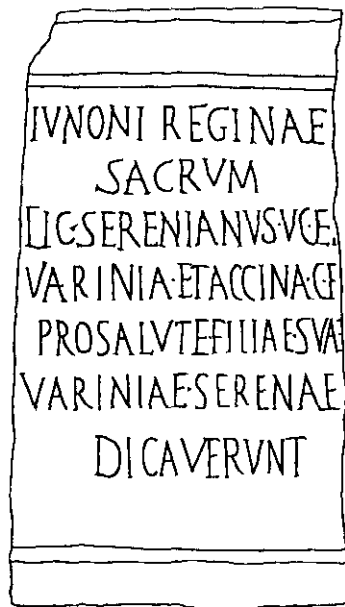


TERMALISMO Y RELIGIÓN

La sacralización del agua termal
en la Península Ibérica y el
norte de África en el mundo antiguo

Francisco DIEZ DE VELASCO



MADRID

1998

ÍNDICE DE CONTENIDOS

0) AGUA, AGUA TERMAL Y RELIGIÓN	7
1) Características diferenciales del agua termal: la terma y el balneario	8
2) El culto termal: criterios y problemas de identificación y estudio	11
I) TOPOGRAFÍA DEL CULTO TERMAL	15
1) Las <i>Aquae</i> y su diversidad	18
2) Santuarios de las aguas	28
3) Balnearios campestres	34
4) Balnearios en ciudades	43
5) Fuentes termales con acondicionamiento mínimo	45
6) Geografía termal	49
1) La diversidad provincial	50
2) La diversidad de los lugares termales	51
II) TEOLOGÍA TERMAL	53
1) <i>Bormanicus</i>	53
2) <i>Cohvetena</i>	60
3) <i>Edovius</i>	64
4) <i>Draco</i>	64
5) <i>Patres Dii Salutare</i> s	67
6) <i>Deus Frugifer</i>	68
7) Plutón	70
8) Saturno- <i>Caelestis</i>	72
9) <i>Deus Aeternus</i>	75
10) <i>Mater Deum</i>	75
11) <i>Genius/Tutela</i>	76
12) <i>Aqua</i>	78
13) <i>Fons</i>	80
14) Ninfas	82
15) Neptuno	100
16) <i>Salus</i>	101
17) Apolo	104
18) Minerva	107

19) Esculapio-Higia	108
20) Fortuna	111
21) Mercurio	112
22) Marte	114
23) Juno	115
24) Júpiter	117
25) Serapis-Isis	118
III) CARACTERÍSTICAS DEL CULTO TERMAL	121
1) Tipología de los dioses termales	121
1) El problema romanidad-indigenismo	121
2) Los dioses indígenas: ¿típicos o especializados?	122
3) Dioses de nombre romano y caracteres indígenas	123
4) Las Ninfas	125
5) Dioses romanos acuáticos y terapéuticos	127
6) Dioses romanos de cometidos variados y dioses orientales	128
2) Medios y modos del culto termal	129
1) La epigrafía: exvotos curativos y dedicaciones	130
2) La moneda como ofrenda a los manantiales	131
3) Imágenes y objetos del culto termal	134
3) Sociología de los cultos termales	135
1) Tipología de los cultores	135
a) <i>Alieni</i> y comarcanos	135
b) Indígenas, romanos, elites, militares y libertos	136
c) Mujeres y hombres	138
2) Socio-geografía termal	138
a) África	138
b) Península Ibérica	140
4) Modelos del culto termal	142
1) El modelo céltico	142
2) El modelo africano	146
3) La dinámica del culto termal	148
BIBLIOGRAFÍA Y ABREVIATURAS	151
ÍNDICES	173

0) AGUA, AGUA TERMAL Y RELIGIÓN

La percepción del agua como bien escaso es un fenómeno reciente en nuestra cultura. Solamente desde los últimos dos lustros se detecta un consenso social generalizado relativo a la necesidad de proteger los acuíferos y la riqueza hidráulica, de reducir la presión antrópica sobre este recurso fundamental. El agua se ha convertido en un tema de moda, cuyo estudio se prioriza por parte de los responsables de la política de investigación y genera debates y reflexiones en los que los saberes humanísticos, a veces, incluso encuentran acomodo y audiencia (por ejemplo Illich 1989; Perrot 1992; González/Malpica 1995).

Pero la mirada «moderna», cargada de ciencia, de tecnología, que entiende el agua como un recurso cuya verdadera importancia radica en que su escasez la ha transformado en riqueza, aunque en cierta medida se testifica en el mundo antiguo, coexistió con otra que sacralizaba el líquido elemento, lo intuía en su polisémica potencialidad de símbolo (Bachelard 1942) y por medio de este mecanismo podía llegar a minimizar los efectos de la acción antrópica. Cuando un *aquilegus* (ingeniero hidráulico) romano ofrecía un exvoto a una divinidad (repasaremos dos ejemplos en este trabajo: n°13/1 y 14/7: este tipo de numeración formada por dos cifras se refiere, en adelante, a los testimonios del culto termal recopilados en el capítulo II; la numeración con tres cifras, se refiere a los lugares del culto termal repasados en el capítulo I) muy probablemente estaba agradeciendo que ésta se hubiese imaginariamente dejado encontrar y conducir. El margen de manipulación de los manantiales estimados sagrados era por tanto mucho menor que el que toleramos en nuestra época en la que en el agua no moran más que elementos químicos (y en ocasiones restos de pesticidas y otras sustancias perniciosas).

