entre el sacerdocio y los espacios naturales de culto, si bien es cierto que la muestra está totalmente condicionada por el caso de *Segobriga* y su *territorium*. En este municipio se han conservado epígrafes sobre los sacerdocios de mayor y menor grado, a excepción del *Pontifex*, que solo está atestiguado en *Segovia*. El flaminado se documenta únicamente en la capital cluniense, vinculado esta vez al culto imperial de *Dea Roma et Augusti*. En la zona de contacto el estamento sacerdotal documentado es exiguu, con

⁵⁸⁴ *Mercurio, Jupiter y Attis*: BLANCO GARCÍA 2010, 246; CABAÑERO MARTIN & FERNÁNDEZ URIEL 2012. *Venus*: ÁLVAREZ CLAVIJO 2006. *Venus y Mercurio*: CARCEDO DE ANDRÉS 2008, 178-179.

tan solo un ejemplar para el flaminado y otro para el sevirato (Mora de Rubielos y Fuentelespino de Haro, respectivamente). Por ello, no puede relacionarse claramente con los espacios naturales de culto de la zona.

Finalmente, el culto imperial tiene una representación aún menor en este tipo de espacios sagrados que el sacerdocio. Únicamente en la cueva de La Griega (nº10) se ha podido documentar una inscripción con el epíteto *augustus*, un término que también se utiliza en el resto del área celtibérica para otras divinidades. *Nemedus Augustus Aiuncus* es un claro ejemplo de la combinación de ambas tradiciones. Por un lado, el carácter local de la inscripción viene marcado por la deidad venerada, *Nemedus*, que supone la individualización del espacio sagrado celta por antonomasia, el *nemeton*, y también por su epíteto indígena, *Aiuncus*. Por otro lado, a través del primer epíteto la tradición local entronca con el ámbito imperial con el objetivo de integrar y reforzar la unión entre ambas realidades, legitimando las creencias locales y acercando la figura del emperador a uno de los extremos del Imperio, pidiendo por su protección.

La inscripción de La Griega es la única deidad indígena vinculada al culto imperial a pesar de las cerca de 40 inscripciones de este origen que se han documentado en toda Celtiberia. Aunque poco representado, este epíteto se asoció principalmente a conceptos abstractos deificados (*Fortuna*, *Pietas*, *Concordia*) y tan solo en una ocasión a deidades clásicas (*Mercurio*). Esta circunstancia coincide con el marcado localismo que caracteriza las divinidades indígenas, ya que no es habitual atestiguar una misma deidad en epígrafes de diferentes procedencias.

Uno de los aspectos que destaca en la **zona de contacto** es, sin duda, la importancia de la epigrafía para describir las creencias de cada zona, ya que existe una clara diferencia entre el área más próxima a la zona ibérica y el área indoeuropea. Esta circunstancia dificulta la posible caracterización de los espacios naturales de culto meridionales y orientales, casos en los que solo se ha documentado una inscripción votiva y una honorífica. La presencia de inscripciones votivas en la submeseta meridional decrece conforme avanza hacia el sur, hacia el valle del Cabriel. Por el contrario, en la zona indoeuropea el abanico de evidencias culturales, aunque escaso, es más amplio y contempla los diferentes tipos de evidencias culturales romanas, a excepción del sacerdocio, que no aparece representado. Esta tendencia es una continuación del dualismo que ya es patente en la misma Celtiberia, donde se detectan grandes diferencias sobre el hábito epigráfico religioso entre las diferentes regiones naturales que la integran.

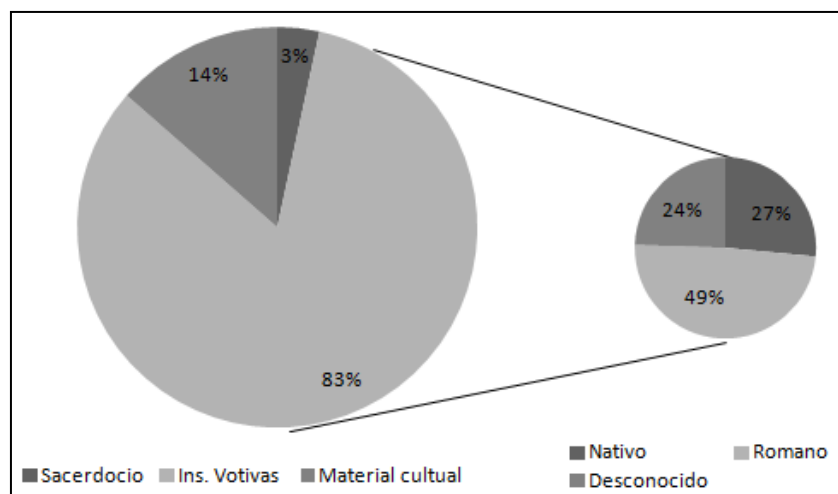


Figura 45:

Evidencias culturales romanas halladas en la zona de contacto. Se especifican las diferentes categorías detectadas (izq.) y el origen etimológico del teónimo conservado en las inscripciones votivas (der.). Elaboración propia.

En este sentido, no existe ninguna conexión entre los espacios naturales de culto y la cultura material del ámbito religioso romano, motivada no solo por la lejanía entre cada elemento, sino también por la escasez de los hallazgos, la mayoría de los cuales se concentran en tres municipios (*Avila, Cauca y Libia*). Se trata de evidencias estrechamente vinculadas al ámbito urbano y en el que divinidades del panteón clásico, tales como *Venus, Mercurio* e *Iovi*, aparecen representadas en pequeña estatuaria, así como una escultura de *Asclepio* y otra de la cabeza de *Attis*. Respecto al sacerdocio romano, únicamente se han localizado dos cargos, un *sevirato* y un *flaminado*, al suroeste y sureste de la zona de contacto respectivamente, mientras que las evidencias para el culto imperial son inexistentes. Finalmente, solo se ha documentado un templo urbano, dedicado a *Magna Mater* en *Avila*, una deidad que ni tan siquiera aparece representada en Celtiberia.

3.5.2 Identificación de las divinidades

Las exiguas evidencias epigráficas y arqueológicas halladas en los espacios naturales de culto celtibéricos no han facilitado la identificación de su adscripción cultural. De los 29 espacios reseñados, únicamente en ocho de ellos se conoce la identidad de la divinidad (27,6%). La mitad de ellas son nativas, como *Togotis* y *Sarnicios* del *trifinium* del Ier Bronce de *Contrebia Belaisca*; los dioses de Peñalba *Eniorose, Tiatume* y *Equeso*, aunque parte de la literatura sigue defendiendo su dedicación a *Lugus*; las divinidades *Deo Moclevo, Nemedus Augustus Aiuncus* y *Deva*, documentadas en la cueva de La Griega, y *Drusuna*, en el bosque sagrado próximo a *Uxama Argaela* (nrs. 15, 26, 10 y 17, respectivamente). El resto de deidades conocidas, y a excepción de la abstracción de *Bonus Eventus*, se corresponden con

las divinidades clásicas, como *Diana* (*delubrum* de *Segobriga* y cueva Labrada) y *Hercules* (*delubrum* de Montejo) (nrs. 21, 24, 13 y 22, respectivamente).

Asimismo, existen cuatro espacios más con suficientes indicios como para que se haya podido describir el carácter de la divinidad innominada que allí podría haber recibido culto. Nos referimos a la Sierra de la Demanda o del Pico de San Lorenzo bajo la adscripción de *Dercetius*, la cueva Román, La Dehesa y la cueva de Fuente Giriego (nrs. 29, 8, 23 y 12). El 51,2% de espacios naturales de culto restantes simplemente están reconocidos como tales y se desconoce el tipo de deidad venerada en su interior. En estos casos, el estudio de las evidencias culturales romanas a su alrededor ha dado resultados negativos, tanto por la escasez de los hallazgos como por su lugar de hallazgo. La excepción es la epigrafía, que podría llegar a definir la divinidad de determinados espacios naturales de culto (*vide infra*).

La anterior enumeración de las deidades identificadas arroja una clara idea de que se trata de espacios sagrados de ámbito local y de tradición indoeuropea, tal y como lo sugeriría el origen etimológico de los teónimos documentados. Aunque se presentan bajo la forma y fórmulas latinas, como *Deva*, *Nemedus Augustus Aiuncus* o *Deo Moclevo*, siguen conservando claramente su trasfondo indígena. De este modo, *Deva* ha sido identificada como una deidad femenina posiblemente acuática y *Nemedus Augustus Aiuncus* simboliza la unión de las creencias célticas y romanas en una sola advocación que reconoce el cuadro religioso imperante romano y que busca su integración en él mediante el uso del epíteto del culto oficial, con el objetivo de que dicha deidad sea aceptada en el seno de las creencias romanas⁵⁸⁵. El entorno marcadamente pastoril y silvestre en que se ha documentado los teónimos de *Diana* y *Hercules* nos induce a considerarlos una *interpretatio indigena* de la religión romana, exceptuando seguramente el culto segobrigense, popular pero típicamente romano, así como el área sagrada de *Bonus Eventus*⁵⁸⁶.

El culto supuesto en el resto de espacios mencionados también sigue la tradición indoeuropea y mantiene las funciones y atribuciones anteriores. Detrás de la posible fangoterapia de la Cueva de Román, podría haberse practicado el culto a una deidad salutífera local e incluso a las *Matres*; deidades estas últimas que también podrían estar detrás del culto practicado en varios ámbitos del municipio de *Confluentia*, entre ellos la cueva Fuente Giriego⁵⁸⁷. Además de las deidades acuáticas y salutíferas, también se documentan las

⁵⁸⁵ MARCO SIMÓN 1993; MAYER I OLIVÉ & ABÁSULO 2011, 354-358.

⁵⁸⁶ ALFÖLDY 1985; MARCO SIMÓN 1987, 57; ALMAGRO GORBEA 1995; SOPEÑA GENZOR 2005, 349-350; ALFAYÉ VILLA 2009, 124-137; MANGAS MANJARRÉS & MARTÍNEZ CABALLERO 2010, 345-347.

⁵⁸⁷ GÓMEZ PANTOJA 1997; GASPERINI 1998; ALFAYÉ VILLA 2009, 52-56.

deidades celestes supra-locales que, por ejemplo, emplearían *Dercetius* como el epíteto local para designar el lugar con el que se vinculan⁵⁸⁸.

En este sentido, se debe destacar que la esencia y función de las divinidades veneradas en los espacios naturales de culto no supone una ruptura con la naturaleza de las divinidades identificadas en los espacios sagrados urbanos. Tal y como se ha comentado previamente y a pesar del reducido número de templos de tradición grecorromana localizados en el área celtibérica, *Hercules* contaría con un espacio sagrado en *Segobriga* y posiblemente también en San Esteban de Gormaz, debido a la concentración de altares suyos en ambas poblaciones⁵⁸⁹. Por su parte, las divinidades acuáticas se han documentado en *Turiasso*, bajo la advocación de *Minerva* salutífera, y posiblemente también en *Clunia*, ante la gran cantidad de aras dedicadas a las *Matres* halladas en el interior de la ciudad⁵⁹⁰.

Finalmente, queremos llamar la atención sobre la cuestión respecto de la relación que se establece entre el lugar físico de los espacios naturales de culto y las divinidades asociadas a ellos. A pesar de la gran distancia física y cronológica existente entre Peñalba, La Griega y el *trifinium* reseñado en *Contrebia Belaisca*, se da la circunstancia que son los únicos santuarios donde coexisten diversas deidades en un mismo espacio sagrado. Estas, además de su marcado origen indoeuropeo, se han documentado epigráficamente y su actividad cultural presenta una cronología correlativa: mientras que el *trifinium* sería anterior a principios del s. I a.C., las inscripciones de Peñalba se realizaron en las últimas décadas del s. I a.C. y en las primeras del s. I d.C. y los epígrafes de La Griega se grabaron entre mediados del s. I d.C. y mediados del s. III d.C. El paso del tiempo también se evidencia en el hábito epigráfico. Los diversos epígrafes ejemplifican cómo la tradición local se adecuó y adoptó la escritura como medio de comunicación con la deidad o para referirse a ella, primero mediante el alfabeto celtibérico y manteniendo el nombre original y después empleando el alfabeto y las fórmulas latinas (*deo*, *augustus*). Nos encontraríamos, pues, ante tres tipos diferentes de espacios naturales de culto en los que se puede constatar la coexistencia de divinidades que, además, se localizan en zonas diferenciadas del interior del espacio sagrado⁵⁹¹. De esta forma, estos

⁵⁸⁸ MARCO SIMÓN 1987, 63-64; RIVAS FERNÁNDEZ 1993, 33. *Dercetius* se ha querido identificar en el pico San Lorenzo por ser el pico más elevado de la Sierra de la Demanda. Curiosamente, el hagiotopónimo se identifica iconográficamente con el Sol, imagen que mantiene el concepto de *visibilidad* al que *Dercetius* hace referencia etimológicamente.

⁵⁸⁹ ALMAGRO BASCH 1982; ORIA SEGURA 1993, 222; GÓMEZ PANTOJA & GARCÍA PALOMAR 2001a; GÓMEZ PANTOJA & GARCÍA PALOMAR 2001b.

⁵⁹⁰ GÓMEZ PANTOJA 1997.

⁵⁹¹ En el Bronce de *Contrebia Belaisca*, *Togotis* y *Sarnicios* poseen cada uno una zona concreta y delimitada físicamente; mientras que en la cueva de La Griega, *Nemedus Augustus Aiuncus* se localiza en el sector IV (20), *Deva*, en el X (3) y *Deo Moclevo*, en el VII, sala primera.

espacios sagrados ejemplifican la acepción más genérica del término *santuario*, aquella que lo entiende como un espacio de comunión entre lo divino y lo humano, sin cuantificar, o como se describe en el ara de *Vercelli*, como un espacio de terreno delimitado y "*común a los dioses y a los hombres*" (100 a.C.)⁵⁹².

En lo que respecta a la **zona de contacto**, tal solo existen indicios que permitan describir mínimamente la deidad a la que estaban dedicados tres de los espacios reseñados. Nos referimos a la deidad femenina de carácter celeste y ctónica de la Cueva Santa del Cabriel, que los autores identifican con *Artemis-Hecate/Iuno* y a la deidad supralocal y tutelar, vinculada al ámbito de los montes, a la que se veneraría en la Sierra Toloño y el monte Bilibio (nrs. 33, 38 y 39). En este último caso, además, el epíteto podría referirse también a una deidad solar en base a su análisis etimológico, que significa "*el más brillante*". En este sentido, estas dos últimas advocaciones se mantienen en la misma línea que la que se ha planteado para *Dercetius*.

Los espacios naturales en los que no ha sido posible identificar la deidad representan el grueso de este pequeño catálogo, aunque la abundancia del material arqueológico de los lugares más cercanos al área ibérica marca la diferencia respecto con el área celtibérica. En estos casos, el registro arqueológico ha permitido describir no solo los posibles rituales celebrados en el interior de los espacios naturales de culto propuestos, sino también la que sería su área de influencia, cronología y, en determinados casos, su función (nrs. 30-32).

3.5.3 Epigrafía votiva alrededor de los espacios naturales de culto

Las inscripciones se han convertido en una de las herramientas fundamentales para analizar las creencias en las provincias romanas. Como hemos comprobado, Celtiberia es una región relativamente rica en evidencias epigráficas que, sin embargo, se reparten de manera muy desigual. El hábito epigráfico de tipo votivo se concentra sobre todo en la provincia de Soria, Segovia y Burgos, mientras que las tierras aragonesas se caracterizan por la exigua dedicación de altares.

La epigrafía votiva se concentra en tres grandes áreas, que parecen corresponderse a *grosso modo* con la ubicación de diversos espacios naturales de culto y con importantes ejes de comunicación y de intercambio, tanto en lo que ese refiere a las rutas tradicionales, como a las vías fluviales (Duero, Tajo, Rianza, Duratón) o pecuarias (Cañada Real Soriana Oriental y

⁵⁹² CIL I, 03403a.

Occidental y Cañada Real Segoviana). Se trata del noreste, el centro y suroeste de Soria, donde entra en contacto con el extremo suroriental de Burgos y nororiental de Segovia, que amplían por unos kilómetros la concentración de epígrafes votivos de la zona soriana.

Entre las inscripciones votivas que se han conservado en el área celtibérica, el panteón grecorromano supone un 62% frente al 25% de representación de las deidades indígenas y un significativo 13% de deidades desconocidas. En este último caso, puede tratarse de aras con inscripciones pintadas perdidas o de exvotos en los que no se especifica la deidad a la que van destinados. Estos ascienden a siete ejemplares, que representa un tercio de esta categoría que se concentra exclusivamente en la submeseta septentrional.

Tal y como sucede con la naturaleza de las divinidades veneradas en los espacios naturales de culto, la principal característica del panteón representado en la epigrafía votiva es su marcado carácter local. Esta circunstancia comporta tanto la multiplicación de deidades de origen indoeuropeo como también su escasa representatividad, ya que son escasas las divinidades indígenas que estén atestiguadas por más de un altar. No obstante, como ya se ha apuntado entre la bibliografía especializada, esta aparente miríada de divinidades podría ser el reflejo local de una o dos divinidades de tipo supra-local, que en cada comunidad serían conocidas por un teónimo diferente. En Celtiberia, las únicas que cuentan con más de un epígrafe en su haber son *Matres* (9), *Lug* (4), *Epona* y *Arco* (3 cada uno), *Drusuna* y *Cordonnus* (2) y puede que también *Aironis* (2), pero ninguna de ellas llega a repartirse por todo el territorio de Celtiberia. De hecho, la combinación más habitual es encontrarlas repetidas en las dos Mesetas: *Epona* (Lara-Sigüenza), *Arco* (Saldaña de Ayllón - Riba de Saelices), *Lug* (*Uxama* - Abanades y Torremocha) y *Drusuna* (Olmillos-Segobriga). Al menos en estos dos últimos casos el trayecto entre ambas poblaciones coincide con una de las cañadas peninsulares más importantes, la Cañada Real Soriana Oriental, hecho ya señalado por GÓMEZ PANTOJA⁵⁹³.

Del anterior panteón, únicamente las *Matres* podrían llegar a vincularse con determinados espacios naturales de culto. No consideramos que sean la advocación de cada uno de ellos, pero sí que el entorno puede ofrecernos hipótesis sobre el por qué de la localización de sus epígrafes. Es difícil, por no decir imposible, establecer si esta coyuntura es determinante o no para la naturaleza de los espacios naturales de culto a causa de la falta de evidencias que los relacionen directamente con ellos. La mayoría de sus epígrafes se distribuyen por la zona noroccidental del área celtibérica, relacionando diversos de los

⁵⁹³ GÓMEZ PANTOJA 1995.

espacios documentados, como la cueva de Fuente Giriego, la cueva Román, la ladera meridional de *Dercetius* y el Moncayo. Asimismo, también se han localizado dos aras en Yanguas, en la orilla del mismo río en el que se ubica el depósito votivo de San Cabrás, aguas abajo. Las *Matres* eran diosas de la fertilidad de la tierra y de las aguas, pero también eran veneradas como diosas de la fecundidad, la abundancia y la curación, ya que estaban relacionadas con el culto a las aguas⁵⁹⁴. La mayoría de los espacios naturales de culto anteriormente citados se localizaban en vías pecuarias y pasos de montañas y contaban, a su vez, con manantiales minero-medicinales en las proximidades (manantial Fuente Giriego, acuífero de la cueva Román, la fuente de Mansilla Sierra en el valle del Najerilla y una fuente más en Ágreda, sobre el río Val, afluente del Queiles que posteriormente suple al santuario salúfifero de *Turiasso*)⁵⁹⁵.

Respecto a las deidades clásicas, el mayor número de epígrafes conservados recaen en *Iuppiter Optimus Maximus* (17 inscripciones, tres más si incluimos las aras dedicadas estrictamente a *Iovi*), *Diana* y *Hercules* (15 cada uno). Tradicionalmente se han identificado como las deidades que más *interpretationes* han protagonizado debido a su carácter como deidad suprema y su vinculación con la naturaleza y la caza y el ganado, respectivamente. Las siguientes divinidades mejor representadas son *Marte*, *Minerva*, *Fortuna*, *Mercurio* y *Lares*, cada uno con 11, 7, 5 y 4 inscripciones para los dos últimos. Por el contrario, el número de epígrafes de divinidades abstractas es reducido pero hasta cierto punto bien representado, pues se han localizado hasta cinco tipos diferentes, como los ya citados *Bonus Eventus* y *Fortuna*, pero también *Pietas* (2), *Concordia* y *Tutela* (1 cada una), hallados próximos a *Uxama Argaela*, en *Segobriga* y en *Clunia*, respectivamente.

La concentración de epígrafes de una sola divinidad alrededor de ciertos espacios de culto puede proporcionar nuevas hipótesis de trabajo que permitan ir definiendo progresivamente el perfil individual de cada uno de estos espacios sagrados. Esta situación es posible con el culto a *Marte*, puesto que ocho de sus once inscripciones se localizan prácticamente en su totalidad en la provincia de Soria y seis de ellas, más concretamente, en la zona próxima al Moncayo y el monte *Vadavero*. En total, en esta zona se han localizado hasta once inscripciones, todas ellas dedicadas a divinidades grecorromanas a excepción de dos desconocidas y un epígrafe a *Ordaecis*. Al oeste, *Vadavero* está flanqueada por los tres epígrafes anteriores y cuatro inscripciones más dedicadas a *Marte*; al norte de ambas montañas se localizaron dos epígrafes a *Marte*, uno a *Hercules* y otro dedicada a las *Matres*.

⁵⁹⁴ ID. 1997.

⁵⁹⁵ PÉREX AGORRETA & ESCORZA 1997; BELTRÁN LLORIS & PAZ PERALTA 2004.

Todas ellas se concentran en un radio inferior a los 20km de *Vadavero* y unos 32km del *Moncayo*.

Tal y como se ha descrito en el subapartado dedicado al estudio de las vías de comunicación, esta zona es un paso obligado para conectar el valle medio del Ebro y la submeseta septentrional. Además de la vía 27 del Itinerario de Antonino, que discurre al norte del monte, es una zona vinculada al inicio de la Cañada Real Soriana Oriental, de ahí la concentración de vías pecuarias en esta misma zona: una cañada rodea de NE-SO la sierra, en su vertiente occidental se concentran numerosas coladas y, en la oriental, diversos cordeles encargados de conducir el ganado a los abrevaderos.

Es interesante señalar, en este mismo contexto, que en el modelo teórico se había indicado que la sierra estaba rodeada por un conjunto de ermitas periurbanas, hecho que podía fácilmente interpretarse en clave simbólica. Sin embargo, consideramos más plausible que la localización de estas ermitas pueda estar vinculada con el trazado de las coladas de la vertiente occidental, con las que coincide geográficamente, más que con una posible dimensión simbólica del monte. Lamentablemente, sobre la vertiente oriental de la Sierra Madero no ha sido posible encontrar información disponible al respecto.

Aún considerando factible el posible traslado de los epígrafes votivos desde *Augustobriga*⁵⁹⁶, resulta significativa la concentración de aras exclusivamente dedicadas a *Marte* en las vertientes septentrional y occidental de los montes. Este hipotético reparto habría obviado tanto las laderas orientales del *Moncayo* como las tierras al este de *Augustobriga*, cuyo acceso se presenta igual de abrupto que las tierras al oeste de la Sierra Madero. El mismo tipo de concentraciones ya se ha documentado en otras montañas sagradas⁵⁹⁷, motivo por el cual consideramos interesante la posibilidad de que la deidad venerada en uno de los dos espacios naturales de culto en época imperial hubiera podido ser *Marte*, sin ninguna evidencia que presuponga una hipotética *interpretatio* de una deidad local. Por el contrario, la abundancia epigráfica occidental contrasta con el vacío epigráfico en las laderas orientales y meridionales del *Moncayo*⁵⁹⁸, que carece de evidencia epigráfica alguna que demuestre su carácter sagrado y para la que, de momento, se sigue sin poder proponer ninguna adscripción cultural.

⁵⁹⁶ Hipótesis planteada en alguna de las reseñas de los epígrafes a *Marte* de esta zona.

⁵⁹⁷ Véase nota nº 572, en este mismo capítulo, en referencia al monte Teleno y *Dercetius*.

⁵⁹⁸ Véase MARCO SIMÓN 2008, 1030.

Por lo que hace a la **zona de contacto**, el catálogo epigráfico lo componen 51 inscripciones. De estas, tan solo dos son funerarios e informan de la actividad sacerdotal. El resto de epigrafía votiva se caracteriza por la preponderancia del panteón clásico sobre el indígena, que representa el 27% del catálogo. A pesar de la diferencia cuantitativa entre ambas zonas, la relación entre los valores de las inscripciones con deidades nativas se mantiene más o menos estable en ambas zonas. No obstante, la gran diferencia entre ambas es la elevada proporción de epígrafes votivos desconocidos hallados en la zona de contacto, que se debe al hallazgo de cuatro inscripciones de este tipo en la ciudad de *Avila*, hecho que trastoca por completo los porcentajes.

El panteón indígena de la zona de contacto se caracteriza por localizarse exclusivamente en la submeseta norte y el alto valle del Ebro, a diferencia del panteón clásico que, como elemento común del territorio analizado, está presente en ambas áreas culturales. La tendencia de un solo epígrafe por divinidad, provocada por el marcado localismo de estas inscripciones, se rompe únicamente en una ocasión. Se trata de la divinidad *Caleca Nevara*, que ya representa más de un tercio de las inscripciones indígenas con tan solo cuatro altares. Sin embargo, no se encuentra próxima a ningún espacio natural de culto y solo se ha documentado en una única localidad, por lo que sus investigadores consideran factible la existencia de un santuario suyo en este lugar, muy cercano a la vía secundaria *Clunia-Segisamo*⁵⁹⁹. Esta divinidad desplaza a las *Matribus Useis* y *Matribus Apillaris*, documentadas a través de dos inscripciones y localizadas en el valle alto del Ebro, a una y otra orilla del río, y que sí hubieran supuesto cierta continuidad con el área celtibérica.

Por otro lado, *IOM* se mantiene como la deidad con más epígrafes conservados (5, una más si se contabiliza también a *Iovi*), destacando por ser la única deidad presente en el alto Ebro y las dos submesetas. Le sigue a continuación *Mercurio*, con tres epígrafes y posteriormente hasta seis divinidades más con tan solo dos epígrafes en su haber: *Hercules*, *Minerva*, *Fortuna*, *Silvano*, Ninfas y *Dis Pater*, que por lo general se reparten entre el alto Ebro y una de las dos submesetas. A excepción de las tres últimas deidades, se trata de un panteón continuista respecto al característico del área celtibérica. La gran diferencia es la ausencia de concentraciones de aras de una misma deidad clásica en torno a ciertos espacios naturales de culto, en parte debido a la gran variedad de teónimos de la zona indoeuropea y el escaso número de inscripciones halladas en la zona oriental y meridional.

⁵⁹⁹ CARCEDO DE ANDRÉS 2008, 164-166; MORENO GALLO 2011, n°26.

4

Cuevas, bosques y montañas sagradas del área celtibérica: Recapitulación

4.1 Singularidades del catálogo

La clasificación de los espacios naturales de culto realizada por Alfayé Villa se basa en la naturaleza de los materiales o de las manifestaciones que supuestamente demostrarían el carácter sagrado de cada espacio. Se trata de una aproximación más que justificada cuando el objeto de estudio es el lugar sagrado en sí. Sin embargo, cuando el objetivo es caracterizar estos espacios de culto respecto al paisaje que los rodea y la relación que mantienen con él, la localización se convierte en el principal criterio. Este análisis territorial va acompañado de la correspondiente actualización de la información. Esto ha obligado a una revisión en profundidad del catálogo, incorporando nuevas propuestas. Este estudio concluye con una selección de aquellos casos que podrían aceptarse como posibles espacios naturales de culto, así como de los espacios dudosos, porque no presentan evidencias suficientes, y de aquellos ilocalizables; estos últimos, podrían considerarse espacios sagrados, pero ante la imposibilidad de reducirlos a una localización exacta, no se puede aportar más información sobre ellos. Finalmente, también se propone descartar ciertos lugares sagrados propuestos para esta época pero que no son localizables y no reúnen evidencias sobre su existencia.

Las particularidades del catálogo han hecho necesario un tratamiento diferenciado para cada uno de ellos, acorde con la información que se disponía de él y se le incorporaba a aquellos análisis a los que podía someterse con el objetivo de obtener la mayor cantidad posible de nuevos datos,. De este modo, de los 29 espacios reseñados en el área celtibérica, tan solo 22 han podido ser analizados territorialmente, ya que no todos tenían una localización exacta aceptada con relativa unanimidad (nrs. 15-20 y 25, excluidos). Por otro lado, el modelo teórico de PARCERO OUBIÑA *ET AL.*, tan solo se ha aplicado a 17 espacios naturales, excluyendo tanto los ilocalizables como aquellos muy cercanos a los asentamientos (nrs. 1, 4, 7, 8, 15-20 y 24-25). Este análisis fraccionado también se ha aplicado en la zona de contacto, en la que se catalogaron diez espacios naturales. Ocho de ellos han podido ser analizados

territorialmente (excluidos los nrs. 36-37), mientras que solo seis han respondido a los criterios del modelo teórico (excluidos los nrs. 31, 34 y 36-37).

De este modo, de los 39 espacios naturales catalogados en nuestra investigación, 23 de ellos cuentan con nuevos datos proporcionados por el estudio del paisaje más cercano y por los criterios del modelo teórico, mientras que tan solo siete cuentan con los datos y el análisis territorial. Eso sí, todos ellos se han beneficiado de la actualización y recopilación de la nueva información publicada en los últimos años sobre los espacios naturales de culto en nuestro ámbito de investigación. En este caso, destacan las aportaciones realizadas para aquellos espacios naturales cuya frecuentación cultural a partir de las evidencias conservadas es menos sólida que la del resto del catálogo. Nos referimos a espacios dudosos, como los nrs. 1, 2, 6, 11, 23 y 34 e incluso aquellos que descartamos por la completa ausencia de materiales antiguos, los nrs. 20 y 25. Para este último, Valvanera, se podría utilizar el estudio territorial realizado para *Dercetius*, debido a la cercanía existente entre ambos supuestos espacios sagrados. En resumen, la revisión de la información disponible permite actualizar el catálogo global y nuestro conocimiento del perfil de cada cueva, bosque y montaña sagrada propuestas para el área celtibérica.

4.2 Ampliando la descripción de cuevas, bosques y montañas sagradas del área celtibérica

La investigación de los espacios naturales de culto peninsulares experimentó un salto cualitativo importante con la publicación de la tesis de Alfayé Villa en 2009. Su recopilación y concienzudo análisis permitió desterrar viejos mitos y profundizó en las interpretaciones de los espacios, centrándose en el estricto análisis de las evidencias arqueológicas y epigráficas. Además, suponía la primera publicación en la que se recopilaban y analizaban por primera vez bajo un mismo volumen todos los espacios naturales de culto conocidos de la Hispania céltica y, por lo tanto, del área celtibérica que atañe a nuestra investigación.

Nuestro principal objetivo ha sido la descripción de los espacios naturales de culto de Celtiberia y su entorno a partir del s. II a.C. Gracias al análisis derivado de la descripción del contexto histórico, la caracterización de los espacios naturales de culto catalogados podrá superar la descripción morfológica y ocasionalmente funcional, que se proporcionaba de cada espacio propuesto. Asimismo, hemos integrado los escasos estudios poblacionales realizados hasta la fecha para determinados espacios sagrados. La valoración de los espacios naturales de

culto del territorio circundante al celtibérico y su incidencia en la descripción de los espacios de esta última área, se realizará en el siguiente apartado; mientras que el análisis de las transformaciones y funciones que estos espacios hubieran podido desarrollar se tratará a continuación.

Aunque nuestro catálogo incluye todas las cuevas, bosques y montañas propuestas como lugares sagrados para el área celtibérica, somos conscientes del carácter reducido de nuestra muestra y de cómo esta circunstancia puede llegar a condicionar o limitar el desarrollo de una tipología para cada una de las categorías analizadas. Por este motivo consideramos que nuestra descripción debe ser entendida como una propuesta basada en las evidencias actuales y no tomarse como una caracterización inamovible y definitiva.

La frecuentación cultural de las cuevas, bosques y montañas incluidas en el catálogo se ha podido fechar en un 62% de los casos. De ellos, solo seis de ellos fueron visitados antes del cambio de Era, si bien la mayoría se concentra en el s. I a.C. (nrs. 4, 7, 9, 14, 15 y 26). Así pues, las evidencias conservadas para el fenómeno del culto en espacios naturales es más bien tardía, a partir de la segunda mitad del s. I d.C., y hasta tres espacios datan del s. II d.C. Esta cronología nos impide calificar estos espacios como *celtibéricos*, puesto que haríamos referencia a una realidad que ya no existía. Se trata de una sociedad que sí conserva un importante elemento indígena, pero que se encuentra inmersa en un proceso de continua transformación, no solo por la ingente cantidad de cultura material que llegaba hasta ellos, sino también por la población foránea que se asentó y ocupó el mismo territorio que hasta entonces había estado bajo su control⁶⁰⁰.

La conservación de las evidencias ha incidido directamente en la representatividad que posee cada tipo de espacio sagrado dentro de la categoría de espacios naturales de culto. De modo que aunque las cuevas alcancen el 48,3% del catálogo, lo cierto es que no estamos en condiciones de establecer qué tipo de espacio natural de culto era el más habitual en el área celtibérica a partir del s. II a.C. Menos de un 25% de los espacios naturales de culto reseñados cuenta con un yacimiento metalúrgico en sus inmediaciones. Con todo, el hierro, junto con las salinas, son los recursos minerales más habituales en este reducido porcentaje. Tampoco se ha probado la vinculación de los espacios naturales con las aguas mineromedicinales, aunque es un elemento bastante habitual a partir del 1-2km de distancia. Cuevas, bosques y montañas sagradas son, por lo general y en primer lugar, espacios de culto de ámbito suburbano, pues la

⁶⁰⁰ BURILLO MOZOTA 2008, cap.6.

categoría definida por la distancia de 0-2km respecto al asentamiento más cercano concentra durante todos los siglos analizados el mayor número de espacios naturales de culto. Aún así, su fama como santuarios rurales es merecida, ya que entre los 2-4km y 4-6km es el área donde se localizan un número igual o puntualmente superior de santuarios en comparación con la distancia mencionada anteriormente. Los 6km constituyen el límite a partir del cual empieza a descender la cantidad de espacios naturales que mantienen esta distancia, mientras que los casos que superan los 8 y 10km son anecdóticos. Los lugares documentados en estas distancias son espacios definidos como santuarios de convergencia (nrs. 14 y 26) y de confín o fronterizos (nrs. 21-22).

La mitad de los espacios naturales de culto del área celtibérica analizados presentarían una accesibilidad buena, dependiente al menos de dos diferentes tipos de vías, mientras que tan solo tres espacios (nrs. 5, 8 y 24) se encontrarían cercanos a los tres tipos de vías identificados en nuestro estudio. Aunque esta proporción es muy baja, parecería demostrar que la accesibilidad óptima es una condición a tener en cuenta solamente en ciudades romanas relevantes (*Clunia*, *Segobriga*) o respecto a zonas de confluencia de diversos e importantes ejes de comunicación (área *Numantia*). El 31,5% restante únicamente se documenta en las proximidades de un solo tipo de vía, lo que confirma el aislamiento de espacios como Peñalba, La Dehesa o el *delubrum* de *Hercules* y también el carácter urbano del resto de cavidades con esta característica (nrs. 1, 4 y 6).

A grandes rasgos, la frecuentación cultural se documenta en un mayor número de espacios datados entre el 50-150 d.C. Bosques y montañas son los mejor representados (seis casos sobre siete catalogados, y tres casos sobre cuatro catalogados, respectivamente), mientras que únicamente tres cavidades conservan evidencias con esta misma cronología. Conviene aclarar que este *floruit* aparente no es más que un reflejo de la incidencia del hábito epigráfico y literario en el sistema religioso de la zona, que hasta entonces pudo haber empleado otros mecanismos de expresión que no se han conservado. Este es el momento en el que se han preservado más evidencias, pero ello tampoco implica que coincida con el periodo de mayor uso de la escritura en la esfera de las creencias del área celtibérica. De hecho, el hábito epigráfico en el ámbito religioso se documenta ya durante la primera mitad del s. I a.C. (nrs. 14-15). La incorporación de la escritura sobre soporte duradero y la adopción del latín proporcionan el nexo común entre los espacios naturales de culto y el resto de santuarios de tipo urbano. Además, este uso de la escritura expone el uso cultural de estos espacios naturales, donde hasta ese momento no se había documentado ningún tipo de evidencia que

indicara esta funcionalidad. Independientemente de la relevancia que tuvieran estos espacios sagrados en la sociedad del momento, la escritura también permite evidenciar en el s. II d.C. la presencia de unas costumbres que se creían abandonadas desde antes del cambio de Era⁶⁰¹.

La analogía que se ha podido establecer entre las diferentes manifestaciones culturales de la religión romana en el área celtibérica y los espacios naturales de culto es escasa pero significativa. Este tipo de santuarios no sufrió ninguna monumentalización arquitectónica, ni tampoco albergó iconografía propia de la tradición grecorromana. De hecho, este tipo de manifestaciones se han documentado, pero con su propio sello de identidad: empleando el barro como material y la morfología del mismo espacio a modo de repisa, que también podían excavarse a modo de hornacinas. No obstante, estas prácticas no pueden datarse y son exclusivas de las cuevas del catálogo. Por otro lado, a pesar de su participación relativa en la esfera religiosa de las comunidades locales, estos espacios sagrados mantenían su vinculación con el mundo indígena a través de las deidades que albergaban en su interior. Aunque predominan ampliamente los espacios en los que se desconoce no solo el teónimo, sino incluso también a veces las funciones, las deidades identificadas no alcanzan el 28% del catálogo y se reparten equitativamente entre deidades indígenas y clásicas de clara función pastoril. Este porcentaje podría subir mínimamente si se confirmaran las propuestas para determinados espacios (nrs. 8, 12, 23 y 29), cuyas divinidades son mayoritariamente de origen indígena. Aunque remota, existe la posibilidad de que en diferentes sectores de un mismo espacio sagrado pudieran ser veneradas diversas divinidades. Solo se ha documentado en tres espacios, por lo que es un rasgo factible pero no una práctica habitual entre el resto de espacios sagrados. Al menos así lo indican las evidencias conservadas.

El análisis espacial del entorno de los espacios naturales de culto ha evidenciado los diferentes ámbitos de actuación en los que estos espacios podrían haber actuado. Se contradice así hasta cierto punto la tradicional descripción del santuario rural y aislado que desde hace unos años está siendo cuestionada por los estudios dedicados a diferentes tipos de santuarios⁶⁰². Los santuarios situados a menos de 1km de distancia del asentamiento no superan el 13% del catálogo, ya que la mayoría de los espacios responde al perfil de santuarios vinculados a la zona de control directo de un asentamiento, ya sea como santuario extraurbano o rural. Menos habituales son los que trascienden esta esfera local y se sitúan entre dos asentamientos de primer orden en el seno de una misma etnia o que podrían haber actuado como límite entre las áreas de influencia de diferentes etnias (18% y 13%,

⁶⁰¹ Véase la nota nº4 de la Introducción.

⁶⁰² GRAU MIRA 1996; ALFAYÉ VILLA 2004; LÓPEZ-MONDÉJAR 2010; GRAU MIRA 2010.

respectivamente). Sin embargo, las evidencias para este tipo de función son prácticamente inexistentes y se fundamentan básicamente en criterios geográficos, no arqueológicos. Finalmente, la comparativa con los límites conventuales ha generado interesantes observaciones tanto positivas como negativas que, no obstante, son imposibles de demostrar.

Tal y como puede observarse, la complejidad de los lugares naturales como espacios de culto es completamente equiparable a los santuarios más tradicionales de ámbito urbano. Su sencillez *arquitectónica* (morfológica) que habitualmente los ha caracterizado como espacios y cultos primitivos, estrechamente unidos al territorio inmediato que los rodea y de ámbito local, ha sido una pátina que ha enmascarado durante mucho tiempo las posibilidades que estos espacios de culto podrían haber desarrollado en el paisaje en el que se integraban. No solo por su accesibilidad, sino también por su trascendencia más allá del entorno más inmediato y sus posibles vínculos con los recursos naturales y las manifestaciones religiosas grecorromanas.

Cuevas y abrigos

Como ya hemos comentado con anterioridad, las cavidades son el espacio natural de culto más abundante del catálogo del área celtibérica y también el mejor documentado arqueológicamente. Sin embargo, se distribuye de manera muy irregular a lo largo del área de estudio, puesto que más de la mitad de las cuevas reseñadas se localizan más allá del Moncayo, en la submeseta septentrional (nrs. 6-13). Una sola cavidad se ubica en la submeseta meridional, aunque está en estrecho contacto con los puertos naturales que dan acceso a la septentrional y el 37,1% restante se localiza en tierras aragonesas (nrs. 1-5). Esta distribución geográfica incide en el registro arqueológico de las cavidades, que pone en evidencia las diferentes soluciones adoptadas por las comunidades locales ante determinados estímulos externos (vajilla, escritura, escultura).

A nivel morfológico, las cuevas rituales o sagradas del área celtibérica son espacios de reducidas dimensiones, normalmente de una sola sala, sin galerías ni corrientes de agua ni formaciones cársticas. En un porcentaje relativamente importante se han detectado transformaciones antrópicas que afectan a sus dimensiones y que son imposibles de fechar; si bien algunas de ellas se produjeron con posterioridad a los siglos que nos ocupan. No se ha podido fechar tampoco ninguna estructura artificial que pueda relacionarse con el ámbito cultural a partir del s. II a.C. (bancos, repisas, hornacinas, etc.), aunque se han llegado a documentar en un 21,4% (nrs. 8, 10 y 13). Las evidencias que se han conservado de la

frecuentación cultural de estos espacios incluyen pinturas y grabados rupestres, epigrafía rupestre o en exvotos y, esporádicamente y muy mal conservado, materiales cerámicos (vajilla y pequeña estatuaria).

Por otro lado, la cercanía de recursos mineros es menos habitual que la proximidad de fuentes minero-medicinales. Son pocos los ejemplos del primer elemento, mientras que respecto a las aguas, no se ha probado ninguna vinculación. Aunque la presencia de ambos pueda ser ocasional, no es habitual ni tampoco un requisito para su localización. Otro aspecto relevante sería la proximidad habitual a la red de vías secundarias y su accesibilidad, sustentada en dos tipos de rutas para más de la mitad del catálogo. Interesante ha sido también su interacción con las vías pecuarias, que en determinados casos ha permitido reducir el aislamiento poblacional detectado (nrs. 2-3, 5, 10, 12-13).

Las dos cavidades catalogadas que pueden fechar su frecuentación cultural antes del cambio de Era son espacios de culto ubicados inmediatamente en el exterior de un asentamiento (nrs.4 y 7). Las distancias que el resto de cavidades mantienen durante los s. III-I a.C. responden a un modelo teórico sobre el entorno de estos espacios siempre y cuando estos hubieran actuado como santuarios en los siglos precedentes. Partiendo de esta premisa, tanto la proximidad entre cavidades y asentamientos como el número de cavidades involucradas se mantienen constantes y concentrados en los primeros 6km hasta el cambio de Era, si bien en el s. I a.C. se detectan cambios que no afectan significativamente a este resultado. Es precisamente en el s. I d.C., cuando los asentamientos se alejan de estos espacios culturales, al incrementarse el número de cavidades que se encuentran más allá de los 6km de distancia. La tres únicas cavidades en uso durante esta época confirman esta cronología, y en este caso, el modelo teórico propuesto (nrs. 8, 10 y 13), pues mantienen las distancias precedentes inamovibles hasta el s. I d.C. En este momento los asentamientos más cercanos se trasladan, pudiendo en este caso mantener la misma distancia (nº10), reducirla (nº8) o aumentarla (nº13).

Se trata, pues, de espacios mayoritariamente extraurbanos ubicados en el área rural del asentamiento. Aún así, también existen ejemplos puntuales de cavidades suburbanas, geográficamente más vinculadas a ciertos asentamientos, de cuya existencia depende su frecuentación (nrs. 1, 4, 7 y quizá 8).

La relación entre los límites existentes en el paisaje y las cavidades rituales ha sido extremadamente difícil de demostrar ya que casi todas las propuestas no trascienden el ámbito de la hipótesis. Independientemente del número de cavidades que pudieran desarrollar

funciones más allá del ámbito local, se ha evidenciado la posible y estrecha vinculación del paisaje sagrado y el territorio que podía controlar el asentamiento principal de la zona. Una situación que se repite en la caracterización de los elementos de cada ámbito del paisaje, en la que deben tenerse en cuenta las diferentes esferas que lo componen. La existencia de cuevas vinculadas directamente con asentamientos era de sobra conocida con los ejemplos de *Termes* o *Arcobriga*, la primera en el mismo límite de la ciudad, formando parte de la gradería y la segunda a unos centenares de metros del *oppidum* del lugar. No son las únicas, puesto que también habría que sumarle la Cueva Román ya en época imperial.

No se han documentado casos extramurarios, pero sí se ha detectado cierta concentración alrededor de los 4-6km, que interpretamos como uno de los posibles límites locales posibles. La interacción entre el paisaje inmediato y la cavidad ha permitido abrir el abanico de posibles funciones, que abarcan desde el ámbito local como límite del área más próxima al núcleo habitado (nrs. 8, 14); las cuevas como espacios de convergencia entre diversos asentamientos o como delimitador entre el asentamiento principal de la zona y los hábitats de su territorio (nrs. 3, 5 y 12-13). También es posible que actuaran como límite entre las áreas de influencia de diferentes *oppida* de una misma etnia (nrs. 10 y 14).

Finalmente, la vinculación de las cuevas rituales del área celtibérica con el mundo religioso romano fue posible mediante la adopción y la adaptación del alfabeto a sus necesidades y las características de su lengua; y, posteriormente, la utilización del alfabeto y de la lengua latina como medio de comunicación con las divinidades. Se trata de la única monumentalización que se ha podido detectar en este tipo de espacio sagrado. Se logra así visualizar los espacios naturales de culto como santuarios en activo a partir de finales del s. II y principios del s. I a.C.; aunque también evidencia los mecanismos empleados por la población local para seguir utilizando a los que hasta hacía poco habían sido sus lugares de culto, dioses y acciones rituales en un sistema de creencias foráneo que progresivamente iba teniendo mayor representatividad social, que se extendía desde el ámbito urbano y en el que se relacionaban con la divinidad mediante espacios, acciones y objetos diferentes a los conocidos hasta entonces. Asimismo, la epigrafía votiva permite vislumbrar, de manera sesgada, la progresiva mezcolanza religiosa entre elementos locales y foráneos, que no transforma las antiguas creencias sino que genera un nuevo marco religioso, diferente a los previos y con un marcado carácter local y regional, ya que es fruto de las soluciones individuales que se fueron produciendo en el conjunto de la sociedad provincial. Por otro lado, conviene no olvidar que la epigrafía votiva también muestra la población local que ha

participado en las nuevas formas de poder político, económico y ahora también religioso. Sus acciones nos informan cómo estos espacios de culto seguían frecuentándose. En cualquier caso, se trata de una minoría privilegiada que ha abrazado las nuevas modas; mientras que la población que, por convicción o por falta de recursos, no participa en este tipo de manifestaciones queda completamente fuera de nuestro alcance por falta de evidencias arqueológicas.

En las cuevas rituales, la epigrafía nos informa también de la posible presencia de magistrados municipales, en su condición de encargados del mantenimiento de la vida religiosa de la ciudad, e incluso de sacerdotes; de determinadas acciones rituales, como la ofrenda de pequeña estatuaria y de exvotos; del marcado carácter local de sus divinidades y de alguna excepcional correlación con la epigrafía votiva exterior (nr. 8 y complejo *Confluentia: Matres*); de promesas relacionadas con el ámbito de los viajes e incluso de acciones relacionadas con actividades de tipo terapéutico, como *luto* u *oblino*. En definitiva, nos informa de las acciones y objetos que también podrían encontrarse en un santuario urbano. La epigrafía nos muestra cómo estas cavidades estaban integradas, hasta cierto punto, en la esfera religiosa de la ciudad a nivel institucional y también cómo participaban de la rutina religiosa de sus habitantes (nrs. 8, 10 y 13, mientras que 9 y 14 ejemplifican en inicio de las transformaciones).

Bosques

En la caracterización general de los espacios naturales de culto ya dimos cuenta de la cantidad de lugares sagrados que se habían podido datar. De ellos, han podido fecharse la mitad de los bosques sagrados propuestos, de los que el *trifinium* documentado en *Contrebia Belaisca* es el más antiguo, de la primera mitad del s. I a.C. El resto son bosques datados a partir de la segunda mitad del s. I d.C. y la primera del s. II d.C.

El problema que plantean los bosques sagrados es que tanto la articulación del espacio interior, como su administración y funcionamiento están atestiguados por fuentes escritas, ya sean documentales o epigráficas, pero no existen evidencias físicas (nrs. 15, 16, 19 y 23). Además, las propuestas sobre la localización de un bosque sagrado basadas en la epigrafía votiva tienen que hacer frente a la indefinición del perímetro sagrado, a la consecuente falta de un punto de referencia y también al posible traslado que el epígrafe haya podido sufrir. Este es el motivo por el que el estudio territorial no ha podido llevarse a cabo en casi la mitad de los casos (nrs. 15-19).

Por el contrario, los epígrafes rupestres nos garantizan la localización de este espacio natural *in situ*, por lo que la caracterización territorial realizada para estos espacios naturales de culto únicamente afecta a los bosques sagrados identificados mediante este tipo de evidencia rupestre. (nrs. 21, 22 y 24). A pesar de que estos también se han descrito como espacios rupestres sagrados, *fana*, *aedes* y *delubra*, todos los autores coinciden en que existe un bosque sagrado entre los componentes de los anteriores espacios sagrados⁶⁰³.

La excepción sería La Dehesa, un espacio identificado a través de la etnografía y que no ha presentado evidencias de su frecuentación cultural en la antigüedad, a pesar de que posiblemente el valor simbólico del lugar pueda atestiguar⁶⁰⁴. A diferencia de otros espacios propuestos desde la etnografía, descartados por la falta de trabajos arqueológicos y de una referencia geográfica (nrs. 20 y 25), el bosque identificado en La Dehesa mantiene una estructura tripartita extremadamente similar a la descrita en la *lex sacra* de *Contrebia Belaisca*, lo que la identificaría con los bosques del primer tipo si pudiera documentarse alguna articulación espacial similar en época antigua. Por el momento, es una mera conjetura.

La caracterización de los bosques sagrados del área celtibérica a partir del s. II a.C. ha sido posible a través de las evidencias epigráficas y literarias. Los ejemplos identificados son espacios convenientemente parcelados, administrados y estrictamente regulados en lo que a uso, acceso y mantenimiento se refiere (nrs. 15, 16, 19 y 23). Su gestión dependía de una *lex sacra*, que existía tanto en el caso del *nemeton* celta como en los *luci* romanos.

Los elementos comunes en los dos tipos de bosques sagrados serían la presencia de corrientes de agua en su interior y el predominio del *ilex* como el árbol que conforma el bosque sagrado (nrs. 15, 21, 22 y 24; nrs. 15, 17-19 y 23). No acostumbrarían a localizarse en las proximidades de explotaciones mineras y tampoco se ha localizado a su alrededor fuentes minero-medicinales. El estudio territorial indica que el acceso al espacio natural de culto era habitual que se realizara indistintamente a través de rutas secundarias o pecuarias, aunque los bosques cercanos a las ciudades se desmarcarían de este aislamiento al disfrutar de una accesibilidad garantizada por la confluencia de las vías hacia la urbe. En este sentido, la incorporación al estudio de las vías pecuarias ha servido también para reducir su aislamiento y reconsiderar la importancia de ciertos espacios, como el *delubrum* de *Hercules* (nº22), cuya existencia se justifica por motivos puramente funcionales: superar el accidente geográfico que suponía el vado natural del cañón del río Riaza.

⁶⁰³ Distinción que ya propugna EDLUNG-BERRY en su obra. Véase la nota nº 66 en el subapartado 1.2.1.

⁶⁰⁴ ARENAS ESTEBAN 2008, 156.

Por otro lado, el estudio del paisaje de los bosques sagrados sugiere una ubicación polarizada respecto al asentamiento. A pesar de que únicamente son tres los ejemplos fechables y localizables, estos nos muestran que durante el s. I d.C. en el área celtibérica los bosques sagrados podrían localizarse o bien en el área inmediatamente colindante al espacio urbano, a unos cientos de metros de este (nº 24), o bien ubicarse a más de 10km de distancia del asentamiento más cercano, en un entorno agreste y con una geografía marcada por un cañón fluvial (nrs. 21 y 22). Si la epigrafía del s. I d.C. fuera la visualización de un santuario ya en uso con anterioridad, de nuevo nos encontraríamos con dos ubicaciones muy significativas a medida que avanzan los siglos. El carácter suburbano, hasta los 2km, de los ejemplos catalogados es continuo, relativamente constante y suele combinarse con una segunda localización alrededor de los 6-8km. Aún así, cuando realmente se documentan los bosques sagrados fechables, esta distancia aumentaría hasta superar los 10km de distancia debido a los traslados de población ocurridos durante la anterior centuria.

La trascendencia de este tipo de espacio natural de culto podría oscilar entre el ámbito puramente local y urbano, o bien diferenciar zonas dentro un mismo *territorium* o entre los principales *oppida* de una misma etnia. Sin embargo, para que esto ocurriera, debería poderse documentar la existencia de los bosques sagrados catalogados durante los tres últimos siglos antes del cambio de Era (nrs. 21, 22 y 24, respectivamente). Nos encontraríamos, pues, ante espacios naturales que podrían estar perfectamente involucrados en la articulación territorial y social de la comunidad.

Finalmente, la adscripción cultural de los bosques sagrados identificados en el área celtibérica ha podido identificarse en cinco ocasiones (nrs. 15, 17, 21, 22 y 24), aunque tres casos más aparecen vinculados, en época medieval, a la virgen bajo diferentes advocaciones (nrs. 20, 23 y 25). El panteón grecorromano se documenta en más espacios sagrados, pero gracias al uso compartido del espacio detectado en el *trifinium* de *Contrebia Belaisca*, conocemos tantas deidades nativas como clásicas vinculadas al culto en bosques sagrados, donde predominan los cultos vinculados a la naturaleza con contadas excepciones. Por otro lado, la epigrafía votiva se ha convertido en la principal herramienta del estudio de los bosques sagrados, ya que nos informa sobre el perfil de los devotos (nrs. 24), los dioses venerados y puede ayudar a fijar una cronología aproximada de la frecuentación del bosque (nrs. 15, 21, 22 y 24).

Montañas y cimas

Con tan solo cuatro ejemplos en el área celtibérica y dos más en la zona circundante, la caracterización de las montañas sagradas debe ser lo más genérica posible, para no desvirtuar la descripción de la categoría mediante el uso de datos locales extrapolados. Las montañas sagradas catalogadas se caracterizan por su singularidad física, que las hace destacar del entorno inmediato y permite visualizarlas y tomarlas como punto de referencia desde distancias muy lejanas (nrs. 26; y 27 y 29, respectivamente). Se trata de espacios que además pueden coincidir con localizaciones estratégicas, de tipo económico o político (nrs. 26 y 27), y que también suelen haber sufrido un proceso de cristianización. Este puede presentarse mediante la construcción de santuarios o ermitas católicas en las cimas y laderas o bien rebautizando la misma montaña o su pico (nrs. 27-29).

La proximidad de recursos naturales también suele ser un rasgo característico de estos espacios de culto, de ahí el interés económico y político mencionado anteriormente. Todas las montañas documentadas presentan en sus proximidades algún tipo de recurso natural, de variable cantidad e importancia. Abundan sobre todo los recursos mineros, especialmente el hierro y el plomo (nrs. 27-29), y aunque la presencia de aguas minero-medicinales es escasa, también cuenta con ejemplos relevantes, como el santuario de *Turiasso* (nrs. 26-28). En este sentido, a los pies de cada una de las montañas catalogadas discurre un río que articula el paisaje actuando en él como asiento para la principal vía de comunicación de la zona. Nos referimos a los valles fluviales del Turia, del Queiles o del Najerilla (nrs. 26-29).

La caracterización de las montañas se complica a causa de la falta de estudios arqueológicos sobre las montañas. La excepción en este punto es Peñalba, que ha sido intensamente estudiada y en la que se han documentado abundantes manifestaciones rupestres, como grabados, cazoletas, canalillos, pinturas prehistóricas y especialmente, inscripciones en alfabeto paleohispánico y latino. Aunque no se han documentado estructuras y los materiales cerámicos o líticos son exiguos, su riqueza contrasta con el absoluto mutismo que en este punto se produce en el resto de montañas consideradas sagradas. Únicamente la epigrafía permite documentar el caso anterior (nº29), reafirmandose como un instrumento, no exento de polémica, que permite la identificación de espacios naturales de culto gracias a la conservación de los votos de los fieles sobre un soporte duradero.

El estudio territorial de estos espacios tampoco permite una caracterización completa, debido a la gran extensión que ocupan y a la falta de un punto exacto que tomar como referencia. En general, se trata de espacios próximos normalmente a dos de los tres tipos de

rutas analizadas, siendo las vías secundarias las más habituales. En este sentido, el análisis de las vías pecuarias ha mostrado cómo las montañas sagradas se concentran en zonas donde, en la actualidad, nacen dos de las cañadas reales peninsulares más importantes (nrs. 27-29). De este modo, a la conocida explotación minera en ambas zonas, también podría considerarse factible el valor ganadero de estas áreas para el periodo que nos ocupa.

La interacción con los asentamientos del entorno solo se ha podido analizar en el caso de Peñalba, que se caracteriza por la existencia de un vacío poblacional a su alrededor de unos 8km como mínimo. Esta situación cambia durante el s. I a.C., cuando puntualmente esta distancia se reduce hasta los 3km aproximadamente, momento que coincide también con el inicio de las inscripciones en la montaña. Y aunque en el siglo siguiente aumente de nuevo este vacío hasta los 6-8km, su continuo aislamiento junto con las particularidades de su registro epigráfico han permitido definirla como un santuario extraurbano de convergencia inter-étnica que, además, se localizaría muy próxima al límite entre las áreas de influencia de la zona celtibérica e ibérica. Sus dimensiones y el hecho de que no se haya establecido ninguna relación directa con los asentamientos de alrededor podrían haber propiciado que estos espacios naturales de culto desarrollaran funcionalidades propias del ámbito extraurbano. De este modo, podrían delimitar diversos asentamientos de una misma etnia (nrs. 26 y 28), aunque a tenor de las grandes dimensiones de los ejemplos catalogados, las montañas resultarían mejores candidatos como santuarios interétnicos y puntos neutrales de reunión, o incluso como santuarios de confín o fronterizos, donde actuarían como *tierra de nadie* entre diversas etnias (nrs. 27 y 29).

Tampoco se ha podido establecer ningún tipo de relación entre las manifestaciones religiosas romanas y las montañas sagradas; a excepción, claro está, del empleo de la epigrafía votiva como medio de expresión e identificación del espacio y la deidad. Aún así, los medios, fórmulas y soportes propios de la cultura grecorromana no logran enmascarar el carácter local de las deidades a las que se dedicaban las inscripciones (nrs. 26 y 29). La identificación de una montaña sagrada suele realizarse en base al hallazgo de un epígrafe votivo en sus inmediaciones, tal y como sucedió en los casos anteriores, aunque en ocasiones también pueden documentarse acumulaciones de diversas inscripciones dedicadas a una sola deidad alrededor de una misma montaña. Esta costumbre, identificada tanto en los Pirineos como en los macizos gallegos, podría localizarse también alrededor de *Vadavero*, aunque este queda fácilmente eclipsado por la maciza altura del Moncayo y por la coincidencia de

atributos entre la deidad documentada epigráficamente y el personaje bíblico que da nombre a la cima del Moncayo: *Marte* y San Miguel Arcángel, líder del ejército celeste.

4.3 Tan cerca y tan lejos: cuevas, bosques y montañas sagradas de la zona de contacto

Una de nuestras hipótesis planteaba el estudio de una zona territorial más allá del área celtibérica con el fin de detectar posibles cambios en el perfil de los espacios naturales de culto o en la manera de interactuar con ellos. A lo largo de la investigación, cada una de las descripciones de los espacios catalogados para el área celtibérica ha ido acompañada de la correspondiente caracterización de los lugares del territorio delimitado alrededor del área tradicionalmente considerada celtibérica⁶⁰⁵. La zona meridional de esta extensión territorial suele definirse como una zona bisagra entre la submeseta meridional de perfil céltico y el Levante ibérico e incluso algunos investigadores sitúan en ella el límite entre ambas culturas⁶⁰⁶. No obstante, presenta una personalidad más acorde con la cercana área ibérica que con el interior peninsular. Por su parte, aunque la zona septentrional comparte ciertos rasgos culturales con el territorio celtibérico, la influencia de las poblaciones celtas meseteñas y del norte peninsular las diferencia hasta tal punto que permite establecer el fin del área de control celtibérico.

El reducido catálogo de lugares de culto que se ha podido documentar en el territorio seleccionado como área circundante ha sido el principal escollo para su caracterización. Con solo diez lugares propuestos, de los cuales dos son ilocalizables, es evidente que no se pueden hacer afirmaciones categóricas, pero esperamos que al menos la información obtenida nos permita comprobar nuestra hipótesis⁶⁰⁷.

Un 25% de los espacios reseñados tiene en sus proximidades un yacimiento minero, que corresponde exclusivamente a las salinas de la zona meridional (nrs. 33-34). En el caso de las aguas minero-medicinales y aunque mantenga el mismo porcentaje, la cercanía a este tipo de espacios sagrados se documenta en ambas zonas (nrs. 33-34). De hecho, en la Cueva Santa del Cabriel las aguas se localizan en su interior, lo que ha determinado la advocación de la cavidad.

⁶⁰⁵ Véase la Introducción y el subapartado 1.4.1.

⁶⁰⁶ ID.

⁶⁰⁷ Véase la Introducción.

Por otro lado, el número de espacios naturales de culto que se localizan a menos de 6km de distancia de un yacimiento se mantiene casi constante a lo largo de los siglos, aunque realmente llama la atención la continua concentración de espacios situados más allá de los 10km de distancia. En efecto, en la zona de contacto es donde más ha afectado la falta de estudios poblacionales y la falta de prospecciones. Además, las distancias en el área septentrional son con diferencia mucho más estáticas que la zona de contacto meridional, hecho que podría evidenciar en esta última área un impacto mucho más temprano, intenso y duradero de la inestabilidad política vivida a partir de finales del s. III a.C.

El grado de accesibilidad documentado mantiene la tendencia del área celtibérica, con un 62,5% del catálogo con acceso a dos tipos de vías de comunicación situadas entre 2-8km de distancia. Únicamente el *lucus Berunius* se habría beneficiado de la cercanía de los tres tipos de vía analizados, gracias a su localización en llano y próxima a una de las principales ciudades, *Vareia*. Por el contrario, los espacios para los que solo se le ha documentado una única vía coinciden con aquellos para los que no ha sido posible obtener información sobre las vías pecuarias a su alrededor, ya que este tipo de ruta es omnipresente en este pequeño catálogo.

En este caso, la frecuentación cultural de los espacios naturales de culto del área circundante se documenta desde los ss. III-I a.C., aunque el momento mejor documentado es el s. II a.C. Aún así, las evidencias para la segunda mitad del s. I a.C., son escasas y se reducen aún más para la primera mitad del s. I d.C. Esta cronología además únicamente afecta al sector suroriental, ya que en el septentrional únicamente ha podido datarse la frecuentación de un solo espacio en el s. II d.C. Por otro lado, ha sido en esta misma zona donde se ha localizado la única evidencia epigráfica, circunstancia que coincide también con la desigual distribución del hábito epigráfico en Celtiberia, que se concentra sobre todo en la submeseta septentrional. El resto de manifestaciones culturales romanas se han localizado en ámbitos urbanos muy alejados de los espacios sagrados documentados, por lo que tampoco puede establecerse una relación entre ellos.

Los espacios naturales de culto del área de contacto ejemplifican cada una de las diferentes funciones que describen la zona de influencia de un santuario. A excepción de la *Vacada*, se han podido documentar en ambas zonas espacios naturales de culto a menos de 1km del asentamiento más cercano, mientras que los santuarios de convergencia entre varios *oppida* y los de confín únicamente se han identificado en la zona meridional (nrs. 32-33). Por

el contrario, los candidatos a espacios de culto entre varias etnias se localizan todos en ámbito berón (nrs. 35 y 38-39).

Cuevas y abrigos

Las cuevas rituales del área circundante ejemplifican el cambio de concepción espacial y material que se produce a nivel peninsular un función de su ubicación geográfica en la Península (nrs. 30-33 vs. 34). En el sector suroriental las cavidades son de mayor tamaño, presentan diversas galerías y es habitual la existencia de corrientes de agua y formaciones cársticas en su interior. Por el contrario, la única cueva documentada en la zona septentrional mantiene el perfil previamente descrito para las cavidades del área celtibérica (extensión reducida, sin presencia de agua ni formaciones calcáreas). Las evidencias materiales identificadas en su interior muestran la misma dicotomía: en el sureste es abrumadora la presencia de material arqueológico en forma de recipientes y objetos de transformación de materias, hecho que contrasta con la nula presencia de materiales arqueológicos localizados en la submeseta septentrional. Precisamente, la epigrafía es la única evidencia de la posible frecuentación cultural de esta cavidad (nº34), una práctica que parece ser del todo desconocida en las cavidades del sureste del territorio circundante. A pesar de la riqueza material del sureste y de la evidencia epigráfica septentrional, la identidad de las divinidades veneradas en el interior de las cavidades reseñadas es completamente desconocida. La excepción es la Cueva Santa del Cabriel, para la que los investigadores han propuesto una deidad femenina, celeste y ctónica, rápidamente asimilada a *Artemis-Hecate/Iuno* a causa de la temprana influencia foránea en el Levante peninsular.

Por otro lado, su cercanía a los recursos naturales de la zona, sean minas o aguas minero-medicinales, se ha documentado en la mitad de los casos, por lo que es una asociación factible pero tampoco habitual. Por el contrario, todas se localizan en las proximidades de rutas secundarias y una mayoría incluso podría haber reforzado su accesibilidad con las vías pecuarias.

Las cuevas del sureste permiten documentar tanto la cavidad suburbana como las extraurbanas, con distancias entre los 4-6km de distancia. El alejamiento que se ha detectado en los asentamientos respecto a las cavidades del sureste coincide con el fin de la frecuentación para la mayoría de estos espacios sagrados y el uso esporádico de la cavidad restante, la cueva Santa del Cabriel. El reducido número de cavidades catalogadas y el hecho de que hayan podido ser datadas gracias a su material arqueológico, ha posibilitado proponer

esta hipótesis, que relaciona el alejamiento de la cavidad respecto al ámbito urbano con el abandono de estos espacios. En este análisis la interacción de la Vacada con los asentamientos de su alrededor no queda reflejada, ya que no llega a descender de los 10km. Por otro lado, la cueva de la Mora es un espacio vinculado al ámbito urbano del *oppidum* y posterior hábitat rural del Tormejón, que siempre mantienen una distancia inferior al kilómetro de distancia. Aunque es un caso extremo, recuerda a otras cuevas de ámbito urbano del área celtibérica (nrs. 1, 4 y 7). También hemos relacionado las cuevas del territorio circundante con los límites territoriales del paisaje del que formaban parte. Se han documentado por igual tanto las cavidades colindantes al asentamiento y las situadas en el del área suburbana (nrs. 30, 32, 34), como las que actuaban como centro de convergencia entre diversos *oppida* e incluso como santuario de confín (nrs. 32-33).

Bosques

Solo se ha documentado un bosque sagrado y su existencia no está garantizada, por lo que su descripción no puede extrapolarse al resto de esta zona circundante. Con una ubicación excepcional, tiene como punto de referencia a la Fuente del Peregrino en el casco histórico de Logroño. La propuesta describe la existencia de un bosque sagrado de grandes dimensiones que contaría con una corriente de agua en su interior, la fuente, pero supuestamente también con el Ebro en uno de sus extremos. Su investigador afirma que sería atravesado por una vía principal, hecho que no se puede demostrar aunque sí es innegable su cercanía a los tres tipos de vías analizados en este estudio gracias a su ubicación en un punto de confluencia de diversas rutas secundarias, la calzada del Itinerario de Antonino y posiblemente también, de diversas cañadas procedentes tanto del Ebro como de los valles de la Sierra de la Demanda.

El vacío poblacional en el que se encuentra impide, por un lado, que este espacio sagrado hubiera actuado como delimitación local o suburbana. Situado entre 2-4km de distancia del asentamiento más cercano, se ha recalado su funcionalidad como santuario de convergencia, punto neutral de encuentro entre varias etnias. Sin embargo, la falta de evidencias arqueológicas que demuestren esta interetnicidad como el cambio en las tendencias interpretativas sobre la ubicación de las etnias, hacen que a día de hoy, el *lucus Berunius* no se encuentre próximo a los límites del área de influencia de ninguna etnia.

