

Nuevos teónimos hispanos. Addenda y Corrigenda VI

José María BLÁZQUEZ MARTÍNEZ

Universidad Complutense de Madrid
gerion@ghis.ucm.es

RESUMEN

Se estudian las inscripciones de Arronches (Portugal), con un ritual del tipo del *suovetaurilia*, y de *Bandii Luguano*. Se da la lista completa de todas las inscripciones dedicadas a *Bandue* y a *Lug*. Se estudian los dioses indígenas y romanos en áreas rurales; *Ilurbeda*, la religión de los pueblos del norte; las inscripciones religiosas del ámbito rural; la diosa *Silbis*, las creencias de la ultratumba por mar y por el aire.

Palabras clave: Arronches, *Bandue*, *Lug*, *Ilurbeda*, Áreas rurales, Pueblos norte, *Silbis*, Ultratumba, mar y aire.

New Spanish theonyms. Addenda and Corrigenda VI

ABSTRACT

The inscriptions in Arronches (Portugal), with a ritual of the *suovetaurilia* type, and in *Bandii Luguano* are studied. A complete list of all inscriptions dedicated to *Bandue* and *Lug* is offered. Native and Roman gods in rural spheres are studied; *Ilurbeda*, the religion of the northern villages; religious inscriptions in the rural sphere; the goddess *Silbis*, the beliefs hereafter by sea and by air.

Keywords: Arronches, *Bandue*, *Lug*, *Ilurbeda*, rural spheres, northern villages, *Silbis*, hereafter, sea and air.

SUMARIO: 1. Inscripción lusitana de Arronches, norte de Alentejo (Portugal). 2. *Bandii Luguano*. 3. Dioses indígenas y romanos en áreas rurales. 4. *Ilurbeda*. 4.1. Testimonios de Ávila. 4.2. Testimonios portugueses. 4.3. Testimonios españoles. 5. La Religión de los pueblos del norte. 6. Inscripciones religiosas del ámbito rural. 7. Diosa celtibérica *Silbis*. 8. Viaje a la ultratumba por mar y por el aire. 8.1. Viajes a la ultratumba por mar. 8.2. Viaje a ultratumba por aire.

FECHA DE RECEPCIÓN: 28 DE 09 DE 2009
FECHA DE ACEPTACIÓN: 24 DE 02 DE 2010

Desde hace años¹ publicamos unos rapport de los últimos teónimos hispanos aparecidos, o se corrigen las lecturas propuestas de otros.

En este trabajo se comentan algunos estudios no examinados con anterioridad.

1. INSCRIPCIÓN LUSITANA DE ARRONCHES, NORTE DE ALENTEJO (PORTUGAL)

Esta importantísima inscripción ha sido publicada recientemente por J.d'Encarnação². el texto está redactado en lengua lusitana, y menciona el sacrificio de diez ovejas a diferentes divinidades indígenas, como *Bandua*, *Reva*, *Munis*, *Broencia*, acompañadas de sus correspondientes epítetos, algunos repetidos con grafías diferentes. Uno de los cuales, posiblemente, se relaciona con el topónimo actual de Arronches. Los tres dedicantes se dedicaban seguramente a la cría de ovejas, y suplicaban a los dioses que aceptasen el sacrificio de los animales. J.d'Encarnação considera muy aceptable esta hipótesis, y las restantes inscripciones redactadas en lengua lusitana, las de Lamas de Moledo y de Cabeço das Fraguas, estarían en función de las rutas de trashumancia de comienzos de la conquista romana.

La inscripción se halló en un lugar indeterminado del valle de Ribeira da Venda, pequeño afluente del río Caia. En el terreno se han recogido cerámicas y materiales de construcción, *imbrices*, *tegulae* y fragmentos de *dolia*, lo que indica un poblamiento disperso, de carácter rural.

La inscripción está grabada en una laja, alisada para recibir el epígrafe. La población se reuniría en este lugar para honrar a sus dioses en determinadas épocas del año, como posiblemente sucedía en Lamas de Moledo, en Cabeço das Fraguas y en Marecos (Portugal).

La inscripción, cuyas medidas son 83 x 75 x 3,5 cm., dice:

[————] XX • OILAM • ERBAM
HARASE • OILA • X • BROENEIAE • H

¹ J.M. Blázquez, "Die Mythologie der Althispanier", H.W. Hausig, ed., *Götter und Mythen im Alten Europa*, Stuttgart, 1973, pp. 705, 828, láms. 1-8; Idem., *Historia de España. España romana. II.2*, Madrid, 1987, pp. 261-321; Idem., "Einheimische Religionen Hispaniens in der römischen Kaiserzeit", *ANRWI*, 18, Berlín, 1987, pp. 164-275; Idem., *Religiones en la España Antigua*, Madrid, 1981, pp. 117-182; Idem., "Últimas aportaciones a las religiones ibéricas", *Ilu. Revista de Ciencias de las religiones*, 0 (1995), pp. 33-43; Idem., *El Mediterráneo y España en la Antigüedad. Historia, Religión y Arte*, Madrid, 2003, pp. 417-434; Idem., *El Mediterráneo. Historia. Arqueología. Religión. Arte*, Madrid, 2006, pp. 189-229; Idem., *Arte y religión en el Mediterráneo antiguo*, Madrid, 2008, pp. 125-151; Idem., "Nuevos teónimos hispanos. Addenda y Corrigenda IV". *Espacios, usos y formas de la epigrafía hispana en época antigua y tardoantigua. Homenaje al Dr. Armin V. Stylow. Anejos de AEspA XLVIII* (2009), pp. 43-61; Idem., "Nuevos teónimos hispanos. Addenda y Corrigenda V", *Hep.*, en prensa.

² "Inscrição votiva em lengua lusitana (Arronches, Portalegre), *Conimbriga* XLV (2008), pp. 85-102; A. Cameiro, J. d'Encarnação, J. de Oliveira, C. Teixeira, "Uma inscrição votiva em lengua lusitana", *Pal. Hisp.* 8 (2008), pp. 167-177.

[...]OILA • X • REVE AHARACVI • T • AV [...]

IEATE • X • BANDI HARACVI AV [...]

MVNITIE CARIA CANTIBIDONE •

APINVS • VENDICVS • ERIACAINV[S]

OVOVIANI[?]

ICCINVI • PANDITI • ATTEDIA • M • TR

PVMPI • CANTI • AILATIO

J.d'Encarnação fecha la inscripción, basado en el análisis paleográfico, a comienzos del s.I. El sabio portugués, gran especialista en las religiones primitivas de Hispania, traduce:

Para (...) vinte (...). Um cordeiro de erva para Harase. Dez cordeiros para Broineia H(arácu). Dez cordeiros para Reva Aharácuo. Dez T(?)AV(?)IEATE para Banda Harácuo. AV(?) para Munícia Caria Cantibidone.
Os ovelheiros Apino, Vandico, Eriacaino.
Revelai-nos a vossa vontade por um sinal.
Gravamos esta oração de júbilo.

El ritual es parecido al de la *suovetaurilia*, sacrificio dedicado a varias divinidades: a *Banda*, *Reva* y *Munis*, deidades indígenas conocidas por otras inscripciones, y a *Broencia*. Las divinidades van acompañadas de un epíteto, seguramente tópico, *Haracui* o *Aharacui*, *Harase*.

J.d'Encarnação señala una novedad, cual es que el teónimo *Muris* se escribe *Munitia*, y va acompañado de dos epítetos, *Caria*, en relación con otros teónimos indígenas hispanos, y el segundo, *Cantibidone*, ya documentado con la deidad *Erbina*. Cree el epigrafista portugués que podría haber referencia en el epígrafe a otras víctimas, pero lo cierto es que se ofrecen diez corderos en edad de pastar. Es interesante señalar que la dedicatoria la hacen varios cuidadores de ovejas.

2. BANDII LUGUANO

Maria João Ângelo y J.d'Encarnação³ han publicado un ara votiva dedicada a *Bandii Luguano*. Se halló en Quintas da Torre, Vale Prazeres, Fundão, ciudad del *Conventus emeritensis*.

La inscripción es de granito y está trabajada en los cuatro lados. Las dimensiones son: 37,5 x 34,5/21,5 x 34 cm. El campo epigráfico es: 19 x 21,5 cm. La lectura es como sigue:

³ “Epigrafes votivas de Torre dos Namorados (Quinta da Torre, Vale Prazeres, Fundão), *Conimbriga* XLVII (2008), pp. 103-111.

[...?] / AMMINI F(ilius) [?] / BANDII / LVGVANO / V(otum)
S(olvit) [L(ibens A(nimo)) [?]

Traducción: *A Banda Luguano, (...) o filho de Amino cumpriu o voto de boa vontade.*
Lectura de Gustavo Marques:

LAGVANVS (?) / AMMINI F / BANDII / LVGVANO / V S O L

Luguano es un nuevo epíteto de *Bandua*, con el epígrafe en un dativo en –e. *Bandua* es una deidad bien documentada en el Occidente de Hispania. En la Beira interior se conocen doce testimonios del culto a esta deidad, con seis epítetos diferentes en dativo: *Arbariaico* (Capinha, Fundão); *Brialeacui* (Orjais, Covilhã); *Isibriaegui* (Bemposta); *Longobricu* (Longroiva, Meda); *Tatibiiacui* (Queiriz, Fornos de Algodres); *Vorteaceo* (Salgueiro); *BVS-Bandi Vortaeceo Sacrum* (?) (S. Vicente da Beira, Castelo Branco); *Vortaecio* (Monte de S. Martinho, Castelo Branco).

Señalan M. Ângelo y J.d'Encarnação, que la mayoría de los investigadores están de acuerdo en que la etimología del teónimo, la raíz *Band-*, deriva del indoeuropeo *blendh-*, atar, ligar. Las características tutelares de la divinidad son las siguientes: una gran amplitud geográfica de su culto, que puede significar, en cierto modo, una convergencia de lazos entre diversos pueblos, tribus o grupos gentilicios, apenas diferenciados por los epítetos tópicos característicos de su territorio.

El epíteto *Luguano* parece derivar de *Lug-*, *Lugus*, de la raíz indoeuropea *L(e)ug(h)-*. Este dios *Lug-* tiene una gran dispersión por el Imperio Romano, tanto en la antroponimia como en la toponimia. Los dos sabios portugueses recuerdan a este respecto: *Luguualium* (Carlisle, Gran Bretaña); *Lugdunum* (Lyon), en la *Gallia Lugdunensis*. En la teonimia: *Lugoves* (*Germania Superior*, *Aventicum*, Avenches); *Lugus* (?) (*Hispania Citerior*, Fuensabián, Torremocha del Campo, Guadalajara); *Lugunis* (*Hispania Citerior*, Atapuerca, Burgos).

M. Ângelo y J.d'Encarnação han elaborado una lista muy útil de la distribución de *iug-* y *Luc* en Hispania, en sus diferentes categorías: teonimia, toponimia, etnonimia y antroponimia.

La distribución geográfica comprende tres áreas distintas: Lusitania, Norte Nordeste y centro de *Hispania Citerior*. En el caso concreto de la inscripción de Torre dos Namorados, parece existir una proximidad derivacional tras referencias antropónicas: *Lugua* (La Remolina, León); *Lugua* (Narros del Puerto, Ávila), *Lugudici* (Segovia) y el topónimo *Lugguno* (Herrera del Pisuerga, Palencia).

Los citados autores proponen dos posibilidades: la formación del epíteto *Luguano* a partir de un antropónimo, lo que indica que se trataría de una deidad protectora de un grupo familiar, o, partiendo de un topónimo, en este caso se trataría de una divinidad protectora de un grupo poblacional. Los dos investigadores portugueses se plantean si se estaría ante el testimonio de la inmigración de algunos elementos de población de Torre das Namorados, llegados del norte/nordeste, o de una zona oriental de la Península Ibérica. El dedicante se identifica sólo a través del patronímico, “hijo de Amnio”, indicando el carácter familiar del culto.

El antropónimo prerromano *Amominus* se documenta en Belver (Gavião), Capinha (Fundão), Castelo Branco, Idanha-a-Velha (Idanha-a-Nova), Callejo y Vila Viçosa.