La sacralización del agua resulta un fenómeno complejo de analizar más allá de la interpretación funcional que acabamos de enumerar. Aunque el resultado del acto religioso haya podido ser la protección de la sobreexplotación, comprensible en territorios secularmente sedientos (como el sur de la Península Ibérica o el norte de África), el culto al agua, al manifestarse con fuerte raigambre en territorios alejados de los problemas de sequía y que hubieran tolerado una mayor presión sobre los recursos hídricos (por ejemplo en la zona gala o el norte de la Península Ibérica), desvela razones menos obvias y quizás más difíciles de desentrañar.

La referencia al papel cosmogónico del agua en numerosas culturas que imaginan el mundo como un *continuum* en el que este elemento permea el universo (las aguas celestes, marinas, terrestres e inframundanas se identifican y separan en el momento en que el mundo toma forma y pasa de la época no ordenada y anegada por

las aguas, peligrosas por caóticas, a la época habitable por el ser humano, en la que las aguas han pasado a ser generalmente benéficas: Rudhardt 1987; 1971; Díez de Velasco 1995, 96-99; 158) permite mostrar no solamente la importancia del agua sino también la falta de operatividad del intento de realizar en travesía solitaria un estudio de tipo general sobre el agua y la religión. Ni siquiera acotándolo a la época antigua y al ámbito extremo-occidental es posible sintetizarlo desde una perspectiva de análisis que incluya la revisión documental estricta y exhaustiva (único medio de realizar auténtica investigación y no mera síntesis divulgativa).

Para realizar una investigación operativa abarcable por una sola persona ha resultado necesario reducir el ámbito optando por concentrar la mirada en un tipo particular de agua. Los manantiales, frente a las aguas fluviales, marinas o cósmicas, presentaban una entidad suficiente, pero su repaso también excedía las posibilidades de un trabajo de esta índole. Solamente la revisión de los topónimos africanos comenzados por Ain (fuente en árabe) a los que se asocian materiales antiguos generaba una documentación demasiado extensa (una lista provisional sitúa en el medio millar el número de estos lugares: hay varios centenares solamente en AAA y más de cien en AAT). Además la zona de estudio se hubiese restringido desde el punto de vista geográfico, lo que no parecía deseable.

Se ha optado por acotar un ámbito particular que, además, presenta desarrollos religiosos característicos como son los cultos termales. Su volumen permite revisar con detalle la documentación (con confección de un catálogo que resulta particularmente minucioso en lo que se refiere a las fuentes epigráficas —de las que en muchos casos se ofrecen lecturas y desarrollos puntualmente nuevos—) de tal modo que este trabajo se sitúa en el punto intermedio entre la recopilación sobre el terreno (deseable pero imposible por problemas logísticos, políticos y económicos, especialmente en el caso africano) y la síntesis de tipo general.

1) CARACTERÍSTICAS DIFERENCIALES DEL AGUA TERMAL: LA TERMA Y EL BALNEARIO

Se ha escogido el agua termal porque presenta características diferenciales en el mundo antiguo frente a los demás tipos de agua y en particular la de manantiales fríos. Aún en Roma, donde estaba instituida desde la época imperial una práctica balnear cotidiana que empleaba agua calentada de modo artificial, se estimaba diferente y más potente el agua termal (y el trabajo que con ella realizaba la tierra); así lo expresan Vitrubio (VIII,3,1: *«Haec autem ab natura perficiuntur his rationibus. Cum in imo per alumen aut bitumen seu sulphur ignis excitatur, ardore percandefacit terram quae est supra; sic autem feruidum emittit in superiora loca uaporem, et ita, si qui in is locis qui sunt supra fontes dulcis aquae nascuntur, offensi eo uapore efferuescunt inter uenas et ita profluunt incorrupto sapore»*) o Séneca (QN III,24,2-4: *«Facere solemus dracones et miliaria et complures formas in quibus aere tenui fistulas struimus per decliue circumdatas, ut saepe eundem ignem ambiens aqua per tantum fluat spatii quantum efficiendo calori sat est; frigida itaque intrat, effluit calida. Idem sub terra Empedocles*

existimat fieri, quem non falli crede Baianis quibus balnearia sine igne calefiunt. Spiritus in illa feruens loco aestuarii infunditur; hic per tubos lapsus non aliter quam igne subdito parietes et uasa balnei calefacit; omnis denique frigida transitu mutatur in calidam nec trahit saporem et uaporario quia clausa praelabitur». Oribasio (X,3) por su parte y desde una perspectiva médica insiste en el poder mayor de los baños minerales naturales sobre los artificiales.

Esta característica diferencial del agua termal llevó a soluciones topográficas y arquitectónicas particularizadas. El agua termal se transporta mal ya que pierde calor y propiedades además de deteriorar las canalizaciones por las sales y los residuos que genera (que resultan muy corrosivos en ciertos tipos de aguas: Jouffroy 1992, 88). Frente a la norma habitual en el mundo romano de transportar el agua allá donde se necesitase (que determinó un paisaje de acueductos que en algunos casos tenían como exclusivo punto de abastecimiento edificios balneares), el agua termal hubo de emplearse a pie de manantial o en emplazamientos no muy alejados y se sometía a una manipulación mínima.

Resulta lógico pensar que aguas diversas hubieron en el mundo antiguo de generar instalaciones diferentes para su empleo. En este punto convendría repasar la terminología antigua para avanzar en el análisis. Los romanos no acuñaron un término específico para referirse a los establecimientos que utilizaban el agua termal natural o el agua de propiedades curativas. *Balineum* y *balneum*, así como *balnarius* (TLL s.v.) provenían de un préstamo antiguo del griego *balaneion*; la palabra latina anterior era *lauatrina* (TLL s.v.) y todas ellas presentan la indeterminación de referirse a cualquier establecimiento o sala donde se realizase la práctica del baño. *Thermae* es un término en uso en época imperial y se refería al establecimiento (especialmente el de grandes dimensiones y prestaciones) donde se tomaban baños calientes sin distinguir si éstos eran calentados de modo natural o artificial (Ernout/Meillet 1979, 690; incluso se utilizó en referencia a baños de mar: CIL X 1063: *thermae aqua marina*). Pero aunque no existe una palabra antigua que permita diferenciar los establecimientos por el nombre, la función es diversa y desde luego requiere que apliquemos denominaciones distintas.