Montañas y cimas

Por otro lado, las montañas sagradas mantienen como característica la singularidad del paraje, no tanto por la altura sino por su morfología física, que en ocasiones puede ser más impactante (nrs. 38 y 39). También son espacios cristianizados, puesto que albergan ermitas e incluso un monasterio en la cima y con un alto valor geo-estratégico. En este sentido, ambas se localizan en las proximidades de un río que articula y ejerce de vía de comunicación, tal y como también sucede con los ejemplos del área celtibérica.

Aunque no ha sido posible caracterizarlas a nivel arqueológico, la superficie reducida de sus cimas ha podido utilizarse como punto de referencia del estudio territorial. Una localización que además coincide en cada montaña con la ubicación de sus respectivas construcciones cristianas. El acceso a la montaña suele realizarse a través de vías secundarias y el estudio poblacional ha proporcionado distancias superiores a los 8 y 10km de distancia respecto al yacimiento más cercano. Solo a partir del s. I a.C. esta tendencia se reduce a los 4-6km, una distancia que para el resto de los espacios naturales de culto sigue considerándose alejada y propia del área extra-urbana. Por este motivo, ambos podrían haber actuado como santuarios de confín, función que también podría documentarse para el área celtibérica. Finalmente, la adscripción cultural de ambos espacios coincide con la documentada en la orilla opuesta para *Dercetius*, tanto en el mecanismo como en las formas. La epigrafía permite fechar el culto a una deidad seguramente supra-local identificada con epítetos topográficos locales. Sin embargo, resulta interesante destacar la hipótesis por la que nos encontraríamos no ante dos montañas sagradas sino ante un solo espacio sagrado, que o bien pudiera estar compartido por varias deidades, posibilidad que ya se ha demostrado factible, o bien pudiera estar dedicada a la anterior deidad supra-local pero con epítetos diferentes a raíz de la distancia que media entre los lugares de hallazgo de los epígrafes.

Valoración de la ampliación territorial del área de estudio

La caracterización de cuevas, bosques y montañas como espacios de culto en el área celtibérica y en su territorio circundante ha sacado a la luz tanto afinidades como discrepancias entre los elementos de ambas zonas. Consideramos que esta aportación tan solo debe emplearse a modo de guía para describir con mayor precisión cada una de las categorías de los espacios naturales aquí estudiados. De hecho, los resultados obtenidos para la zona de contacto no deben extrapolarse, ya que para ello sería necesario realizar análisis mucho más específicos y ampliar tanto el catálogo como el área geográfica de estudio.

Las diferencias más significativas se han identificado en el perfil de las cuevas rituales del sureste, que aunque escasas, presentan una morfología y un registro arqueológico completamente afín a las cuevas sagradas levantinas y diametralmente opuesto a lo detectado en el área celtibérica. A grandes rasgos, las cuevas del interior peninsular son de reducido tamaño, de planta sencilla, sin corrientes de agua internas y, por lo tanto, sin formaciones calcáreas en su interior. Por el contrario, las cavidades situadas en la Serranía de Cuenca meridional son extensas, constan de galerías, simas, varias salas y habitualmente presentan corrientes de aguas internas y formaciones calcáreas. En este sentido, recordamos que el temprano estudio de las cuevas rituales en el Levante peninsular provocó que se considerara un fenómeno característico de esta zona, motivado por la existencia de una gran concentración de este tipo de cuevas. El Levante se convirtió en el lugar desde donde se habría extendido el fenómeno de las cuevas rituales al resto del territorio ibérico, y el perfil de sus cuevas, en el modelo de referencia para determinar el carácter sagrado de una posible cueva en el resto de la Península. Sin embargo, resulta evidente que este perfil no se ajusta a la morfología de las cavidades rituales del interior como tampoco coincide con las del noreste peninsular⁶⁰⁸.

El material localizado en las cavidades del sureste muestra las mismas materias, formas, ubicación y tratamiento que caracterizan el registro arqueológico levantino. Como ya se ha comentado, entre los abundantes materiales que normalmente componen el registro de esta zona, destaca el vasito caliciforme como fósil director⁶⁰⁹. El registro arqueológico del área celtibérica se caracteriza por su parquedad y descontextualización, pero también por la presencia de diversas manifestaciones rupestres, sobre todo de epigrafía votiva, y, puntualmente, de pequeña estatuaria y restos cerámicos aislados. En el área celtibérica, el elemento epigráfico se ha convertido en el fósil director de las cuevas rituales aún incluso cuando se desconoce el significado del epígrafe si este fue escrito en signario paleohispánico (nrs. 9 y 14). Incluso en los santuarios donde el agua es la protagonista (nº. 8), las inscripciones son el principal exvoto ofrecido, mientras que en el sureste lo son el vaso caliciforme y recipientes diversos (nrs. 32 y 33).

Respecto a los resultados del análisis territorial, en el área celtibérica la relación de las cavidades con las vías pecuarias es más significativa que en la zona de contacto, si bien es cierto que para algunos ejemplos del sureste se disponía de menos información. Ambas zonas coinciden también en la distribución espacial de las cavidades al menos en el perímetro

⁶⁰⁸ AYLLÓN MARTÍN 2010; ID., 2013.

⁶⁰⁹ Véase subapartado 1.2.1.

alrededor de los 4-6km. También son comunes en ambas zonas algunas funciones que pudieron desarrollar en el seno de su comunidad, como por ejemplo los santuarios locales, geográficamente vinculados a un solo asentamiento, y los santuarios de convergencia entre varios *oppida*.

Finalmente, en el ámbito religioso, podrían coincidir en rituales de iniciación y de *sannatio* (si se pudiera confirmar la frecuentación protohistórica de la cueva Román). También podrían coincidir en la presencia de sacerdotes en el interior de estos espacios, que se intuye pero no se confirma en el interior peninsular, y también en la realización de ofrendas individuales y personalizadas. La cueva del noroeste, por su parte, confirmaría el hábito epigráfico en los posibles espacios sagrados más allá del área celtibérica, del mismo modo que tampoco se detecta su uso en las cavidades del sureste.

De este modo, consideramos que la ampliación territorial del área de estudio ha resultado positiva para la reafirmación de ciertas características morfológicas y arqueológicas de las cuevas rituales del área celtibérica. Además, el marcado carácter levantino de las cavidades del sureste, alineadas y alejadas incluso del territorio de *Kelin* en época ibérica, podría considerarse un indicador de que el límite meridional del área celtibérica podría ubicarse incluso más al norte y no incluir toda la Serranía de Cuenca.

Por el contrario, la ampliación del área geográfica no ha aportado resultados destacables para las categorías restantes. En el caso de los bosques sagrados, el principal obstáculo ha sido la falta de más ejemplos en la zona de contacto con los que fundamentar las características de este tipo de espacios sagrados. Con tan solo un bosque identificado, los datos obtenidos tampoco se desvían de las descripciones genéricas para este tipo de espacios culturales: una accesibilidad relativamente buena, un considerable vacío poblacional y la existencia de una corriente de agua en las inmediaciones. Por otro lado, en el caso de las montañas sagradas de la zona de contacto se repite la misma falta de ejemplos, aunque en este caso además estos se localizan en la misma alineación montañosa. Aún así, también se confirman los rasgos genéricos de esta categoría, como la singularidad física, el interés estratégico de la zona, la identificación de estos espacios a través de la epigrafía votiva y su vinculación con el cristianismo. Por este motivo, también coinciden como santuarios de confín e interétnicos y en la naturaleza indígena de la deidad, venerada según la costumbre grecolatina.

A modo de conclusión, la ampliación territorial del área de estudio más allá de la zona celtibérica ha permitido responder parcialmente las hipótesis planteadas en un inicio de la investigación; pero la falta de ejemplos suficientes y bien definidos en la zona de contacto ha dificultado validar tales hipótesis. Esta ampliación ha permitido resaltar las diferencias morfológicas y arqueológicas que las cuevas rituales del área celtibérica poseen en comparación con el perfil levantino; unas diferencias que, por otro lado, ya se habían observado en estudios regionales en el mismo seno del área ibérica⁶¹⁰. De este modo, a falta de nuevos estudios del mismo tipo, creemos haber propuesto un modelo diferenciado al fenómeno de las cuevas rituales en la protohistoria y época imperial en función de la región peninsular en la que estas se encuentren. Un modelo que afecta no solo a la morfología de la cavidad, sino también al material arqueológico conservado y que, consecuentemente, desconocemos cómo estas singularidades podrían haber incidido a los cultos y rituales allí desarrollados.

En el caso de los bosques y montañas sagradas no ha sido una propuesta tan eficaz, con resultados que no pueden extrapolarse pero que, como mínimo, han permitido caracterizar y ampliar la información disponible para estos espacios naturales de culto.

Por otro lado, entre la zona tradicionalmente considerada celtibérica y la zona de contacto no parecen detectarse diferencias significativas respecto a la accesibilidad de los espacios naturales de culto y el impacto territorial asociado a su ubicación. La gran diferencia la establece el hábito epigráfico, fundamental en el área celtibérica y casi inexistente al sureste de la zona de contacto, donde predominarían las ofrendas materiales. Otra diferencia se detecta en la relación de los espacios sagrados con los asentamientos más cercanos. En un principio esta interacción se presenta estable respecto al número de espacios naturales de culto habituales a determinadas distancias, situación que cambia a partir del s. I d.C. Sin embargo, se trata de una hipótesis que depende de nuevos estudios poblacionales y de prospecciones en determinadas áreas de nuestro espacio de estudio.

⁶¹⁰ Véase la nota nº607.

4.4 Entre la transformación y el abandono: funciones y reacciones

La reconstrucción del paisaje de los espacios naturales de culto catalogados en nuestro estudio buscaba individualizar los rasgos que caracterizan la interacción entre ambos elementos. De hecho, esta descripción era uno de los pocos ámbitos que aún quedaban por caracterizar para el conjunto de la tipología y, en ciertos casos, a nivel individual. La información extraída del análisis del territorio ha permitido reconstruir un paisaje complejo, que sugiere numerosas interpretaciones difíciles de demostrar y que también multiplica las preguntas por resolver.

Tal y como se ha expuesto a lo largo de la investigación, no todos los lugares de culto identificados han podido ser analizados desde el punto de vista territorial. Fuera de este análisis quedan las propuestas etnográficas sin evidencia arqueológica alguna, que tratan de explicar el origen de tradiciones y festividades actuales a través de la Antigüedad como justificación o autoafirmación de su autenticidad (nrs. 20, 25, 36 y 37). Evidentemente, aquellos espacios que carecen de una localización geográfica segura tampoco pueden formar parte de este análisis, ya que no es posible la caracterización del paisaje que les rodea ni tampoco poseen evidencias que demuestren su abandono o su situación ante la nueva coyuntura social (nrs. 15, 16, 18 y 19). Ni siquiera las localizaciones aproximadas son válidas, como en el caso de *Drusuna* (nº17), ya que se carece de la referencia topográfica precisa necesaria para desarrollar su posible estudio territorial. Aún así, este caso sí demuestra la frecuentación cultural de un posible bosque sagrado a partir del s. II d.C., siempre y cuando se siga la interpretación etimológica inicial y no la última propuesta, que ofrece una lectura completamente diferente del epígrafe: *Deus Dubunecisaus*.

Figura 46: Árula hallada en Olmillos, dedicada a *Drusuna* o *Deus Dubunecisaus* (GÓMEZ PANTOJA & GARCÍA PALOMAR 1995, 187-188; HE 16354). Autor: Gómez-Pantoja, J. *Hispania Epigraphica*.



En el resto de espacios catalogados se ha propuesto la función que podrían haber desarrollado en su comunidad a partir de criterios geográficos y cronológicos, ya que no existen evidencias materiales para ninguno de los lugares catalogados, a excepción de Peñalba. Por otro lado, también se ha actualizado la información para aquellos lugares sagrados que, con más o menos profundidad, contaban con una mínima caracterización del entorno histórico. Solo en contadas ocasiones estas descripciones concluían con una propuesta sobre la función desarrollada para el espacio sagrado⁶¹¹.

El análisis del paisaje nos ha permitido clasificar funcionalmente los espacios naturales de culto, de modo similar al caso de santuarios con estructuras arquitectónicas. Ante la falta de evidencias materiales que prueben la funcionalidad de un lugar concreto, diferenciaremos continuamente entre las propuestas que son factibles cronológicamente y aquellas completamente hipotéticas. Aún así, en algunos lugares no ha sido posible proponer una función a causa de la lejanía de los asentamientos identificados alrededor del espacio natural de culto. Es el caso de la cueva de La Vacada (nº 30), que ejemplifica una reutilización simbólica del espacio gracias a las manifestaciones rupestres conservadas. Estas, además, permiten datar su frecuentación entre el 200-50 a.C. Aunque se ha localizado la cavidad, su completo aislamiento respecto al poblamiento de la zona a partir del s. III a.C., que supera con creces los 10km de distancia respecto al asentamiento más cercano, nos impide elaborar cualquier propuesta interpretativa sea cual sea la escala geográfica de esta.

Se ha planteado la posibilidad de que los espacios naturales de culto del área celtibérica pudieran haber actuado como santuarios de ámbito local. Sin embargo, más de la mitad de los espacios naturales de culto catalogados se localizan en el área suburbana y extraurbana, que según nuestros resultados podría situarse alrededor de los 4-6km de distancia del asentamiento. En el interior de ambas zonas, los lugares documentados pudieron actuar como santuarios de convergencia y de frontera entre diferentes tipos de asentamientos. Este mismo tipo de santuarios se documentan también a gran distancia de los núcleos habitados, a modo de delimitación territorial de *civitates* e incluso también entre diversas etnias. De hecho, un reducido número de casos reúnen características propias de los santuarios interétnicos, que necesitan espacios neutrales altamente individualizables y, posiblemente también, visibles desde la lejanía, que sean capaces de actuar como puntos de referencia para todas las etnias implicadas.

⁶¹¹ Véase su correspondiente bibliografía y estudio del territorio, nrs. 1, 6, 10-14, 21-23 y 26. Las pocas publicaciones que proponen una catalogación funcional de estos espacios son los estudios desarrollados en la provincia de Segovia (nrs. 10-14 y 21-23) y el estudio monográfico y del entorno de Peñalba (nº 26).

A continuación analizaremos todos aquellos espacios naturales de culto en los que se puede relacionar cronológicamente el uso cultural del espacio con el entorno que la rodea y la posible función que el lugar de culto desarrolló en este paisaje durante en ese periodo. Es decir, combinaremos la información geográfica y poblacional de la zona con el contexto histórico.

La cueva de las **Cazoletas** (nº 4), situada tan solo a unos 400m del *oppidum* de Vallunquer, habría podido actuar como un santuario de ámbito local al menos hasta la primera mitad del s. II a.C., momento en que finalizan las evidencias de su frecuentación cultural. A partir de entonces se desconoce qué relación mantuvo con el poblado, que continuó habitado hasta finales del s. I a.C.

La cueva de **Termes** se localiza en un extremo del graderío de la ciudad, situada a los pies del montículo en el que esta se sitúa, por lo que se ubicaría en el límite e incluso dentro de la urbe (nº 7). Los materiales hallados en su interior han sido datados en el s. I a.C., por lo que, de confirmarse el carácter sacro de la cavidad, esta habría actuado como santuario urbano o extramuros. Su vinculación con el graderío y la funcionalidad de las canalizaciones del conjunto no quedan claras.

La frecuentación cultural de la cueva **Román** data del s. I d.C. y podría alcanzar la primera mitad del s. II d.C (nº 8). Esta cronología coincide con la creación del asentamiento romano en el cerro amesetado en el que se encuentra la misma cueva. Se trata, por lo tanto, de un espacio de culto de ámbito urbano aunque a la práctica no se encuentre en el interior de la ciudad. Por otro lado, se desconoce si la cavidad fue visitada con anterioridad a la construcción de la ciudad romana. En ese supuesto, el *oppidum* celtibérico se ubicaba en el Alto del Cuerno y a menos de 4km de la cavidad, por lo que habría actuado como un santuario que podía marcar el final del área de control inmediato del importante asentamiento. El vacío informativo sobre el poblamiento de esta zona en época celtibérica impide precisar más.

El epígrafe de la cueva **San García** limita su frecuentación cultural entre la segunda mitad del s. II y el I a.C (nº 9). Se trata de un espacio situado en el nacimiento del río Esgueva, en el interior de un valle formado por dos pequeñas formaciones aisladas y convergentes. El carácter rural y extraurbano de la cavidad es evidente, pero los dos asentamientos de la zona en esta época distan 5km y uno de ellos está sin excavar. Tan solo se documenta un hábitat más en época imperial, a 7km y en dirección opuesta a los anteriores. El

valle podría haber actuado como delimitador del área de control directo del castro de La Yecla o como una tierra de nadie entre los anteriores hábitats, pero no existen evidencias poblacionales suficientes que sustenten esta última propuesta.

La cueva de **La Griega** fue visitada entre mediados del s. I y mediados del s. III d.C. (nº 10), periodo en el que tan solo se documentan dos establecimientos a más de 13km y un hábitat en plena sierra a unos 5km. Este vacío poblacional ha sido interpretado por algunos autores como existencia de una *tierra de nadie* entre las ciudades romanas de *Segovia*, *Confluentia* y *Cauca*; aunque otras teorías apuestan por ubicar en el somontano de esta misma zona la ciudad no localizada de *Albocela*. Otra posibilidad es que hubiera actuado como un santuario de confín del *territorium* de *Confluentia*, la ciudad más próxima.

El epígrafe de la cueva **Labrada** (nº 13) se grabó entre mediados del s. I d.C. y mediados del s. II d.C., época para la que posiblemente habría actuado como santuario extraurbano de *Confluentia*. De hecho, se trataría de un espacio integrado en un complejo cultural de cierta entidad si se confirmara arqueológicamente la contemporaneidad de las estructuras asociadas a la cavidad. Además, junto con los espacios de *Bonus Eventus* y Fuente Griego podría haber delimitado simbólicamente el inicio de los diferentes cañones que conforman el valle alto del Duratón, como el Caslilla en este caso.

En la cueva del **Monte Robusto** (nº 14) se ha conservado un epígrafe datado en la primera mitad del s. I a.C., momento que coincide con el final de la necrópolis que fue el referente comunitario de la zona y también con el aislamiento progresivo de la cavidad en relación con los pocos asentamientos ocupados a partir de entonces. No existen pruebas de la vinculación de la cavidad con la necrópolis ni de su frecuentación cultural en el s. II a.C., pero la cavidad podría haber asumido el carácter comunitario de la zona simplemente por proximidad. Aún así, como supuesto santuario de convergencia carece de uno de los requisitos fundamentales: los asentamientos que se vincularon a él. Por otro lado, durante el s. II a.C. podría haber actuado como espacio de culto suburbano y extraurbano, delimitando el final del área de influencia del *oppidum* de Los Castillejos/Hocincavero (Anguita, ca. 5km).

La frecuentación cultural del *delubrum* de **Bonus Eventus** (nº 21) únicamente se ha podido fechar en la primera mitad del s. II d.C. En este periodo este santuario se localizaba en el área extraurbana de *Confluentia*. Su posición podría haber sido la de indicar el límite del control directo de la ciudad respecto a los hábitats menores más cercanos de su *territorium*, que se sitúan a una distancia similar de la que el santuario mantiene con la urbe. Además, la combinación de su ubicación junto con la del resto de posibles santuarios de la zona (nrs. 12-

13) al inicio del cañón del Duratón podría haber servido como frontera simbólica (¿del río?¿de la ciudad?).

Las inscripciones del *delubrum de Hercules* (nº 22) se realizaron entre la segunda mitad del s. I d.C. y la primera mitad del s. II d.C. en un entorno natural singular, que señala la presencia de un vado natural que permite cruzar el cañón del Riaza. Lamentablemente, en este periodo no se ha documentado ningún asentamiento a su alrededor debido, principalmente, a los traslados poblacionales y las nuevas fundaciones realizadas a finales del s. I a.C. Sin embargo, su localización en una zona que tradicionalmente ha sido utilizada por numerosas vías pecuarias y su ubicación al lado de un paso que permite salvar un obstáculo considerable, llevan a interpretarlo como un santuario rural que podría estar vinculado con el ámbito ganadero. Por otro lado y a modo de hipótesis, en el caso de que hubiera existido este espacio de culto durante los ss. III-II a.C. también podría haber actuado como santuario de confín entre los *oppida* de Los Quemados I y Castro, pero no existen evidencias materiales que sustenten esta propuesta.

El *delubrum de Diana* (nº 24) ha sido fechado a partir de finales del s. I y hasta el s. III d.C., iniciándose en el momento en que acabó de construirse el anfiteatro y el teatro de *Segobriga*. Su proximidad a la ciudad permitiría considerarlo como un santuario suburbano pero estrechamente vinculado con el área urbana y su pervivencia.

La frecuentación cultural de **Peñalba** (nº 26) se ha podido datar en los últimos décadas del s. I a.C. o en las primeras del s. I d.C. Es el único espacio natural de culto que puede demostrar su carácter interétnico gracias a la epigrafía rupestre que ha conservado. Además, su localización geográfica confirma los datos epigráficos, ya que se encuentra muy próxima al límite del área celtibérica e ibérica y en dos corredores naturales que las comunican (ríos Turia y Palancia). La zona se caracteriza también por un vacío poblacional para esta época, solo interrumpido por un pequeño hábitat a 3km, tras el que no se documentan más asentamientos hasta los 8 y los 15km del santuario. Los expertos consideran que Peñalba posiblemente también habría actuado como un santuario interétnico y de convergencia durante los ss. III-I a.C. Se trata de un periodo en el que aumenta el vacío poblacional hasta los 10km y para el que no se ha podido documentar arqueológica o epigráficamente la frecuentación cultural.

El uso cultural de la cueva del **Coscojar** (nº 31) se ha datado a partir del material arqueológico hallado en su interior, pero presenta una cronología muy genérica, entre los ss. III-I a.C. Su proximidad al principal asentamiento de la zona y a la necrópolis colindante,

sugiere un espacio de culto de ámbito local, vinculado al núcleo habitado que tiene una cronología más limitada (ss. II-I a.C.). De hecho, ya se han documentado casos de cavidades en el área ibérica cuya existencia depende de la continuidad del asentamiento, situación que tampoco sería ajena a este caso⁶¹².

En el caso de la cueva **II del Puntal del Horno Ciego** (nº 32), la tipología de ciertos vasos caliciformes sugieren una frecuentación en los ss. III-II a.C. Durante el último siglo, el santuario pudo haber actuado como un santuario extraurbano respecto a los poblados fortificados más cercanos. La abundancia del material hallado en su interior, el vacío poblacional y su localización periférica en el territorio al que pertenece también sugieren la posibilidad de que la cavidad desempeñara funciones de santuario de confín del territorio de *Kelin* (Caudete de las Fuentes). No obstante, no existen evidencias que puedan probar estas hipótesis.

La frecuentación cultural de la **Cueva Santa del Cabriel** (nº 33) se ha datado, de modo intermitente, desde época ibérica hasta la primera mitad del s. I d.C. y también en la segunda mitad del s. II d.C. A pesar de la falta de evidencias materiales que lo confirmen, se ha propuesto identificar esta cavidad con un santuario de convergencia entre los *oppida* de su entorno a partir de la abundancia material y, sobre todo, por el vacío poblacional documentado a 5 y 9km a la redonda. Sin embargo, en el periodo que nos ocupa tan solo uno de los *oppida* anteriores sigue ocupado y el resto de hábitats y asentamientos de mayor tamaño, como *Kelin*, se localizan a partir de los 14km y los 20km, respectivamente. El aislamiento incide en el escaso volumen del material arqueológico documentado para esta época, que podría ser indicador de la realización de visitas muy esporádicas y puntuales, a un santuario que parece haber perdido la trascendencia del periodo anterior. Teniendo en cuenta la posición periférica que ocupa, durante los ss. II-I a.C. podría haber actuado como santuario de confín más que como un santuario de convergencia.

Los casos de *Tullonius* y *Baelibius* son similares al resto de montañas supuestamente sagradas (nrs. 38-39). Aunque solo se ha podido fechar la presencia del culto de *Baelibius* en la zona en el s. II d.C., alrededor de los montes existe un vacío poblacional que afecta a ambas laderas y que solo se rompe con pequeños hábitats a 6km de distancia de *Baelibius*, mientras que para *Tullonius* ascienden hasta los 18km. En este periodo, ambas fronteras naturales podrían haber actuado como espacios de culto separando los *territoria* de diversas *civitates*, por ejemplo, puesto que poseen unas características morfológicas que coincide con los

⁶¹² GIL-MASCARELL BOSCA 1975; GRAU MIRA 1996; MONEO 2001.

santuarios de confín. Hipotéticamente, ambas montañas sí podrían haber desarrollado funciones de santuario de confín o interétnico entre los ss. II-I a.C., tal y como también sugiere el vacío poblacional a su alrededor existente en esta época. Sin embargo, no existen evidencias materiales que permitan demostrar su carácter interétnico ni tampoco su frecuentación en dichos siglos, si bien han obtenido una de las puntuaciones más elevadas en el modelo teórico (8 o 9/10).

El uso cultural del resto de espacios naturales de culto no ha podido datarse, por lo que las propuestas que siguen a continuación se basan en criterios geográficos y no pueden adscribirse a ningún periodo en concreto. En algunos de estos lugares, los nuevos datos disponibles no permiten verificar su condición de espacio de culto. Este es el caso de la cueva del **Castillejo de Legacho** (nº 1), que se incluyó en esta investigación porque en su interior fue hallada una figurita itifálica, en actitud orante y con una datación que alcanzaba el s. II a.C. Su estudio territorial presenta vacíos poblacionales al norte y este de la cavidad, factor al que hay que sumar la cronología incierta del asentamiento al que supuestamente se vincula. De confirmarse la datación del hábitat, podría tratarse de un espacio de culto de ámbito local.

Los materiales hallados en el interior de las cuevas de los **Montes de Rodanas o de Épila**, nrs. I y V (nrs. 3 y 4 de nuestro catálogo), tampoco han proporcionado una datación precisa de su frecuentación, por lo que la interacción con el resto de elementos del paisaje circundante es totalmente hipotética. Ubicadas en un entorno estratégico, podrían haber actuado como un espacio de culto extraurbano de las explotaciones mineras situadas al noreste suyo. Sin embargo, su dominio visual sobre el valle medio del Jalón y su equidistancia con respecto a los núcleos de mayor tamaño de alrededor podrían apuntar hacia la existencia de una *tierra de nadie*, que coincide con una zona de interés minero y que habría podido actuar como un punto de convergencia a escala local.

La representación pictórica del **Covachón del Puntal** tampoco ofrece ninguna cronología precisa (nº 5). Aún así, el estudio territorial lo ha rodeado de una serie de asentamientos que mantuvieron una distancia con la cavidad constante pero variable en función del periodo. De este modo, es posible que el lugar fuera el límite de las áreas de influencia de cada uno de los asentamientos, una *tierra de nadie* con un alto valor simbólico, materializado en las numerosas pinturas rupestres conservadas a lo largo del cañón en que se ubica. Sin embargo, aunque su aspecto es imponente desde el interior del cañón, la escasa visibilidad que presenta no favorece su significación más allá de este entorno inmediato.

En el caso del abrigo del **Barranco del Hocino** tampoco se ha podido fechar su frecuentación a causa de la mala conservación de la epigrafía hallada en su interior, que tampoco acaba de confirmar el uso cultural del espacio (nº 6). Alejado del área donde se concentra la población, podría haber actuado como santuario extraurbano de Trascastillo (*ca.* 4km), delimitando simbólicamente el fin de su área de influencia.

La cueva de **Sepúlveda/Lóbrega** (nº 11) conserva un epígrafe que no se ha podido datar y cuya interpretación es extremadamente compleja dado su conservación y el carácter abreviado de la misma. Esto ha llevado a dudar de su condición de espacio sagrado y también su independencia, ya que se ha planteado su posible integración en el complejo que habría existido alrededor de la cueva Labrada, de la que dista apenas unos centenares de metros; esta hipótesis es bastante plausible. Tampoco presenta evidencias de frecuentación cultural en los ss. II-I a.C., periodo en el que hubiera podido actuar como un espacio de culto suburbano debido a su cercanía con el *oppidum* del Cerro de Somosierra.

En el caso de la cueva de **Fuente Giriego** (nº 12) tampoco se ha podido fechar el epígrafe que se localizó al lado del manantial. No existen evidencias sobre su existencia durante los ss. II-I a.C., pero nos parece significativo que el carácter extraurbano de la cavidad se mantenga prácticamente en época imperial con la misma distancia, a pesar del traslado poblacional y la fundación de una nueva ciudad. Es aquí donde, además, se ha propuesto la existencia de un culto en el que se relacionaría la cavidad con el conjunto termal de la ciudad y que estaría orientado al culto de las aguas y las *Matres*. Por otro lado, el espacio también podría haber actuado como delimitador simbólico del inicio del cañón del Duratón junto con los espacios de la cueva Labrada y *Bonus Eventus*.

El bosque de **La Dehesa** (nº 23) se ha incluido en este estudio porque, a diferencia del resto de propuestas etnográficas, su entorno a corta y media distancia ha sido prospectado y excavado puntualmente. Aunque no se ha conservado ningún tipo de evidencia material que la vincule con la antigüedad, el análisis arqueológico del entorno ha evidenciado el fuerte valor simbólico del asentamiento más cercano al bosque, Peña Moñuz. Este es un *oppidum* de pequeñas dimensiones dotado de un complejo sistema de defensa que no permite acoger la población de la zona en caso de necesidad. Dadas sus características, se ha interpretado como un asentamiento con un marcado valor simbólico que llegaría a superar el carácter militar de la instalación. Por entonces, en la zona de La Dehesa se explotaban los recursos forestales y ganaderos, igual que en el s. XIII, cuando se documenta por primera vez la estructura tripartita de La Dehesa. Recordando la elevada puntuación de lugar en el modelo teórico

(8/10) y reconociendo el completo carácter hipotético de la propuesta, ya que no existen evidencias que retrotraigan la estructura tripartita (y por tanto, el árbol sagrado) a la antigüedad, podríamos sugerir la existencia de un espacio de culto de convergencia acorde con la trascendencia que ostentó Peña Moñuz.

En el caso del **Moncayo** no existe ningún tipo de evidencia que confirme ni su carácter sagrado ni su hipotética frecuentación cultural (nº 27). En cambio, sí existe un cúmulo de indicios indirectos, geográficos y etnográficos, que sugieren un valor simbólico. Todo ello se materializa en una de las puntuaciones más altas en los parámetros del modelo teórico aplicado (8/10). De confirmarse esta suposición, estaríamos ante un santuario interétnico y de confín, un posible *trifinium* que actuaba de frontera entre arevacos, titos y lusones.

El **Vadavero** (nº 28) está documentado como espacio sagrado en la segunda mitad del s. I d.C. Su ubicación tradicional es la Sierra del Madero, pero la cercanía del Moncayo altera la percepción de su posible área de influencia. En este periodo tan solo podría integrarse en el territorio de la *mansio Augustobriga* y como santuario extraurbano. Sin embargo, la baja puntuación obtenida en el modelo teórico (2 o 3/10), la falta de evidencias arqueológicas que lo identifiquen como lugar sagrado y su proximidad al Moncayo (el cual podría relacionarse también con los epígrafes hallados a su alrededor, uno de los pocos indicadores a favor de su carácter sacro), nos lleva a cuestionar esta localización como la ubicación del monte *Vadavero*. De cara a futuros estudios, nos planteamos realizar en la Sierra Vidor un análisis similar al desarrollado en esta investigación, ya que es la otra sierra candidata para *Vadavero*, aunque esta interpretación sea la que menos investigadores apoyan.

Para **Dercetius** se han recopilado evidencias documentales y epigráficas que situarían su culto en la Sierra de la Demanda o al pico de San Lorenzo (nº 29), así como también diversas evidencias etnográficas que destacan la dimensión simbólica de estas montañas para el cristianismo. No obstante, su culto únicamente puede datarse en el s. II d.C., periodo en el que no se documenta ningún establecimiento en el área, por lo que las propuestas sobre su posible funcionalidad son hipotéticas. De acuerdo con su localización, *Dercetius* podría haber actuado como santuario interétnico, aunque también es probable su funcionamiento como santuario de confín entre pelendones y berones. Todo ello solo sería posible si esta montaña ya hubiera sido espacio sagrado en el s. II a.C.; pero no existe ninguna evidencia sobre ello.

El epígrafe de la cueva de la **Mora** (nº34) tampoco ha podido ser fechado, por lo que tanto el uso cultural como la función de la cavidad son hipotéticas. Aún así, la proximidad geográfica garantiza su más que posible vinculación con el *oppidum* del Tormejón y

posteriormente, si así fuera, con el establecimiento rural homónimo. Se trata de una posible cueva ritual situada fuera del área urbana, pero estrechamente vinculada con el asentamiento y por lo tanto, de ámbito local.

El caso del *lucus Berunius/Brunius* (nº35) tampoco presenta evidencias materiales que sustenten su existencia ni la hipótesis que lo identifica como un santuario intergentilicio y lugar de reunión e intercambio de mercancías. El estudio poblacional, en cambio, ha reafirmado el vacío poblacional a su alrededor en diferentes periodos y su posición central en el territorio berón.

Cuevas, bosques y montañas sagradas reaccionan: espacios naturales de culto a partir del s. II a.C.

En sentido estricto, la frecuentación cultural de cuevas, bosques y montañas durante el s. II a.C. en el área celtibérica tan solo se ha podido demostrar en los casos de la cueva de las Cazoletas, durante la primera mitad de siglo, y en la cueva de San García, durante la segunda mitad de siglo (nrs. 4 y 9). Es posible que este completo vacío se deba no a la inexistencia de estos espacios de culto, sino a las características de los objetos materiales utilizados durante la interacción del individuo con la divinidad. El empleo de materiales no duraderos, como la madera o las fibras vegetales, en la elaboración de los contenedores de las ofrendas o de los mismos exvotos habría dificultado su conservación en espacios que, por otro lado, tampoco reunían las condiciones idóneas para ello.

Una mayor precisión cronológica de los hallazgos podría ayudar a confirmar la frecuentación de espacios como la cueva de *Termes* y la existencia del *trifinium* próximo a *Contrebia Belaisca* (nrs. 7 y 15). Sin embargo, estos se documentarían no por los materiales hallados en su interior, sino por la relación espacial de la primera con el resto de estructuras que la rodean y por los arcaísmos del lenguaje empleados en la transcripción del segundo.

En la zona de contacto, en cambio, en las cuevas de La Vacada, Coscojar, II Puntal del Horno Ciego y la Cueva Santa del Cabriel se ha podido fechar su uso cultural en el s. II a.C. tal y como sugieren las evidencias materiales halladas en su interior (nrs. 30-33).

En el s. I a.C. aumentan los espacios naturales de culto documentados, pero no se conservan evidencias que demuestren que las cuevas rituales activas en el periodo anterior se siguieran frecuentando en este siglo. Los espacios en uso en este periodo son la cueva de *Termes* (nº 7), la cueva del Monte Robusto durante la primera mitad de siglo (nº 14) y quizá también el *trifinium* próximo a *Contrebia Belaisca* (nº 15), ya que tan solo se posee para este

espacio una cronología relativa de su existencia, por lo que por entonces podría perfectamente haber desaparecido ya. La amplia cronología del epígrafe de la cueva San García (nº 9) presupone también un posible uso para esta cavidad durante el s. I a.C. Finalmente, la frecuentación cultural de Peñalba (nº26) se fecha en las últimas décadas de este siglo, aunque es factible que fuera visitado con anterioridad.

Por el contrario, en la zona de contacto disminuyen las evidencias que puedan demostrar esta frecuentación cultural durante el s. I a.C. En este periodo, las dataciones genéricas de los materiales arqueológicos alargan la frecuentación de espacios como La Vacada o la cueva del Coscojar hasta la primera y segunda mitad de siglo, respectivamente (nrs. 30-31). Otro espacio que se mantiene en uso es la cueva Santa del Cabriel (nº 33), aunque la reducción del volumen de materiales apunta hacia la posibilidad de visitas cada vez más esporádicas.

En el s. I d.C. se documenta en el área celtibérica el mayor número de espacios naturales de culto con evidencias de uso. La cueva de Román (nº8) es el único espacio cuya frecuentación puede documentarse desde la primera mitad de siglo, aunque Peñalba también pudo llegar a visitarse durante los primeros decenios del s. I d.C. Este es el único caso cuya frecuentación perdura del siglo anterior. El resto de espacios se documentan a partir de la segunda mitad de siglo, como *Boterdus*, *Buradon*, *Vadavero* y *Moncayo* (nrs. 16, 18, 27-28); si bien la gran mayoría alarga su frecuentación hasta la siguiente centuria, como la cueva de La Griega, Labrada, el *delubrum* de *Hercules* y el de *Diana* (nrs. 10, 13, 22 y 24). No obstante, solo la mitad de ellos puede demostrar una frecuentación prolongada gracias a la conservación de diversos epígrafes.

En la zona de contacto, los espacios naturales de culto con evidencias de uso quedan reducidos a un solo caso, la Cueva Santa del Cabriel (nº33). Además, la parquedad del registro arqueológico empieza a considerarse ya insuficiente para demostrar el carácter cultural de las visitas.

Finalmente, en el s. II d.C. son ocho los espacios que presentan evidencias de uso, aunque solo tres son nuevas incorporaciones. De este modo, espacios como la cueva Román, La Griega, Labrada y los *delubra* de *Hercules* y *Diana* (nrs. 8, 10, 13, 22 y 24) podrían haber continuado en uso, junto con el posible bosque sagrado de *Drusuna*, el *delubrum* de *Bonus Eventus* y la montaña de *Dercetius*. Todos estos espacios evidencian la existencia de un culto local, aunque las inscripciones votivas se daten en términos generales en el s. II d.C. Por otro lado, en el caso de la zona de contacto se repite la misma situación con la Cueva Santa del

Cabriel que en el periodo precedente, aunque además también debemos incorporar el monte *Baelibius* durante la segunda mitad del s. II d.C.

Como hemos visto, se ha podido datar la frecuentación puntual o continuada de los espacios naturales de culto del área celtibérica hasta en un 62% de los casos reseñados. Conviene destacar que tan solo en la cueva Román, La Griega, el *delubrum* de Diana y en Peñalba se ha podido demostrar una frecuentación continuada del lugar (13,8%). Aunque quizá en este cómputo también podrían incluirse espacios como el *trifinium* próximo a *Contrebia Belasica*, ya que el mantenimiento de sus estructuras implica una perduración no solo del espacio físico, sino posiblemente también de las creencias a él asociadas y, por tanto, de los dioses *Togotis* y *Sarnicios*. El problema del elevado índice de las visitas puntuales en el catálogo es que dificulta caracterizar la trascendencia que estos espacios tuvieron en su entorno y, además, nos proporciona información sobre el espacio y el culto únicamente a través del epígrafe de un único devoto, con los sesgos interpretativos que esto comporta. Por el contrario, los espacios previamente mencionados, gracias a los diversos epígrafes que conservan, nos ofrecen una visión rica y variada de los fieles y su origen social, de los diferentes tipos de acciones y ofrendas rituales que se podían encontrar en un solo lugar sagrado. Incluso posibilitan la presencia de varias divinidades en un solo espacio natural. Características, todas ellas, que para el resto de los espacios catalogados no puede plantearse con certeza.

El mayor número de evidencias de uso de los espacios naturales de culto se concentra en un periodo que abarca cien años, desde mediados del s. I d.C. hasta mediados del s. II d.C. En este momento, dieciocho de veintinueve espacios reseñados en el área celtibérica conservan pruebas que evidencian una visita puntual como mínimo y, aunque se documentan en cuevas, bosques y montañas, la mayoría de estas visitas se producen en santuarios claramente extraurbanos (nrs. 10, 13, 21-22, 27 y 29), con una distancia mínima de 5km respecto al asentamiento más cercano, y, también puntualmente, en santuarios muy cercanos al área urbana (nrs. 8 y 24). Finalmente, se trata de espacios dedicados a deidades locales, salvo los espacios dedicados al culto de *Diana*, *Hercules* y *Bonus Eventus*. Curiosamente, ninguno de los espacios naturales de culto de la zona de contacto aparece representado en este periodo, puesto que coincide con un vacío de evidencias que es común a todos los espacios catalogados.

Por último, creemos que la ampliación del marco cronológico del estudio hacia el s. III d.C. repercutiría en el número y las características de los espacios naturales de culto representados en esta horquilla temporal de cien años.

Ante estas circunstancias cronológicas, materiales y sociales resulta extremadamente compleja la constatación de transformaciones, reutilizaciones y abandonos en los espacios naturales de culto del área celtibérica. Ello se debe principalmente a dos características del catálogo. La primera y que acabamos de comentar, es el elevado índice de visitas puntuales, el 62%, que impide documentar cualquier posible **abandono** del espacio puesto que solo se tiene constancia arqueológica de la realización de una sola visita. Este hecho también nos obliga a admitir que anteriormente se han analizado los espacios naturales de culto como si empezaran a funcionar como tales a partir de la ofrenda de la evidencia conservada. Seguramente es una asunción errónea, pero también lo sería presuponer *de facto* la existencia previa y posterior de dicho culto en el mismo lugar en el que se halló la evidencia. Por este motivo, hemos optado por ceñirnos estrictamente al periodo de tiempo que abarque la evidencia.

Respecto al 13,8% de casos en los que se ha demostrado la frecuentación cultural continuada del lugar (nrs. 8, 10, 24 y 26), el fin se detecta mediante la reducción progresiva de evidencias materiales y/o epigráficas e incluso con la inhabilitación física del lugar, tal y como podría haber sucedido en la cueva Román. Se trata de espacios que aparentemente después podrían no haber desarrollado ninguna función, o al menos ninguna que no dejara un rastro arqueológico detectable y fechable.

Asimismo, el elevado índice de visitas puntuales (el 62% ya indicado) también dificulta valorar el fenómeno de la **reutilización** de los espacios naturales de culto. En este caso nos referimos tanto al reciclaje simbólico efectuado mediante el uso cultural del espacio natural en época celtibérica o romana, como también a la reutilización de dicho espacio una vez ha finalizado su uso como espacio de culto en el periodo que nos interesa. En el primer caso, este reciclaje simbólico se ha detectado en cinco ocasiones en el área celtibérica y una en la zona de contacto (nrs. 4, 5, 9, 10, 26 y 30). El *delubrum* de *Diana* en *Segobriga* también recicla un espacio anterior dotándola de una nueva funcionalidad (nº 24), con la diferencia de que la función cultural previa no está atestiguada. También es interesante destacar una de las máximas del reciclaje simbólico, que hace referencia al respeto a la integridad de las manifestaciones culturales previas. Aunque esta actitud está ampliamente demostrada, también

se documentan excepciones, tal y como sucede en La Griega en tan solo una ocasión entre la gran cantidad de pinturas e inscripciones rupestres documentadas⁶¹³.

En el segundo caso, la reutilización posterior del espacio natural de culto, tan solo se puede constatar mediante una excavación del lugar que caracterice materialmente los diferentes periodos de ocupación del espacio natural. En la mayoría de los casos estas reutilizaciones no pueden documentarse para la misma época romana, a excepción posiblemente de las cuevas de Épila (nrs. 3-4), ya que se trata de alteraciones del perfil de las cavidades que son imposibles de datar (nrs. 1, 13-14). En el caso concreto de la reutilización simbólica posterior, se ha podido documentar en la cueva de San García, el *delubrum* de *Diana* y en la Cueva Santa del Cabriel, aunque con cautela también podríamos incluir todos aquellos espacios que posteriormente el cristianismo ha recuperado para su propia geografía simbólica (nrs. 2-3, 7-8, 14, 27, 29, 33, 38-39).

Finalmente, la actualización de la información de los espacios naturales de culto tenía por objetivo también definir cómo reaccionan estos espacios a la presencia romana, refiriéndonos tanto a los mecanismos adoptados como a los cambios de funcionalidad que se hubieran podido efectuar. A lo largo de la investigación ha sido evidente el papel que la epigrafía desempeñó en la visualización de unas tradiciones y creencias locales, facilitando la conservación de las mismas y, sobre todo, logrando su integración en el sistema religioso propio de la nueva coyuntura histórica y cultural existente y que fue creada a partir de la participación desigual de diversas realidades culturales diferentes. Ante la ausencia de evidencias materiales y arquitectónicas tradicionales y, como ya se ha comentado previamente, la epigrafía significó la monumentalización de los espacios naturales de culto del área celtibérica.

La importancia de la epigrafía aumenta en un entorno geográfico caracterizado por la falta de materiales arqueológicos que permitan definir diferentes situaciones que se dan en cada periodo: frecuentación, visitas puntuales, reutilizaciones, etc. A pesar de los riesgos en los que se puede incurrir, la epigrafía votiva⁶¹⁴, rupestre o sobre aras, se ha convertido en una de las pocas herramientas que permiten describir las posibles modificaciones del sistema de creencias de las poblaciones locales, su alcance y el ritmo a las que estas se producían. La iconografía es otro de los mecanismos empleados, pero esta tan solo se ha podido fechar

⁶¹³ Sala X, inscripción nº85.

⁶¹⁴ El empleo de la epigrafía va unido, como ya hemos comentado en anteriores ocasiones, primero a la aceptación y adaptación del alfabeto a las lenguas paleohispánicas; la adopción y empleo del alfabeto latino y, finalmente, de la lengua latina para expresar un voto.

certeramente en el *delubrum* de *Hercules* y de *Diana*; espacios que también nos remiten a otro mecanismo de transformación, el empleo de materiales duraderos tanto para las ofrendas como para las estructuras internas de cada espacio natural de culto. Ejemplo de ello son las pocas muestras de coroplastia identificadas en contadas cavidades; los escasos y difíciles de datar materiales cerámicos y metálicos depositados como ofrendas, y, también, las estructuras arquitectónicas como las hornacinas de los anteriores espacios naturales, las únicas que se han podido fechar de todo el catálogo al considerarse coetáneas de las inscripciones e imágenes. De este modo, los espacios naturales de culto del área celtibérica empezaron un proceso de transformación, ideológica y espacial, en el mismo momento en que los anteriores elementos fueron empleados en su interior como medio de comunicación con la deidad o como complemento del ritual allí desarrollado.

Aunque no se ha detectado la adaptación de los antiguos lugares de culto al nuevo contexto religioso, político y social como espacios desacralizados con una nueva funcionalidad, los abandonos y las reutilizaciones identificadas no dejan de ser por sí mismas transformaciones del espacio cultural previo.

4.5 Uso y abuso de los parámetros del modelo teórico

La singularidad del registro arqueológico de los espacios naturales de culto conocidos en el área celtibérica, mayoritariamente alterado y agotado, dificultaba obtener más información sobre la adscripción cultural y la funcionalidad que cada uno de ellos pudo llegar a desarrollar. Este inconveniente exigía asumir nuevas perspectivas y explorar nuevas metodologías para poder generar nuevos datos a nivel individual y colectivo. Por este motivo, se adoptó el modelo teórico para la identificación y localización de espacios sagrados antiguos en la naturaleza desarrollado por los investigadores Parcero Oubiña, Criado Boado y Santos Estévez. Su propuesta, creada a partir de la realización de diversos estudios sobre el paisaje sagrado gallego, reunía un conjunto de "*características con las que estos lugares fueron incorporados a la geografía tradicional gallega*" y también las "*condiciones que originalmente debieron concurrir en estos espacios para alcanzar su condición de referente de una tradición sagrada*"⁶¹⁵.

La aplicación de los parámetros en cada uno de los espacios naturales de culto ha proporcionado información procedente de diversas disciplinas. La mayor parte de los nuevos

⁶¹⁵ PARCERO OUBIÑA ET AL. 1998, 513.

datos derivan de la geografía, topografía, la historia y la etnografía, en menor grado, de la toponimia. Se trata de materias que pocos investigadores incorporaban a sus estudios a causa de su controvertida vinculación y que normalmente analizaban el lugar sagrado en su contexto geográfico e histórico. La información suministrada por el modelo teórico estrecha y reafirma la vinculación entre un espacio natural de culto y su entorno geográfico y humano, recopilando de manera diacrónica y multidisciplinar la trascendencia que dicho espacio ha podido tener en el paisaje de una comunidad.

Entendiendo este modelo como una guía y herramienta complementaria, no como un método definitivo, ya que al fin y al cabo cada lugar tiene sus propias particularidades, se ha comprobado cómo determinados espacios se adaptaban muy fácilmente a los requisitos descritos. Cada respuesta positiva a la descripción propuesta por los autores se ha contabilizado como un punto, mientras que también se han contado aparte aquellos criterios donde la respuesta no reunía los suficientes indicios o no era lo suficientemente clara. De este modo, el *delubrum* de *Bonus Eventus* solo responde positivamente a uno de los diez criterios, aunque podría ascender a tres si fuéramos más flexibles en la caracterización.

El criterio que más ha costado verificar es *tierra de nadie*, que atribuimos a las particularidades de la información local, de difícil recopilación, acceso y distribución; así como la *apropiación antinatural*, que sin duda se debe a la constante modificación de los límites municipales al menos durante los dos últimos siglos, tal y como hemos podido comprobar. Por el contrario, el criterio con mayor aceptación es el *vacío habitacional prehistórico*, hecho que incide en la tradicional lejanía que caracteriza estos espacios, junto con *yacimientos rituales*, ya que la mayoría de ellos cuentan con evidencias arqueológicas o epigráficas que sustentan su descripción como posible espacio sagrado. Finalmente, consideramos que el criterio *toponimia* podría haber tenido un mayor impacto de haber contado con recursos más completos⁶¹⁶.

Ningún espacio del catálogo responde afirmativamente a todos los criterios del modelo teórico, si bien la puntuación más alta son los ocho puntos con posibilidades de alcanzar los nueve (nrs. 29 y 39). Por el contrario, la puntuación más baja recae sobre el espacio de *Bonus Eventus* (nº 21), que aunque lograra sumar sus tres posibles puntos, seguiría formando parte del conjunto de espacios con menor afinidad a los criterios del modelo teórico (nrs. 6, 10, 21, 28 y 30). De hecho, los puntos logrados por este grupo de espacios se reparten entre los

⁶¹⁶ Los diccionarios etimológicos consultados no recogen los topónimos al considerarlos nombres propios, pérdida que se hubiera mitigado con una mínima formación en etimología.

mismos criterios: *vacío poblacional tradicional y prehistórico, elementos rituales y accidente natural*.

Los grandes beneficiados por la puesta en práctica de este modelo teórico han sido las montañas y los bosques considerados sagrados, espacios que habitualmente se caracterizan por su extensión imprecisa y la escasez de evidencias materiales. Esta circunstancia ya es un avance en la caracterización de los espacios naturales de culto en general, ya que ayuda a paliar el déficit de evidencias proporcionadas por la arqueología para los espacios más *inmateriales* y, por lo tanto, peor documentados. Los espacios naturales de culto con mejor puntuación son las montañas sagradas, con cuatro de seis espacios sumando ocho puntos como mínimo. Esta categoría ha sumado un total de 37 puntos (+5 posibles), logrando una media de 6,16 (o 7) puntos. Ha logrado casi un punto más de media que los bosques, que han logrado sumar 25 puntos (+6). A su vez, estos logran superar por casi dos puntos de media a las cuevas, que no han respondido tan positivamente a la caracterización etnográfica e histórica como las otras dos categorías.

En el área celtibérica, montes y bosques sagrados alcanzan los nueve y ocho criterios (nrs. 14, 23, 27 y 29). Se trata de espacios que se caracterizan por la debilidad de las evidencias materiales empleadas para justificar su uso cultural y por la gran aportación realizada por la tradición cristiana. Así, aunque la inscripción de la cueva del Robusto sugiere esta posibilidad, esta no es concluyente (nº 14, 6-8 puntos) y aún así el peso religioso del lugar ha influido en criterios como *tierra de nadie, folklore y lugar sagrado*. Esta situación se repite también para La Dehesa (nº 23, 8 puntos), donde el cristianismo también ha incidido en el *yacimiento ritual*, además de en los anteriores criterios; y también para el Moncayo (nº 27, 8 puntos), que sustituye esta última categoría por *toponimia* y para el que se dispone de un sinfín de indicios no concluyentes sobre su posible función sagrada. Significativamente, el único criterio que tienen en común los cuatro espacios de manera contrastada es *tierra de nadie*, que es la característica que menos espacios han podido verificar. En el caso de incluir a los criterios parcialmente aceptados, los cuatro espacios coincidirían además en el *límite territorial, vacío habitacional tradicional y prehistórico y lugar sagrado*, todos ellos con datos referentes a la historia poblacional y administrativa del lugar que una buena cartografía puede proporcionar (a excepción del tercer criterio). Las cuevas de Épila (nrs. 2-3), con siete puntos, comparten los condicionantes descritos al principio de este mismo párrafo con los anteriores espacios.

Esta situación contrasta con la puntuación de los espacios mejor documentados arqueológica y epigráficamente, como La Griega (nº 10, 3 puntos), Labrada (nº 13, 4 puntos), *Bonus Eventus* (nº 21, 1 a 3 puntos), Peñalba (nº 26, 5 puntos) y *Vadavero* (nº 28, 2-3 puntos). Se da la circunstancia que aquellos que están confirmados a través de la metodología tradicional son los espacios que menor puntuación han logrado. De hecho, se trata de lugares sagrados que el cristianismo no integró en su estructuración del territorio ni en la creación de su paisaje simbólico, puesto que no existe ninguna construcción religiosa cercana ni ninguna narración mitológica o folklórica sobre ellos. Se oponen así a los espacios con mayor puntuación, en los que sí hubo un interés por cristianizar e integrar en el nuevo paisaje sagrado. Este hecho, sin embargo, no justifica en absoluto la existencia previa de un lugar sagrado en época republicana y alto imperial.

En la zona de contacto, las montañas son los espacios que mejor responden a los criterios del modelo teórico, en las que además se repite la combinación de la ausencia de evidencias materiales y el peso de la tradición cristiana para los espacios de *Tullonius* y *Baelibius* (nrs. 38-39, 8 y 8-9 puntos). Una importancia que el tiempo ha relativizado, ya que el monasterio del primero fue abandonado y está en ruinas y el entorno del segundo está siendo explotado intensivamente. Uno de los mejores ejemplos es el bosque de *Berunius/Brunius* (nº35, 5-6 puntos), para el que no existe ningún tipo de evidencia material y cuya existencia se basa en un análisis etimológico. Aún así, alcanza cinco criterios, puede que incluso seis, logrando superar a espacios sagrados bien documentados para la época que nos interesa como la cueva II del Puntal del Horno Ciego (nº 32, 3-4 puntos) o incluso equipararse a la Cueva Santa del Cabriel (nº 33, 6-7 puntos). Sin embargo, la existencia del *lucus Berunius/Brunius* es una de las pocas propuestas que ya tuvo en cuenta en su argumentación a favor el conjunto de criterios poblacionales y etnográficos evidenciados ahora por el modelo teórico, por lo que tampoco ha aportado información nueva a este posible espacio sagrado. En este sentido, las características de la Cueva Santa del Cabriel también le han impedido obtener una puntuación más elevada. La construcción del pantano ha alterado los límites y aunque la zona no ha sido reclamada por ningún pueblo de alrededor y en la actualidad se localiza próxima a un límite entre dos municipios, fue un santuario de convergencia que logró imponer una disposición radial al resto de municipios, así como un vacío poblacional alrededor suyo de unos 9km. De este modo, tanto el criterio *límite territorial* como el de *tierra de nadie*, aunque no se ajusten a la descripción dada por los autores, sí responden a su descripción como punto neutral de reunión entre varias comunidades.

PARCERO OUBIÑA, CRIADO BOADO y SANTOS ESTÉVEZ definieron brevemente diez criterios multidisciplinares que describieron con la mayor claridad posible. Es evidente que el diseño de este modelo busca recopilar indicios sobre los que justificar o rechazar el carácter sagrado de un determinado lugar. Asimismo, busca proporcionar la objetividad que quedaría en entredicho con el empleo aislado de determinadas disciplinas, como la etnografía, la historia o la filología. Con el fin de superar las posibles particularidades de cada lugar sagrado, se proporcionaron descripciones generales a modo de guía que, sin embargo, pueden resultar insuficientes en algunas ocasiones. De este modo, surgen dudas en aquellos casos en que la realidad y la descripción no coinciden plenamente, por lo que el grado de flexibilidad del investigador a la hora de confirmar o rechazar un determinado criterio no deja de arrojar dudas sobre la viabilidad del modelo⁶¹⁷.

El modelo teórico desarrollado por los autores tan solo puede aplicarse a un 56,4% de la muestra, ya que es imposible utilizarlo en aquellas propuestas sin una reducción geográfica concreta ni a aquellos espacios naturales de culto que se encuentran en las inmediaciones de un asentamiento⁶¹⁸. En efecto, espacios como la Cueva Román, la cueva de *Termes*, el *delubrum* de *Diana* en *Segobriga*, la Cueva del Coscojar o la del Castillejo del Legacho quedan excluidos del análisis por su proximidad y vinculación directa con un asentamiento, vértice sobre el que pivota cada uno de los elementos que integra un territorio y razón por la que se anulan prácticamente más de la mitad de los parámetros del modelo teórico. Se trata de un modelo para distinguir espacios sagrados antiguos en el paisaje, alejados de las zonas habitadas, por lo que los espacios naturales de culto situados en las inmediaciones de un asentamiento no pueden participar de él aunque sean un elemento natural del mismo paisaje. Estas limitaciones inciden significativamente en los datos obtenidos en la investigación, ya que no ha sido posible analizar con la misma intensidad los diferentes espacios catalogados.

La sistematización planteada por los autores permite reunir un cúmulo de evidencias que solo pueden sugerir la existencia y la participación de dicho espacio natural en un paisaje sagrado, donde sus características individuales dependen del devenir histórico del área en la que se encuentra (población, límites, conflictos). En cualquier caso no puede demostrar que

⁶¹⁷ Como por ejemplo, la exacta coincidencia en un límite territorial y la posibilidad de que simplemente se trate de un límite entre únicamente dos localidades; la distancia mínima para considerar la existencia de un vacío poblacional, etc.

⁶¹⁸ Véase la introducción del segundo capítulo.

dicho lugar desarrolló una función sagrada durante la antigüedad, tan solo que ese paisaje *palimpsesto*, creado por el paso del tiempo y la acumulación de los diferentes usos del lugar, ha acabado con un perfil muy similar a los espacios sagrados extraurbanos de la actualidad. Esta es otra de las características del modelo, la gran importancia que otorga a los datos contemporáneos y, especialmente, a la continuidad cultural del lugar candidato. Un rasgo este que ya hemos criticado previamente por el peligro que supone obviar la reformulación que cada comunidad puede llevar a cabo sobre sus tradiciones siempre que quiera⁶¹⁹. Y aunque hemos reconocido la posible continuidad del uso sagrado de ciertos espacios⁶²⁰, los datos que disponemos en nuestro catálogo presentan lagunas que rompen el discurso histórico y dificultan defender dicha continuidad cultural.

Aún así, consideramos que el modelo teórico propuesto es una significativa aportación en la identificación de nuevos espacios sagrados antiguos y para ampliar la información de los ya conocidos. Además, los autores han sido capaces de crear una sistematización que supieron abstraer de las características culturales propias de las zonas empleadas como ejemplo; logrando así un modelo ciertamente objetivo que supera su marco geográfico yendo más allá de las características regionales actuales y que puede aplicarse al resto de la Península. Otro importante logro del modelo es que consigue disminuir sensiblemente la subjetividad del investigador en la caracterización sagrada del lugar, aunque no logra eliminarla. De hecho, la justa valoración y recopilación de los datos etnográficos y su vinculación con el espacio propuesto sigue siendo una de las cuestiones más polémicas y comprometidas, ya que está abierta a todo tipo de acciones, objetos, personajes, fechas y lugares sin ninguna relación demostrable. La categoría *folklore* acaba convirtiéndose en un cajón de sastre que ofrece numerosas interpretaciones por autor, que fácilmente puede dejarse llevar por relaciones fantasiosas y que, para utilizar un símil, permite intuir el humo pero no deja ver la hoguera (nrs. 23, 27-29).

⁶¹⁹ Véase el subapartado 1.1.

⁶²⁰ ID.

Conclusiones

El reconocimiento de cuevas, bosques y montañas como espacios de culto en el área celtibérica permitió, a nivel teórico, su equiparación con el resto de espacios y estructuras culturales comunitarias y domésticas. Se trata de espacios sagrados que además permiten indagar en la convergencia desigual de dos o más sistemas de creencias diferentes, así como también describir cuáles fueron los mecanismos, protagonistas y soluciones con los que se desarrolló este proceso. El avance de la investigación en este campo ha sido significativo, pero el carácter efímero de sus evidencias ha limitado la caracterización formal y funcional de cada tipología, lo que generaba una descripción parcial de estos espacios naturales de culto.

Por este motivo, propusimos recurrir al estudio del paisaje para describir la vinculación de estos espacios naturales de culto con su entorno circundante y los elementos que lo integran con el objetivo de ampliar los datos disponibles individualmente y tipológicamente. Esta información se vería complementada por la perspectiva de un modelo teórico que busca identificar antiguas geografías sagradas y que pone el acento en disciplinas y circunstancias históricas que habitualmente no se incluyen en este tipo de investigaciones. Además, el contexto histórico de las evidencias coincide con un periodo convulso, político y socialmente, que trastoca el entorno del que estos espacios habrían podido formar parte hasta entonces. Por este motivo, también nos interesaba establecer cómo la inestabilidad y los cambios políticos habrían podido afectar a las cuevas, bosques y montañas sagradas del área celtibérica.

Se partía de dos hipótesis para responder a estos objetivos. La primera suponía que el análisis histórico y espacial del paisaje proporcionaría nuevos datos a espacios sagrados con un contexto arqueológico prácticamente agotado. Se matizaría así la descripción de cada caso analizado en lo referente a su ubicación en el entorno físico y humano, y se propondrían las posibles funciones que estos lugares sagrados habrían desarrollado en el seno de su supuesta comunidad. Asimismo, este análisis permitiría extraer rasgos generales de cara a una caracterización tipológica de los espacios naturales aquí analizados. Por otro lado, la segunda hipótesis pretendía identificar los rasgos distintivos de los espacios naturales de culto del área celtibérica respecto al mismo tipo de lugares sagrados de otras áreas culturales mediante la

ampliación del área geográfica a estudio. En este sentido, esta hipótesis también aportaría información a la descripción tipológica de estos espacios sagrados.

Teniendo en cuenta las limitaciones de nuestra investigación indicadas previamente en la *Introducción*, consideramos que el estudio del paisaje ha ampliado la información disponible para los lugares naturales de culto mediante la recopilación y cruce de datos de diverso tipo. Se ha relativizado la importancia de los recursos naturales en la ubicación de estos espacios de culto y se ha calibrado el grado de accesibilidad documentado para cada tipología. La elaboración de mapas, la localización de los datos y el análisis espacial han resultado fundamentales en la caracterización de estos espacios: el grado de proximidad existente entre los espacios naturales de culto y los asentamientos más próximos ha sido más cercano, constante y generalizado de lo que presuponíamos y ha evidenciado la fluctuación poblacional alrededor de los espacios naturales de culto, patente sobre todo en el s. I a.C. y el s. I d.C.

Ante la falta de evidencias materiales que lo demuestren, la caracterización funcional de los espacios naturales de culto no se ha podido confirmar en ningún caso y solo se conoce el ya estudiado ejemplo de Peñalba. El análisis del paisaje únicamente puede mostrar la coexistencia de condiciones favorables (de tipo cronológico, geográfico y poblacional), que permite proponer el desarrollo de funciones de, por ejemplo, santuarios liminales a corta y media distancia; santuarios de convergencia a diversas escalas geográficas y, en menor proporción, de tipo interétnico. La dificultad para demostrar la validez de las propuestas aumenta proporcionalmente a la escala geográfica y, aunque todas ellas sean altamente hipotéticas, su confirmación en este estudio no ha sido posible. De hecho, depende directamente de la obtención de nuevos datos de los espacios de culto y del terreno, ya en manos de futuros estudios.

Asimismo, aunque las vías pecuarias son polémicas por su carácter no rastreable, su incorporación al estudio del paisaje reivindica la importancia de la ganadería y la trasterminancia en las sociedades antiguas. Su aplicación ha reducido el aislamiento y ha dotado de cierto sentido la localización de determinados espacios naturales de culto. Por otro lado, la vinculación de estos mismos espacios con la nueva vida religiosa de la comunidad se materializa, entre otros aspectos, con el empleo de la epigrafía y el equilibrio entre el panteón indígena y el grecolatino. También ha sido reveladora la aparente concentración de altares de una misma deidad alrededor de un espacio natural de culto, aunque lamentablemente, sin más evidencias que permitan vincular ambos elementos. En general, el análisis realizado nos

plantea dudas sobre el carácter sagrado de la cueva de Castillejo Legacho, el abrigo de Barranco del Hocino y de la cueva Sepúlveda/Lóbrega; sobre la localización del monte sagrado *Vadavero* en la Sierra Madero y sobre la posibilidad que exista un único espacio natural de culto bajo las advocaciones a *Baelibius* y *Tullonius*.

La inestabilidad política y social existente a partir del s. II a.C. en el área celtibérica afectó a los espacios naturales de culto a nivel poblacional, arqueológico, ideológico y funcional. A causa de las particularidades del registro arqueológico, no se han detectado reutilizaciones que impliquen la desacralización del espacio, pero tampoco una continuidad en el uso cultural o el abandono del lugar, en parte a causa del alto índice de visitas puntuales. En cualquier caso, la transformación del espacio natural de culto, física o simbólica, es continua.

En primer lugar, los traslados poblacionales y las nuevas fundaciones incidieron directamente en la articulación del paisaje y, por lo tanto, en la afluencia de fieles de determinados espacios naturales de culto, que vieron incrementada la distancia respecto a las nuevas poblaciones más cercanas. En segundo lugar, la reordenación del espacio derivada de los cambios poblacionales y políticos provocaría la modificación de las posibles funciones desarrolladas con anterioridad, ya fuera a nivel local, regional o interétnico; pero también podría atribuir nuevas funciones a aquellos espacios que no se vieron afectados tan drásticamente por los cambios poblacionales. En tercer lugar, el contacto cultural implicó la llegada de nuevos objetos, materiales y acciones al área celtibérica que, con el tiempo, acabaron confluyendo en los espacios naturales de culto del lugar. Tal y como otros trabajos ya han demostrado, nos referimos a la adopción de la escritura y de la epigrafía votiva en soporte duradero como medio de expresión de un voto a una divinidad, pero también a los pocos materiales cerámicos o la escasa coroplastia conservada. En cuarto lugar, los anteriores cambios detectados arqueológicamente implicaron, a su vez, la aceptación y empleo de fórmulas, acciones, dioses y conceptos hasta entonces foráneos en el interior de un espacio de culto previamente frecuentado. Todo ello supone no solo una reestructuración simbólica del espacio, sino también una reestructuración muy profunda del sistema de creencias a nivel individual y colectivo, que en función de sus necesidades adopta respuestas múltiples y diversas.

Por su parte, el modelo teórico sobre la localización de geografías sagradas antiguas ha revalorizado las hipótesis sobre la condición sagrada de determinados espacios naturales y ha demostrado su validez más allá de su región de origen. Los casos que presentan una mayor afinidad son los espacios inciertos, sin evidencias materiales antiguas que demuestren (nrs. 23 y 27). Su aplicación no ha sido significativa en los lugares de culto confirmados mediante la

epigrafía, la arqueología y las fuentes documentales. Estos últimos son espacios que no fueron incorporados a la geografía sagrada ni al imaginario del cristianismo, por lo que no se ha producido la continuidad cultural que tanta importancia tiene en el modelo teórico y que es la responsable de la escasa afinidad detectada en estos casos.

La ampliación del marco territorial ha reforzado la caracterización de los espacios naturales de culto del ámbito celtibérico, pero su éxito ha sido desigual para cada una de las tipologías estudiadas a causa del escaso número de ejemplos localizados y la falta de estudios poblacionales en sus respectivas zonas. Por un lado, nuestra investigación confirma la existencia de diferencias significativas de tipo morfológico y arqueológico entre las cuevas rituales del área celtibérica e ibérica. En este sentido, las primeras cavidades se apartan completamente del perfil descrito para las cuevas levantinas, tal y como también podría suceder con otras regiones del ámbito ibérico. Por este motivo, consideramos que el perfil de cuevas rituales levantinas no debería de continuar usándose en el resto de la Península como modelo identificativo de estos espacios naturales de culto. No se trata de un fenómeno exclusivamente levantino ni tampoco existen evidencias que apoyen una difusión desde esta zona hacia el resto de la Península.