Los autores fechan la inscripción en la primera mitad del s. I. M. Ângelo y J.d'Encarnação han estudiado los testimonios hispanos del culto a *Bandana*, con epíteto, y de derivaciones de *Lugus* (*Lug-*, *lug*). Testimonios del culto a *Bandana*⁴ con epíteto, son los siguientes:

- (1) *Bandue Bolecco* (Palas de Rei, Lugo, Galicia) (IRlu 56)
- (2) *Bandu(a)e Lansbricae* (San Amaro, Preense, Galicia) (HEp 11 2001, 346)
- (3) *Bandu(a)e Cadiogo* (San Amaro, Preense, Galicia)
- (4) *Bandue Veigebraeago* (Rairiz de Veiga, Orense, Galicia) (HEp 11 2001, 344)
- (5) *Bandu(ae) Aetiobrigo* (Sarreaus, Orense, Galicia) (CIL II 2515, 903)
- (6) *Bandu(a)e Virubrico?/Verubrico* (Retorta, Orense, Galicia) (HEp 11 2001, 340)
- (7) *Bandu(a)e Cal(ai)co* (Bragança) (AE 1956, 155)
- (8) *Bande Raeico (?)* (Ribeira de Pena, Vila Real) (CIL II 2387)
- (9) *Bandui Cole (?)* (Póvoa do Varzim, Porto) (AE 1973, 316)
- (10) *Bandu Vordeaeco* (Carraceda de Ansiães, Bragança) (AE 1991, 1039)
- (11) *Bande Veluco Toiraeco* (Santa María da Feira, Aveiro) (AE 1954, 96a)
- (12) *Band(e) (?) Ocel(ensi)/Ocel(enses)* (Sul, S. Pedro do Sul, Viseu) (HEp 4 1994, 1100)
- (13) *Bandi (L)ongobricui* (Longroiva, Meda, Guarda) (FE 44)
- (14) *Bandi Tatiibeaicui* (Queiriz, Fornos de Algodres) (AE 1961, 341)
- (15) *Bandi Oilienaico* (Esmolfe, Penalva do Castelo, Viseu) (HEp 11 2001, 713)
- (16) *(Ban)de Alabar(aico)* (S. Pedro do Sul, Viseu) (CIL 403)
- (17) *Bandi Brialeacui* (Orjais, Covilhã, Castelo Branco) (AE 1967, 135)
- (18) *Bandi Arbariaico* (Capinha, Fundão, Castelo Branco) (CIL II 454)
- (19) *Bandi Vorteaecio* (Salgueiro, Fundão, Castelo Branco) (AE 1967, 136)
- (20) *Bandi Vorteaecio* (Vale Queimado, Penamacor, Castelo Branco)
- (21) *Bandii Luguano* (Torre dos Namorados, Fundão, Castelo Branco)
- (22) *(Bandi) (?) Vort(e)aecio* (S. Martinho, Castelo Branco)
- (23) *B(andi) (?) V(orteaecio) (?) S(acrum) (?)* (S. Vicente da Beira, Castelo Branco) (HEp 3 1993, 469)
- (24) *Bandi Isibraiegui* (Bemposta, Penamacor, Castelo Branco) (AE 1967, 133; AE 1967, 134; AE 1982, 477: 3 altares)

⁴ V. Muñoz, "La *interpretatio romana* del dios prerromano *Bandue*", *Veleia* 22, (2005), pp. 145-152; J.C. Olivares, *Los dioses de la Hispania céltica*, Madrid, 2002, pp. 151-168; B.M. Prósper, *Lenguas y Religiones Prerromanas del Occidente de la Península Ibérica*, Salamanca, 2002, pp. 257-281; J.M. Blázquez, *Religiones primitivas de Hispania. I. Fuentes literarias y epigráficas*, Madrid, 1962, pp. 51-61; Idem., *Diccionario de las Religiones Prerromanas de Hispania*, Madrid, 1957, pp. 43-47; Idem., *Primitivas Religiones Ibéricas. II. Religiones Prerromanas*, Madrid, 1983, pp. 227, 295-296, 303, 307-308; F. Marco, *Historia de las Religiones de la Europa Antigua*, Madrid, 1994, pp. 340-343.

- (25) *Bandue Rou* *daeco* (Coria, Cáceres, Extremadura) (CIL II 763, 826)
- (26) *Bandi Vortiaeci* (Malpartida de Plasencia, Cáceres, Extremadura) (CIL II 885)
- (27) *Bannei Picio* (Vilar de Mó, Belver, Portalegre) (AE 1984, 468)
- (28) *Bandua Etobrico* (Alenquer ?, Lisboa) (HEp 11, 2001, 861)
- (29) *Bandiae Apolosego* (Brozas, Cáceres, Extremadura) (CIL II 740)
- (30) (...) *Roudaeco* (Trujillo, Cáceres, Extremadura) (AE 1997, 430)
- (31) *Bandu(e) Rouda(e)co* (Madroñera, Cáceres, Extremadura) (AE 1997, 432)
- (32) *Bandue Ituiciensi* (Sonseca, Toledo, Castilla-La Mancha)
- (33) *Bandi Saisabro* (Maranhão, Avis, Portalegre)
- (34) *Bandi Malunrico* (?) (Badajoz, Extremadura) (HEp 1994, 869)

Band(uae) Araugel(ensi) (Procedencia desconocida, actualmente en Badajoz) (AE 1960, 278; HEp 11, 2001, 646)

Testimonios de *Lug-* y *luc-*:

- (I) *Locoubu Aquien(o)* (Sinoga, Otero del Rey, Lugo, Galicia)
- (II) *Luc(us) Aug(usti)* (Lugo, Galicia)
- (III) *Lucobo Arousa(ego)* (Lugo, Galicia) (HEp 11 2001, 313)
- (IV) *Luc(ovis) Gudanovis* (Lugo, Galicia) (HEp 11 2001, 314)
- (V) *(Lucub)u Arquienis* (San Vicente de Castellones, Monforte, Lugo, Galicia)
- (VI) *Lucubu Arquieno* (San Martín de Liñaran, Sober, Lugo, Galicia)
- (VII) *Lucum Aug(usti)* (Astorga, Castilla-León)
- (VIII) *Luggonum* (Soto de la Vega, León, Castilla-León)
- (IX) *Luggoni Arganticaeni* (Grases, Villaviciosa, Asturias)
- (X) *Lu(guo) (?)* (Bodes, Cangas de Onís, Asturias)
- (XI) *Luggonu(m)* (Piloña, Asturias)
- (XII) *Lugua* (La Remolina, León, Castilla-León)
- (XIII) *Luguu(no)* (Herrera de Pisuerga, Palencia, Castilla-León)
- (XIV) *Lucobo(s)* (Santander, Cantabria)
- (XV) *Lugun(is) Deabus* (Atapuerca, Burgos, Castilla-León)
- (XVI) *Luc(us)us* (Lara de los Infantes, Burgos, Castilla-León)
- (XVII) (...) *Arqui(enis/eno) (?)* (Alvarelos, Porto)
- (XVIII) *Luguei* (Peñalva de Villastar, Teruel, Aragón)
- (XIX) *Lugovibus Sacrum* (Burgo de Osma, Soria, Castilla-León)
- (XX) *Lugudici* (Segovia, Castilla-León)
- (XXI) *Lucanos* (Ciruelos del Pinar, Guadalajara, Castilla-La Mancha)
- (XXII) *Lug(us) (?)* (Fuensabián, Torremocha del Campo, Guadalajara, Castilla-La Mancha)
- (XXIII) *Luguei* (Peñalva de Villastar, Teruel, Aragón)
- (XXIV) *Lugd(unensis)/Lugdunensium* (Tarragona, Cataluña)
- (XXV) *Of Lucu(ili) (?)* (Tarragona, Cataluña) (CIL II 4970, 274)
- (XXVI) *Lucul(lus) (?)* (Tarragona, Cataluña) (CIL II 4970, 275)

- (XXVII) *Bandii Luguano* (Torre dos Namorados, Fundão, Castelo Branco)
 (XXVIII) *Lugua* (Narros del Puerto, Ávila, Castilla-León)
 (XXIX) *Lucullo/Lucanus* (Talavera de la Reina, Toledo, Castilla-La Mancha) (CIL II 915)
 (XXX) *Lucullo* (Talavera de la Reina, Toledo, Castilla-La Mancha) (CIL 911)
 (XXXI) *Lucusta* (Jérica, Castellón, C. Valenciana) (CIL II 4013)
 (XXXII) *Lucullus/Lucanus* (Medina de las Torres, Badajoz, Extremadura) (CIL 1026b)⁵

3. DIOSES INDÍGENAS Y ROMANOS EN ÁREAS RURALES

J.C. Olivares⁶ ha confeccionado el siguiente cuadro de los documentos epigráficos de dedicatorias a deidades romanas –exceptuando Júpiter– e indígenas, en áreas rurales de la Hispania céltica, por distritos y provincias:

| PROVINCIA/DISTRITO | DEIDADES ROMANAS* | | DEIDADES INDÍGENAS | |
|--------------------|-------------------|------|--------------------|-----|
| Madrid | 6 | 100% | 0 | 0% |
| Cuenca | 6 | 86% | 1 | 14% |
| Beja | 6 | 86% | 1 | 14% |

| PROVINCIA/DISTRITO | DEIDADES ROMANAS* | | DEIDADES INDÍGENAS | |
|--------------------|-------------------|-----|--------------------|-----|
| Santarem | 4 | 80% | 1 | 20% |
| Badajoz | 17 | 77% | 5 | 23% |
| Portalegre | 11 | 61% | 7 | 39% |
| Palencia | 3 | 60% | 2 | 40% |
| Pontevedra | 15 | 58% | 11 | 42% |
| La Coruña | 11 | 55% | 9 | 45% |
| Lugo | 10 | 53% | 9 | 47% |
| Asturias | 5 | 50% | 5 | 50% |
| La Rioja | 6 | 50% | 6 | 50% |
| Cáceres | 62 | 45% | 75 | 55% |
| Lisboa | 4 | 44% | 5 | 56% |
| Toledo | 3 | 43% | 4 | 57% |
| Soria | 7 | 41% | 10 | 59% |
| Orense | 19 | 35% | 35 | 65% |
| Braga | 5 | 31% | 11 | 69% |

⁵ J.M. Blázquez, *Religiones primitivas de Hispania. I. Fuentes literarias y epigráficas*, pp. 90-93; Idem., *Diccionario*, pp. 117-119; Idem., *Primitivas religiones ibéricas*, pp. 224, 283-284; F. Marco, *op.cit.*, pp. 229-332; J.C. Olivares, *op. cit.*, pp. 203-225.

⁶ “Cultos romanos e indigenismo: elementos para el análisis del proceso de romanización religioso en la Hispania céltica”, *Lucentum* 25 (2006), pp. 139-154.

| | | | | |
|------------------|---|-----|----|------|
| Burgos | 6 | 30% | 14 | 70% |
| Guadalajara | 2 | 29% | 5 | 71% |
| Navarra | 6 | 29% | 15 | 71% |
| Viana do Castelo | 2 | 29% | 5 | 71% |
| Vila-Real | 4 | 29% | 10 | 71% |
| Álava | 3 | 27% | 8 | 73% |
| Segovia | 1 | 25% | 3 | 75% |
| Bragança | 2 | 22% | 7 | 78% |
| Zamora | 1 | 20% | 4 | 80% |
| Castelo Branco | 9 | 18% | 40 | 82% |
| León | 4 | 17% | 20 | 83% |
| Salamanca | 2 | 17% | 10 | 83% |
| Coimbra | 1 | 17% | 5 | 83% |
| Porto | 2 | 14% | 12 | 86% |
| Guarda | 3 | 11% | 24 | 89% |
| Ávila | 1 | 7% | 14 | 93% |
| Viseu | 1 | 6% | 17 | 94% |
| Evora | 1 | 1% | 85 | 99% |
| Aveiro | 0 | 0% | 3 | 100% |

De este cuadro se desprende que en amplias zonas, los testimonios de los cultos indígenas predominan sobre los romanos en una proporción superior al 80%. En el área tradicional de los Lusitanos (distritos de Aveiro, Viseu, Guarda, Coimbra, Castelo Branco y Porto), la región de los Vettones (provincias de Ávila, Salamanca y Zamora) y las regiones rurales de León, predominan los teónimos indígenas. La mayor densidad de hallazgos se documenta en la región de El Bierzo.

En unas áreas predomina, casi en su totalidad, la religiosidad indígena, y en otras, la asimilación de los cultos romanos fue más profunda. En el área lusitano-galaica, se observa que la mayor intensidad de los cultos indígenas se documenta en el centro, mientras que hacia el sur, en territorio de Cáceres, se observa un aumento de la religiosidad romana debido a la presencia importante de colonias y de municipios. En el norte de este territorio se atestigua un 80-100% de testimonios de religiosidad indígena, mientras el sur, con las importantes ciudades de *Norba* y de *Turgalium*, presenta un panorama religioso próximo al de las provincias más romanizadas de Badajoz, Portalegre y Santarem. Evora tiene una alta densidad de testimonios de religión indígena, debido al santuario de *Endovellicus*. Hacia el norte de Lusitania, distritos de Vila-Real y Bragança, se registra un aumento progresivo de cultos romanos, aunque dominan las dedicatorias a deidades indígenas. Este aumento se mantuvo en Orense y en Braga, aunque predominan los cultos indígenas. Es muy diverso el panorama en las provincias de Lugo, La Coruña y Pontevedra. En las áreas rurales de *Gallaecia* penetraron ciertas características de la cultura romana que no se difundieron en el centro de Lusitania.

En el norte de *Gallaecia* se ha encontrado una gran cantidad de nombres de dioses romanos acompañados de un epíteto indígena, y también se documenta una mayor penetración de cultos indígenas en las ciudades que en Lusitania.

De estos datos, J.C. Olivares deduce que, en las regiones rurales galaicas se observa una más variada y profunda convivencia de los modelos culturales indígenas y romanos que en el centro de Lusitania. En Lusitania y en Vetonía se dio una mayor polarización entre el campo y los cultos indígenas, por un lado, y la ciudad y los cultos romanos, por otro. Piensa este autor que por esta polarización en las zonas rurales de este territorio, la cultura indígena conserva un aumento mayor de cultos religiosos y más intactos.

Las ciudades de Celtiberia, como *Clunia*, *Uxama*, *Complutum* o *Segóbriga*, el tipo de religiosidad romana está bien manifestado, y en el campo predominan los cultos indígenas. En regiones rurales de la Hispania céltica es exclusivo el culto compartido a deidades indígenas y a Júpiter. El mismo fenómeno se observa en una extensa región, que se extiende de sur a norte por todo el interior del área lusitano-galaica y en los territorios vetón, vascón y celtibérico.

En algunos de estos territorios no ha aparecido ningún documento de culto a los dioses romanos, salvo a Júpiter. Las dedicatorias en esta región a Júpiter y a los dioses indígenas, alcanzan varios centenares.

Las diferencias entre los datos del territorio lusitano-vetón y los del noroeste de *Gallaecia*, no son sólo cuantitativos.

J.C. Olivares considera clave en el análisis para conocer las características de ambas regiones, conocer el grupo de dioses romanos que intervinieron en las transformaciones religiosas. Este autor ha deducido de sus estudios que, en las áreas rurales de la Hispania céltica, Júpiter fue el dios que más influyó en la evolución religiosa entre las poblaciones indígenas. Excepción hecha de Júpiter, fueron los Lares y las Ninfas, divinidades más relacionadas con el ámbito privado y la vida cotidiana, los que fueron más aceptados por las comunidades rurales de la Hispania céltica.