Frente a las termas higiénicas en las que el agua es manipulada (y debe ser calentada), en los establecimientos que denominaremos balnearios el agua no precisa para su uso del calentamiento artificial. La propia tierra actúa como calefactor y el agua surge con potencialidades multiplicadas tras su estancia subterránea, por lo que tampoco su manipulación es deseable para no alterar su pureza (como vimos que exponían Séneca o Vitrubio). Además, los balnearios no requieren el complejo sistema de *hypocausta* de las termas higiénicas (salvo casos excepcionales en que se utilizasen para aumentar la confortabilidad de las salas por medio de un sistema de calefacción —como ocurre en Badenweiler, Alemania: Grenier 1960, 460ss.—). Por el contrario en los balnearios que se abastecían de aguas hipertemales el verdadero problema sería dejar enfriar el agua para que pudiese utilizarse sin riesgo en el baño (tenemos una testificación epigráfica de esta práctica en Hammat Gader, Israel —Green/Tsafrir 1982; SEG 1982 n°1502—).

El baño higiénico seguía unas fases establecidas (de exposición a calor y frío tanto en inmersión como en ambiente) cuyo vocabulario (y la función que nombra la palabra) ha definido Rebuffat (1991; aunque sin referirse en ningún momento al baño terapéutico; para la práctica en Grecia: Ginouvès 1962; 1994). Por el contrario el baño curativo empleaba preferentemente la inmersión en agua termal natural (que actuaba además como acto ritual en la curación sobrenatural, en una acepción simbólica que comparte con el bautismo en cierta medida).

De todos modos, aunque funcionalmente diversos, los balnearios se vieron influidos por el modelo arquitectónico que progresivamente se estableció para las termas, muy numerosas en el mundo romano (como demuestra el catálogo de Manderscheid —BRB— o las síntesis de Brödner 1983; Nielsen 1990; Yegül 1992 o Mora 1981 y recientemente Fernández Ochoa 1997 para la Península Ibérica); así los grandes balnearios como Bath (Gran Bretaña) o Badenweiler (Alemania) no se distinguen de éstas. Pero en los balnearios campestres, más funcionales, anclados en prácticas seculares y que atendían a una clientela de enfermos (por tanto personas no susceptibles de someterse a la habitual combinación de baño frío y caliente), las soluciones arquitectónicas resultan diversas. Hablar de *caldarium* o *frigidarium* en los balnearios curativos (a pesar del empecinamiento cultista de muchos arqueólogos) no tiene sentido y por tanto tampoco hemos de esperar encontrar la sucesión de salas que aparecen en las termas higiénicas. Además los balnearios se utilizaron desde épocas muy remotas (como ejemplifican los bien estudiados casos galos —presentados por Grenier 1960— o el trabajo de Geschwendt 1972) mientras que la práctica del baño termal higiénico y las soluciones arquitectónicas que requería su desarrollo se testifican a partir de la tardía república y tienen su gran desarrollo en época imperial. Los balnearios en general (si exceptuamos los más lujosos e importantes) debieron tener una piscina de inmersión en agua caliente natural y bañeras para el cuerpo entero o alguna parte del mismo así como, dependiendo de las características del agua, salas para baños de lodo, sudatorios, duchas e instalaciones para la inhalación de vapores.

Pero, además, el agua en los balnearios cura. La finalidad de los complejos balneares medicinales es la recuperación de la salud, mientras que en las termas la finalidad del baño es la higiene (n una acepción amplia del término); los usuarios de ambos eran por tanto diferentes. En los balnearios la clientela constaba mayoritariamente de enfermos, personas en una situación límite, máxime en un mundo como el grecorromano en el que la enfermedad se estimaba consecuencia de un hábito de vida erróneo (desde el punto de vista de la medicina culta) o como resultado de una imaginaria incorrección frente al sutil equilibrio entre hombres, dioses y otras potencias intermedias entre ambas categorías (desde el punto de vista de lo que Gil 1969 estudió como medicina popular).

Curar lo otorgaban las aguas o los dioses o seres sobrenaturales que se imaginaba que moraban en ellas en dos modos de pensamiento que ilustra el mundo antiguo y que existieron hasta hace muy poco también en nuestra cultura (aunque la curación termal sobrenatural sea cada vez más rémora folclórica que práctica conscientemente desarrollada).

2) EL CULTO TERMAL: CRITERIOS Y PROBLEMAS DE IDENTIFICACION Y ESTUDIO

En el mundo antiguo el balneario ofrecía algo más que la terma higiénica (salvo excepciones que repasaremos más adelante); en él resultaba omnipresente el fenómeno de la curación. La salud, además, se podía recobrar por dos vías: natural y sobrenatural, y aunque en nuestro estudio nos interesa la segunda (la que genera cultos termales) conviene brevemente repasar la primera puesto que en ciertas zonas, épocas y estratos sociales pudo no desarrollarse la última porque el mecanismo de la curación se comprendiese satisfactoriamente por la vía natural.