La vinculación entre los espacios naturales de culto y las costumbres y tradiciones foráneas se realizaba también a través de diferentes mecanismos. En el área celtibérica y la septentrional de la zona de contacto predomina la incorporación de la epigrafía votiva sobre soporte duradero; mientras que en el sur y este de la zona de contacto prevalece la incorporación de materiales y formas cerámicas de tradición grecolatina dentro del catálogo de posibles ofrendas. La naturaleza y el por qué de estas dos respuestas a un mismo estímulo superan los límites de esta investigación y suponen a su vez un interesante punto de partida a futuras investigaciones.

En conclusión, la caracterización de los espacios naturales de culto del área celtibérica, aunque compleja y demasiado hipotética, sigue siendo un campo de estudio que aún ofrece interesantes perspectivas de análisis. En nuestro caso, las aportaciones realizadas por el estudio del paisaje amplían la descripción tipológica e individual que se tenía hasta ahora de ellos y presenta propuestas interpretativas poco habituales en el estudio de cuevas, bosques y montañas sagradas del área celtibérica.

Anexos

Anexo

1

Catálogo y Parámetros del modelo teórico de los espacios naturales de culto

Presentamos a continuación un catálogo sobre las cuevas, bosques y montañas que la bibliografía especializada ha identificado como espacios naturales de culto en el área celtibérica y en la ampliación territorial definida por nosotros para este estudio⁶²¹. En este sentido, los últimos estudios epigráficos o arqueológicos publicados sobre determinados espacios naturales han sido decisivos para incluirlos o excluirlos del presente listado.

Cada entrada del catálogo consta de dos secciones. La primera de ellas reúne la información historiográfica y arqueológica del lugar en cuestión, mientras que la segunda es una aproximación al entorno geográfico, histórico y cultural de dicho emplazamiento. Esta última pone en práctica el Parámetros del modelo teórico desarrollado por PARCERO ET AL. 1998, creado para detectar posibles espacios sagrados de la Antigüedad (sitios en plena naturaleza), ya que los indicios que utiliza este modelo tienen siempre como denominador común el paisaje natural que les rodea. Por este motivo, aquellos espacios naturales que no han podido ser localizados exactamente o aquellos que se encuentran estrechamente vinculados a una población (ya sea en el límite del hábitat o extramuros), quedan excluidos del Parámetros del modelo teórico⁶²².

Los parámetros establecidos por dichos autores son diez:

⁶²¹Véase la *Introducción*.

⁶²² En Celtiberia son ilocalizables: *Trifanium* próximo a *Contrebia* (Botorrita, Zaragoza); bosque de *Drusuna* (Olmillos, Soria), bosque *Buradon* (Beratón, Soria), bosque de Sarnago (Soria), bosque de Vinuesa (Soria), bosque *Boterdus* (Campiel, Zaragoza). Dentro o en el límite del poblado: cueva de Castillejo de Legacho (Calamocha, Teruel), cueva de las Cazoletas (*Arcobriga*, Zaragoza), la cueva de *Termes* (*Termes*, Soria), la cueva Román (*Clunia*, Burgos), *lucus* de Diana (*Segobriga*, Cuenca). En la zona de contacto son ilocalizables: bosques de Manjarrés y Nájera (La Rioja). Dentro o el límite del poblado: cueva de la Mora (Armuña, Segovia) y la cueva del Coscojar (Mora de Rubielos, Teruel).

A. Límite territorial: El espacio en cuestión deberá de ser el punto central de diversas y diferentes unidades territoriales locales y/o regionales, por lo que se representaría cartográficamente como el eje de una morfología radial.

B. Accidente natural: Ubicación en un paraje natural significativo a nivel visual, hecho que facilita su rápida individualización sobre el territorio circundante.

C. Vacío habitacional tradicional: Las aldeas se distribuyen radialmente a su alrededor y se localiza en un entorno sin hábitats ni áreas de producción intensivas cercanas. El uso del terreno es extensivo (monte).

D. Vacío habitacional prehistórico: No se detectan yacimientos habitacionales.

E. Yacimientos rituales: Se documenta la existencia de yacimientos arqueológicos rituales como grabados rupestres, inscripciones, etc.

F. Tierra de nadie: El control del lugar ha generado continuas disputas entre los habitantes de diferentes comunidades de la zona. Estas reclamaciones pueden haberse canalizado a través de pleitos (documentación histórica) o mediante determinadas actividades durante las festividades de dichas poblaciones.

G. Apropiación antinatural: El límite territorial de una de las comunidades desborda el antiguo patrón radial igualitario y añade el accidente natural a su propio territorio.

H. Toponimia: Existencia de topónimos significativos, incluso paleohispánica o romana.

I. Folklore: En el lugar convergen tradiciones que justifican el carácter de la zona a nivel mitológico.

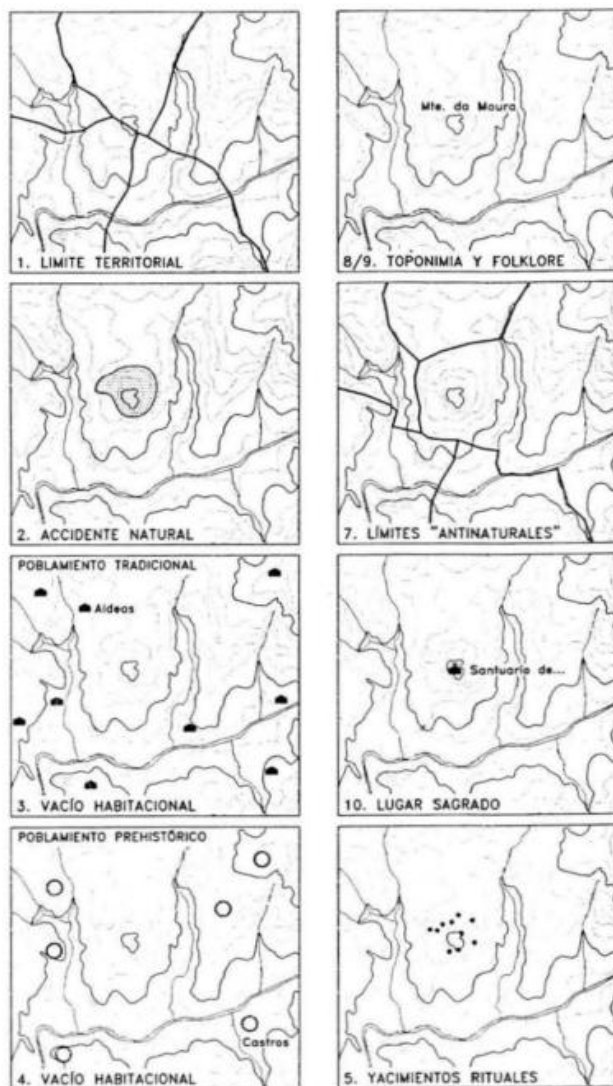


Figura 47: Representación gráfica del Parámetros del modelo teórico de los espacios sagrados, por PARCERO ET AL. 1998, 514.

J. Lugar sagrado: Existencia de un lugar sagrado con prestigio supralocal (ermita, santuario, monasterio), en el que se celebren festividades importantes que impliquen el traslado de fieles (romerías, peregrinaciones, procesiones).

El catálogo y el Parámetros del modelo teórico pretenden proporcionar un perfil lo más actualizado y completo posible de cada supuesto lugar de culto. El último objetivo es reunir la máxima información de cada uno de ellos con el fin de cuestionar, rechazar o confirmar el carácter sagrado que tradicionalmente se les ha adjudicado mediante una aproximación lo más interdisciplinar posible.

1.1 Celtiberia

1.1.1 Cuevas

1. Cueva de Castillejo de Legacho (Calamocho, Teruel)

Localización: En el cerro a 1100m de altitud, en el barranco del Regajo, afluente del Pancrudo. Próxima a una cavidad con manantial y a una construcción ovalada. En el mismo cerro hay un poblado celtibérico.

Coordenadas: 40.9915659, -1.253433.

Descripción: No se ofrece.

Material arqueológico: Exvoto de bronce de una figurilla masculina itifálica en actitud orante, que TURIEL IBÁÑEZ (1995) propuso datar a mediados del s. III o principios del s. II a.C.; lámina alargada de bronce puntiaguda en uno de sus extremos (11.4x0.6cm), datada por TURIEL IBÁÑEZ (1995) en la misma cronología. Hacha pulimentada, molinos de mano, cerámica a mano con decoración de boquique, cerámica ibérica, un fragmento de T.S.H., un reborde de tégula y trozos de cerámica medieval.

Interpretación: TURIEL IBÁÑEZ (1995) considera que es una cueva-santuario junto al santuario, su evolución lógica, y que estaría relacionado con el poblado de San Esteban (erróneamente datado en el s. III a.C. en vez de en el s. I a.C.); MONEO (2003) cree que se trata de una cueva-santuario junto a una posible *favissa*, mientras que ALFAYÉ VILLA (2009) descarta el uso sagrado de la cueva, el recinto y los materiales, al considerarlos de época medieval, a excepción de la figurilla que incluso podría vincularse al culto doméstico. Recalca, además, la inexistencia de un recinto indígena monumental que se pueda considerar el paralelo de una cueva santuario.

Cronología: Edad del Bronce hasta época medieval. TURIEL IBÁÑEZ (1995) considera que todo el conjunto pertenece a época ibérica; opinión que suscribe MONEO (2003).

Bibliografía: TURIEL IBÁÑEZ 1995; MONEO 2003, 264; ALFAYÉ VILLA 2009, 66-68.

2 y 3. Cuevas de los Montes de Rodanas (Épila nº I y nº V) (Épila, Zaragoza)

Localización: En los Montes de Rodanas. La nº I se encuentra a 580m de altitud. La V, a 720m, con entrada al SO.

Coordenadas: nº I: 41.612101, -1.416703; nº V: 41.591819, -1.420565.

Descripción: Cueva nº I tiene una sala de 50x10m con una boca de 3m de ancho y presenta un orificio en el techo. Diversas explosiones han dañado la morfología y estructura de la cueva, que ha sido usada como cantera. La cueva nº V tiene una entrada de 2x1m, por la

que se desciende más de un metro dando acceso a una sala de 12x9m y techos de 2.5m, tiene buenas condiciones de habitabilidad.

Material arqueológico: En la nº I se localizaron restos óseos humanos y fragmentos de cerámicas hechos a mano toscamente. En el exterior se localizaron cerámicas ibéricas y romanas. En el interior de la cueva nº V se hallaron restos de cerámica hecha a mano, cerámica moderna y huesos humanos. Se realizó un sondeo en el que se encontró un vasito caliciforme, cerámicas hechas a mano y modernas, superpuestos a un nivel con losetas de arenisca y cerámicas tardorromanas tales como TSH, un fragmento de paleocristiana gris y otro de vidrio tardorromano.

Interpretación: Según PÉREZ CASAS & SUS JIMÉNEZ (1984), la función de la nº V fue habitacional y funeraria, mientras que la I sería funeraria en la Edad del Bronce y quizá, más adelante, habría adquirido una función algo más religiosa o ritual. MONEO (2003) considera que en época ibérica, la cueva nº V habría actuado como cueva-santuario, quizá vinculado a los ritos de paso de clases de edad. En el caso de la cueva nº I se muestra reticente a considerarla como tal. ALFAYÉ VILLA (2009) no duda del uso funerario de la cavidad nº V y acepta la posibilidad de que en algún momento se hubieran realizado prácticas rituales en su interior debido a la presencia del vasito caliciforme. En cambio, la misma autora rechaza el uso cultural de la cueva I.

Cronología: Materiales de la Edad del Bronce, época celtibérica y romana sin especificar.

Bibliografía: PÉREZ CASAS & SUS JIMÉNEZ 1984, 35–52; BURILLO MOZOTA 1997, 236; MONEO 2003, 245, 265; ALFAYÉ VILLA 2009, 63-65.

Parámetros del modelo teórico

A. Límite territorial: La cueva nº V se encuentra en el límite municipal entre Épila y Ricla. Asimismo, el área del actual santuario es colindante a los términos municipales de Mesones de Isuela, Nigüella, Ricla y Tabuena. Todos ellos se disponen en posición radial al santuario.

B. Accidente natural: Las cavidades se localizan en las primeras formaciones montañosas que rompen con la llanura fluvial del Jalón (a 6-9km), alcanzando una diferencia de *ca.* 300m de altitud con el terreno precedente. No son visibles, pero sí fácilmente localizables.

C. Vacío habitacional tradicional: Los montes han sido una zona de explotación minera hasta mediados del s. XX. Solo a finales del mismo siglo se ha construido una urbanización en el lugar.

D. Vacío habitacional prehistórico: Se han documentado pequeños asentamientos imperiales relacionados con la explotación minera de la zona a 3-4km, mientras que los poblados rondan los 10km de distancia.

E. Yacimientos rituales: En la nº V se localizó un vasito caliciforme y diversos fragmentos de vajilla. En la nº I, restos óseos y material cerámico.

F. Tierra de nadie: No se han documentado disputas por el control del lugar.

G. Apropiación antinatural: Sí. El término municipal de Épila se extiende hasta 14km al este, cruzando el Jalón, para incluir la zona de Rodanas. El límite municipal rodea claramente los montes del santuario y sigue las cumbres de la segunda línea de montañas que lo rodea. El santuario actual ocupa una posición central en este apéndice. El término alcanza los 194,32km², siendo el mayor municipio de la comarca Valdejalón.

H. Toponimia: *Rodana* es un adjetivo anticuado derivado de *rodio*, un metal poco fusible, y que describe el carácter metalífero del lugar⁶²³.

I. Folklore: Existe una leyenda local que describe cómo la Virgen se apareció en el lugar de Rodanas y que motivó la construcción de una ermita en el lugar.

J. Lugar sagrado: A 1.5km aprox. de ambas cuevas se localiza el Santuario de la Virgen de



Figura 48: Entorno de las cuevas de los Montes de Épila, señaladas con un óvalo azul. Arriba, cueva nº I y abajo, nº V. En rojo, delimitación del municipio y en amarillo, delimitación de los términos municipales vecinos. Los rectángulos rojos señalan la localización de los yacimientos más cercanos: la explotación minera de Minas de la Esperanza (der.) y Fuente de las Herrerías (izq.) y el asentamiento de Cabezo de los Paños (der.). El óvalo naranja señala la ubicación del santuario de la Virgen de Rodanas. Elaboración propia.

⁶²³ ECHEGARAY 1889, entradas de "Rodana" y "Rodio".

de Rodanas, lugar de peregrinación comarcal en primavera, al domingo siguiente de Pascua de Resurrección⁶²⁴.

4. Cueva de las Cazoletas (Monreal de Ariza, Zaragoza)

Localización: En frente del Cerro Villar, donde se ubica *Arcobriga*, en el mismo valle de la Acequia de Torrehermosa. La cueva se ubica en el cerro San Pedro, justo a 500m al norte de la necrópolis celtibérica de Vallunquer, situada en el mismo cerro.

Coordenadas: 41.296309, -2.130439.

Descripción: Abrigo orientado al norte, bajo y alargado de más de 25m de longitud, 1.5m de altura y 2.50m de profundidad máxima.

Material arqueológico: Repartidos en tres paneles, el abrigo presenta una serie de grabados reticulares, fusiformes y un total de 28 cazoletas, de tamaño mediano y grande. Las cazoletas son las más antiguas y entre ellos se representan signos radiales. En algunas ocasiones se les superponen grabados geométricos reticulados de surco profundo y ancho. No se han localizado restos en su interior, pero sí a 20m de ella y parecen estar relacionados con el poblado de Vallunquer, a menos de 500m. También aparecieron varios fragmentos cerámicos de técnica ibérica a torno, tres bordes y otros fragmentos medievales en el espacio situado entre la cueva y la necrópolis de Vallunquer.

Interpretación: ROYO GUILLÉN & GÓMEZ LECUMBERRI (2006) consideran el lugar un santuario celtibérico de rituales funerarios o vinculado al culto solar. Por otro lado, ALFAYÉ VILLA (2009) descarta identificar este lugar como un santuario celtibérico ante la ausencia de materiales arqueológicos y de grabados que puedan atribuirse específicamente a época celtibérica. Por este motivo, la autora defiende el uso del abrigo como refugio por parte de los pastores de la zona⁶²⁵.

Cronología: ROYO GUILLÉN & GÓMEZ LECUMBERRI (2006) detectan hasta tres fases a partir del estudio paleográfico del conjunto. Fase I: finales del s. IV- mediados s. II a.C.; Fase II: medieval; Fase III: posterior al s. XVIII. Por el contrario, ALFAYÉ VILLA (2009) descarta la atribución de los grabados a época celtibérica, considerando medievales y modernos algunos de sus elementos.

⁶²⁴ Santuario de la Virgen de Rodanas en Épila, Turismo de Zaragoza: <http://www.turismodezaragoza.es/provincia/patrimonio/barroco/santuario-virgen-rodanas-epila.html> [fecha de consulta: 27/01/2015].

⁶²⁵ ALFAYÉ VILLA (2009) podría no haber consultado la obra de ROYO GUILLÉN & GÓMEZ LECUMBERRI 2006, ya que su obra no aparece citada en la extensa bibliografía de su libro ni tampoco hace referencia a los resultados del artículo.

Bibliografía: ROYO GUILLÉN 1999; BOA 2002; ROYO GUILLÉN & GÓMEZ LECUMBERRI 2006, 293–321; ALFAYÉ VILLA 2009, 71.

5. Covachón del Puntal (Monte Valonsadero, Soria)

Localización: A unos 10km al NO de Soria, en el Monte Valonsadero, entre la Cañada del Cuervo y la Cañada Honda, a los pies del Alto de la Cabezuela (1086m). Queda a unos 2.4km al E del pueblo de Pedrajas. El cañón es paralelo al camino que conecta el pueblo con la N-234.

Coordenadas: 41.817771, -2.550020.

Descripción: Gran covacho rocoso de 8m de altura x3.5m de profundidad y orientado al norte.

Material arqueológico: No consta. A lo largo de un friso de 9m de largo se distribuyen diversas pinturas rupestres: cuatro franjas verticales, un cuadrúpedo con un apéndice en el morro a modo de cabestro, una figura humana en *phi* griega seguida de una composición de barras verticales y paralelas; un cuadrúpedo identificado como un toro que es agarrado por una figura humana, restos de otras figuras, cuatro figuras humanas alineadas y enlazadas por las manos y con el sexo marcado, un posible trísquel y una última figura humana más, posiblemente acéfala. Las pinturas se sitúan a tres metros de altura y, a causa de algunos desconchados de la roca y por la acción del fuego, muchos restos de pintura están totalmente perdidos.

Interpretación: ORTEGO FRÍAS (1987) interpretó el dibujo como un pájaro de reducido tamaño, picudo y con las alas y cola rematados en forma de espiral. JIMENO MARTÍNEZ & GÓMEZ-BARRERA (1983) destacaron la singularidad del motivo, decantándose por una forma animal sin concretar y señalando las formas triangulares que presenta el dibujo. ALFAYÉ VILLA (2009) interpreta la imagen como un ave decorada con motivos de espiral que se sumaría a "*una tradición pictórica previa de representaciones de carácter solar en ese abrigo, ligada a la consideración sagrada de ese lugar*" como un santuario celtibérico.

Cronología: El conjunto pictórico ha sido fechado entre 2500-1200 a.C., entre el Calcolítico y el Bronce Medio, pero el trísquel ha sido datado por JIMENO MARTÍNEZ & GÓMEZ-BARRERA 1983 entre el Bronce Final y la época celtibérica o II Edad del Hierro, opinión a la que se suma el resto de autores.

Bibliografía: JIMENO MARTÍNEZ & GÓMEZ-BARRERA 1983, 195–202; ORTEGO FRÍAS 1987, 34-39; ALFAYÉ VILLA 2009, 72-74⁶²⁶.

Parámetros del modelo teórico

A. Límite territorial: Nos encontramos de nuevo ante una concentración de municipios bajo el término municipal de Soria capital, la cual en 1972 incorpora los municipios de Pedrajas y Oteruelos. Previamente, en 1857, Pedrajas se había anexoado los terrenos del pueblo de Toledillo. Por su parte, la Dehesa y el Monte de Valonsadero siempre han formado parte del término municipal de Soria, tal y como deja entrever el cuestionario del Catastro de Ensenada, en el que la comisión del pueblo de Pedrajas establece que "*confronta al Levante con la Dehesa y Monte de Balonsadero (sic)*"⁶²⁷. Dado que el covachón se localiza en la Cañada Honda y forma parte del monte, es probable que el límite se situara alrededor del lugar llamado *Los Peñoncillos*.

B. Accidente natural: Se encuentra dentro del Monte de Valonsadero, de unas 3000ha. Esta zona es rica en pastos y es lugar de paso de numerosas cañadas reales. El abrigo es

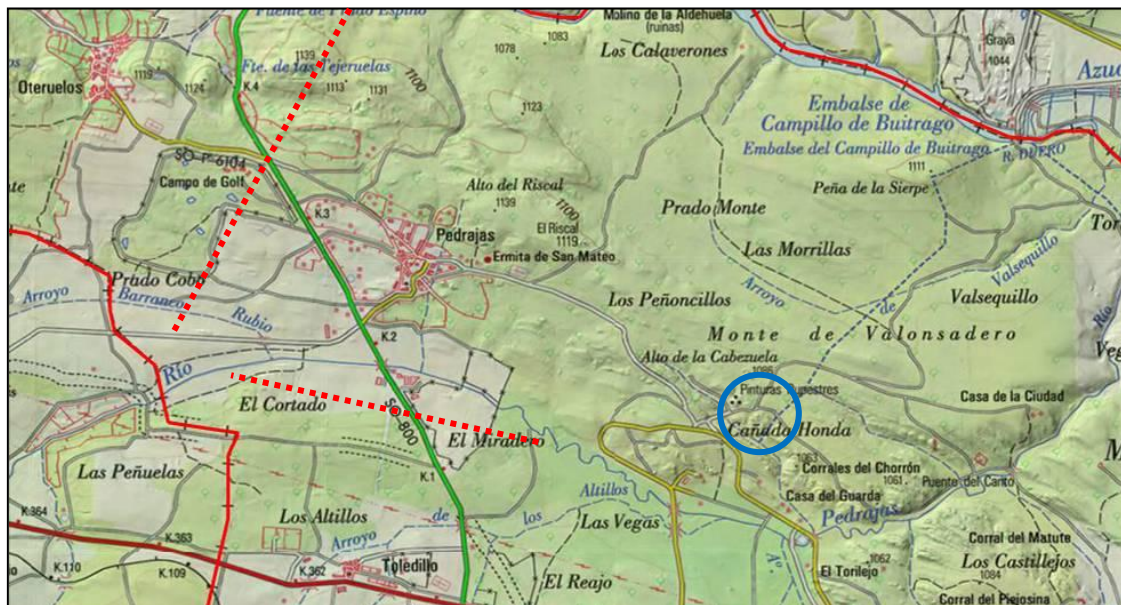


Figura 49: Extremo oriental del término municipal de Soria, en el que se observan las localidades de Oteruelos, Pedrajas y Toledillo con sus respectivas teóricas demarcaciones municipales señalizadas con una línea discontinua roja. El círculo azul marca la ubicación del Covachón del Puntal. Elaboración propia.

⁶²⁶ ALFAYÉ VILLA (2009) proporciona más bibliografía sobre el lugar y las pinturas que no han podido ser consultadas por la autora.

⁶²⁷ VVAA 2008, 299; Cuaderno de respuestas de Pedraza al Catastro de Ensenada, pregunta nº3: *Situación geográfica y tamaño del territorio*, en la que también se puede observar una representación esquemática del territorio de Pedraza, de forma cuadrangular y lados rectos. Disponible en <http://pares.mcu.es/Catastro/servlets/ServletController> [fecha de consulta: 3/02/2015].

prominente, destacado y con una amplia visibilidad. Se sitúa, además, muy cerca de la vega inundable del Duero.

C. Vacío habitacional tradicional: Se encuentra en una zona de monte, de población dispersa. En el lugar arranca un cordel que conduce a Soria (4km), confluencia de cañadas y cordeles locales, regionales y nacionales.

D. Vacío habitacional prehistórico: Al tratarse de la vega del Duero, los hábitats más cercanos sobrepasan los 5km y se dispersan de forma radial.

E. Yacimientos rituales: En el mismo covachón se localizaron pinturas rupestres de diferentes épocas.

F. Tierra de nadie: No se han documentado disputas.

G. Apropiación antinatural: No podemos determinarlo dada la escasez de información.

H. Toponimia: No se han documentado.

I. Folklore: No se ha documentado mitología alguna.

J. Lugar sagrado: No consta. En el monte se desarrolla en la actualidad una de las actividades más destacadas de las fiestas patronales de Soria (San Juan), en las que se conducen diversos toros desde Valonsadero hasta la ciudad.

6. Abrigo del Barranco del Hocino (Torrevicente, Soria)

Localización: En el barranco entre Torrevicente y Abanco y entre diversas oquedades, se trata del abrigo de dimensiones más grandes.

Coordenadas: 41.3562209, -2.957174.

Descripción: Es de fácil acceso y tiene una entrada de 3.5x1.5m con una profundidad máxima de 4m. En la pared de la entrada, a la derecha, existe un grabado del s. XVIII.

Material arqueológico: CABRÉ AGUILÓ (1916) y TARACENA AGUIRRE (1941) describen cuatro inscripciones entre varios grafitos independientes. Dos de ellas serían inscripciones con caracteres celtibéricos y las dos restantes, con alfabeto latino. JIMENO MARTÍNEZ 1980 alerta de la erosión sufrida por las inscripciones, de las que solo puede leer "una A capital de 4.5cm de altura y debajo algunos caracteres ibéricos; y en otro de los abrigos una L y una A capitales de 7cm de altura y debajo tres caracteres ibéricos". ALFAYÉ VILLA (2009) informa que, ya en 2002, las inscripciones vistas por Cabré eran irreconocibles.

Interpretación: La mayoría de los autores describen las inscripciones, pero no definen el lugar en que se encuentran. ALFAYÉ VILLA (2009) la incluye en su catálogo de cuevas y abrigos como lugares de culto en la Hispania céltica, pero el resultado negativo del estudio realizado por la autora la hacen dudar de su carácter religioso, considerando imposible la

definición del carácter o la cronología del abrigo a partir de la única inscripción con caracteres paleohispánicos.

Cronología: Indeterminada, con algunas inscripciones de época moderna.

Bibliografía: CABRÉ AGUILÓ 1916, 155; TARACENA AGUIRRE 1941, 163; JIMENO MARTÍNEZ 1980, 163-164; MAYER I OLIVÉ 1995, 38; ALFAYÉ VILLA 2009, 39-40.

Parámetros del modelo teórico

A. Límite territorial: Junto con Sauquillo de Paredes y Modamio, Torrevicente se incorporó al término municipal de Retortillo de Soria en 1966, por lo que desconocemos las antiguas demarcaciones. A pesar de ello, el barranco está próximo al límite municipal. Las distancias medias entre las cuatro poblaciones crean unos límites teóricos que sitúan el Barranco del Hocino en la zona donde habría que situar el límite municipal entre Sauquillo y

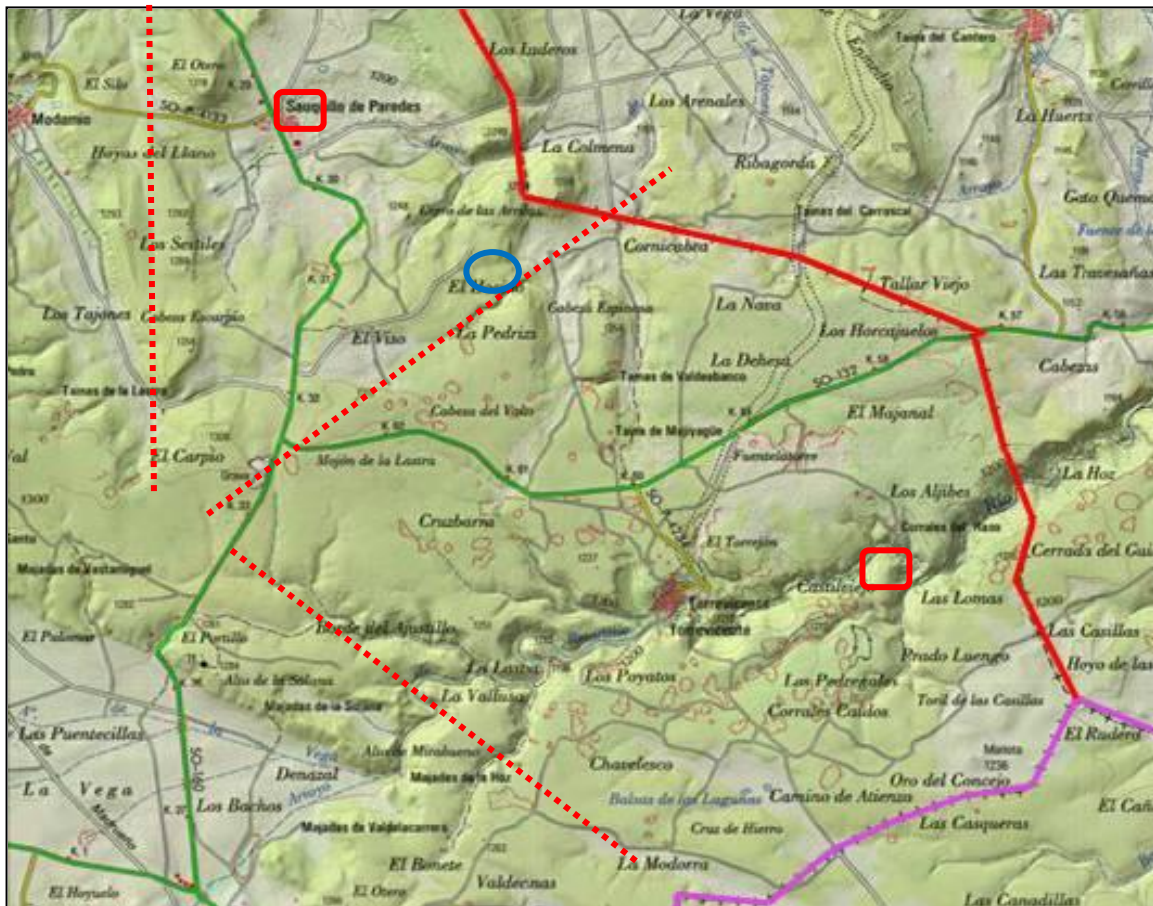


Figura 50: Entorno del Barranco del Hocino. Señalado en rojo aparece el término municipal de Torrevicente, incluido en el territorio de Retortillo de Soria; mientras que en morado se ha delimitado el límite autonómico entre Castilla y León y Castilla-La Mancha. Las líneas discontinuas señalan los límites municipales teóricos entre Modamio-Sauquillo (arriba), Torrevicente-Sauquillo (centro) y Torrevicente-Retortillo (abajo). El óvalo azul marca la ubicación de Barranco del Hocino, mientras que los rectángulos indican la ubicación de los yacimientos de Trascastillo (der.) y El Palomar (izq.). Elaboración propia.

Torrevente⁶²⁸.

B. Accidente natural: No es individualizable, no ocupa un punto geográfico destacado.

C. Vacío habitacional tradicional: El Barranco del Hocino está rodeado de campos de cultivo. No se detecta una distribución radial entre los pueblos actuales.

D. Vacío habitacional prehistórico: Se documentan poblados de época celtibérica y romana en las proximidades.

E. Yacimientos rituales: Posible inscripción paleohispánica en su interior. Actualmente está perdida.

F. Tierra de nadie: No se ha documentado.

G. Apropiación antinatural: No se puede establecer a partir de las demarcaciones modernas.

H. Toponimia: No se ha documentado.

I. Folklore: No se ha documentado.

J. Lugar sagrado: No existe ningún santuario supralocal en la zona.

7. Cueva de *Termes* (Montejo de Tiermes, Soria)

Localización: Al sureste del yacimiento de *Termes*. Siguiendo la carretera SO-P-4220 que lleva al yacimiento, una vez pasada la ermita y ya descendiendo del promontorio sobre el que se sitúa la ciudad, se localiza a mano izquierda tras superar una acentuada curva. Se encuentra en la pared occidental que sostiene el graderío rupestre.

Coordenadas: 41.3295549, -3.147563.

Descripción: A 1170m.s.n.m. La cavidad tiene una entrada de 9.90m de largo por 2,40m de altura y 4,60m de fondo. A la entrada de la cueva y, por tanto, en relación directa con ella, CALVO 1913 descubrió "un escalón por el que se desciende a una piedra de sacrificios que se comunica con tres piedras acanaladas, una de ellas de 1,80m en cuadro y de poca profundidad y otra de forma irregular, más pequeña y más profunda que la anterior".

Material arqueológico: CALVO (1913) no proporciona cantidades de sus hallazgos, entre los que se encuentran "una multitud de cuernos de toro y varias herramientas de hierro, como hojas de cuchillo y hachuelas corvas de dos cortes (hacha victimaria)". ALFAYÉ VILLA (2009) amplía la información respecto a estos materiales consultando su informe de ingreso en el MAN: "hacha corroída de 13cm de largo por 10 de boca" y "hacha victimaria de dos cortes de forma semicircular con mango de hierro", a las que hay que añadir dos hachas pequeñas y una figurilla de terracota de 10cm de altura y 4cm de grosor, sin pies ni cabeza, que sostiene una

⁶²⁸ VVAA 2008, 300.

caja cuadrangular y que está vestida con *sagum* y estola, interpretada como un oferente o sacerdote.

Interpretación: CALVO (1913) la integró, como una estructura más, en el conjunto identificado como "*templo celtibérico*" o "*recinto sagrado*". No definió tampoco su funcionalidad, pero su hallazgo "*sugirió la idea de que este sitio fuera un recinto sagrado de los celtiberos*" y, ante los hallazgos de la zanja a la entrada de la cueva, el investigador afirma que "*estaba desenterrando un templo celtibérico*". Entendemos que habla del conjunto gradería rupestre+cueva+piedras sacrificiales, por lo que la posible funcionalidad sacra del graderío ha sido trasladada a la cavidad. SALINAS DE FRÍAS 1985 identifica el conjunto como un santuario indígena.

Cronología: La única cronología propuesta para la cueva la ofrece CALVO (1913), que la data *ante quem* 99 a.C. SALINAS DE FRÍAS (1985) hace extensiva la datación del graderío también a la cueva: "*este conjunto habría sido utilizado desde mediados del s. II a.C. hasta finales del s. I o comienzos del s. II*". MARTÍNEZ CABALLERO & SANTOS YANGUAS (2005) datan las canalizaciones en el s. I a.C.

Bibliografía: CALVO 1913, 380-381; SALINAS DE FRÍAS 1985, 316-317; ALMAGRO GORBEA & BERROCAL RANGEL 1997, 575-577; MARTÍNEZ CABALLERO & MANGAS MANJARRÉS 2005, 171-172; MARTÍNEZ CABALLERO & SANTOS YANGUAS 2005, 692-697; ALFAYÉ VILLA 2005, 231; ID. 2009, 60-62; MARTÍNEZ CABALLERO, LÓPEZ AMBITE & GALLEGO REVILLA e.p.

8. Cueva de Román (Peñalba de Castro, Burgos)

Localización: En el cerro donde se asienta la *Clunia* romana. En su vertiente norte se localiza la entrada a la cueva.

Coordenadas: 41.781534, -3.814041.

Descripción: En la entrada de la cueva se descubrieron los restos de una compuerta de un canal para la salida de aguas y que fue destapada por Taracena en sus investigaciones. A partir de este lugar empieza un túnel de 90m de largo, tallado en la roca, por el que se accede al interior del cerro y que va conectando los diferentes corredores hasta que enlaza con la galería principal. Las dimensiones medias de este túnel son 1,10x1,40m sin contar con el espesor ganado por la sedimentación. Se han documentado hasta 14 pozos, repisas y unas pequeñas hornacinas a la altura del primer pozo (A1), que también es el único que no está colmatado por los materiales lanzados desde el exterior. Al final de la galería principal se produjo el desprendimiento del techo de la bóveda, creando un espacio usado como lugar de

culto, que se sitúa a unos 650m de la entrada principal de la cueva. PALOL & VILELLA señalan la existencia de varios pozos en las proximidades del foro que tendrían acceso directo al santuario en época romana, pero no se ha podido confirmar esta hipótesis.

Material arqueológico: La zona del santuario se puede dividir en tres áreas. En la primera se hallaron inscripciones en barro y una figura fálica, mientras que en la segunda se identificaron diversas figurillas de barro (un mínimo de cuatro bustos y un pájaro), un vaso y numerosas inscripciones. En la tercera área se localizaron dos grandes representaciones fálicas, una gran repisa con inscripciones en placas de barro, un altorrelieve fálico, máscaras masculinas dibujadas y modeladas en barro. En total, se han documentado 39 inscripciones sobre barro, distribuidas en tres conjuntos:

Conjunto nº1:

- S1: FABRICIVS / IIII VIR / HIC / [FVIT?]
- S2: 1º BERGIVS SERANVS / AEDILIS DICIT / QVISQVIS HOC VENERIT
2º VEN[IT?] / [---] D [---]
- S3: 1º BERGIVS / SERANVS / HIC FVIT
2º [AEDI]LIS
- S4: BER[GIVS] SERANVS / AED[ILIS]
- S5: ASTV / VN / AT
- S6: CORNV/TVS CA / CCA[---] / VLL[---]
- S7: [---] / MASCVLI[---]
- S8: ASTVAN / XXVSQVE / OC·PICTOR
- S9: AIONIS / HERMES
- S10: IVLLI[VS?]
- S11: [---] / [---] FVIT [---] / [---]

Conjunto nº2:

- S12: HERMES / AIONIS / OV[---]
- S13: IIII / VIRI / VENE / RVNT
- S14: BRITO
- S15: CARI/SIVS / OCV[---]
- S16: PRISCVS / MATER PR[ISCVS] / [PRI]SCVS [---] / FRATE[R]
- S17: CVSPRISPRISCVS / VENIT
- S18: PRIS[CVS]

Conjunto nº3:

- S19: 1º AEMILIVS / FIRMVS / QVIA INTVS / II OBLITVS / [---]
2º AEM/ILIVS
- S20: 1º CO / POL / TVS / L I O
2º ANNI[VS] / PATER[NVS] / LVTOR / R
- S21: L DOMITIVS / [---?]PRONO[---?] / [---]
- S22: GLAV[CA]
- S23: SECVN/DIA
- S24: GLAVCA / MAR/TIALIS
- S25: TREBO[NIVS?]
- S26: VENI / FRA[---]
- S27: VADO VENI
- S28: PRIS[CVS]
- S29: ATTO / [---]
- S30: A R / QVIN[---]
- S31: [---?HER?]/M[ES? HE?]/RME[S? H?]/ERM[ES? HERM?]/ES[---?]
- S32: TCORNELPOR / CANTABER
- S33: PED[---]
- S34: PVB[---]
- S35: REORTV[---]
- S36: VESTIGI/A
- S37: SOTELES
- S38: TITVS
- S39: GLAVCA / REFL[---]

Interpretación: PALOL & VILELLA interpretaron la cueva como un santuario dedicado a una divinidad de la fertilidad, concretamente al culto fálico y a Príapo. Una hipótesis que, pese a las nuevas propuestas interpretativas, sigue teniendo el respaldo de autores como DE LA IGLESIA & TUSET (2012), que también dan por segura la comunicación directa de la cueva con la ciudad a través de los numerosos pozos cegados. Para todos estos autores, Príapo ejercería su rol como protector de la fertilidad de la naturaleza e incluso podría llegar a vincularse con *Hermes*, a tenor de algunas de las inscripciones identificadas. Por otro lado, conceptos como *luto* u *oblino* permiten a los autores considerar plausible la realización de rituales de fangoterapia propiciatorios de fertilidad o con finalidad medicinal. GASPERINI (1998) no considera probada la asociación con el dios Príapo, por lo que se decanta por identificarlo

como un santuario vinculado con terapias y cultos hídricos donde sanarían los órganos genitales masculinos (los femeninos no son concluyentes) y, quizá, los ojos y pies. Asimismo, GASPERINI (1998) explica la presencia de miembros de primer orden social como una medida de control del abastecimiento de agua de la ciudad más que como visitas culturales personales, idea que también apoyan DE LA IGLESIA & TUSET. Finalmente, el primero se aventura a proponer como deidad del santuario a una divinidad "*del reino ctónico, quién sabe si aquí también de antigua ascendencia prerromana*".

Por su parte, GÓMEZ PANTOJA (1997) plantea que el lugar consagrado a las *Matres* en la ciudad, localizado a través del hallazgo de diversas aras en una sola área, pudiera tener acceso a la cueva a través de uno de los pozos cegados. El autor vincula las aras con las prácticas rituales allí efectuadas y se suma a la consideración de dicha cueva como un espacio sanador. En cambio, ALFAYÉ VILLA (2009) recuerda la procedencia dudosa de esas mismas aras dedicadas a las *Matres*, así como el uso eminentemente doméstico de los altares hallados en *Clunia*, independientemente de su localización y relación espacial con el subsuelo. La autora también llama la atención sobre el carácter romano del culto, puesto que no hay evidencias para determinar si la cueva era conocida cuando la ciudad celtibérica se asentaba al otro lado del valle y si ya entonces tenía estatus de lugar sagrado.

Cronología: PALOL & VILELLA datan la escritura cursiva de algunas de las inscripciones en el s. I d.C., mientras que la onomástica combinada con la numismática, permite datar el inicio de las frecuentaciones a partir del reinado de Tiberio en adelante. GASPERINI (1998) se suma a considerar la época tiberina como inicio de la frecuentación de la cueva, cuyo uso podría alargarse hasta finales del s. I d.C. e incluso al s. II d.C.

Bibliografía: PALOL & VILELLA 1986; PALOL & VILELLA 1987; GÓMEZ PANTOJA 1997; GASPERINI 1998; OLIVARES PEDREÑO 2002, 255; CURCHIN 2004, 184; ALFAYÉ VILLA 2005, 231; IBID. 2009, 59-60; CUESTA MORATINOS 2012; DE LA IGLESIA & TUSET 2012, 34-37.

9. Cueva de San García (Santo Domingo de Silos, Burgos)

Localización: Al oeste del Espacio Natural de la Yecla y enclavado en el centro de las Peñas de Cervera, concretamente en las Lomas de Cervera. La cueva se ubica a media ladera y próxima a varios manantiales que desembocan al río Rebriongos en ese mismo pequeño valle. Pertenece al término municipal de Santo Domingo de Silos, pero se encuentra justo en el límite con el de Briongos de Cervera y a pocos metros del de Santibáñez del Val.

Coordenadas: 41.9458879, -3.487375.

Descripción: La entrada de la cueva es amplia, de 4x2m, y de ella nacen dos galerías. La galería de la izquierda, recta y de casi 40m de longitud, da acceso a la sima y al lago subterráneo del conjunto. La inscripción se localiza en la galería de la derecha y a 4m de la entrada, en la pared de la izquierda y a 1,15m de altura, en el sector IV-B.

Material arqueológico: ALFAYÉ VILLA (2009) informa que no se han hallado materiales arqueológicos de la II Edad del Hierro o de época romana en el interior de la cavidad, que culturalmente se adscribe a la facies Cogotas I de la Edad del Bronce. En cambio, sí se han localizado grabados prehistóricos al principio de ambas galerías, que desgraciadamente han sido gravemente dañados tras la realización de las inscripciones modernas.

ALBERTOS FIRMAT (1986) señala que la inscripción está formada por hasta trece signos distribuidos posiblemente en dos palabras. Entre las varias lecturas posibles del primer término, la autora se decanta por un nombre propio ibérico, TESURABAS, como la lectura más plausible; mientras que la segunda palabra correspondería a un antropónimo indoeuropeo, USEOS. La misma autora considera problemática y extraña esta inscripción, no solo por la mala conservación de los restos, sino por lo inaudito que resulta encontrar un posible nombre ibérico y otro celtibérico juntos en la misma inscripción.

La última aproximación a la inscripción la llevan a cabo OLCOZ YANGUAS & MEDRANO MARQUÉS (2007). A diferencia de Albertos Firmat, los autores han estudiado la inscripción directamente y tras informar de la longitud de la inscripción (17cm), puntualizan que el epígrafe está compuesto únicamente por siete signos paleohispánicos, cuya lectura es LAZUROS. Además, señalan que la segunda palabra identificada por Albertos Firmat no sería más que la decoración dispuesta en la parte superior de la pared, justo por encima de la inscripción.

Interpretación: MARCO SIMÓN (1999) la considera probablemente una cueva santuario celtibérica; CURCHIN (2004) también la define como tal a raíz de la inscripción celtibérica hallada en su interior, así como LORRIO ALVARADO (2005) y OLCOZ YANGUAS & MEDRANO MARQUÉS (2007). ALFAYÉ VILLA (2009) se suma a esta interpretación y además identifica el cercano castro de la Yecla como posible lugar de procedencia del autor del epígrafe, a pesar de reconocer el carácter indemostrable de tal afirmación. Por el contrario, OLCOZ YANGUAS & MEDRANO MARQUÉS (2007) creen que el castro de La Valdosa sería el más cercano a la cavidad y recuerdan también la relativa cercanía de las cecas *kolounioko* y *sekobirikez*.

Cronología: El estudio de MOURE ROMANILLO & GARCÍA-SOTO (1986) no identificó ningún grabado contemporáneo a la inscripción; pero ALFAYÉ VILLA (2009) la adscribe a época tardorrepublicana.

Bibliografía: MOURE ROMANILLO & GARCÍA-SOTO 1986; ALBERTOS FIRMAT 1986; MARCO SIMÓN 1999, 155; LORRIO ALVARADO 2005, 333; CURCHIN 2004, 184; OLCOZ YANGUAS & MEDRANO MARQUÉS 2007, 379-383; MARCO SIMÓN & ALFAYÉ VILLA 2008, 511; ALFAYÉ VILLA 2005, 231; ALFAYÉ VILLA 2009, 38-39.

Parámetros del modelo teórico

A. Límite territorial: Aunque de nuevo desplazada sobre el punto central, la cueva se localiza cerca del punto donde convergen varios términos municipales (Santo Domingo de Silos, Barriosuso, Briongos). Sin embargo, en 1857 Barriosuso y Briongos se incorporaron a los términos municipales de Santibáñez del Val y Ciruelos de Cervera, respectivamente. Uniones que en teoría no deberían de afectar a las lindes próximas a la cueva, ya que estos pueblos son los más cercanos a ella⁶²⁹.

B. Accidente natural: La cueva se localiza al final de un estrecho valle rodeado por unas montañas que forman un semicírculo. No es un accidente geográfico que destaque.

C. Vacío habitacional tradicional: Parece detectarse cierta disposición circular en los municipios actuales. Las peñas están dedicadas al monte, ni tampoco se documentan pueblos próximos a ella. Briongos puede ser el más cercano, a menos de 3km de distancia.

D. Vacío habitacional prehistórico: Los asentamientos más cercanos se localizan a 5km en época celtibérica, posteriormente surgen nuevos pequeños hábitats más cercanos, pero de cronología incierta ya que no han sido excavados.

E. Yacimientos rituales: En el interior de la cueva se han identificado grabados y pinturas rupestres.

F. Tierra de nadie: No se han documentado.

G. Apropiación antinatural: La amplia extensión del término municipal de Santo Domingo de Silos nos induce a pensar que ha sufrido varias anexiones que, sin embargo, no hemos podido detectar. De hecho, la cueva se encuentra bajo su administración⁶³⁰.

H. Toponimia: OLCOZ YANGUAS & MEDRANO MARQUÉS (2007, nota 25) sugieren que la cavidad haya recibido este nombre debido a la trascendencia que el abad San García tuvo en

⁶²⁹ VVAA 2008, 56.

⁶³⁰ Una breve historia del municipio de Hinojar de Cervera y su voluntad de separarse del municipio de Santo Domingo, disponible en www.hinojar.com/origen/ [fecha consulta: 3/02/2015].

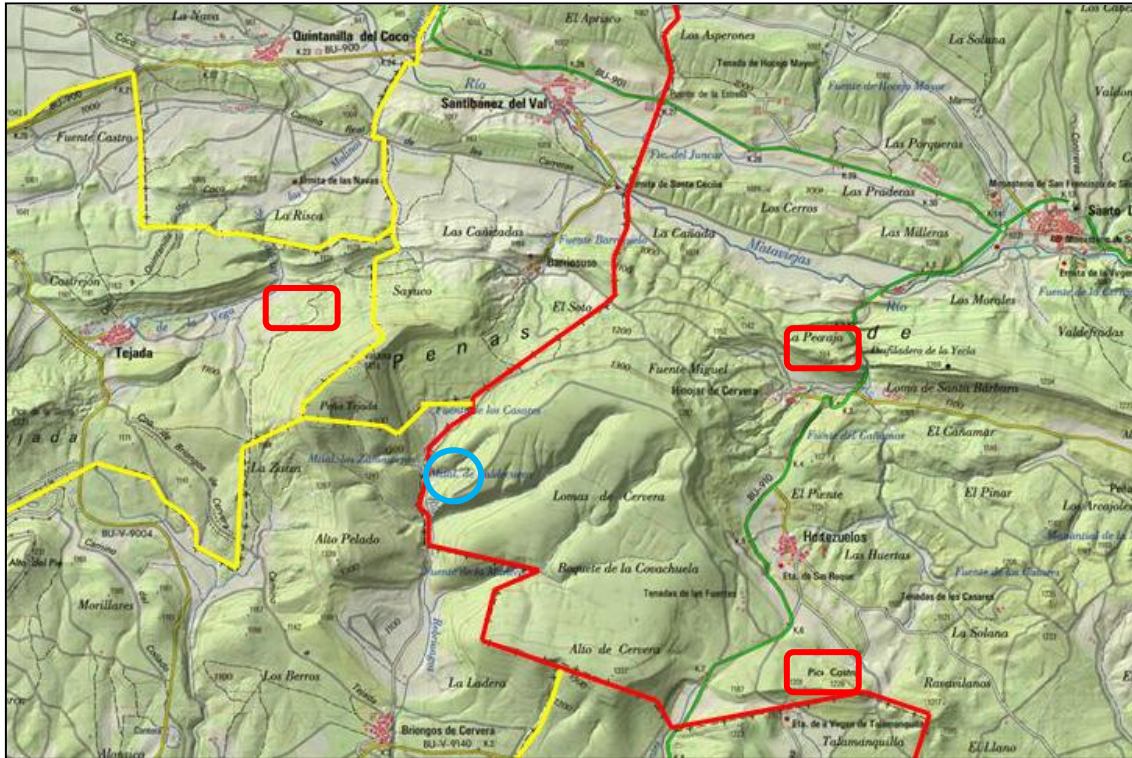


Figura 51: Entorno de la C. de San García, cuya ubicación señala el círculo azul. El término municipal de Sto. Domingo de Silos aparece delineado en rojo, mientras que los rectángulos señalan el castro La Yecla (arriba derecha), Pico Castro (abajo derecha) y Los Castros (izquierda). Elaboración propia.

esta comarca. No obstante, recogen otra hipótesis más difícil de demostrar y por la que *García* es un genio peninsular que habitaba en las aguas y cuevas, similar a los *xuanes* asturianos.

I. Folklore: No hemos detectado ninguna valoración religiosa y/o mitológica de la zona.

J. Lugar sagrado: No existe ermita alguna en el valle, aunque el monasterio de Santo Domingo de Silos se encuentra a unos 10km aprox. No se documentan peregrinaciones o romerías.

10. Cueva La Griega (Pedraza, Segovia)

Localización: Margen izquierdo a la entrada del Cañón del río Vadillo, que desemboca 2km más abajo en el río Cega. La cueva se sitúa a unos 50m por encima del cauce.

Coordenadas: 41.1286789, -3.814674.

Descripción: A 1100m de altitud y orientación NO-SE. Se accede a ella por un pequeño abrigo, usado para guardar el ganado y que da paso a un vestíbulo de 7x1.40m. Al fondo, se localiza el segundo paso, de 1.5x1m de altura, que permite el acceso a la cueva a

través de una galería descendente que permite la entrada a la cueva. Se llega entonces a la galería principal en la que se localizan diversas salas, galerías, divertículos y gateras.

Material arqueológico: Se han documentado 119 grabados paleolíticos por toda la cueva, clasificados en zoomorfos, antropomorfos y signos varios. Además, se han contabilizado 107 inscripciones romanas, la mayoría de las cuales son antropónimos y hasta un máximo de 14 epígrafes podrían relacionarse con el ámbito cultural (nrs. 15, **32**, 37, **40**, 44?, 47, 48, **54**, 67, 75, **83**, **95**, 103, 107?)⁶³¹. Los investigadores señalan que las inscripciones romanas abundan junto a grabados de caballos paleolíticos (sectores II, VI-VIII, X) y que respetan el espacio que éstos ocupan. Además, indican que los sectores profundos parecen poseer cierto carácter sacro, pues es donde se concentran los epígrafes al avanzar hacia el interior (12 sector VII, 20 en el VIII y 39 en el X): "*En el caso del sector VI, cuyo Gran Techo aparece cubierto de grabados prácticamente en su totalidad, la única inscripción existente, votiva (vota hic II), se sitúa en el friso del fondo, en un entorno de caballos paleolíticos y de acceso a una angosta gatera cubierta de macarronis*".

Asimismo, la zona X de las inscripciones romanas, donde se acumulan especialmente los epígrafes, hay barro tierno muy abundante que podría haber propiciado la modelación de alguna representación plástica, que no habría perdurado. Ejemplo de ellos es la figurilla de barro localizada en una repisa de la cámara anterior a la terminal del brazo paralelo, lugar donde se documentan también numerosas inscripciones. Según MAYER I OLIVÉ Y ABÁSOLO (1997) las inscripciones votivas son:

n°15: CANTI/IINVS V.A.S., *Canti/enus v(otum) a(nimos) s(olvit)*: epígrafe votivo a un dios no expresado.

n°37: [---] VOTA HIC II [---], *Vota hic (iterum/bis?)*, o bien *vota hic II (duo) (fecerunt)*.

n° 44: TARENTIVS VOVI, *Terentius vovi(t)*: la forma *vovi* puede responder tanto a una primera persona como a una tercera con omisión de la dental final. *Voveo* tiene el valor de promesa a la divinidad o incluso, de realizar una *devotio*.

n° 47: FIIA ET VOTA[---], [...]*jita et vota [...]*: La forma FIIA contiene quizás FITA con lo cual sería posible reconstruir, por ejemplo, [Or]*fita* en una frase como ésta: *venit Orfita et vota fecit*.

⁶³¹ Los números en negrita indican las inscripciones con teónimos indígenas, los números subrayados evidencian la realización de ofrendas en el interior de cuevas y, finalmente, los dígitos sin destacar informan sobre la realización de votos.

nº 48: [---]II VOVIMVS HOC, (*iterum/bis*) *vovimus hoc* o quizás *II (duo) vovimus hoc*.

nº 67: [---]TATIV[.]POSIT, *Tatius (?) posit*.

nº 75: PRO/ITV, *pro / itu*: inscripción de carácter votivo alusiva a una ofrenda antes de partir de viaje.

nº 103: PRAEMIA, *praemia*: mención de unas mercedes o recompensas las cuales, no obstante, tampoco desentonarían en un contexto votivo".

Mientras que las inscripciones a deidades serían:

"nº 32: NEM[E]DO / AVGVSTO / AIVNC NII MEDANI, *Nemedo/ Augusto / Aiunc[o] Ne? Medani*: *Nemedo* en vez de *Nemeto* no presenta problema alguno habida cuenta de la sonorización que experimentan las dentales en el área céltica peninsular. La forma *Aiunco* (...) se relaciona con aquellas formas con sufijo *-nc*, en este caso *Aius*, antropónimo céltico conocido de la zona de *Clunia* y *Lara de los Infantes* (...). Además *Ainco* podría ser un epíteto de la divinidad como es el caso de los estudiados por ALBERTOS FIRMAT 1975 y podríamos recordar el ejemplar de Ujo (Mieres) dedicado a *Nimmedo Seddiago*".

ALFAYÉ VILLA (2014, II) considera factible que la última palabra pueda ser algún tipo de colectividad, como *Nemedani* o *Medani*, y defiende leer *Aiunco*, como un epíteto teonímico en dativo. Además, detecta cierto deterioro antes de *Medani*, por lo que prefiere abstenerse de cualquier interpretación y dejar la lectura como *Nemedo / Augusto / Aiunco +++medani*.

"nº 40: DEO MOCLEVO, *Deo Moclevo*: Si hubiese que entender la presencia de una divinidad, tan sólo *Mocio* se aproximaría a lo escrito. Como quiera que la inscripción está muy gastada, existiría la alternativa *Moclevus*, como *cognomen*".

MARCO SIMÓN (1996, 91) propone *Moplegus* y SOLANA SAINZ & HERNÁNDEZ GUERRA (2000, 190) leen *Deus Mocievus*. En cambio, ALFAYÉ VILLA (2014, VI) lee MONIO, relacionado con el *nomen Moenius* o *Moneius* que incluso podría tratarse de un teónimo.

"nº 54: NEMEDO V[---], *Nemedo v(otum) [s(olvit)?]*: La fórmula sería muy posiblemente *v(otum) s(olvit)*. La paleografía nos aproxima, en la circunstancia de este texto, al último tercio del s. II d.C.

nº 83: DEVAE CORNE+++, *Devae Corne[lius]*: Si nuestra propuesta es correcta, nos encontraríamos ante una diosa desconocida y tan sólo (sic) quedaría remitirse al nombre actual del río Deva. Su construcción no repugna, sin embargo, para una divinidad céltica con la raíz *Devo-*.

nº 95: [---]MON+DO[---]: Si fuera una mención votiva, dedicada a un dios *Monedus* o *Munidus*, nos asaltaría la tentación de pensar, como parentesco, en las *Matres Monutucinae* de Lara de los Infantes o en los *Muniae, Munide*".

ALFAYÉ VILLA (2009) considera arriesgado interpretar este último grafito como un teónimo céltico a causa del mal estado de conservación y de la elevada segmentación de la inscripción.

Además del corpus epigráfico de la cueva, CORCHÓN (1997) señala la existencia de una serie de indicios de ocupación tales como "*silos, estructuras artificiales y yacimiento arqueológico*", parcamente descritos en su monografía. Se indica la localización de los silos en los sectores VII y IX de la Galería principal, de cronología desconocida y actualmente saqueados, aunque aún puede detectarse su forma circular, restos abundantes de cenizas, de materia orgánica y cerámicas sueltas. Su localización los permite relacionar con los grabados y/o inscripciones. También se indica la existencia de inscripciones posteriores, desde el s. XIII hasta el s.XX, pero no se proporciona más información sobre la naturaleza de este conjunto de epígrafes.

Interpretación: CORCHÓN (1997) reconoce el carácter sacro de la cueva, pero descarta una finalidad exclusiva, ya que en algunas épocas no parece tan clara. De hecho, en época romana se combinan inscripciones cultuales, oficiales y anecdóticas. Según ALFAYÉ VILLA (2009), sería un espacio de culto ya desde el Paleolítico, pero la frecuentación cultual en época romana estaría relacionada con creencias de raigambre celtibérica. Además, en base a una publicación de 1975 considera que posiblemente se tratara de un espacio sagrado de ámbito regional, dada la poca información arqueológica de época celtibérica y romana en la zona, y que habría actuado como un centro de peregrinación de la región. Ambas investigadoras limitan la posible función como espacio sagrado a determinadas áreas, los *sancta sanctorum* de la cueva (VII y X, con cuatro inscripciones votivas cada una). Esta misma idea es defendida igualmente por MAYER I OLIVÉ & ABÁSULO (2011), que también apuestan por una función de carácter votiva o cultual, pero rechazan considerarla un lugar de culto especializado. Por el contrario, ARENAS ESTEBAN & LÓPEZ ROMERO (2010) creen que se produjo una personificación del espacio sagrado. Sin embargo, estos últimos tan solo toman en consideración una inscripción cultual (*Nemedus Augustus*) de todas las reseñadas. En cambio, SOLANA SAINZ & HERNÁNDEZ GUERRA (2000) apuestan por la existencia de un sincretismo religioso que vincularía las deidades indígenas con el culto imperial romano y, al igual que los anteriores, parecen hacer extensiva la dedicación de esta cueva a esta deidad en concreto, obviando al resto de deidades localizadas en la cavidad. El carácter de larga

duración de este fenómeno también lo destaca DELIBES DE CASTRO & DEL VAL RECIO (2005), que vinculan las deidades célticas a las protohistóricas, así como por MARCO SIMÓN, que apuesta por "*una integración religiosa a través de la calificación augustal de Nemedus, teónimo que remite (...) a la noción del santuario característico de la religiosidad céltica. Y la vinculación de ese espacio sagrado tradicional que se atisba tras nuestro Nemedus con la persona del emperador se manifiesta de forma más clara*". De manera que "*Nemedus Augustus constituye un ejemplo excelente, más que de una directa relación con la divinidad con el culto al emperador, de la integración de las divinidades indígenas en el reforzamiento de las estructuras sociopolíticas de la romanitas*".

Cronología: Los grabados prehistóricos pertenecen al Magdaleniense, la Edad del Bronce y el Hierro I. También hay epigrafía romana fechada a partir de mediados del s. I d.C. hasta mediados del s. III d.C., aunque la cueva continuó frecuentándose hasta época visigótica.

Bibliografía: MARCO SIMÓN 1993; MAYER I OLIVÉ 1995, 39; CORCHÓN 1997; MAYER I OLIVÉ & ABÁSOLO 1997, 183-254; MARCO SIMÓN 1999, 151; SOLANA SAINZ & HERNÁNDEZ GUERRA 2000, 155; OLIVARES PEDREÑO 2002, 129; CURCHIN 2004, 184; DELIBES DE CASTRO & DEL VAL RECIO 2005, 310-311; SANTOS YANGUAS, HOCES DE LA GUARDIA BERMEJO & DEL HOYO CALLEJA 2005, 247-284; SOPEÑA GENZOR 2005, 357; ALFAYÉ VILLA 2005, 231; OLIVARES PEDREÑO 2008, 234; ALFAYÉ VILLA 2009, 43-51; BLANCO GARCÍA & BARRIO MARTÍN 2010, 37, 41; ARENAS ESTEBAN & LÓPEZ ROMERO 2010, 158-159; MANGAS MANJARRÉS & MARTÍNEZ CABALLERO 2010, 347-350; MAYER I OLIVÉ & ABÁSOLO 2011; CABAÑERO MARTIN & FERNÁNDEZ URIEL 2012, 317; ALFAYÉ VILLA 2014.

Parámetros del modelo teórico

A. Límite territorial: No es el centro de divisiones locales, pero se detecta un patrón radial alrededor de Pedraza, vinculado seguramente a la evolución del municipio que a la influencia del lugar sagrado.

B. Accidente natural: La cueva se localiza al inicio del cañón del río Vadillo.

C. Vacío habitacional tradicional: La cueva se localiza en un barranco, por lo Pedraza es el asentamiento más cercano. La zona está dedicada al aprovechamiento forestal y ganadero gracias al entorno pero también por ser una zona de paso de varias cañadas y cordeles procedentes de la Sierra de Guadarrama en dirección a la submeseta septentrional.

D. Vacío habitacional prehistórico: No se documentan asentamientos en la zona, que está poco prospectada. El más cercano es Valdelacasa (Pajares de Pedraza), a 6km. Los

asentamientos se distribuyen a lo largo del somontano de forma regular. Sin embargo, ocupado una posición equidistante entre los dos municipios que articularon esta zona geográfica: *Segovia* y *Confluentia* (Duratón).

E. Yacimientos rituales: Se documentan varios epígrafes votivos en el interior de la cueva y pinturas prehistóricas.

F. Tierra de nadie: No se han podido documentar.

G. Apropiación antinatural: No parece que se haya llevado a cabo.

H. Toponimia: No se ha documentado. Gran parte de la toponimia documentada pone de manifiesto el pasado ganadero y trashumante de la zona.

I. Folklore: No se ha documentado.

J. Lugar sagrado: No existe.

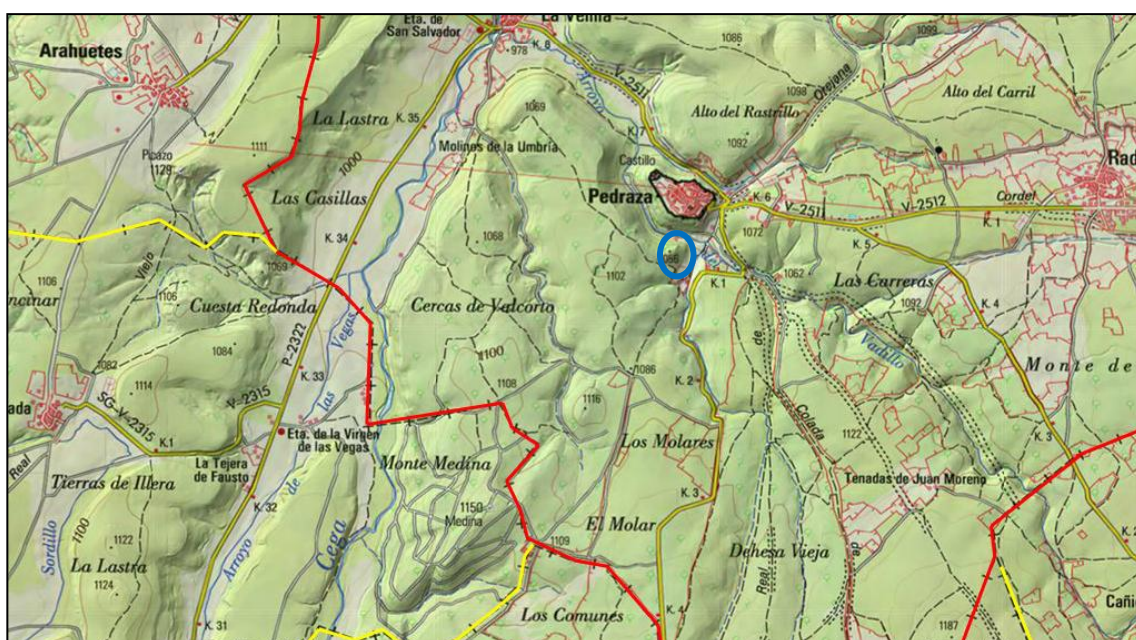


Figura 52: Término municipal de Pedraza señalizado en rojo. El círculo azul señala la ubicación de la Cueva de La Griega. Elaboración propia.

11. Cueva de Sepúlveda/Lóbrega (Sepúlveda, Segovia)⁶³²

Localización: En el término municipal de Sepúlveda, a 700m del final de una carretera rural que sigue el río Caslilla y que llega a la carretera que lleva desde Sepúlveda a Segovia.

Coordenadas: 41.288867, -3.745783.

⁶³² Debido a la cercanía existente entre la cueva Lóbrega/Sepúlveda, el *lucus Bonus Eventus* y la cueva Labrada, se ha realizado para todos ellos un único Parámetros del modelo teórico, consultable en la entrada de la cueva Labrada.

Descripción: La superficie sobre la que se grabó la inscripción fue previamente alisada. Se sitúa en un muro a la entrada de la cueva y consta de una línea horizontal de 45x130cm.

Material arqueológico: Inscripción en caracteres latinos, con letras de 12-15cm de altura y profundamente grabadas. La lectura es complicada tanto por la conservación del epígrafe como por el carácter abreviado de la misma: V[^]AN·C·V·CV[^]A·N (HEp 4, 1984, 640; HE 15603).

Interpretación: KNAPP (1992) cree estar ante una cueva santuario dedicada a la deidad indígena de la inscripción. MANGAS MANJARRÉS (1998) no rechaza la lectura anterior pero informa que tradicionalmente se la ha interpretado como *Via Claudia*; MAYER I OLIVÉ (1995) no proporciona ninguna lectura; OLIVARES PEDREÑO (2002) recela del carácter cultual de la inscripción y afirma la imposibilidad de conocer el nombre de la deidad dada la ausencia de paralelos conocidos. SOLANA SAINZ & HERNÁNDEZ GUERRA (2000) no ofrecen ninguna interpretación de la inscripción ni de las circunstancias que la rodean. ALFAYÉ VILLA (2009) considera bastante arriesgado considerar sacra esta cavidad basándose exclusivamente en una inscripción mal conservada, ilegible e incomprensible por su carácter abreviado, recomendando el estudio del total de las inscripciones de la cueva en conjunto para aportar más luz a su cronología y funcionalidad. MANGAS MANJARRÉS & MARTÍNEZ CABALLERO (2010) descartan que se trate de un teónimo indígena e integran esta cavidad en el conjunto del santuario de la Cueva Labrada, sitúandola en un posible camino de acceso al santuario.

Cronología: Sin determinar.

Bibliografía: KNAPP 1992, 290-291; MAYER I OLIVÉ 1995, 39; MANGAS MANJARRÉS 1998, nº 640; SOLANA SAINZ & HERNÁNDEZ GUERRA 2000, 191, 302; OLIVARES PEDREÑO 2002, 129; SANTOS YANGUAS, HOCES DE LA GUARDIA BERMEJO & DEL HOYO CALLEJA 2005, nº 158; ALFAYÉ VILLA 2009, 51-52; MANGAS MANJARRÉS & MARTÍNEZ CABALLERO 2010, 349.