Los Lares, muy frecuentemente, llevan epítetos de pequeñas comunidades locales. Igualmente, los Lares de los caminos se difunden mucho por las comunidades rurales de *Gallaecia*. La difusión de este culto se debe, probablemente, en opinión de J.C. Olivares, a la flexibilidad de su culto, adaptable fácilmente a diferentes tipos de enclaves y grupos. Su nombre pudo sustituir a determinadas deidades autóctonas.

Salvo Júpiter, los dioses romanos que más se difundieron por las áreas rurales de *Gallaecia*, fueron los que tenían un carácter privado y eran ajenos a la religión romana.

En las áreas centrales de la Lusitania rural, los cultos más desarrollados fueron los indígenas, además de Júpiter, y en un área concreta Victoria.

El panorama en territorio vetón es muy parecido, predominando los dioses indígenas.

Las dedicatorias a Júpiter son más escasas que en territorio lusitano, lo que indica que la cultura indígena sufrió menos el impacto de la romanización. En *Gallaecia* se difundieron los cultos a Júpiter, a los Lares, a las Ninfas y a Mercurio, al revés que en el centro de Lusitania y entre los vetones. En Celtiberia, en las áreas rurales, se extendió mucho el culto a las Matres y a otras deidades con carácter local, complementado con los cultos a Júpiter, a Marte, a Hércules, a Diana o a Fortuna, sin predominio de ninguna deidad romana. Los intercambios religiosos eran factibles, y pudieron darse procesos de distinto sentido: incorporación de cultos romanos por parte

de las poblaciones indígenas, o promoción de deidades impulsadas desde los centros nucleares o periféricos.

Estos factores debieron intervenir simultáneamente en las transformaciones religiosas de los primeros siglos de la Era. Posiblemente, el impulso romano tuvo, en ocasiones, mayor influencia en el origen de un culto o ritual.

J.C. Olivares recuerda algunos ejemplos de promoción de deidades por notables romanos en Lusitania. En Bobadela (Tabúa, Coimbra), *C. Cantius Modestinus* costeó la construcción de dos templos dedicados al Genio del municipio (*CIL* II 401; *ILER* 527) y a la diosa Victoria (*CIL* II 402; *ILER* 509). Otros dos templos los construyó en la capital de la *ciuitas Igaeditanorum*, en Idanha-a-Velha (Idanha-a-Nova, Castelo Branco), dedicados a Venus (*HAE* 1074; *AE* 1967, 143) y a Marte.

J.C. Olivares explica estas construcciones por las provincias jurídicas flavias a las comunidades hispanas de estas regiones. El culto a Victoria se extendió por todas las regiones rurales de la *civitas Igaeditanorum* hasta Bobadela; el de Marte se difundió en la capital de los igaeditanos, sin salir fuera de la capital. El culto a Venus no destacó en la región.

Las ciudades romanas de la Hispania céltica veneraron al panteón religioso romano, y las áreas rurales, que veneraron masivamente a Júpiter y a ciertas deidades más relacionadas con el ámbito privado, con la salud o con la Naturaleza, varían según las regiones. En las áreas rurales de Lusitania, la asimilación de los modelos romanos fue más limitada, y en *Gallaecia* más variada.

Celtiberia se sitúa entre las dos anteriores. Apolo, Juno, Minerva, Venus o Neptuno, importantes dioses para las instituciones político-religiosas romanas, no penetraron en las áreas indígenas rurales.

Según J.C. Olivares, la asimilación selectiva de los cultos por parte de las poblaciones indígenas, fue el factor determinante del modelo de romanización religiosa de la Hispania céltica.

Las regiones que tenían una homogeneidad religiosa y cultural, asimilaron de forma diferente la religiosidad del Imperio. En Lusitania no se mencionan los Lares con epítetos indígenas. Esta regla no se cumplió en la *Gallaecia* central, desde *Aquae Flaviae* hasta el valle del Miño, donde se documentan apelativos sin teónimos, o Lares con apelativos indígenas.

Son importantes las conclusiones que presenta J.C. Olivares:

- 1.- El área de los teónimos específicamente lusitanos, como *Bandua*, *Reve*, *Arentius*, *Arentia*, *Quangeius*, *Trebaruna*, se extiende desde el norte de Cáceres, por el interior de Portugal hasta el valle del Miño. Se corresponde con la región que veneraba a Júpiter en el mundo rural, estando ausentes los restantes dioses romanos.
- 2.- *Arentius*, *Arentia*, y *Trebaruna* sólo aparecen al norte del Tajo y en la Beixa portuguesa. Esta región rural de Lusitania central es donde penetró el culto a Victoria en exclusiva. En las regiones del norte más próximas al Miño se documentan dedicatorias a los Lares, con epítetos indígenas ausentes en Lusitania.

- 3.- En las ciudades de *Norba Caesarina*, *Turgalium* y *Metellinum*, donde se asentaron colonos romanos, no han aparecido testimonios de inscripciones dedicadas a dioses indígenas masculinos, sí a diosas.
- 4.- La zona costera de *Gallaecia* y el interior, correspondientes a las provincias de Pontevedra, La Coruña y Lugo, veneraron a los Lares viales, a Mercurio y a las Ninfas, mientras que el culto a Júpiter perdió su exclusividad e intensidad, que tenía en el territorio situado entre el Tajo y el Miño.
- 5.- Celtiberia veneraba preferentemente a las *Matres*, a *Epona* y a *Lug*. Se observa la ausencia de los Lares y la mayor presencia de otros dioses, como Diana, Marte o Hércules.

La asimilación de los cultos romanos por los indígenas queda bien manifiesta en las dedicatorias a un dios indígena y a uno romano por el mismo individuo, como a *Lacubegis* y a Júpiter en Ujué, por tres individuos llamados *Coelius Tesphoros*, *Festa* y *Teleninus*. En Navarra aparece un culto casi exclusivo a dioses indígenas y a Júpiter. En el centro de Lusitania, en Fundão, Castelo Branco, un militar de nombre *Tongius*, hijo de *Tongetanus*, en dos áreas, hizo votos a Victoria y a *Trebaruna*, diosa lusitana. En inscripciones de Matas y en Granja dos Belgaios, Idanha-a-Nova, Castelo Branco, *Marcus Rufus* dedicó ofrendas a Júpiter y a la diosa local *Oipaengia*. Se documenta un sincretismo panteístico. Los dioses romanos, que compartieron el culto con los indígenas en este área, son los que más penetraron en la misma. En la región bracarense, la deidad romana más venerada es la que compartió panteón con la indígena. Júpiter recibió culto junto a *Nabia* y *Nabia Corona*.

La romanización cultural fue muy diferente en las ciudades y en el campo. Los cultos ancestrales tenían carácter diferente según las regiones y los cultos romanos asimilados en cada región. Lusitania y el noroeste de *Gallaecia* mantuvieron cierta coherencia interna. Otras deidades sufrieron una mayor transformación cultural, que les llevó a evolucionar por separado.

Es muy significativo y esclarecedor todo lo afirmado por J.C. Olivares.

J.C. Olivares, en este mismo trabajo, ha estudiado el proceso de romanización religiosa en el campo del área céltica de Hispania, a través de las inscripciones votivas. Los cultos indígenas se mantuvieron firmes. Las dedicatorias a dioses romanos, sin contar a Júpiter, proceden de ámbitos urbanos o de sus proximidades, o muy romanizados, como *Norba*, *Turgalium*, *Emerita Augusta* y *Metellinum*. La veneración al panteón romano se documenta en las áreas urbanas, y además de en las ciudades, en localidades como *Lucus Augusti*, Orense, *Asturica Augusta*, *Legio*, *Petavonium*, *Aquae Flaviae*, *Bracara Augusta*, la *civitas Igaeditanorum*, *Conimbriga*, *Olisipo*, *Scallabis*, *Ammaia*, *Caesarobriga*, *Clunia*, *Numantia*, Duratón, *Uxama*, *Complutum* y *Segobriga*.

Los dioses romanos tienen una presencia relativamente mayor en las ciudades que en las áreas rurales, donde el número de dedicatorias a Júpiter es similar al de todas las demás divinidades juntas. En las áreas urbanas, los testimonios reflejan un modelo de panteón bastante similar al de las regiones mediterráneas de la Península

Ibérica y del resto del Imperio. En el campo hay una gran presencia de Júpiter y una relativa escasez de testimonios de las demás deidades. En esta misma área se documenta una gran presencia de teónimos indígenas.

En las regiones rurales no queda evidente un ambiente religioso, característico de las áreas urbanas, más romanizadas. Es patente la gran difusión de los cultos indígenas y la presencia importante de Júpiter. Se deduce de esta observación, que la romanización religiosa en áreas rurales tuvo que pasar un grueso filtro cultural.

Virginia Muñoz⁷ ha estudiado la interpretatio romana del dios prerromano *Bandue*. Los problemas de este teónimo son la forma originaria del nombre, el sexo de la divinidad y las interpretaciones romanas sobre su función o representación iconográfica.

De *Bandue* se conocen 33 inscripciones, en su mayoría halladas en Orense y también en Cáceres. Su culto se extiende más allá de Lusitania. Siempre en el occidente de Hispania. Las variantes son: *Bandi*, *Bandei*, *Bandu*, *Bandue*, *Banduae*, *Bandiae*.

Del dios *Bandue* se conoce una representación iconográfica, en la patera de probable procedencia lusitana, en la que se representó una deidad femenina con la inscripción BAND. ARAUGEL. La corona mural que cubre la cabeza se encuentra en las representaciones de Tyché, como divinidad políada. Se encuentra en medio de un paisaje de la naturaleza, con un árbol, rocas, cuatro altares que rodean la imagen, tres encendidos y uno apagado. La lectura de la inscripción es: *Band(uae) Araugel(ensi)*. Al nombre de la deidad acompaña un epíteto toponímico del nombre del lugar donde se veneraba la deidad. A Blanco, que fue el primero que estudió esta patera, atribuyó a la deidad un carácter protector o tutelar, vinculada con una familia o *gens*. G. Fernández –Albalat defendió el carácter guerrero, basándose en los epítetos y en el testimonio de un ara en que *Bandue* aparece asociado a Marte. Virginia Muñoz se inclina por la interpretación de A. Blanco, seguida generalmente.

A. Blanco señala que los atributos de la deidad lusitana son los típicos de la *Dea Fortuna*, asimilada a la Tiché helenística.

Se plantea, por lo tanto, según esta autora, el problema de su *interpretatio* romana, problema vinculado con su función. El segundo problema es el sexo de la deidad. Su representación es femenina, pero tanto los teónimos en sus variadas formas, como los epítetos son, en su mayoría, masculinos.

Tranoy piensa que en la patera se ha querido plasmar el contenido religioso de un dios tutelar, prescindiendo del género. Se trataría de una representación alegórica de la función de *Banduae*. Marco Simón cree que es un ejemplo de una iconografía autóctona para una deidad indígena. La figura representada no constituiría una figuración directa de la deidad galaico-lusitana, sino que aparece en la patera en virtud de una cierta proximidad funcional con ésta.

Virginia Muñoz, desde el punto de la *interpretatio* romana, señala la reiterada identificación entre las divinidades romanas Fortuna y Tutela, a pesar de las diferencias entre ellas, que no podían esclarecer el caso de *Bandue*. Se da una equivalencia entre Tyché y Fortuna, pero no toda Fortuna es igual a Tyché, ni toda Tyché igual a

⁷ “La *interpretatio* romana del dios prerromano *Bandue*”, *Veleia* 22 (2005), pp. 145-152.

Fortuna, pues existe en la religión romana una Fortuna anterior e independiente a la Tyché griega, que se asimila en diferentes grados a Fortuna, a Tutela y al Genio. En Hispania, en las inscripciones, no se asocian Tutela y Fortuna. Esta diferencia lleva a la autora a pensar que la *interpretatio* romana de *Bandue* sería Tutela y no Fortuna. La corona torneada es un atributo ajeno a Fortuna. Parece más probable la asimilación de *Bandue* a Tutela o al Genio, que a Fortuna. En la pátera, *Bandue* estaría representada con los atributos de Tutela o de Genio. Se conocen representaciones gráficas del Genio como la representación de *Bandue*. Marco Simón, en 1994, propuso que la figura representada en la pátera no se identificaría con Fortuna, sino con un *Genius Loci* asociado a la Tyché-Fortuna, cuya iconografía era similar. El *Genius* vestido sería la referencia en la representación de *Bandue*.

En las inscripciones dedicadas a Tutela, halladas en Hispania y en Galia, se observa cierta oscilación en lo referente al sexo. Se ha documentado un *Deus Tutela*. En una inscripción de Tortosa se lee *Pantheo Tutelae*, y en Tarragona, *Tutelo santo*. En las Actas de los Fratres Arvales, se dice, *sive deo sive deae in cuius Tutela hic locus locusve est*, lo que indica una originaria identificación mítica de la deidad. Alguna vez la iconografía de Tutela no es una figura femenina sino masculina, asociada a Genio, con el cuerno de la abundancia, característica de Fortuna.

En el NO hispano alcanzaron gran importancia los dioses tutelares romanos, como Fortuna, Tutela, Genio, Lares. El culto a los Lares y a las Ninfas se difundió más que el culto a Tutela, al Genio o a Fortuna. Ninguna ciudad invocó a Fortuna. El culto al Genio parece ser más oficial que el de Tutela, cuyos testimonios son escasos. Esto explicaría que los cultos de Fortuna, de Tutela y del Genio tuvieran menor difusión, debido a las pervivencias más tiempo del culto a los dioses prerromanos con función similar.

De todo lo dicho, Virginia Muñoz deduce que la *interpretatio* romana de *Bandue* sería Tutela y no Fortuna, y que habría una similitud funcional entre Tutela y *Bandue*, que sería un teónimo masculino, como indican los epítetos que acompañan al teónimo, y que el culto a Tutela se difundió escasamente en el noroeste hispano, debido a la vitalidad del culto a *Bandue*.