Los médicos racionalistas grecorromanos llegaron de un modo empírico a discernir las propiedades curativas del agua termal dependiendo de sus componentes principales reconocidos por medio de análisis organoléptico. Las clasificaciones insisten en particular en las propiedades terapéuticas del *aqua sulphurata*, *aluminata*, *bituminata*, *ferrata* o *nitrata*. Plinio (*HN XXXI,32*) lo expresa en las siguientes palabras: «*Est autem utilis sulphurata neruis, aluminata paralyticis aut simili modo solutis, bituminata aut nitrosa ... bibendo atque purgationibus*»; Séneca (*QN III,2,1*) de este modo «*Aut stant omnes aquae, aut eunt, aut colliguntur, aut uarias habent uenas. Aliae dulces sunt, aliae uarie asperae. Quippe interueniunt salsae amaraeque aut medicatae, ex quibus sulphuratas dicimus, ferratas, aluminosas; indicat uim sapor*»; Vitrubio (*VIII,3,4*) por su parte resume así: «*Namque sulphurosi fontes neruorum labores reficiunt percalefaciendo exurendoque caloribus e corporibus umores uitiosos. Aluminosi autem, cum dissoluta membra corporum paralyti aut aliqua ui morbi receperunt, fouendo per patentes uenas refrigerationem contraria caloris ui reficiunt, et hoc continenter restituuntur in antiquam membrorum curationem. Bituminosi autem interioris corporis uitia potionibus purgando solent mederi*». Sobre el poder terapéutico del agua termal y mineral discutieron los médicos antiguos y han llegado hasta nosotros algunos atisbos de sus argumentos; así, entre otros, Oribasio dedicó la mayor parte de su décimo libro al tema (véase recientemente Bourdy 1992) o Sorano (*III,12,46*) la prescribe específicamente para la histeria (en general se puede consultar la introducción médica del Dr. Percepied en Bonnard 1908, 23ss. o más recientemente Fontanille 1985; se trata de un tema tratado con profusión desde hace más de un siglo en muchos ejercicios inéditos y repetitivos presentados como tesis doctorales en medicina así como en trabajos de variada índole, destacando entre los recientes y en nuestro ámbito, por ejemplo Oró 1993a; 1997; Miró/Miró 1997; Pettenò 1997 o Martínez/Montero 1997).

La medicina antigua ofrecía, como vemos, un modelo explicativo de la curación termal que no necesitaba en absoluto de la intervención de poderes de índole sobrenatural. Pero estos poderes estaban presentes en el ánimo de muchos agüistas; Plinio (*HN XXXI, 2,4*) lo expresa en estos términos: «*... emicant benigne passimque in plurimis terris ... auxilia morbum profitentes et e cunctis animalibus hominum tantum causa errumpentes, augent numerum deorum nominibus variis erbesque condunt ... mediosque inter fluctus existit aliquid valetudini salutare ...*». En esta forma

de pensamiento el agua curativa es un agua mágica: el balneario se convierte en el lugar en el que la divinidad se manifiesta del modo más favorable, es decir sanando, y la pluralidad de los dioses moradores de las fuentes que constataba Plinio, y las fórmulas de agradecimiento de los que sanaron, se materializan en objetos que con su carga de ritos y palabras han sobrevivido casi dos milenios permitiéndonos avanzar en su estudio.

El balneario cobra un nuevo significado, el simbólico, el religioso, bien representado en el ámbito al que se reduce nuestro estudio (norte de África y Península Ibérica) aunque no omnipresente. Como veremos (§ I.6.1), en la Bética o la Mauritania Tingitana no se ha testificado la sacralización del agua termal de un modo irrefutable; cabe la posibilidad que ese valor añadido de índole simbólica no se contemplase en estas zonas de un modo que haya llegado a dejar testimonios claros y que el agua termal incluso se emplease como agua común (en termas de tipo higiénico). El caso contrario se produjo en otros ejemplos en los que un agua sin termalidad ni propiedades notables (desde nuestra óptica científica arropada en la analítica) fue estimada curativa y dotada de mentores sobrenaturales. Aupert ha dedicado un reciente estudio (1991, 189-192) a revisar algunos casos (nos interesan especialmente los africanos) de culto a divinidades de la salud en termas higiénicas (en las que el agua era transportada desde manantiales alejados y calentada y manipulada de modos diversos; Scheid 1991 en el mismo trabajo, revisa la relación santuarios-termas).

Estos ejemplos plantean un problema de carácter metodológico: el límite entre agua termal y normal quizás no resulte tan claro como en principio pudiera parecer. Los santuarios africanos de las aguas como Zaghouan o *Lambaesis* (§ I,2), a pesar de abastecerse de manantiales fríos, quizás no se diferenciaban desde la óptica de los que los utilizaban de santuarios termales como el de Hammam Berda (nº2.2/1) resuelto desde el punto de vista arquitectónico de una manera muy semejante, además. Hemos de ser conscientes, por tanto, que el criterio del calor, utilizado como eje ordenador de nuestro estudio (que ha permitido discriminar la documentación y confeccionar un conjunto particularizado) quizás pierda operatividad en algunos lugares y momentos.

Pero probablemente el mayor problema al que se enfrenta un estudio de esta índole no tenga que ver tanto con la opción limitadora del termalismo como con la historia de los lugares termales. El uso moderno del agua termal ha generado graves problemas para una investigación de este tipo ya que los balnearios antiguos suelen localizarse en los mismos emplazamientos que los actuales. Esta superposición resulta una seria traba para cualquier actuación arqueológica que paralizaría establecimientos prósperos y que cumplen una indudable función social. Desde que se acondicionaron los balnearios con el renacer de la crenoterapéutica en el siglo pasado la desidia, cuando no la destrucción sistemática, han sido comportamientos característicos, por lo menos en algunas zonas de España. Frente a la actitud que primó en Francia, donde se respetaron los restos antiguos (que por ejemplo en Aix-les-Bains se mantuvieron en los sótanos —aún hoy visitables— del enorme edificio balnear moderno) o cuando menos se recensionaron y dibujaron (y los materiales se custodiaron en museos e instituciones), lo que permitió a Bonnard (1908) realizar una síntesis aún en uso, en España los

testimonios del pasado fueron generalmente escamoteados. No se levantaron planos de los restos que se manipulaban y no se conservaron de modo sistemático los materiales (este problema se resiente especialmente en lo que se refiere a la numismática) de ahí que un testimonio de primer orden como el que transmite para Baños de Montemayor Díaz y Pérez (1880, 170ss.) sobre la aparición de un depósito ritual con más de medio millar de piezas no pueda ser comprobado en la actualidad y genere nuestras sospechas.