12. Cueva de Fuente Giriego (Duratón, Segovia)

Localización: En el término municipal de Duratón, en la cueva de la que mana la Fuente Giriego, cerca del río Duratón y en las proximidades del Alto Giriego y Molino Giriego. Se localiza en una propiedad privada, por lo que los investigadores no han podido estudiarla directamente ni ubicarla con exactitud.

Coordenadas: 41.294704, -3.71269 (aproximadas).

Descripción: No consta.

Material arqueológico: Morales menciona por primera vez, en el s. XVI, la existencia de una inscripción romana, EBVRIANVS (CIL II, 2764a; HE 8590): "...y del río Duratón, la fuente Xiriego, que sale agora por una cueva labrada a manos, y antiguamente salía por dos, y ambas tuvieron inscripciones romanas en sus peñas; más la humedad las ha gastado tanto, que ya no se lee más que esta palabra EBVRIANVS en la una" (consultado en ALFAYÉ VILLA 2009). Sin embargo, a pesar de los intentos por localizarla realizados en 1984-85, ca. 2002 y ca.2005, no ha sido posible confirmar la existencia de este epígrafe en dicha cueva.

Interpretación: KNAPP (1992) indica que el epígrafe puede ser tanto un antropónimo como un teónimo indígena, pero se decanta finalmente por esta última opción. La suscriben SOLANA SAINZ & HERNÁNDEZ GUERRA (2000) y MARCO SIMÓN (2005) también lo identifica como un teónimo, que derivaría de *eburos y del yew galés (tejo), pero lo sitúa en una lápida, no en la pared de una cueva. A pesar de reconocer que se trata de un *hapax* en la epigrafía hispana, SANTOS YANGUAS, HOCES DE LA GUARDIA BERMEJO & DEL HOYO CALLEJA (2005) consideran que podría tratarse de una deidad desconocida, vinculada al culto de las aguas o de las aguas salutíferas y que recibiría culto en ese mismo lugar. ALFAYÉ VILLA (2009) descarta definitivamente que *Eburianus* sea un teónimo indígena ya que aparece en nominativo, no en dativo, por lo que el nombre de la deidad se habría perdido antes de que Morales constatará que *Eburianus* era solo una de las palabras que podía leer. Sin embargo, la autora vincula la inscripción con el entorno (cueva+manantial+epigrafía y materiales arqueológicos de la zona), lo que la hace apostar por la existencia en la zona de un santuario rural vinculado al culto de las *Matres*, como deidades vinculadas a los manantiales y aguas subterráneas sanadoras. MANGAS MANJARRÉS & MARTÍNEZ CABALLERO (2010), en cambio, proponen definirlo como un santuario suburbano relacionado con las aguas, aunque no dan por seguro que el epígrafe sea un teónimo. Por su parte, CABAÑERO MARTIN & FERNÁNDEZ URIEL (2012), si bien lo consideran dudoso, lo incluyen como posible santuario rural.

Cronología: Sin determinar.

Bibliografía: KNAPP 1992, 168; CRESPO ORTIZ DE ZÁRATE & ALONSO ÁVILA 1999, 41; SOLANA SAINZ & HERNÁNDEZ GUERRA 2000, 189, 225, 299-300; MARCO SIMÓN 2005, 297; SANTOS YANGUAS, HOCES DE LA GUARDIA BERMEJO & DEL HOYO CALLEJA 2005, nº 165; ALFAYÉ VILLA 2005, 231; BLÁZQUEZ MARTÍNEZ 2006, 300; ALFAYÉ VILLA 2009, 52-56; BLANCO GARCÍA & BARRIO MARTÍN 2010, 37, 41; MANGAS MANJARRÉS & MARTÍNEZ CABALLERO 2010, 350-351; CABAÑERO MARTIN & FERNÁNDEZ URIEL 2012, 317.

Parámetros del modelo teórico

A. Límite territorial: Se desconoce su ubicación exacta. En 1970, el municipio de Duratón se integró en el término municipal de Sepúlveda, al igual que Perorrubio, con el que compartía límite al sur. De hecho, Perorrubio incorporó en 1857 a Vellosillo, municipio que se encuentra entre los dos pueblos anteriormente citados. Por lo tanto, carecemos del límite municipal de Vellosillo y del propio Duratón a la hora de determinar la morfología radial entorno a Fuente Giriego⁶³³.

B. Accidente natural: Posiblemente se encuentre a los pies del Alto Giriego, una de las formaciones que crean las primeras hoces del río Duratón, entre Sepúlveda y el pueblo de Duratón. Se encuentra en la orilla derecha del río, mientras que a la orilla izquierda se localiza la Peña la Higuera, de similar altura. Además, es el inicio del cañón del Duratón.

C. Vacío habitacional tradicional: Existe una estructura de producción cercana: el Molino Giriego. La cavidad se encuentra a medio camino entre Sepúlveda y Duratón, pero posiblemente son dos barrios de este último los núcleos de población más cercanos a la cavidad: La Serna y Corral de Duratón.

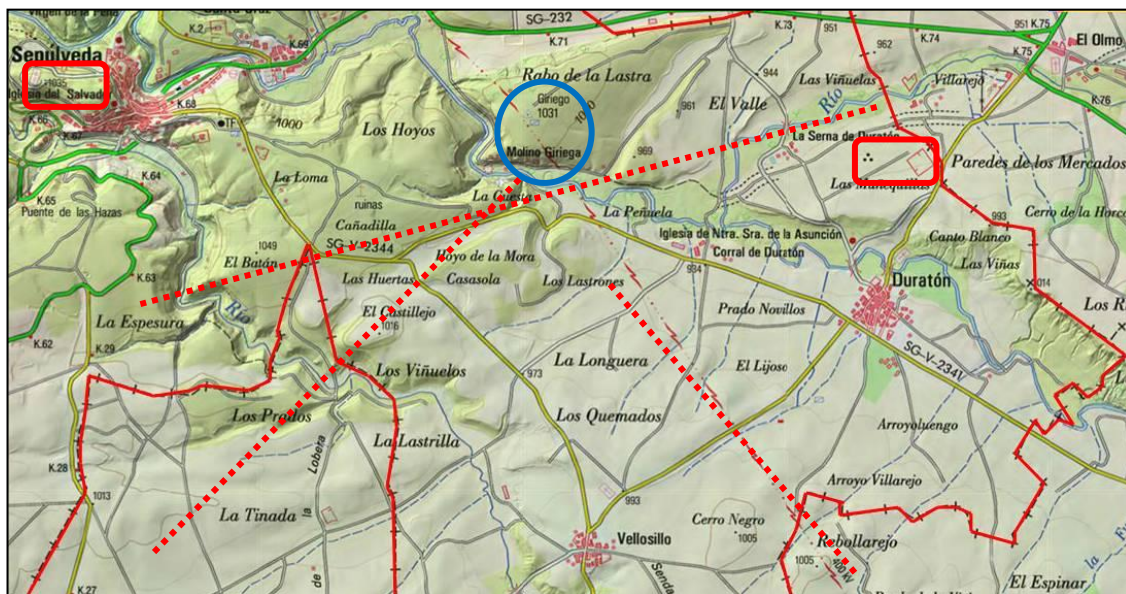


Figura 53: El término municipal de Sepúlveda aparece señalado en línea continua roja, mientras que las líneas discontinuas marcan los límites teóricos entre Duratón-Vellosillo (abajo derecha), Sepúlveda-Duratón (arriba) y Sepúlveda-Vellosillo (abajo izquierda). El óvalo azul marca el lugar donde se concentran los topónimos *Giriego*, como *Molino Giriego* y *Alto Giriego*, pero en la cartografía no han aparecido las dos referencias dadas para su localización, como son el manantial *Fuente Giriego* y "el puente del mismo nombre". Los rectángulos rojos marcan la ubicación del *oppidum* Cerro de Somosierra (ss. IV-I a.C., izquierda) y el municipio romano de *Confluentia* (s. I a.C.- VI/VII d.C., derecha). Elaboración propia.

⁶³³ VVAA 2008, 286 y 364.

D. Vacío habitacional prehistórico: No existen asentamientos a su alrededor, pero se encuentra entre dos hábitats que vertebraron la población circundante en época celtibérica (*oppidum* Cerro Somosierra, Sepúlveda) y en época romana (Los Mercados, *Confluentia*, Duratón).

E. Yacimientos rituales: Teóricamente existe una inscripción votiva en la misma cueva, cuyo teónimo ha sido descrito últimamente como antropónimo. En cualquier caso, en la zona se ha documentado una inscripción a *Fortuna Balnearis*, cuyo lugar de hallazgo se desconoce, y otras tres inscripciones a las *Matres*, hallazgos que justificarían la existencia de un culto a divinidades acuáticas en la zona. Por otro lado, las cuevas fueron reformadas en la antigüedad para favorecer el abastecimiento de agua, que se portaría hasta *Confluentia*, quizá hasta un conjunto termal, tal y como aventura ALFAYÉ VILLA. Según esta autora, se produciría entonces el binomio cueva+manantial / edificio termal próximo, que ya se ha documentado previamente en la Cueva Negra, Fortuna (Murcia)⁶³⁴.

F. Tierra de nadie: No se han documentado.

G. Apropiación antinatural: No se puede establecer a partir de la información a la que hemos tenido acceso.

H. Toponimia: Sepúlveda (*vide infra*).

I. Folklore: No se ha documentado ninguna actividad.

J. Lugar sagrado: La ermita más cercana se localiza en la vega del río Caslilla. Se trata de la ermita de Ntra. Sra. de la Asunción, asentada sobre una necrópolis visigótica. Ante la imposibilidad de saber con exactitud dónde se ubica la cavidad, es imposible determinar su relación espacial con esta iglesia. No obstante, independientemente de su ubicación, no es un centro de peregrinaje ni un centro religioso de ámbito supralocal.

13. Cueva Labrada (Sepúlveda, Segovia)

Localización: En la ladera del margen derecho del cañón del río Caslilla, a 2kms al sureste de Sepúlveda y próxima a la Fuente Caldero, en el lugar *Peñarrubia*. Está emplazada en el codo más acentuado del cañón, enfrente del lugar conocido como *El Batán*. Se accede a ella por un estrecho camino que cruza la cárcava de Pellejeros y que comunica con la meseta superior de La Espesura.

Coordenadas: 41.28361199, -3.746250.

⁶³⁴ ALFAYÉ VILLA 2009, 53-54.

Descripción: Se trata de una cueva natural de piedra caliza agrandada artificialmente, de donde viene su nombre. La boca de entrada se talló buscando un perfil más rectangular, efecto que también se buscó para el interior de la cavidad. Orientada al Norte, sus medidas son 6m de boca y entre 3,85 y 5,70 de profundidad. En la pared oriental y cerca de la entrada, a 80cm del suelo, se localiza una inscripción latina de tres líneas. Al fondo de la cavidad existe una especie de poyete y en el exterior de la entrada hay restos de talla en las paredes.

Material arqueológico: La lectura posible de la inscripción es IANVA / ARCVS / DIA[N]AE (HEp 10, 2000, 530; HE 17472). En la pared del fondo de la cueva existen diversas representaciones pictóricas en rojo realizadas entre 1868 y 1870. En esta misma pared, también hay un número indeterminado de poyos tallados en la roca, que han sido interpretados por DEL HOYO CALLEJA (2000) como asientos, mientras que ALFAYÉ VILLA (2009) considera que también podrían ser pequeñas hornacinas cultuales o sillares a medio extraer.

SANTOS YANGUAS, HOCES DE LA GUARDIA BERMEJO & DEL HOYO CALLEJA (2005), documentaron una segunda inscripción en la pared lateral occidental que, sin embargo, es irreconocible (nº157).

Interpretación: DEL HOYO CALLEJA (2000) considera que se trata de un espacio consagrado a una deidad indígena sincretizada con la deidad latina, caracterizada como diosa de la caza, de la naturaleza y del mundo agreste en general. En cambio, ALFAYÉ VILLA (2009) asegura que se trata de una cantera amortizada en época romana como un lugar de culto dedicado a *Diana*, que por sus reducidas dimensiones, podría ser un *sacellum* o un *aediculum*. MARTÍNEZ CABALLERO (2010) lo define como un santuario rural dedicado a *Diana*, opinión que corrobora junto con MANGAS MANJARRÉS, donde rechaza la hipótesis de la cantera por la dificultad del traslado de los materiales desde este lugar. Ambos autores presentan un santuario rupestre cerrado e integrado por la cueva, el espolón y varias estancias semirrupestres: "*Por los restos de talla en el exterior, este ambiente [el principal] debía de estar cerrado por otras estructuras frontales. (...) En el frente rocoso que une la cueva con la plataforma se disponían u conjunto de estancias apoyadas en la roca, de la que se observan las paredes taladas de los espacios del fondo, que se completarían con obras de fábrica*". Este conjunto se completaría con una posible zona de tránsito hacia el santuario y donde se localizarían varias cuevas, entre ellas, la Cueva Sepúlveda/Lóbrega. Finalmente, los autores reconocen que no existen datos para corroborar la existencia de un culto previo en esta cavidad y consideran que podría haber actuado como un santuario reservado a las mujeres de la ciudad que acudían en procesión

hasta ella o bien como un lugar de culto bajo la advocación de una *Diana* protectora de los bosques y de la caza.

Cronología: Epígrafe fechado por criterios epigráficos entre mediados del s. I y mediados del s. II d.C. La segunda inscripción ha sido adscrita a época romana. SANTOS YANGUAS, HOCES DE LA GUARDIA BERMEJO & DEL HOYO CALLEJA (2005) no creen posible determinar su datación.

Bibliografía: LUCAS PELLICER 1974, 63; DEL HOYO CALLEJA 2000; CURCHIN 2004, 184; SANTOS YANGUAS, HOCES DE LA GUARDIA BERMEJO & DEL HOYO CALLEJA 2005, nº 156; ALFAYÉ VILLA 2005, 230; BLÁZQUEZ MARTÍNEZ 2006, 300; ALFAYÉ VILLA 2009, 137-139; MARTÍNEZ CABALLERO 2010, 203; SANTOS YANGUAS & HOCES DE LA GUARDIA BERMEJO 2010, nº 21; MANGAS MANJARRÉS & MARTÍNEZ CABALLERO 2010, 347-350.

Parámetros del modelo teórico

A. Límite territorial: No se cumple, ya que el término municipal de Sepúlveda es muy extenso a consecuencia de la progresiva incorporación de varios núcleos de población, sobre todo en los años 1853 y 1970. Sin embargo, las cavidades quedan cerca del límite municipal con Villafranca.

B. Accidente natural: Se localiza al inicio del cañón del río Caslilla, en el recodo de una hoz del río.

C. Vacío habitacional tradicional: Al encontrarse en barrancos y muy próximas a la ciudad de Sepúlveda, no se localizan pueblos en sus proximidades. La disposición radial se detecta a más distancia, pero está orientada hacia Sepúlveda, centro dinamizador de la zona.

D. Vacío habitacional prehistórico: Quedan muy próximas al *oppidum* de Somosierra, al lado del cual se ha documentado una necrópolis celtibérica.

E. Yacimientos rituales: En ambas cuevas se han conservado inscripciones y grabados rupestres. En el caso del *lucus*, su existencia queda probada con la inscripción votiva hallada en una roca cerca del Puente Talcano.

F. Tierra de nadie: No se ha documentado.

G. Apropiación antinatural: El límite municipal de Villafranca se encuentra a menos de 700m de Cueva Labrada. No es posible documentar apropiaciones antinaturales a causa de la concentración de territorio por parte de Sepúlveda.

H. Toponimia: Existen diversas teorías sobre el origen del topónimo *Sepúlveda*. La primera de ellas busca el origen etimológico en *septem-publica*, interpretándolo como *septem portae*, siete puertas públicas por las que se accedía a la ciudad. Una variante de esta hipótesis es

aquella que la deriva de *septem populi*, en referencia al sinecismo de siete pueblos (hábitats) que habría dado lugar a la actual ciudad de Sepúlveda. No obstante, KNAPP propone una tercera teoría por la que el topónimo derivaría de *septem pulvinares*, en clara alusión a la Cueva de los Siete Altares. El autor identifica dicha cueva con una cueva sagrada, en la que se habrían adorado siete divinidades en sus respectivos nichos, de donde derivaría el nombre de la población⁶³⁵. Estudios posteriores han demostrado la ausencia de evidencias de época celtibérica o romana en esta cavidad, que en realidad fue usada como eremitorio en época medieval⁶³⁶.

I. Folklore: No se ha documentado.

J. Lugar sagrado: No se ha documentado.

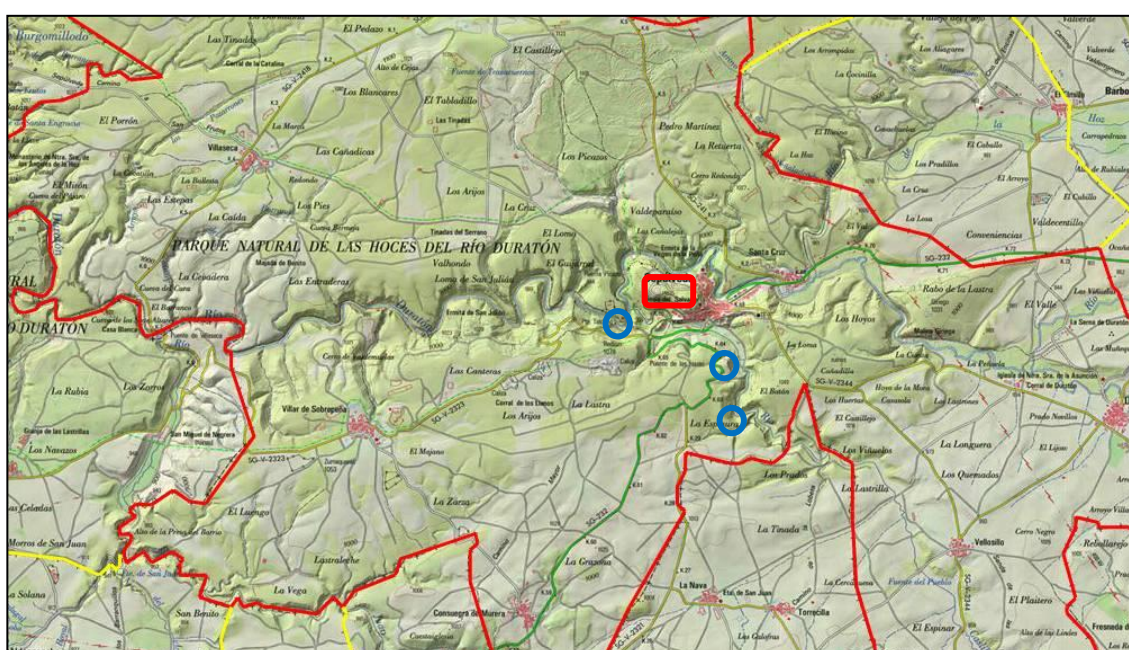


Figura 54: Término municipal de Sepúlveda. El rectángulo rojo marca la localización del oppidum del Cerro Somosierra. Los círculos azules marcan la localización del *delubrum Bonus Eventus* (izq), C. Lóbraga/Sepúlveda (arriba derecha) y Cueva Labrada (debajo derecha). Elaboración propia.

14. Cueva del Robusto (Aguilar de Anguita, Guadalajara)

Localización: Al norte del término municipal de Aguilar de Anguita, en el lugar conocido como Eriales del Portillo de las Cortes, y, más concretamente, en el Monte Robusto. AGUILERA Y GAMBOA 1911 indica que se sitúa "al otro lado del monte a cuya falda se asienta la venerada Ermita de Nuestra Señora del Robusto".

⁶³⁵ KNAPP 1992, 267.

⁶³⁶ Véase la nota nº 377 del subapartado 2.1.6 Sistema Central Oriental.

Coordenadas: 41.056583, -2.411389.

Descripción: El mismo autor las describe como sigue: "...estrecha galería de un metro de ancho por casi treinta de largo, y menos de metro y medio de altura". Orientada al oeste. Según ARENAS ESTEBAN (2010), en época medieval la cavidad se amplió con la creación de una galería de 20m de profundidad con el objetivo de preparar un eremitorio.

Material arqueológico: AGUILERA Y GAMBOA (1911) señala el hallazgo de una inscripción de carácter ibérico en la pared de la izquierda y a un metro de la entrada de la cueva. ALFAYÉ VILLA (2009) lo clasifica como un epígrafe rupestre celtibérico dado el emplazamiento del roquedo. ARENAS ESTEBAN (2010) describe los grabados con "*aspecto antropomorfo realizados con instrumentos de punta fina junto con algunos restos epigráficos en signario epicórico, desafortunadamente alterados por la erosión, y otros grabados de época medieval e incluso moderna.* [...] Destaca un texto en el que parece leerse S[---]KA KAR, que junto con otras evidencias aisladas como el grupo KA I o la letra KO empezaría a perfilar un conjunto epigráfico de cierta envergadura". Sin embargo, el autor considera su lectura preliminar y aboga por un estudio detallado tanto de los epígrafes como de la cueva. GAMO PAZOS 2014 lleva a cabo esta tarea y propone dos lecturas posibles, Z[---]KA KA R o bien Z[---]KA KA N y afirma el carácter paleohispánico antiguo de las inscripciones del denominado "Panel C" en base a las características formales y ejecución.

Interpretación: Según AGUILERA Y GAMBOA (1911), la población celtibérica del entorno de la necrópolis de Aguilar de Anguita habría sido la autora de la inscripción. ARENAS ESTEBAN (2010) destaca la singularidad excepcional del entorno arqueológico inmediato de la Cueva del Robusto y de su hipotética especial relación con la necrópolis de El Altillo, probablemente un espacio de convergencia entre varios poblados. El autor plantea entonces su hipótesis de que "*estaríamos por lo tanto ante un fenómeno de convergencia, en este caso centrada en el ritual funerario, pero que podría hacerse extensible a la cueva que nos ocupa*". GAMO PAZOS (2014) recoge la información ofrecida por éste último e informa de la creencia popular en la zona sobre la aparición de la virgen en esta misma cueva.

Cronología: ALFAYÉ VILLA (2009) duda del carácter paleohispánico de la inscripción y, ante la ausencia de un estudio al respecto por aquel entonces, cree más acertado considerarla una inscripción más tardía. Además, la autora señala que el resto de figuras grabadas en la roca (cruciformes, ballestas, calvarios, etc.) presentan una datación demasiada amplia para considerarla celtibérica sin un estudio previo. GAMO PAZOS (2014) fecha el epígrafe a principios del s. I a.C. en base a otros paralelos rupestres realizados en alfabeto paleohispánico.

Bibliografía: AGUILERA Y GAMBOA 1911, lám. A y B; ALFAYÉ VILLA 2009, 41; ARENAS ESTEBAN 2010, 89-90; GAMO PAZOS 2014.

Parámetros del modelo teórico

A. Límite territorial: En el límite municipal de Aguilar, Garbajosa y Benamira. A 500m se encuentra el límite entre las comunidades autónomas de Castilla-La Mancha y Castilla y León. En 1969, Aguilar de Anguita se integra en el municipio de Anguita, por lo que se ha perdido un cuarto límite alrededor de Aguilar⁶³⁷.

B. Accidente natural: No. Se localiza en un pequeño y estrecho valle, pero la parte oriental del monte destaca sobre el entorno al alcanzar casi los 1200m sobre el valle de un arroyo. A menos de 2km al NO nace el río Jalón.

C. Vacío habitacional tradicional: La población más cercana, Aguilar de Anguita, se localiza a 1.5km. Las tierras de alrededor se han usado como campos de cultivo.

D. Vacío habitacional prehistórico: Zona densamente ocupada por yacimientos de todas las

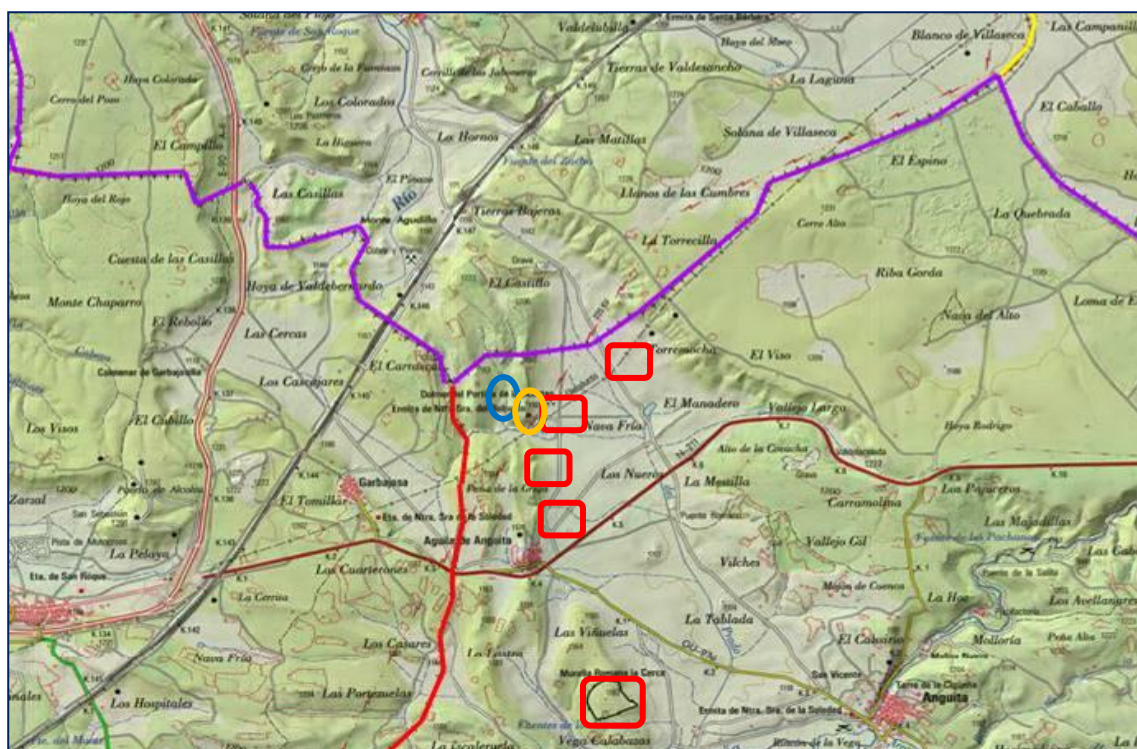


Figura 55: Marcado en rojo, el término municipal de Anguita, en el que se incluye Aguilar de Anguita. El límite de las comunidades autónomas está marcado en morado y el municipal, en amarillo. El óvalo azul señala la ubicación de la cavidad; el naranja, la ermita de la Virgen del Robusto y los rectángulos el resto de los yacimientos del vallejo: la necrópolis del Altillo (arriba), el dolmen Portillo de las Cortes (junto a la ermita), la villa romana (debajo del anterior), el poblado de la Cera (al NE del pueblo) y el campamento romano de la Cerca (abajo). Elaboración propia.

⁶³⁷ VVAA 2008, 128.

épocas y funcionalidades, algunas de ellas simbólicas, como el Dolmen del Portillo de las Cortes y la necrópolis celtibérica de El Altillo, a 1km, un referente por sus dimensiones y riqueza. El poblado de La Cerca se sitúa a 3km, posteriormente ocupado por un campamento romano. Otro de los poblados más cercanos es Hocincavero (ca. 7km, ss. VII-VI y IV-II a.C.) y La Cava (ca. 10km, ss. III-II a.C.). Además, en sus inmediaciones se han localizado minas de sal y una villa romana.

E. Yacimientos rituales: Se han hallado grabados y pinturas rupestres en el interior de la cueva.

F. Tierra de nadie: Los pueblos de Garbajosa, Benamira y Aguilar de Anguita han tenido diversos pleitos y riñas por la propiedad del lugar.

G. Apropiación antinatural: No existe evidencia de ello.

H. Toponimia: No se ha documentado.

I. Folklore: La cueva forma parte de la mitología del lugar, ya que los lugareños cuentan que la Virgen se apareció en la misma cueva.

Existen al menos dos coplas que tratan sobre la intercesión de la Virgen y sobre su ubicación.

J. Lugar sagrado: Al otro lado de la misma montaña se alza la Ermita de Nuestra Señora del Robusto, donde se realizaban procesiones en las que participaban los pueblos de Garbajosa, Anguita, Luzón, Rata, Layna, Avenales, Velilla, Olmeda, Arbujuelo, Cortes, Fuencaliente, Esteras, Azcamellas, Benamira, Bujarrabal, Alcolea del Pinar, Estriégana, Jodra, Sauca, Villaverde del Ducado, Luzaga, Hortezueta de Orcén, Padilla, Villajero, Iniéstola y Villaseca⁶³⁸.

Todas ellas asistían para pedir la intercesión de la Virgen para propiciar las lluvias y las buenas cosechas. La mayoría de estos pueblos se encuentran en un radio de 20km,

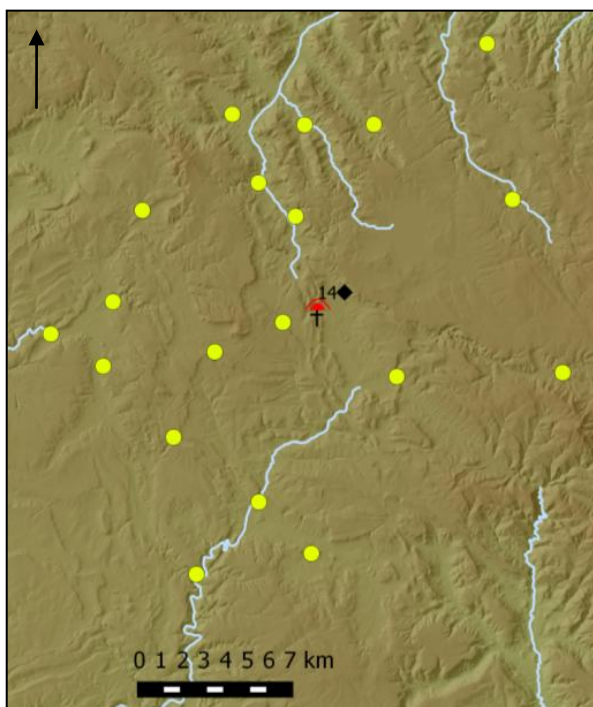


Figura 56: La Cueva del Robusto (nº 14) representada con el icono rojo de las cuevas rituales. A su alrededor, los pueblos que participaban en la peregrinación a la Ermita de la Ntra. Sra. del Robusto representados mediante círculos amarillos y la salina próxima a la cavidad, señalada con un rombo negro. Elaboración propia.

⁶³⁸ SERRANO COPETE 2008, 61, 188-189.

repartidas entre las provincias de Soria y Guadalajara; si bien hay algunas que no han sido posibles de localizar (Rata) o concretar (Velilla, Padilla o Villajero). Precisamente estas últimas serían las más alejadas junto con Olmeda (¿de Cobeta?) y Padilla (¿de Hita?).

5.1.1.2 Bosques

15. *Trifinium* próximo a *Contrebia Belaisca* (Botorrita, Zaragoza)

Localización: Indeterminada. Supuestamente se ubicaría dentro del área de influencia de *Contrebia Belaisca*. ADRADOS (1995) considera la posibilidad de que estuviera "*situado en algún lugar al pie del Cabezo de las Minas*", pero en el 2002 cambia de opinión y lo sitúa en la acrópolis, un "*lugar de culto común y establecimiento agrario y sobre todo ganadero*".

Coordenadas: Indeterminadas.

Descripción: Encinar sagrado. Según la representación ideal ofrecida por DE BERNARDO STEMPEL (2010) el espacio descrito en el I bronce de Botorrita se correspondería con un trifinio de encinas dentro del cual se distinguirían dos partes. La primera, vallada, pertenecería a *Togotis* y constaría de pastos, de varios tipos de construcciones aptas para la ganadería y cultivos. En cambio, el terreno de *Sarnicios*, que rodearía al anterior, solo serían campos de cultivo. La autora sitúa la población *Akaina* cerca del bosque de *Sarnicios* y, dada la regulación existente sobre el regadío, hace pasar un río por parte del territorio de *Sarnicios* y, una vez fuera de él, por delante de dicha población.

Material arqueológico: Dos bronce con inscripciones celtibéricas a doble cara hallados fuera de contexto. El I Bronce de Botorrita es una placa de 40x10cm aproximadamente. La cara A se compone de once líneas, mientras que la B consta de nueve. El IV Bronce de Botorrita es un fragmento de una placa de 136x164x2mm. La cara A suma un total de once líneas, mientras que la cara B llega a las ocho.

Interpretación: **I Bronce:** BELTRÁN MARTÍNEZ (1973), en una primera aproximación, interpreta el bronce como un conjunto de instrucciones de un propietario para el laboreo de sus tierra y cuidado de la ganadería. HOZ & MICHELLENA (1974) relacionan la cara A con las *leges sacrae* griegas y consideran teónimos los términos *tocoitoscue sarniciocue*. La cara B, por su parte, la clasifican como un listado de nombres. ADRADOS (1995) interpreta el bronce como una regulación o *lex sacra* de un recinto sagrado, integrado por un bosque de encinas u otros árboles junto con cultivos e infraestructuras y que sería común a varios pueblos mediante una serie de normas vigiladas por unos funcionarios. **IV Bronce:** VILLAR & JORDÁN CÓLERA (2001) consideran que los dos bronce son, en realidad, litigios entre varias

comunidades en los que *Contrebia Belaisca* habría actuado como árbitro. ADRADOS (2002) identifica el objeto del texto del bronce como un bosque o recinto sagrado, el mismo tratado en el I Bronce, y apuesta por la doble funcionalidad de las palabras *tokoit* y *sarnikio* (teónimos y topónimos). FERNÁNDEZ NIETO (2010a), pese a que reconoce la sólida argumentación de considerar *Togotis* y *Sarnicios* como topónimos y no como teónimos, se decanta por identificar ambos broncees como leyes sacras que regularían un espacio sagrado vinculado a un encinar.

Finalmente, DE BERNARDO STEMPEL (2009) destaca la naturaleza arcaica tanto de la estructura sintáctica, como de la divinidad que aparece en el documento, PERKUNETAE, de tipo pre-céltico; así como la estructura triangular del santuario, propia de espacios de culto intracomunitarios y, por lo tanto, de frontera.

Cronología: Época tardo-republicana, pero se presupone que existiría en época celtibérica. El 1er bronce ha sido datado *ca.*49 a.C. (cara A) y principios del s. I a.C. (cara B), mientras que el 4º bronce se fecha *a grosso modo* en el s. I a.C. El arcaísmo sintáctico de la ley contrasta con la modernidad fonética del documento, hecho que sugiere a DE BERNARDO STEMPEL (2009), igual que HOZ & MICHELENA (1974, 101) una antigüedad mayor para el documento original de la ley, ya que nos encontraríamos ante una copia. Esta antigüedad vendría justificada no solo por el estudio filológico, sino también por las características religiosas mencionadas en la ley, de tipo pre-céltico y de la Edad del Bronce.

Bibliografía: BELTRÁN MARTÍNEZ 1973; HOZ & MICHELLENA 1974, 98-100; GORROCHATEGUI 1994, 21; ADRADOS 1995, 2-5; ID. 2002; HOZ 1996, 202-203; VILLAR & JORDÁN CÓLERA 2001; BURILLO MOZOTA 2007, 256; DE BERNARDO STEMPEL 2009; ID. 2010; FERNÁNDEZ NIETO 2010a, 73-74; ID. 2010b, 542-543.

16. Boterdus (¿Campiel?, Zaragoza)

Localización: Se desconoce.

Coordenadas: Indeterminadas.

Descripción: No consta.

Material arqueológico: No consta.

Interpretación: Su existencia se conoce gracias al poeta bilbilitano Marcial, quien lo identifica como un bosque sagrado al referirse a él como *nemus* en su obra *Epigramas*:

"(...) y el placentero bosque del delicado Boterdo, al que ama la feraz Pomona"⁶³⁹

⁶³⁹ MARCIAL, *Epigramas*, introducción, traducción y notas de Juan Fernández Valverde y Antonio Ramírez de Verger (trads.), Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 236), 1997, 1ª edición.

"...et delicate dulce Boterdi nemus, Pomona quod felix amat"

"Aquí cultivo perezoso con un trabajo agradable el Boterdo..."

"*Hic pigri colimus labore dulci Boterdum...*"

GUTIÉRREZ PÉREZ (1992) sigue el criterio de DOLÇ (1953) y lo sitúa geográficamente en las famosas huertas de Campiel. Sin embargo, el último autor recoge también otras propuestas, como *Segobriga* o *Monterde*, entre otros.

Cronología: La referencia de Marcial lo fecha en el s. I d.C. (86 d.C.), pero no está probada su existencia en época celtibérica.

Bibliografía: MARCIAL, *Ep.* 1.49; 12.18; DOLÇ 1953, 189-192; GUTIÉRREZ PÉREZ 1992, 63-64; ALFAYÉ VILLA 2009, 27.

17. *Lucus de Drusuna / Deus Dubunecisus* (Olmillos, Soria)

Localización: Desconocida. Se presupone que se localizaría en las proximidades del pueblo de Olmillos.

Coordenadas: Indeterminada.

Descripción: Encinar.

Material arqueológico: Dos aras, una de ellas de caliza, dedicadas supuestamente a *Drusuna*. En la primera de ellas se leería: ATTO CA/EVALIQ(um) / ELAESI F(ilio) / D(rusunae) V(otum) S(olvit) L(ibens) M(erito) (HEp 6, 1996, 894; HE 16355). La segunda se ha leído como DRVSVN(a)E / CISA // DIO(cum) S/VATTANI / V(otum) S(olvit) // L(ibens) M(erito), aunque la última lectura propuesta es D(eo) DVBVNE/CISAO / DIOCVS / CVNTAN(i filius)/ V(otum) S(olvit) / L(ibens) M(erito) (HEp 6, 1996, 893; HE 16354).

Interpretación: Toda la bibliografía sigue a GÓMEZ PANTOJA & GARCÍA PALOMAR (1995), apostando por la existencia de un bosque sagrado de robles o encinas en las inmediaciones del pueblo de Olmillos que supondría, tal y como afirma MARCO SIMÓN (1999), una individuación del espacio sagrado. De confirmarse la lectura *Deus Dubunecisus*, la hipótesis del bosque sagrado se queda sin argumentos.

Cronología: Bajo la nueva lectura de *Deus Dubunecisus*, GÓMEZ PANTOJA (2005) ha fechado el epígrafe a principios del s. III d.C., interpretación seguida por BLÁZQUEZ MARTÍNEZ (2006). En cambio, el análisis ofrecido por *Hispania Epigraphica* (HE 16354) data el epígrafe en el s. II d.C. en base al empleo de la *hedera* como interpunción.

Bibliografía: GÓMEZ PANTOJA & GARCÍA PALOMAR 1995, 187-189; MARCO SIMÓN 1999, 151-152; ABASCAL PALAZÓN 2000, nº 1; SOLANA SAINZ & HERNÁNDEZ GUERRA 2000, 155-156; OLIVARES PEDREÑO 2002, 124; GIMENO PASCUAL & RAMÍREZ SÁNCHEZ 2002, 294-

297; SOPEÑA GENZOR 2005, 353; GARCÍA MERINO 2005, 181; ALFAYÉ VILLA 2005, 234; GÓMEZ PANTOJA 2005, 179; BLÁZQUEZ MARTÍNEZ 2006, 297.

18. Buradon (¿Beratón, Soria?)

Localización: Desconocida.

Coordenadas: Indeterminadas.

Descripción: Encinar.

Material arqueológico: No consta.

Interpretación: Su existencia se conoce gracias al poeta bilbilitano Marcial, quien lo identifica como un encinar sagrado:

"(...) y al encinar sagrado de Buradón, por el que anda incluso un viajero perezoso..."

"et sanctum Buradonis ilicetum, / per quod vel piger ambulat viator..."

A partir del análisis filológico del término y por unanimidad, los autores lo sitúan geográficamente en el pueblo de Beratón o en los alrededores de Ágreda.

Cronología: La referencia de Marcial lo fecha en el s. I d.C. (89 d.C.), pero no está probada su existencia en época celtibérica.

Bibliografía: MARCIAL, *Ep.* 4.55; TARACENA AGUIRRE 1941; DOLÇ 1953, 232–34; BLÁZQUEZ MARTÍNEZ 1962, 9; SALINAS DE FRÍAS 1985, 91; VALDIVIESO OVEJERO 1991, 36; GUTIÉRREZ PÉREZ 1992, 64; MARCO SIMÓN 1996b, 151; SANZ PÉREZ *ET AL.* 2001; ALFAYÉ VILLA 2009, 27.

19. Lucus de Sarnago (Sarnago, Soria)

Localización: En el término municipal de Sarnago, en un lugar sin definir.

Coordenadas: Indeterminadas.

Descripción: Robledal.

Material arqueológico: No consta.

Interpretación: FERNÁNDEZ NIETO presupone la existencia de un bosque sagrado en esta localidad en base a la *necesidad* explícita, en la festividad actual de las Mórdidas de San Pedro de Manrique, de que la madera proceda de un determinado lugar y que fuera traída expresamente para la ocasión. De hecho, identifica el origen de la actual celebración en el festival celta de Beltaine. La noche del 23 de junio los hombres de San Pedro acuden a los montes del pueblo de Sarnago, a 5km, a coger la madera para crear la tradicional hoguera de San Juan. Una vez se ha consumido, las brasas son empleadas en la actividad tradicional que

da fama al pueblo: caminar por encima de una alfombra de 3m de largo por 20cm de espesor de brasas cargando o no a otra persona.

Cronología: Indeterminada.

Bibliografía: FERNÁNDEZ NIETO 2005, 603; FERNÁNDEZ NIETO 2010a; FERNÁNDEZ NIETO 2010b, 540.

20. *Lucus de Diana* / Festividad de la Virgen del Pino (Vinuesa, Soria)

Localización: En el término municipal de Vinuesa, en un lugar sin definir.

Coordenadas: Indeterminadas.

Descripción: No consta.

Material arqueológico: No consta.

Interpretación: La celebración de la festividad de la Pinochada y de la Virgen del Pino el día de la Asunción de la Virgen, el 16 de agosto, permite a la autora plantear como hipótesis una ascendencia romana y prerromana a estos festejos. La Asunción de la Virgen sustituyó la festividad de *Diana* en los *idus* de agosto, momento en que se celebraba la procesión nocturna de mujeres en el bosque de Aricia, su principal santuario. Esta coincidencia en el calendario, la preeminencia de las mujeres en las fiestas y su desarrollo y el papel destacado del elemento vegetal hace presuponer a la autora que en época romana se rendiría culto "a una divinidad semejante o asimilada a Diana, señora de los bosques, de la caza, la fecundidad y la luna, que otorgaba la supremacía a las mujeres y las protegía en los alumbramientos". No obstante, el supuesto culto romano no sería más que una *interpretatio* del culto nativo precedente, en el que se venerado a una deidad o numen de los bosques y vinculado con la fertilidad.

Cronología: Indeterminada.

Bibliografía: BAROJA 1901; BRUGAROLA 1950; VALDIVIESO OVEJERO 1991, 86-89.

21. *Delubrum de Bonus Eventus* (Sepúlveda, Segovia)⁶⁴⁰

Localización: A menos de 2km al suroeste de Sepúlveda y a pocos metros del Puente Talcano, situado sobre el río Duratón, poco después de la confluencia de éste con el río Caslilla. A los pies del cerro Castrogoda.

Coordenadas: 41.295510, -3.765004.

⁶⁴⁰ Véase el Parámetros del modelo teórico de Cueva Labrada.

Descripción: Panel de roca caliza con una inscripción rupestre a dos metros del nivel del suelo. El deterioro de la inscripción va en aumento debido a la humedad del río y los efectos del clima. De hecho, los desconchados ya afectan a todas las líneas.

Material arqueológico: Inscripción a cinco líneas, muy desgastada. ALFÖLDY (1994) la releyó como PRO·SAL·ORDINIS [---] / P·VAL·NATALIS·MATERNIA[---]·FIL·[---]VM / SVIS [---]AM·EVENTU·BONO·POSVI^T·[-]T / DEDICAVIT·VIII[·]K·MAIAS·[---]JRENATE / TORQVATO·[---]·II·M^A·COS·CONVIVANTES / ITE·FELICITER, *Pro sal(ute) ordinis [...] / P(ublius) Val(erius) Natalis Maternia[ni] fil(ius) [c]um / suis [ar]am Eventu(i) Bono posuit et / dedicavit VIII K(alendas) Maias, A[sp]renate / Torquato II (=iterum) ma(iore) co(n)s(ule). Convivantes, / ite feliciter* (CIL II, 3089= CIL II, 5095; HE 25638).

Interpretación: MANGAS MANJARRÉS & MARTÍNEZ CABALLERO (2010) apuestan por la existencia de un santuario rural al aire libre en forma de *lucus*, mientras que RUIZ GUTIÉRREZ (2011) considera más factible la dedicación del ara dentro de un pequeño *aedes* y relaciona la inscripción con cultos ocasionales surgidos a raíz de un viaje.

Cronología: 24 de abril de 128 d.C.

Bibliografía: CIL II, 3089; ALFÖLDY 1994; MANGAS MANJARRÉS & MARTÍNEZ CABALLERO 2010, 345-347; RUIZ GUTIÉRREZ 2011, 217.

22. Delubrum de Hercules (Montejo de la Vega de la Serrezuela, Segovia)

Localización: A pocos kilómetros de Valdevacas, pero dentro del término municipal de Montejo de la Vega de la Serrezuela y a orillas del río Riaza. En las proximidades de la Ermita del Casuar y a 100m del antiguo puente que cruzaba el río.

Coordenadas: 41.5462089, -3.593695.

Descripción: Sobre el panel de caliza se labraron dos hornacinas, conservadas en buen estado, de 58x40cm y 68x55cm respectivamente. Las dos inscripciones rupestres se sitúan debajo ellas y la primera se ha visto afectaba por una gran grieta que recorre el panel.

Material arqueológico: Dos inscripciones rupestres a tres líneas cada una, pero solo las han contabilizado como tal SANTOS YANGUAS, HOCES DE LA GUARDIA BERMEJO & DEL HOYO CALLEJA (2005). El resto de autores tan solo reseña la primera de ellas. Los primeros las han leído como HERCVL[---] / SACRV[-] / C·IVLI[---], *Hercul[i] / sacru[m] / C(aius) Iuli[us] ---]* y la segunda como [---]T / [---?]H+R+ / C·IVLIVS, [---]+T / [---?] *Her(culi) / C(aius) Iulius* (HEp 10, 2000, 526; HE 17471).

Interpretación: ORIA SEGURA (1993) defiende la existencia de un santuario rupestre dedicado a *Hercules*. SANTOS YANGUAS, HOCES DE LA GUARDIA BERMEJO & DEL HOYO CALLEJA (2005) lo interpretan como evidencias de un culto a *Hercules* que vincula la protección de los viajeros con la naturaleza, comparándolo con el *delubrum* de *Diana* en *Segobriga*; opinión a la que también se suma LÓPEZ AMBITE (2009).

Cronología: Ni ABÁSULO 1985 ni ORIA SEGURA (1993) proporcionan una datación de las inscripciones. CRESPO ORTIZ DE ZÁRATE & ALONSO ÁVILA (1999) fechan la primera inscripción en el s. II d.C., mientras que SANTOS YANGUAS, HOCES DE LA GUARDIA BERMEJO & DEL HOYO CALLEJA (2005) las datan a finales del s. I y principios del siglo II d.C. a partir de criterios paleográficos.

Bibliografía: ABÁSULO ÁLVAREZ 1985, nº2; KNAPP 1992, nº322; ORIA SEGURA 1993, 227-228; CRESPO ORTIZ DE ZÁRATE & ALONSO ÁVILA 1999, nº 152; SOLANA SAINZ & HERNÁNDEZ GUERRA 2000, 268, nrs.138 Y 139; SANTOS YANGUAS, HOCES DE LA GUARDIA BERMEJO & DEL HOYO CALLEJA 2005, nº54; LÓPEZ AMBITE 2009, 123.

Parámetros del modelo teórico

A. Límite territorial: No ocupa ninguna posición central en las divisiones territoriales de la zona. Sin embargo, en 1955 Montejo se reparte junto con Maderuelo los terrenos de Linares de Arroyo. Esta adhesión afecta al linde oriental de Montejo, justo donde se ubica el *delubrum* de *Hercules*, por lo que nos es imposible determinar si este espacio formaba parte del límite oriental⁶⁴¹.

B. Accidente natural: El espacio sagrado se localiza en un entorno especial, el cañón del río Riaza y además, en un punto muy concreto, junto a un puente que permitía vadear el río y que servía como cañada y paso de ganado. Es, por lo tanto, un lugar reconocible, pero no tan individualizable desde la distancia como lo podría ser un cerro.

C. Vacío habitacional tradicional: No existen lugares de habitación ni de producción próximos. El espacio está dedicado a monte.

D. Vacío habitacional prehistórico: Esta área geográfica se ha prospectado, pero con resultados poco concluyentes que necesitan de una excavación para poder ser confirmados. Los poblados celtibéricos más próximos superan los 5km de distancia en dirección O.

E. Yacimientos rituales: Se han hallado dos inscripciones votivas en el lugar.

F. Tierra de nadie: No se han documentado.

⁶⁴¹ VVAA 2008, 282.



Figura 57: Entorno del *delubrum* de Hercules en el cañón del río Riaza. El óvalo señala la ubicación del espacio sagrado, mientras que el rectángulo rojo localiza el *oppidum* más cercano, Peña Arpa-Las Torres (ss. V-I a.C. y VII-III a.C.). La línea discontinua marca el hipotético límite territorial entre Linares del Arroyo (esquina inferior derecha) y Montejo de la Vega de Serrezuela (esquina superior izquierda). Elaboración propia.

G. Apropiación antinatural: No podemos afirmarlo con la información que disponemos.

H. Toponimia: En el entorno inmediato se conserva toponimos como *Castroboda* y *Castrejón*, en referencia a los hábitats de la Edad del Bronce y I Hierro detectados allí, pero también *Cuesta del Convento*, en clara referencia al pasado monástico de la zona.

I. Folklore: No se ha documentado.

J. Lugar sagrado: No se ha documentado, de hecho, las inscripciones se desconocían hasta hace unas décadas. Aún así, el lugar ha sido sede de varios monasterios situados en la orilla izquierda del río, como el convento del Casuar y el convento de Castroboda. Ambas construcciones se encuentran hoy en ruinas y abandonadas. No obstante, los únicos restos visibles hoy en día son la ermita de Ntra. Sra. del Casuar, que se encuentra a pocos metros del lugar donde se conservan las inscripciones.

23. La Dehesa (Olmeda de Cobeta, Guadalajara)

Localización: En el altiplano situado justo al oeste del pueblo y que la carretera GU-944 bordea prácticamente en su totalidad por el norte y oeste. La zona boscosa conocida como *La Dehesa* se localiza en el área nororiental de la meseta.

Coordenadas: 40.856372, -2.198528.

Descripción: A 1255m.s.n.m. La superficie del altiplano, de 158ha, se distribuye en dos zonas claramente diferenciadas. La primera área tiene una extensión de 54ha y está delimitada por un muro de piedra, que cerca el ganado que se alimenta allí. Además, está

ocupada por un denso bosque de olmos y encinas que, al parecer, no ha sido cultivado nunca, de ahí la abundancia de pastos para el ganado. La segunda zona está dedicada al cultivo. En la zona boscosa destacan tres árboles con más de 350 años de antigüedad: la *Encina de las Bellotas*, el *Roble Alto*, el *Roble de las Ermitas*.

Material arqueológico: ARENAS ESTEBAN (2007a) informa que en el interior del *Roble de las Ermitas* se documentan diversas figuras colocadas en el interior de nichos grabados en el tronco del árbol y que se identifican con la Virgen María. Por otro lado, en el exterior del cercado de piedra que delimita la zona boscosa se alzan varias estructuras medievales a modo de pesebres para el ganado. En un artículo posterior, el mismo autor indica que los árboles actuales tienen más de 450 años y el empleo de elementos naturales para delimitar el espacio y las funciones está documentado en el lugar desde la segunda mitad del s. XIII (ARENAS ESTEBAN 2010, 92).

Interpretación: ARENAS ESTEBAN (2007a) recopila información sobre el uso de los tres árboles centenarios. La *Encina de las Bellotas*, situada entre la población y el bosque, era un punto de distribución de los beneficios generados por la explotación de *La Dehesa*; el *Roble Alto*, que ocupa un posición casi central en el área boscosa y que ha funcionado como punto de encuentro para solventar disputas; mientras que el *Roble de las Ermitas*, ubicado en zona noroccidental del bosque, asume la función religiosa. El autor destaca la articulación del espacio comunal mediante los tres árboles centenarios en tres ámbitos con funciones diferenciadas (económica, social y religiosa). Concretamente, considera que el Roble de las Ermitas puede ser la evidencia de un culto precedente a la naturaleza que habría evolucionado hasta la actualidad como un lugar de devoción mariana. De esta manera, La Dehesa sería un ejemplo de culto arbóreo remontable a época celtibérica, que solo se habría fosilizado a partir del s. XIII. En cambio, FERNÁNDEZ NIETO (2010a) considera este espacio un auténtico *lucus*, cuyo uso quedaría normalizado a través de leyes sacras.

Por otro lado, ARENAS ESTEBAN (2008) destaca el marcado valor simbólico de Peña Moñuz, colindante a La Dehesa, por cuyas características defensivas tan extremas relaciona con los *oppida* de Castilviejo (Guijosa) y Hocincavero (Aguilar de Anguita), que "*poseen un sistema defensivo único en el sector oriental de la Meseta (...). En cualquier caso, soluciones defensivas que tienen muy poco que ver con (...) Celtiberia, y mucho con los asentamientos fortificados del ámbito ibérico. Estas características formales, unidas a su estratégica situación en los pasos naturales de las cuencas del Tajo y Ebro (cabeceras del Henares, Tajuña y Ablanquejo) permiten emitir una hipótesis (...): la de que estos tres asentamientos configuran algún tipo de límite o*

frontera entre la Meseta oriental y el valle del Ebro cuya función y naturaleza específica todavía hay que averiguar".

Cronología: ARENAS ESTEBAN reconoce el origen inmediato del roble en la Edad Media y rechaza la posibilidad que no pueda tener antecedentes mucho más antiguos. FERNÁNDEZ NIETO señala el origen celtibérico del culto.

Bibliografía: ARENAS ESTEBAN 2007a; ID. 2008, 149–163; ID. 2010, 92-94; ID. 2014, 83-86; FERNÁNDEZ NIETO 2010a, 75.

Parámetros del modelo teórico

A. Límite territorial: La Dehesa es límite territorial, pero no se detecta la forma radial en las delimitaciones municipales vecinas. En 1857 se notifica la desaparición e incorporación de Buenafente del Sistol al término municipal de la Olmeda de Cobeta, hecho que le otorga una singular forma. Teniendo estos datos en cuenta, antes de 1857 La Dehesa se encontraba en el límite territorial entre los municipios de la Olmeda, Buenafuente, Ablanque y Villar de Cobeta, por lo que podría actuar de vértice de las delimitaciones municipales. Tras la unificación, la Dehesa pierde parcialmente esa ubicación, a pesar de que los dos últimos municipios expanden su territorio prácticamente hasta llegar a la altura de la peña en que esta se asienta⁶⁴².

B. Accidente natural: Sí, se localiza en promontorio natural rodeado de barrancos y que culmina con la Peña Moñuz.

C. Vacío habitacional tradicional: Sí. La Dehesa ha sido destinada para usos agropecuarios desde el s. XIII.

D. Vacío habitacional prehistórico: Sí. Se detectan yacimientos de la Edad del Bronce, Hierro, Romanos y Medievales dispuestos a su alrededor

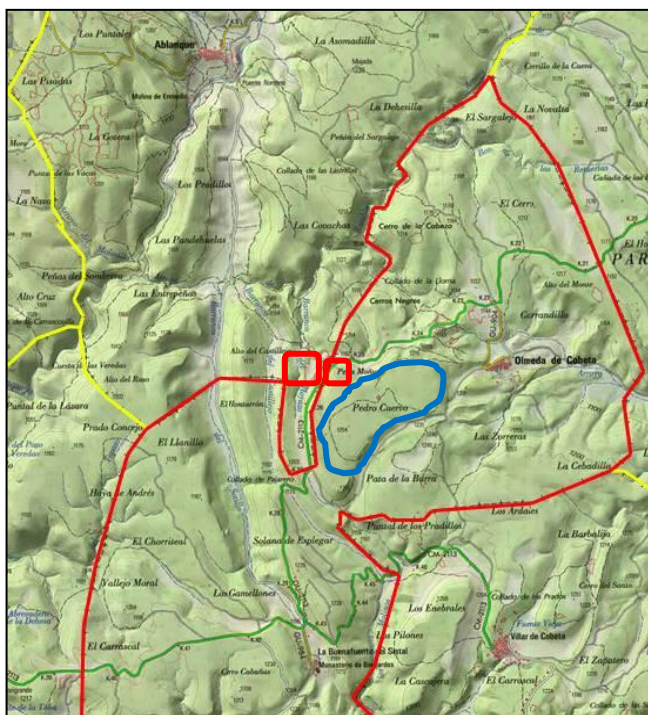


Figura 58: Término municipal de Olmeda de Cobeta marcado en rojo; en amarillo, delimitaciones vecinas. La forma azul señala la ubicación de La Dehesa y el rectángulo rojo, los yacimientos más cercanos: Peña Moñuz (izquierda) y Las Hortezielas I (derecha). Elaboración propia.

⁶⁴² VVAA 2008, 129 y 133.

circularmente y fuera de la Peña. El más próximo es Peña Moñuz (ss. IV-II a.C.), que corona el cerro en el que se localiza, de posible función simbólica.

E. Yacimientos rituales: Conjunto formado por tres árboles singulares, de los cuales, uno cumple una función religiosa, el *Roble de las Ermitas*.

F. Tierra de nadie: No se han documentado disputas, pero el lugar era usado como espacio de convergencia de las comunidades de la zona. Uno de los tres árboles, el *Roble Alto*, era el lugar donde se solventaban las desavenencias entre las diferentes comunidades.

G. Apropiación antinatural: No se produce. Está integrado totalmente en el término municipal de Olmeda, que se sitúa a sus pies.

H. Toponimia: No se ha documentado.

I. Folklore: El *Roble de las Ermitas* sigue siendo un lugar de devoción cristiana a nivel local, puesto que continúa albergando en una hornacina tallada en su tronco una figurilla de la Virgen junto con unas flores, todo ello de plástico.

J. Lugar sagrado: A unos 5km al sur se localiza el Monasterio de los Bernardos, en Buenafuente del Sistol, pero no tiene ninguna trascendencia más allá que la local.

24. Delubrum de Diana (*Segobriga*, Saelices, Cuenca)

Localización: A 500m al SO del cerro Cabezo Griego, lugar donde se asienta *Segobriga*. Se accede a él tomando el camino que sale de la colina en la que se asienta la ciudad en dirección Almonacid del Marquesado. Se le conoce como Camino de los Arrieros y corre paralela a una cadena de colinas que no superan los 900m. Tras cruzar el río Cigüela, el camino se adentra por el pequeño valle formado por dos colinas. Tras superar el punto más estrecho donde el camino hace una pequeña pero aguda curva, se llega a la zona de canteras donde se ubica el santuario. Esta zona se conoce como "El Almudejo".

Coordenadas: 39.877698, -2.818191.

Descripción: Abrigo rupestre orientado al este y situado debajo de un reborde artificial, producto de la explotación como cantera del lugar, en dirección oeste. La pared rocosa se ha rebajado hasta 1,5m en relación con el anterior reborde. En total, la superficie rocosa mide 2,5m de alto por 3,70m de largo y en ella se han grabado cinco paneles subdivididos en tres espacios -frontón, imagen, inscripción-.

Material arqueológico: En su amplio estudio, ALMAGRO GORBEA (1995) describe los cinco paneles junto con otros nuevos elementos que completarían este complejo cultural. Las lecturas de los epígrafes corresponden a ALFÖLDY (1985)⁶⁴³.

- Panel 1: Mal estado de conservación, en la actualidad se observan los restos de un perro grabado en el área central, destinada a la representación de la divinidad. Según Morales, que describió el lugar en el s.XVI, todavía se conservaba "*una Diana con un venablo en la mano derecha, el que tiene por cerca del cuello: con la izquierda laza su ropa y tiene la laxa de dos perros que están abaxo el uno y otro lado*", mientras que en la parte superior existía un frontón triangular. La lectura de la inscripción conservada es [DIANE / CASSIA] / M[AR]G[ARIT]E / V(OTVM) · S(OLVIT) · L(IBENS) · L(AETA) · M(ERITO) (CIL II, 3092; HE 8911).

- Panel 2: Actualmente no conserva el frontón, pero las ilustraciones antiguas muestran un frontón circular. Se conservan las piernas de la deidad, representada en movimiento, mientras que a sus pies yacen tres perros y otros dos más por encima de ellos. La lectura de la inscripción es [DIA]NAE · SACRVM · LIB(ENS) · TI/[TVRN]IA · ARTE[MO]NIS · TI[TV]RNI · POSTVMI · [LI]B(ERTA) V(OTVM) S(OLVIT) (CIL II, 3093b; HE 8910).

- Panel 3: Frontón triangular apoyado en dos columnas con capiteles y basas. En el centro se ha perdido la figura que, según las descripciones previas, iba vestida con una larga túnica. La inscripción también está muy desgastada: [DIANA]E / QVINTIA / MAN(II)[---] / VALERIANI? / SERVA / EX VOTO] (CIL II, 3091; HE 8908).

- Panel 4: Frontón triangular dentro de un rebajo circular. En el centro *Diana* aparece representada de pie, con vestido corto y el brazo derecho sosteniendo un venablo apoyado en ese mismo hombro, tras el que se ve un carcaj. Se conservan dos pliegues de la túnica sobre su hombro izquierdo y el brazo izquierdo aparece plegado sobre sí mismo. Alrededor de la diosa y simétricamente, se representan de nueve a diez animales, entre los que se han identificado hasta cuatro perros. La inscripción reza: D[I]ANA]E / FRVGIFE[R]AE / P(VBLIVS) · TVLLIVS · [PAR]IS / LIB(ERTUS) · V(OTVM) · S(OLVIT) · L(IBENS) · M(ERITO) (CIL II, 3093d; HE 8912).

- Panel 5: Frontón semicircular debajo del cual se conserva el espacio rebajado destinado para la imagen de la deidad, actualmente perdida. La lectura de la inscripción es

⁶⁴³ Panel 1: CIL II, 3092; HE 8911. Panel 2: CIL II, 3093b; HE 8910. Panel 3: CIL II, 3091; HE 8908. Panel 4: CIL II, 3093d; HE 8912. Panel 5: CIL II, 3093e; HE 8913. ALFÖLDY 1985, 146-155 y ofrece un cuadro resumen de las diferentes lecturas de los epígrafes desde el s.XVI hasta su análisis.

[DIAN]AE / NICE[PHORIS (?)] / SEMP[RON(IORVM)] · ME]/RVLAE · A[---] / CATI · L[IB(ERTA)] · V(OTVM) · S(OLVIT) (CIL II, 3093e; HE 8913).

A 250m del río y al este del inicio del estrecho donde se ubica el santuario, se ha documentado un pozo excavado en la roca madre para aprovechar un manantial. Se trata de un pozo de planta circular, de 90cm de diámetro y 1,50m de profundidad, que aún conserva las losas que protegen su boca. ALMAGRO GORBEA (1995) lo presenta como material inédito y concluye que "*La ubicación de este pozo abierto en un sitio tan estratégico del santuario, tal vez situado en su inicio, hace que deba considerarse integrado en el complejo santuario (...), en el que el agua debió de cumplir una importante función en sus ritos y cultos característicos*". Sin embargo, que sepamos no se ha llevado a cabo ninguna excavación que permita asociar el pozo al panel rocoso, no solo cronológicamente, sino también funcionalmente.

Asimismo, enfrente del panel rocoso principal y 18m al oeste, se halla la primera cantera de la zona. En ella se han descubierto una serie de figuras grabadas en la pared septentrional. Según ALMAGRO GORBEA (1995), se trata de un bucráneo de 22cmx15cm, un segundo posible bucráneo inacabado y más pequeño que el primero, y, finalmente, un círculo de 9,5cm de diámetro. A continuación se descubrió una cabeza humana en el interior de un rebaje circular de 18cmx13cm seguida de un segundo círculo rehundido de 15cm de diámetro. En cambio, en la pared occidental de la cantera y casi a unos 3m del suelo, se localizó una cruz pintada de rojo de 40cmx30cm de ancho con los extremos doblados.

Sin embargo, para VÁZQUEZ HOYS (1995) la primera representación sería en realidad un oso, imagen que informaría sobre los ritos de iniciación desarrollados en ese lugar; mientras que ALFAYÉ VILLA (2009) considera que el primer grabado podría referirse a uno de los animales sacrificados a la diosa, mientras que no fue capaz de localizar en 2003 la segunda representación, el supuesto "*prótomo de toro*". A continuación, VÁZQUEZ HOYS (1995) añade a su descripción una figura fálica que saluda al animal mencionado anteriormente y una segunda figura de la que solo se conservarían las piernas. En su visita del 2003, ALFAYÉ VILLA no pudo observar estos dos últimos grabados, de la misma manera que tampoco ALMAGRO GORBEA (1995) da cuenta de ellos. Por otro lado, tras el primer círculo y en el lugar de la "*cabeza cortada*" anteriormente descrita, VÁZQUEZ HOYS (1995) describe una figura con lanza, tesis que rechaza ALFAYÉ VILLA (2009) que observa una cabeza que podría ser interpretada como un retrato de un fiel, tal y como se ha hecho en los paralelos mencionados por dicha autora en su obra. El segundo círculo rehundido de ALMAGRO GORBEA es interpretado por VÁZQUEZ HOYS (1995) como una cabeza humana, mientras que para ALFAYÉ VILLA (2009) se trataría simplemente de un desconchado de la pared.

Finalmente, esta misma autora observa una figura similar a una parrilla en el lugar donde solo ALMAGRO GORBEA (1995) identificó una cruz pintada en rojo y que posiblemente estaría cerca de la cara pintada a 3m de altura, reseñada únicamente por la primera autora.

Como material arqueológico aislado, ALMAGRO GORBEA (1995) hace referencia a las dos ámulas votivas halladas en las proximidades del santuario, de las que sin embargo se desconoce el contexto arqueológico y la procedencia exacta. No obstante, ALFAYÉ VILLA (2009) considera que su localización más factible sería enfrente de los paneles, donde "*quizás existía una capa de tierra por encima de ella que conformaba un suelo más horizontal. Hasta el momento no se han hallado retalles en la roca natural destinados al encaje de las aras*". La primera de ellas conserva la inscripción DIAN(A)E / DOMI/N(A)E CO/RNELI/VS IVLIA/NVS E[X VOTO] (CIL II, 6338mm; HE 12657), datada en el s. III d.C.; mientras que la segunda, actualmente desaparecida, habría contenido solamente la inscripción EX VOTO (CIL II, 3094; HE 8914). Asimismo, esta misma autora plantea la hipótesis que "*los pedazuelos de vasos de barniz colorado*" descritos en el s. XVI sean en realidad fragmentos de vasos de T.S.H. que habrían contenido las ofrendas perecederas. Hipótesis que, ante la falta de evidencias en las excavaciones llevadas a cabo en el lugar, ella misma toma con precaución.

En contra de las tradicionales interpretaciones, que suponían la existencia de muros y tejados, ALMAGRO BASCH (1976) y ALMAGRO GORBEA (1995) rechazan esta posibilidad ante la falta de evidencias; opinión que sigue ALFAYÉ VILLA (2009), que concluye que es "*imposible actualmente determinar cuáles eran los límites del santuario rupestre al aire libre, y si estos aparecerían señalados por mojones o por algún tipo de cercado realizado con materiales perecederos que conformaran un recinto no techado*".

Interpretación: ALFÖLDY (1985) considera a *Diana* no solo una deidad de la caza, sino también una *interpretatio* romana de una divinidad femenina local *señora* de la Naturaleza, fertilidad y fecundidad animal y humana. Además, identifica a los fieles como individuos humildes, esclavos, libertos y mujeres, en su mayoría.