4. ILURBEDA

M.R. Hernando⁸ ha estudiado el teónimo *Ilurbeda*, cuyo primer testimonio se halló en el hoyo de la mina de oro de Covas dos Ladroes, en el Alto de la Cabeçada, en la freguesia de Alvares, Concelho de Góis, distrito de Coimbra. Su editor notaba la frecuencia de las raíces *i-*, *ilur-*, *ili-* en la onomástica ibérica, en nombres étnicos y topónimos, deduciendo que el nombre de la diosa era de origen ibérico. J.M. Blázquez, al publicar este teónimo, lo incluyó en los dioses, cuyo nombre es un topónimo.

⁸ “A propósito del teónimo *Ilurbeda*. Hipótesis de trabajo”, *Veleia* 22 (2005), pp. 153-168.

Nueve documentos del culto a *Ilurbeda*, hallados en el mismo lugar que el primitivo, demuestran que se trata de un culto local, de una deidad tutelar, tópica.

El registro epigráfico se ha ampliado paulatinamente con el hallazgo de nuevas inscripciones en Segoyuela de los Cornejos (Salamanca), en La Alberca (Salamanca) y en Faião (freguesia de Terrugens, Concelho de Sintra, distrito de Lisboa) y obliga a desechar la hipótesis de trabajo de que se trate de un culto local, pues su culto se extendió por territorio vetón y lusitano.

J.C. Olivares, apoyado en el tamaño y buena factura de la inscripción de Segoyuela de los Cornejos, y en la reinterpretación del epígrafe de La Alberca, piensa que podría ser indicio de un origen étnico de la deidad, como su lugar de origen del culto habría que localizarlo en territorio vetón de Salamanca. Las ofrendas votivas halladas en Coimbra no proceden de un núcleo de población autóctono y estable. Se vinculan con la minería, que atrae poblaciones de muy distinta procedencia. Los oferentes de las ofrendas de Covas dos Ladrões podrían deberse a mineros procedentes del área salmantina, que habrían llevado el culto a *Ilurbeda* al lugar de su nuevo trabajo. Sólo el epígrafe de lectura dudosa de Faião complica esta hipótesis de trabajo.

El nombre de la deidad es el equivalente al topónimo citado por Ptolomeo (2.6.56), de localización incierta, *Ilurbida*. J. Cardim Ribeiro ha planteado la posibilidad de que *Ilurbeda* fuera el Genio tutelar epónimo de una comunidad. Las aras encontradas en la provincia de Salamanca, en la Beira Baja y en la Extremadura portuguesa, se deberían a emigrantes o a descendientes de emigrantes de esta mencionada ciudad. B.M. Prósper sigue esta última teoría.

El elemento *ilur-/itur* se ha atribuido al léxico documentado en etnónimos, en topónimos y en antropónimos. La base *ilur-* parece ser frecuente en el ámbito onomástico aquitano, donde han aparecido las deidades *Iluberrixo* e *Iluro*. Últimamente se piensa en una influencia directa de la lengua ibérica en el área vascona de Navarra y en la región de Cinco Villas. La relación de la onomástica aquitana con la lengua vasca está admitida.

Las etimologías propuestas son, para la basa, *ilur-*. En su casi totalidad, se deducen a través del vasco.

El antiguo vascuence *ili-* tendría el significado de “villa”, “ciudad”. Para Untermann, *ilur-* sería una traslación latina de los radicales ibéricos *iltir-/iltur-*. J.M. Blázquez traduce el vascuence *ilurri- elhorri* como espino. Por la comparación con el teónimo aquitano *Lurgoerri*, y éste con el vasco *lur(r)*, se podría traducir como “tierra”. J. Gorrochategui explica, con la etimología que plantea la base *ilur*, los teónimos aquitanos. La terminación *-beda*, *-peda* se encuentra en teónimos y en epítetos divinos. Algunos defienden un origen relacionado con *bide*, “camino”.

A. Trombetti explica los nombres *Idubeda* y *Orospedas*, citados por Estrabón (III.4.10), en la Cordillera Ibérica y en Sierra Morena respectivamente, como compuestos de *Idi*, “buey”, y *bide*, “camino”, en el primero, y *orots*, “novillo”, y *bides*, en el segundo. A. Schulten defendió el origen ibérico o libico-ibérico, con significación de “montaña”. El elemento *-bedal -peda* no sólo aparece en las dos montañas de Hispania, sino también en la montaña de Ain Safrá, de Ptolomeo (4.2.4), en el Sahara y en el África romana: *Madethu badon*.

B.M. Prósper, con ocasión de estudiar los epítetos divinos *cantibedone(nsi)/cantibedone(nsis)*, aplicado a *Erbiue* y a *Bidiensi*, relacionados con los topónimos que deriva [—]polibedenses y con el teónimo *Iluberda*, señala el paralelismo detectado en el compuesto celtibérico *Arkato-Pezom*, “mina” o “canal de plata”, y considera que puede proceder del protocéltico **bedo*, que procedería del indoeuropeo **bhedho* y del que derivaría el celtibérico *Pezom*, con significado de “foso” o “canal”.

De todas estas etimologías deduce M.R. Hernando que los dos elementos del teónimo remontan, mayormente, al sector noroeste de Hispania. La deidad, en origen, estaría alejada de los lusitanos y de los vetones.

4.1. TESTIMONIOS DE ÁVILA

Las dos aras dedicadas a *Ilurbeda* en Narros del Puerto, Ávila, se hallaron junto a altares, cuatro de ellos anepígrafos.

La primera de ellas, de granito dorado, conservada en el Museo de Ávila, lleva escrito:

[I]LVRBE/[D]A(e) ·ATT+/+ V(otum) ·S(olvit)

En la segunda, fabricada en el mismo material, se lee:

REBV[RRVS] / BEDAC(iqum) ·L(aribus) ·V(ialibus) / [I]LVURBEDA/[E]
·V(otum) ·S(olvit)
L(ibens) / M(erito)

Estas dos lápidas refuerzan la teoría de J.C. Olivares de la presencia de *Iluberda* entre los vetones⁹ y la dispersión de su culto desde este territorio. El centro de culto estaría en el área salmantina. Las aras de Ávila comparten el espacio de culto con otros dioses, como Iuppiter. M.R. Hernando, sin embargo, se inclina a aceptar que los datos que se deducen del contexto parecen escapar a esta hipótesis, pues en el mismo conjunto hay una misma dedicatoria a *Ilurbeda* y a los *Lares Viales*. La dedicatoria dice:

LARIBVS / VIALIBUS / SACRVM / IVL(ius) · GAIA/⁵NVS · V(otum) ·
S(olvit) ·L(ibens) ·
A(nimo)

La presencia de los *Lares Viales* en el lugar del hallazgo de las dos citadas aras de *Ilurbeda*, en la localidad de Narros del Puerto, no es casual, pues dominaba el paso septentrional de la Sierra de Gredos, por donde pasaba la vía del Puerto del Pico.

⁹ J.R. Álvarez-Sanchís, *Los vettones*, Madrid, 1999, M. Almagro-Gorbea, (ed.), *Celtas y vetones*, Ávila, 2001.

M.R. Hernando analiza las características geográficas de los lugares del hallazgo de los testimonios epigráficos relativos a *Ilurbeda*, que son los siguientes:

4.2. TESTIMONIOS PORTUGUESES

- Teónimo de *Ilurbeda* próximo a la Sierra de Sintra.
- Teónimo de *Ilurbeda* hallado en Covas dos Ladrões, en el Alto das Cabeçadas, en la Sierra de Lousã, en cuya cima se cruzan dos vías: la calzada próxima que une *Augusta Emerita* y Coimbra, y la que unía con Viseu.
- Teónimo de *Ilurbeda* hallado en el mismo lugar.

4.3. TESTIMONIOS ESPAÑOLES

- Teónimo *Ilurbeda* procedente de La Alberca, Salamanca, en pleno corazón de la Sierra de la Peña de Francia y en el camino que conduce al paso del Portillo, que comunica con el valle de Las Batuecas.
- Teónimo de *Ilurbeda* recogido en Segoyuela de los Cornejos (Salamanca), a 20 Km. del ara precedente.
- Teónimo de *Ilurbeda* hallado en Lerilla, hoy en el Museo Catedralicio de Ciudad Rodrigo, localidad situada en la vertiente norte de la Sierra de Gata, en relación con los puertos de Esperabón y de Los Corrales.
- Posible teónimo de *Ilurbeda* encontrado en Villar del Buey (Zamora), en la vía que unía Zamora con Fermoselle.

Todos estos testimonios se encontraron en montaña, en las Sierras de Gata, de Lousã y de Sintra, en lugares bien emplazados desde el punto de vista de las comunicaciones, cerca de los pasos que atravesaban las montañas. De todos estos datos, la autora deduce dos líneas de investigación posibles sobre el carácter de *Ilurbeda*, que sería una deidad relacionada con las montañas o con los pasos y caminos de montaña.

El segundo elemento del teónimo estaría relacionado con la caminería, como se desprende de otros topónimos o epítetos divinos formados sobre la base *-bedal*, *-pedal*, que son los siguientes:

- *Bedunia, mansio* del Itinerario de Antonino 439.7, en la ruta de *Asturica Augusta* a *Emerita Augusta*, es decir, la Vía de la Plata.
- *Cantibidone, Erbine*, documentadas en los dos altares de Segura, un puente sobre el río Elías, en la calzada de la Vía de la Plata, que comunica *Norba* con la *civitas Igaedetanorum*.
- [...] *polibendense*, del término encontrado en Traguntia, identificada con Ciudad Rodrigo.

- *Bidie(n)si, deus*, de un altar de Montánchez (Cáceres), localidad serrana vecina a otra vía subsidiaria de la Vía de la Plata, que parte de *Norba* en dirección sureste.
- *Durbediens, deus*. Altar hallado en la torre de la iglesia de Ronfe, concelho de Guimarães, distrito de Braga. La inscripción podría señalar el emplazamiento del *castellum Durbede*, documentado en Garvão, concelho de Ourique, distrito de Beja. El teónimo consta de dos elementos, *dur-* y *-beda*, seguidos por el sufijo *-icus*. Sería una divinidad acuática. Ronfe está próximo al río Ave.
- *Ilurbeda* podría ser la deidad invocada para el tránsito de personas y ganados por los pasos o puertas.

5. LA RELIGIO DE LOS PUEBLOS DEL NORTE

M.C. González Rodríguez¹⁰ ha estudiado la *religio* de los pueblos del noroeste durante el Alto Imperio. Comienza la autora recordando que el panteón indígena del NO hispano tampoco puede entenderse sin tener presentes los cambios y transformaciones que el dominio romano ocasionó en esta zona. La fuente directa está escrita en latín. La epigrafía votiva reproduce las reglas de culto romano, como la fórmula *Votum Solvit. Libens Merito*. Tal fórmula acompaña a muchas dedicatorias de los dioses indígenas, lo que plantea el problema de si éstos y los fieles entendían el nuevo lenguaje y las condiciones de un voto. Un nuevo lenguaje que responde a un nuevo tiempo, el de la *religio* de las *civitates* creadas por Roma. Piensa la autora que los dioses indígenas conservan poco más que el nombre, pues su función debió adaptarse, en determinados casos, dándose una transformación. M.C. González Rodríguez intentan identificar los testimonios de cultos en las *civitates*, cuyos lugares centrales son: *Aquae Flaviae*; *Bracara Augusta*; *Lucus Augusti*; *Asturica Augusta* y la *civitas zoelarum*, cuya heterogeneidad nos permite observar la diversidad y complejidad de los panteones en esta parte de Hispania.

La autora se apoya, además de en los datos del lugar de aparición –núcleo urbano o extraurbano–, principalmente en el análisis interno de los epígrafes, o sea, en las fórmulas de dedicación; en la onomástica y, especialmente, en la naturaleza de los dedicantes. Si se menciona una comunidad o sus representantes –o en su caso, miembros de la administración romana–; cargos sacerdotales o vinculados con el culto, es decir, todos aquellos indicios que permiten afirmar que se está ante manifestaciones de la religión pública.

Según el contexto institucional y el rango estatutario de estas *civitates*, el municipio flavio de *Aquae Flaviae* sirve perfectamente como modelo de referencia, ya que se conoce bien el estatuto jurídico que permite conocer las normas que regían la vida religiosa de los municipios del occidente, como documenta en la Bética la *lex Irnitana* y completa la *Vrsonensis*.

¹⁰ “Sobre la *religio* de los pueblos del NW durante el Alto Imperio. Algunas observaciones”, *Pal. Hisp.* 5 (2005), pp. 775-792.

La epigrafía votiva de *Aquae Flaviae* ofrece un rico panteón en el que destacan las dedicaciones –todas ellas encontradas en el centro de la ciudad– a dioses clásicos con epítetos bien significativos, como *Iuppiter Optimus Maximus Municipalis*, *Tutela Municipi Aquafaviensium*; *Concordia Municipum Municipii Aquafaviensium*. Entre todos estos dioses cívicos descuella la *Concordia* –personificación del buen entendimiento entre los ciudadanos–, diosa que, desde el Principado, se expande por las *civitates* del occidente del Imperio, y que podría aludir aquí a la armonía cívica entre los grupos heterogéneos desde el punto de vista étnico, jurídico y social, integrantes de la nueva comunidad. A tal heterogeneidad responde igualmente la realidad que dejan entrever los epítetos que acompañan las advocaciones de los dioses *Lares*: *Tarmucebaeci Ceceaeci*, *Findenetici* y *Erredici*. Todos ellos, documentados en aras halladas en los alrededores de Chaves, parecen corresponder a las divinidades tutelares de los grupos de diferente naturaleza de antes de la conquista, que ahora se subsumen en la nueva identidad cívica de *Aquiflavienses*.