A esta destrucción hay que añadir en algunos casos el fraude; fue práctica habitual en el siglo pasado la adjudicación de la fundación de buena parte de los balnearios más visitados a los romanos. Cuanta mayor importancia tenía el balneario mas energía se invertía en buscar raíces romanas al mismo, puesto que así se podía emplear como argumento para atraer a cierto tipo de clientela (más cultivada y pudiente). El caso de Les (nº3.8/2) es especialmente ejemplar puesto que para dar mayor relieve al balneario se confeccionaron una serie de lápidas a un espúreo dios Lex, incluidas ya como falsas por Hirschfeld en el *CIL* XIII 2*,3* y 4* (vease también Lizop 1931, 269 nota 133) y que tuvieron una curiosa historia posterior. Fueron republicadas sin consultar el *CIL* XIII por estudiosos catalanes (que quizás no cayeron en la cuenta de que este valle en el mundo romano correspondía a la Aquitania); las dieron por buenas (Pita 1969, 24; Lara 1973, 172-174) y además fueron reflejadas sin crítica en los repertorios de la época (*AE*1969-1970 nº276-278; *HAE* nº2223-2225).

Otro ejemplo lo ofrece H. Gimeno (1997) al reconstruir la historia azarosa decimonónica de la inscripción de Alange dedicada a Juno (nº23/1) disputada entre los propietarios del balneario y las autoridades locales (querella tras la que se escondían encarnizados enfrentamientos políticos entre liberales y conservadores) llegando al punto de no tener seguridad sobre el lugar original donde se colocó la lápida.

Este desgarró entre destrucción e invención lleva a un yermo en la documentación española de la que se salvaron los restos más evidentes y resistentes (como la epigrafía o salas monumentales como las de Alange) que provoca una profunda insatisfacción en el investigador que los compara con los restos testificados en Francia o incluso en África. Solamente en los últimos años la tendencia se ha invertido y se han emprendido algunas excavaciones sistemáticas (como en Alhama de Murcia o Caldes de Montbui —aunque en la zona catalana este hecho ya se había producido lustros antes con las excavaciones de Caldes de Malavella y también las primeras de Caldes de Montbui—) que coinciden en Portugal con las de São Pedro do Sul (nº3.6/4).

El caso africano resulta algo diferente; no ha habido un resurgir de la crenoterapéutica (salvo por imposición cultural en época colonial o en algunos casos puntuales en los últimos tiempos por la apertura al turismo) ni construcción sistemática de edificios modernos superpuestos; pero, a la par, la práctica del baño termal nunca desapareció y se mantuvieron los hammams antiguos, desarrollándose en ocasiones el baño en las propias piscinas romanas. De todos modos este uso continuado y en muchos casos respetuoso con lo antiguo (se han encontrado inscripciones *in situ* como la que dedicaba las estatuas de Esculapio e Higia —nº19/4— en *Aquae Flavianae*, a pesar de la utilización de las instalaciones romanas hasta la época moderna) llevó a que, al no manipularse los manantiales, por ejemplo nuestro conocimiento de la

numismática en contextos votivo-termales en África sea casi nula.

Todos estos problemas que atañen a la documentación inciden directamente en nuestro tema de estudio que son los cultos termales. En la mayoría de los casos hay que trabajar con informaciones antiguas que resultan muy poco escrupulosas con la microtopografía de los hallazgos. Así el material epigráfico, nuestra fuente principal de análisis (por su resistencia a la destrucción y el interés que siempre provocó en eruditos locales y personas cultivadas que dieron noticia cuando aparecían), no está en la mayoría de los casos adecuadamente ubicado en el contexto del lugar termal que se estudia. Este hecho resulta muy problemático en algunos casos puesto que en ciudades de cierta envergadura una inscripción mal ubicada puede convertirse en un documento sospechoso a la hora de testificar el culto termal.

Se plantea, en resumen, la cuestión de la relación aceptable y abusiva entre material votivo y balnearios. Así algunos epígrafes no han aparecido en la inmediaciones de los manantiales termales sino empotrados en iglesias o construcciones de los alrededores; resulta por tanto problemático, si el texto no es lo suficientemente claro (por ejemplo que se trate de un exvoto dedicado a una divinidad específica curativa o acuática), optar por aceptar de modo directo la relación con el balneario. Un buen ejemplo lo ofrece la lápida de Alange, dedicada a Juno, divinidad sin relación evidente con la sanación termal; el que la piedra apareciese en la iglesia contigua al balneario ha suscitado las dudas de H. Gimeno (1996) y en realidad se trata de un tema no resuelto satisfactoriamente (véase nº23/1). En otros casos la actitud puede ser la contraria, como la que en su día defendieron Santos/Cardozo (1953) o recientemente Caessa (1990) al relacionar, de modo hipotético, aras votivas dedicadas a las Ninfas con los balnearios más cercanos. Así el ara de Vilarica (nº14/30) se conectaba con el balneario de Bem Saude (nº5.7/1) que dista dos kilómetros; las de Tagilde (nº14/32) y de Guimarães (nº14/33) con Caldas de Vizella (nº3.7/2); y sin duda el ejemplo más claro es el del ara de Monforte (nº14/39) que estos autores proponen relacionar con el balneario de Cabeço de Vide (nº3.6/4) distante casi una veintena de kilómetros. Aunque los epígrafes pueden tener tendencia a desplazarse (en particular hacia las iglesias cercanas donde una inscripción votiva podía cumplir la función simbólica de asimilación de la potencia divina ancestral por parte del culto cristiano) parece difícil defender trayectos tan largos y el mejor criterio para establecer con seguridad que nos encontramos ante un culto termal parece ofrecerlo una proximidad mayor (o mejor inmediata) al manantial.