ALMAGRO GORBEA (1995) se suma a esta interpretación y reconoce la falta de pruebas para asegurar un origen prerromano del culto. Aún así, describe este espacio como *lucus* o bosque sacro, por lo que "*no parece que deba considerarse simplemente un fanum, delubrum o sacellum, como hasta ahora lo han denominado la mayoría de los autores, ni aún menos un templo, ni aun dando a este término su sentido originario equivalente al del céltico nemeton (...)*". Se trataría, pues, de un *lucus* que se configuraría como un santuario que se extendería varias hectáreas y que estaría compuesto por un pozo ritual, los grabados rupestres y otras cavidades del lugar de El Almudejo. También relaciona la distribución espacial de la deidad y los animales en los

paneles con la representación de una deidad ibérica identificada con *Hécate* y hallada en un vaso en un santuario de Salchite (s. II a.C.). Según ALMAGRO GORBEA (1995), esta figura confirmaría tanto el origen autóctono de *Diana* como su carácter ctónico y supremo, que a su vez contextualizarían las representaciones de la cantera situada frente al *lucus*. Finalmente, respecto a la deidad a la que se rendía culto, el autor describe su línea argumental teniendo en cuenta que "*la Diana latina, etimológicamente diwǵâna como se atestigua en Micénico, se relaciona con la forma femenina de dies, dius y significa 'señora de la luz', lo que explica su relación con el lucus como claro del bosque y, por derivación, del bosque sacro y de la Naturaleza salvaje. Su relación con la luz explica a su vez su asociación con la Luna y de ésta a la mujer, al modo de Lucina, epíteto procedente de lucus según Plinio, compartido con Juno, ofreciendo de este modo un doble carácter, al mismo tiempo celeste y telúrico. Todos estos hechos facilitarían su asimilación a las diosas madres indígenas de Hispania y sin la clave para comprender la interpretatio como Diana de la diosa ancestral originariamente venerada en el lucus de Segobriga*".

VÁZQUEZ HOYS (1983) plantea la posibilidad de que en el santuario se realizasen ritos de fecundidad, sexualidad o ritos de paso femeninos. Además, la autora relaciona la deidad de *Segobriga* con la inscripción hallada en Gálvez (Toledo), dedicada por las *mulieres Albocholenses*, por lo que acaba identificándola con *Diana Lucina*, protectora de los partos. Un propuesta que no se ha afianzado ante la debilidad de sus argumentos teonímicos e iconográficos. En cualquier caso, para dicha autora estaríamos ante una *Diana* Hispánica, de raíces semíticas que, una vez combinadas con el sustrato peninsular, daría lugar a una "*divinidad de la naturaleza, de la fuerza vital sana, "la fuerza de la vida", señora de los animales o "Potnia Theron", pero también ligada a los cultos a las aguas y de fecundidad salutíferos, además de divinidad infernal*".

SALINAS DE FRÍAS (2008) pone en duda el origen prerromano del culto ante la falta de pruebas y lo interpreta como un santuario rupestre situado en un abrigo natural usado principalmente por los libertos de la ciudad. De hecho, para el autor, tanto las representaciones iconográficas como los epítetos de la diosa vinculan este culto con la presencia itálica en *Segobriga*. De esta forma, el autor lo enlaza también con el episodio de la cierva con "*aspecto oniromágico*" de Sertorio, ya que el culto de *Diana* se habría importado a Roma desde el área sabina, de donde él era originario. Sin embargo, para FERNÁNDEZ NIETO (2010a) este espacio es en realidad un bosque dedicado al culto de *Diana*, un encinar autóctono regulado por su correspondiente *lex sacra* donde las mujeres rendirían culto a la diosa de la naturaleza y fertilidad, al estilo de Nemi y Aricia, tal y como le sugieren también sus epítetos. No obstante, el autor obvia la función y la naturaleza del panel rocoso dentro del

espacio natural de culto, que solo actuaría como soporte de la decoración y de la epigrafía, también poco valorada por el mismo.

Finalmente, ALFAYÉ VILLA (2009) defiende la tesis que este santuario dedicado a *Diana* en realidad aprovechó y reutilizó una cantera romana ya amortizada, tal y como se ha documentado en otros lugares de la Europa romana y que la autora enumera en su obra. Asimismo, cuestiona el supuesto uso cultural celtibérico precedente, ya que si bien lo cree factible, concluye que no existe ningún indicio que lo corrobore; así como las raíces indígenas de los fieles, tan defendidas por otros autores y que la autora únicamente cree basado en la naturaleza de los dedicantes (mujeres, libertos y esclavos). La autora cree plausible la existencia de un *lucus* junto a los grabados rupestres e, igual que ALFÖLDY (1985), considera que se trata de un culto popular que sigue una tradición típicamente romana (extracción social de los fieles, ubicación del santuario, carácter de la deidad).

Cronología: ALMAGRO GORBEA (1995), siguiendo la datación paleográfica de ALFÖLDY (1985), fecha el monumento en los ss. I-II d.C. y la inscripción del ábula *Diana Domina* en el s. III d.C. Más concretamente, las representaciones de *Diana* las presupone altoimperiales dada la calidad de su realización, mientras que las características estilísticas de los frontones los encuadran en el s. II o inicios del s. III d.C., momento que coincide con la presencia de abundantes esclavos y libertos a consecuencia del apogeo de la ciudad como *officina* de lápidas de estelas, de características similares a las representaciones del *delubrum*. Por otro lado, el autor relaciona la cantera ya agotada en la que se localiza el *lucus* con la construcción del anfiteatro y teatro de la ciudad, obteniendo así una datación *post quem* de finales del s. I d.C. Finalmente, la cruz roja pintada sobre la pared rocosa supondría un uso continuado del lugar como espacio sagrado hasta su cristianización, en una época muy tardía, posiblemente medieval.

Sin embargo, al interpretar dicha cruz como una parrilla, ALFAYÉ VILLA (2009) considera más plausible el uso de este espacio hasta época bajoimperial y en detrimento a la progresiva cristianización de la zona.

Bibliografía: ALMAGRO BASCH 1976; ALFÖLDY 1985; ALMAGRO GORBEA 1995; MAYER I OLIVÉ 1995, nº16; VÁZQUEZ HOYS 1983; ID. 1995, v.2, 229, 236-238, 245; MARCO SIMÓN 1999, 153; ABASCAL PALAZÓN 2000, 29-30; HURTADO AGUÑA 2003, 89-90; SALINAS DE FRÍAS 2008, 80; GIMENO PASCUAL 2008, 285-286; ALFAYÉ VILLA 2009, 124-137; FERNÁNDEZ NIETO 2010a, 49-78; ID. 2010b, 539; ABASCAL PALAZÓN & ALMAGRO GORBEA 2012, 297-331.

25. Monasterio de Nuestra Señora de Valvanera (Anguiano, La Rioja)

Localización: En el término municipal de Anguiano, siguiendo la carretera LR-113 a lo largo del río Najerilla hasta el valle Valvanera (km.36), donde se toma la carretera local LR-435 que lleva directamente hasta el monasterio.

Coordenadas: 42.230701, -2.870746

Descripción: Los relatos populares describen, a grandes rasgos, la existencia de un roble de imponentes dimensiones y muy próximo a una fuente. Según la tradición, un ángel indicó la localización de la Virgen a un malhechor arrepentido que vivía de eremita en una cueva de la zona. Él debía buscarla en el interior del *roble más sobresaliente* del valle de Valvanera. Parece ser que del mismo tronco también brotaba una fuente considerada milagrosa, Fuente Santa. El eremita guardó la imagen en una cueva, de donde se trasladó definitivamente al monasterio.

Material arqueológico: No consta.

Interpretación: VALDIVIESO OVEJERO afirma categóricamente que "*Valvanera es un caso más de cristianización de un primitivo culto indígena y pagano. Lo más probable es que no sólo el roble, sólidamente presente en la tradición, sino también las espesuras de sus montes hayan sido considerados sagrados en la antigüedad (...)*". Respecto a la identidad de la deidad allí venerada, la autora plantea dos hipótesis, a pesar de reconocer que es imposible conocer su nombre. La primera sería *Dercetius*, al que interpreta como un teónimo de una deidad celeste vinculada con el roble y no como un topónimo identificado en el cercano pico de San Lorenzo. De este modo, la autora plantea la fusión de dos cultos que el mundo académico diferencia y, paralelamente, recupera la propuesta de Urcey Prado en 1906. En la segunda hipótesis, la autora propone *vallis Veneria* como el origen etimológico de *Valvanera* y se decanta por una divinidad femenina, *Venus* o *Afrodita*, para este espacio sagrado tal y como ya sucedía en Carpetania. Una posibilidad, entre otras más mundanas, que también recupera ARANZABE PÉREZ (1995). Por otro lado, también fusiona el culto a la virgen de Valvanera con el que habría recibido *Dercetius*.

Independientemente de la tradición, la Virgen de Valvanera es la patrona de La Rioja y por ello es destino de diversas peregrinaciones. La más importante es la Valvanerada, una peregrinación nocturna desde Logroño (63,2km), que supone el inicio de las romerías que se realizan desde diversos pueblos a partir del último fin de semana de abril.

Cronología: VALDIVIESO OVEJERO (1986, 222), citando a M. Anguiano, señala que la tradición cristiana defiende que la virgen fue traída por tres santos en el 71 d.C.; se ocultó

durante la invasión goda y no habría vuelto a aparecer hasta el s. IX, momento en que habría vivido el pecador que la halló.

Bibliografía: VALDIVIESO OVEJERO 1986; SOPEÑA GENZOR 1987, 59; VALDIVIESO OVEJERO 1991, 82-86; ARANZABE PÉREZ 1995, 187-188; CALAVIA SÁEZ 1997, 139, 141, 165-172; MARCO SIMÓN 1999, 152.

1.1.3 Montañas

26. Peñalba (Villastar, Teruel)

Localización: Montaña en el margen izquierdo del Turia, antes de que alcance el municipio de Villastar.

Coordenadas: 40.274207, -1.178304.

Descripción: Farallón rocoso de 1000m de altura, con 1.5km de extensión.

Material arqueológico: Compendio de inscripciones rupestres:

- HEp 6, 1996, 916; HE 14756: MARCOS MAS(D)MI F(ILIVS) / PRIMI [- - - / TV]RROS [CAR]OQ[VM]
- HEp 9, 1999, 542; HE 14757: CALAITO[-].
- HEp 9, 1999, 543; HE 14758: CALAITOS.
- HEp 9, 1999, 546; HE 14759: TVRROS.
- HEp 9, 1999, 547; HE 14760: TVROS.
- HEp 9, 1999, 551; HE 14761: AIO.
- HEp 9, 1999, 552; HE 14762: GVANDOS COTIRIQVM.
- ERTe 27k; HE 14765: IRRIVS.
- HEp 6, 1996, 918; HE 14766: D(EO) M(AXIMO?)
- ERTe 27m; HE 14767: TEMPVS ERAT QVO PRIMA MORTALIBVS AEGRIS INC[IPIT ET DONO DIVVM GRATISSIMA SERPIT]
- ERTe 27n; HE 14768: NESICIO QVI[D]
- HEp 6, 1996, 919; HE 14769: AGILIS AN[N]IMAL
- HEp 6, 1996, 920; HE 14770: DAUN[I]/AS QVIS [
- ERTe 27q; HE 14771: A B C D E F G H I K L M N O.
- HEp 16, 2007, 568a; HE 16075: LUGOOBO[S].
- HEp 6, 1996, 921; HE 16373: ENIOROSEI / VTA · TIGINO · TIATVNEI / ERECAIAS · TOLVGVEI / ARAIANOM · COMEIMV / ENIOROSEI · EQVEISVIQVE / OGRIS · OLOGAS · TOGIAS · SISTAT · [---].

- HEp 6, 1996, 922; HE 16374: VIVA(T) CHR(ISTVS).
- HEp 9, 1999, 544; HE 17261: CALAITOS.
- HEp 9, 1999, 545; HE 17262: VORAMOS EDNOVM.
- HEp 9, 1999, 548; HE 17265: JIOS.
- HEp 9, 1999, 549; HE 17266: VEISAM / TICINO VERAMOM / TVROSOILOBOS [---].
- HEp 9, 1999, 550; HE 17267: PANTR[---]S / QVEQVI / TVROV.
- HEp 9, 1999, 553; HE 17270: TVLLOS CALOQ[VM] IERSO G
- HEp 9, 1999, 554; HE 17271: JRSANIRANDVN.
- HEp 9, 1999, 555; HE 17272: OBIOS.
- HEp 9, 1999, 557; HE 17274: TVROS / CARORVM VIROS VERAMO.
- HEp 9, 1999, 560; HE 17276: JLLOS CALOQ[VM].
- BELTRÁN LLORIS *ET AL.* 2005, 1; HE25639: MARCVS CARBO // [¿-?]X K(ALENDAS) IANVARIAS.
- BELTRÁN LLORIS *ET AL.* 2005, 2; HE 25640: DEO (?) / CORDONO.
- BELTRÁN LLORIS *ET AL.* 2005, 3; HE 25641: [¿-?]II K(ALENDAS) MAIAS / CORNVTO / CORDONO / [C?]AIUS ATILIUS (?) / ++++++++.

También se han recogido varios fragmentos de cerámica medieval y cerca de un abrigo en el mismo farallón se hallaron varios fragmentos de cerámica a mano y un cuchillo de sílex de sección triangular, todo ello sin ninguna adscripción cultural. Tampoco hay que olvidar la existencia de hasta seis grupos de cazoletas y piletas, los grabados con figuras y dibujos geométricos. No se ha documentado ninguna construcción en la montaña, a pesar de las posibles referencias en alguna de las inscripciones.

Interpretación: MARCO SIMÓN & ALFAYÉ VILLA (2008) interpretan el farallón como un santuario rupestre celtíbero-romano dedicado a varias divinidades indígenas y que actuó como un punto de referencia para varias comunidades en un radio de 10-15km o más. A grandes rasgos, la bibliografía posterior mantiene sus conclusiones.

Cronología: ROYO GUILLÉN (1999) data epigráficamente el momento final del santuario en el s. I a.C. o en el cambio de Era. En uno de los estudios más completos que se han publicado, MARCO SIMÓN & ALFAYÉ VILLA (2008) consideran que el periodo de tiempo en el que se realizaron las inscripciones en el santuario fue muy breve, posiblemente en los últimos decenios del s. I a.C. o en los primeros del s. I d.C., opinión a la que se suman ya todos los expertos. No obstante, hay que tener en cuenta que el santuario vendría utilizándose ya posiblemente desde antes. Lamentablemente, a día de hoy y con las evidencias disponibles, es imposible datar el inicio de la frecuentación cultural del santuario.

Bibliografía: CABRÉ AGUILÓ 1910; UNTERMANN 1977; MARCO SIMÓN 1996, 88-90; IBID 1999,153; BURILLO MOZOTA 1997, 229-238; MONEO 2003, 251-253; BELTRÁN LLORIS ET AL. 2005; MARCO SIMÓN & ALFAYÉ VILLA 2008; ALFAYÉ VILLA & MARCO SIMÓN 2008, 283-289; ALFAYÉ VILLA 2009, 89-123; ROYO GUILLÉN 2009a, 52, 59-60.

Parámetros del modelo teórico

A. Límite territorial: Se encuentra en el límite meridional del término municipal de Villastar con Villeda, que destaca por su marcado carácter rectilíneo, en extremo artificial en comparación con las delimitaciones circundantes. Sin embargo, no se ha documentado ningún cambio en los límites de dichas municipalidades desde mediados del s. XIX hasta la actualidad.

B. Accidente natural: Sí, se trata un farallón rocoso de más de 1000m de altura y con unos 200m de desnivel respecto el valle del Turia.

C. Vacío habitacional tradicional: Área dedicada a monte, el municipio más cercano es Villastar, a 8km.

D. Vacío habitacional prehistórico: Sí. El poblamiento protohistórico en la zona es escaso y lejano. Hace pocos años se descubrió un poblado celtibérico a 3km. Es el más cercano, puesto

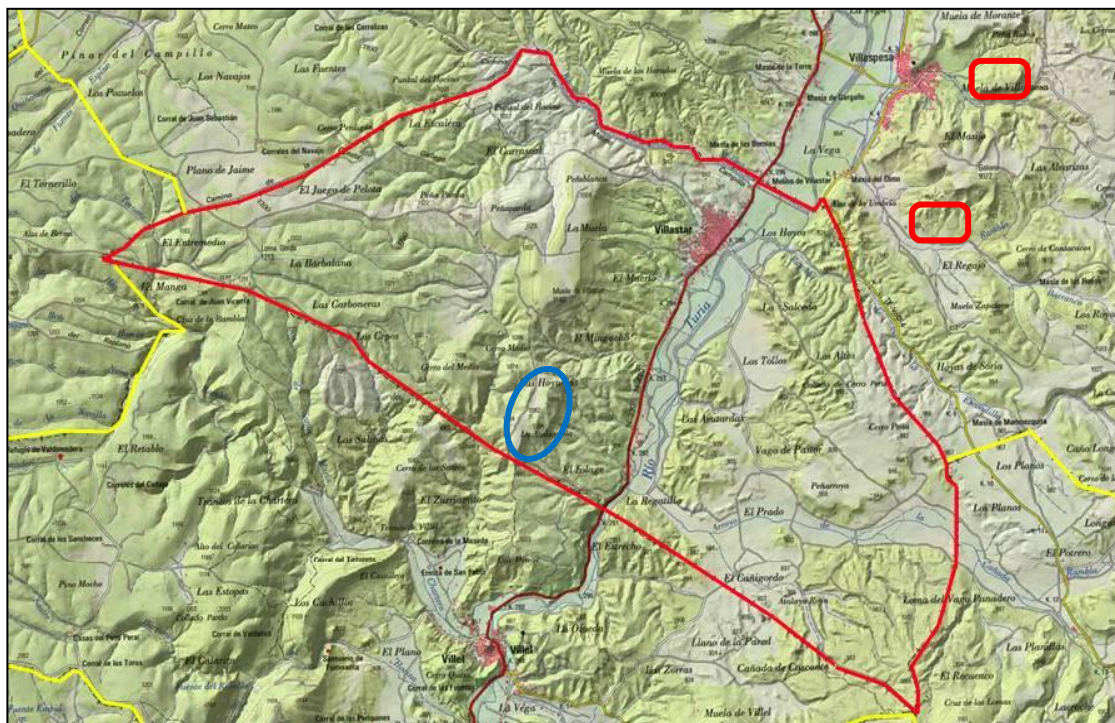


Figura 59: De limitación en rojo del término municipal de Villastar y en amarillo, los límites municipales vecinos. Peñarubia aparece marcada en azul, mientras que los rectángulos señalan los asentamientos más cercanos, Peñarubia (arriba) y Villaespeja la Vieja (abajo). Elaboración propia.

que el resto ronda la decena de kilómetros.

E. Yacimientos rituales: En la montaña se han localizado inscripciones, cazoletas, canalillos y grabados rupestres. Está documentada la peregrinación en época imperial.

F. Tierra de nadie: No se ha documentado.

G. Apropiación antinatural: No se ha documentado.

H. Toponimia: El mismo nombre del farallón, *Peñalba*, es un topónimo compuesto derivado del latín *penna* (puntiagudo) o del celta *penu* (cabeza, punta), y de *alba*, del latín *albus*, blanco⁶⁴⁴.

I. Folklore: No se ha documentado.

J. Lugar sagrado: No se ha documentado. A 10km aprox. al sur y en el término municipal de Villel, se localiza en Santuario de la Fuensanta, lugar de peregrinaje durante los ss. XVII-XVIII cuya fama proviene de las aguas mineromedicinales del manantial del santuario⁶⁴⁵.

27. Moncayo (Soria-Zaragoza)

Localización: Sector central del Sistema Ibérico, pero exento de él. La sierra actúa de límite entre las provincias de Soria y Zaragoza y la N-122 discurre al norte del macizo.

Coordenadas: 41.787229, -1.839399.

Descripción: La cumbre de Moncayo o de San Miguel alcanza los 2.314,3m de altitud, siendo el pico más elevado del Sistema Ibérico.

Material arqueológico: No consta.

Interpretación: Monte sagrado celtíbero a raíz de la descripción que de él hace Marcial:

"... y el Moncayo, encanecido por las nieves..."

"*Senemque Caium nivibus...*"

"...el viejo Moncayo..."

"*Qui Caium veterem...*"

Se ha identificado con el Moncayo a partir del estudio filológico del término y por unanimidad en la bibliografía especializada. DOLÇ (1953), argumentando sobre la extensión del uso de *senex* en época imperial también a objetos inanimados, considera que "*es fácil vislumbrar aquí, más que un simple fenómeno semántico, la personificación de una montaña, exactamente, una personificación de carácter religioso, dada la imagen de tradición y antigüedad que*

⁶⁴⁴ ECHEGARAY 1889, entradas de "Peña" y "alba".

⁶⁴⁵ Web Ayto. de Villel, Patrimonio arquitectónico religioso: Santuario de la Fuensanta: <http://villel.com/contenidos/66/santuario-de-la-fuensanta.html> [fecha de consulta: 27/01/2015].

refleja el tono de ambos textos. La proximidad del sacer Vadavero en I 49, 5-6, (...), abona la suposición". BLÁZQUEZ MARTÍNEZ (1962) y SALINAS DE FRÍAS (19185) lo identifican con un monte sagrado celtíbero, mientras que ALFAYÉ VILLA (2009) recuerda que no existe ningún indicio ni arqueológico ni literario que demuestre la frecuentación cultural del monte en esta época.

Cronología: La referencia de Marcial lo fecha en el s. I d.C. (86 y 89 d.C.), pero no está probada su existencia en época celtibérica.

Bibliografía: MARCIAL, *Ep.* 1.49; 4.55; DOLÇ 1953, 182-185; BLÁZQUEZ MARTÍNEZ 1962, 10; SALINAS DE FRÍAS 1985, 91; VALDIVIESO OVEJERO 1991, 36; GUTIÉRREZ PÉREZ 1992, 64; MARCO SIMÓN 1996b, 151; ALFAYÉ VILLA 2009, 26.

Parámetros del modelo teórico

A. Límite territorial: El Moncayo actúa de punto central de diversas administraciones territoriales, entre las que hay que contar cinco municipales (Ágreda, Cueva de Ágreda, Beratón, Añón de Moncayo y Agramonte), comarcales (Comarca del Moncayo y Tarazona y el Moncayo), provinciales (Soria y Zaragoza) y autonómicas (Castilla y León y Aragón).

B. Accidente natural: La cumbre del Moncayo, San Miguel, es la más alta del Sistema Ibérico, por lo que es un referente paisajístico en las regiones circundantes.

C. Vacío habitacional tradicional: Las poblaciones de alrededor se disponen radialmente y la montaña está dedicada a monte.

D. Vacío habitacional prehistórico: No hemos podido encontrar ninguna referencia respecto a asentamientos prehistóricos ubicados en la montaña.

E. Yacimientos rituales: No se han documentado.

F. Tierra de nadie: El Moncayo siempre ha sido tierra de frontera, un enclave estratégico que desde el valle del Ebro permite acceder al interior peninsular. Por este motivo, en la zona del Moncayo y sus alrededores se documentan enfrentamientos militares a lo largo de todas las épocas históricas.

G. Apropiación antinatural: No parece darse ninguna apropiación antinatural, dado que el principal límite recorre las cumbres de la sierra.

H. Toponimia: Existen diversas teorías sobre el topónimo *Moncayo*. La principal la deriva del término de *mons Caius*, empleado por el propio Marcial. DOLÇ (1953) señala que el término prerromano *caio*, latinizado en *-ius*, debe identificarse con la voz céltica *casa* o *vallado* y recuerda que el radical *Caio* se repite en varias leyendas monetales de la zona. Los menos, aún defienden que procede de *mons Chaunus*, expresión empleada por TITO LIVIO

(40.50.2) y que se castellanizaría con la forma *cauno*⁶⁴⁶. Por otro lado, la cima más elevada del Moncayo, homónima, también recibe el nombre de Pico de San Miguel, en referencia a San Miguel Arcángel, líder de los ejércitos celestes.

I. Folklore: Son numerosas las historias y leyendas que tienen al Moncayo como escenario, ya desde la antigüedad, empezando por la protagonizada por *Hercules* y *Caco*. Asimismo, se documenta una leyenda sobre la aparición de una virgen en el monte (Ntra. Sra. del Haya)⁶⁴⁷.

J. Lugar sagrado: A 1615m de altitud y en la vertiente aragonesa se construyó la ermita de San Gaudioso, obispo de Tarazona, y el santuario de Ntra. Sra. del Moncayo, que fue donado a Veruela a mediados del s. XIII. El santuario es el destino de numerosas romerías de los pueblos del alrededor del Moncayo. Documentadas desde el s. XV, algunas de ellas han sido multitudinarias y procedentes de los tres reinos de la época (Castilla, Navarra y Aragón). Ya en el s. XX y por iniciativa popular en Zaragoza, se colocó en 1960 una imagen de la Virgen del Pilar sobre la cumbre aragonesa más alta. Al año siguiente, se instaló la imagen de Ntra. Sra. de los Milagros, patrona de Ágreda, en la cumbre más alta castellana⁶⁴⁸.

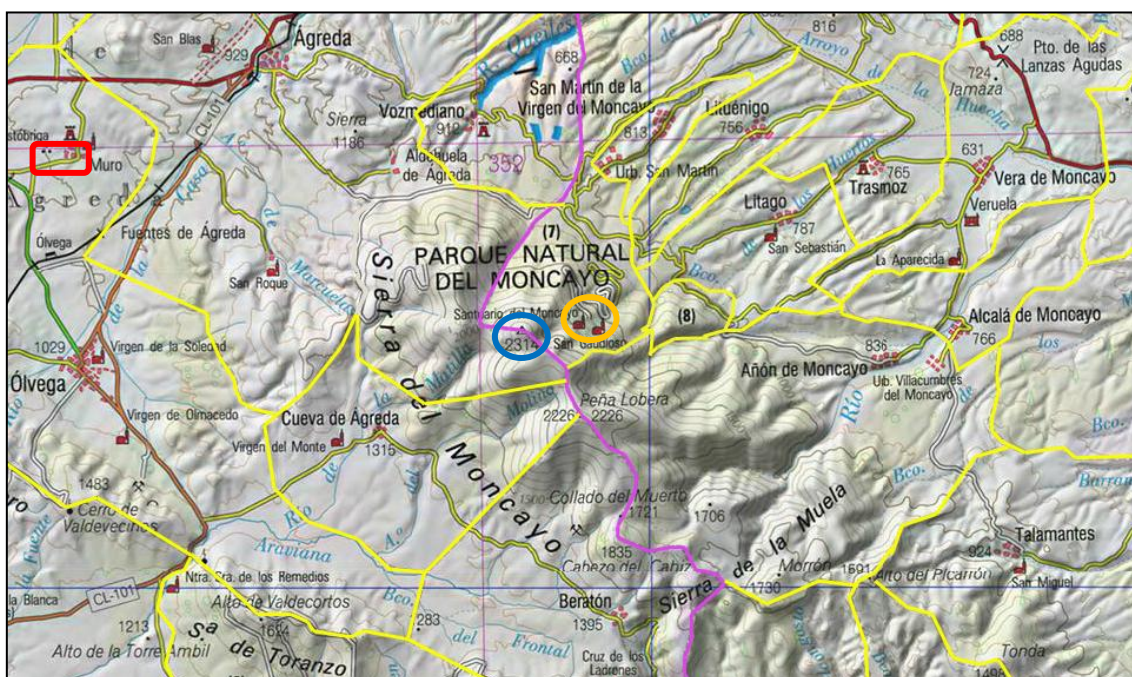


Figura 60: Entorno del área del Moncayo, cuyas cumbres aparecen delineadas en color morado señalando el límite provincial y autonómico entre Aragón y Castilla y León. El óvalo azul marca la cumbre más alta del Moncayo y el anaranjado la localización del santuario y las ermitas allí construidas. Nótese también cómo hasta cuatro ermitas extraurbanas rodean el Moncayo (Virgen del Monte, San Roque, San Sebastián y San Miguel). Finalmente, el rectángulo rojo ubica el asentamiento de *Arekoratas* o *Augustobriga*. Elaboración propia.

⁶⁴⁶ DOLÇ 1953, 182-185; GUTIERREZ PEREZ 1992, 64.

⁶⁴⁷ POYO JIMENEZ 1962, 50-51.

⁶⁴⁸ *IBID.*, 43-50.

28. Vadavero (¿Sierra del Madero, Ólvega?)

Localización: Establecida por criterios filológicos con la Sierra del Madero, en el término municipal de Ólvega.

Coordenadas: Indeterminadas.

Descripción: El poeta destaca el carácter abrupto de sus laderas.

Material arqueológico: Inexistente.

Interpretación: Monte sagrado celtíbero, puesto que Marcial lo describe como:

"... y el sagrado Vadaverón, con sus abruptos montes..."

"...*et fractis sacrum Vadaveronem montibus*"

ALFAYÉ VILLA (2009) recuerda su posible localización en la Sierra Vidor, cerca de Calatayud, a raíz de un estudio del s XVIII, a pesar de que la historiografía moderna lo sitúa en la Sierra Madero.

Cronología: La referencia de Marcial lo fecha en el s. I d.C. (86 d.C.), pero no está probada su existencia en época celtibérica.

Bibliografía: MARCIAL, *Ep.* 1.49; DOLÇ 1953, 186; VALDIVIESO OVEJERO 1991, 36; GUTIÉRREZ PÉREZ 1992, 70; LORRIO ALVARADO 1997, 333; ALFAYÉ VILLA 2009, 26.

Parámetros del modelo teórico

A. Límite territorial: La localización propuesta en base a criterios filológicos para esta referencia literaria es la Sierra Madero, en Ólvega, Soria. El monte actualmente actúa de límite municipal entre Pozalmuro, Hinojosa del Campo y Noviercas en su vertiente meridional. La cara norte, sin embargo, pertenece en gran parte a Ólvega, cuyo territorio aumentó en 1975 cuando se anexionó el pueblo de Muro de Ágreda, y a Matalebreras, que en 1857 incorporó el municipio de Montenegro de Ágreda a su territorio⁶⁴⁹. Ambas anexiones no tendrían que haber afectado a la distribución de lindes en la Sierra del Madero, ya que se encuentran al norte de esta. No se detecta ninguna convergencia de los límites municipales del lugar.

B. Accidente natural: Fácilmente identificable desde la lejanía.

C. Vacío habitacional tradicional: No existe una disposición radial de las poblaciones dado el carácter longitudinal de la Sierra. Como tal, la montaña separa los municipios de la zona, por lo que evidentemente estos se han situado a su alrededor. En la actualidad en la sierra se han instalado hasta tres parques eólicos, que se suman a la tradicional explotación minera del

⁶⁴⁹ VVAA 2008, 298.

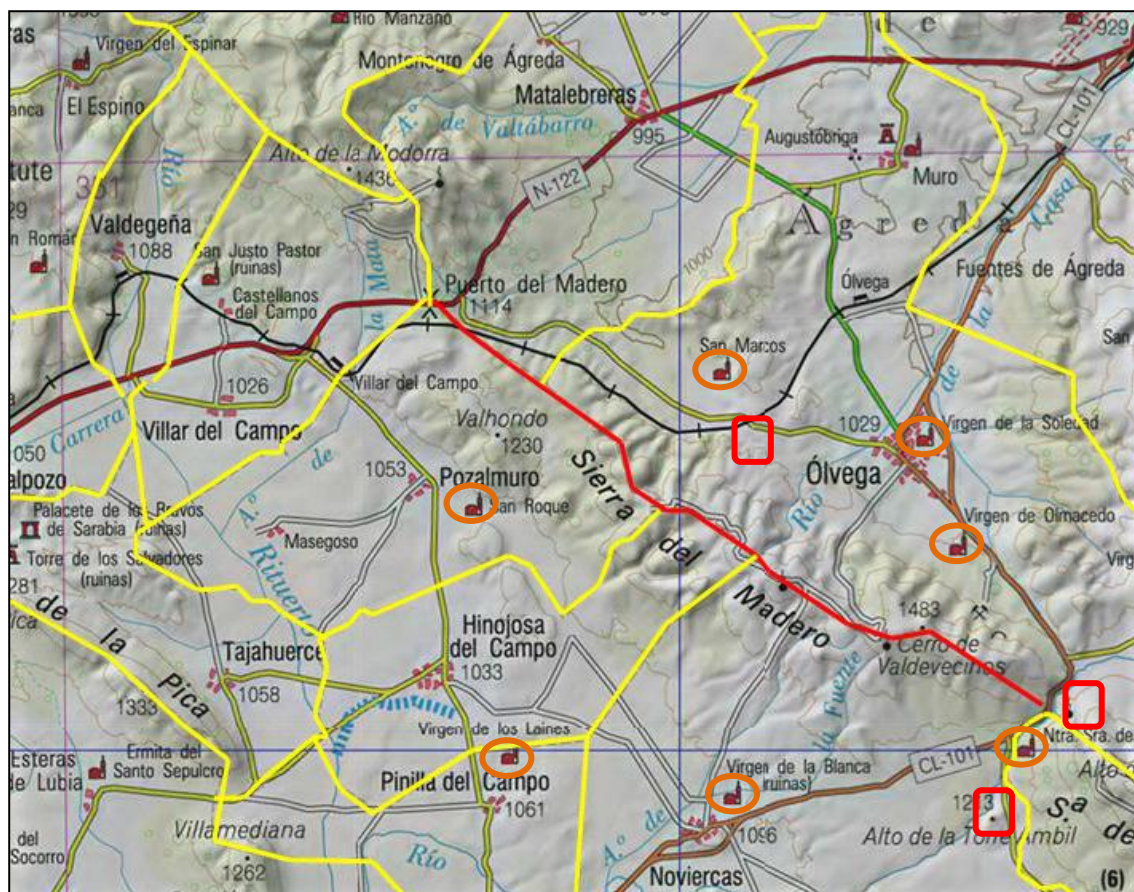


Figura 61: Entorno de la Sierra del Madero, cuyas cimas están delineadas en rojo. Las demarcaciones municipales vecinas aparecen señaladas en amarillo, mientras que los óvalos naranjas señalan las ermitas que rodean el monte. Los rectángulos rojos señalan los hábitats más cercanos (centro y abajo derecha) y explotaciones mineras (arriba derecha). Elaboración propia.

monte, en el que se han localizado un mina de hierro y otra de plomo (SE). No existen hábitats en todo el monte.

D. Vacío habitacional prehistórico: No se cumple esta condición. Existen restos celtibéricos, tradicionalmente interpretados como posibles castros pero que no han sido confirmados como tales arqueológicamente en Ólvega, Cueva de Ágredda y Noviercas. Están confirmados en Muro de Ágredda, Torreambil y Beratón. También se ha documentado un poblado de cabañas circulares de la Edad del Bronce en El Altillo, en la cara norte de la montaña, dentro del término de Ólvega, a 1km del cual existe un menhir posiblemente datado entre 1000-800 a.C.⁶⁵⁰.

E. Yacimientos rituales: No se han documentado.

F. Tierra de nadie: No se han documentado conflictos.

⁶⁵⁰ SANZ PEREZ, VILLADA & CALONGE 2002; SANZ PEREZ 2002.

G. Apropiación antinatural: No se documenta. De hecho, está repartida entre cinco municipios, si bien uno de ellos posee toda la ladera septentrional del monte.

H. Toponimia: El carácter minero de la zona ha podido quedar reflejado en la toponimia del lugar, como *Ólvega*, que podría proceder de *Oleveaga*, "Herrería Baja"; mientras que Olmacedo, presente en la patrona de Ólvega, procede de Hormacedo en referencia a *hornos* y no a *olmos*, como tradicionalmente se ha defendido. Por otro lado, *Vadaveronem montibus* se desglosado por DOLÇ como *Vad-auero* y lo identifica como un nombre céltico con prefijo indoeuropeo. El segundo elemento de este compuesto lo relaciona con los Berones, aunque otra posibilidad identifica esa forma con los sufijos hidronímicos indoeuropeos. Su reducción actual no queda clara, ya que algunos lo identifican con la Sierra de Vícor, cuya reducción etimológica desde *Vadavero* es imposible, mientras que otros investigadores, siguiendo a Schulten, lo ubican en la Sierra del Madero, donde la reducción por evolución etimológica parece algo más firme⁶⁵¹.

I. Folklore: Ólvega, el municipio con más terrenos en la Sierra del Madero, tiene como patrona a la Virgen del Olmacedo, cuya ermita se encuentra a los pies del sector más alto de la montaña, conocido como *La Sierra* (altura media 1400m). Existe una leyenda popular sobre la voluntad de la virgen y sus milagros por quedarse en dicha ermita de Ólvega. No obstante, la sierra no juega ningún papel en ellos⁶⁵².

J. Lugar sagrado: No existe en el monte ni una sola ermita o lugar de culto. En Ólvega, la festividad de la Virgen del Olmacedo implica el traslado de la Virgen al pueblo, donde reside por nueve días, durante los cuales uno de sus actos centrales es la toma de la primera comunión de los niños, y finaliza con una peregrinación a su ermita el primer martes tras la Ascensión⁶⁵³. Por otro lado, la sierra aparece flanqueada por ermitas dedicadas a santos de diversa índole (San Román, San Roque, Virgen de los Laines, Virgen de la Blanca, Ntra. Sra. de los Remedios, Virgen de Olmacedo, Virgen de la Soledad), todas ellas situadas en paralelo y a las afueras de los núcleos de población actuales (ver ilustración). En este sentido, la densidad de ermitas en toda esta área geográfica es bastante elevada, dato a tener en cuenta a la hora de valorar este lugar.

⁶⁵¹ SANZ PEREZ *ET AL.* 2001, 37.

⁶⁵² DOLÇ 1953, 185-189; GUTIÉRREZ PÉREZ 1992, 70.

⁶⁵³ Ayto. de Ólvega: www.olvega.es/index.php/mod.pags/mem.detalle/id.165/recategoria.1039/reلمenu.213 [fecha de consulta: 4/02/2015].

29. *Dercetius* (¿Pico San Lorenzo?, La Rioja)

Localización: Aproximada. La mayoría de los autores coinciden en situarlo a grandes rasgos en la Sierra de la Demanda. ALBERTOS FIRMAT propone situarlo cerca del valle de San Millán, lugar donde apareció un ara, identificándolo bien con la cima San Millán (1823m) o con la de San Lorenzo, que con 2262m es el segundo pico más alto del Sistema Ibérico por detrás del Moncayo. El resto de autores sigue esta hipótesis.

Coordenadas: 42.242439, -2.972344

Descripción: El estudio etimológico de *Dercetius* hace derivar el término del radical indoeuropeo **derk-*, "ver, mirar", que se ha interpretado como "el visible" o "el que todo lo ve" y que haría referencia a la elevada altura del monte.

Material arqueológico: No tenemos noticia de que se hayan efectuado prospecciones o excavaciones en el pico de San Lorenzo o en su montaña. La única evidencia material es una inscripción votiva hallada, según ALBERTOS FIRMAT (1974), en el corral del lugar de San Cristóbal, perteneciente a la aldea de San Andrés del Valle, integrada en el municipio de Estollo, con la dedicación DERCETIO / [- - -]AIO[- - -] / M[- - -]S / [- - -]AC / [- - -]V(OTVM) S(OLVIT)] L(IBENS) M(ERITO) (CIL II, 5809; HE 12108). Todo ello dista menos de 2km de San Millán de la Cogolla. Este nombre también aparece en fuentes documentales. Tal y como informa GÓMEZ-MORENO (1919), en el s. VII el término *Dercetius* es usado como topónimo por San Braulio (*Dircetii montis* en *Vita s. Emil.*, 11.4). La misma expresión geográfica también se encuentra en un tratado del s. X, que lo describe como el lugar donde nace el río Duero. En esa misma centuria, el monasterio de San Millán de la Cogolla, ya famoso en aquella época, era referido como *sancto Emiliano Dircetii monasterii* y *Stephanus Dercensis abas de sancto Emiliano*. Adjetivo con el que se le identificaría hasta 1010, momento en que ya es conocido como *Vergegio*, topónimo del cual derivaría el actual *Berceo*.

Interpretación: Existen dos corrientes interpretativas sobre el término *Dercetius*. Por un lado, varios autores lo consideran un teónimo, el nombre de un dios solar que residiría en la cima de la montaña (SALINAS DE FRÍAS 1985, COLLADO CENZANO 2003, LABEAGA MENDIOLA 2000, MARCO SIMÓN 1999). Por el contrario, OLIVARES PEDREÑO (2003, 43, 130) lo interpreta como una referencia geográfica, un epíteto local de un dios innominado por el momento. En general, consideran que la cristianización de lugar se efectuó otorgando un nombre nuevo a la montaña, que pasó a llamarse San Lorenzo, que, en nuestra opinión, mantiene la idea de *visibilidad* derivada del análisis etimológico.

Cronología: Fita dató el ara siguiendo criterios paleográficos entre los ss. I-II d.C., pero ESPINOSA RUIZ (1986) considera más exacto datarlo en el s. II d.C.

Bibliografía: GÓMEZ-MORENO 1919, 289; ALBERTOS FIRMAT 1974, 153-55; SALINAS DE FRÍAS 1985, 81–101; ESPINOSA RUIZ 1986, nº 40; VALDIVIESO OVEJERO 1991, 20; MARCO SIMÓN 1999, 154; LABEAGA MENDIOLA 2000, 193; BLÁZQUEZ MARTÍNEZ 2001, 174; OLIVARES PEDREÑO 2002, 117; OLIVARES PEDREÑO 2003, 300; COLLADO CENZANO 2003, 43; ALFAYÉ VILLA 2009, 26.

Parámetros del modelo teórico

A. Límite territorial: Tanto la Sierra de San Lorenzo como el cerro homónimo concentran bastantes límites municipales. El corazón de la Sierra está formado por las laderas convergentes del Cerro San Lorenzo (2271m), Cabeza Chata (2119m), Alto de Pancrudo (2002m) y Alto de Bogolrručia (2135m). Son precisamente Cabeza Chata y el Alto de Pancrudo quienes se encuentran repartidos entre más municipios: cuatro y tres, respectivamente, y sin tener en cuenta aquellas demarcaciones que no alcanzan la cumbre, que son muchas más. Las poblaciones más cercanas se localizan en los estrechos valles, como Altuzarra y Urdanta, los pueblos más cercanos.

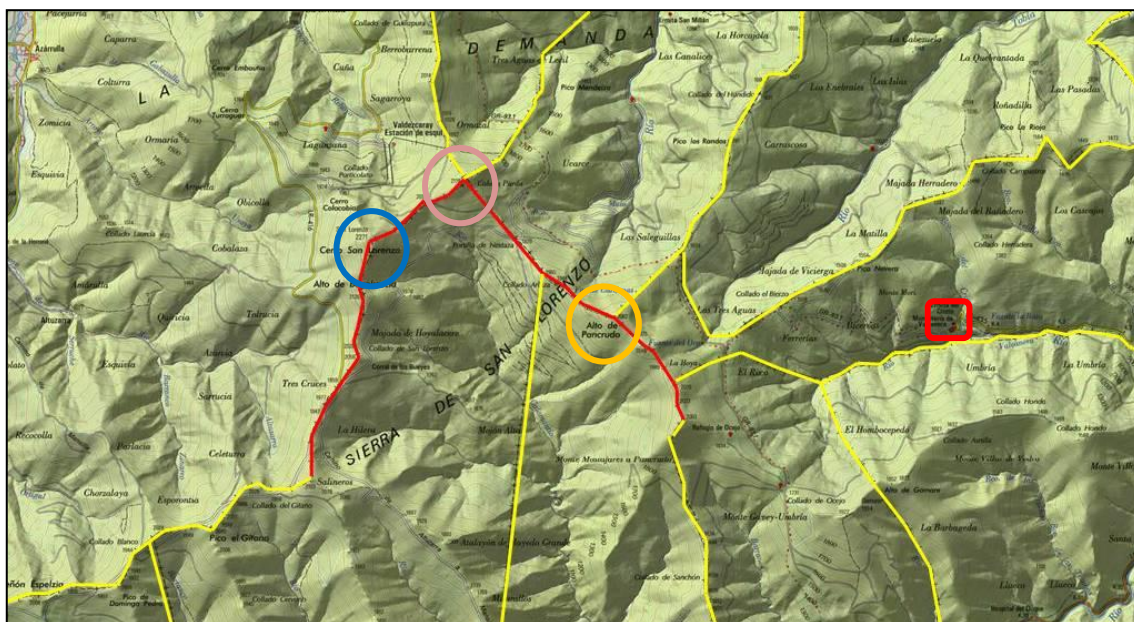


Figura 62: Centro de la Sierra de San Lorenzo, al este de la Sierra de la Demanda. En rojo, los términos municipales que resiguen el epicentro de la sierra, y en amarillo, el resto de demarcaciones. El óvalo azul marca el Cerro de San Lorenzo; el naranja, el Alto de Pancrudo, y el marrón, Cabeza Chata, el único pico repartido entre cuatro municipios distintos. El rectángulo rojo señala el Monasterio de Ntra. Sra. de Valvanera. Elaboración propia.

B. Accidente natural: Los picos anteriormente citados son los más elevados de la Sierra de la Demanda, principal componente de la zona septentrional del Sistema Ibérico.

C. Vacío habitacional tradicional: Es una zona destinada a monte, si bien en las laderas del San Lorenzo y Cabeza Parda se localiza la estación de esquí de Valdezcaray. En los valles de alrededor se contabilizan gran cantidad de minas de plomo, cobre y hierro. Esta riqueza mineral ha quedado grabada en la toponimia (Peñas del Oro) y el santoral (Sta. Áurea, Villavelayo).

D. Vacío habitacional prehistórico: No se han documentado yacimientos en sus laderas.

E. Yacimientos rituales: Una inscripción votiva a los pies de la montaña. Ningún resto en la cima.

F. Tierra de nadie: No se han documentado vinculadas directamente con San Lorenzo. No obstante, las disputas por el control de los pastos han dado nombre a la sierra y a algunas localidades del valle de Najerilla.

G. Apropiación antinatural: Determinados términos municipales se extienden a lo largo de los valles hasta llegar a las cimas anteriormente indicadas. El Alto del Pancrudo se reparte entre Anguiano, San Millán de la Cogolla y Mansilla de la Sierra; mientras que el Cerro de San Lorenzo queda repartido entre Villavelayo y Ezcaray. Cabeza Chata, por su parte, queda dividida entre los municipios de San Millán de la Cogolla, Pazuengos, Ezcaray y Villavelayo. Todos ellos resiguen el perfil de las cumbres constantemente. La única excepción es Anguiano, que llega *in extremis* al Alto de Pancrudo imponiéndose a Tobía en los últimos metros.

H. Toponimia: Las cumbres más altas de la Sierra de la Demanda, San Millán (2131m) al oeste y San Lorenzo (2271m) al oeste, así como numerosas de sus cimas a lo largo de toda la Sierra presentan nombres del santoral católico. La Sierra de la Demanda era llamada antiguamente los montes *Distercios*, topónimo que aparece en un ara romana hallada en Berceo y dedicada a *Dercetio*.

I. Folklore: No se ha documentado ninguna narración mitológica relacionada con la cumbre de San Lorenzo o con la Demanda.

J. Lugar sagrado: No se han documentado en los picos. Sin embargo, la Sierra está plagada de ermitas y monasterios que rodean el monte hasta cierta altura. De hecho, el Monasterio de Ntra. Sra. de Valvanera se encuentra en plena Sierra de la Demanda y supone un acceso directo al Alto de Pancrudo, siendo una las construcciones católicas con más altitud. En el valle más al norte, se localiza la segunda ermita más alejada, dedicada a San Millán (en el mapa, al noreste del San Lorenzo, al inicio del valle).

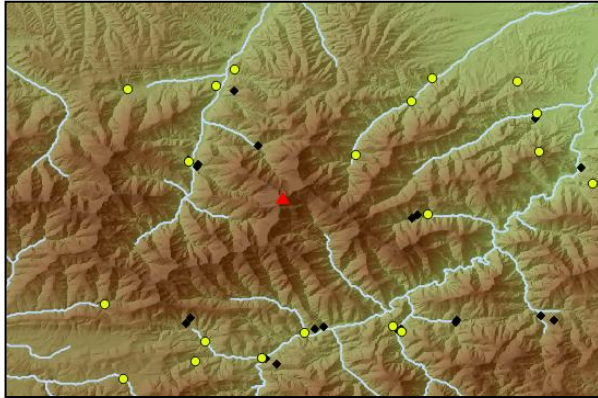


Figura 63: En el centro y a la izquierda, la Sierra de la Demanda con las ermitas suburbanas y extraurbanas identificadas en todos sus valles y señaladas con un círculo amarillo. También se indican las minas de hierro y plomo de la sierra, marcadas con rombos negros, que coinciden hasta en seis ocasiones con las ermitas. El pico de San Lorenzo, identificado con *Dercetius* (nº29) aparece señalado con un triángulo rojo. Destaca el vacío en las laderas y en las zonas más elevadas de la sierra, que no están coronadas por ninguna construcción religiosa, así como en todo su sector occidental y meridional. Elaboración propia.

Cuadro resumen de los parámetros del modelo teórico

Espacio natural de culto (Celtiberia)	Modelo teórico											TOTAL
	A. Límite territorial	B. Accidente natural	C. Vacío habitacional tradicional	D. Vacío habitacional prehistórico	E. Yacimientos rituales	F. Tierra de nadie	G. Apropiación antinatural	H. Toponimia	I. Folklore	J. Lugar sagrado		
2 y 3. Épila I y V	x	x		x	x		x		x	x		7
5. Puntal		x	x	x	x							4
6. Barranco del Hocino			x	*	x							2*
9. San García	x		*	x	x		x					4**
10. La Griega		x		x	x							3
12. Fuente Giniégo	*	x		x	x							3*
13. Labrada		x	x	x	x							4
14. Robusto	x		*	*	x	x		x	x			6***
21. <i>Delubrum Bonus Eventus</i>		*		*	x							1**
22. <i>Delubrum Hercules</i>		x	x	x	x					x		5
23. La Dehesa	x	x	x	x	x	x			x	x		8
26. Peñalba		x	x	x	x					x		5
27. Moncayo	x	x	x	x					x	x		8
28. <i>Vadavero</i>	x	x								*		2*
29. <i>Dercetius</i>	*	x	x	x	x	x				x		6***

Leyenda: *: Condición parcialmente completada.

1.2 Zona de contacto

1.2.1 Zona oriental y meridional

1.2.1.1 Cuevas

30. Abrigo de La Vacada (Castellote, Teruel)

Localización: En el Barranco Gómez y a 100m de la fuente Ballester. El arroyo Gómez desemboca en el Guadalope, a pocos metros del inicio del pantano de Santolea, entre las poblaciones de La Algecira, al oeste, y Santolea al noreste.

Coordenadas: 40.731031; -0.367232.

Descripción: No se ofrece. A 700 m.s.n.m.

Material arqueológico: Carece de ello, pero existen diversas pinturas levantinas junto a la representación de un ánfora Dr.1 o Dr.2/4, un bucráneo, un caballo y una representación humana que ha sido interpretada como una figura femenina o como un guerrero con una lanza.

Interpretación: Para MARTÍNEZ BEA (2004) sería un abrigo con pinturas levantinas reutilizado en abrigo santuario de frontera donde las pinturas representarían el material ofrendado en libaciones (ánfora) y sacrificios (bucráneo). ALFAYÉ VILLA (2009) coincide con el carácter sagrado de este lugar, aunque discrepa con la cronología del anterior.

Cronología: MARTÍNEZ BEA (2004) data el uso del espacio a partir del s. II a.C., mientras que MARCO SIMÓN & ROYO GUILLÉN (2012) amplían la cronología, desde finales del s. III-principios s. I a.C. En un artículo posterior, MARCO SIMÓN sitúa el uso de la cavidad en la segunda mitad del s. I d.C. en base a la presencia del ánfora y del bucráneo.

Bibliografía: MARTÍNEZ BEA 2004, 111–25; ALFAYÉ VILLA 2009, 74; 2010, 204; ROYO GUILLÉN 2009, 52; MARCO SIMÓN & ROYO GUILLÉN 2012, 308-09; MARCO SIMÓN 2013, 147.

Parámetros del modelo teórico

A. Límite territorial: El límite municipal actual deriva de las incorporaciones efectuadas en 1970 y 1972 al término municipal de Castellote, posiblemente a raíz de la construcción, en esos mismos años, del actual embalse de Santolea, del que dista pocos metros. Precisamente, cuatro de los cinco municipios incorporados se localizan en la orilla izquierda del Guadalope, enfrente de la zona donde se localiza el abrigo de La Vacada. El límite municipal teórico entre

Santolea y Ladruñán se situaría a la altura de su barranco, pero en la orilla contraria. Nada podemos averiguar sobre la jurisdicción de la orilla derecha del Guadalope⁶⁵⁴.

B. Accidente natural: No hay individuación.

C. Vacío habitacional tradicional: El municipio de Santolea se encuentra a 2km al noreste y el pueblo de La Algecira, a unos 3km, aproximadamente al noroeste. Se trata de terrenos destinados a monte.

D. Vacío habitacional prehistórico: No se ha encontrado información relativa al poblamiento en época ibérica/celtibérica y romana para esta zona.

E. Yacimientos rituales: En el mismo abrigo se detectan pinturas levantinas.

F. Tierra de nadie: No se ha hallado documentación al respecto.

G. Apropiación antinatural: Término municipal de grandes dimensiones que engloba varias poblaciones y el pantano.

H. Toponimia: A 10km aprox. de distancia se localiza la población de Luco de Bordón (*lucus vs. Lug*).

I. Folklore: No se ha documentado.

J. Lugar sagrado: No se ha documentado.

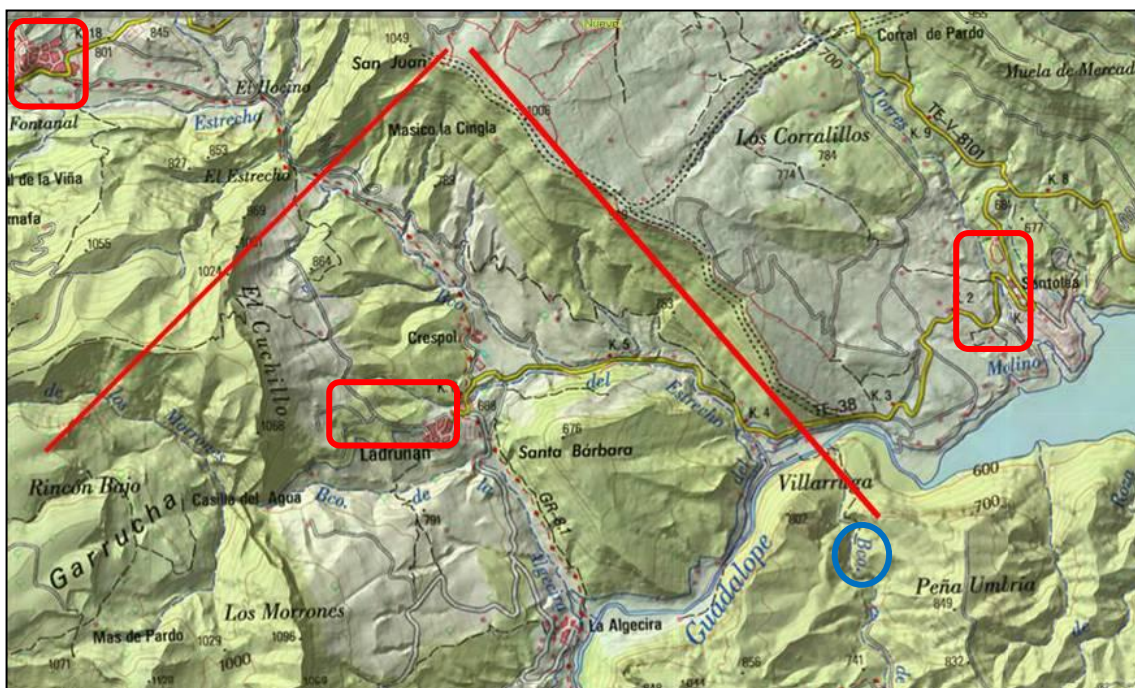


Figura 63: Área geográfica próxima a La Vacada. El límite teórico entre Ladruñán y Santolea está marcado con líneas rojas, al igual que los municipios de Santolea (derecha), Ladruñán (izquierda abajo) y Las Cuevas de Cañart (izquierda arriba). El óvalo azul señala la ubicación aproximada del abrigo. Elaboración propia.

⁶⁵⁴ VVAA 2008, 316; FARINETTI 2012, 100, explica brevemente el principio de los polígonos de Thiessen, empleado aquí.

31. Cueva del Coscojar (Mora de Rubielos, Teruel)

Localización: En el extremo sureste de la Loma del Coscojar I y a 1300m.s.n.m., al norte de la depresión de los Salabrosos, dominando la depresión y valle.

Coordenadas: 40.2845119, -0.703149.

Descripción: Tiene una superficie total de 90m². La sala central es de 20x10m y existen diversas galerías menores.

Material arqueológico: Cerámicas ibéricas de pasta gris o anaranjada, una jarrita con decoraciones geométricas, un cuenco, una pátera, un vasito caliciforme, una copa y un vaso pequeño. También tiene material datados desde el Eneolítico a época medieval y moderna.

Interpretación: PERALES (1989) propone el uso sagrado de esta cueva y MONEO (2003) considera que es una cueva-santuario que estaría vinculada a los ritos de iniciación de clases de edad.

Cronología: PERALES (1989) y MONEO (2003) datan los materiales ibéricos entre los ss. III-I a.C.

Bibliografía: PERALES 1989; MONEO 2003, 245.

32. Cueva II del Puntal del Horno Ciego (Villargordo del Cabriel, Valencia)

Localización: A 3km al NE de Villargordo, en el lugar de Horno Ciego, localizado en las montañas de Peñablanca. Existen dos cavidades situadas en la misma ladera y separadas entre sí por 100m.

Coordenadas: 39.54684, -1.47332

Descripción: La cueva nº I presenta una boca estrecha orientada al SSE que da a un pasillo de 10m de largo. Este conduce a dos grandes salas con estalagmitas, estalactitas, gourgs y bloques desprendidos del techo. La cueva nº II se encuentra al SO de la anterior y posee un doble acceso a través de una entrada natural orientada al SSE, así como un agujero de 1m de diámetro en la bóveda de la cueva. Está formada por una sala circular de 5x4x4,5m de altura y pequeñas galerías y grietas.

Material arqueológico: Materiales de la Edad del Bronce en la cueva nº I y del Musteriense en la cueva nº II, donde también aparecieron los materiales ibéricos. Este grupo lo componen hasta 85 vasos caliciformes de pasta gris, muchos de ellos con agujeros para la suspensión, así como dos caliciformes más de pasta anaranjada, uno de ellos con decoración pintada geométrica. También se hallaron recipientes como vasos, páteras de pasta anaranjada, una urna de orejetas decorada con bandas pintadas, dos platos con decoración pintada, dos

copitas, cinco ollas de pequeñas dimensiones, dos bases anilladas recortadas, catorce fusayolas hechas a mano y de las que solo cinco están decoradas con puntos, además de una jarrita a mano con restos de ocre en su interior que apareció depositado en una cavidad de la roca.

Entre los objetos metálicos se encuentran un anillo de bronce con chatón, formado por discos tangentes y en su interior con dos aves gravadas con incisiones; un anillo de bronce con chatón oval decorado con un círculo del que salen ocho líneas; mientras que entre los objetos de hierro se hallan dos puñales pequeños, unas tijeras, un anillo, una varilla y varios fragmentos. Entre el material lítico destaca una pequeña hacha, tres lascas y tres nódulos de sílex, una lasca y tres útiles de cuarcita y una pieza de arenisca. Se recogió también abundante material óseo animal, procedente de ciervos, cabras, ovejas, lobos, perros, cerdos domésticos, gatos, perdices rojas y córvidos.

Interpretación: GIL-MASCARELL BOSCA (1977) determina el uso funerario de la cavidad durante la Edad del Bronce, mientras que durante la época ibérica sería utilizada como cueva santuario, opinión compartida por el resto de autores. MARTÍ BONAFÉ (1990) destaca la significativa cantidad de fusayolas halladas en el interior de la cavidad a pesar de no localizarse ningún poblado en las proximidades, por lo que lo relaciona no con la actividad artesanal del hilado, sino con aspectos culturales o rituales ibéricos. Esta misma situación también se repite con las copas y las ollas, que por su reducido tamaño, "*hace pensar más en una utilización como recipientes de ofrendas o urnas y no como ollas de cocina*".

Cronología: MARTÍ BONAFÉ (1990) fecha el conjunto a finales del s. VI-inicios V a.C., en el periodo Ibérico Antiguo. Los caliciformes globulares datan a partir del s. III a.C. y los de perfil en S, desde el s. VI-II a.C.

Bibliografía: GIL-MASCARELL BOSCA 1977; MARTÍ BONAFÉ 1990; SERRANO VÁREZ & FERNÁNDEZ PALMEIRO 1992; GONZÁLEZ ALCALDE 1993; APARICIO PÉREZ 1997, 356-357; GONZÁLEZ ALCALDE 2002, 229; ID. 2003, 206; MONEO 2003, 198.

Parámetros del modelo teórico

A. Límite territorial: No es el punto central de divisiones locales, aunque se encuentra muy próxima al límite entre las comunidades autónomas de Valencia y Castilla-La Mancha.

B. Accidente natural: No es individualizable en la distancia, aunque el paraje en el que se encuentra ha constituido uno de los puntos de acceso a la submeseta meridional y es fácilmente reconocible por los profundos y sinuosos barrancos de la confluencia de los ríos Cabriel y Guadazaón.

C. Vacío habitacional tradicional: Existe vacío habitacional a causa del relieve accidentado, pero ello no crea ninguna disposición circular alrededor de la cavidad.

D. Vacío habitacional prehistórico: Sí. Los poblados y asentamientos más cercanos se localizan a la entrada y/o salida de los pasos naturales por los que se salvaba la unión de los dos ríos. Por otro lado, la construcción del embalse durante la década de los '60 ha afectado directamente a la percepción del poblamiento protohistórico que pueda ofrecerse de esta área geográfica en concreto.

E. Yacimientos rituales: No se ha detectado nada más que los materiales del interior de la cavidad.

F. Tierra de nadie: No se ha documentado.

G. Apropiación antinatural: No se detecta. Los términos municipales de los municipios afectados por la construcción del embalse siguen los cursos de ambos ríos.

H. Toponimia: No se ha detectado.

I. Folklore: No se ha documentado.



Figura 64: Entorno geográfico de la cueva del Puntal del Horno Ciego, señalada con un círculo azul. Los términos municipales aparecen delineados en rojo, mientras que el límite provincial y autonómico aparece delineado en color morado. Los yacimientos más cercanos, Castillejo del Pajazo (arriba), Cerro del Castillo (abajo), Los Llanos de Arriba (derecha arriba) y Casa Zapata (derecha abajo) aparecen señalados mediante rectángulos rojos, mientras que el óvalo naranja la ubicación de la Cueva Santa del Cabriel. Elaboración propia.

J. Lugar sagrado: No existe ninguna ermita ni santuario supralocal en las proximidades de la cavidad. Sin embargo, a 9km en línea recta existe la Cueva Santa del Cabriel (Mira, Cuenca), una ermita localizada en una cueva sagrada ibérica y en la que se documentan la celebración de rituales y romerías desde el s. XIV hasta la actualidad.

33. Cueva Santa del Cabriel (Mira, Cuenca)

Localización: En la parte alta del Barranco de la Cueva Santa, localizado en el margen izquierdo del Cabriel, afluente del Júcar. Localizada al SE del término municipal de Mira, al borde del pantano de Contreras. Se accede a ella desde la carretera local que une Villargordo del Cabriel con Camporrobles, tomando cualquiera de las pistas de tierra a mano izquierda se llega a las Casas del Alabú, situado a los pies del montículo homónimo. Allí se toma el Camino del Pozo, que al poco se bifurca en dos ramales que posteriormente se unen en lo alto de la cueva. Una vez allí, se debe tomar una senda que desciende hasta llegar a la entrada de la cueva.

Coordenadas: 39.60231, -1.50435

Descripción: Orientada al oeste y a 800m.s.n.m. El acceso se realiza en la actualidad mediante unas escaleras metálicas. Una vez en la entrada se abre un pasillo de 11.50x1.20m de ancho que acaba desembocando en la sala central, semicircular, de 22-29m de ancho y 10m de altura máxima y en la que destacan dos grandes estalactitas en el centro y una cubeta rectangular al fondo de la misma. En toda la cueva son frecuentes las formaciones cársticas de todo tipo (estalagmitas, estalactitas y gours), pero una explosión en los años '70 afectó seriamente a todas ellas, de las que solo se han conservado 12 columnas naturales.

Hacia el este se abre la sala B, de 3.50x4.75m de ancho, con dos gateras divergentes. Delante de esta sala se localiza la gran columna central, que alberga en la actualidad el altar a la Virgen de la Cueva Santa. Al sur de la sala central se abre la sala C, que se accede a través de un sumidero y que mide 6.35x5.50m de ancho y 2.90m de altura.

Material arqueológico: La mayor parte se halló en la sala C y un conjunto de piezas completas se localizó en diversas grietas en la pared del pasillo que nace de la pared derecha de la sala. Materiales calcolíticos, de la Edad del Bronce, islámicos y modernos, a partir del s. XIV. Los materiales datados en la II Edad del Hierro ascienden a 72 recipientes a torno y escasos fragmentos de cerámica a mano. En concreto, se hallaron 44 caliciformes con perfiles en S, carenados y globulares y uno de ellos decorado, dieciséis páteras, seis bases anilladas que podrían pertenecer tanto a caliciformes como a páteras, cinco platos de borde exvasado, uno de ellos con decoración pintada, tres botellas y cuatro vasijas de cocina, tres de ellas

completas y entre las que se encuentran un *lebes* y dos ollas. También se localizó una mano de mortero en terracota en forma de ave.

También se hallaron dos fragmentos de cerámica campaniense A, uno de ellos es un fondo con el pie roto y dos fragmentos de paredes finas. El primero corresponde a la parte inferior de un cubilete de fondo cóncavo y paredes rectas, mientras que el segundo es un fragmento de galbo decorado con tres puntos de relieve y del que es imposible precisar si pertenece a la misma pieza anterior o no. Por último, se halló un pequeño borde de T.S. Africana A (forma Hayes 14b).

Interpretación: MONEO (2003) destaca la larga ocupación de la época, que se remonta desde el Neolítico hasta la actualidad y los diferentes usos que tuvo a lo largo del tiempo. En época neolítica y calcolítica defiende un uso funerario de la cavidad en base al hallazgo de un hacha de cobre hallada a los pies de la gran columna natural del centro de la sala, si bien considera que podría tratarse tanto de un ajuar como de una ofrenda. En época ibérica, la autora la cataloga como una cueva santuario a nivel comunitario.

El estudio en profundidad presentado por LORRIO ALVARADO *ET AL.* (2006) precisa la cronología y uso de la cavidad. Consideran que durante el Calcolítico avanzado y la Edad del Bronce plena la cueva fue usada como un lugar de enterramiento y a inicios de la I Edad del Hierro fue frecuentada esporádicamente. En época ibérica plena, entre finales del s. V o inicios del IV a.C. y hasta el s. II a.C., la cavidad fue usada como un santuario en el que se celebraban "*ritos de purificación y paso de clases de edad, sin excluir otros agro-pastoriles y relacionados con la sannatio. Estos ritos se asociarían seguramente a una divinidad femenina ancestral, celeste y ctónica al mismo tiempo, a la que podría haberse vinculado, en un momento indeterminado, una deidad masculina cuya unión permitiría la renovación de las fuerzas de la sociedad y de la naturaleza*". Además, destaca la funcionalidad de la cavidad como un santuario comunitario o un "*centro aglutinador, desde un punto de vista simbólico, de la comarca, lo que confirma su posición central, por lo que cabría considerarla como un lugar de atracción y de culto colectivo de los poblados de alrededor, distribuidos en varios núcleos prácticamente equidistantes de la Cueva*". Para época romana, dadas las pocas evidencias, no sugieren más que un uso esporádico de la cavidad.

Cronología: Los materiales ibéricos se fechan a partir del s. V-II a.C. y la cerámica campaniense A data entre los ss. III-I a.C. Las paredes finas podrían datarse entre 150-50 a.C., época augusta e incluso entre la época de Tiberio y los flavios. Por su parte, la forma de la T.S. Africana A está fechada entre el 150-200 d.C.

Bibliografía: MONEO 2003, 169-170, 302; LORRIO ALVARADO *ET AL.* 2006.

Parámetros del modelo teórico

A. Límite territorial: No actúa de límite territorial, pero se encuentra próxima al límite provincial y autonómico entre Cuenca y Valencia y del límite municipal entre Mira y La Pesquera, tradicionalmente identificado con el río Cabriel, que actualmente llena el embalse Contreras.

B. Accidente natural: No. Se localiza en uno de los numerosos barrancos que caracterizan ambos márgenes del Cabriel.

C. Vacío habitacional tradicional: Sí, es una zona dedicada a monte y el hábitat disperso es el más cercano (3km). Fuencaliente, la pedanía más próxima fue trasladada a causa de la construcción del pantano en la década de los '70. Los municipios se localizan en disposición radial alrededor de ella.

D. Vacío habitacional prehistórico: Sí, hasta un radio de 8km a la redonda destaca la práctica ausencia de asentamientos, con excepción del Castillejo del Pajazo, situado en una península sobre el río y a 6km de distancia de la cueva. A partir de los 9km empiezan a documentarse realmente los primeros hábitats de reducidas dimensiones.