Se tiene, pues, el panteón oficial de un municipio flavio, en el que se documentan ante todo, como es propio de un municipio, los dioses del panteón romano; al mismo tiempo, no se borra totalmente el panteón anterior, sólo se adapta y reinterpreta, como lo prueba el caso de los *Lares*, a los que se asimilan algunos dioses locales. Al igual que los dioses, sus fieles deben adaptarse a los nuevos tiempos, como se observa en la onomástica, pues en las inscripciones fechadas a finales de los siglos I-II d.C., predomina la antroponimia latina de los dedicantes junto con un formulario típicamente romano.

A continuación, la autora pasa a examinar lo que se observa en las *civitates* de derecho latino fundadas por Augusto.

Bracara Augusta

En inscripciones fechables, en su mayoría, en el s. II, hay testimonios de culto a divinidades romanas, como *Iuppiter Optimus Maximus*, pero al contrario que en el caso del municipio, predominan las dedicaciones localizadas en el *oppidum* en honor de dioses indígenas, como *Senaicus Ambieicer*, un posible *Ambiorebis* en el centro urbano, y *Nabia* y *Tongus Nabiagus* en un santuario extraurbano. La pluralidad del panteón oficial se completa con dos dedicaciones, muestras del proceso de aculturación entre los dioses del panteón romano e indígena. La primera dedicatoria está hecha por una familia de *fullones* a *Mars Tarbucelis*. Se halló en los alrededores de la ciudad, y en el propio centro urbano se descubrió una del *Genius macelli*. La onomástica de los dedicantes repite el predominio de onomástica latina.

En el *oppidum* de Lugo se encuentran dedicaciones a *Iuppiter Optimus Maximus*, encontradas en las murallas, de los que un caso lleva el epíteto *Conservator* y una dedicación a la diosa *Tutela*, descubierta en el exterior de la muralla, en el mismo lugar que una dedicación a la divinidad indígena *Reo Paramaeco*.

Junto a los dioses romanos, llaman especialmente la atención las cuatro aras localizadas en el mismo lugar, en honor del dios *Verore* –una a *Virrore Viliaego*–, que

indicaría posiblemente la existencia de un santuario público consagrado a esta divinidad indígena. A ellas se suman otras dedicaciones a *Rego*; a *Rea*; a *Laho Paraliomego* (todas en la ciudad) y a *Netaciueilebrica* –esta última localizada en una torre de la muralla–. Salvo los casos de los dedicantes de *Reo Paramaeco* y de *Verore*, la onomástica de los dedicantes es también latina, y se repiten las fórmulas *ex voto*; *ex visu* y *VSLM*. Por estos dos últimos aspectos no se detecta ninguna diferencia entre las dedicaciones hechas a dioses romanos y a los indígenas. La cronología de las inscripciones es, en su mayoría, la misma: s. II d.C.

El panteón de *Asturica Augusta* tiene dos dedicaciones a la triada capitolina y tres a la *Fortuna*, hechas en todos los casos por importantes personajes de la administración romana relacionados con la capital del *conventus*, de donde se deduce su carácter oficial y público.

La información más significativa proviene de las dedicaciones en honor de *Vacoburium* y, con mucha probabilidad, del *Genius Asturicensium*, en sendos epígrafes hallados en el mismo lugar del *oppidum*, en compañía de la hecha por dos magistrados en nombre de la *respublica* a *Vagodonnaegus* y encontrada en la localidad de Milla del Río, que dista unos 20 Km. del núcleo urbano.

El caso del *Genius Asturicensium*, en una inscripción de fines del s. I-comienzos del s. II, resulta sumamente significativo, pues puede tratarse de un claro ejemplo de simbiosis entre el panteón romano y el indígena. Se estaría ante una divinidad cívica del tipo del *Genius Tongobricensium*, pero que en este caso añadiría la mención de la fundación de la ciudad *Asturica Augusta*, y su estrecha vinculación con el *populus (astures)* que da nombre al *conventus* y a todos sus habitantes. Tal culto –que debió ocupar un lugar preferente en la ciudad, que es *caput gentis*– perpetuaría la memoria de la *gens asturum*, obligada (Floro II, 33, 59-60) a abandonar sus montañas y asentarse en el llano, y celebrar allí su *consilium gentis*. Por este motivo, tiene pleno sentido que se dé un lugar de culto oficial en la ciudad –para los dioses romanos a los que los representantes del Estado les hacen dedicaciones– para la divinidad protectora del *populus* epónimo, y que el dedicante sea al mismo tiempo el encargado de su culto.

M.C. González Rodríguez encuentra sugestivo el caso del dios *Vagodonnaegus*, pero en este caso, su lugar de culto no se encuentra en el *oppidum*, sino en el extrarradio, ubicación que parece indicar un carácter secundario del dios. Esta dedicatoria es el más claro ejemplo de un culto público extraurbano, pero depende, como el resto de *loca sacra* de las comunidades romanas, de los magistrados de la ciudad, que en este caso actúan en nombre de la *respublica*, como dedicantes.

De todo esto se deduce que las tres ciudades latinas fundadas por Augusto reproducen las pautas generales del municipio, completadas con la existencia de sacerdocios encargados del culto a los dioses. Las diferencias entre los cuatro panteones sólo se observan en el mayor o menor protagonismo de las divinidades de procedencia prerromana en el panteón público, lo que parece coincidir con el propio status de la ciudad y la heterogeneidad jurídico-social de sus habitantes. De esta forma, las capitales del *conventus* jurídico se convirtieron en lugares de encuentro y polos de atracción, no sólo para los hombres, sino además para los dioses, y demuestran que las di-

vinidades indígenas no son solo/únicamente indígenas, sino que su funcionalidad y significado es extenso, pues ahora han sido adoptados, adaptados y revitalizados, se han convertido en divinidades del pasado redefinidas para las nuevas situaciones.

Los panteones oficiales de las diversas *civitates* del NO después de la concesión del *ius latii* por Vespasiano, son difíciles de rastrear y reconstruir. Por ello, sólo en casos concretos, con abundancia de materiales y de textos epigráficos, es posible tener la seguridad de que se está ante un culto público en un ámbito no urbano. Esto sucede en el caso de la *civitas zoelarum* que, gracias a los hallazgos epigráficos y a los trabajos arqueológicos, puede servir de modelo para otras *civitates* con características estructurales y doblamiento similar.

Los zoelas, que fueron reorganizados y redefinidos por Roma como *civitas* después de la concesión del *ius latii* a partir de la realidad preexistente (*gentes* y *gentilitates*) tienen, como las restantes mencionadas, su lugar central, no un *oppidum*, sino un simple castro, el castro de Avelãs (Braganza) donde tenía su santuario la divinidad escogida por los magistrados, al igual que en el caso de los municipios, los magistrados tienen un claro protagonismo –como divinidad tutelar de la nueva comunidad política– tal y como lo prueban las dedicaciones en el s. II, respectivamente y en el mismo lugar, por el *ordo zoelarum* y por *M. Placidus Placidianus*, a los que hay que añadir otro hallazgo, cuyo dedicante es *Lucretius Valens*. Dado el lugar del hallazgo de los dos epígrafes, no se puede dudar de la función que el dios *Aernus* desempeñaba en esta comunidad, que era la misma que en el municipio (o en otras *civitates*) desempeña la diosa romana Tutela. Probablemente *Aernus* era la divinidad tutelar de la *gens zoelarum*, que sirvió a Roma como base de la futura *civitas*, lo que nos pone de nuevo ante la adopción y adaptación por parte de Roma de un dios indígena, cuya función protectora ante la nueva situación ha de modificarse y ampliarse a todo el conjunto de la *civitas* (que agrupa a la *gens zoelarum* de la que, antes de la conquista romana, sería protector, y de otras *gentes* diferentes)

En compañía de esta divinidad tutelar de toda la *civitas* se hallaron fuera del castro dos dedicaciones a *Bandua*, *Laesu* y posiblemente a *Madarssu*. Esta distribución permite deducir a M.C. González Rodríguez que las peculiaridades históricas de la *civitas zoelarum* quedan reflejadas en las de su panteón. En el lugar central, el puesto principal corresponde a *Aernus*, mientras que las dedicaciones a Júpiter se localizan fuera del castro o lugar central de esta comunidad.

Piensa la autora que lo verdaderamente significativo, desde el punto de vista histórico, es que, al igual que los municipios, las *civitates* beneficiadas con el *ius latii* deberán organizar y gestionar todo lo relativo a la nueva religión pública. Lo que se debe subrayar es que en este segundo caso son más frecuentes (en tres ejemplos de los siete disponibles) los dedicantes que tienen onomástica indígena, tanto en los epígrafes dedicados a dioses indígenas como romanos (caso de Júpiter). Tal peculiaridad ejemplifica una vez más el pragmatismo romano y el respeto a los dioses de los otros pueblos sometidos, así como la ausencia de una imposición de una jerarquía divina fijada de una vez por todas.

Esta labor de instauración de la *religio* bajo los auspicios de Júpiter, piensa la autora que tiene en el NO un significado histórico importantísimo, de primera magnitud, ya que se trata de poblaciones que vivían alejadas del modelo clásico, y es a partir del principado y el altoimperio cuando se dotan por vez primera de una religión colectiva y pública, siguiendo el modelo romano.

Tomando como modelo la *civitas zoelarum*, M.C. González Rodríguez puede rastrear e individualizar algunas otras divinidades tutelares del ámbito no urbano del NO, es decir, de aquellas *civitates* cuya capital o lugar central no se conoce con total seguridad. Esto se puede observar en el mismo *conventus asturum* en el caso de la *civitas paesicorum* y su divinidad protectora (en este caso romana) la diosa *Tutela* y con los argaelos y su diosa *Degantia*. Otro ejemplo muy significativo es el del *Lar Patrius* hallado en el monte Mozinho, posiblemente lugar central de alguna *civitas* hasta ahora desconocida. En las restantes *civitates* el panorama es mucho más oscuro.

En el caso de las dedicaciones hechas por los *luggoni arganticaeni* y los *arronidaeci et coliacini*, también pertenecientes al *conventus asturum*. Se ignora si se trata de dedicaciones públicas de una comunidad organizada como *civitas* después de la concesión del *ius latii* o de entidades menores (*gentes, castella...*) que forman parte de una *civitas*. Lo único claro es que, trátese de *civitates* o partes integrantes de una de éstas, las ofrendas van más allá del mero ámbito privado, y tendrían un significado histórico mucho más amplio. M.C. González Rodríguez piensa que también aquí, como en el caso del pacto de los zoelas, Roma reconoció, legitimó, adoptó, alentó y fortaleció aquellos cultos comunitarios prerromanos que podían servir para reforzar la cohesión de los grupos que constituirán la base de las nuevas comunidades, cuyos responsables (*ordo, magistratus*) deben ahora, desde el lugar central (*caput civitatis*) organizar la religión pública y establecer el nuevo panteón que tomará en consideración los cultos y dioses –romanos e indígenas– más útiles para la nueva situación.

De todo esto se desprende que no debe extrañarnos la variedad de los panteones cívicos, que intentan representar, al mismo tiempo, del viejo y del nuevo, y que consideran tanto a los dioses de los vencedores (la extensión del culto a Júpiter así lo pone de manifiesto) como a los de los vencidos. La utilidad de estos últimos dioses es clara, como confirman las dedicaciones colectivas de los habitantes de los castros diseminados por este territorio bajo la denominación de *CASTELLANI* o *CASTELLA*. Estas comunidades que mencionan también la *origo* de los galaicos y los astures occidentales, veneran oficialmente a sus dioses protectores, pero dentro de los cánones de la nueva religión ciudadana en la que se integran. Los dioses de los *castellani*, cuya revitalización es útil para integrar y consolidar el sentimiento de pertenencia a la comunidad, repiten la variedad del panteón en el caso de las *civitates* anteriores: los dioses protectores pueden ser tanto dioses indígenas, caso de los *castellani* que en el área de *Interamnium Flavium* hacen una ofrenda a la *Dea Cenduedia*, como romanas, como sucede con *IOM*, a quien dedican dos epígrafes el *castellum Queledinis* y *Auiliober*, o con la dedicación al *Genius* de un *castellum* de nombre desconocido en un hallazgo de Cores (Ponteceso, La Coruña) por parte de *Bl/oena / Sabin/i f(ilia) V.L.M.*

De todo esto deduce M.C. González Rodríguez que los diferentes panteones, más o menos complicados y heterogéneos, reflejan la complejidad del proceso de aculturación que en el ámbito religioso afectó a los dos panteones en contacto y trajo consigo fusiones, asimilaciones y transferencias, que modificaron, en mayor o menor medida, la forma y el fondo de los nuevos dioses y, por otro lado, no son sino reflejo de la gran diversidad de las comunidades del NO. En la cúspide estaría el panteón municipal de *Aquae Flaviae*, seguido de las tres capitales conventuales, y en último lugar, el de la *civitas zoelarum* y de aquellas otras *civitates* de derecho latino después de la concesión del *ius latii*, sin *oppidum* como lugar central.

6. INSCRIPCIONES RELIGIOSAS DEL ÁMBITO RURAL

F. Marco¹¹ ha estudiado las inscripciones religiosas hispanas del ámbito rural, que son las siguientes:

Santuario de Peñalba de Villastar (Teruel), que domina el valle del río Turia, el suroeste de la Celtiberia. C. Jordán, en vez de leer *luguei* como teónimo, propone el apelativo con significado de “juramento”. Este autor lee tres nuevos dioses: *Eniorose*, *Tiatume* y *Equeso Comeimu*, y se aludiría a la celebración de una peregrinación o reunión religiosa en este santuario. En un gran panel se menciona dos veces a la deidad nueva, de nombre *Cordonias* o *Cornutus*, a la que C. *Attilius* consagra alguna ofrenda.

Dos complejos lusitanos en lengua lusitana y en alfabeto latino, contienen manifestaciones de culto. El santuario de Cabeço das Fraguas se localiza en Poiosafoles do Bispos, Sebugal, Guarda, que podría ser anterior al s. II. La inscripción es una tarifa sacrificial que cita cinco deidades, a las que se ofrecen cinco animales: una oveja para *Trebopala* y para *Trebarune*; un toro para *Reve*; un cerdo para *Labbo* y una oveja preñada (?) para *Laccona Loiminna*. Salvo este último, los restantes dioses son conocidos en Lusitania. Posiblemente Cabeço das Fraguas es un santuario común a varios *castella* del territorio de la *civitas* de los *Lancienses Trasncudani*. Podría tratarse de un auténtico santuario nacional lusitano, pues el culto de las deidades desborda los límites de una *civitas*.