De todos modos una postura hipercrítica terminaría invalidando casi toda nuestra documentación, máxime cuando la termalidad actual de un manantial no es criterio infalible para defender idéntica característica en la antigüedad (las surgencias han podido cambiar de lugar, temperatura y propiedades). En este trabajo optaremos por una postura prudente a la hora de enjuiciar documentos controvertidos (como por ejemplo el caso de la invocaciones a *Cohvetena*: nº2/1-2 o a Saturno: nº8/1-7) pero no desechando ningún tipo de testimonio aunque su vinculación al culto termal pueda resultar, con los datos de que se dispone en el momento actual, meramente hipotética.

I) TOPOGRAFÍA DEL CULTO TERMAL

El primer problema que se plantea a la hora de recensionar los lugares en los que se desarrollaron cultos termales en la antigüedad tiene que ver con los criterios de búsqueda a utilizar. Las fuentes termales surgen en emplazamientos característicos desde el punto de vista geológico que han marcado el paisaje y sus denominaciones a lo largo de la historia. La toponimia y la topografía se convierten en instrumentos básicos de búsqueda y a partir de sus resultados se realiza una segunda fase de indagación que discrimina los testimonios antiguos (epigrafía, arqueología, otros restos) con la finalidad de determinar los cultos desarrollados y su relación con el agua termal.

Un primer grupo lo establece la propia toponimia antigua que generó una denominación particularizada: *Aquae* se aplica a una localidad cuyo rasgo definitorio es el termalismo y su aprovechamiento humano. Por fuentes literarias o epigráficas conocemos cerca de un centenar de agrupaciones de población que en el mundo romano llevaron este nombre (recopiladas en *RE* o De Ruggiero 1895, I, 572-580 a la espera de la publicación de la parte correspondiente del diccionario de Hakkert —*LGRC*—; las africanas las recensiona Jouffroy 1992 o Pettenò 1992-3; las hispanas Diez de Velasco 1987, 117-163; 1998).

La toponimia moderna también ofrece un ulterior criterio de búsqueda con tres denominaciones específicas en el ámbito de nuestro estudio que tienen el mismo sentido que *Aquae* en el mundo romano. La primera deriva directamente del *Aquae Calidae* latino y forma una serie de topónimos cuyo primer elemento es Caldas; la segunda deriva del *Balineum-balneum* latino y genera topónimos que comienzan por Baños; la tercera proviene del árabe *Al-hamma* y se plasma en topónimos que empiezan en Alhama (en la Península Ibérica) y Hammam (en el norte de África).

Otro grupo lo forman los lugares actuales con manantiales termales, aunque hay que tener en cuenta que las surgencias que hoy en día conocemos no tienen porqué coincidir en todos los casos con las antiguas y los fenómenos de desplazamiento son frecuentes (en algunos casos han permitido que se mantengan intactas las estructuras antiguas ya que el aprovechamiento posterior se ha realizado modificando un emplazamiento diferente).

A pesar de la operatividad de estos criterios nunca existe seguridad plena de haber incluido toda la documentación, especialmente en el caso africano en el que los estudios geológicos están mucho menos desarrollados y el conocimiento de las surgencias termales (y el material antiguo asociado) es menor que para la Península

Ibérica. Por tanto el elenco de lugares que se recopilan en las páginas siguientes no puede ser completamente exhaustivo (solamente se podría llegar a un punto óptimo de información por medio de estudios zonales y comarcales adecuadamente dirigidos, algo que se intenta para la Península Ibérica —con el grupo de investigación «Atlas del termalismo antiguo»: Peréx/Diez de Velasco/Martín 1994— pero que en el caso africano es mucho más complicado de llevar a la práctica).

Un problema ulterior se plantea una vez que se conoce la macrotopografía de los emplazamientos con surgencias termales (y se puede realizar un mapa de hallazgos) y consiste en discriminar las características de la documentación para compararla y comprenderla. El problema que Février (1989, 71) constata para los núcleos cívicos del África antigua se multiplica en los casos que estudiamos: no conocemos la microtopografía de un modo homogéneo y por tanto comparable. Salvo casos esporádicos no se conoce el estatuto de las localidades ni sus estructuras de gobierno, ni siquiera las características generales de sus habitantes.

Se añaden, además, los problemas de cronología ya que en muchas ocasiones los datos con los que se cuenta están mal fechados (o sencillamente no fechados, como suele ocurrir en el noroeste de la Península Ibérica) y en el mejor de los casos solo ofrecen una visión esporádica para un momento determinado (el que data un epígrafe, por ejemplo). No se accede por tanto a la comprensión de la dinámica del yacimiento que permitiría conocer la evolución del mismo de modo que la comparación con otros no se hiciese de manera intemporal (llevando en algunos casos a poner en relación en igualdad de condiciones a balnearios y cultos termales de la primera época imperial romana con otros del siglo III como si la situación histórica fuese semejante). No se han realizado excavaciones sistemáticas y bien publicadas de ninguno de los establecimientos que vamos a recopilar; la nutrida documentación epigráfica asociada no se acompaña con contextos arqueológicos; los ritos que ilustran los exvotos no tienen reflejo material y se pierde por tanto la riqueza de información que las técnicas arqueológicas actuales pueden ofrecer.