E. Yacimientos rituales: A excepción de las evidencias halladas en su interior, no se han documentado en sus proximidades.

F. Tierra de nadie: No se han documentado enfrentamientos por el control del lugar.

G. Apropiación antinatural: No se detecta.

H. Toponimia: La colina del barranco en que se encuentra recibe el nombre de "Virgen Vieja", el nombre con el que antiguamente se referían a la primera imagen de la Virgen que albergó la cueva y que fue sustituida por una nueva en 1708. No se ha detectado terminología indígena o romana en los alrededores.

I. Folklore: La cueva recibe el nombre de *Santa* por la aparición de una imagen de la Virgen María poco después de la expulsión de los musulmanes del lugar. Por otro lado, las supuestas propiedades curativas y mágicas atribuidas tanto al agua de la cavidad como a las estalagmitas y estalactitas han dado pie a diversas leyendas milagrosas. Por este motivo, peregrinos y fieles arrancaban y fragmentaban las formaciones cársticas, solo llevándose un fragmento a su casa podían hacerse con esta función protectora contra enfermedades, magia y condiciones climáticas adversas.

J. Lugar sagrado: La cavidad ha sido transformada en una ermita que posee prestigio supralocal, puesto que a ella acuden en romería los vecinos de las poblaciones circundantes desde que se tiene constancia de ello (s. XVIII-XXI). Las acciones llevadas a cabo en su interior podían ser rogativas de lluvia y romerías. En el s. XVIII era visitada por los vecinos de Fuenterrobles, Camporrobles, Villargordo del Cabriel, Venta del Moro y sus aldeas, Mira y sus aldeas (Fuencaliente) y La Pesquera, el único municipio del margen derecho del río. A mediados del s. XX los municipios de Fuenterrobles, Camporrobles y La Pesquera continuaron con la tradición. En la actualidad, tan solo Fuenterrobles realiza la romería⁶⁵⁵.

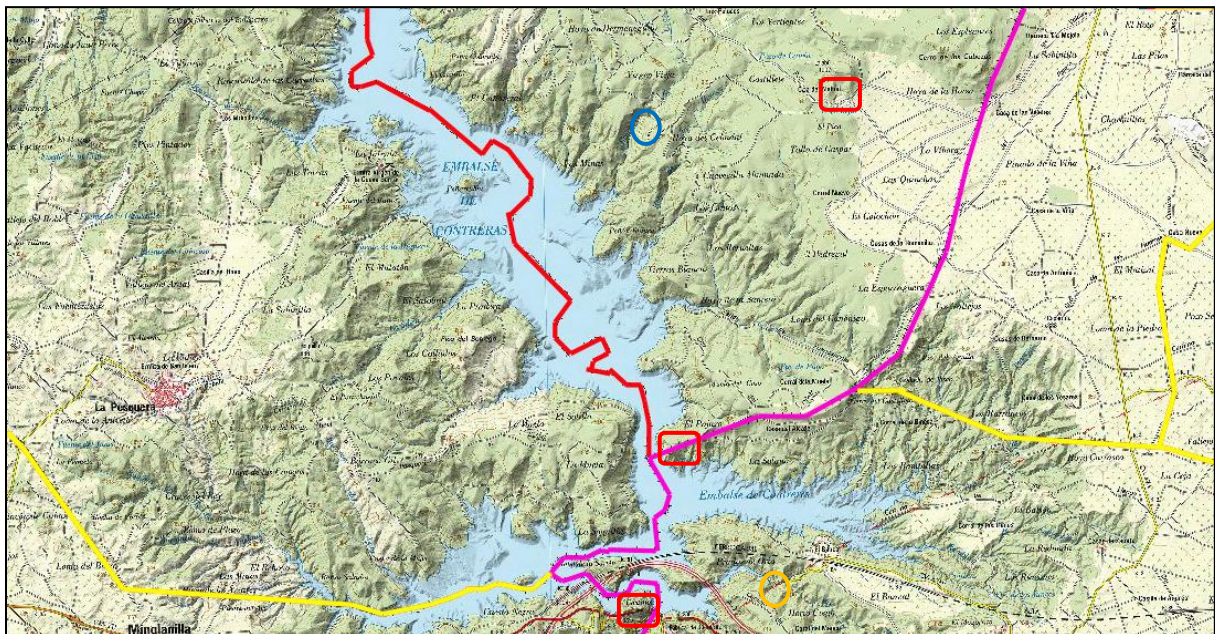


Figura 65: Entorno geográfico de la Cueva Santa del Cabriel, señala mediante el óvalo azul. El límite provincial y autonómico entre Cuenca y Valencia aparece delineado en color morado, mientras que parte del término municipal de Mira está señalado en rojo. El resto de límites municipales aparecen delineados en amarillo. El óvalo naranja señala la ubicación de la Cueva II del Horno Ciego y los rectángulos rojos, los asentamientos más cercanos (*vide supra*). Elaboración propia.

⁶⁵⁵ LORRIO ALVARADO ET AL. 2006.

1.2.2 Zona occidental y septentrional

1.2.2.1 Cuevas

34. Cueva de la Mora (Armuña, Segovia)

Localización: En la vertiente SE del Cerro de Nuestra Señora del Tormejón, situado a los pies del Arroyo del Tormejón, a poca distancia de su desembocadura en el río Eresma. A media altura del mismo cerro.

Coordenadas: 41.096819, -4.309848.

Descripción: La cavidad presenta una entrada estrecha de 1x0.75 de ancho y alcanza una longitud de 3m. Es de sentido ascendente y gateando se llega a una cámara más amplia e irregular de la que surgían mínimo dos galerías, una de ellas cegada y otra, de dirección NE, mucho más grande y con numerosos bloques desprendidos. El grabado se localiza en la pared derecha del pasillo de entrada, casi a la mitad de su recorrido y prácticamente a ras del suelo moderno.

Material arqueológico: Únicamente se ha documentado una serie de trazos incisos en línea horizontal, seguramente celtibéricos y de los que no se tienen calcos o fotografías.

Interpretación: Ninguno de los autores se atreve a valorar el carácter de la cavidad ante la falta de estudios sobre ella.

Cronología: Época celtibérica.

Bibliografía: LUCAS DE VIÑAS & VIÑAS 1971; ALFAYÉ VILLA 2009, 42.

1.2.2.2 Bosques

35. *Lucus Berunius/Brunius* (Logroño, La Rioja)

Localización: La Fuente del Peregrino, alrededor de la cual se localizaría el bosque sagrado, se localiza en la conjunción de las calles Barriocepo y Boterías del casco viejo de Logroño, dando también a la Plaza de la Oca. La parroquia de Santiago El Real se localiza enfrente de la fuente, en la misma calle Barriocepo.

Coordenadas: 42.467614, -2.447311

Descripción: ESPINOSA RUIZ (1993) propone la existencia de "un lugar sagrado en el sitio ocupado por las actuales calles Barriocepo y Norte, como espacio abierto dentro de una masa boscosa" en base al análisis etimológico del topónimo *Logroño*, que en el s. X aparece documentado como *Locrunio*. El autor lo retrotrae a *Lucus Brunius* y considera *Locrunio* un topónimo formado por dos componentes (*loc-runio*), el segundo de los cuales lo relaciona con un ara perdida y de origen incierto dedicada a *Minerva* (CIL II, 5811), en la que se leía

M[I]NERV(AE) / ARAM AT / LVCV(M) BRVV(---) / C(VLTORES) P(ONENDAM) F(ECERVNT). La V geminada lo achaca a un error del primer lector, que también habría confundido la N con V en la primera línea y propone la lectura *Lucus Brun(---)*. Considerando que *Berunes* sería el etnónimo empleado por los autóctonos y que *Berones* se correspondería con su forma latinizada, el autor identifica el segundo elemento del topónimo con *Lucus Brun(ius)*, que significaría *lugar sagrado en el bosque berón* (1993, 143-145). Llegados a este punto, ESPINOSA RUIZ 1993 lo describe como "un espacio cultural de tipo céltico y propio del ambiente berón de la zona. Se ubicaba junto a un camino intergentilicio, luego calzada bajo Roma (calles Rúa Vieja y Barriocepo), contaba con manantial de agua (luego llamada Fuente del Peregrino) y sería respetada por las comunidades del entorno y por los viajeros".

Material arqueológico: ESPINOSA RUIZ (1993) hace referencia a unos fragmentos de cerámicas celtibéricas halladas en el relleno del baluarte y procedentes de la calle colindante a la parroquia de Santiago El Real. El autor también destaca la total ausencia de hábitat para el área occidental del término municipal, entre la capital y Fuenmayor, tal y como se correspondería con un espacio sacro.

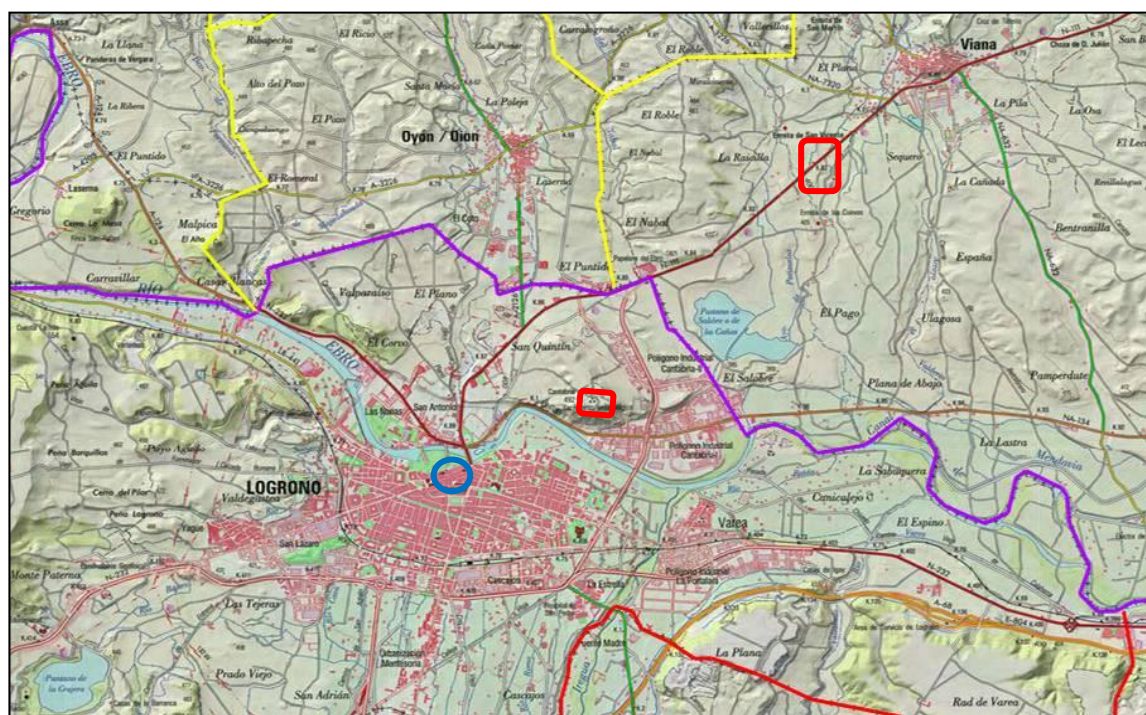


Figura 66: Término municipal de Logroño marcado en rojo. El límite norte aparece marcado en morado, ya que coincide con el límite de la comunidad autónoma con el País Vasco y Navarra. Las demarcaciones en amarillo corresponden a otras municipalidades. En azul, extensión mínima del posible bosque de *Berunius*. Los recuadros rojos indican la localización de Vareia (arriba) y Monte Cantabria (abajo). Elaboración propia.

Interpretación: ESPINOSA RUIZ (1993) defiende la existencia de un espacio sagrado de ascendencia céltica compuesto por un bosque, una fuente y un área sagrada. Además, el carácter sacro del lugar lo convertiría en un punto "*de encuentro intergentilicio para mercado y para cualquier tipo de reuniones entre las comunidades del entorno al objeto de resolver cuestiones de interés común. La advocación religiosa convertía los luci en espacios francos*". Sin embargo, el autor afirma que "*hoy valoramos como sacro ese lugar porque así fue considerado siempre sin ruptura histórica apreciable desde el mundo berón prerromano*". ALFAYÉ VILLA (2009), que no comparte su opinión, destaca la falta de datos arqueológicos que demuestren la existencia (y por nuestra parte, la continuidad) de este lugar de culto, por lo que exige cautela a la hora de incluirlo en el catálogo de espacios naturales de culto celtibéricos.

Cronología: ÁLVAREZ CLAVIJO ET AL. (1990) destacan la presencia de las cerámicas celtibéricas en el promontorio, ya que evidenciaría la presencia humana en época protohistórica en dicho lugar. Sin embargo, ESPINOSA RUIZ (1993, 142-143) estira cronológicamente la frecuentación del lugar sin recurrir a evidencias arqueológicas: "*alcanzando, incluso, los momentos de la plena romanización del territorio*". El autor hace eco también de los rumores sobre el hallazgo de *terra sigillata* entre la calle Norte y el Ebro.

Bibliografía: ÁLVAREZ CLAVIJO ET AL. 1990, 149-150; ESPINOSA RUIZ 1993; ESPINOSA RUIZ & LÓPEZ ROMERO 1997, 262; ALFAYÉ VILLA 2009, 27.

Parámetros del modelo teórico

A. Límite territorial: Muy próximo al límite entre las comunidades autónomas de La Rioja, País Vasco y Navarra. Los municipios adoptan disposición radial, pero porque se organizan alrededor de la capital de una de las comunidades autónomas, Logroño, que se ha extendido por el espacio ocupado teóricamente por el lugar sagrado.

B. Accidente natural: No es un espacio visible ni localizable desde la lejanía, pero si era conocido por la existencia de uno de los primeros vados y/o puentes que permitía cruzar el Ebro. Es, pues, un sitio estratégico económica y políticamente.

C. Vacío habitacional tradicional: No es el caso. El casco histórico de Logroño se asienta sobre el montículo que, como mínimo, ocuparía el bosque (localización de la Fuente del Peregrino en él). Igualmente, la hipótesis planteada extiende el bosque por una amplia superficie indeterminada de la orilla derecha del Ebro; hoy en día ocupado por la ciudad de Logroño.

D. Vacío habitacional prehistórico: El asentamiento principal de la zona se encuentra a 7km de distancia (*Vareia*), aunque poseía una fortaleza en el Cerro Cantabria, a 3km, exento y bien visible desde las tierras aluviales del Ebro. El resto de hábitats, rondan los 10km.

E. Yacimientos rituales: No se ha documentado.

F. Tierra de nadie: No se ha documentado.

G. Apropiación antinatural: No se ha documentado.

H. Toponimia: El mismo nombre de Logroño, según algunas hipótesis, podrían derivar de *lucus* y del etnónimo *Berones*.

I. Folklore: La tradición afirma que el apóstol Santiago predicó en el lugar donde hoy se erige la parroquia de Santiago el Real, anejo a la Fuente del Peregrino.

J. Lugar sagrado: El camino de Santiago cruza el casco histórico de la ciudad, donde también se concentran las iglesias más importantes del lugar: la Concatedral (s. XV), Parroquia de San Bartolomé (s. XII), Santiago el Real (ampliada en el s. VIII) y Santa María de Palacio (s. XII).

36. Bosque de Manjarrés (Manjarrés, La Rioja)

Localización: Al sureste del término municipal de Manjarrés.

Coordenadas: Indeterminadas.

Descripción: Bosque de robles que contaba con un prado donde se desarrollaba el culto.

Material arqueológico: No consta.

Interpretación: SOPEÑA GENZOR (1987) y MARCO SIMÓN (1999) presentan estas reminiscencias como posible prueba de la existencia de un espacio sagrado precristiano estrechamente relacionado con el entorno natural en que se llevaba a cabo (bosques y árboles) y de la concepción que de él se tenía (entorno elegido por el dios para llevar a cabo su hierofanía).

Cronología: Indeterminada.

Bibliografía: SOPEÑA GENZOR 1987, 58-59; MARCO SIMÓN 1999, 152.

37. Bosques de Nájera (alrededores de Nájera: ¿Badarán?, La Rioja)

Localización: La poca precisión de SOPEÑA GENZOR (1987) y MARCO SIMÓN (1999) a la hora de ubicar estas prácticas ("*Y en localidades de la zona de Nájera*") nos hace presuponer que se refiere a la población de Badarán, dado que ambos autores ya tratan previamente el pueblo de Manjarrés, que queda todavía más próximo a Nájera. En este caso, CALAVIA SÁEZ

1997 indica que el roble singular de Badarán se encontraba cercano a la carretera que unía Badarán con Cárdenas.

Coordenadas: Indeterminadas.

Descripción: Los autores únicamente describen las acciones rituales de los lugareños, que colocaban imágenes de la Virgen en oquedades artificiales de troncos de árboles. Ambos coinciden en afirmar que tal acción no es más que la cristianización de un culto previo que, de nuevo, usa como medio de expresión los árboles y los bosques. La descripción del ritual coincide con el que se desarrolla en Badarán y del que se hace eco CALAVIA SÁEZ (1997). Originariamente se trataba de un solo roble, pero su tala provocó la creación, por iniciativa popular, de un circuito de cinco robles en los que se instaló una imagen de la Virgen de Valvanera, la patrona del pueblo. En septiembre y antes de la romería oficial a Valvanera, los lugareños recorren el circuito de robles orando delante de cada uno de ellos.

Material arqueológico: No consta.

Interpretación: SOPEÑA GENZOR (1987) y MARCO SIMÓN (1999) presentan estas reminiscencias como posible prueba de la existencia en la zona de una divinidad precristiana que se manifestaba a través del elemento vegetal, en este caso, de árboles.

Cronología: Indeterminada.

Bibliografía: SOPEÑA GENZOR 1987, 59; CALAVIA SÁEZ 1997, 138; MARCO SIMÓN 1999, 152.

1.2.2.3 Montañas

38. Tullonius (¿Sierra/Pico Toloño?, La Rioja-Álava)

Localización: La Sierra Toloño se extiende de oeste a este y forma parte de la Sierra de Cantabria. Se eleva desde las orillas riojanas del río Ebro y su cumbre más elevada es el Pico Toloño, con 1271m, donde se encuentra el Monasterio de Toloño o Nuestra Señora de los Ángeles. El pico es accesible en la parte alavesa desde Rivas de Tereso o desde el lugar de San Ginés, en Labastida.

Coordenadas: 42.621361, -2.762449.

Descripción: No consta.

Material arqueológico: No consta. La existencia de este lugar de culto se basa en un ara votiva hallada en Alegría (Álava), que reza S(EMPRONIVS) SEVER(VS) / TVLLONIO / V(OTVM) S(OLVIT) L(IBENS) M(ERITO) (CIL II 2939; HE 8773).

Interpretación: ALBERTOS FIRMAT (1974) identifica TVLLONIO como el nombre de la deidad que sería venerada en la Sierra que hoy conserva su nombre, a pesar de encontrarse casi a 33km de distancia. Prueba de su carácter sagrado, continúa la autora, sería la existencia en época medieval de un monasterio y de varios eremitorios en esa misma cima, gracias a los cuales se habría llevado a cabo la cristianización de un lugar de culto local. CRESPO ORTIZ DE ZÁRATE (1981) lo identifica también con una deidad, cuyo "*nombre alude a un enclavamiento geográfico de la zona del culto*", dejando sin identificar dónde se ubicaría este lugar sagrado. En este sentido, existen dos interpretaciones. La primera de ellas identifica el lugar de culto de la deidad en la ciudad várdula de *Tullonio*, idea que defienden TOUTAIN (1967) y BLÁZQUEZ MARTÍNEZ (1975). Por el contrario, ALBERTOS FIRMAT (1974) y otros autores defienden que el teónimo señala el pico Toloño como espacio sagrado. MARCO SIMÓN (1999), por su parte, clasifica la deidad perteneciente al ámbito cultural de las montañas, que en este caso localiza en las proximidades de la Sierra de Toloño y no en su pico. SÁENZ DE BURUAGA BLÁZQUEZ (1994) identifica la deidad y la inscripción como "*una práctica de sacralización de las montañas*".

COLLADO CENZANO (2003) lo describe como el epíteto local de una deidad omitida, supra-local, de tipo tutelar y relacionada con los montes. OLIVARES PEDREÑO (2002) también lo considera un apelativo o epíteto local de una deidad vinculada a una montaña preeminente, a pesar de que reconoce que el hecho de considerarlo un teónimo se basa en el criterio de ALBERTOS FIRMAT 1974. Además, considera que el lugar de hallazgo de la inscripción se encuentra demasiado alejado del supuesto lugar de culto.

En su análisis etimológico, BLÁZQUEZ MARTÍNEZ (1975) acepta la Sierra de Toloño como el lugar del culto, pero amplía los atributos de la deidad al ámbito de la protección familiar: "*Tullonio parece estar formado sobre el antropónimo Tullo, lo que indica que el dios era protector de esta familia*", aunque parece que finalmente se decanta por la primera opción: "*pero mucho más probable es que se tenga el radical +tulo- (protuberancia), significado que encaja bien en una montaña*".

Cronología: Indeterminada.

Bibliografía: TOUTAIN 1967, 156; UGARTECHEA Y SALINAS 1970, 83-84, 94; ALBERTOS FIRMAT 1974, 155-157; BLÁZQUEZ MARTÍNEZ 1975, 176; CRESPO ORTIZ DE ZÁRATE 1981, 257; VALDIVIESO OVEJERO 1991, 20; SÁENZ DE BURUAGA BLÁZQUEZ 1994, 100-101, 106-107; MARCO SIMÓN 1999, 154; OLIVARES PEDREÑO 2002, 117, 140; COLLADO CENZANO 2003, 53; SOLANA SAINZ 2003, 62, 76; OLIVARES PEDREÑO 2003, 300; ALFAYÉ VILLA 2009, 26.

Parámetros del modelo teórico

A. Límite territorial: Se detecta una disposición radial, que seguramente está más vinculada con los ejes de comunicación O-E existentes al norte y al sur de la sierra y a la orografía de lugar que con su carácter sagrado. Se ha detectado la supresión de límites municipales con la incorporación a San Vicente de la Sonsierra de los terrenos de Rivas de Tereso (1916) y Peciña (1857). Ambos municipios son los más próximos a la Sierra de Toloño⁶⁵⁶.

B. Accidente natural: Sí. La Sierra Toloño separa el valle fluvial del Ebro de la zona vasca. Es la primera barrera natural que existe al norte del río, al que recorre en su misma dirección, O-E. Visible e individualizable gracias a su altura.

C. Vacío habitacional tradicional: Uso de la sierra y montaña como monte. El poblado más cercano, Rivas de Tereso, se ubica a los pies de la montaña.

D. Vacío habitacional prehistórico: No se documentan yacimientos en la Sierra o sus inmediaciones.

E. Yacimientos rituales: No se han documentado.

F. Tierra de nadie: No se han documentado.

G. Apropiación antinatural: Las cumbres de la sierra se emplean de forma regular y continua para separar las comunidades autónomas del País Vasco y La Rioja, así como los términos municipales de los pueblos más cercanos a ella. Sin embargo, la formación en la que se asienta el pico Toloño se reparte de forma irregular entre tres grandes términos municipales (Peñacerrada, Álava; Labastida y San Vicente de la Sonsierra, La Rioja). De este modo, el pico pertenecería a San Vicente de la Sonsierra/Peñacerrada, mientras que el santuario quedaría bajo control de Labastida.

H. Toponimia: El topónimo Toloño aparece en una inscripción votiva romana, en la que actúa de epíteto de una deidad indígena supralocal innominada, TVLLONIO (CIL II, 2939).

I. Folklore: A parte de una mención general a la aparición de la Virgen en la que no especifica el lugar, no se documenta ninguna leyenda o historia local que justifique el carácter sagrado de la zona⁶⁵⁷.

⁶⁵⁶ VVAA 2008, 268.

⁶⁵⁷ VVAA 2003, 377.

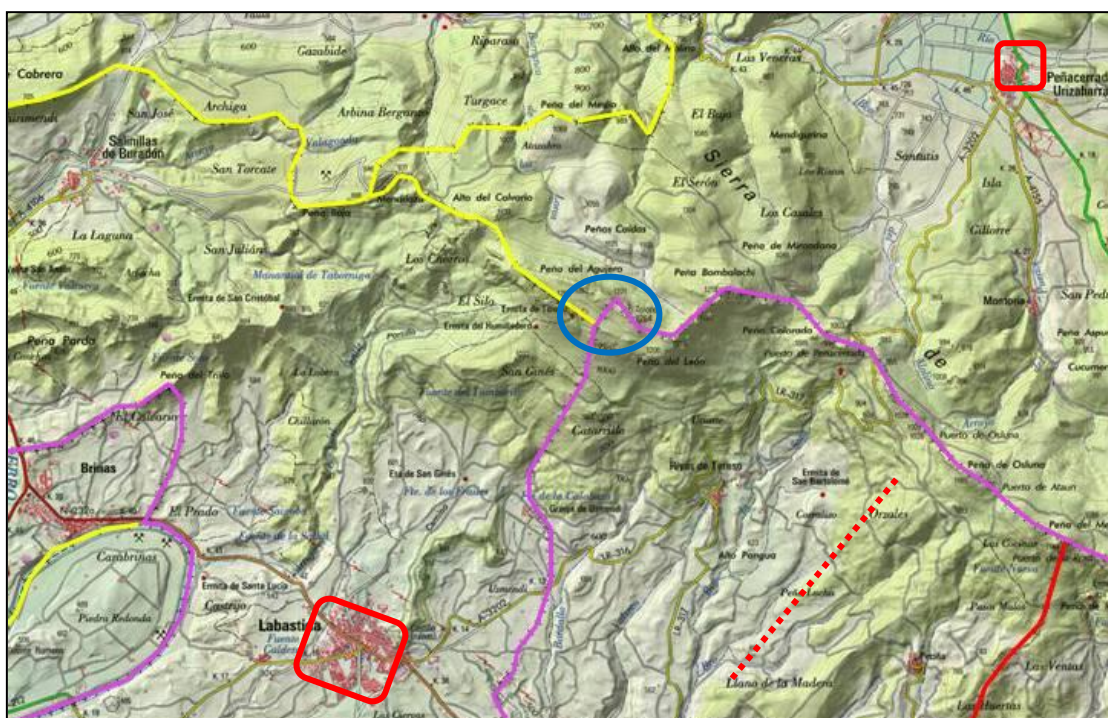


Figura 67: Término municipal de San Vicente de la Sonsierra marcado en rojo, que con la línea discontinua, también señala el límite teórico entre Rivas de Tereso y Peñacerrada. El óvalo azul señala la cima Toloño y el Santuario de Sta. María de Toloño, mientras que las figuras rojas señalan los municipios de Labastida (sur) y Peñacerrada (norte). La demarcación morada señala el límite entre las comunidades autónomas de La Rioja y País Vasco. Elaboración propia.

J. Lugar sagrado: Existen varios eremitorios en la montaña. En el s. XI se construyó el Santuario de Santa María de Toloño en lo más alto de la montaña. Se documentan varias romerías y peregrinaciones al lugar tanto de pueblos alaveses como riojanos. El santuario fue abandonado a mediados del s. XV y quemado durante la I Guerra Carlista⁶⁵⁸. Por otro lado, un investigador ya ha llamado la atención sobre la concentración de ermitas dedicadas a San Bartolomé que existen a lo largo de la Sierra Cantabria, en la que se integra a Sierra Toloño. Dicho autor documenta hasta tres santuarios (Lagrán, Rivas de Tereso y Angostina), pero una búsqueda más detallada ha proporcionado otros tres santuarios más (Sajazarra, Ábalos, Aguilar de Codés). Todas ellas siguen un eje O-E y se encuentran en las estribaciones de la Sierra Cantabria y una de ellas en los Montes Obarenses, que suponen su continuidad al oeste⁶⁵⁹.

⁶⁵⁸ IBID.; DE SIGÜENZA & GARCIA LÓPEZ 1907, 155-156.

⁶⁵⁹ SÁENZ DE BURUAGA 1994, 88.

39. *Baelibius* (Monte Bilibio, Haro, La Rioja)

Localización: En el lugar de Las Conchas, pertenecientes al término municipal de Haro, justo por donde el Ebro atraviesa los Montes Obarenses y la Sierra Cantabria. El monte Bilibio es la formación situada en la orilla derecha del río.

Coordenadas: 42.616308, -2.852227

Descripción: No consta.

Material arqueológico: Dos aras votivas halladas en Angostina (Álava) informan sobre esta deidad. La primera, mal conservada, fue en un primer momento leída como *Baelisto*: FLAVOS [ANDIO?] / NIS FI(LIVS?) / BAELISTO V(OTVM) S(OLVIT) L(IBENS) M(ERITO) (HE 12775). Solo después de la aparición de la segunda ara en la misma parroquia, se pudo corregir y confirmar el nombre de esta deidad como *Baelibio*: [---] / [---] BAELIBIO / [---]TEA A[---] / V(OTVM) S(OLVIT) L(IBENS) M(ERITO) (HEp 6, 1996, 1; HE 15258). En base a esta nueva lectura, se identificó el monte Bilibio como el posible lugar sagrado, entorno donde también se localiza el castro Bilibio y el eremitorio de San Felices.

Finalmente, en el mismo lugar se halló una tercera inscripción votiva en la que se puede leer [- - - - - / PR]O SALVTE E[T / RE]DITV ACILIORVM / C(AI) ET SEVERI (VACAT) / CALPVRNIVS / FLACCVS PROCVL[I] / F(ILIVS) SVESTATIENSIS / V(OTVM) S(OLVIT) L(IBENS) M(ERITO) (HEp 8, 1998, 1; HE 7539).

Interpretación: CRESPO ORTIZ DE ZÁRATE (1981) alude al carácter topográfico del teónimo y considera que el nombre ibérico *Beles* podría hallarse detrás de este término. Además, señala que su raíz indoeuropea podría ser *bhel-*, *bel* o *pel* (blanco, brillante), pero no informa sobre la ubicación del lugar sagrado. COLLADO CENZANO (2003) lo considera el epíteto local de una deidad omitida, supra-local, de tipo tutelar y relacionada con los montes, tal y como describe también a *Tullonius*. Por su parte, OLIVARES PEDREÑO (2002) lo describe como un apelativo o epíteto local de una deidad vinculada a una montaña preeminente. BLÁZQUEZ MARTÍNEZ (1975) lo analiza etimológicamente como "el más brillante", por lo que acaba vinculándolo a una deidad solar. Sin embargo, SÁENZ DE BURUAGA BLÁZQUEZ (1994) lo describe como una divinidad indígena de la montaña y aún va más allá al llamar la atención, en base al poeta Marcial, sobre el paralelismo existente entre el *mons Buradonis* cerca de *Bilbilis* donde se veneraba a un robleal y la coincidencia de nombre que se da en el castro Buradón en frente del monte y *castellum Bilibium*.

Cronología: Según ALFAYÉ VILLA (2009) una de las inscripciones está fechada entre los ss. II-IV d.C.

Bibliografía: UGARTECHEA Y SALINAS 1970, 93; BLÁZQUEZ MARTÍNEZ 1975, 43; CRESPO ORTIZ DE ZÁRATE 1981, 257; SÁENZ DE BURUAGA BLÁZQUEZ 1994; OLIVARES PEDREÑO 2002, 117, 130; COLLADO CENZANO 2003, 53; OLIVARES PEDREÑO 2003, 300-301; SOLANA SAINZ 2003, 76; ALFAYÉ VILLA 2009, 26.

Parámetros del modelo teórico

A. Límite territorial: Varios límites municipales, comarcales y autonómicos coinciden en este punto, pero no en el mismo risco, sino a sus pies y en otro estrechamiento del paso de menor altitud. A los límites anteriormente mencionados se debe añadir el extinto de Salinillas de Buradón, que se incorporó a Labastida en 1974⁶⁶⁰.

B. Accidente natural: El monte Bilibio es uno de los dos peñascos que conforman las Conchas de Haro, un estrecho paso fluvial por donde el Ebro cruza las sierras Obarenses-Sierra Cantabria en dirección norte. Presenta un desnivel de unos 200m y es un punto estratégico de control militar y comercial. En sendos riscos se construyeron castillos.

C. Vacío habitacional tradicional: Las poblaciones se localizan en el llano, la zona de las Conchas está dedicada a monte. Sin embargo, al norte del risco Bilibio existe en la actualidad una explotación minera a cielo abierto, ubicada entre el río y la autopista. Por otro lado, se detecta cierta disposición radial que, creemos, está condicionada por las características orográficas del lugar. De los cuatro hábitats más cercanos que la rodean, uno de ellos es un monasterio.

D. Vacío habitacional prehistórico: Se documentan asentamientos prehistóricos en ambos riscos, que no fueron habitados en época celtibérica ni romana, para las que sí está documentada la ruta *Vareia-Uxama Barca*. En época bajoimperial vuelven a ocuparse a raíz de la pujanza del fenómeno del eremitismo en toda la península. Ambas formaciones conservan restos de castillos de época medieval. A los pies del risco Buradón, en la orilla opuesta, se ha localizado un poblado que podría iniciarse en el s. V d.C.⁶⁶¹.

⁶⁶⁰ VVAA 2008, 11.

⁶⁶¹ MARTÍNEZ SALCEDO & CEPEDA OCAMPO 1993; VELILLA CÓRDOBA 2006, 755.

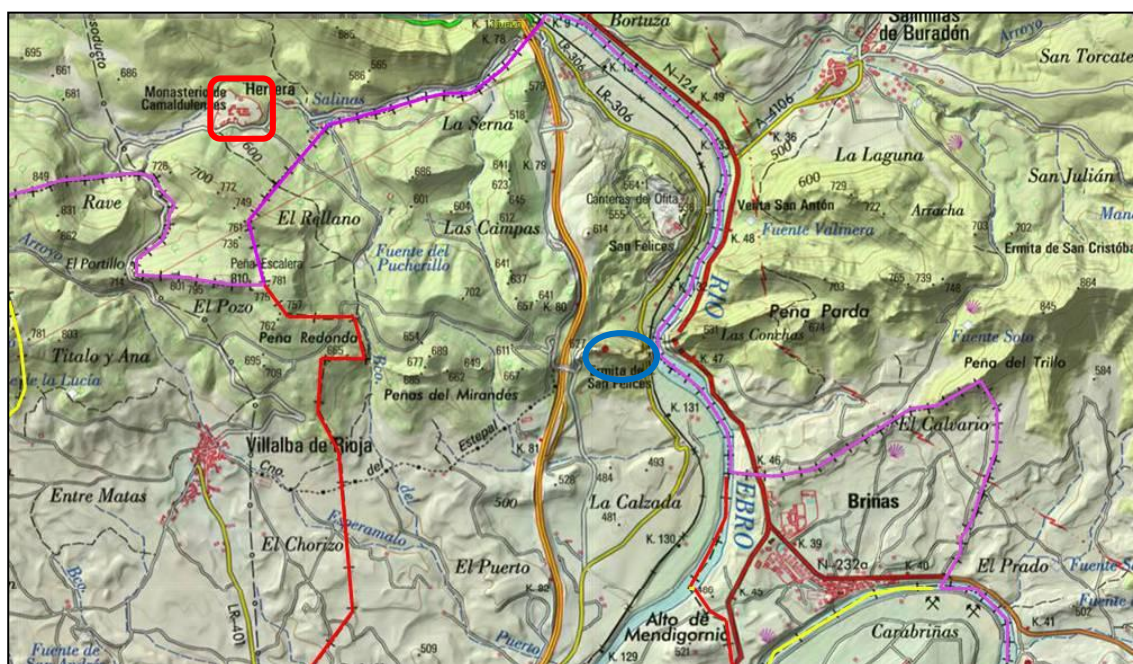


Figura 68: Término municipal de Haro delineado en rojo, aunque la mayor parte aparece en morado, que señala las demarcaciones autonómicas. El óvalo azul señala la ubicación del Monte Bilibio y el rectángulo rojo, el Monasterio de Herrera, enfrentado con Haro por el control de los pastos y montes en la zona. Elaboración propia.

E. Yacimientos rituales: En la orilla opuesta, bajo el risco de Buradón, se han localizado restos una iglesia prerrománica y una necrópolis bajomedieval con 227 sepulturas⁶⁶².

F. Tierra de nadie: Se documentan disputas entre Haro y el Monasterio de Camaldulenses por el control de pastos y delimitaciones territoriales.

G. Apropiación antinatural: El término municipal de Haro desborda el tradicional límite provincial y autonómico, que resigue el perfil de los Montes Obarenses y de Toloño, para apropiarse de toda la formación montañosa.

H. Toponimia: Existen varias teorías para su nombre. La primera de ellas lo relaciona con dos inscripciones votivas romanas dedicadas al dios *Baelibius*, hallada a 30km al este (Baelibio>*Belibio>Bilibio). La segunda considera que el topónimo deriva de la corrupción del latín *bilabium*>Bilibio⁶⁶³.

I. Folklore: El risco forma parte de la mitología católica de La Rioja. Según la tradición, fue el lugar donde San Felices se retiró a hacer vida eremítica a mediados del s. V. San Felices fue el maestro de San Millán, vinculado con el Monasterio de San Millán de la Cogolla, y que también estuvo viviendo en el Monte Bilibio durante cierto tiempo.

⁶⁶² MARTÍNEZ SALCEDO & CEPEDA OCAMPO 1993, 53-54.

⁶⁶³ SÁENZ DE BURUAGA BLÁZQUEZ 1994, 92 y nota 6.

J. Lugar sagrado: En la actualidad en el monte Bilibio se alza la Ermita de San Felices y está coronado por una escultura de grandes dimensiones de dicho monje. Por otro lado, Sáenz de Buruaga ha llamado la atención sobre el lugar del hallazgo de las aras votivas, ya que todas ellas se localizaron formando parte del paramento de la ermita de San Bartolomé de Anguiano (s. XIII). Además de esta construcción, el autor reconoce una inusual concentración de ermitas dedicadas a este mismo santo "en el entorno inmediato de la Sierra de Cantabria / Toloño: una al SW de Lagrán (Álava), en las estribaciones septentrionales de Cantabria, en torno a la vertical de Palomares y Recilla; y, otra, al E de Rivas de Tereso (La Rioja), en las estribaciones meridionales de Toloño, próxima a la vertical de la Peña Colorada"⁶⁶⁴. Y aunque solo proporciona dicha información sin emitir juicios de valor al respecto, obvió parte de esta singularidad al reseñar solo tres ermitas. En realidad, en este cómputo también deben incluirse la ermita de Ábalos (La Rioja) y Aguilar de Codés (Navarra), al sur y este del monte respectivamente, así como el paraje de San Bartolomé en el término municipal de Laguardia, en paralelo a la ermita de Lagrán, sita al otro lado del monte. En general, la Sierra Cantabria / Toloño está rodeada por una cantidad especialmente elevada de ermitas con todo tipo de advocaciones, pero la distribución adoptada por la advocación de San Bartolomé no deja indiferente al observador, ya que es la única que se repite y que perfila toda la sierra en toda su extensión.

A pesar de las coincidencias geográficas y religiosas, no existe ninguna vinculación probada que permita asociar *Baelibio* con San Bartolomé, por lo que estas observaciones no pueden ir más allá de ser consideradas conjeturas o hipótesis.

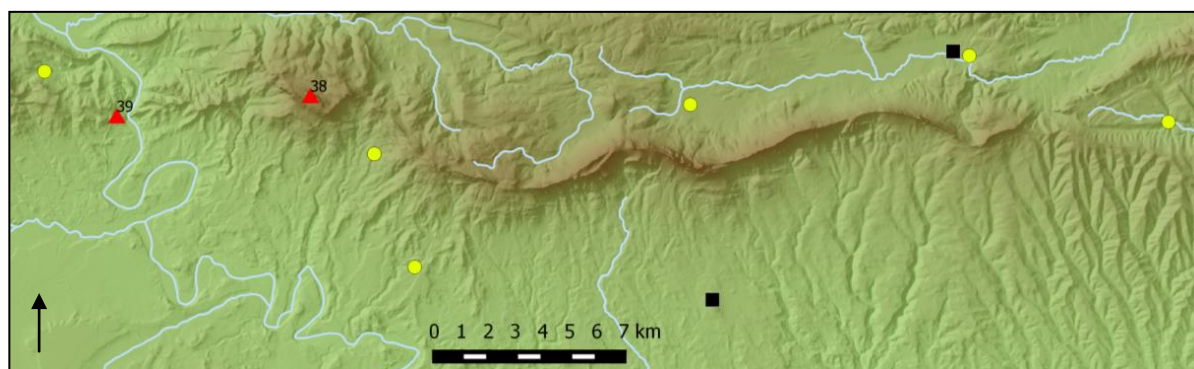


Figura 69: Distribución de las ermitas dedicadas a San Bartolomé a lo largo de la Sierra de Cantabria / Toloño, representadas mediante un rombo marrón. El monasterio de los Camalduleses se corresponde con el primer rombo marrón a la izquierda de la imagen, mientras que el rombo marrón claro señala el paraje conocido con esa misma advocación. Los montes Bilibio y Toloño aparecen señalados con sendas estrellas verdes, en ese mismo orden, a la izquierda de la imagen. Finalmente, Angostina, el pueblo donde aparecieron las aras dedicadas a *Baelibius*, se corresponde con el segundo rombo por la derecha. Elaboración propia.

⁶⁶⁴ IBID. 88, nota nº 1.

Cuadro resumen de los parámetros del modelo teórico

Espacio natural de culto (Zona contacto)	Modelo teórico											TOTAL
	A. Límite territorial	B. Accidente natural	C. Vacío habitacional tradicional	D. Vacío habitacional prehistórico	E. Yacimientos rituales	F. Tierra de nadie	G. Apropiación antinatural	H. Toponimia	I. Folklore	J. Lugar sagrado		
30. La Vacada			x	x	x							3
32. II Puntal del Horno Ciego	*		x	x	x							3*
33. Santa del Gabriel	*		x	x	x	*			x	x		6**
35. <i>Lucus de Berunius/Brunius</i>	x	*		x					x	x		5*
38. <i>Tullonius</i>	x	x		x	x				x	x		8
39. <i>Baelibius</i>	x	x		x	x	*			x	x		8*

Leyenda: *: Condición parcialmente cumplida.

Anexo

2

Listado de yacimientos

Nº	Nombre
1	Cueva de Castillejo de Legacho
2	Cueva del Monte de Rodanas / Épila I
3	Cueva del Monte de Rodanas / Épila V
4	Cueva de las Cazoletas
5	Covachón del Puntal
6	Abrigo del Barranco del Hocino
7	Cueva de <i>Termes</i>
8	Cueva de Román
9	Cueva de San García
10	Cueva La Griega
11	Cueva de Sepúlveda/Lóbrega
12	Cueva de Fuente Giriego
13	Cueva Labrada
14	Cueva del Robusto
15	<i>Trifinium</i> próximo a <i>Contrebia Belaisca</i>
16	<i>Boterdus</i>
17	<i>Lucus</i> de <i>Drusuna/Deus Dubunecisaus</i>
18	<i>Buradon</i>
19	<i>Lucus</i> de Sarnago
20	<i>Lucus</i> de <i>Diana</i> / Virgen del Pino
21	<i>Delubrum</i> de <i>Bonus Eventus</i>
22	<i>Delubrum</i> de <i>Hercules</i>
23	La Dehesa
24	<i>Delubrum</i> de <i>Diana</i> (<i>Segobriga</i>)
25	Monasterio Ntra. Sra. de Valvanera
26	Peñalba
27	Moncayo
28	<i>Vadavero</i>
29	<i>Dercetius</i>
30	Abrigo de La Vacada
31	Cueva del Coscojar
32	Cueva II Puntal Horno Ciego
33	Cueva Santa del Cabriel
34	Cueva de la Mora
35	<i>Lucus</i> de <i>Berunius/Brunius</i>
36	Bosque de Manjarrés
37	Bosque de Nájera
38	<i>Tullonius</i>
39	<i>Baelibius</i>
41	Cueva de Cerro Hueco
42	Cueva de los Mancebones
43	Cueva de los Ángeles
44	Cueva Santa
45	Cueva El Molón
46	Cueva de Plaza Sobrarias
47	Cueva de Fuencaliente
51	<i>Agiria</i>
52	<i>Alauona/Allabone</i>

- | | | | |
|-----|---|-----|---|
| 53 | <i>Albonica</i> | 105 | Hiladas Bajas III |
| 54 | Albortú | 106 | <i>Intibili</i> |
| 55 | Alfamenes | 107 | La Canalilla |
| 56 | Alto Chacón | 108 | La Capellanía |
| 57 | <i>Aquae Bilbilitanorum</i> | 109 | La Caridad |
| 58 | <i>Arcobriga</i> | 110 | La Escondilla |
| 59 | Base Puntalico de los Planos | 111 | La Oruña |
| 60 | <i>Beligiom</i> | 112 | La Trinchera |
| 61 | <i>Belsinon</i> | 113 | Las Casas |
| 62 | <i>Bilbilis</i> celtibérica | 114 | <i>Lassira/Lesera</i> |
| 63 | <i>Bilbilis</i> celtibérica II | 115 | Los Castillejos (La Puebla de Valverde) |
| 64 | <i>Bilbilis</i> itálica | 116 | Los Pagos |
| 65 | <i>Bursao</i> | 117 | Los Pagos II |
| 66 | Cabecico Aguilera | 119 | Necrópolis de Vallunquer |
| 67 | Cabecico de Águeda | 120 | <i>Nertobriga</i> |
| 68 | Cabezo Ballesteros | 121 | Peña el Castillo |
| 69 | Cabezo Blanco | 122 | Peña Rubia |
| 70 | Cabezo de Alcalá | 123 | Pilón de San Pablo |
| 71 | Cabezo de la Ermita | 124 | Puntal del regallo |
| 72 | Cabezo de la Guardia | 125 | <i>Salduie</i> |
| 73 | Cabezo de los Paños | 126 | <i>Segeda</i> |
| 74 | Cabezo Raso | 127 | San Juan |
| 75 | Campo consejo | 128 | Santa Flora |
| 76 | Cañada Madre | 129 | Sarda de las Vacas |
| 77 | <i>Carae</i> | 130 | <i>Segontia</i> (ZA) |
| 78 | <i>Caravi</i> | 131 | <i>Sermonae</i> |
| 79 | <i>Celsa</i> | 132 | Valvirana |
| 80 | Casejo del Tío Anico | 133 | <i>Terga / Tergakom</i> |
| 81 | Caseto Fidel II | 134 | Tosca Alta |
| 82 | <i>Cella</i> | 135 | <i>Turiasso</i> |
| 83 | Cerro Castiel | 136 | Vallunquer |
| 84 | Puntalico de los Planos | 137 | Vuelta Las Cuatro |
| 85 | Cerro de San Esteban | 138 | Villaespesa La Vieja |
| 86 | Chilos I | 139 | <i>Augustobriga</i> |
| 88 | Corral de La Dehesa | 140 | Barbolla |
| 89 | Corral de la Pilona | 141 | Barrio de Manzanares |
| 90 | El Calvario | 142 | Cueva de la Nogalera |
| 93 | El Castillejo | 143 | Canchonrillo |
| 94 | El Castillo (Sta. M ^a . De Huerta) | 144 | Carazo |
| 95 | El Egido de las Casas de Enmedio | 145 | Carracalleja |
| 99 | El Puntalico La Viña | 146 | Castillejo (Araviana) |
| 100 | El Quemao | 147 | Castillejo (Hinojosa de la Sierra) |
| 101 | Fuente de las Herrerías | 148 | Castillejo (Golmayo) |
| 102 | Fuente la Teja | 149 | Castillejo (Garray) |
| 103 | Gazapón | 150 | Castillejo de Mesleón |
| 104 | Hiladas Bajas II | 151 | Castillo Viejo |

152	Castro (Castro)	199	La Pillera
153	Castro de la Muela del Mesado	200	La Serna
154	Castro de San Mateo	201	La Vega
155	Castro de Valdanzo	202	La Yecla
156	<i>Cauca</i>	203	Laguna Turra/Turca
157	Cerro de la Muela	204	Las Charcas
158	Cerro de la Sota	205	Las Matanzas
159	Cerro del Castillo	206	Las Navas
160	Cerro del Tormejón	207	Las Negrillas
161	Cerro Estrazamajón	208	Las Quintanas
162	Cerro Tormejón (llano)	209	Las Rabaneras
163	<i>Clunia</i>	210	Las Torres
164	<i>Clunia</i> celtibérica	211	Llano de Valdeborreque
165	<i>Confluentia</i>	212	Lomo de la Serna
166	Cornudilla	213	Los Arrompidos
167	Cueva de Ágreda	214	Los Calverones
168	Dehesa de Bálsamo	215	Los Casares
169	El Aguacha	216	Los Castillejos (Carrascosa de Arriba)
170	El Castellar	217	Los Castros
171	El Castillo (El Royo)	218	Los Quemados I
172	El Castro (Arauzo de la Torre)	219	Morros de San Juan
173	El Castro-San Pedro	220	Navajuelo
174	El Cubillo	221	<i>Nova Augusta</i>
175	El Molinillo	222	<i>Numantia</i> - La Muela
176	El Molino	223	<i>Occilis/Ocilis</i>
177	El Palomar	224	PALOMINO LÁZARO <i>ET AL.</i> 2012
178	El Pico	225	PALOMINO LÁZARO <i>ET AL.</i> 2012
179	El Quintanar (Montejo de Tiermes)	226	PALOMINO LÁZARO <i>ET AL.</i> 2012
180	El Quintanar (Pedro)	227	PALOMINO LÁZARO <i>ET AL.</i> 2012
181	El Reajo de Peña Parda	228	PALOMINO LÁZARO <i>ET AL.</i> 2012
182	El Remajuelo	229	PALOMINO LÁZARO <i>ET AL.</i> 2012
183	El Tablazo	230	PALOMINO LÁZARO <i>ET AL.</i> 2012
184	Fuentes Grandes	231	PALOMINO LÁZARO <i>ET AL.</i> 2012
185	Gazala	232	PALOMINO LÁZARO <i>ET AL.</i> 2012
186	Hontangas	233	PALOMINO LÁZARO <i>ET AL.</i> 2012
187	Horno Toranzo 1 y 2	234	PALOMINO LÁZARO <i>ET AL.</i> 2012
188	Hoyo Cerezo	235	PALOMINO LÁZARO <i>ET AL.</i> 2012
189	La Antipared I	236	PALOMINO LÁZARO <i>ET AL.</i> 2012
190	La Campana /El Martillo	237	PALOMINO LÁZARO <i>ET AL.</i> 2012
191	La Cerradilla	238	PALOMINO LÁZARO <i>ET AL.</i> 2012
192	La Dehesa (Pedraja de San Esteban)	239	PALOMINO LÁZARO <i>ET AL.</i> 2012
193	La Mata	240	PALOMINO LÁZARO <i>ET AL.</i> 2012
194	La Mata del Palomar	241	PALOMINO LÁZARO <i>ET AL.</i> 2012
195	La Mesilla	242	PALOMINO LÁZARO <i>ET AL.</i> 2012
196	La Muela	243	PALOMINO LÁZARO <i>ET AL.</i> 2012
198	La Palaina	244	PALOMINO LÁZARO <i>ET AL.</i> 2012

245	Paradinas	304	Fosos de Bayona - <i>Contrebia Carbica</i>
246	Pedraza	305	La Cabezuela
247	Peña Arpada	306	La Cava
248	<i>Petavonium</i>	307	La Cerca
249	Pozo de los Franceses	308	Las Hortezielas I
250	Prado de los Redondillos	309	<i>Libisosa</i>
251	Prado Santiago	310	Los Blancares
252	Prados de la Cabezada	311	Los Castillejos (Pelegrina)
253	<i>Rauda</i>	312	Los Castillejos-Hocincavero
254	Rinconada de la Vega	313	<i>Lutia</i>
255	San Esteban de Gormaz - ¿Las Veletas?	314	Montalbo
256	San Frutos	315	Monte Santo
257	San Miguel	316	Necrópolis Los Centenales
258	San Miguel de Lerida	317	Necrópolis El Altillo
259	San Julián	318	Necrópolis Riba de Saelices
260	<i>Segisamo</i>	319	Peña Moñuz
261	<i>Segisamunculum</i>	320	<i>Saltigi</i>
262	<i>Segontia Lanka</i>	321	<i>Segobriga</i>
263	<i>Septimanca</i>	322	<i>Segontia</i> (GU)
264	Solarana	323	Valdeherrerros-La Azafuera
265	Somosierra	324	<i>Valeria</i>
266	Torreambil	325	Uclés
267	Trascastillo	326	Cañada del Carrascal
268	<i>Turiasso</i>	327	Casa Zapata
269	<i>Uxama Argaela</i>	328	Cerro del Castillo
270	Valdeabejas I	329	El Molón
271	Valdelacasa	330	Hoya de Barea
272	Valdeserracín	331	Hoya del Espedrón
273	Valdosa	332	<i>Ildum</i>
274	Vega del Duero	333	<i>Intibili</i>
275	Veguilla de Rebollosa	334	<i>Kelin</i> (Los Villares)
276	Solarana (villa)	335	La Balsa
277	Villaseca	336	La Virgencilla
278	<i>Visontium</i>	337	Laderas del Molón
292	<i>Ad Putea</i>	338	<i>Lassira / Lesera</i>
293	<i>Arriaca</i>	339	Los Llanos de arriba
294	<i>Caesada</i>	340	Los Pocicos
295	<i>Caraca</i>	341	Los Villares
296	Castillo de Alpetea	342	Moluengo
297	Castro Riba de Saelices	343	Sierra del Rubial
298	Cerro de Alvar Báñez - <i>Opta</i>	344	<i>Saguntum</i>
299	Cerro de la Virgen de la Cuesta	345	<i>Portus Sucronem</i>
300	Cerro Navafría	346	<i>Mansio Sucronem</i>
301	Cerro Sopeta	347	Albelda
302	<i>Complutum</i>	348	Alberite
303	<i>Ercavica</i>	349	Assa 2

- | | |
|---|----------------------|
| 350 <i>Atiliana</i> | 396 Otero Grande |
| 351 <i>Barbariana</i> | 397 Castro (Ameyugo) |
| 352 Canales de la Sierra | 398 La Ermita |
| 353 Caña Pomar | 399 Vetrusa |
| 354 Castro Bilibio | 400 Galzarra |
| 355 Castro Buradón | 401 Cabriana |
| 356 <i>Cellorigo</i> | 402 Zambrana |
| 357 Cerro Cuquero | 403 Grañana |
| 358 Cerro Molino | 404 Gurzábala |
| 359 Ciudad de Cantabria/Cerro Cantabria | 405 Masega Sur |
| 360 <i>Contrebia Leukade</i> | 406 Monte San Quiles |
| 361 El Campillar | 407 San Andrés |
| 362 El Cuquero | 408 Arce-Mirapérez |
| 363 El Naval | 409 Los Castillos |
| 364 El Villar | |
| 365 Fonzaleche | |
| 366 Fuente Vadillo | |
| 367 Galbárruli | |
| 368 Gimileo | |
| 369 <i>Gracchurris</i> | |
| 370 Haro | |
| 371 Huerta de Abajo | |
| 372 La Bóveda | |
| 373 La Certún | |
| 374 La Custodia | |
| 375 La Granja | |
| 376 La Hoya | |
| 377 La Mora | |
| 378 La Teja | |
| 379 Las Pasadas | |
| 380 <i>Libia</i> | |
| 381 Oyón | |
| 382 Pago | |
| 383 Picalaicia | |
| 384 San Justo | |
| 385 Santa Ana | |
| 386 <i>Segasamunclo</i> | |
| 387 Soto del Galindo | |
| 388 Teprías | |
| 389 <i>Tritium Magallum</i> | |
| 390 <i>Vareia</i> | |
| 391 Castillejo del Pajazo | |
| 392 Casas del Alabú | |
| 393 Collado de la Cañada | |
| 394 Cabeza Moya | |
| 395 Ermita Virgen del Monte Robusto | |

Listado de los yacimientos que aparecen en los diferentes mapas. La tabla incluye los espacios naturales de culto propuestos y los asentamientos, mansiones e incluso necrópolis que forman parte del entorno de dichos espacios sagrados. En los topónimos homónimos se especifica además el municipio actual al que pertenecen. La cronología de los yacimientos se indica en el texto. El conjunto de asentamientos identificados como PALOMINO LÁZARO *ET AL.* 2012 se refieren a una publicación en la que tan solo se ofrece su ubicación y cuyas referencias no ha sido posible consultar (véase bibliografía).

Anexo

3

Índices

Índice teonímico

<i>Abundantia</i>	112		
<i>Acteón</i>	92		
<i>Aeio/Aio</i>	130, 139		
<i>Aeiodaicinio/ Aeio Daicinio</i>	139		
<i>Aelmanio/ Melmaniquum</i>	155		
<i>Amma</i>	155		
<i>Apolo</i>	112, 134, 143, 227		
<i>Arconi</i>	149, 151,		
<i>Attis</i>	112, 227, 229		
<i>Av...i deo</i>	170		
<i>Baco</i>	155		
<i>Baelibius</i>	101, 167, 171-173, 177, 185- 187, 191, 198, 204, 220, 263, 269, 275, 281, 367-370		
<i>Bonus</i>	101, 131-134, 155, 177, 190,		
<i>Eventus</i>	210-211, 227, 229-230, 234, 261, 265, 268-269, 273, 275, 308, 311, 315, 323-324		
<i>Cernunnos</i>	92		
<i>Concordia</i>	155, 228, 234		
<i>Cordonnus</i>	233		
<i>Deo Aironi</i>	63, 156, 233,		
<i>Deo Moclevo</i>	136, 229-231, 351		
<i>Dercetius</i>	94, 101-102, 119-120, 177,		184-185, 195, 204, 214-215, 218-220, 224-225, 230-232, 234, 235, 238, 254, 266, 268, 335, 345-348
		<i>Devae</i>	136, 229-231, 305
		<i>Diana</i>	101-102, 107, 130, 133, 143, 151-153, 155, 177, 195, 208, 211, 226, 234, 262, 268-272, 276, 285, 313-314, 323, 325, 329-334
		<i>Dis Pater</i>	91, 154, 236
		<i>Donn</i>	92
		<i>Drusuna</i>	63, 101-102, 131, 155, 177,
		<i>/Deus</i>	202-203, 229, 233, 258, 268,
		<i>Dubunecisaus</i>	285, 321-322
		<i>Eburianus</i>	310
		<i>Elmanio</i>	155
		<i>Epona</i>	92, 127, 134, 149, 233
		<i>Fauno</i>	113, 227
		<i>Fortuna</i>	121, 130, 134, 155, 196, 227, 228, 234, 236, 312
		<i>Genius</i>	57, 112, 300
		<i>Hercules</i>	63, 101, 107, 111, 123, 131, 137-139, 155-156, 160, 177, 201, 203-204, 213-214, 227, 230-231, 234, 236, 240, 246, 262, 268-269, 272, 324-326, 341
		<i>Iovi</i>	61, 107, 130, 155, 229, 234, 236

<i>Iuppiter</i>	111, 123, 127, 130, 170, 220,
<i>Iuppiter</i>	227, 234, 236
<i>Optimus</i>	
<i>Maximus/IO</i>	
M	
<i>Isis</i>	130, 227
<i>Lares</i>	130, 155, 234
<i>Lattueriis</i>	123
<i>Leiossa</i>	155
<i>Leucina</i>	173
<i>Louterd-</i>	149
<i>Lug</i>	92, 105, 170, 229, 233, 351
<i>Lug...</i>	149, 336
<i>Lumiis</i>	155
<i>Marte</i>	111, 123, 143, 234-235, 250
<i>Matres</i>	92, 111, 121, 127, 130, 134, 170, 173, 196, 227, 230-231, 233-234, 236, 245, 265, 296, 300, 306, 310, 312
<i>Mercurio</i>	112, 116-117, 134, 145, 155, 170, 227, 228-229, 234, 236
<i>Minerva</i>	57, 112, 130, 133-134, 170, 190, 196, 227, 231, 234, 236, 359
<i>Musas</i>	130
<i>Nemedus</i>	39, 61, 136, 228, 229-231, 305-308
<i>Neptuno</i>	130
<i>Ninfas</i>	127, 155-156, 236
<i>Numen</i>	37-38, 57, 66, 102, 130, 319
<i>Ordaecis</i>	111, 234
<i>Pietas</i>	228, 234
<i>Proserpina</i>	154
<i>Pulca?</i>	127
<i>Sarnicios</i>	93, 118, 229, 231, 269, 315- 316
<i>Silvano</i>	155, 180, 236
<i>Sol invictus</i>	127
<i>Togotis</i>	93, 118, 229, 231, 269, 319- 320
<i>Tullonius</i>	101, 167, 171-173, 177, 185- 186, 191, 198, 220, 263, 275, 281, 363-366
<i>Tutela</i>	130, 234
<i>Venus</i>	130, 227, 229, 335
<i>Verecundus</i>	155
<i>Vuarnae</i>	173
<i>Zeus Theos</i>	155
<i>Megistos</i>	

Índice topográfico

30	Abrigo de La Vacada	101, 157-158, 177, 203-204, 224, 251, 253, 259, 267-268, 350-351
6	Abrigo del Barranco del Hocino	101, 131, 140- 141, 177, 265, 281, 294-296
	Abrigo del Barranco del Rus	102, 131, 140
	Ademuz	108, 164, 223
51	Agiria	105
	Aguasvivas	87, 118
52	Alauna/Allobone	112, 114, 200
347	Albelda	168
348	Alberite	168
53	Albonica	105
54	Albortú	112
	Alcarria	76
	Alhama	88-89, 123, 200
56	Alto Chacón	94, 106-107
	Altos de Barahona	86
57	Aquae Bilbilitanorum	116
	Aragón (río)	75, 82
408	Arce-Mirapérez	171-172
58	Arcobriga	62, 64, 82, 92, 94- 96, 101, 116-117, 151, 244, 285, 291-292
	Arevacos	79, 88-89, 219, 266
	Aricia	101, 323, 333
	Arlanza	89, 125-126, 129
	Arlanzón	88, 129
	Arroyo del Horcajo	103-104
349	Assa II	169
	Asturum / Asturicensis (conv.)	84
350	Atiliana	169
	Atro	90
139	Augustobriga	82, 89, 109-111, 200, 224, 235, 266, 341
	Ausines	89
	Autrigones	89

	<i>Avila</i>	86, 137, 229, 236		Ermita	
39	<i>Baelibius</i>	101, 167, 171-173, 177, 185-187, 191, 198, 204, 220, 263, 269, 275, 281, 367-370	73	Cabezo de los Paños	114, 209, 290
351	<i>Barbariana</i>	169	74	Cabezo Raso	104
140	Barbolla	133-134	401	Cabriana	172
141	Barrio de Manzanares	141		Cabriel (río)	75, 151, 161, 163-164, 191, 216-217, 221, 222, 228, 350, 353, 355
59	Base Puntalico de los Planos	106-107		<i>Caesaraugusta</i>	83, 105, 107-109, 111-112, 114, 129, 148, 157-158, 169, 173, 223-225
60	<i>Beligom</i>	87		<i>Caesaraugustanus (conv.)</i>	83-85
	Belos	87		<i>Calagurris</i>	82
61	<i>Belsinon</i>	112	75	Campo Consejo	157
	Berones	74, 89-90, 218, 220-221, 266, 344, 360, 362		Campo de Gómara	86, 116
	Bidasoa	85		Campo de Montiel	76
62-4	<i>Bilbilis</i>	82, 87, 94, 102, 105, 112, 114, 116, 143, 148, 227, 367	352	Canales de la Sierra	119, 121, 129
	Bilibio	101, 167, 171-172, 186, 232, 367-370	143	Canchonrillo	141
	Blacos	95	353	Caña Pomar	169
36	Bosque de Manjarrés	101, 103, 167, 285, 362	326	Cañada del Carrascal	163-164
37	Bosque de Nájera	30, 101, 103, 167, 285, 362	76	Cañada Madre	112
16	<i>Boterdus</i>	101, 102, 109, 177, 183, 268, 285, 320		Cañada Marco	103
	Botorrita	30, 63, 93, 96, 101, 118, 285, 319		Carabias	133, 138, 202, 213
	<i>Bracara Augusta</i>	84	77	<i>Carae</i>	105
	<i>Bracaraugustanus (conv.)</i>	84	78	<i>Caravis</i>	88
	<i>Britannia</i>	57, 59-60, 67, 96	144	Carazo	126
18	<i>Buradon</i>	101-102, 109, 177, 268, 285, 322, 367	145	Carracalleja	166
65	<i>Bursao</i>	82, 88		<i>Carthaginiensis (conv.)</i>	84-86, 223
67	Cabecico de Águeda	104		<i>Carthago nova</i>	84, 153
394	Cabeza Moya	163	327	Casa Zapata	162-164, 350
68	Cabezo Ballesteros	113	392	Casas del Alabú	163, 351
69	Cabezo Blanco	113		<i>Cascantum</i>	82, 88, 112
71	Cabezo de la	106	80	Casejo del Tío Anico	157
			81	Caseto Fidel II	159
				Castilla	132-133, 201, 211, 261, 308, 312, 314, 323
			149	Castillejo (Garray)	122, 210
			148	Castillejo (Golmayo)	121-122, 210
			147	Castillejo (Hinojosa de la Sierra)	121, 210

391	Castillejo del Pajazo	161, 163, 212, 354, 357			
296	Castillo de Alpetea	150			
397	Castro (Ameyugo)	172			
152	Castro (Castro)	140-141			
354	Castro Bilibio	187, 363			
355	Castro Buradón	187, 363			
153	Castro de la Muela del Mesado	109, 111			
154	Castro de San Mateo	159			
155	Castro de Valdanzo	138, 213			
297	Castro Riba de Saelices	150			
156	Cauca	86, 136-137, 165-166, 227, 229, 261			
	Cea	86			
82	Cella	108			
356	Cellorigo	173			
	Centobriga	87			
83	Cerro Castiel	157			
298	Cerro de Alvar Báñez - Opta	152			
157	Cerro de la Muela	122			
158	Cerro de la Sota	135, 165			
299	Cerro de la Virgen de la Cuesta	152			
85	Cerro de San Esteban	104			
159	Cerro del Castillo	138			
328	Cerro del Castillo (Minglanilla)	162-163, 212, 354			
160	Cerro del Tormejón	165-166, 266			
358	Cerro Molino	171			
300	Cerro Navafría	154			
301	Cerro Sopeta	152			
162	Cerro Tormejón (llano)	166, 253			
86	Chilos I	113, 209			
	Cinca	75			
359	Ciudad de Cantabria/Cerro Cantabria	167-168, 358			
163	Clunia	62, 83, 88, 109, 111, 123, 126-129, 139, 143-144, 209, 227, 231, 234, 236, 240, 285, 297, 305			
164	Clunia celtibérica	127			
	Cluniensis (conv.)	83			
393	Collado de la Cañada	163			
302	Complutum	137, 153			
	Conchas de Haro	76, 172-173, 364			
165	Confluentia	88, 129, 134, 136, 138, 190, 201, 210-213, 227, 230, 245, 261, 308, 311-312			
	Contrebia Belaisca	87, 93, 101-102, 118, 158-159, 183, 227, 229, 231, 245-247, 267, 269, 285, 319-320			
304	Contrebia Carbica - Fosos de Bayona	152-154			
360	Contrebia Leukade	88-89			
	Cordillera Cantábrica	84, 86			
88	Corral de La Dehesa	159			
89	Corral de la Pilona	115			
5	Covachón del Puntal	35, 62, 101, 119, 121-123, 177, 195, 202, 210, 264, 289-294			
167	Cueva de Ágrede	110-111			
1	Cueva de Castillejo de Legacho	101, 103-105, 177, 180-181, 203, 264, 276, 281, 285, 288			
41	Cueva de Cerro Hueco	161, 222			
47	Cueva de Fuencaliente	221			
12	Cueva de Fuente Giriego	101, 131-132, 134, 177-178, 196, 210-211, 230, 234, 261, 265, 309, 311			
34	Cueva de la Mora	101, 164-166, 177, 182, 196, 253, 266, 285, 359			
4	Cueva de las Cazoletas	101, 109, 115, 177, 260, 267, 285, 291-292			
43	Cueva de los Ángeles	161, 222			
42	Cueva de los Mancebones	161, 222			
46	Cueva de Plaza Sobrarias	161, 222			