El santuario de Lamas de Moledo (Castro d’Aire, Viseu) es, igualmente, de gran interés. La inscripción está redactada en latín y en lusitano. Dos personas con nombres latinos consagran ofrendas de animales a los dioses *Crougea* y *Iovea*, protectores de las comunidades de los Magareaigos y de los Caeiolobrigos. La inscripción se fecha en el s.II.

La inscripción de Arroyo del Puerco (Cáceres), hoy perdida, debía aparecer en un contexto religioso parecido a los anteriores. Acerca de esta inscripción, M.C.

¹¹ “Romanización y aculturación religiosa: los santuarios rurales”, S. Reboreda, P. López Barja, (eds.), *A Cidade e o mundo: romanización e cambio social*, Xinzo de Limia, 1966, pp. 81-100; Idem., “Las inscripciones religiosas hispanas del ámbito rural como expresión del hábito epigráfico”, *Espacios, usos y formas de la epigrafía hispana en épocas antiguas y tardoantiguas*, pp. 197-210.

González Rodríguez escribió: En Arroyo de la Luz III ha aparecido una inscripción fechada en el s. II a.C., que sería la más antigua inscripción de la Península Ibérica, y menciona a *Carlae*, que podría ser una deidad fluvial.

La cueva de Fortuna (Murcia) tiene más de medio centenar de *tituli picti*, dados en los siglos I y II. Es un magnífico escaparate de las tendencias religiosas más características del Principado. Tres inscripciones mencionan a las Ninfas. Se conmemoran a Venus Pafia, a Baco o a Esculapio y su serpiente. Posiblemente, se celebraban en la cueva rituales iniciáticos. Se celebrarían cultos diversos, destacando la personalidad de los dedicantes. Dos dedicantes, *L. Oculatius Rusticus* y *Annicus Crescens* serían peregrinos ebusitanos que iban a celebrar un ritual bien conocido en los *Ludi Megalenses*, la *lavatio* en honor de Cibeles. Se ha supuesto que algunos *tituli* contienen elementos gnósticos y soteriológicos.

En Cales Coves, a 6 km. de Alayor (Menorca), en un lugar conocido como Sala dels Jurats o Esglesia, hay una veintena de inscripciones que contienen los nombres de los visitantes que iban a celebrar unos rituales en fechas determinadas. Se han propuesto diferentes interpretaciones: santuario de soldados o marineros, que visitaban con fines religiosos; magistrados municipales, que lo visitaban en fiestas anuales fijadas; santuario dedicado a Isis. Todos los textos comienzan con la datación del año y del día. Las fechas oscilan entre los años 140 al 230. Todas las dataciones remiten al undécimo día de las calendas de mayo (21 de abril). Se trata del día en que se celebraba la lustración de los rebaños en honor de *Palas*, y en época imperial se conmemoraba el *Natalis Urbis*. La aparición de las letras AED o AEDS al final de algunas inscripciones, parece indicar la presencia de uno o de varios *aediles* o de *decemviri*, con lo que se institucionalizaban estas ceremonias.

La Cueva de la Griega, en Pedraza (Segovia) atestigua la función religiosa desde la Prehistoria hasta la época romana. Las inscripciones, más de un centenar, son de dos tipos: las que mencionan los nombres de los visitantes a la cueva, y las que mencionan los teónimos. Estas últimas están inscritas en el lugar más recóndito de la cueva. Destacan las menciones a *Nemedus Augustus*, divinidad indígena ya documentada en el noroeste (en Mieres, Asturias), pero con el epíteto augustal asociado: *Nem[e]do / Augusto / Aiun[o] Ne? Medani, Nemedo v(otum) [s(olvit)]*. Otros epígrafes a un *Deus Moclevus* y a *Deva*, diosa relacionada con las aguas, que se veneraba en el norte de Córdoba y que ha pervivido en hidrónimos actuales. La fecha de la visita al santuario se menciona a veces: *G(aius) Sempronius / III nonas Maias; XIII K(alendas) Montanus va+nma*.

En dos casos se hace constar el cumplimiento de un voto, sin escribirse los nombres de los dedicantes.

En Cueva Labrada, junto al río Caslilla, a unos 2 km. al noroeste de Sepúlveda (Segovia), con pinturas rupestres, una inscripción datada entre mediados del s. I y mediados del s. II, cita: *Ianua Arcus / Dia[.]ae*.

Piensa F. Marco que la utilización de la escritura latina en los monumentos religiosos de Peñalba de Villastar, Lamas de Moledo y Arroyo de Luz (Cáceres), expresan la inserción de un sistema religioso tradicional en el nuevo marco helenístico.

co romano, y que marca el fin de este mismo sistema como tal. El comienzo de la inscripción de Lamas de Moledo y de Arroyo de la Luz, en que, antes del texto en lengua lusitana, se ponen los nombres de los escribas con el verbo en latín, *Ambatus scripsit, Rufinus et Trio scripserunt*, respectivamente, evidencia que las personas del culto local que dominaban la lengua latina, no estaban dispuestas a utilizarla en temas de las antiguas tradiciones religiosas. Este autor defiende que la monumentalización de los lugares sagrados naturales, que es lo que sucede con los santuarios anteriores, persiste en Panoias¹², donde se conservan cuatro inscripciones fechadas a principio del s. III, dedicadas por *G.C. Calpurnius Rufinus vir clarissimus*. Una está consagrada a los dioses y a las diosas, a todos los Númenes de los Lapitas, a los que se destinan, junto con un templo, un estanque eterno en el que se quemaban las víctimas como ofrenda. Otra inscripción, redactada en lengua griega, se dedica al Altísimo Serapis, con el Destino, y a los Misterios. La tercera, a Plutón y a Proserpina. *Diis Severis*, o bien a los dioses egipcios, y la última a los dioses, sin especificarlos.

Señala F. Marco la integración de los cultos orientales con las deidades tradicionales que se veneraban en la zona, los *Numina Lapitearum*. Se relacionan, pues, cultos orientales e indígenas. Domina en la epigrafía la piedra como elemento de construcción, y la concentración de las aras en diferentes lugares, como en Alcuéscar (Cáceres), en la iglesia visigoda de Santa Lucía del Trampal¹³, donde se han recogido quince aras dedicadas, casi todas, a *Ataecina*, una a Júpiter y otra a los *Lares*. Los epígrafes mencionan la titulación de la diosa completa: *Dea Domina Sancta Turibrigensis Ataecina*. El teónimo varía: *Ad(d)aecina*, *Adecina*, *Adegina*, *Ataecina*, *Ataecina*, que, posiblemente, indican diversas modalidades lingüísticas indígenas, pero, igualmente, la dificultad de las anotaciones de los sonidos propios a través de las letras latinas. La fecha de las inscripciones son los siglos I-II. El santuario está emplazado en lo alto, en el punto que limitan diferentes *civitates*: *Emerita Augusta*, *Metellinum*, *Turgalium* y *Norba*. El límite se fija en una zona donde confluyen diversos pueblos, lusitanos, vetones y célticos de la Beturia.

El santuario rural más importante de la zona y de toda Hispania, es el dedicado a *Endovellicus*, con ochenta y cinco inscripciones dedicadas a él, con seis esculturas fechadas e los siglos I y II, una cariátide, dos esculturas femeninas, un togado, otra de varón y un posible jabalí. El santuario debía tener tres edificios al menos. Al parecer, el santuario se reestructuró en el s. II. Las inscripciones mencionan a *Endovelliscus* como *deus* y *sanctus*. El dios tenía carácter oracular, a través de la *incubatio*. A veces se levanta el monumento por mandato del dios, *votum*.

La sociología de los dedicantes es muy diversa. Se ha propuesto ver una *interpretatio* indígena de *Faunus* /*Silvanus*. Se mencionan, entre los visitantes, latinos e

¹² A. Rodríguez Colmenero, *O santuario rupestre galaico-romano de Panóias (Vila Real, Portugal). Novas achegas para a sua interpretação global*, Vila Real, 1999.

¹³ J.M. Abascal, "Ataecina", *Religiões da Lusitania. Loquuntar saxa*, J. Cardini (coord.), Lisboa, 2002, pp. 53-60.

indígenas, esclavos, libertos y libres, mujeres, ciudadanos romanos y gentes de la alta sociedad. También se atestiguan militares que visitaron el santuario a finales del s. III o en el siguiente.

Vaelicus o *Velicus* tenía un santuario en Postoloboso (Candeleda, Ávila). Los oferentes, salvo una, *Marcia Helene*, son indígenas, al contrario que en el caso de *Endovellicus*, y añaden al nombre del gentilicio, *Ebureinus Caraecium*, *Atta. Menetquium Cuianius Pinto-lancisus*. El santuario está emplazado en territorio vetón y, seguramente, en el territorio de *Caesarobriga* (Talavera de la Reina), según F. Marco.

Un santuario rural de época prerromana que pervivió en la etapa romana y que desempeñó un papel importante en el culto imperial y en la romanización, es el de Colares, en el Cabo de Roca, en el Atlántico. En él hay restos de cultos astrales. Ptolomeo (5.4) sitúa aquí el Monte de la Luna. En él han aparecido tres epígrafes interesantes, y restos de dieciséis aras colocadas en círculo. En época severiana visitaron el santuario los gobernadores romanos de la provincia lusitana, para venerar al Sol y a la Luna. Los dedicantes son los siguientes: *Sextus Acidius* (o *Tigidius*) *Perennis*, que fue gobernador c.185; *D. Iunius (?)Coelianus*, entre 200 y 209; *Caius Iulius Celsus*, a finales del s. II, procurador de la provincia lusitana, que dedicó una inscripción, al igual que los gobernadores anteriores, al Sol y a la Luna. Este santuario rural está enclavado en el territorio de *Olisipo*. Demuestra la continuidad de los cultos indígenas tradicionales, de los que se sirvió Roma en época severiana para simbolizar la *aeternitas Imperii*.

F. Marco estudia, en tercer lugar, diferentes epígrafes que, a diferencia de los anteriores, no han aparecido generalmente agrupados en espacios simbólicos de carácter colectivo. Señala el autor la ausencia de teónimos indígenas entre los iberos, debido a que la aculturación religiosa fue anterior y más intensa que en ámbito indoeuropeo. Este contraste se adaptó a la dualidad lingüística de la Hispania indoeuropea. La mayoría de los teónimos indígenas han aparecido en la zona galaico-lusitana, en sociedades que expresan epigráficamente, además de la filiación, el *castellum* como lugar de origen o de residencia. En la zona oriental, más celta, se suele consignar el sistema onomástico del individuo y la pertenencia a las gentilidades.

Las dedicaciones a dioses indígenas son más intensas entre las poblaciones del Occidente peninsular. En las zonas occidentales se documentan las persistencias indígenas, incluso individuos que llevan las *tria nomina* y que consagran aras a divinidades indígenas, como *C. Iulius Hispanus* a los *Lugoves Arquienis*, o a *Lalio Paralio Megus*.

Los epítetos de los teónimos son generalmente de dos tipos: descriptivos, referentes a una cualidad o característica del dios, y toponímicos, señalando su pertenencia a una ciudad o población. *Roudaecus* (Trujillo y Madroñera, Cáceres), sería el *Bandua* tutelar de los *vicani Roudenses*, citados en una inscripción hallada en Casar de Cáceres. Otras veces se mencionan dioses tutelares de grupos familiares, como los *Lares Lubenci Dovilonicorum Horum* de Coimbra, o los *Lares Gepeticorum gentilitatis* en Oliva (Cáceres). Algunas inscripciones de carácter religioso se deben a *populi*, como la de Odnillo (Segovia), que menciona a *Iuppiter Sempiternus* y a la *Mater Animarum*, citada también como *Mater deum* y *Mater térrea*. Los *ammani* de-

dicaron el ara a *Iuppiter* por indicación de la propia diosa. Plinio (IV.110) menciona el *ammanus portus* en la región cántabra. En Grases (Villaviciosa), los *Luggoni Arganticaeni* dedicaron un ara a *Dubovius Tabalienus*. La *Res Publica Asturica (Asturica Augusta)* consagró un ara en La Milla del Río (León), a *Vagodonnaegus*.

De todos estos ejemplos, F. Marco deduce la integración de determinados dioses indígenas en los cultos públicos de las nuevas ciudades romanas.

En la Hispania indoeuropea se observa un proceso de divinización del espacio ritual o de elementos de paisaje convertidos en dioses, como *Ninmedus Aseddiagus* en Mieres (Asturias). El teónimo *Ninmedus* se relaciona con el vocablo céltico *nemeton*.

El teónimo *Iberus* de San Martín de Trebejo (Cáceres), sería una personificación del río Ibor; *Aquae Eleteses* de Retortillo (Salamanca), del Yeltes; las *Nymphae Silon(ianae)*, personificarían al río Sil, y *Durius*, al Duero.

La epigrafía religiosa, en opinión de F. Marco, demuestra la persistencia de cosmologías ancestrales bajo el dominio de Roma. No se sabe casi nada de las circunstancias en que se inscribieron los textos religiosos privados. Sólo se menciona, a veces, el cumplimiento del voto. Es posible que las inscripciones se inscribieran en materiales perecederos, según testimonios de Suetonio (Calig. 14.2) y de Juvenal (12.98 ss.). Es característico de estos epígrafes la insistencia en nombrar al dedicante y a la divinidad. De ahí la proliferación de textos privados religiosos en los santuarios. La piedad multiplica los exvotos, según Lucrecio (5.102 ss.).