En un elenco documental como el que se estudia, extremadamente heterogéneo, y del que se intenta extraer un tipo de información muy puntual (que atañe exclusivamente a los cultos termales) resulta imprescindible poder discriminar. No todos los hallazgos tienen un valor semejante y comparable. No es lo mismo un balneario campestre que otro sito en una gran ciudad, el impacto del establecimiento en el entorno es muy diverso y los cultos que albergaba necesariamente también. Un balneario campestre situado en una zona marginal requiere un esfuerzo en el desplazamiento por parte del usuario; el balneario en la ciudad podía ser incluso empleado como una *terma* higiénica, sin estimar de modo particular sus virtudes curativas (y la potencia imaginaria sobrenatural que otorgaba la salud).

Además un exvoto a una divinidad cualquiera aparecido en un balneario campestre, aunque la localización no sea completamente satisfactoria (por ejemplo haya sufrido un desplazamiento respecto del manantial), es difícilmente comprensible al margen del culto termal. Por el contrario en una ciudad la localización ha de ser muy clara para poder relacionar un exvoto (o cualquier otra práctica cultural testificada) con

el agua termal. Incluso dentro del grupo de los balnearios campestres resulta necesario una ulterior discriminación. No tiene el mismo significado un santuario a las aguas con edificaciones sacras (como por ejemplo el templo de Djebel Oust —n.º 2.1/1—) que un edificio para baños sin espacio cultural individualizado. La intensidad de la percepción de lo sagrado es bien diferente en un emplazamiento con estatuas culturales que en un balneario en el que un exvoto de agradecimiento de una curación haya aparecido en la piscina o las inmediaciones. En el primer caso el agua termal es sagrada para cualquiera que la vaya a utilizar, en el segundo lo era para el que mandó grabar el epígrafe pero pudo no serlo para la mayoría de los usuarios del agua.

Discriminar en la documentación resulta por tanto imprescindible, para así ordenarla según criterios que permitan comprender la importancia de los cultos termales de los que el mundo antiguo nos ha legado noticias. Pero dada la calidad de las informaciones de las que disponemos (con los problemas ya reseñados respecto de las cronologías) nuestro estudio presenta lagunas y la dinámica del culto termal, su evolución y mutación solamente se pueden estudiar de modo parcialmente satisfactorio. A pesar de todas estas limitaciones, el repaso a la topografía termal resulta un paso básico para la comprensión de la teología termal (recopilada en el capítulo II) y su análisis (desarrollado en el capítulo III).

En las páginas siguientes se realiza un catálogo de los balnearios y manantiales de aguas calientes en los que se ha testificado alguna práctica de tipo cultural (aparición de epigrafía votiva, de ofrendas monetales, de iconografía religiosa o de algún otro testimonio de interés).

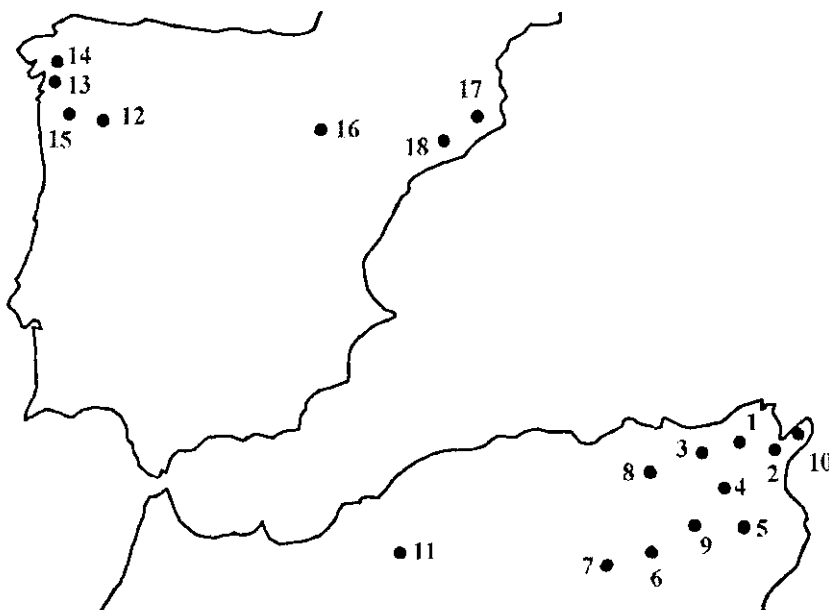
Se ha ordenado el conjunto en cinco grandes grupos que, salvo en el primer caso, tienen que ver con un criterio de tamaño y función del emplazamiento. El grupo 2 repasa los santuarios de las aguas; el 3 los balnearios campestres, el 4 los balnearios en ciudades y el 5 los pequeños manantiales termales sin instalaciones balneares notables. El grupo 1 recoge las *Aquae*, optando por individualizar un conjunto para el que el mundo romano legó una terminología característica. Dentro de cada grupo se ha realizado una ulterior división provincial, numerándolas de este a oeste y de norte a sur (la primera es la provincia África Proconsular, la última la Hispania Tarraconense). El número que se adjudica a cada balneario o manantial termal, formado por tres cifras indica en la primera el grupo en el que se engloba, en la segunda la provincia en la que se localiza y en la tercera su número de orden dentro de ésta.

En el catálogo que se desarrolla en las páginas siguientes hay que tener presente que no se han tenido en cuenta numerosos balnearios y fuentes termales de los que, aunque se poseyesen datos contrastados de su utilización en época romana, no se conociesen testimonios suficientes para permitir plantear que en ellos se hubiese desarrollado algún tipo de culto termal. Se puede recurrir a recopilaciones más completas de este material desde criterios más generales; para la Península Ibérica: Díez de Velasco 1987 (centrándose en el estudio de las instalaciones curativas —balnearios—), Mora 1981 o *BRB* (teniendo en cuenta tanto termas higiénicas como curativas) y Frade 1993; 1997 (para Portugal) o para el norte de África a Jouffroy 1992 o Pettendò 1992-93.