8	Cueva de Román/ Cueva Román	62, 94, 101, 125, 127-128, 177-181, 195-196, 208, 230, 233-234, 244, 256, 260, 268-270, 276, 285, 297			308-310, 312-315, 319
9	Cueva de San García	62, 101, 125-127, 177, 260, 267- 268, 271, 300-303			
11	Cueva de Sepúlveda/Lóbrega	101, 131-134, 177, 265, 281, 308, 313, 315			
7	Cueva de Termes	101, 131, 141- 142, 144, 177, 181, 195, 260, 267, 276, 285, 296			
31	Cueva del Coscojar	101, 157, 159- 160, 177, 182, 224, 262, 267- 268, 276, 285, 352			
2	Cueva del Monte de Rodanas / Épila I	113-114, 177, 195, 203, 264, 288-291			
3	Cueva del Monte de Rodanas / Épila V	113-114, 177, 195, 203, 209- 210, 264, 288-291			
14	Cueva del Robusto	94, 101, 146-148, 177, 195-196, 209, 213, 261, 267, 274, 315-314			
45	Cueva El Molón	161, 191, 221			
32	Cueva II Puntal Horno Ciego	101, 161-162, 164, 177, 182, 191, 195, 212, 217, 222, 263, 267, 275, 352, 354, 358			
10	Cueva La Griega	34, 39, 62, 64, 94, 101, 131, 135- 137, 177-179, 181, 187, 200- 201, 204, 212, 227-229, 231, 261, 268-269, 271, 275, 299, 303, 308			
	Cueva de La Zaida	109			
13	Cueva Labrada	34, 62, 101, 131- 134, 177, 179, 190, 196, 201, 204, 210-211, 230, 261, 265, 268, 275, 305,			
44	Cueva Santa (Villargordo del Cabriel)				161-162, 164, 221
33	Cueva Santa del Cabriel (Mira)				39, 101, 161-164, 177, 182, 191, 195-196, 216, 221-222, 232, 250, 252, 263, 267-268, 271, 275, 354-358
21	<i>Delubrum de Bonus Eventus</i>				101, 131-132, 134, 177, 184, 227, 246, 261, 268, 273, 315, 323-324
24	<i>Delubrum de Diana (Segobriga)</i>				101, 151-153, 177, 184, 195, 230, 246, 262, 268-272, 276, 329-334
22	<i>Delubrum de Hercules</i>				101, 131, 137- 139, 177, 184, 201, 204, 213- 214, 230, 240, 246, 262, 268, 272, 324-326
29	<i>Dercetius</i>				94, 101-102, 119- 120, 177, 184- 185, 195, 204, 214-215, 218-220, 224-225, 230-232, 234, 235, 238, 254, 266, 268, 335, 345-348
	Duero				74-76, 78-79, 82- 84, 86, 88-89, 121-123, 134, 136, 139, 141- 142, 202-203, 213-214, 232, 294, 345,
	Ebro				31, 74-79, 81-83, 85-88, 90-91, 107, 109, 112, 115, 118, 120, 148, 153, 157, 159, 167, 169-173, 181, 183-185, 200, 214, 219- 221, 235-236,

		253, 327-328, 340, 361-365, 367-368			
90	El Calvario	112		102	Fuente la Teja 113
361	El Campillar	169		366	Fuente Vadillo 169
170	El Castellar	90			Fuentes Claras 105
93	El Castillejo	104		367	Galbárruli 173
94	El Castillo (Sta. M^a. De Huerta)	115			<i>Gallaecia</i> 83
172	El Castro (Arauzo de la Torre)	128			Gallo 76
173	El Castro/ San Pedro	129			Galos (Aragón) 91
174	El Cubillo	140-141		400	Galzarra 171
362	El Cuquero	173		185	Gazala 123, 210
95	El Egido de las Casas de Enmedio	159		103	Gazapón 104
175	El Molinillo	128		368	Gimileo 172-173
	El Molino	112		369	<i>Gracchurris</i> 82
	(Trasmoz)			403	Grañana 172
329	El Molón	163-164			Guadalaviar 75
363	El Naval	169			Guadiana 82
177	El Palomar	140			Guadiela 76, 151
99	El Puntalico La Viña	159		404	Gurzábala 171
100	El Quemao	159		370	Haro 172-173
179	El Quintanar (Montejo de Tiermes)	141			Henares 76, 82, 85, 142, 327
180	El Quintanar (Rebollosa de Pedro)	141		104	Hiladas Bajas II 159
181	El Reajo de Peña Parda	123, 210		105	Hiladas Bajas III 159
182	El Remajuelo	141			<i>Hispania Citerior</i> 81, 83, 85
364	El Villar	119			<i>Tarraconensis</i>
	<i>Emeritensis (conv.)</i>	84, 86			<i>Hispania Ulterior</i> 83
303	<i>Ercavica</i>	94, 148, 153			<i>Baetica</i>
395	Ermita Virgen del Monte Robusto	146, 315-318			<i>Hispania Ulterior</i> 83, 86
	Esgueva	88, 125, 129, 260			<i>Lusitania</i>
	<i>Flaviobriga</i>	173			Hontangas 131, 139, 165
	Font de la Bernarda	103		187	Horno Toranzo 1 y 2 111
365	Fonzaleche	173		330	Hoya de Barea 163-164
101	Fuente de las Herrerías	113, 290		331	Hoya del Espedrón 162
	Fuente del	167-168, 253, 357, 359-362		371	Huerta de Abajo 129
	Peregrino				Huerva 81, 87, 108
					<i>Ilerda</i> 85
				106	<i>Intibili</i> 107-108, 157-159
				333	
					Iregua 78, 89, 168, 170,
					Jalón 76, 79, 87, 111- 112, 114-117, 141, 196, 209- 210, 264, 289- 290, 317
					Jiloca 87, 104-105, 108,

		115			
	Júcar	75, 83, 151, 161, 351		379	Las Pasadas 168
334	Kelin (Los Villares)	108, 161, 163-164, 212, 217, 221-222, 256, 263		209	Las Rabaneras 122
189	La Antipared I	138		210	Las Torres 138, 326
335	La Balsa	163-164		114	Lassira/Lesera 158-159
372	La Bóveda	168		338	
305	La Cabezuela	150			Leza 78, 89
	La Caída de la Gáyata	103-104, 107		380	Libia 90, 120, 173, 225, 227, 229
108	La Capellanía	115			Lobetanos 90
109	La Caridad	104		212	Lomo de la Serna 123
306	La Cava	147, 318		310	Los Blancares 153
307	La Cerca	146, 209, 317-318		214	Los Calverones 133-134
373	La Certún	119		115	Los Castillejos (La Puebla de Valverde) 159
374	La Custodia	167-168, 170		311	Los Castillejos (Pelegrina) 148
23	La Dehesa (Olmeda de Cobeta)	32, 101, 146, 149-151, 177, 183, 230, 240, 246, 265, 274, 326-329		216	Los Castillejos (Carrascosa de Arriba) 141
398	La Ermita	172		312	Los Castillejos-Hocincavero 146, 209, 261
110	La Escondilla	106, 223		409	Los Castillos 171
375	La Granja	169		217	Los Castros 126, 303
376	La Hoya (Laguardía)	94-95, 171		339	Los Llanos de Arriba 162-164, 350
194	La Mata del Palomar	166		116	Los Pagos 104
377	La Mora	168		117	Los Pagos II 104
111	La Oruña	112		340	Los Pocicos 162
198	La Palaina	136		218	Los Quemados I 133, 138, 213, 262
200	La Serna	128		341	Los Villares Lucensis (conv.) 84
378	La Teja	119, 121			Lucus Augusti 84
112	La Trinchera	116		35	Lucus de Berunius/Brunius 101, 167-169, 177, 220-221, 251, 253, 267, 275, 359-360
201	La Vega	122-123, 210		20	Lucus de Diana / Virgen del Pino 101-102, 285, 323
336	La Virgencilla	162		17	Lucus de Drusuna/Deus Dubunecisaus 63, 101-102, 131, 177, 202-203, 229, 258, 268, 285, 321-322
202	La Yecla	125, 129, 261, 300-301, 303		19	Lucus de Sarnago 101-102, 119, 124-125, 183, 285, 322
	Lacobriga	86			Lusones 79, 88, 219, 266
337	Laderas del Molón	163-164		313	Lutia 147-148
203	Laguna Turra/Turca Lancia	86			Luzaga 87, 95-96, 147-148, 151, 318
113	Las Casas	106			
204	Las Charcas	166			
308	Las Hortezielas I	151, 328			
205	Las Matanzas	140-141			

	Magro	164, 222			115-116, 122-123,	
	Manzanares	85			125-126, 129,	
	Masada de Ligros	103-104			170, 210, 240	
405	Masega Sur	171		223	<i>Occilis/Ocilis</i>	87, 116, 141
	Miño	84			<i>Ocelum Duri</i>	84
	Mirobriga	83			<i>Oiasso</i>	85
342	Moluengo	162-163, 216			Oja	78, 89, 119-121,
25	Monasterio Ntra. Sra. de Valvanera	101-102, 120, 238, 335, 346- 347, 363				167, 215
27	Moncayo	75, 78, 86, 88, 101-102, 109-112, 114, 119, 123, 177, 181, 184- 185, 190-191, 194-196, 202-204, 219-220, 223-224, 234-235, 242, 249-250, 266, 268, 274, 339- 341, 345			Ólcades	90
	Monegrillo	87			Oria Ibaia	86
314	Montalbo	153, 155		396	Otero Grande	172
406	Monte San Quiles	172		381	Oyón	169
315	Monte Santo	146				
	Montes de Toledo	76		382	Pago	168
	Montes Obarenses	76-77, 86, 167, 171-173, 185, 221, 366-369			Palancia	108, 159, 218, 262
219	Morros de San Juan	132		224	Palomino Lázaro - et al. 2012	128
	Najerilla	78, 89, 120-121, 129, 167, 214, 215, 225, 234, 248, 335, 347		244		
	Navafría (puerto)	136-137			Panoias	95
220	Navajuelo	166			Pantano de Buendía	86, 151
	Navia	84		245	Paradinas	166
119	Necrópolis de Vallunquer	115, 287			Parameras de Molina	76, 146, 148
317	Necrópolis El Altillo	146, 148, 209, 213, 316-318		246	Pedraza	135, 187
316	Necrópolis Los Centenales	147			Pelendones	89, 214, 218, 266
318	Necrópolis Riba de Saelices	150		247	Peña Arpada	138
120	Nertobriga	87, 114, 209		121	Peña El Castillo	159
	Noguera Pallaresa	85			Peña Escrita	64, 146
221	Nova Augusta	89, 123, 126-127, 129		319	Peña Moñuz	149, 151, 265- 266, 327-329
222	Numantia - La Muela	62, 79, 88-89, 92- 93, 96-97, 112,		122	Peña Rubia	106
				26	Peñalba	32, 47, 58, 64, 92, 94-96, 101, 103- 104, 106-108, 177, 185, 195- 196, 198, 203- 204, 215-217, 221,224, 229, 231, 240, 248-249, 259, 262, 268- 269, 275, 280, 336-339
				383	Picolaicia	119-120
					Picos de Urbión	74-75, 89, 119, 123, 126, 129
					Piedra	87
				123	Pilón de San Pablo	157
					Pirineos	85, 219-220, 249

	<i>Pompaelo</i>	169			194, 202, 226-
	Porma	86			227, 230-231,
345	<i>Portus Sucronem</i>	164			233-234, 240,
250	Prado de los Redondillos	165			262, 270, 276,
251	Prado Santiago	166			285, 321, 325,
252	Prados de la Cabezada	136			329, 333
	Puertos de Beceite	85	322	<i>Segontia</i> (GU)	82, 148-149, 151,
124	Puntal del Regallo	104			153,
	Puntal del Tío Garrillas II	103	262	<i>Segontia Lanka/ Segontia Lanca</i>	88, 138, 212-213
84	Puntalico de los Planos	106-107		Segorbe	108, 159
	Queiles	88, 111, 118, 234, 248,		Segre	85
253	<i>Rauda</i>	129		Serranía de Cuenca	75, 79, 85-86,
	Revinuesa	89			146, 151, 161,
254	Rinconada de la Vega	165			255-256
	Río Mayor	90		Sierra Cantabria	76, 90, 167, 171-
344	<i>Saguntum</i>	108, 159,			172, 185, 221,
	<i>Saltus Castulonensis</i>	81, 83			360, 363, 366-
407	San Andrés	171			368, 370
127	San Juan	104		Sierra de Albarracín	75, 77, 78, 90,
259	San Julián	133-134		Sierra de Ayllón	146, 203, 223
384	San Justo	168		Sierra de Carrascosa	76, 79, 86, 131
	San Lorenzo (pico)	94, 101, 119-121, 184-185, 214, 218, 225, 230-231, 266, 335, 345-348		Sierra de Guadarrama	81, 85
257	San Miguel (Licerias)	141			75-77, 86, 131,
	San Miguel (pico)	250, 339-371			135-137, 166,
258	San Miguel de Lerida	140			200-201, 204,
	San Millán (pico)	345, 347			212, 223, 303
385	Santa Ana	168		Sierra de Javalambre	75, 78, 85, 161,
128	Santa Flora	157		Sierra de la Demanda	223
129	Sarda de las Vacas	113			75-78, 86, 89, 94,
	<i>Savia</i>	89			101, 119, 125,
126	<i>Segeda</i>	79, 87, 109, 114			129, 167, 194,
260	<i>Segisamo</i>	123, 126, 129, 236			214, 218, 224-
321	<i>Segobriga</i>	101, 144, 148-149, 151-155,			225, 230-231,
					253, 266, 345-348
				Sierra de la Virgen	87, 109
				Sierra de Pela	76, 79, 86, 131,
					141
				Sierra de Toloño	75, 77, 90, 101,
					167, 171, 173,
					220, 232, 259,
					363-366, 369-370
				Sierra Gúdar	75, 78, 81, 85, 103
				Sierra Ministra	76, 131, 146
				Sierra Morena	76
				<i>Sisapo</i>	83
				Sistema Ibérico	74-79, 82, 85-86,
					88, 103, 108-109,
					119, 125, 131,
					139, 146, 157,
					167, 184-185,
					218-219, 221,

		339-340, 345, 347			
	Sistema Central	74-76, 78-79, 82, 88, 99, 131, 141, 164, 202, 210, 315	325	Uclés	63, 152-153, 155
264	Solarana	129	269	<i>Uxama Argaela</i>	88, 96, 129, 141, 143, 200, 202- 203, 229, 234
265	Somosierra	132-135, 190, 210-212, 265, 307-308, 310-311		<i>Uxama Barca</i>	173, 368
	Tajo	74-76, 79, 82-83, 85, 90, 99, 146, 148-151, 232, 327		Vacceos	87, 89-90
	Tajuña	76, 87, 146, 327	28	<i>Vadavero</i>	101, 109-110, 177, 185, 190- 191, 195, 202- 203, 224, 234- 235, 249, 266, 268, 275, 281, 340, 242-244
	Tarraco	83		Val	219, 234
	<i>Tarraconensis</i> (conv.)	83, 223	270	Valdeabejas I	140
388	Tepriás	119	323	Valdeherrerros- La Azafuera	151
	Tera	122-123, 170,	271	Valdelacasa	135, 307
133	<i>Terga / Tergakom</i>	112, 114, 209-210	272	Valdeserracín	139
	Tierra de Ayllón	75	273	Valdosa	126, 301
	Tierra de Cameros	74, 225		<i>Valentia</i>	153, 164
	Tierra de Pinares	75, 78	324	<i>Valeria</i>	153
	Tirón	86, 89-90,		Vall d'Aran	85
	<i>Titiakos</i>	87	136	Vallunquer	115, 260, 291
	Titos	87, 219, 266		Valrovira	103
	<i>Titum</i>	87	132	Valvirana	112
	<i>Toletum</i>	82, 153		Várdulos	220
266	Torreambil	110-111, 343	390	<i>Vareia</i>	90, 167, 169-170, 251, 360, 362, 368
134	Tosca Alta	159	399	Vetrusa	172
267	Trascastillo	140, 265, 295	138	Villespesa La Vieja	106
15	<i>Trifinium</i> próximo a <i>Contrebia</i>	93, 101, 118, 177, 229, 231, 245,	277	Villaseca	211
	<i>Belaisca</i>	247, 267, 269, 319		<i>Virovesca</i>	224
389	<i>Tritium Magallum</i>	90, 129, 169	278	<i>Visontium</i>	89, 123, 129
	<i>Tucris</i>	88		<i>Voluce</i>	88
38	<i>Tullonius</i>	101, 167, 171- 173, 177, 185- 186, 191, 198, 220, 263, 275, 281, 363, 367	402	Zambrana	172
	Turboletas	89			
	Turia	106, 108, 161, 185, 215, 218, 221, 248, 262, 336, 338			
135	<i>Turiasso</i>	82, 88, 111-112,			
268		114, 123, 196, 224, 227, 231, 234, 248			
	Turmogos	89			

Bibliografía

Fuentes clásicas

ESTRABÓN. 2006. *Geografía de Iberia*, libro III. Traducción de GÓMEZ ESPELOSÍN, J. Presentaciones, notas y comentarios de CRUZ ANDREOTTI, G.; GARCÍA QUINTELA, M.V. & J. GÓMEZ ESPELOSÍN. (Biblioteca Temática, 8288), (Madrid: Alianza Editorial).

FRONTINO. 1925. *The Stratagems and the aqueducts of Rome*. Traducción de BENNETT, C.E. & M.B. MCELWAIN. (Loeb Classical Library, 174), (London: Harvard University Press).

JULIO CÉSAR. 2007. *Guerra de las Galias; Guerra Civil*. Traducción de GARCÍA YEBRA, V.; ESCOLAR SOBRINO, H. & J. CALONGE RUIZ. (Barcelona: Gredos).

MARCIAL. 1997. *Epigramas*. Traducción de Fernández Valverde, J. & A. Ramírez de Verger. (Biblioteca Clásica Gredos, 236), (Madrid: Gredos).

PLINIO. 1969. *Natural History*, vol. 2. Traducción de RACKHAM, H, JONES, W.H.S. & D.E. EICHHOLZ. (Loeb Classical Library, 352), (London: Harvard University Press).

PLUTARCO. 1992. *Cuestiones romanas*. Traducción de MARCOS CASQUERO, M.A. (Clásicos Latinos, 34) (Akal).

POLIBIO. 1991. *Historias*, libros I-IV. Traducción de BALASCH RECORT, M. (Biblioteca Clásica Gredos, 38), (Madrid: Gredos).

Publicaciones

ABAD VARELA, M. 1992. "La moneda como ofrenda en los manantiales", *Espacio, Tiempo y Forma, Ser. II* 5, 133–92.

ABASCAL PALAZÓN, J.M. y A.J. LORRIO ALVARADO 1999. "El miliario de Tiberio de Segóbriga y la vía Complutum-Carthago Noua", en ALONSO ÁVILA, A. *ET AL.* (eds.), *Homenaje al profesor Montenegro. Estudios de Historia Antigua* (Valladolid), 561–68.

ABASCAL PALAZÓN, J.M. y G. ALFÖLDY 1998. "Zeus Theos Megistos en Segobriga", *Archivo Español de Arqueología* 71, 157–68.

- ABASCAL PALAZÓN, J.M. y J. SÁNCHEZ-LAFUENTE 1984. "El yacimiento romano altoimperial de Los Palacios (Luzaga, Guadalajara)", *Wad-al-Hayara Revista de Estudios de Guadalajara* 11, 313–25.
- ABASCAL PALAZÓN, J.M. y M. ALMAGRO GORBEA 2012. "Segóbriga, la ciudad hispano-romana del sur de la Celtiberia", en CARRASCO SERRANO, G. (ed.), *La ciudad romana en Castilla-La Mancha* (Estudios), 287–370.
- ABASCAL PALAZÓN, J.M. y R. CEBRIÁN 2000. "Inscripciones romanas de Segóbriga (1995-1998)", *Saguntum* 32, 199–214.
- ABASCAL PALAZÓN, J.M. 1981. "El corte estratigráfico de Gárgoles de Arriba y el trazado de la vía Segontia-Segóbriga", *Wad-al-Hayara Revista de Estudios de Guadalajara* 8, 415–24.
- ABASCAL PALAZÓN, J.M. 1982. *Vías de comunicación romanas de la provincia de Guadalajara* (Guadalajara).
- ABASCAL PALAZÓN, J.M. 1983. "Epigrafía romana de la provincia de Guadalajara", *Wad-al-Hayara Revista de Estudios de Guadalajara* 10, 49–116.
- ABASCAL PALAZÓN, J.M. 2000. "Segóbriga y la religión en la meseta sur durante el principado", *Iberia Revista de Antigüedad* 3, 25–34.
- ABÁSOLO ÁLVAREZ, J.A. y M.L. ALBERTOS FIRMAT 1978. "Nuevos hallazgos de inscripciones en la provincia de Burgos", *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología* 44, 416–21.
- ABÁSOLO ÁLVAREZ, J.A. 1973. "El árula de Hontangas, la inscripción de Cuevas Amaya y la estela de Fresneda de la Sierra", *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología* 39, 443–49.
- ABÁSOLO ÁLVAREZ, J.A. 1975. *Carta arqueológica de la provincia de Burgos. 1: Partidos judiciales de Belorado y Miranda de Ebro* (Studia Archaeologica).
- ABÁSOLO ÁLVAREZ, J.A. 1978. *Las vías romanas de Clunia* (Excavaciones de Clunia).
- ABÁSOLO ÁLVAREZ, J.A. 1985. "Inscripciones romanas de las provincias de Segovia, Burgos y Palencia", *Archivo Español de Arqueología* 152, 159–75.
- ADRADOS, F.R. 1995. "Propuestas para la interpretación de Botorrita I", *Emerita* 63, 1–16.
- ADRADOS, F.R. 2002. "Sobre Botorrita IV", *Emerita* 70, 1–8.
- AGUILERA ARAGÓN, I. 1995. "El poblamiento celtibérico en el área del Moncayo", en BURILLO MOZOTA, F. (ed.), *Poblamiento celtibérico: III Simposio sobre los Celtíberos* (Zaragoza), 231–33.

AGUILERA Y GAMBOA, E. DE 1911. *Páginas de la Historia Patria por mis excavaciones arqueológicas* (Madrid).

AGUILERA Y GAMBOA, E. DE 1918. "El arte rupestre en la región del Duratón", *Boletín la Real Academia de la Historia* 73, 127–60.

AGUILERA Y GAMBOA, E. DE 1987. *Arcóbriga*, M.BELTRÁN LLORIS (ed.) (Zaragoza).

AGUILERA Y GAMBOA, E. DE 1999. *El Alto Jalón. Descubrimientos arqueológicos* (Sigüenza).

ALBENTOSA SÁNCHEZ, L.M. 1991. *El Clima y las Aguas* (Editorial, Geografía de España).

ALBERTINI, E. 1923. *Les Divisions administratives de l'Espagne romaine* (París).

ALBERTOS FIRMAT, M.L. 1974. "El culto a los montes entre los Galaicos, Astures i Berones y algunas de las deidades más significativas", *Estudios* 6, 147–57.

ALBERTOS FIRMAT, M.L. 1975. "Organizaciones suprafamiliares en la Hispania Antigua", *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología* 40-41, 5–66.

ALBERTOS FIRMAT, M.L. 1986. "Inscripción en caracteres ibéricos en la Cueva de San García (Burgos)", *Numantia: Investigaciones arqueológicas en Castilla y León* 2, 207–09.

ALDHOUSE-GREEN, M.J. 2001. *Dying for the gods. Human sacrifice in Iron Age and Roman Europe* (Stroud).

ALFARO GINER, C. 2001. "Vías pecuarias y romanización en la Península Ibérica", en GÓMEZ PANTOJA, J. (ed.), *Los rebaños de Gerión. Pastores y trashumancia en Iberia antigua y medieval* (Collection de la Casa de Velázquez) (Madrid), 215–32.

ALFAYÉ VILLA, S. y F. MARCO SIMÓN 2008. "Religion, language and identity in Hispania: Celtiberian and Lusitanian rock inscriptions", en HÄUSSLER, R. (ed.), *Romanisation et épigraphie. Études interdisciplinaires sur l'acculturation et l'identité dans l'Empire romain* (Archéologie et Histoire Romaine), 281–305.

ALFAYÉ VILLA, S. y F. MARCO SIMÓN 2014. "Las formas de memoria en Celtiberia y el ámbito vacceo", en TORTOSA, T. (ed.), *Diálogo de identidades. Bajo el prisma de las manifestaciones religiosas en el ámbito mediterráneo (s.III a.C.-I d.C.)* (Anejos de AEspA), 169–82.

ALFAYÉ VILLA, S. y M. CHORDÁ PÉREZ 2003. "Los grabados de Peña Escrita (Canales de Molina, Guadalajara): una nueva aproximación cronológica", *Kalathos* 22-23, 321–28.

ALFAYÉ VILLA, S. 2003. "La iconografía divina en Celtiberia: una revisión crítica", *Archivo Español de Arqueología* 76, 77–96.

- ALFAYÉ VILLA, S. 2004. "‘La Escondilla’: un posible yacimiento celtibérico en las proximidades de Peñalba de Villastar (Teruel)", en BELTRÁN LLORIS, F. (ed.), *Antiqua Iuniora, En torno al Mediterráneo en la Antigüedad*. (Ciencias Sociales), 155–71.
- ALFAYÉ VILLA, S. 2005. "Santuarios celtibéricos", *Celtíberos: tras la estela de Numancia* (Soria), 229–34.
- ALFAYÉ VILLA, S. 2009. *Santuarios y rituales en la Hispania Céltica* (BAR International Series) (Oxford).
- ALFAYÉ VILLA, S. 2010. "Hacia el lugar de los dioses: aproximación a la peregrinación religiosa en la Hispania indoeuropea", en REMESAL RODRÍGUEZ, J., F. PINA POLO y F. MARCO SIMÓN (eds.), *Viajeros, peregrinos y aventureros en el mundo antiguo* (Instrumenta) (Barcelona), 177–218.
- ALFAYÉ VILLA, S. 2013. "Religiones indígenas e identidades (étnicas) en la Hispania indoeuropea", en SANTOS YANGUAS, N. y G. CRUZ ANDREOTTI (eds.), *Romanización, fronteras y etnias en la Roma Antigua: el caso hispano* (Revisiones de Historia Antigua), 307–34.
- ALFAYÉ VILLA, S. 2014. "Relecturas de algunas inscripciones latinas de la cueva-santuario de ‘La Griega’, Pedraza (Segovia)", *Veleia* 31, 279–87.
- ALFAYÉ VILLA, S. ET AL. 2002. "Actuación arqueológica en la ‘piedra de sacrificios humanos’, Monreal de Ariza (Zaragoza)", *Kalathos* 20-21, 251–59.
- ALFÖLDY, G. 1977. *Res publica Leserensis: Forcall, Castellón* (Serie de Trabajos Varios).
- ALFÖLDY, G. 1985. "Epigraphica Hispanica VI. Das Diana-Helligtum von Segóbriga", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 58, 139–59.
- ALFÖLDY, G. 1994. "Hispania Epigraphica XV. Eine Felsinschrift bei Sepulveda (prov. Segovia)", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 100, 451–63.
- ALFÖLDY, G. 1996. "Hispania", en BOWMAN, A.K., E. CHAMPLIN y A. LINTOTT (eds.), *Cambridge Ancient History: The Augustan Empire, 43 BC-AD 69* (5ª ed., Cambridge), 449–63.
- ALMAGRO BASCH, M. 1976. "El Delubro o Sacellum de Diana en Segóbriga", *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* 79, 187–214.
- ALMAGRO BASCH, M. 1982. "Aportación al estudio de Hércules en España: cuatro inscripciones de Segóbriga", *Homenaje a Sáenz de Buruaga* (Madrid).
- ALMAGRO BASCH, M. 1984. *Segóbriga II. Inscripciones ibéricas, latinas paganas y latinas cristianas* (Excavaciones Arqueológicas de España).

- ALMAGRO GORBEA, M. y L. BERROCAL RANGEL 1997. "Entre íberos y celtas: sobre santuarios comunales y rituales gentilicios en Hispania", *Quaderns de Prehistòria i Arqueologia de Castelló* 18, 567–88.
- ALMAGRO GORBEA, M. y T. MONEO 2000. *Santuarios urbanos en el mundo ibérico* (Bibliotheca Archaeologica Hispana) (Madrid).
- ALMAGRO GORBEA, M. 1971. "La Cueva del Niño (Albacete) y la Cueva de la Griega (Segovia). Dos yacimientos de arte rupestre recientemente descubiertos en la Península Ibérica", *Trabajos de Prehistoria* 28, 9–52.
- ALMAGRO GORBEA, M. 1995. "El lucus Dianae con inscripciones rupestres de Segóbriga", en RODRÍGUEZ COLMENERO, A. y L. GASPERINI (eds.), *Simposio Internacional Íbero-Itálico sobre Epigrafía Rupestre* (Santiago de Compostela), 61–97.
- ALONSO FERNÁNDEZ, C. y F.J. JIMÉNEZ ECHEVARRÍA 2008. "La vía romana de Italia a Hispania a su paso por la comunidad autónoma de La Rioja", *Berceo* 154, 191–226.
- ALONSO VERDE, P. ET AL. 1991. "El Covacho de las Pintas (Carrascosa de la Sierra, Cuenca). Un abrigo con grabados rupestres", *Cuenca* 38, 7–20.
- ÁLVAREZ CLAVIJO, P. 2006. *Libia: La mirada de Venus. Centenario del descubrimiento de la Venus de Hiramélluri (1905-2005)* (Logroño).
- ÁLVAREZ CLAVIJO, P. ET AL. 1990. "La muralla de Logroño: excavaciones arqueológicas en la calle del Norte", *Brocar* 16, 145–59.
- AMPOLO, C. 1993. "Boschi sacri e culti federali: l'esempio del Lazio", en DE CAZANOVE, O. y J. SCHEID (eds.), *Les bois sacrés: actes du Colloque international* (Collection du Centre Jean Bérard), 159–67.
- ANDREWS, P. 2008. "Springhead, Kent - Old temples and new discoveries", en RUDLING, D. (ed.), *Ritual Landscapes of Roman South-East Britain* (Norfolk), 45–62.
- APARICIO PÉREZ, J. 1976. "El culto en cuevas en la región valenciana.", *Revista de la Universidad Complutense (Homenaje a García Bellido)* XXV, nº 10, 9–30.
- ARANEGUI GASCÓ, C. 1994. "Ibérica sacra loca: entre el Cabo de la Nao, Cartagena y el cerro de los Santos", *Revista de Estudios Ibéricos* 1, 115–38.
- ARANEGUI GASCÓ, C. 2011. "De nuevo Estrabón III, 4, 6-8", *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid* 37-38, 419–29.
- ARANEGUI GASCÓ, C. 2012. "Los santuarios: un espacio público de cohesión social. Lugares sagrados. Oferentes y orantes. Rituales", *Los íberos ayer y hoy: arqueologías y culturas* (Estudios), 147–76.

- ARANZABE PÉREZ, I. 1995. "Notas en torno a un monasterio riojano: Santa María de Valvanera", *Monjes y monasterios españoles: actas del simposium (1/5-9-1995)* (Estudios Superiores del Escorial), 185–94.
- ARASA I GIL, F. 1999. "Noves propostes d'interpretació sobre el conjunt monumental de la Muntanyeta dels Estanys d'Almenara (La Plana Baixa, Castelló)", *Archivo de Prehistoria Levantina* 23, 301–58.
- ARASA I GIL, F. 2001. *La romanització a les comarques septentrionals del litoral valencià. Poblament ibèric i importacions itàliques en els segles II-I a.C.* (Valencia).
- ARASA I GIL, F. 2010. "El pas a gual de la Via Augusta pel riu Cèrvol (Traiguera, Castelló)", *Quaderns de Prehistòria i Arqueologia de Castelló* 28, 217–31.
- ARASA I GIL, F. 2010. "La vía romana de la Roca Tallada (Palanques, Castelló). El paper de la ciutat de Lesera en les comunicacions entre la vall de l' Ebre i la zona nord de la costa valenciana", *Archivo de Prehistoria Levantina* 28, 327–57.
- ARENAS ESTEBAN, J.A. y M. HERRERA HERRAIZ 1989. "Materiales de época protohistórica en el Alto Tajuña: el Monte Santo (Luzón, Guadalajara)", *Wad-al-Hayara Revista de Estudios de Guadalajara* 16, 293–300.
- ARENAS ESTEBAN, J.A. y R. LÓPEZ ROMERO 2010. "Celtic divine names in the Iberian Peninsula: towards a territorial analysis", en ARENAS ESTEBAN, J.A. (ed.), *Celtic religion across space and time* (Toledo), 149–79.
- ARENAS ESTEBAN, J.A. 1999. *La Edad del Hierro en el Sistema Ibérico Central, España* (BAR International Series).
- ARENAS ESTEBAN, J.A. 2007. "Ancient Tree Cults in Central Spain: the case of La Dehesa at Olmeda de Cobeta", en HAESSLER, R. y A. KING (eds.), *Continuity and innovation in religion in the Roman West* (Supplementary Series), 189–99.
- ARENAS ESTEBAN, J.A. 2007. "Cult spaces and religious practices in Pre-Roman Celtiberia", en HAINZMANN, M. (ed.), *Auf den Spuren keltischer Gotterverehrung* (Mitteilungen der Prähistorischen Kommission), 15–28.
- ARENAS ESTEBAN, J.A. 2008. "Primeros resultados de las investigaciones arqueológicas en la Dehesa de Olmeda de Cobeta", en GARCÍA-SOTO, E., M.A. GARCIA VALERO y J.P. MARTÍNEZ NARANJO (eds.), *Actas del Segundo Simposio de Arqueología de Guadalajara* (Molina de Aragón), 149–63.
- ARENAS ESTEBAN, J.A. 2010. "Sobre la identificación de entornos religiosos en el horizonte prerromano celtibérico", en BURILLO MOZOTA, F. (ed.), *VI Simposio sobre Celtíberos: Ritos y mitos. Actas.* (Estudios Celtibéricos), 87–102.

ARGENTE OLIVER, J.L. y A. DÍAZ DÍAZ 1996. *Tiermes: guía del yacimiento y museo* (Valladolid).

ARGENTE OLIVER, J.L. 1977. "La necrópolis celtibérica de 'El Altillo' en Aguilar de Anguita (Guadalajara). (Resultados de la campaña de excavación de 1973)", *Wad-al-Hayara Revista de Estudios de Guadalajara* 4, 99–141.

ARGENTE OLIVER, J.L. ET AL. 1985. *Tiermes: guía del yacimiento arqueológico* (Madrid).

ARIÑO GIL, E. y M.Á. MAGALLÓN BOTAYA 1992. "Problemas de trazado de las vías romanas en la provincia de La Rioja", *Zephyrus* 44-45, 423–55.

ARMENDÁRIZ MARTIJA, J. 1998. "El yacimiento arqueológico de La Custodia (Viana): triste trayectoria de una ciudad berona excepcional", *Trabajos de Arqueología de Navarra* 13, 7–32.

ASENSIO ESTEBAN, J.A. 1995. "Reducción geográfica de la antigua Tergakom (*TERKA/*TERGA-TIERGA, Zaragoza)", *Caesaraugusta* 71, 57–78.

ATRIÁN JORDÁN, P. y M. MARTÍNEZ GONZÁLEZ 1976. "Excavaciones en el poblado ibérico del 'Cabezo de la Guardia' (Alcorisa, Teruel)", *Teruel* 55-56, 59–98.

ATRIÁN JORDÁN, P. 1967. "Restos de una alfarería de cerámica romana en Rubielos de Mora, Teruel", *Teruel* 38, 195–207.

ATRIÁN JORDÁN, P. 1976. *El yacimiento ibérico de "Alto Chacón", Teruel. Campañas realizadas en 1969-1970-1971 y 1972* (Madrid).

ATRIÁN JORDÁN, P. ET AL. 1980. *Carta arqueológica de España. Teruel* (Teruel).

AYLLÓN MARTÍN, R. 2010. *El culto en cuevas. Aproximación a usos y espacios en el noreste peninsular a partir del s. III a.C.*, Trabajo final de Máster, Universidad de Barcelona (Barcelona).

AYLLÓN MARTÍN, R. 2012. "Cessetania's sacred landscape: An approximation to the sanctuary-caves functionality", en CASCALHEIRA, J. y C. GONÇALVES (eds.), *Actas das IV Jornadas de Jovens em Investigação Arqueológica - JIA 2011* (Promontoria Monografica), 307–12.

AYLLÓN MARTÍN, R. 2013. "Renovarse o morir. Las cuevas santuario del NE peninsular a partir del s. III a.C.", en RÍSQUEZ CUENCA, C. y C. RUEDA GALÁN (eds.), *Santuarios íberos: territorio, ritualidad y memoria. Actas del Congreso "El santuario de la Cueva de la Lobera de Castellar 1912-2012"* (Torredonjimeno), 271-288.

BADDELEY, W. 1905. "The sacred trees of Rome", 100–15.

- BANCALARI MOLINA, A. 2007. *Orbe romano e Imperio Global. La Romanización desde Augusto a Caracalla* (Editorial, Santiago de Chile).
- BAROJA, P. 1901. "A orillas del Duero. Los Pinares", *El Imparcial* (Madrid), 3.
- BARRETT, J.C. 1997. "Romanization: a critical comment", *Journal of Roman Archaeology, Supplementary Series* 23, 51–64.
- BARRIO MARTÍN, J. 1999. *La II Edad del Hierro en Segovia, España: estudio arqueológico del territorio y la cultura material de los pueblos prerromanos* (BAR International Series).
- BARRIO MARTÍN, J. 2010. "Las comunidades indígenas segovianas a la llegada de Roma", en MARTÍNEZ CABALLERO, S., J. SANTIAGO PARDO y A. ZAMORA CANELLADA (eds.), *Segovia romana II: gentes y territorio*, 15–37.
- BARROSO BERMEJO, R.M. y M.C. DÍEZ ROTEA 1991. "El Castro Hocincavero (Anguita, Guadalajara)", *Wad-al-Hayara Revista de Estudios de Guadalajara* 18, 7–26.
- BAYET, J. 1984. *La religión romana. Historia política y psicológica* (Madrid).
- BELARTE, M.C., P. OLMOS y J. PRINCIPAL I PONCE 2010. "¿Los romanos 'iberizados'? Aportaciones romanas y tradiciones indígenas en la Hispania Citerior mediterránea", *Bolletino di Archeologia online* A / A8 / 7, 96–111.
- BELTRÁN LLORIS, F. 2002. "Les dieux des celtibères orientaux et les inscriptions: quelques remarques critiques", *Dieux des celtes* (Études luxembourgeoises d'Histoire y de Science des religions), 39–66.
- BELTRÁN LLORIS, F. 2006. "El Valle Medio del Ebro durante el período republicano: de limes a conventus", en CRUZ ANDREOTTI, G., P. LE ROUX y P. MORET (eds.), *La invención de una geografía de la Península Ibérica* (Málaga), 217–40.
- BELTRÁN LLORIS, F. 2006. "Los Berones y Libia", en ÁLVAREZ CLAVIJO, P. (ed.), *Libia: La mirada de Venus. Centenario del descubrimiento de la Venus de Herramélluri (1905-2005)* (Logroño), 35–48.
- BELTRÁN LLORIS, F. ET AL. 2005. "Novedades epigráficas en Peñalba de Villastar (Teruel)", *Palaeohispanica* 5, 911–56.
- BELTRÁN LLORIS, M. y J.A. PAZ PERALTA 2004. *Las aguas sagradas del Municipium de Turiaso. Excavaciones en el patio del colegio Joaquín Costa (antiguo Allué Salvador). Tarazona (Zaragoza)* (Caesaraugusta).
- BELTRÁN LLORIS, M. 1996. *Los Íberos en Aragón* (Zaragoza).
- BELTRÁN LLORIS, M., M.A. MARTÍN BUENO y F. PINA POLO 2000. *Roma en la Cuenca Media del Ebro. La romanización en Aragón* (Zaragoza).

- BELTRÁN MARTÍNEZ, A. 1973. "Avance al estudio del bronce ibérico de Botorrita (Zaragoza)", *XII Congreso Nacional de Arqueología* (Zaragoza), 451–61.
- BERRY, I.E.M. 2006. "Ritual space and boundaries in Etruscan religion", en THOMSON DE GRUMMOND, N. y E. SIMON (eds.), *The religion of the Etruscans* (Austin), 116–31.
- BIENES CALVO, J.J. y J.Á. GARCÍA SERRANO 1995. "Aproximación a cuatro nuevos yacimientos celtibéricos en la comarca del Moncayo", en BURILLO MOZOTA, F. (ed.), "Poblamiento celtibérico", *III Simposio sobre los celtíberos* (Zaragoza), 235–38.
- BIENES CALVO, J.J. y J.Á. GARCÍA SERRANO 1995. "Avance a las primeras campañas de excavación en La Oruña (Vera del Moncayo - Zaragoza)", en BURILLO MOZOTA, F. (ed.), "Poblamiento celtibérico", *III Simposio sobre los celtíberos* (Zaragoza), 239–44.
- BIRD, D. 2004. "Roman religious sites in the landscape", en COTTON, J., G. CROCKER y A. GRAHAM (eds.), *Aspects of archaeology and history in Surrey: towards a research framework for the county* (Guilford), 77–90.
- BLANCO GARCÍA, J.F. y J. BARRIO MARTÍN 2010. "Elementos de ritualidad y espacios sagrados en el reborde SE del territorio vacceo y zonas limítrofes celtibéricas", en BURILLO MOZOTA, F. (ed.), *VI Simposio sobre Celtíberos: Ritos y mitos. Actas.* (Daroca), 35–44.
- BLANCO GARCÍA, J.F. 1998. "La Edad del Hierro en Sepúlveda (Segovia)", *Zephyrus* 51, 137–74.
- BLANCO GARCÍA, J.F. 2006. "El paisaje poblacional segoviano en época prerromana: ocupación del territorio y estrategias de urbanización", *Oppidum* 2, 35–84.
- BLANCO GARCÍA, J.F. 2010. "La ciudad de Cauca y su territorio", en MARTÍNEZ CABALLERO, S., J. SANTIAGO PARDO y A. ZAMORA CANELLADA (eds.), *Segovia romana II: gentes y territorio*, 221–49.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J.M. 1962. *Religiones primitivas de Hispania* (Biblioteca de la Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma).
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J.M. 1975. *Diccionario de las religiones prerromanas de Hispania* (Colegio Universitario).
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J.M. 1977. *Imagen y mito: estudios sobre religiones mediterráneas e ibéricas* (Madrid).
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J.M. 1981. "El sincretismo en la Hispania Romana entre las religiones indígenas, griega, romana, fenicia y místicas.", *La religión romana en Hispania. Simposio organizado por el Instituto de Arqueología Rodrigo Caro* (Madrid), 179–221.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J.M. 1983. *Primitivas religiones ibéricas* (Madrid).

- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J.M. 1985. "¿Romanización o asimilación?", en MELENA, J.L. (ed.), *Symbolae: Ludovico Mitxelena septuagenario Oblatae* (Anejo de Veleia), 565–86.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J.M. 1990. "La religión de los pueblos de la Hispania prerromana", *Zephyrus* 43, 223–33.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J.M. 2001. "La religión celta en Hispania", *Celtas y Vettones* (Ávila), 171–81.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J.M. 2005. "Dioses celtibéricos", en DE LA TORRE ECHÁVARRI, J.I. y A. CHAÍN GALÁN (eds.), *Celtíberos: tras la estela de Numancia* (Soria), 223–28.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J.M. 2006. "Nuevos teónimos indígenas hispanos. Addenda y corrigenda. II. La religiosidad de la prehistoria hispana según F. Jordá", *Zephyrus* 59, 293–303.
- BOA 2002. Coordinadas y plano del yacimiento denominado "ruinas romanas", (Arcóbriga) en Monreal de Ariza 10, 405–07.
- BONET ROSADO, H. y C. MATA PARREÑO 1997. "Lugares de culto edetanos. Propuesta de definición", *Quaderns de Prehistòria i Arqueologia de Castelló* 18, 115–46.
- BONET ROSADO, H., P. GUERIN y C. MATA PARREÑO 1994. "Urbanisme i habitatge ibèrics al País Valencià", *Cota Zero* 10, 115–30.
- BRADLEY, R. 2007. *An Archeology of Natural Places* (London).
- BRUGAROLA, P. 1950. "La Pinochada de Vinuesa (Soria)", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 6, 307–14.
- BRUNAU, J.-L. 1988. *The Celtic Gauls: Gods, rites and sanctuaries* (London).
- BRUNAU, J.-L. 1993. "Les bois sacrés des Celtes et des Germains", en DE CAZANOVE, O. y J. SCHEID (eds.), *Les bois sacrés: actes du Colloque international* (Naples), 57–65.
- BRUNT, P.A. 1976. "Local ruling classes in the Roman Empire", en PIPPIDI, D.M. (ed.), *Assimilation et résistance à la culture gréco-romaine dans le monde ancien. Travaux du VIè Congrès International d'Études Classiques*. (París), 161–74.
- BRUUN, P. 1975. "Conclusion. The Roman census and Romanization under Augustus", *Studies in the Romanization of Etruria* (Bardi Edit, Acta Instituti Romani Finlandiae).
- BURILLO MOZOTA, F. 1986. "Sobre el territorio de los lusones, belos y titos en el s. II a.C.", *Estudios en homenaje al Dr. Beltrán Martínez* (Zaragoza), 529–49.
- BURILLO MOZOTA, F. 1987. "Introducción al poblamiento ibérico en Aragón", en RUIZ, A. y M. MOLINOS MOLINOS (eds.), *Iberos. Actas de las I Jornadas sobre el Mundo Ibérico* (Jaén), 77–98.

- BURILLO MOZOTA, F. 1991. *Patrimonio histórico de Aragón. Inventario arqueológico: Calamocha* (Zaragoza).
- BURILLO MOZOTA, F. 1997. "Espacios culturales y relaciones étnicas: contribución a su estado en el ámbito turolense en época ibérica.", *Quaderns de Prehistòria i Arqueologia de Castelló* 18, 229–38.
- BURILLO MOZOTA, F. 1998. *Los Celtíberos. Etnias y Estados* (Arqueología).
- BURILLO MOZOTA, F. 2005. "Celtiberians: Problems and Debates", *E-Keltoi* 6, 411–80.
- BURILLO MOZOTA, F. 2008. *Los Celtíberos. Etnias y Estados* (Crítica Arqueología).
- BURILLO MOZOTA, F. ET AL. 1995. "El poblamiento celtibérico en el valle medio del Ebro y sistema Ibérico", en BURILLO MOZOTA, F. (ed.), "*Poblamiento celtibérico*", *III Simposio sobre los celtíberos* (Zaragoza), 245–64.
- CABALLERO CASADO, C.J. 1996. *Asentamientos urbanos en la Celtiberia Citerior en la República y el Alto Imperio: la ciudad como elemento de romanización* (Universidad Complutense de Madrid).
- CABALLERO CASADO, C.J. 2003. *La ciudad y la romanización de Celtiberia* (Zaragoza).
- CABALLERO CASADO, C.J. ET AL. 1998. "Aproximación al modelo de poblamiento antiguo en las ramblas del Valle Medio del Jiloca: informe preliminar", *Teruel* 86, 7–17.
- CABAÑERO MARTIN, V.M. y P. FERNÁNDEZ URIEL 2012. "Testimonios de la religiosidad romana al sur del Duero. Época altoimperial", *In Durii regione romanitas: estudios sobre la presencia romana en el valle del Duero* (Palencia), 311–18.
- CABRÉ AGUILÓ, J. 1910. "La montaña escrita de Peñalba", *Boletín la Real Academia de la Historia* 56, 241–80.
- CABRÉ AGUILÓ, J. 1916. *Catálogo Monumental de la Provincia de Soria* (Madrid).
- CALVO, I. 1913. "Termes, ciudad celtibero-arévaca", *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* 29, 374–87.
- CARANDINI, A. 1997. *La nascita di Roma. Dèi, Lari, eroi e uomini all'alba di una civiltà* (Torino).
- CARCEDO DE ANDRÉS, B.P. 2008. "Religiones prerromanas en la Hispania antigua. Los Turmogos", *Norba* 21, 159–79.
- CASADO BAENA, M. 2007. "Localización de la antigua ciudad de Urçi y delimitación de la frontera interprovincial entre las provincias Bética y Tarraconense en tiempos de Tolomeo", *Gerión* 25, 391–99.

- CASTELO RUANO, R. 2008. "Huete y los yacimientos de Alvar-Fañez y Fosos de Bayona en el Gabinete de Antigüedades de la Real Academia de la Historia, Madrid", *Boletín la Asociación Española de Amigos de la Arqueología* 45, 209–45.
- CASTELO, R. ET AL. 2000. "Arqueología en la comarca de la Alcarria conquense. Avance de las Investigaciones sobre el yacimiento de el Cerro de Alvar Fañez (Huete, Cuenca)", *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid* 26, 95–149.
- CEBOLLA BERLANGA, J.L. y F.J. RUIZ RUIZ 2007. "Sondeos arqueológicos en el Hogar Doz de Tarazona (Zaragoza)", *Turiaso* 19, 123–40.
- CECCONI, G. 2006. "Romanizzazione, diversità culturale, politicamente corretto", *Mélanges l'École Française Rome. Antiquità* 118 (Antiquité), 81–94.
- CERDEÑO SERRANO, M.L. y R. GARCÍA HUERTA 1983. "Noticia preliminar de los grabados de la Peña Escrita (Canales de Molina, Guadalajara)", *Zephyrus* 36, 179–86.
- CERDEÑO SERRANO, M.L. 2009. "Sigüenza celtibérica: los orígenes prerromanos", *An. Seguntinos* 25, 131–44.
- CERDEÑO SERRANO, M.L., E. GAMO PAZOS y T. SAGARDOY 2013. "Los celtíberos que encontró Roma: novedades arqueológicas", en CERDEÑO SERRANO, M.L., E. GAMO PAZOS y T. SAGARDOY (eds.), *La romanización en Guadalajara. Arqueología e historia* (Arqueología y Patrimonio), 19–32.
- CHARMICHAEL, D., J. HUBERT y B. REEVES 1994. "Introduction", en CHARMICHAEL, D., J. HUBERT y J. REEVES (eds.), *Sacred sites, sacred places* (One World Archaeology), 1–9.
- CHIARUCCI, P. 1996. "Viabilità arcaica e luoghi di culto nell'area albana", en PASQUALINI, A. (ed.), *Alba Longa. Mito, Storia, Archeologia - Atti dell'Incontro di Studio Roma/Albano Laziale* (Roma), 317–33.
- CIPRÉS, P. 2006. "La geografía de la Guerra en Celtiberia", en CRUZ ANDREOTTI, G., P. LE ROUX y P. MORET (eds.), *La invención de una geografía de la Península Ibérica* (Madrid), 177–97.
- COARELLI, F. 1993. "I luci del Lazio: la documentazione archeologica", *Les bois sacrés: actes du Colloque international* (Naples), 45–52.
- COLL MONTEAGUDO, R., F. CAZORLA CARRERA y F. BAYÉS COLOMER 1994. "El santuari ibèric de la Cova de les Encantades del Montcabrer (Cabrera de Mar, el Maresme). Estudi preliminar", *Laietania* 9, 35–85.
- COLLADO CENZANO, L.V. 2003. "Las divinidades indígenas protectoras de núcleos de población en la Hispania romana", *Iberia Revista de Antigüedad* 6, 41–56.

- COLLADO CENZANO, L.V. 2006. "La identidad de los Berones bajo la romanización", *Berceo* 150, 91–114.
- COLLADO VILLALBA, O. 1995. "El poblamiento en la sierra de Albarracín y en el valle alto del Júcar", en BURILLO MOZOTA, F. (ed.), *Poblamiento celtibérico: III Simposio sobre los Celtíberos* (Zaragoza), 409–32.
- COLLINGWOOD, R.G. y J.N.L. MYRES 1937. *Roman Britain and the English settlements* (Oxford).
- COLONNA, G. 1985. *Santuari d'Etruria* (Electa, Milano).
- CORCHÓN, M.S. 1997. *La cueva de La Griega de Pedraza (Segovia)* (3).
- CORELL, J. 1994. "La 'Muntanyeta de Santa Bárbara' (La Vilavella, Castellón): ¿Un santuario de Apolo?", *Anuari de Filologia*. 17, 155–87.
- CORELL, J. 1996. "Tres santuaris de l'antic territori de Sagunt", *Fonaments* 9, 121–42.
- CORREIA SANTOS, M.J. 2010. "Santuários rupestres no Occidente da Hispania indo-europeia. Ensaio de tipologia e classificação", *Palaeohispanica* 10, 147–72.
- COYNE, F. 2006. *Islands in the Clouds. An upland archaeological study on Mount Brandon and the Paps, County Kerry* (Tralee).
- CRESPO ORTIZ DE ZÁRATE, S. y A. ALONSO ÁVILA 1999. *Las manifestaciones religiosas del mundo antiguo en Hispania romana: el territorio de Castilla y León* (Valladolid).
- CRESPO ORTIZ DE ZÁRATE, S. 1981. "Aspectos de la romanización de Álava: prosopografía y sociedad", *Estudios de Arqueología Alavesa* 10, 241–96.
- CRIADO BOADO, F. 1997. "Introduction: Combining the different dimensions of cultural space: Is a total archaeology of landscape possible?", en CRIADO BOADO, F. y C. PARCERO OUBIÑA (eds.), *Landscape, Archaeology, Heritage* (TAPA) 5–9.
- CRIADO BOADO, F. 1999. *Del terreno al Espacio: Planteamientos y Perspectivas para la Arqueología del Paisaje* (CAPA).
- CUESTA MORATINOS, M. 2012. "Cueva Román: Fuente de abastecimiento - Lugar de culto de la Colonia Clunia Sulpicia", en COSTA, A., L. PALAHÍ y D. VIVO (eds.), *Aquae Sacrae. Agua y sacralidad en la antigüedad* (Girona), 167–80.
- CUNLIFFE, B. 1997. *The ancient Celts* (Oxford).
- CUNLIFFE, B. ET AL. 1988. *The temple of Sulis Minerva at Bath* (Monograph).
- CURCHIN, L.A. 2004. *The Romanization of Central Spain. Complexity, diversity and change in a provincial hinterland*. (London and New York).

CURRÀS DOMÍNGUEZ, A. 2012. *Estudio sobre la evolución de paisajes mediterráneos continentales en Lleida y Guadalajara durante los últimos 3000 años a partir de las secuencias polínicas de Ivars, Somolinos y Cañamares* (Universitat de Barcelona).

CUSACK, C. 2011. *The sacred tree: ancient and medieval manifestations* (Newcastle).

DE BERNARDO STEMPEL, P. 2009. "La gramática celtibérica del primer bronce de Botorrita: nuevos resultados", *Palaeohispanica* 9, 683–99.

DE BERNARDO STEMPEL, P. 2010. "La ley del 1er bronce de Botorrita: uso agropecuario de un encinar sagrado", en BURILLO MOZOTA, F. (ed.), *VI Simposio sobre Celtíberos: Ritos y mitos. Actas.* (Daroca), 123–46.

DE CAZANOVE, O. 1993. "Suspension d'ex-voto dans les bois sacrés", *Les bois sacrés: actes du Colloque international* (Collection du Centre Jean Bérard), 111–26.

DE CAZANOVE, O. 2000. "Some thoughts on the 'religious romanisation' of Italy before Social War", en BISPHAM, E. y C. SMITH (eds.), *Religion in Archaic and Republican Rome and Italy. Evidence and experience* (New Perspectives on the Ancient World), 71–76.

DE FRANCISCO MARTÍN, J. 1989. *Conquista y romanización de la Lusitania* (Acta Salmanticensia. Estudios históricos y geográficos).

DE LA IGLESIA, M.A. y F. TUSET 2012. *Colonia Clunia Sulpicia. Ciudad romana* (Burgos).

DE LA PINTA, J.L., J. ROVIRA I PORT y R. GOMEZ 1987. "Yacimientos arqueológicos de Camporrobles (Plana de Utiel, Valencia) y áreas cercanas: una zona de contacto entre la meseta y las áreas costeras", *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de Castellón*. 13, 291–332.

DE SIGÜENZA, J. y J.C. GARCIA LÓPEZ 1907. *Historia de la Orden de San Jerónimo* (Bailly-Bai, Madrid).

DEL HOYO CALLEJA, J. 2000. "¿Santuario dedicado a Diana cercano a Sepúlveda (Segovia)?"", *Veleia* 17, 135–41.

DELIBES DE CASTRO, G. y J.M. DEL VAL RECIO 2005. "Espiraliformes de plata de la cueva de la Vaquera (Segovia): un probable conjunto votivo de los inicios de la Edad de Bronce", *Munibe* 57, 301–13.

DELIBES DE CASTRO, G. ET AL. 1995. "Panorama arqueológico de la Edad del Hierro en el Duero Medio", en DELIBES DE CASTRO, G., F. ROMERO CARNICERO y A. MORALES MUÑIZ (eds.), *Arqueología y medio ambiente. El primer milenio A.C. en el Duero Medio* (Junta de C, Valladolid), 49–148.

- DERKS, T. 1998. *Gods, Temples and Ritual practices. The transformation of religious ideas and values in Roman Gaul* (Amsterdam Archaeological Studies).
- DEVEREUX, P. 2000. *The sacred place: the ancient origins of holy and mystical sites* (London).
- DEYTS, S. 1983. *Les bois sculptés des sources de la Seine* (Supplément à "Gallia") (París).
- DÍAZ DÍAZ, A. y M. MEDRANO MARQUÉS 2002. "Excavaciones arqueológicas en Nertobriga (La Almodia de Doña Godina, Zaragoza). Campaña de 2001", *Salduie* 2, 355–60.
- DOLÇ, M. 1953. *Hispania y Marcial. Contribución al conocimiento de la España antigua* (Filología Clásica).
- DOMINGO PUERTAS, L.A., J.I. GALLEGO REVILLA y A. CIUDAD FERNÁNDEZ 2002. "Nuevo santuario prerromano hallado en la Meseta Sur: Los altares rupestres del Cerro del Castillo (Castillejo del Romeral, Huete, Cuenca). Informe preliminar", en ALONSO AVILA, A. y S. CRESPO ORTIZ DE ZÁRATE (eds.), *Scripta Antiqua in Honorem A. Montenegro Duque et J. M^a Blázquez Martínez*, 231–42.
- DOMÍNGUEZ MONEDERO, A.J. 1995. "Religión, rito y ritual en la protohistoria peninsular. El fenómeno religioso en la cultura ibérica", en WALDREN, W.H., J.A. ENSENYAT y R.C. KENNARD (eds.), *Ritual, rites and religion in Prehistory. IIIrd Deya International conference of Prehistory* (BAR International Series), 21–91.
- DOMÍNGUEZ MONEDERO, A.J. 1997. "Los lugares de culto en el mundo ibérico: espacio religioso y sociedad.", *Quaderns de Prehistòria i Arqueologia de Castelló* 18, 391–404.
- DUBOURDIEU, A. y J. SCHEID 2000. "Lieux de culte, lieux sacrés: les usages de la langue. L'Italie romaine", en VAUCHEZ, A. (ed.), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques* (Collection de l'École Française de Rome), 59–80.
- DUVAL, P.M.P.-M. 1986. "Problèmes des rapports entre la religion gauloise et la religion romaine", en MAC CANA, P. y M. MESLIN (eds.), *Rencontres de religions* (París), 39–56.
- ECHEGARAY, E. DE 1889. *Diccionario general etimológico de la lengua española* (Madrid).
- EDLUND-BERRY, I.E.M. 1987. *The Gods and the Place. Location and function of sanctuaries in the countryside of Etruria and Magna Graecia (700-400 B.C.)* (Stockholm).
- ESPINOSA RUIZ, U. y R. LÓPEZ ROMERO 1997. "Agua y cultura en el Alto-Medio Ebro", en PÉREX AGORRETA, M.J. (ed.), *Termalismo antiguo* (Madrid), 259-65.

ESPINOSA RUIZ, U. 1981. *Estudios de bibliografía arqueológica riojana: prehistoria e historia antigua* (Biblioteca de Temas Riojanos).

ESPINOSA RUIZ, U. 1984. "Las ciudades de Arévacos y Pelendones en el Alto Imperio; su integración jurídica", *I Symposium de Arqueologia Soriana* (Soria), 305–24.

ESPINOSA RUIZ, U. 1986. *Epigrafía romana de La Rioja* (Logroño).

ESPINOSA RUIZ, U. 1993. "El gentilicio Berones en el topónimo Logroño", en ADIEGO, I.J., J. SILES y J. VELAZA FRÍAS (eds.), *Studia palaeohispanica et indogermanica J. Untermann ab amicis Hispanicis oblata* (Aurea Saecula), 139–48.

ESTEBAN, C. y E. CORTELL PÉREZ 1997. "Consideraciones arqueoastronómicas sobre el santuario ibérico de La Serreta", *Recerques del Museu d'Alcoi* 6, 131–40.

ÉTIENNE, R. ET AL. 1976. "Les dimensions sociales de la romanisation dans la Péninsule Ibérique des origines à la fin de l'Empire", en PIPPIDI, D.M. (ed.), *Assimilation et résistance à la culture gréco-romaine dans le monde ancien. Travaux du VI^e Congrès International d'Études Classiques*. (Madrid), 95–107.

FAIRÉN JIMÉNEZ, S. ET AL. 2006. "Las vías pecuarias como elementos arqueológicos", en GRAU MIRA, I. (ed.), *La aplicación de los SIG en la arqueología del paisaje* (San Vicente del Raspeig), 55–68.

FARINETTI, E. 2012. *I paesaggi in archeologia: analisi e interpretazione* (Bussole Archeologia).

FERNÁNDEZ GÓMEZ, F. 1973. "El santuario de Postoloboso (Candeleda, Ávila)", *Noticiario Arqueológico Hispánico* 2, 173–270.

FERNÁNDEZ NIETO, F.J. 2005. "Religión, derecho y ordalía en el mundo celtibérico. La federación de San Pedro Manrique y el ritual de las Mórdidas.", *Palaeohispanica* 5, 585–618.

FERNÁNDEZ NIETO, F.J. 2010. "Encuesta sobre las regulaciones de los luci hispanos", *Palaeohispanica* 10, 537–50.

FERNÁNDEZ NIETO, F.J. 2010. "Leges templorum, leges luci y espacios sagrados en la Hispania romana", en PONS PUJOL, L. (ed.), *Hispania et Gallia: dos provincias del Occidente romano* (Instrumenta), 49–78.

FERNÁNDEZ PALACIOS, F. 2002. *Lengua e Historia del Asón al Cadagua: (épocas prerromana y romana)* (Universidad Complutense de Madrid).

FERNÁNDEZ-GALIANO RUIZ, D. y J.A. ARENAS ESTEBAN 1988. "Una nueva divinidad celtibérica documentada en Abánades (Guadalajara)", *Wad-al-Hayara Revista de Estudios de Guadalajara* 15, 371–76.

FERNÁNDEZ-GALIANO RUIZ, D. 1979. "Notas de prehistoria seguntina", *Wad-al-Hayara Revista de Estudios de Guadalajara* 6, 9–48.

FILLOY NIEVA, I. y E. GIL ZUBILLAGA 2000. *La Romanización en Álava. Catálogo de la exposición permanente sobre Álava en época romana del Museo de Arqueología de Álava* (Vitoria-Gasteiz).

FITA, F. 1892. "Antigüedades romanas", *Boletín la Real Academia de la Historia* 21.

FITA, F. 1907. "De Clunia a Tricio. Viaje epigráfico", *Boletín la Real Academia de la Historia* 50, 271–310.

FITA, F. 1907. "De Varea a Numancia. Viaje epigráfico", *Boletín la Real Academia de la Historia* 50, 196–213.

FORCEY, C. 1997. "Beyond 'Romanization': Technologies of Power in Roman Britain", en MEADOWS, K., C. LEMKE y J. HERON (eds.), *TRAC 96: Proceedings of the sixth Annual Theoretical Roman Archaeology Conference* (Oxford), 15–21.

FRAZER, J.G. 2011. *La rama dorada: Magia y religión*. (3ª ed., Antropología).

FREEMAN, P. 1997. "Romanisation - Imperialism. What are we talking about?", en MEADOWS, K., C. LEMKE y J. HERON (eds.), *Theoretical of Roman Archaeology Conference*, 8–14.

FUENTES DOMÍNGUEZ, A. *ET AL.* 2006. *Castilla - La Mancha en época romana y antigüedad tardía* (Biblioteca Añil).

GALILEA MARTÍNEZ, F. y A. GARCÍA SÁNCHEZ 2004. "El proceso de celtiberización en Álava", *Estudios de Arqueología Alavesa* 21, 133–48.

GAMO PAZOS, E. y S. AZCÁRRAGA CÁMARA 2012. "Cerámica de barniz negro de época romana republicana en yacimientos celtíberos y carpetanos de la provincia de Guadalajara", *Lucentum* 31, 131–46.

GAMO PAZOS, E. 2013. "El poblamiento romano en Guadalajara durante la época imperial", en CERDEÑO SERRANO, M.L., E. GAMO PAZOS y T. SAGARDOY (eds.), *La romanización en Guadalajara. Arqueología e historia* (Arqueología y Patrimonio), 111–36.

GAMO PAZOS, E. 2014. "Inscripción rupestre 'Cueva del Robusto' (Aguilar de Anguita)", *Paleografía paleohispánica entre Carpetania y Celtiberia* (Arqueología y Patrimonio), 55–59.

GARCÍA ECIJA, A., S. GARCÍA RAMÍREZ y U. ESPINOSA RUIZ 1986. "El Yacimiento Prerromano Del Cerro De San Justo (Cenicero, La Rioja)", *Segundo coloquio sobre Historia de La Rioja: (Logroño)*, 87–94.

- GARCÍA ESPINOSA, D. 2004. "Hallazgos monetarios en la Cova de les Meravelles (Gandía)", *Archivo de Prehistoria Levantina* 25, 359–72.
- GARCÍA MERINO, C. 1975. *Población y poblamiento en Hispania romana. El conventus Cluniensis*. (Valladolid).
- GARCÍA MERINO, C. 2005. "Uxama Argaela", *Celtíberos: tras la estela de Numancia* (Soria), 177–82.
- GARCÍA SERRANO, J.Á. 2002. "Turiaso - Turiazu, ¿dónde está la ciudad celtibérica?", *Turiaso* 17, 119–33.
- GARCÍA SERRANO, J.Á. 2003. *Arqueología del Moncayo. Catálogo de la exposición permanente* (Tarazona).
- GASPERINI, L. 1998. "Sobre el hipogeo Cluniense de la Cueva de Román y sus inscripciones", en ALVAR, J. y J. MANGAS (eds.), *Homenaje a José Ma. Blázquez* (Madrid), 161–82.
- GASPERINI, L. 1999. "Dal luco sacro al luco con insediamento umano", en RODRÍGUEZ COLMENERO, A. (ed.), *Los orígenes de la ciudad en el NO hispánico* (Lugo), 309–24.
- GIL-MASCARELL BOSCÁ, M. 1971. *Yacimientos ibéricos en la región valenciana: Estudio del poblamiento*. (Universidad de Valencia. Facultad de Filosofía y Letras).
- GIL-MASCARELL BOSCÁ, M. 1975. "Sobre las cuevas ibéricas del País Valenciano. Materiales y problemas.", *Papeles del Laboratorio de Arqueología Valenciana* 11, 282–333.
- GIL-MASCARELL BOSCÁ, M. 1977. Excavaciones en la cueva-ritual ibérica de Villagordo del Cabriel (Valencia) (Vitoria, 1975), 705–12.
- GIMENO PASCUAL, H. y M.E. RAMÍREZ SÁNCHEZ 2002. "Dos inscripciones inéditas de la provincia de Soria (España)", *Z. Papyrologie Epigraphik* 139, 273–78.
- GIMENO PASCUAL, H. 2008. "Paisajes epigráficos en el espacio romano de la comunidad de Castilla-La Mancha", *La romanización en el territorio de Castilla-La Mancha*, 261–338.
- GLINISTER, F. 1997. "What is a sanctuary?", *Cahiers du Centre Gustave Glotz* 8, 61–80.
- GÓMEZ FRAILE, J.M. 2002. "A propósito de la localización geográfica de los Olcades", *Wad-al-Hayara Revista de Estudios de Guadalajara* 29, 27–40.
- GÓMEZ PANTOJA, J. y F. GARCÍA PALOMAR 1995. "Nuevas inscripciones latinas de San Esteban de Gormaz (Soria)", *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología* 61, 185–96.
- GÓMEZ PANTOJA, J. y F. GARCÍA PALOMAR 2001. "El culto a Hércules y otras novedades epigráficas de San Esteban de Gormaz (Soria)", *Studia philologica valentina* 5, 73–102.