Los altares votivos sin inscripción prueban que el texto no siempre define al monumento. A veces no figura ni el nombre del dedicante. El ejemplo más significativo es el santuario del Facho de Donón, que se adentra en el mar en las proximidades de Cangas (Pontevedra). A finales del s. II a.C. se fundó o revitalizó un santuario, que consistía en un edificio ovalado que contenía gran cantidad de aras votivas, fechables, por las monedas que acompañaban, entre mediados del s. III y la mitad del s. IV. Un centenar de aras están consagradas a *Deus Lar Berobreus*. Todas las dedicatorias, salvo dos, son anónimas. El conjunto quizá representa un grupo social muy cerrado, como una *gentilitas*, a través de varias generaciones. Este teónimo hace pensar en los *Dii Lares Gepeticorum gentilitatis* entre los vetones.

El *votum* se cumplía en la prácticas colectivas. Los sacrificios privados se celebraban, generalmente, en santuarios y en ceremonias públicas.

Se desconoce hasta qué punto el *votum* romano recibía ofrendas parecidas en la religión ancestral. Los monumentos son símbolos prominentes y duraderos, importantes por lo que recordaban, según el Digesto (11.7.2.6). F. Marco concluye su importante trabajo deduciendo que la densidad epigráfica no es directamente proporcional al grado de romanización. La continuidad entre los más interesantes santuarios prerromanos de las zonas indoeuropeas de Hispania y los principales conjuntos de época romana, el estímulo de Roma de los santuarios rurales, como factor de integración cultural expresada en la alta extracción social y política de los dedicantes en los santuarios de Fortuna Panoias o Cales Coves, la peregrinación de los gobernadores y la persistencia de las cosmologías tradicionales, documentan una durabilidad de lo local y lo universal, ya documentada en otras áreas del Imperio Romano.

7. DIOSA CELTIBÉRICA SILBIS

El mismo F. Marco¹⁴ ha estudiado la diosa celtibérica *Silbis*, patrona de la ciudad de *Turiaso*, llegando a las siguientes conclusiones:

Un primer horizonte, fechable en la segunda mitad del s. II a.C., con la emergencia iconográfica de una divinidad relacionada con la guerra y los astros, probablemente receptora de las almas de los guerreros que tienen a éstos como destino, según un dossier ya bastante completo, no sólo de Celtiberia, sino también en áreas vecinas, como el ámbito vacceo.

En un segundo momento, datable ya en los comienzos del Principado augústeo, nuestra divinidad politana (fuera la misma o, menos probablemente, otra distinta escogida o promocionada en virtud de sus características funcionales) manifestaría ya su nombre, *Silbis*, en un segundo grado de ese proceso de contacto cultural que llamamos romanización, que implica la expresión del teónimo a través de la epigrafía ya latina, del mismo modo que el lenguaje icónico, también adaptado del mundo helenístico-romano, había expresado la personalidad de la diosa politana en el primero de los horizontes citados. Ahora bien, puesto que el contexto de la romana *Turiaso* ha cambiado profundamente respecto del de la celtibérica *turiasu*, se observa una resignificación iconográfica de la divinidad poliada. El nuevo tipo ya no exhibe a una diosa guerrera (probablemente relacionada con el tránsito hacia el allende astral que constituye uno de los elementos claves de la cosmología indígena), y, con el nombre de *Silbis*, ya no toma a la diosa Roma como modelo, sino a *Salus*. Este cambio iconográfico no hace sino documentarnos la transformación funcional de la deidad, cuyos caracteres salutíferos y dispensadores de fertilidad y de prosperidad traducen bien los nuevos tiempos de la *romanitas* desde la perspectiva de las aristocracias cívicas. Sin duda *Silbis-Salus* es la deidad que preside el santuario acuático, y augústeos son los modelos de los exvotos hallados en el mismo, como se ha dicho antes.

Pero en un momento incierto entre el s. I y el s. II, probablemente en época postdomiciana (a juzgar por la refracción del maravilloso retrato de este emperador con los rasgos de Augusto) y quizás a comienzos del reinado de Trajano, se lleva a cabo una monumentalización del santuario, que ahora aparecerá ya bajo la tutela de Minerva, en un proceso de sincretismo con la divinidad ancestral indígena, que en el caso de *Sulis* en Britannia se documenta muy bien.

Este itinerario que aquí se propone para la diosa politana de *turiasu-Turiaso* se inscribe en un proceso general de *interpretatio* romano-céltica en el que se resignifican deidades indígenas ancestrales a través de su vinculación con el espacio acuático, aspecto que he tratado en otro lugar. Se trata una transformación apoyada, sin duda, por las élites provinciales para transmitir la idea de paz, fertilidad y riqueza asociadas a la presencia de Roma.

¹⁴ “Aproximaciones al itinerario de una diosa celtibérica. *Silbis*, J. d’Encarnação (coord.), *Divinidades indígenas em análise. Divinités preromaines. Bilan et perspectives d’une recherche*, Coimbra-Porto, 2008, pp. 221-133.

El santuario apareció en la ciudad de Tarazona. En él aparecieron un conjunto de exvotos de época augústea, y ofrendas, entre las que sobresale una cabeza en sardónice de Domiciano, convertida después en Augusto, del tipo del de *Prima Porta*, además de catorce terracotas de togados y tres de mujeres vestidas, un pie de bronce, monedas desde Augusto al s. III, vidrios y objetos de uso médico-terapéutico, un *arca ferrata* decorada con imágenes de Apolo, de Fortuna, de Mercurio, de Amor, de Eros y de Sileno, la estatua cultural de Minerva, de época trajanea o de comienzos del Adriano, según modelos helenísticos, que había sustituido a *Silbis/Salus* como diosa protectora del santuario.

8. VIAJE A LA ULTRATUMBA POR MAR Y POR EL AIRE

F. Marco¹⁵ ha estudiado las imágenes de transición: los caminos de la muerte en la Hispania céltica. Estas imágenes son los elementos claves de la ideología funeraria entre los pueblos indoeuropeos de Hispania. Los principales caminos son por mar y por aire, pero no se excluyen mutuamente, y ayudan a construir las nuevas identidades romano-célticas. El autor recuerda el número escaso de representaciones de dioses en la Hispania céltica en comparación con el mundo galorromano. Los documentos de estos viajes son los siguientes:

8.1. VIAJES A LA ULTRATUMBA POR MAR

- Diosa velada e Hipocampos de un vaso de Numancia. Se ha interpretado como una diosa dando la bienvenida a unos guerreros después de un viaje por mar.
- Vaso de los guerreros de Numancia, con escenas de monomaquia o duelo entre dos guerreros, que caracteriza un sistema de gobierno de compromiso, basado en un combate marcial. Plutarco (Sert. 8-9) recoge la noticia de que existía la creencia, muy extendida entre los pueblos hispanos, en la existencia de una isla de los bienaventurados, más allá del mar. Esta noción podía servir para explicar no sólo la iconografía de este vaso, sino también la importancia de los peces o Hipocampos de la cerámica de Numancia y su aparición en algunas estelas funerarias de clara tradición céltica.
- Diadema de Moñes/Piloña, Asturias¹⁶, fechada entre los siglos II-I a.C. Procede de una tumba principesca del territorio de los astures, en la costa cántabra. Según la interpretación de F. Marco, representaría un mito del tránsito de va-

¹⁵ “Images of Transition: The Ways of Death in Celtic Hispania”, *Proceeding of the Prehistoric Society* 74 (2008), pp. 53-68.

¹⁶ G. López Monteagudo, “La diadema de San Martín de Oscos”, *Homenaje a García y Bellido III. Revista de la Universidad Complutense*, XXVIII, 1977, pp. 99-108.

rios guerreros famosos por mar a la ultratumba. Este autor interpreta las escenas como el *medium* acuático. Los jinetes están asociados a las figuras de pie, que transportan calderos de resurrección, como en uno de los paneles en el Caldero de Gundestrup, en el que la figura divina sumerge los infantes muertos para renacer como jinetes en la ultratumba, precedidos por la serpiente cornuda, con el gran Árbol de la Vida dividiendo la composición horizontalmente en dos partes iguales.

El ornitomorfismo de algunas figuras de la diadema de Moñes es un aspecto que indica la metamorfosis de los guerreros en su viaje final, semejante a la transformación en pájaros que se encuentra en varios pasajes en la literatura irlandesa. Los pájaros de agua con peces en sus picos sirven para señalar este simbolismo del tránsito por mar. Esto mismo se desprende del número elevado de documentos referentes al culto a *Nabia*, venerada entre Asturias y Galicia, y de *Deva*.

- Estelas de Lugo, decoradas, generalmente, por ambos lados. La iconografía del reverso sugiere la presencia de elementos típicos de una visión ancestral del mundo. En el relieve de Villar de Sarria se representa un barco de vela con cuatro personas en el interior. Debajo de la nave salta un delfín. En la esquina superior derecha se encuentra un águila con las alas extendidas¹⁷.

Esta escena ha recibido interpretaciones totalmente falsas, como que es una adaptación de estilo neopitagórico del episodio de Ulises y las Sirenas. Ulises siempre está atado al mástil. Están presentes las Sirenas, y nunca un águila o un delfín, como en los mosaicos africanos de Dougga, de mediados del s. III; de Carthago, de finales del s. III o de comienzos del siguiente; de Chelba; de Haïda, de Thina, de finales del s. III, y de Ameixoal, en Lusitania. El águila es de carácter funerario: apoteosis de Claudia, del Museo del Prado; del Arco de Tito, en Roma; del monumento de los *Haterii*; monumentos de los Atilios, de Sádaba. En los funerales de los emperadores se soltaba un águila, que llevaba el alma del emperador al cielo (Herod. IV.2)¹⁸.

La interpretación de F. Marco es la verdadera, y propuesta también por nosotros, que representa el viaje a la ultratumba por mar.

La fibula de Bragança, en la que un guerrero en la desnudez heroica, lucha contra una fiera, perro o lobo. El motivo del carnassier, que culmina en los bronzes de Fonqueure o en las placas del Caldero de Gundestrup, aparece en esferas, celtas o no, y sería una variante indígena del Cerbero o de un monstruo infernal, *Kreóboros*. Este combate se celebra en un ambiente acuático.

¹⁷ J.M. Blázquez, “Arte provincial de la Gallaecia romana”, *Hommages à Carl Deroux. IV. Archeologie et Histoire de l'Art, Religion, Latomus* 227, Bruselas, 2003, pp. 6-7, fig. 5.

¹⁸ J.M. Blázquez, “Estela hispano-romana con águila”, C. Alonso del Real y otros, eds., *Urbs Aeterna. Actos y colaboraciones del Coloquio Internacional Roma, entre la Literatura y la Historia. Homenaje a la profesora Carmen Castillo*, Pamplona, 2003, pp. 263-271.

8.2. VIAJE A ULTRATUMBA POR AIRE

La iconografía astral es frecuente entre los pueblos de la Hispania indoeuropea, desde finales de la Edad del Hierro, cerámica, urnas funerarias, decoración de las espadas de los pueblos del centro de Hispania, como vetones y vacceos.

Una pintura de Numancia se representa a un guerrero caído y a un buitre que se acerca para devorarlo, y a otros pájaros, bajo un gran sol.

Una placa de Alpanseque (Soria) muestra un baile en comunidad debajo del sol, que podría aludir a las danzas de los celtíberos y de los pueblos del norte descritos por Estrabón (III.4.16) delante de las puertas en honor de un dios innominado. Esta iconografía, según F. Marco, fue transferida desde los entornos funerarios prerromanos a los recipientes que aparecen en los círculos urbanos aristocráticos después de la conquista romana.

La cerámica es el *medium* preferido por los celtíberos y por los pueblos vecinos de los vacceos para expresar su sistema de valores y las nociones cosmológicas. Después de la conquista romana de Celtiberia, y no antes, la expresión de la imaginería tradicional en las cerámicas se puso de moda. La cerámica de Numancia y de otras localidades es de fecha posterior a la conquista, desde finales del s. I a.C. y aún posterior a la cumbre del principado de Augusto. En opinión de F. Marco, las gloriosas imágenes fueron una declaración de identidad con respecto al gobierno de Roma, similar a los pórticos de Roquepertuse, con las cabezas de los *Saluii* de Entremont o de Roquepertuse, que constituyen una declaración de identidad común y una respuesta al poder de Roma.

El ritual fúnebre de estos pueblos fue la cremación. Los cementerios celtibéricos anteriores a la conquista son escasos. Esta escasez se podría deber al rito de la exposición de cadáveres, a la que se ha aludido, mencionado por Silo Itálico (III.340-343) en Celtiberia, y por Claudio Heliano (De natur. Anim. X.22) entre los Arevacos. La exposición ritual de cadáveres es un autosacrificio, como el enemigo quita la vida al guerrero celta, como el buitre que le devora, fue la mano del dios, que era el que realmente consumía el cadáver. Esto podría explicar el desprecio que sentían los celtas por la muerte, como lo atestiguan las fuentes desde tiempos de Aristóteles, cuyo mejor representante es Lucano (Phars. I.455-465). Los trece pavimentos redondos de la pendiente, próximos a la necrópolis sur de Numancia, se han interpretado generalmente como los lugares para la exposición de los cadáveres. Otras estructuras parecidas de otros lugares, debían tener la misma función. Sólo los varones que habían muerto luchando podían no ser quemados.

En una urna funeraria de *Uxama*, la cabeza humana está claramente en el interior del cuerpo del buitre, representado por un recipiente rectangular con garras y alas, aludiendo ciertamente a la ascensión del espíritu del guerrero. En el collar de Chão de Lamas, se representaron dos cabezas humanas dentro de medallones flanqueados por dos aves de presa.

La conexión astral del ave se ha sintetizado bellamente, como en el plato numantino que muestra una estrella con las puntas terminadas en cabezas de pájaro, o en un

cuenco que representa un pájaro con sus alas formando un triskete. El vaso de Pintia, Padilla del Duero, Valladolid, en territorio de los vacceos, muestra el Árbol de la Vida que se metamorfosea en el interior de serpientes, al que protegen dos aves. F. Marco lo interpreta como una representación de la bóveda celeste terminada en cabezas de caballo, animal que permite la ascensión a las estrellas, acompañado por aves de presa que, quizás, simbolizan los guerreros muertos.