- GÓMEZ PANTOJA, J. y F. GARCIA PALOMAR 2001. "Hércules en la Meseta Norte: nuevos datos, nuevas perspectivas", en HERNÁNDEZ GUERRA, L., L. SAGREDO SAN EUSTAQUIO y J.M. SOLANA SAINZ (eds.), *La Península Ibérica hace 2000 años: actas del I Congreso Internacional de Historia Antigua* (Valladolid), 607–12.
- GÓMEZ PANTOJA, J. 1995. "Pastores y trashumantes de Hispania", en BURILLO MOZOTA, F. (ed.), *Poblamiento celtibérico: III Simposio sobre los Celtíberos* (Zaragoza), 495–505.
- GÓMEZ PANTOJA, J. 1997. "Las madres de Clunia", en BELTRÁN LLORIS, F. y F. VILLAR (eds.), *Pueblos, lenguas y escrituras en la Hispania prerromana: actas del VII Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas* (Salamanca), 421–32.
- GÓMEZ PANTOJA, J. 2001. "Pastio agrestis. Pastoralismo en Hispania romana", en GÓMEZ PANTOJA, J. (ed.), *Los rebaños de Gerión. Pastores y trashumancia en Iberia antigua y medieval* (Collection de la Casa Velázquez), 177–213.
- GÓMEZ PANTOJA, J. 2005. "Soria", *Hispania Epigraphica* 11.
- GÓMEZ-MORENO, M. 1919. *Iglesias mozárabes: arte español de los siglos IX a XI* (Madrid).
- GONZÁLEZ ALCALDE, J. 1993. "La cuevas santuario ibéricas en el País Valenciano: un ensayo de interpretación.", *Verdolay* 5, 67–78.
- GONZÁLEZ ALCALDE, J. 2002. *Las cuevas santuario y su incidencia en el contexto social del mundo ibérico* (Universidad Complutense de Madrid).
- GONZÁLEZ ALCALDE, J. 2003. "Cuevas-refugio y cuevas-santuario en Castellón y Valencia: espacios de resguardo y entornos iniciáticos en el mundo ibérico", *Quaderns de Prehistòria i Arqueologia de Castelló* 23, 187–240.
- GONZÁLEZ ALCALDE, J. 2009. "Una aproximación cultural a los vasos caliciformes ibéricos en cuevas-santuario y yacimientos de superficie", *Quaderns de Prehistòria i Arqueologia de Castelló* 27, 83–107.
- GONZÁLEZ ALCALDE, J. 2011. "Una reflexión genérica sobre el sacerdocio ibérico en el contexto de las cuevas-santuario", *Recerques del Museu d'Alcoi* 20, 137–50.
- GONZÁLEZ BLANCO, A. y U. ESPINOSA RUIZ 1977. "En torno a los orígenes de Medrano", *Berceo* 92, 111–25.
- GONZÁLEZ DE SIMANCAS, M. 1926. *Las fortificaciones de Numancia* (Memorias de la Junta Superior de Excavaciones y Antigüedades).
- GONZÁLEZ SALAS, S. 1945. "El Castro de Yecla, en Santo Domingo de Silos (Burgos)", *Noticiario Arqueológico Hispánico* 7, 7–32.

- GONZÁLEZ, E. y F. PILLET 1986. *Geografía física, humana y económica de Castilla-La Mancha* (Diputación, Ciudad Real).
- GONZÁLEZ-TABLAS SASTRE, F. 1979. "Las pinturas rupestres de Peña Mingubela (Ávila)", *Zephyrus* 30, 43–62.
- GONZALO MONGE, L.A. 2007. "La Capellanía: un yacimiento celtibérico en el Alto Jalón", *Caesaraugusta* 78, 309–20.
- GORROCHATEGUI, J. 1994. "La lengua de las poblaciones prerromanas del área indoeuropea", *Las estructuras sociales indígenas del norte de la Península Ibérica*, 13–21.
- GOZALBES CRAVIOTO, E. 2007. "En torno a los Ólcades", en CARRASCO SERRANO, G. (ed.), *Los pueblos prerromanos en Castilla-La Mancha* (Cuenca), 165–84.
- GOZALBES, M. 2002. "Las monedas de Turiasu", *Turiaso* 17, 135–53.
- GRACIA ALONSO, F., G. MUNILLA CABRILLANA y E. GARCÍA 1994. "Models d'anàlisi de l'arquitectura ibèrica. Espai públic i construccions religioses en medis urbans.", *Cota zero* 10, 90–101.
- GRAELLS I FABREGAT, R. y A.J. LORRIO ALVARADO 2013. "El casco celtibérico de Muriel de la Fuente (Soria), y los hallazgos de cascos en las aguas en la península ibérica", *Complutum* 24, 151–73.
- GRAF, F. 2003. "Cult", *Brill's New Pauly Encyclopaedia of the Ancient World*, vol. 3, 980–87.
- GRAHAME, M. 1998. "Redefining Romanization: material culture and the question of social continuity in Roman Britain", en FORCEY, C., J. HAWTHORNE y R. WITCHER (eds.), *TRAC 97: Proceedings of the Seventh Annual Theoretical Roman Archaeology Conference* (Oxford), 1–10.
- GRAU MIRA, I. 1996. "La Cova dels Pilars (Agres, El Comtat). Aportació a l'estudi de les coves-santuari ibèriques", *Alberri* 9, 79–105.
- GRAU MIRA, I. 2000. "Territorio y lugares de culto en el área central de la Contestania Ibérica", *Quaderns de Prehistòria i Arqueologia de Castelló* 21, 195–225.
- GRAU MIRA, I. 2010. "Límite, confín, margen, frontera... conceptos y nociones en la antigua Iberia", en PRADOS MARTÍNEZ, F., I. GARCÍA JIMÉNEZ y G. BERNARD (eds.), *Confines. El extremo del mundo durante la Antigüedad* (Alicante), 23–47.
- GRAU MIRA, I. 2010. "Paisajes sagrados del área central de la Contestania Ibérica", *Anejos del Archivo Español de Arqueología* 55, 101–22.

- GREEN, M.J. 1996. "The Archaeology of Religion in Pagan Celtic Europe", en AHLQUIST, A. y G. WELDEN BANKS (eds.), *Celtica Helsingiensia: Proceedings from a Symposium on Celtic Studies* (Commentationes humanarum litterarum), 21–38.
- GREEN, M.J. 2012. *Dizionario di mitologia celtica* (Milano).
- GRIMAL, P. 1984. *Les jardins romains* (París).
- GUERRA GARCÍA, P. 2008. "Prospección arqueológica en el yacimiento de Carracalleja (Escarabajosa de Cabezas, Segovia): primeros datos", *Férvedes* 5, 387–96.
- GUSI I JENER, F. 1997. "Lugares sagrados, divinidades, cultos y rituales en el levante de Iberia", *Quaderns de Prehistòria i Arqueologia de Castelló* 18, 171–210.
- GUTIÉRREZ PÉREZ, M.V. 1992. "La toponimia de Bilbilis y sus alrededores: estado actual de su conocimiento", *III Encuentro de Estudios Bilbilitanos* (Calatayud), 61–72.
- HAACK, M.-L. 2008. "Il concetto di 'transfers culturels': un'alternativa soddisfacente a quello di 'romanizzazione'? Il caso etrusco", en URSO, G. (ed.), *Patria diversis gentibus una? Unità politica e identità etniche nell'Italia antica* (I convegni della Fondazione Niccolò Canussio), 135–46.
- HANSON, W.S. 1997. "Forces of changes and methods of control", *Journal of Roman Archaeology, Supplementary Series* 23, 68–80.
- HÄUSSLER, R. 1998. "Motivations and Ideologies of Romanization", en FORCEY, C., J. HAWTHORNE y R. WITCHER (eds.), *TRAC 97: Proceedings of the Seventh Annual Theoretical Roman Archaeology Conference* (Oxford), 11–19.
- HÄUSSLER, R. 2007. "The dynamics and contradictions of religious change in Narbonensis", en HÄUSSLER, R. y A. KING (eds.), *Continuity and innovation in religion in the Roman West* (Supplementary Series), 81–102.
- HÄUSSLER, R. 2008. "Signes de la «romanisation», à travers l'épigraphie: possibilités d'interprétations et problèmes méthodologiques", en HÄUSSLER, R. (ed.), *Romanisation et épigraphie. Études interdisciplinaires sur l'acculturation et l'identité dans l'Empire romain* (Archéologie et Histoire Romaine), 9–30.
- HAVERFIELD, F.J. 1905. "The Romanization of Roman Britain", (3ª ed., Oxford).
- HERAS FERNÁNDEZ, E. 1991. "Aproximación a la evolución del poblamiento en el suroeste de la provincia de Soria durante la Edad del Hierro y la etapa Altoimperial", *Soria arqueológica* 2 (Soria), 205–38.
- HERAS, C. y A.B. BASTIDA 2013. "Cambio cultural/romanización en la paramera alcarreña: El hábitat de 'Valdeherrerros-La Azafuera' (Riba de Saelices, Guadalajara)", en

CERDEÑO SERRANO, M.L., E. GAMO PAZOS y T. SAGARDOY (eds.), *La romanización en Guadalajara. Arqueología e historia* (Arqueología y Patrimonio), 189–210.

HERNÁNDEZ GUERRA, L. 2007. *El tejido urbano de época romana en la Meseta septentrional* (Acta Salmanticensia. Estudios Históricos y geográficos).

HERNÁNDEZ GUERRA, L. 2012. “Sobre la problemática ubicación de la ciudad de Confluentia”, *In Durii regione romanitas: estudios sobre la presencia romana en el valle del Duero* (Palencia), 305–10.

HERNÁNDEZ VERA, J.A. y J.J. MURILLO RAMOS 1985. “Aproximación al estudio de la siderurgia celtibérica del Moncayo”, *Caesaraugusta* 61-62, 177–90.

HINGLEY, R. 2005. *Globalizing Roman Culture. Unity, diversity and empire* (London).

HOZ, J. DE y L. MICHELLENA 1974. *La inscripción celtibérica de Botorrita* (Salamanca).

HOZ, J. DE 1992. “The Celts of the Iberian Peninsula”, *Zeitschrift für Celtische Philologie* 45, 1–37.

HOZ, J. DE 1996. “Aproximaciones a la interpretación del bronce”, en BELTRÁN LLORIS, F., J. DE HOZ y J. UNTERMANN (eds.), *El tercer bronce de Botorrita (Contrebia Belaisca)* (Colección Arqueología), 197–205.

HUBERT, J. 1994. “Sacred beliefs and beliefs of sacredness”, en CHARMICHAEL, D., J. HUBERT y B. REEVES (eds.), *Sacred sites, sacred places* (One World Archaeology), 9–19.

HURTADO AGUÑA, J. 2000. “Castros carpetanos de época prerromana”, *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid* 26, 85–93.

HURTADO AGUÑA, J. 2003. “Mentalidad romana y creencias en el ámbito de la meseta sur”, *Studia Historica. Historia antigua* 21, 87–95.

Instituto de Aragón de Estadística 2007. *Fuentes de agua minero-medicinales de Aragón. Año 2006*.

IGLESIAS VECINO, E., J.A. ARENAS ESTEBAN y M.A. CUADRADO PRIETO 1989. “La ciudad fortificada de La Cava (Luzón, Guadalajara)”, *Wad-al-Hayara Revista de Estudios de Guadalajara* 16, 75–100.

INGLEBERT, H. 2005. “Les processus de Romanisation”, en INGLEBERT, H. (ed.), *Histoire de la Civilisation Romaine* (París), 421–50.

ÑÍGUEZ ALMECH, F. 1955. “Algunos problemas de las viejas iglesias españolas”, *Cuadernos de Trabajos de la Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma* VII, 7–182.

IZQUIERDO BERTIZ, J.M. 1994. "Excavaciones en el foro de Termes (1981-1984)", en DE LA CASA MARTINEZ, C. ET AL. (eds.), *Tiermes III. Excavaciones realizadas en la Ciudad Romana y en la Necrópolis Medievales (Campanas de 1981-1984)* (Excavaciones Arqueológicas en España), 9–29.

JACQUET, C. y P. SADA 2010. *L'altre Olimp. Els Pirineus a l'antiguitat: societat, economia i religió* (Tarragona).

JÁRREGA DOMÍNGUEZ, R. 2000. *El Alto Palancia en la época romana* (Diputació, Col·lecció Universitaria Geografia i Història).

JÁRREGA DOMÍNGUEZ, R. 2010. *El poblamiento en La Plana en época romana* (Biblioteca de Les Aules).

JIMÉNEZ GADEA, J., M. DÍAZ-ANDREU GARCÍA y J. PÉREZ GOMÉZ 2003. Los grabados medievales del Covacho de las Pintas (Carrascosa de la Sierra, Cuenca) (Lleida), 695–707.

JIMÉNEZ, A. 2011. "Pure hybridism: Late Iron Age sculpture in southern Iberia", *World Archaeology* 43, 102–23.

JIMENO MARTÍNEZ, A. y J.A. GÓMEZ-BARRERA 1983. "En torno al trísceles del Covachón del Puntal (Valonsadero, Soria) y la cronología de la pintura esquemática del Alto Duero", *Zephyrus* 36, 195–202.

JIMENO MARTÍNEZ, A. y M. ARLEGUI SÁNCHEZ 1995. "El poblamiento en el Alto Duero", en BURILLO MOZOTA, F. (ed.), *Poblamiento celtibérico: III Simposio sobre los Celtíberos* (Zaragoza), 93–126.

JIMENO MARTÍNEZ, A. 1980. *Epigrafía romana de la provincia de Soria* (Colección Temas sorianos).

JIMENO MARTÍNEZ, A. 2009. "Espacio doméstico y sociedad en la Celtiberia ulterior", en BELARTE, M.C. (ed.), *L'espai domèstic i l'organització de la societat a la protohistòria de la Mediterrània occidental (I r mil·leni aC)* (Arqueo Mediterrània), 189–212.

JIMENO MARTÍNEZ, A. 2011. "Las ciudades celtibéricas de la Meseta Oriental", *Complutum* 22, 223–76.

JIMENO MARTÍNEZ, A. ET AL. 2010. "Nueva tésera hallada en Muro (Soria) y la posible ubicación de 'AreKoraTa,'" en BURILLO MOZOTA, F. (ed.), *VI Simposio sobre Celtíberos: Ritos y mitos. Actas*. (Estudios Celtibéricos), 291–97.

JUBERÍAS, J. y A. MOLINERO PÉREZ 1952. "Moral de Hornuez (Segovia)", *Noticiario Arqueológico Hispánico* 1, 207.

- KEAY, S. 2001. "Romanization and the Hispaniae", en KEAY, S. y N. TERRENATO (eds.), *Italy and the West. Comparative Issues in Romanization*. (Oxford), 117–44.
- KING, A. y G. SOFFE 2013. *A sacred Island. Iron Age, Roman and Saxon Temples and Ritual on Hayling Island* (Winchester).
- KING, A. 2007. "Romano-Celtic temples in Britain: Gallic influence or indigenous development?", en HAEUSSLER, R. y A.C. KING (eds.), *Continuity and innovation in religion in the Roman West* (Supplementary Series), 13–18.
- KLEIN, J. 1985. *La Mesta. Un estudio de historia económica de España (1273-1836)* (Madrid).
- KNAPP, R.C. 1992. *Latin inscriptions from Central Spain* (Berkeley).
- LABEAGA MENDIOLA, J.C. 2000. "Formas de vida y cultura", *Trabajos de Arqueología de Navarra* 14, 173–203.
- LABEAGA MENDIOLA, J.C. 2000. *La Custodia, Viana, Vareia de los Berones* (Trabajos de Arqueología de Navarra).
- LAMBRINO, S. 1965. "Les cultes indigènes en Espagne sous Trajan et Hadrien", *Les empereurs romains d'Espagne. Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique* (París).
- LANGDON, M.K. 2000. "Mountains in Greek Religion", *Classical World* 93, 461–70.
- LARRAURI, S. 2009. *Monte Cantabria. Arqueología e historia del yacimiento logroñés* (Iberia).
- LE ROUX, P. 2004. "La Romanisation en question", *Annales. Histoire, Sciences sociales* 59, 287–312.
- LEDO CABALLERO, A.C. 2005. *La Calzada Arse/Saguntum-Celtiberia, Estudio histórico-arqueológico* (Arqueología).
- LEDO CABALLERO, A.C. 2009. "El santuario de Montaña Frontera y la producción de vino en el Sagunto prerromano", *Estudios de Lenguas y Epigrafías Antiguas* 9, 479–502.
- LEJEUNE, M. 1993. "“Enclos sacré” dans les épigraphies indigènes d'Italie", *Les bois sacrés: actes du Colloque international* (Naples), 93–102.
- LLANOS ORTIZ DE LANDALUZE, A. 1995. "El poblamiento celtibérico, en el alto valle del Ebro", en BURILLO MOZOTA, F. (ed.), *Poblamiento celtibérico: III Simposio sobre los Celtíberos* (Zaragoza), 289–328.

- LLANOS ORTIZ DE LANDALUZE, A. 2004. "Algunos objetos de ritual del poblado de La Hoya (Laguardia, Álava)", *Estudios de Arqueología Alavesa* 21, 149–72.
- LÓPEZ AMBITE, F. 2002. "El castro de La Antipared (Montejo de la Vega de la Serrezuela, Segovia): en la frontera de la Celtiberia", *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología* 68, 77–104.
- LÓPEZ AMBITE, F. 2008. "Poblamiento y fronteras durante el periodo celtibérico pleno y tardío en la zona nordeste de la provincia de Segovia: el surgimiento de las ciudades y su destrucción", *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología* 74, 75–148.
- LÓPEZ AMBITE, F. 2009. "Continuidad y cambio en los asentamientos rurales romanos del nordeste de la provincia de Segovia", *Lucentum* 28, 111–46.
- LÓPEZ-MONDÉJAR, L. 2010. "Los santuarios ibéricos del valle del Quípar (Murcia): carácter, localización y paralelos en el marco del Sureste peninsular", *Quaderns de Prehistòria i Arqueologia de Castelló* 28, 175–89.
- LORRIO ALVARADO, A.J. y M.D. SÁNCHEZ DE PRADO 2002. "La necrópolis romana de Haza del Arca y el Santuario del Deus Aironis en la Fuente Redonda (Uclés, Cuenca)", *Iberia Revista de Antigüedad* 5, 161–93.
- LORRIO ALVARADO, A.J. 1997. *Los celtíberos* (Complutum Extra) (Madrid).
- LORRIO ALVARADO, A.J. 2001. "Materiales prerromanos de Segóbriga (Cuenca)", en VILLAR, F. y M.P. FERNÁNDEZ ÁLVAREZ (eds.), *Religión, lengua y cultura prerromanas de Hispania* (Acta Salmanticensia), 199–212.
- LORRIO ALVARADO, A.J. 2012. "Procesos de continuidad y discontinuidad entre los oppida celtibéricos y las ciudades romanas en la Meseta Sur: los casos de Segóbriga y Ercavica", en CARRASCO SERRANO, G. (ed.), *La ciudad romana en Castilla-La Mancha* (Estudios), 225–86.
- LORRIO ALVARADO, A.J. ET AL. 2006. "La Cueva Santa del Cabriel (Mira, Cuenca): Lugar de culto antiguo y ermita cristiana", *Complutum* 17, 45–80.
- LOSADA, H. y R. DONOSO 1965. *Excavaciones en Segóbriga* (Excavaciones Arqueológicas de España) (Madrid).
- LOSTAL PROS, J. 1980. *Arqueología del Aragón romano* (Zaragoza).
- LUCAS DE VIÑAS, R. y V. VIÑAS 1971. "Nuevos mosaicos romanos y otros hallazgos arqueológicos provincia de Segovia", *Estudios Segovianos* 67, 71–104.
- LUCAS DE VIÑAS, R. 1971. "Grabados rupestres de Domingo García (Segovia)", *Estudios Segovianos* 67, 257–66.

LUCAS DE VIÑAS, R. 1971. "Pinturas rupestres del Solapo del Águila (río Duratón, Segovia)", *Trabajos de Prehistoria* 28, 119–53.

LUCAS PELLICER, M.R. 1974. "El arte rupestre en la provincia de Segovia", *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología* 1, 57–69.

LUCAS PELLICER, M.R. 1981. "Santuarios y dioses en la baja época ibérica", *Actas de la mesa redonda celebrada en conmemoración del X Aniversario de la Asociación Española de Amigos de la Arqueología* (Madrid), 232–93.

LUCAS PELLICER, M.R. 1990. "El santuario rupestre del Solapo del Águila (Villaseca, Segovia) y el barranco sagrado del Duratón", *Zephyrus* 43, 199–208.

LUCAS PELLICER, M.R. 2003. "Grabados postpaleolíticos al aire libre en la provincia de Segovia", *I Congrés Internacional de Gravats Rupestres i Murals. Homenatge a Lluís Díez-Coronel*, 337–44.

MACÍAS, F.R. 2008. "Vici y articulación del territorium: Segóbriga, Ercavica y Valeria", *El territorio de las ciudades romanas* (Barcelona), 617–32.

MACMULLEN, R. 2000. *Romanization in the time of Augustus* (London).

MAGALLÓN BOTAYA, M.Á. 1987. *La red viaria romana en Aragón* (Estudios y Monografías).

MANGAS MANJARRÉS, J. y S. MARTÍNEZ CABALLERO 2010. "La religión de la población del territorio segoviano en época romana", en MARTÍNEZ CABALLERO, S., J. DE SANTIAGO PARDO y A. ZAMORA CANELLADA (eds.), *Segovia romana II: gentes y territorio* (Segovia), 335–58.

MANGAS MANJARRÉS, J. 1998. "Segovia, nº 640", *Hispania Epigraphica* 4, 231.

MANGAS MANJARRÉS, J. 2010. "Ciudades y municipios del ámbito segoviano en época romana", en MARTÍNEZ CABALLERO, S., J. DE SANTIAGO PARDO y A. ZAMORA CANELLADA (eds.), *Segovia romana II: gentes y territorio* (Segovia), 123–42.

MANZI, A. 1997. "Gli alberi degli Dei", en CAMPANELLI, A. y A. FAUSTOFERRI (eds.), *I luoghi degli dei : sacro e natura nell'Abruzzo italico* (Chieti), 156–58.

MAÑANES, T. y J.M. SOLANA SAINZ 1985. *Ciudades y vías romanas en la cuenca del Duero (Castilla-León)* (Valladolid).

MARCATTILI, F. 2005. *Arbor* (Los Ángeles), 183–84.

MARCO SIMÓN, F. y J.I. ROYO GUILLÉN 2012. "Iconografía de la I Edad del Hierro y Romanización: nuevos documentos y nuevas lecturas", en BELARTE, M.C. *ET AL.* (eds.), *Íberos del Ebro. Actas del II Congreso Internacional* (Documenta), 305–20.

MARCO SIMÓN, F. y S. ALFAYÉ VILLA 2008. "El santuario de Peñalba de Villastar (Teruel) y la romanización religiosa en la Hispania indoeuropea", *Saturnia Tellus : definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e celtico: atti del convegno internazionale svoltosi a Roma dal 10 al 12 novembre 2004* (Roma), 507–25.

MARCO SIMÓN, F. 1983. "Individuación del espacio sagrado: testimonios culturales en el noroeste hispánico", en MAYER, M. y J. GOMÉZ PALLARÉS (eds.), *Religio deorum. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía. Culto y Sociedad en Occidente* (Sabadell), 317–23.

MARCO SIMÓN, F. 1984. "Consideraciones sobre la religiosidad ibérica en el ámbito turolense", *Kalathos* 3-4, 51–70.

MARCO SIMÓN, F. 1987. "La religión de los celtíberos", *I Simposio sobre los Celtíberos* (Zaragoza), 55–74.

MARCO SIMÓN, F. 1988. "La religiosidad celtibérica", en BURILLO MOZOTA, F., J.A. PÉREZ CASAS y M.L. SUS JIMÉNEZ (eds.), *Los celtíberos* (Zaragoza).

MARCO SIMÓN, F. 1993. "Nemedus Augustus", en ADIEGO, I.J., J. SILES y J. VELAZA FRÍAS (eds.), *Studia palaeohispanica et indogermanica J. Untermann ab amicis Hispanicis oblata* (Aurea Saecula), 165–77.

MARCO SIMÓN, F. 1993. "Religiosidad en la Hispania Céltica", en ALMAGRO GORBEA, M. (ed.), *Los celtas: Hispania y Europa* (Actas de El Escorial), 477–4.

MARCO SIMÓN, F. 1996. "Integración, interpretatio y resistencia religiosa en el occidente del Imperio", en ALVAR, J. y J.M. BLÁZQUEZ (eds.), *La romanización en Occidente* (Madrid), 858–69.

MARCO SIMÓN, F. 1996. "Romanización y aculturación religiosa: los santuarios rurales.", en REBOREDA MORILLO, S. y P. LÓPEZ BARJA (eds.), *A cidade e o mundo: romanización e cambio social* (Xinzo de Limia), 83–100.

MARCO SIMÓN, F. 1999. "El paisaje sagrado en la España indoeuropea", *Religión y magia en la Antigüedad* (Valencia), 147–65.

MARCO SIMÓN, F. 2005. "Religion and Religious Practices of the Ancient Celts of the Iberian Peninsula", *E-Keltoi* 6, 287–345.

MARCO SIMÓN, F. 2005. "Religión celta y celtibérica", en DE LA TORRE ECHÁVARRY, J. y A. CHAÍN GALÁN (eds.), *Celtíberos: tras la estela de Numancia* (Soria), 213–22.

MARCO SIMÓN, F. 2007. "Celtic ritualism from the (Graeco)-Roman point of view", en SCHEID, J. (ed.), *Rites et croyances dans les religions du monde romain* (Entretiens sur l'Antiquité classique), 149–88.

- MARCO SIMÓN, F. 2008. "Sobre la romanización religiosa en los Pirineos", *Veleia* 24/25, 1017–33.
- MARCO SIMÓN, F. 2013. "Ritual y espacios de memoria en la Hispania Antigua", *Palaeohispanica* 13, 137–65.
- MARTÍ BONAFÉ, M.A. 1990. "Las Cuevas del Puntal del Horno Ciego. Villagordo del Cabriel. Valencia.", *Saguntum* 23, 141–82.
- MARTÍN COSTEA, A. 2005. "Sobre las vías romanas del Bajo Aragón", *Boletín Informativo de la Asociación Española de Amigos de la Arqueología* 44, 201–30.
- MARTÍNEZ BEA, M. 2004. "Un arte no tan levantino. Perduración ritual de los abrigos pintados: el ejemplo de La Vacada (Castellote, Teruel)", *Trabajos de Prehistoria* 61, 111–25.
- MARTÍNEZ CABALLERO, S. y J. MANGAS MANJARRÉS 2005. "Tiermes celtibérica", *Celtíberos: tras la estela de Numancia* (Soria), 169–75.
- MARTÍNEZ CABALLERO, S. y J. SANTIAGO PARDO 2010. "La ocupación del territorio segoviano en época imperial romana (ss. I-V d.C.)", en MARTÍNEZ CABALLERO, S., J. SANTIAGO PARDO y A. ZAMORA CANELLADA (eds.), *Segovia romana II: gentes y territorio*, 75–122.
- MARTÍNEZ CABALLERO, S. y J. SANTIAGO PARDO 2010. "La ocupación del territorio segoviano en época imperial romana (ss. I-V d.C.)", en MARTÍNEZ CABALLERO, S., J. SANTIAGO PARDO y A. ZAMORA CANELLADA (eds.), *Segovia romana II: gentes y territorio*, 75–122.
- MARTÍNEZ CABALLERO, S. y J. SANTOS YANGUAS 2005. "Pervivencias indígenas en la Tiermes romana. Elementos para su evaluación", *Palaeohispanica* 5, 685–706.
- MARTÍNEZ CABALLERO, S. 2010. "El foro romano de Tiermes (Hispania Citerior). Síntesis histórica, arqueológica y topográfica. S. I a. C.- s. II d. C.", *Archivo Español de Arqueología* 83, 221–66.
- MARTÍNEZ CABALLERO, S. 2010. "La ciudad de Confluentia-Duratón y su territorio", en MARTÍNEZ CABALLERO, S., J. DE SANTIAGO PARDO y A. ZAMORA CANELLADA (eds.), *Segovia romana II: gentes y territorio* (Segovia), 183–220.
- MARTÍNEZ CABALLERO, S. 2010. "Segontia Lanca (Hispania Citerior). Propuesta para la identificación de la ciudad celtíbera y romana", *Veleia* 27, 141–72.
- MARTÍNEZ CABALLERO, S., F. LÓPEZ AMBITE y J.I. GALLEGU REVILLA e.p. "Tiermes y el proceso de urbanización del área arévaca suroccidental (ss. IV-I a.C.). La protohistoria como modelo de frontera", *VII Simposio sobre Celtíberos. Nuevos hallazgos, nuevas interpretaciones* (Zaragoza).

- MARTÍNEZ PERONA, J. V 1992. "El santuario ibérico de la Cueva Merinel (Bugarra). En torno a la función del vaso caliciforme", *Serie de Trabajos Varios* 89, 261–81.
- MARTÍNEZ SALCEDO, A. y J.J. CEPEDA OCAMPO 1993. "Castro de Buradón", *Arqueología de urgencia en Álava*, 43–60.
- MARTÍNEZ VALLE, A. y J.J. CASTELLANO CASTILLO 1995. "Conjunto de fusayolas ibéricas de dos cuevas santuario de la comarca de Requena-Utiel", *Congreso Nacional de Arqueología* (Elche), 525–36.
- MARTINEZ, M. 1935. *Catálogo del Museo Arqueológico Provincial de Burgos*.
- MARTINO GARCÍA, D. 2004. *Las ciudades romanas de la Meseta Norte de la Península Ibérica: identificación, estatuto jurídico y oligarquías (ss. I-III d.C.)* (Universidad Complutense de Madrid).
- MATA PARREÑO, C. 1991. *Los Villares (Caudete de las Fuentes, Valencia): origen y evolución de la Cultura Ibérica* (Serie de Trabajos Varios).
- MATA PARREÑO, C. 2001. "Límites y fronteras en Edetania", *Archivo de Prehistoria Levantina* 24, 243–72.
- MATTINGLY, D. 2011. "Identity and Discrepancy", *Imperialism, Power and Identity* (Princeton), 203–45.
- MAYER I OLIVÉ, M. y J.A. ABÁSOLO ÁLVAREZ 1997. "Inscripciones latinas", en CORCHÓN, M.S. (ed.), *La Cueva de La Griega de Pedraza* (Zamora), 183–254.
- MAYER I OLIVÉ, M. y J.A. ABÁSOLO ÁLVAREZ 2011. "Restos culturales romanos en la Cueva de La Griega (Pedraza, Segovia)", *Sintria* 3-4, 346–61.
- MAYER I OLIVÉ, M. 1995. "Aproximación sumaria a la epigrafía rupestre e hipogea de la Hispania Citerior", *Saxa Scripta: Inscripciones en roca. Actas del Simposio Internacional Íbero-Itálico sobre Epigrafía Rupestre*, 35–46.
- MELGUIZO, S. ET AL. 2012. "Aproximación al poblamiento ibérico en el Bajo Aragón y nuevas perspectivas sobre El Taratrato (Alcañiz)", en BELARTE, M.C. ET AL. (eds.), *Íberos del Ebro. Actas del II Congreso Internacional* (Documenta), 147–66.
- MÉNDEZ APARICIO, J. 2008. *Memorias de aguas minero-medicinales españolas (ss. XIX-XX)* (Madrid).
- MILLETT, M. 1990. "Romanization: historical issues and archaeological interpretation", en BLAGG M., T. M. (ed.), *The Early Roman Empire in the West* (Oxford), 35–41.
- MONEO, T. 2001. "La posible cueva-santuario de El Molón (Camporrobles, Valencia)", en LORRIO, A.J. (ed.), *Los íberos en la Comarca de Requena-Utiel (Valencia)* (Madrid), 171–82.

- MONEO, T. 2003. *Religio iberica. Santuarios, ritos y divinidades (s. VII-I a.C.)* (Bibliotheca Archaeologica Hispana).
- MORALES HERNÁNDEZ, F. 1995. *La altiplanicie soriana* (Cartas Arqueológicas de Soria).
- MORENO GALLO, I. 2001. "Descripción de la vía romana de Italia a Hispania en La Rioja", *El Miliario Extravagante Anexo 2*, 1–168.
- MORENO GALLO, I. 2011. *Vías romanas en Castilla y León*.
- MOURE ROMANILLO, J.A. y E. GARCÍA-SOTO 1986. "Los grabados de la cueva de San García de Santo Domingo de Silos (Burgos)", *Numantia Investigaciones Arqueológicas en Castilla y León 2*, 193–213.
- MUÑOZ, V. 2005. "La Interpretatio romana del dios prerromano Bandue", *Veleia 22*, 145–52.
- NAVARRO CABALLERO, M. 1994. *La Epigrafía romana de Teruel* (Petrae. Hispaniarum).
- NICOLAU VIVES, M.R. 1998. "Un santuario iberorromano saguntino situado en la Montaña Frontera (Sagunto, Valencia)", *Anales de Arqueología Cordobesa 9*, 25–49.
- NIETO GALLO, G. 1983. "El yacimiento prerromano de 'La Hoya', Laguardia, (Álava)", *Cuadernos de Investigación Histórica 9*, 95–106.
- NÚÑEZ HERNÁNDEZ, S. y L.A. CURCHIN 2007. "Corpus de ciudades romanas", en NAVARRO CABALLERO, M., J.J. PALAO VICENTE y M.A. MAGALLÓN BOTAYA (eds.), *Villes et territoires dans le bassin du Douro à l'époque romaine* (Études), 432–612.
- OLCOZ YANGUAS, S. y M. MEDRANO MARQUÉS 2007. "Revisión paleográfica de varias inscripciones celtibéricas de los valles Jiloca y Huerva", *Kalathos 26-27*, 367–98.
- OLCOZ YANGUAS, S. y M. MEDRANO MARQUÉS 2010. "Los celtíberos y la ubicación de Celtiberia en el relato de la segunda Guerra Púnica, de Tito Livio", *Espacio, Tiempo y Forma, Ser. II 23*, 307–40.
- OLCOZ YANGUAS, S. y M. MEDRANO MARQUÉS 2011. "La expansión de los Celtíberos, la conquista romana de Celtiberia y el final del estado federado de los Celtíberos en el relato de Tito Livio", *Berceo 160*, 73–137.
- OLIVARES PEDREÑO, J.C. 2002. *Los dioses de la Hispania Céltica* (Bibliotheca Archaeologica Hispana).
- OLIVARES PEDREÑO, J.C. 2003. "Reflexiones sobre las ofrendas votivas a dioses indígenas en Hispania: ámbitos de culto y movimientos de población", *Veleia 20*, 297–313.

- OLIVARES PEDREÑO, J.C. 2003. "Religión romana y religión indígena en las ciudades de la céltica hispana", *Lucentum* 21/22, 207–25.
- OLIVARES PEDREÑO, J.C. 2006. "Urbanismo e interacción religiosa en las ciudades de la Hispania céltica", *Lucentum* 25, 139–57.
- OLIVARES PEDREÑO, J.C. 2008. "Interpretatio epigráfica y fenómenos de sincretismo religioso en el área céltica de Hispania", *Hispania Antiqua* 32, 213–47.
- OLIVER FOIX, A. 1997. "La problemática de los lugares sacros ibéricos en la historiografía arqueológica", *Quaderns de Prehistòria i Arqueologia de Castelló* 18, 495–516.
- OREJAS SACO DEL VALLE, A. 1998. "El estudio del Paisaje: visiones desde la Arqueología", *Arqueología Espacial* 19-20, 9–19.
- ORIA SEGURA, M. 1993. "Los templos de Hércules en la Hispania romana", *Anales de Arqueología Cordobesa* 4, 221–32.
- ORÓ FERNÁNDEZ, E. 1996. "El balneario romano: aspectos médicos, funcionales y religiosos", *Antigüedad y Cristianismo* 13, 23–151.
- ORTEGO FRÍAS, T. 1987. "Estaciones de arte rupestre del Alto Duero: El Covachón del Puntal", *Boletín Informativo de la Asociación Española de Amigos de la Arqueología* 23, 34–39.
- OSABA Y RUIZ DE ERENCHUM, B. 1962. "Catálogo arqueológico de la provincia de Burgos", *Noticiario Arqueológico Hispánico* 6, 227–77.
- OZCÁRIZ GIL, P. 2006. *Los Conventus de la Hispania Citerior* (Madrid).
- OZCÁRIZ GIL, P. 2013. "Divisiones administrativas conventuales y realidades etno-territoriales", en SANTOS YANGÜAS, J. y G. CRUZ ANDREOTTI (eds.), *Romanización, fronteras y etnias en la Roma Antigua: el caso hispano* (Revisiones de Historia Antigua), 557–80.
- OZCÁRIZ GIL, P. 2013. *La administración de la provincia Hispania Citerior durante el Alto Imperio Romano* (Instrumenta).
- PALOL, P. DE y J. VILELLA 1986. "¿Un santuario priápico en Clunia?", *Koiné Revista Mensual del Patrimonio histórico* 2, 15–25.
- PALOL, P. DE y J. VILELLA 1987. *Clunia II. La epigrafía de Clunia* (Excavaciones arqueológicas en España).
- PALOL, P. DE 1991. "Perduración de las ciudades augústeas. La zona Norte y la Meseta", en PALOL, P. DE (ed.), *Clunia 0. Studia varia Cluniensia* (Burgos), 277–94.

- PALOL, P. DE 1994. *Clunia. Historia de la ciudad y guía de las excavaciones* (6ª ed., Burgos).
- PALOMERO PLAZA, S. 1987. *Las vías romanas en la provincia de Cuenca* (Arqueología Conquense).
- PALOMINO LÁZARO, Á.L., I.M. CENTENO CEA y J.M. GONZALO GONZÁLEZ 2012. "Ciudad y territorio: Patrones de poblamiento en el valle del Duero burgalés entre la Época Romana y la Alta Edad Media", *In Durii regione romanitas: estudios sobre la presencia romana en el valle del Duero* (Palencia), 295–303.
- PAMPLONA, J.J. 1957. "Breve nota de un yacimiento inédito en Botorrita", *Caesaraugusta* 9-10, 147–50.
- PANOSA DOMINGO, M.I., I. RODÀ DE LLANZA y J. UNTERMANN 2014. "Les inscripcions ibèriques i llatines del Cogul (Les Garrigues, Lleida)", *Revista d'Arqueologia de Ponent* 24, 27–40.
- PARCERO OUBIÑA, C. y I. COBAS FERNÁNDEZ 2004. "Iron Age Archaeology of the Northwest Iberian Peninsula", *E-Keltoi* 6, 1–72.
- PARCERO OUBIÑA, C., F. CRIADO BOADO y M. SANTOS ESTÉVEZ 1998. "La Arqueología de los espacios sagrados", *Arqueología Espacial* 19-20, 507–16.
- PENNICK, N. 1996. *Celtic sacred landscapes* (London).
- PEÑA MONNÉ, J.L. 1991. *El Relieve* (Editorial, Geografía de España).
- PERALES, M.P. 1989. *Introducción al Poblamiento Ibérico en Mora de Rubielos (Teruel)* (Teruel).
- PÉREX AGORRETA, M.J. y C.M. ESCORZA 1997. "Estructura geológica, termalismo y asentamientos (E. del Bronce y E. del Hierro) en las Sierras de la Demanda y Cameros", en PÉREX AGORRETA, M.J. (ed.), *Termalismo antiguo* (Madrid), 267–76.
- PÉREZ BALLESTER, J. y R. BORREDÀ MEJÍAS 2004. "La Carraposa (Rotglà i Corbera - Llanera de Ranes). Un lugar de culto ibérico en el valle del Canyoles (La Costera, València)", *Madriider Mitteilungen* 54, 274–319.
- PÉREZ CASAS, J.A. y M.L. SUS JIMÉNEZ 1984. "Un conjunto de cuevas en el Sistema ibérico. Estudio Preliminar", *Arqueología Espacial* 2, 35–52.
- PÉREZ CASAS, J.A. 1985. "La necrópolis de incineración del Cabezo de Ballesteros. Épila, Zaragoza", *XVII Congreso Nacional de Arqueología* (Zaragoza), 419–34.
- PÉREZ CASAS, J.A. 1990. "La evolución de los modelos de ocupación humana del Bajo Jalón, a la luz de los vestigios detectados por medio de la prospección arqueológica", en ARGENTE OLIVER, J.L. (ed.), *El Jalón. Vía de comunicación* (Valladolid), 71–108.

- PÉREZ MÍNGUEZ, R. 2006. *Aspectos del mundo rural romano en el territorio comprendido entre los ríos Turia y Palancia* (Serie de Trabajos Varios).
- PÉREZ VILATELA, L. 1993. "Epifanía Liber Pater en Montaña Frontera. Época ibérica", *Anales de la Real Academia de Cultura Valenciana* 70, 45–82.
- PHILPOT, J.H. 1897. *The sacred tree or The tree in Religion and Myth* (2004 ed., London).
- PICAZO MILLÁN, J. V., M.P. PERALES y M.J. CALVO 1994. "Materiales arqueológicos en el abrigo de la Cañada de Marco", *Kalathos* 13-14, 37–47.
- POLIGNAC, F. 1984. *La naissance de la cité grecque* (París).
- POLO CUTANDO, C. y C. VILLARGORDO ROS 2004. "Del poblado fortificado al asentamiento en llano: La evolución de los asentamientos rurales en el Sistema Ibérico Central (s.III a.C.-I d.C.)", en MORET, P. y T. CHAPA BRUNET (eds.), *Torres, atalayas y fortificaciones: explotación y control del territorio en Hispania (s. III a.C.-s. I d.C.)* (Jaén), 157–74.
- POYO JIMÉNEZ, E. 1962. *Moncayo de Aragón y Castilla* (Zaragoza).
- PRADOS TORREIRA, L. 1994. "Los santuarios ibéricos. Apuntes para el desarrollo de una arqueología del culto.", *Trabajos de Arqueología* 51, 127–40.
- PREVOSTI MONCLÚS, M. 1996. "El mons Iovis de Mela i el culte solar de Montigalà dins el panorama religiós de l'àrea iberoromana catalana", *Fonaments* 9, 77–120.
- QUIXAL SANTOS, D. 2012. "El valle del Magro como vía de comunicación en época ibérica (siglos VI-I a. C.)", *Archivo de Prehistoria Levantina* 29, 187–208.
- QUIXAL SANTOS, D. 2013. "Las comunicaciones entre los territorios ibéricos del interior valenciano: Kelin y La Carència entre los siglos VI-I a.C.", en ALBIACH DESCALS, R. (ed.), *L'Oppidum de La Carència de Torís i el seu territori* (Serie de Trabajos Varios), 293–302.
- RAMALLO ASENSIO, S.F. 1993. "La monumentalización de los santuarios ibéricos en época tardo-republicana.", *Ostraka* II, 1, 117–44.
- RAMÍREZ, J.L. 1981. "Las creencias religiosas, pervivencia última de las civilizaciones prerromanas en la Península Ibérica", *La religión romana en Hispania. Symposio organizado por el Instituto de Arqueología Rodrigo Caro*, 223–62.
- REECE, R. 1988. *My Roman Britain* (Cirencester).
- RENFREW, C. 1994. "The archaeology of religion", en RENFREW, C. y E.B.W. ZUBROW (eds.), *The ancient mind. Elements of cognitive archaeology* (Cambridge), 47–54.

- REVILLA CALVO, V. 2002. "Santuarios, élites y comunidades cívicas: consideraciones sobre la religión rural en el conventus Tarraconensis", en MARCO SIMÓN, F., F. PINA POLO y J. REMESAL RODRÍGUEZ (eds.), *Religión y propaganda política en el mundo romano* (Instrumenta) (Barcelona).
- RIBA I ARDERIU, O. y S. GALÍ I MEDINA 1997. *Diccionari de Geologia* (Barcelona).
- RIPOLL PERELLÓ, E. 1955. "Noticias de poblados del NE de la provincia de Teruel", *Teruel* 13, 117–37.
- RIPOLL PERELLÓ, E. 1981. "Los grabados rupestres del Puntal del Tío Garrillas (Término de Pozondón, Teruel)", *Teruel* 66, 147–54.
- RIPOLLÈS ALEGRE, P.P. 1981. "Los hallazgos monetarios de la excavación de Santa Bárbara, la Vilavella (Castellón)", *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de Castellón*. 6, 223–46.
- RIVAS FERNÁNDEZ, J. 1993. "Consideraciones sobre la religión galaico-romana. Desmitificación de supuestos mitos", *Boletín Auriense* 23, 21–70.
- RODRÍGUEZ COLMENERO, A. 1982. "Cuenca romana. Contribución al estudio epigráfico", *Lucentum* 1, 203–54.
- RODRÍGUEZ COLMENERO, A. 1983. "Cuenca romana. Contribución al estudio epigráfico (II)", *Lucentum* 2, 319–30.
- ROLDÁN HERVÁS, J.M. 1975. *Itineraria Hispana. Fuentes antiguas para el estudio de las vías romanas en la Península Ibérica* (Madrid).
- ROLDÁN HERVÁS, J.M. 2001. "Conquista e integración administrativa: Hispania en la órbita de Octaviano. Las guerras cántabro-astures", en ROLDÁN HERVÁS, J. y F. WULFF ALONSO (eds.), *Citerior y Ulterior. Las provincias romanas de Hispania en la era republicana* (Historia de España).
- ROMERO CARNICERO, F. y A.J. LORRIO ALVARADO 2011. "El origen del poblamiento celtibérico en el Alto Duero", *Complutum* 22, 95–127.
- ROMIZZI, L. 2005. "Lucus", *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum*, v.4 (Los Ángeles), 266–80.
- ROSS, A. 1968. "Sanctuaries, Temples and Cult Sites", *Pagan Celtic Britain: studies in iconography and tradition* (London), 19–60.
- ROTH, R.E. 2007. "Romanisation", *Styling Romanisation. Pottery and Society in Central Italy* (Cambridge, Cambridge), 9–39.

- ROYO GUILLÉN, J.I. y F. GÓMEZ LECUMBERRI 1991. "Los grabados de la Masada de Ligros (Albarracín, Teruel). II campaña.", *Arqueología Aragonesa 1986-1987* (Arqueología y Paleontología), 27–30.
- ROYO GUILLÉN, J.I. y F. GÓMEZ LECUMBERRI 2006. "La 'Cueva de las Cazoletas' de Monreal de Ariza (Zaragoza) y sus grabados rupestres: Un santuario celtibérico al aire libre", *Kalathos* 24-25, 293–321.
- ROYO GUILLÉN, J.I. 1999. "Las manifestaciones ibéricas del arte rupestre en Aragón y su contexto arqueológico: una propuesta metodológica", *Bolskan* 16, 193–230.
- ROYO GUILLÉN, J.I. 2004. *Arte rupestre de época ibérica. Grabados con representaciones ecuestres* (Castelló).
- ROYO GUILLÉN, J.I. 2009. "El arte rupestre de la Edad del Hierro en la Península Ibérica y su problemática: aproximación a sus tipos, contexto cronológico y significación", *Salduie* 9, 37–69.
- ROYO GUILLÉN, J.I. 2009. "El Molino de Trasmoz (Zaragoza) y la transición del poblamiento de la Edad del Hierro al mundo celtibérico a la sombra del Moncayo", *Turiaso* 19, 63–122.
- ROYO GUILLÉN, J.I. 2010. "Arte rupestre de la Edad del Hierro en la Península Ibérica: tipos, cronología y contexto", *Arte rupestre das Transições - The Rock Art Transitions. Congreso Internacional da IFRAO 2009*, 1193–209.
- ROYO GUILLÉN, J.I. 2010. "Las rocas grabadas del Arroyo del Horcajo (Romanos , Zaragoza): un nuevo santuario rupestre prehistórico y protohistórico en el Sistema Ibérico", *Cuadernos de Arte Rupestre* 5, 71–106.
- RUEDA GALÁN, C. 2008. "Romanización de los cultos indígenas del Alto Guadalquivir", en UROZ SAEZ, J., J.M. NOGUERA y F. COARELLI (eds.), *Iberia e Italia: Modelos romanos de integración territorial* (Murcia), 493–508.
- RUIZ GUTIÉRREZ, A. 2011. "Viajes y practicas culturales en las provincias romanas de Hispania y Galia", en IGLESIAS GIL, J.M. y A. RUIZ GUTIÉRREZ (eds.), *Viajes y cambios de residencia en el mundo romano* (Santander), 201–24.
- RUIZ RODRÍGUEZ, A. y M. MOLINOS MOLINOS 1989. "Fronteras: Un caso del s. VI a.C.", *Arqueología Espacial* 13, 121–36.
- RUIZ RODRÍGUEZ, A. y M. MOLINOS MOLINOS 2008. "Las fuentes del Guadalquivir. Límites y fronteras para el norte de la Bastetania", en ADROHER AROUX, A.M. y J. BLÁNQUEZ PÉREZ (eds.), *Primer Congreso Internacional de Arqueología Ibérica Bastetana* (Varia), 51–72.

RUIZ ZAPATA, B. *ET AL.* 2014. "El impacto del asentamiento celtibérico de Peña Moñuz (cuena superior del Tajo) sobre el paisaje vegetal: análisis polínico", *Geogaceta* 55, 83–86.

SACRISTÁN DE LAMAS, J.D. *ET AL.* 1995. "El poblamiento de época celtibérica en la cuena media del Duero", en BURILLO MOZOTA, F. (ed.), *Poblamiento celtibérico: III Simposio sobre los Celtíberos* (Zaragoza), 337–67.

SÁENZ DE BURUAGA, A. 1994. "Referencias al culto precristiano del Monte Bilibio (La Rioja)", *Brocar* 18, 87–118.

SÁENZ PRECIADO, M.I. 1994. "Marcas y grafitos del centro alfarero de La Cereceda (Arenzana de Arriba, La Rioja)", *Berceo* 127, 79–113.

SALINAS DE FRÍAS, M. 1985. "La religión de los Celtíberos (I)", *Studia Historica. Historia Antigua* 2-3, 81–101.

SALINAS DE FRÍAS, M. 1985. "La religión indígena de la Hispania central y la conquista romana", *Studia Zamorensia. Historica* 6, 307–31.

SALINAS DE FRÍAS, M. 1996. *Conquista y asimilación de Celtiberia* (Acta Salmanticensia).

SALINAS DE FRÍAS, M. 2008. "La religión romana en la meseta meridional", en CARRASCO SERRANO, G. (ed.), *La romanización en el territorio de Castilla-La Mancha* (Estudios), 61–90.

SÁNCHEZ-LAFUENTE, J. 1979. "Aportaciones al estudio del campamento romano de 'La Cerca' (Aguilar de Anguita- Guadalajara)", *Wad-al-Hayara Revista de Estudios de Guadalajara* 6, 77–82.

SÁNCHEZ-LAFUENTE, J. 2013. "Luzaga, ciudad de la Celtiberia (II)", en CERDEÑO SERRANO, M.L., E. GAMO PAZOS y T. SAGARDOY (eds.), *La romanización en Guadalajara. Arqueología e historia* (Arqueología y Patrimonio), 153–88.

SÁNCHEZ-MORENO, E. 1998. "De ganados, movimientos y contactos. Revisando la cuestión trashumante en la protohistoria hispana: la Meseta Occidental", *Studia Historica. Historia Antigua* 16, 53–84.

SÁNCHEZ-MORENO, E. 2010. "The late prehistory and early history of the region: the Najerilla valley within the context of the Upper Ebro and Iberian systems", en CUNLIFFE, B. y G. LOCK (eds.), *A valley in La Rioja: The Najerilla Project* (Monograph), 207–33.

SANTIAGO PARDO, J. y S. MARTÍNEZ CABALLERO 2010. "La ciudad de Segovia y su territorio", en MARTÍNEZ CABALLERO, S., J. SANTIAGO PARDO y A. ZAMORA CANELLADA (eds.), *Segovia romana II: gentes y territorio*, 143–82.

- SANTOS ESTÉVEZ, M. y M.V. GARCÍA QUINTELA 2002. "Arte rupestre y santuarios", *Semata* 14, 37–150.
- SANTOS ESTÉVEZ, M., C. PARCERO OUBIÑA y F. CRIADO BOADO 1997. "De la arqueología simbólica del paisaje a la arqueología de los paisajes sagrados", *Trabajos de Prehistoria* 54, 61–80.
- SANTOS YANGUAS, J. 1991. "Pelendones", en SOLANA SAINZ, J.M. (ed.), *Las entidades étnicas de la Meseta norte de Hispania en época prerromana* (Universidad, Anejos de Hispania antigua), 125–53.
- SANTOS YANGUAS, J., A. HOCES DE LA GUARDIA BERMEJO y J. DEL HOYO CALLEJA 2005. *Epigrafía romana de Segovia y su provincia* (Segovia).
- SANTOS YANGUAS, N. y A. HOCES DE LA GUARDIA BERMEJO 2010. "Inscripciones romanas de Segovia, III: Addenda et corrigenda a Epigrafía romana de Segovia y su provincia", *Veleia* 27, 323–37.
- SANZ PÉREZ, E. 2002. "Noticia sobre el hallazgo de un menhir en el pastizal de la Sierra de Madero (Ólvega)", *Celtiberia* 96, 311–13.
- SANZ PÉREZ, E. ET AL. 2001. "La minería y metalurgia antigua del Moncayo: un horno de fundición de hierro en el estrecho de Araviana, Sierra de Toranzo (Ólvega, Soria)", *Celtiberia* 95, 33–63.
- SANZ PÉREZ, E., A. VILLADA y J.J. CALONGE 2002. "Nota preliminar sobre un poblado de cabañas circulares en la Sierra del Madero (Ólvega)", *Celtiberia* 96, 301–10.
- SCHEID, J. y O. DE CAZANOVE 1993. "Aux sources d'un colloque", en SCHEID, J. y O. DE CAZANOVE (eds.), *Sanctuaires et sources dans l'Antiquité. Les sources documentaires et leurs limites dans la description des lieux de culte* (Naples), 1–6.
- SCHEID, J. 1987. "Les sanctuaires de confins dans la Rome Antique. Réalité et permanence d'une représentation idéale de l'espace romain", *L'Urbs. Espace urbain et histoire (I er siècle avant J.C.- IIIe siècle après J.C. (Supplementum))*, 583–95.
- SCHEID, J. 1993. "Lucus, nemus. Qu'est-ce qu'un bois sacré?", en DE CAZANOVE, O. y J. SCHEID (eds.), *Les bois sacrés: actes du Colloque international* (Collection du Centre Jean Bérard), 13–20.
- SCHEID, J. 1997. "Comment identifier un lieu de culte?", *Cahiers du Centre Gustave Glotz* 8, 51–59.
- SCHENCK-DAVID, J. 2005. *L'Archéologie de trois sanctuaires des Pyrénées Centrales. Contribution à l'étude des religions antiques de la cité des Convènes* (Pirénéica).

- SCHULTEN, A. 1913. "Monumentos e Historia de Termancia (I y conclusión)", *Boletín la Real Academia de la Historia* 63, 461–77 y 571–81.
- SENTENACH, N. 1915. "Los arévacos (conclusión)", *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* 32, 470–72.
- SERRANO COPETE, J. 2008. *Una historia de Anguita. El pueblo y su entorno* (Tierra de Guadalajara).
- SERRANO VÁREZ, D. y J. FERNÁNDEZ PALMEIRO 1992. "Cuevas rituales ibéricas en la provincia de Valencia", *Al-Gezira* 7, 11–35.
- SIERRA VIGIL, J. y L.C. SAN MIGUEL MATÉ 1995. "Las cañadas como medio de comunicación entre los asentamientos vacceos", en BURILLO MOZOTA, F. (ed.), *Poblamiento celtibérico: III Simposio sobre los Celtíberos* (Zaragoza), 389–98.
- SMITH, A. 2007. "Sacred space and ritual practice", en MILES, D. *ET AL.* (eds.), *Iron Age and Roman settlement in the Upper Thames Valley* (Thames Valley Landscape Monograph) (Oxford), 388–89.
- SOLANA SAINZ, J.M. y L. HERNÁNDEZ GUERRA 2000. *Religión y sociedad en época romana en la Meseta Septentrional* (Historia y Sociedad) (Valladolid).
- SOLANA SAINZ, J.M. 2003. "Várdulos", *Historia Antigua* 27, 43–79.
- SOMMER, M. 2011. "Colonies – Colonisation – Colonialism: a Typological Reappraisal", *Ancient West East* 10, 183–93.
- SOPEÑA GENZOR, G. 1987. *Dioses, éticas y ritos. Aproximaciones para la comprensión de la religiosidad entre los pueblos celtibéricos* (Zaragoza).
- SOPEÑA GENZOR, G. 2005. "Celtiberian Ideologies and Religion", *E-Keltoi* 6, 347–410.
- SOPEÑA GENZOR, G. 2009. "Acerca de la amputación de la mano diestra como práctica simbólica. El caso de Hispania en época de las guerras celtibérico-lusitanas", *Salduie* 8, 271–83.
- TALAVERA COSTA, J. 2002. *Estudio del poblamiento celtibérico-arévaco: el castro de Los Castillejos de Pelegrina. De los orígenes a la romanización* (Universidad de Valencia).
- TARACENA AGUIRRE, B. 1934. "Arquitectura hispánica rupestre", *Investigación y progreso* 8, 226–32.
- TARACENA AGUIRRE, B. 1941. *Carta arqueológica de España. Soria* (Madrid).
- TARRADELL MATEU, M. 1973. "Cuevas sagradas o cuevas santuarios, un aspecto poco valorado de la religión ibérica.", *Memoria del Instituto de Arqueología y Prehistoria de la Universidad de Barcelona*, 25–39.

- TARRADELL MATEU, M. 1979. "Santuariis ibéricos ibero-romans a llocs alts.", *Memoria del Instituto de Arqueología y Prehistoria de la Universidad de Barcelona*, 35–45.
- TERRENATO, N. y S. KEAY 2001. *Italy and the West. Comparative issues in Romanization* (Exeter).
- TERRENATO, N. 1998. "Romanization of Italy. Global acculturation or cultural bricolage?", en FORCEY, C., J. HAWTHORNE y R. WITCHER (eds.), *Theoretical of Roman Archaeology Conference* (Oxford), 20–27.
- THOUVENOT, R. 1973. *Essai sur la province romaine de Bétique* (París).
- TOUTAIN, J. 1967. *Les cultes dans l'Empire Romain (Les provinces latines) T.1. Les cultes officiels T.2. Les cultes orientaux T.3. Les cultes indigenes* (Roma).
- TRILLMICH, W., A. NUNNERICH-ASMUS y H. HESBERG 1993. *Denkmäler der Römerzeit* (Hispania Antiqua).
- TURIEL IBÁÑEZ, M. 1995. *El "loca sacra libera", de El Castillejo de Lechago (Calamocha, Teruel)* (Teruel).
- UGARTECHEA SALINAS, J.M. 1970. "Etnología prerromana del Pirineo occidental", *Estudios de Arqueología Alavesa* 4, 79–106.
- UNTERMANN, J. 1977. "En torno a las inscripciones rupestres de Peñalba de Villastar", *Teruel* 57-58, 5–21.
- UNTERMANN, J. 1995. "Epigrafía indígena y romanización en la Celtiberia", en BELTRÁN LLORIS, F. (ed.), *Roma y el nacimiento de la cultura epigráfica en Occidente* (Zaragoza), 197–208.
- VALDIVIESO OVEJERO, R.M. 1986. "Los orígenes de un culto en los montes de La Rioja: Valvanera", *Segundo coloquio sobre Historia de La Rioja* (Logroño), 219–32.
- VALDIVIESO OVEJERO, R.M. 1991. *Religiosidad antigua y folklore religioso en las sierras riojanas y sus alrededores* (Biblioteca de temas Riojanos).
- VAN ANDRINGA, W. 2008. "Silva, nemus, lucus: pratiques religieuses en milieu forestier et boisé à l'époque romaine", *Boletín Arkeolan* 15, 99–108.
- VAUCHEZ, A. 2000. "Introduction", en VAUCHEZ, A. (ed.), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques* (Collection de l'École Française de Rome), 1–7.
- VÁZQUEZ HOYS, A.M. 1983. "Sobre la Diana de Segóbriga", *Homenaje al prof. Martin Almagro Basch* (Madrid), 331–38.
- VÁZQUEZ HOYS, A.M. 1995. *Diana en la religiosidad hispanorromana, I y II* (Madrid).

- VELILLA CÓRDOBA, S. 2006. "Cuevas y eremitorios en la sonsierra riojana", *Antigüedad y Cristianismo* 23, 753–84.
- VENTURA CONEJERO, A. 1975. "Las inscripciones romanas de la provincia de Teruel", *Teruel* 54, 211–53.
- VENTURA CONEJERO, A. 1978. "Toponimia de la provincia de Teruel", *Teruel* 48, 221–45.
- VICENT I CAVALLER, J.A. 1981. "Excavacions al santuari hispano-romà de Santa Bàrbara (La Vilavella de Nules, Plana Baixa)", *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de Castellón*. 6, 181–221.
- VILLACAMPA RUBIO, M.A. 1978. "Los Berones a través de las fuentes literarias", *Caesaraugusta* 45-46, 43–62.
- VILLAR, F. y C. JORDÁN CÓLERA 2001. "Consideraciones generales sobre el contenido del IV Bronce de Botorrita", en VILLAR, F. ET AL. (eds.), *El IV bronce de Botorrita (Contrebia Belaisca): arqueología y lingüística* (Acta Salmanticensia. Estudios filológicos), 133–90.
- VIVES, J., T. MARÍN y G. MARTÍNEZ 1963. *Concilios visigóticos e hispano-romanos* (Barcelona).
- VVAA 1901. "Sacred Trees", *The Journal of American Folklore* 14, 201–03.
- VVAA 1953. "Inventario Nacional de Folios Arqueológicos. Hierro ibérico e hispanorromano", *Noticiero Arqueológico Hispánico* 1952, 204–34.
- VVAA 1955. "Inventario Nacional de Folios Arqueológicos", *Noticiero Arqueológico Hispánico* 1953.
- VVAA 1981. *Geografía de Aragón* (Guara, Zaragoza).
- VVAA 1982. "La organización político-administrativa y judicial. Período imperial.", *España romana: 218 a.C. - 414 d.C.* (Madrid), vol. 2, t.2, 97-111.
- VVAA 1987. *Carta arqueológica de Álava (hasta 1984)* (Vitoria-Gasteiz).
- VVAA 1987. *Geografía de España: 3. Los espacios naturales* (Ámbito, Valladolid).
- VVAA 1994. *Geografía de La Rioja: Geografía física* (Caja de Ah.).
- VVAA 2003. *Diccionario Geográfico-Histórico de España por la Real Academia de la Historia* (Maxtor, Valladolid).
- VVAA 2008. *Variaciones de los municipios de España desde 1842* (Madrid).
- WATTENBERG, F. 1963. "Informe sobre los trabajos realizados en las excavaciones de Numancia (1963)", *Noticiero Arqueológico Hispánico* 7, 132–42.

- WEBSTER, J. 1995. 'Interpretatio' Roman Word Power and the Celtic Gods", *Britannia* 26, 153–61.
- WEBSTER, J. 1995. "Sanctuaries and sacred places", en GREEN, M.J. (ed.), *The Celtic World* (London), 445–64.
- WEBSTER, J. 1997. "A negotiated syncretism. Readings on the development of Romano-Celtic religion", *Journal of Roman Archaeology, Supplementary Series* 23, 165–84.
- WEBSTER, J. 2001. "Creolizing the Roman Provinces", *American Journal of Archaeology* 105, 209–25.
- WHITTAKER, C.R. 1997. "Imperialism and culture: the Roman initiative", *Journal of Roman Archaeology, Supplementary Series* 23, 143–63.
- WOODWARD, A. y P. LEACH 1993. *The Uley Shrines. Excavation of a ritual complex on west Hill, Uley, Gloucestershire (1977-1979)* (Archaeological Report) (Londres).
- WOOLF, G. 1997. "Beyond Romans and Natives", *World Archaeology* 28, 339–50.
- ZAMORA LÓPEZ, F. 1967. "La religión de los celtíberos numantinos", *Celtiberia* 34, 209–19.
- ZIFFERERO, A. 2002. "La geografía del sacro nelle società complesse: ipotesi per una ricerca sull'Italia medio-tirrenica preromana", en MOLINOS, M. y A. ZIFFERERO (eds.), *Primi popoli d'Europa. Proposte e riflessioni sulle origini della civiltà nell'Europa mediterranea*, 127–56.
- ZIFFERERO, A. 2002. "The geography of the Ritual Landscape in Complex Societies", en ATTEMA, P. ET AL. (eds.), *New developments in Italian landscape archaeology* (BAR International Series) (Oxford), 246–65.

Webgrafía

- (2012) *Monasterio de Valvanera*. Fecha de consulta: 28/01/2015, desde <http://www.valvanera.com/valvanera.htm>

AYTO. DE HINOJAR DE CERVERA. *Orígenes de Hinojar de Cervera*. Fecha consulta: 3/02/2015, desde www.hinojar.com/origen/

AYTO. DE ÓLVEGA. *Fiestas Virgen de Olmacedo*. Fecha de consulta: 4/02/2015, desde www.olvega.es/index.php/mod.pags/mem.detalle/id.165/relcategoria.1039/relmenu.213

AYTO. DE VILLEL. *Patrimonio arquitectónico religioso: Santuario de la Fuensanta*. Fecha de consulta: 27/01/2015, desde <http://villel.com/contenidos/66/santuario-de-la-fuensanta.html>

CENTRO NACIONAL DE INFORMACIÓN GEOGRÁFICA. (2015). *Centro de Descargas*. Fecha de consulta: 03/09/2015, desde

<http://centrodedescargas.cnig.es/CentroDescargas/inicio.do>

CONSELLERIA D'EDUCACIÓ, INVESTIGACIÓ, CULTURA I ESPORT DE LA GENERALITAT VALENCIANA. *Servicio de Patrimonio Arqueológico, Etnológico e Histórico. Yacimientos arqueológicos*. Fecha de consulta: 27/07/2015, desde

<http://www.cult.gva.es/dgpa/yacimientos/consulta.asp>

DEPARTAMENTO DE DESARROLLO RURAL, MEDIO AMBIENTE Y ADMINISTRACIÓN LOCAL. *Vías pecuarias en Navarra*. Fecha de consulta: 13/08/2015, desde

www.navarra.es/home_es/Gobierno+de+Navarra/Organigrama/Los+departamentos/Desarrollo+Rural+Industria+Empleo+y+Medio+Ambiente/Acciones/Planes+especificos/Acciones+medio+ambiente/Informacion+ambiental/Itinerarios/Vias+pecuarias/vias+pecuariasnavarra.htm

EUROPA PRESS. (2015). *Hallado en el entorno del yacimiento romano del Duratón, en Segovia, un altar céltico dedicado a la diosa Epona*. Fecha de consulta: 06/07/2015, desde

<http://www.europapress.es/castilla-y-leon/noticia-hallado-entorno-yacimiento-romano-duraton-segovia-altar-celtico-dedicado-diosa-epona-20150526135626.html>

GOBIERNO DE ARAGÓN (2015). *Visor 2D*. Fecha de consulta: 20/09/2015, desde sitar.aragon.es/visor/

GOBIERNO DE LA RIOJA. (2015). *Las vías pecuarias de La Rioja*. Fecha de consulta: 15/06/2015, desde www.larioja.org/npRioja/default/defaultpage.jsp?idtab=432444

INSTITUTO ARAGONÉS DE GESTIÓN AMBIENTAL. *Vías pecuarias*. Fecha de consulta: 13/08/2015, desde www.aragon.es/DepartamentosOrganismosPublicos/Organismos/InstitutoAragonesGestionAmbienta/AreasTematicas/ViasPecuarias?channelSelected=9df6cca535589410VgnVCM2000002f551bacRCRD

INSTITUTO GEOLÓGICO Y MINERO DE ESPAÑA. *Las aguas minerales de Castilla y León*. Fecha de consulta: 09/08/2015, desde http://www.igme.es/aguas_minerales/inventarios/CastillayLeon/WEB%20CyL.htm

JUNTA DE CASTILLA Y LEÓN. *Visor de Información Geográfica*. Fecha de consulta: 06/10/2015, desde www.idecyl.jcyl.es/hac/6/VCIG/Login.ini

Medio Ambiente de Castilla y León (2015). *Vías pecuarias*. Fecha de consulta: 03/09/2015, desde http://www.medioambiente.jcyl.es/web/jcyl/MedioAmbiente/es/Plantilla100/1204012332575/_/_/

MINISTERIO DE AGRICULTURA, ALIMENTACIÓN Y MEDIO AMBIENTE. *Banco de Datos de la Naturaleza, Información Cartográfica por provincias, Vías Pecuarias*. Fecha de Consulta: 03/09/2015, desde www.magrama.gob.es/es/biodiversidad/servicios/banco-datos-naturaleza/informacion-disponible/vias_pecuarias_descargas.aspx#

MINISTERIO DE EDUCACIÓN, CULTURA Y DEPORTE. *Catastro de Ensenada, villa de Pedraza, pregunta nº3: Situación geográfica y tamaño del territorio*. Fecha de consulta: 3/02/2015, desde <http://pares.mcu.es/Catastro/servlets/ServletController>

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (2015). *Diccionario de la Lengua Española*. Fecha de consulta: 25/10/2015, desde www.rae.es

Sistema Integrado de Información del Agua. *Descargas*. Fecha de consulta: 19/11/2014, desde servicios2.marm.es/sia/visualizacion/descargas/documentos.jsp

TURISMO DE ZARAGOZA. *Santuario de la Virgen de Rodanas en Épila*. Fecha de consulta: 29/10/2013, desde

<http://www.turismodezaragoza.es/provincia/patrimonio/barroco/santuario-virgen-rodanas-epila.html>