Varias monedas galas tienen iconografías que reflejan nociones similares a las que se encuentran en Hispania. Un *stater* de oro hallado en Maguncia tiene en el reverso una escena muy interesante, con un ave de presa junto al cuerpo desnudo de una figura. Algunos autores han interpretado la escena como la metamorfosis del dios *Lugus*. F. Marco interpreta la composición como un ave de presa devorando el cadáver de un guerrero, interpretación propuesta por Forrer. Se tendría una ilustración notable del ritual de la exposición del cadáver, reservada a los guerreros de élite. Un *stamnos* falisco, fechado en el s. IV. a.C., pinta una escena de batalla entre una tribu itálica y un galo. La figura del celta, de espaldas, es devorada por un buitre, y sugiere un ritual parecido al de la exposición, aunque no se puede descartar una lectura alternativa y realista, como en las estelas de El Palao, Alcañiz, Teruel, o de La Vispesa, Tamarite de Litera, Huesca.

Un motivo de gran interés se encuentra en la Galia, como entre los celtas del Danubio, el del jinete-pájaro, que domina a un caballo. Es lógico que el pájaro sea la metamorfosis animal del muerto subiendo al astro a caballo, si no es una manifestación del mismo dios. Esta composición aparece en varias tribus de Britannia, los biturigos y otros pueblos del valle del Ródano, o en el este de la Galia. Un teónimo, *Etnosus Biturigum*, parece tener alguna relación con estas escenas y con una ascensión astral. La relación de las aves de presa con los dioses de la guerra y con la muerte del guerrero celta, hace un dossier significativo con otros ejemplos del mundo celta, como la diosa corneja, *Cathobodua*, de la Alta Saboya, que parece responder al mismo tipo de personalidad divina que la diosa *Badbh* o *Morrigan* de los textos irlandeses, representada en forma de una corneja y lavando los brazos de los guerreros caídos en la batalla. *Nantosuella* se representó acompañada por una corneja, probablemente símbolo del otro mundo. Livio (7.26, 1-5) cuenta la historia del duelo entre un gigante celta y el romano Valerio Corvo, que alcanzaron victoria por la ayuda de la corneja, que atacó al galo en respuesta a la llamada del romano, que parece una apropiación romana a través de un proceso similar al del ritual de la *evocatio*, de un mito originario celta.

Una interesante placa de hospitalidad celta-hispana, de procedencia desconocida, fechada en el s. I a.C., muestra un pájaro de presa sobre una pierna humana, en una forma híbrida que es una reminiscencia de una versión invertida de las monedas galas, que tienen un caballo con una cabeza humana, o de los pájaros con cabeza humana de la Antigua Grecia. Estos monstruos o elementos híbridos parecen adaptarse bien a la idea, particularmente celta, de la metamorfosis. Se cree que en los dominios de los animales, de los hombres, de los dioses y de la muerte no están separados, sino que son aspectos de una totalidad.

La metamorfosis fue interpretada por algunos autores clásicos, siguiendo a Posidonio (Caes. BG 16.14; Diod. Sic. 5.28.6; Lucan. Phars. I.450-450; Pomp. Mela 3.3; Val. Max. 2.6.60; Anm. Marc. 15.9.8), como la creencia pitagórica en la metamorfosis o transmigración de las almas.

La imagen del mundo de ultratumba en Celtiberia contempla una meta astral para las almas, el Cielo, que es la morada de la divinidad, de ahí se deriva la rica iconografía astral de las estelas hispano-romanas, creciente lunar, disco, estrellas y svásticas. Las típicas estelas indígenas más antiguas son las gigantescas estelas discoidales cántabras, fechadas entre la segunda mitad del s. II a.C. y la primera centuria, con inscripciones latinas. Una de las estelas más significativas es la de Lombera, con una svástica con rayos en el reverso, y la Zurita, en una de cuyas caras se han esculpido dos guerreros de pie con un escudo circular, y sus cabezas y sus hombros cubiertos por una piel de lobo, próximos a un caballo. Debajo se encuentra el cadáver de un guerrero con escudo sobre su cuerpo, y un ave rapaz que va a picarle en el pecho. En el reverso se esculpieron cuatro crecientes lunares y dos círculos.

La presencia, muy extendida, de motivos astrales en las estelas hispanorromanas, demuestra la continuidad de nociones ancestrales sobre la vida de ultratumba, para el destino final de las almas del muerto. El destino futuro eran las estrellas.

Estas ideas están presentes en la sigillata romana. Motivos no romanos, como dos buitres dentro de medallones, aparecen en los talleres de Tricio.

F. Marco concluye su importante trabajo con estas consideraciones: Todo este material examinado arroja alguna nueva luz sobre la ideología funeraria de la Hispania céltica. La muerte, que para muchos hombres modernos es una ruptura radical, no era lo mismo para los celtas hispanos. La aceptación de la muerte durante la vida, bellamente captada en la poesía de Lucano (Phars. I. 455-456), procede de la creencia de un tránsito mediante dos caminos que no se excluyen mutuamente, por mar y por la ascensión a las estrellas¹⁹. Estos caminos han quedado ilustrados en la iconografía, opuesta a la *romanitas*, tanto por su contenido simbólico como por su estilo en imágenes, que por evocar la ancestral memoria histórica activa como elementos flexibles y multiactivos en la construcción de nuevas identidades romano-celtas.

F. Marco²⁰, un año antes había tratado estos temas del mundo celta y otros varios. Son los siguientes: el buitre comiendo el cadáver de un guerrero del vaso de Numancia, ilustrado por la moneda de oro de Maguncia y por el *stamnós* falisco; la pintura de *Uxama* y de Pintia de Duero; la tessera de hospitalidad y el *stater* de oro con el jinete-pájaro; la inscripción del santuario de Peñalba de Villastar, que se tra-

¹⁹ Sobre la decoración astral de las estelas: A. García y Bellido, "Cuatro obras maestras de las estelas hispano-romanas del grupo burgalés", *Boletín de la Comisión de Monumentos XX* (1959-1960), pp. 255-263; Idem., "Las más bellas estelas hispano-romanas de tradición céltica", *Hommage à Albert Grenier*, Bruselas, 1962, (Colección *Latomus*, LVIII), pp. 729-743; M.P. García Gelabert, J.M. Blázquez, "Iconografía de las estelas funerarias del noroeste de la Península Ibérica", *O Arqueólogo Português. Actas do VIII Congresso Internacional de Estelas funerarias*, Lisboa, 2006, pp. 93-130.

²⁰ "Ornithomorphism in the Religious Systems of Indo-European Hispania", M. García Quintela et alii, *Anthropology of the indo-european World and material Culture*, Budapest, 2006, pp. 245-355.

duce *Calaitós*, el supremo pájaro. Se ha propuesto que sea una alusión al dios pancéltico *Lugus*. Se detiene el autor en el teónimo *Etnosus* de Bourges.

En un segundo trabajo del año siguiente, 2007, F. Marco²¹ estudia la identidad perdida: la iconografía celtíbera después de la conquista romana. En este trabajo examina el autor una copa de Numancia decorada con peces y pájaros; la monomaquia y el ritual de la exposición, vaso de los guerreros de Numancia; vaso de Numancia decorado con cabeza cubierta con piel de lobo; vaso de Numancia con guerrero caído y devorado por un buitre bajo un gran sol; urna de Pintia, Padilla de Duero, con soles, pájaros y posibles caballos; urna de la necrópolis de *Uxama*; copas de Numancia con pájaros y símbolos astrales vinculados; vaso de Numancia con la domesticación o sacrificio de un caballo con svásticas y signo astral. Examina, igualmente, el hibridismo y lo sagrado, las probables representaciones de sacerdotes en la cerámica de Numancia. Uno realiza un sacrificio. En otros vasos de Ocenilla, Soria, y de Numancia, se representan guerreros aislados, en el último probablemente gritando o cantando. Un ejemplo de hibridismo monstruoso es la pintura de un vaso con un pez, con las fauces abiertas, dispuesto a comerse un caballo que corre hacia la derecha. La cola del caballo termina en un bucráneo que hace las veces de cabeza del caballo.

Es muy difícil interpretar el contenido mítico de la escena. En un jarro se representó un varón danzando, con los brazos enfundados en cuernos de toro²². Un vaso de Numancia va decorado con una asociación de toro con símbolos astrales y pez. Un jarro de Numancia va decorado con dos figuras humanas con cabeza de caballo. Podría tratarse de dioses caballos (?) o de un varón que participa en un ritual. Estos seres híbridos se encuentran repartidos por todas las regiones del Mediterráneo. Su ambigüedad entorpece el análisis.

F. Marco concluye el examen de todas estas piezas con las deducciones de que los celtíberos, después de la conquista romana, mostraron sus costumbres como rasgos de identidad. La visión del cosmos pintado en la cerámica y en la escultura de Celtiberia y de las áreas vecinas, esbozan una perspectiva nostálgica y anticuada. Se podría volver al mundo griego o al ibérico para hallar un claro ejemplo de iconografía en vasos, como un procedimiento de expresar la visión existente del Cosmos, la cerámica como un microcosmos de la memoria aristocrática.

F. Marco²³ también ha analizado, en 2001, las imágenes divinas y la transformación de las ideas religiosas en el ámbito hispano y galo, basado en las imágenes de la patera de *Bandua Araugelensis* y del Marte tricorne. Las imágenes expresaban una suerte de ritual, porque la mayoría se utilizaba en el culto. Estas dos imágenes ilustran

²¹ "A lost identity: Celtiberian Iconography after the Roman conquest", *Journal of Roman Archaeology*, Suppl. 67, 2007, pp. 103-185.

²² El toro entre las poblaciones hispanas tiene carácter funerario, cfr.: J.M. Blázquez, *Religiones, ritos y creencias funerarias de la Hispania prerromana*, pp. 24-529. En Soria se encuentra presente el toro en las estelas funerarias. Las esculturas de los verracos (toros y cerdos) son de carácter funerario, cfr.: G. López Monteagudo, *Esculturas zoomorfas de la Península Ibérica*, Madrid, 1989.

²³ *Religión, Lengua y Cultura prerromans de Hispania*, Salamanca, 2001, pp. 213-225.

la adopción de una iconografía alóctona para expresar una divinidad y unas concepciones tradicionales, que aparecen plenamente integrados en la nueva realidad cultural.

De especial importancia para el tema del presente estudio, es otro trabajo de F. Marco²⁴, en el que estudia un teónimo de un ara hallada en La Vid, Pola de Gordón, León, consagrada a los *Deis equeunu(bo)*. El autor piensa en una forma de dativo plural hispano-céltico en *-ubo(s)*, documentada en epígrafes de la Celtiberia y del noroeste, como *Matrubos*, de Agreda, Soria; *Locoubu Arquieni(s)*, en Sinoga; *[Lucu]bu Arquienis*, en San Vicente de Castellones, y *Lucubo Arquienobo*, en Santa María de Liñarán; *Arabo Corobeeicobo Talusico[bo]*, de Arroyomolinos de la Vera, Cáceres. Los paralelos onomásticos del teónimo son muy escasos. En la inscripción celtibérica de Peñalba de Villastar se lee *equeisuique* y *equotullaicensis*, acompañando a la diosa *Arantia* en Sebugals, Beira Alta.

Plinio (3.28) menciona el étnico *equaesii* entre los pueblos del *conventus bracaraugustanus*. El antropónimo *Equaeus* está atestiguado en Navarra, Ávila, Salamanca y Zamora. La fecha del ara oscila entre el último tercio del s. I y los comienzos del s. III.

La importancia del caballo en la Hispania prerromana fue grande. El vocablo *equeisuique* de la inscripción de Peñalba de Villastar se ha interpretado como *Lugus*, el dios de los caballos. Los jinetes de las monedas se han interpretado como una divinidad o como la expresión del *Heron equitans*, protector asociado al caballo.

El caballo está muy representado en las lápidas vadinienses²⁵, próximas a los astures, que consagraban el ara de *Deis Equeunu*.

Asturias criaba una raza de caballos, los asturcones, muy cotizada en el Imperio Romano y citada por los escritores latinos, como el poeta contemporáneo de Augusto, Grattio, en su poema *Cynegetica*, 513-517; por T. Petronio Arbitrator, en su *Satiricon*, en época de Nerón; por Plinio el Viejo (VIII.16.6), que fue procurador de la Provincia Tarraconense en época Flavia; por Silio Itálico (25-101) (III.335); y por Marcial (c. 40-104) (XIV.199), por lo que no tiene nada de extraño la existencia de unos dioses asociados a los caballos.

En los últimos decenios, el conocimiento de los dioses indígenas de la Hispania antigua ha avanzado considerablemente. Ha aumentado considerablemente su número y el conocimiento de su carácter, de sus rituales y del área de su culto.

²⁴ “Deis equeunu(bo)”, *Pueblos, Lenguas y escrituras en la Hispania prerromana. Actas del VII Coloquio sobre lenguas y culturas paleohispánicas*, Zaragoza-Salamanca, 1997, pp. 481-489.

²⁵ M.A. Rabanal, S.M. García, *Epigrafía romana de la provincia de León. Revisión y actualización*, León, 2001, pp. 386-387, n. 353, lám. LXXXVI.2; pp. 390-391, n.358, lám. LXXXVII.2; pp. 394-398, nos. 363-365, lám. LXXXVIII.2-4; p. 402, n. 370, lám. LXXXIX.4; pp. 407-408, n. 376, lám. XCI.1; pp. 409-410, n. 379, lám. XCI.3; pp. 415-416, n. 385, lám. XCIII.1; pp. 418-419, n. 388, lám. XCIII.4; pp. 420-422, nos. 391-392, lám. XCIV.2-3; pp. 422-426, nos. 395-396.