1) LAS AQUAE Y SU DIVERSIDAD

Desde el punto de vista de la topografía termal la característica principal que presentan las *Aquae* es su diversidad; incluyen desde pequeños balnearios campestres a instalaciones en grandes ciudades. La denominación romana *Aquae* no implica por tanto una referencia al tamaño del núcleo poblacional.

Las *Aquae* africanas e hispanas en las que se testifican cultos termales son las siguientes (Mapa 1):



— Mapa 1: *Aquae* con testimonios de culto termal

1. *Aquae Traianae*; 2. *Aquae Persianae*; 3. *Ad Aquas*; 4. *Aquae Aptuccensium*; 5. *Aquae Regiae*; 6. *Aquae Flaviana*; 7. *Aquae Herculis*; 8. *Aquae Thibilitanae*; 9. *Aquae Caesaris*; 10. *Aquae Carpitanae*; 11. *Aquae Sirenses*; 12. *Aquae Flaviae*; 13. *Aquae Celenae*; 14. *Aquae Calidae?*; 15. *Aquae Querquennae*; 16. *Aquae Bilbilitanorum*; 17. *Aquae Calidae-Aquae Voconiae*; 18. *Aquae Calidae?*.

1.1 África Proconsular

1.1/1) En Hammam Sayala (Túnez) se sitúa la localidad antigua de *Aquae Traianae* gracias al testimonio de la epigrafía (*ILAFr* n°440 = n°11/1; Salama 1951, 121). Se han encontrado restos de época romana que demuestran la utilización antigua de las aguas hipertermales (44°) que surgen en el lugar (*AAT* 26(Oued-Zerga), 2; Monchicourt 1919; Jouffroy 1992, 94). Se trataba de un pequeño balneario campestre establecido en un predio imperial que pudo construirse en época de Trajano (de quien toma el nombre)

y se restauró en época de Septimio Severo (*CIL VIII 14457*). La epigrafía votiva (nº11/1) permite defender la existencia de culto termal en el lugar (se invoca al *Genius Aquar(um) Traian(arum)*).

1.1/2) La localidad antigua de *Aquae Persianae* (citada por Apuleyo, *Flor. XVI; RE* nº68; Salama 1951, 130) se ha localizado en Hammam Lif (Hammam-el-Enf, Túnez) gracias a la aparición de una inscripción (nº19/1) dedicada por *T(itus) Iulius Perseus* de quien el establecimiento debió de tomar el nombre (Tissot 1888, 125; AAT 21(La Goulette), 5; Jouffroy 1992, 93). La epigrafía votiva (en especial un epistilio con una dedicación a Esculapio: nº19/1) certifica la existencia de un balneario romano que explotaba los manantiales hipertermales (a 51º) del lugar del que quedan algunos restos (AAT 21(La Goulette), 5). Se trataba de un establecimiento campestre localizado al borde del mar, en el Golfo de Túnez, a una distancia de Cartago lo suficientemente corta como para ser visitado por sus habitantes.

1.1/3) La *mansio Ad Aquas*, citada en los itinerarios antiguos (*It.Ant. 43,2; Tab.Peut. 4,5*) se encontraba en los alrededores de un manantial termal que desde Tissot (1888, 280; *RE* nº5; *LGRC s.v.*) se ha identificado con el topónimo Hammam Uled Ali o Hammam Sidi Ali bel-Kassem (Túnez), donde surgen aguas mesotermas (40º). Salama (1951, 119) opta por una identificación diferente defendiendo Hammam Ali Daua, pero en este caso las instalaciones termales romanas asociadas con el topónimo no se han localizado (Jouffroy 1992, 93). En la primera opción el centro con epigrafía suficiente más cercano es Sidi Ali bel-Kassem donde se han encontrado inscripciones votivas (*CIL VIII 14686-91*), otras con datos sobre sacerdotes (*CIL VIII 14692-93*) y una dedicatoria que cita la construcción de una *cella soliaris* (*CIL VIII 14700=10607*). A pesar de lo abultado del número de testimonios no se puede defender, más que de modo muy hipotético, que alguno de estos documentos pudiera relacionarse con el culto termal (*CIL VIII 14690* presenta una dedicación sincrética a Mercurio-Genio-Panteo en relación con la construcción de un templo; *CIL VIII 14691* otra a Príapo, pero en ninguno de los casos los epígrafes se asocian con el manantial). La localidad de la que el topónimo *Ad Aquas* es referencia no parece que presentase una estructura cívica compleja, se trataría de un establecimiento campestre situado en las proximidades de un núcleo de población.

1.1/4) En Hammam Biadha (Túnez) se localiza *Aquae Aptuccensium*, en torno a un manantial termal (Beschaouch 1974, 193; Desanges 1990, 264). El balneario romano está sin excavar aunque se citan, por ejemplo, restos de cubetas para el baño (AAT 34(Bou Arada), 38; Benseddik 1995, 10). Los testimonios epigráficos (nº19/2-3) permiten ilustrar el culto a Esculapio e Higía (Beschaouch 1974, 193; Jouffroy 1992, 93; Benseddik 1995, 10-12); las estatuas de ambas divinidades que consagran los epígrafes aparecidos debieron incidir en que este establecimiento campestre presentase caracteres diferenciales frente a unas termas higiénicas (en las que este tipo de estatuas podían incluirse como parte de programas iconográficos, en cierto modo estándar).

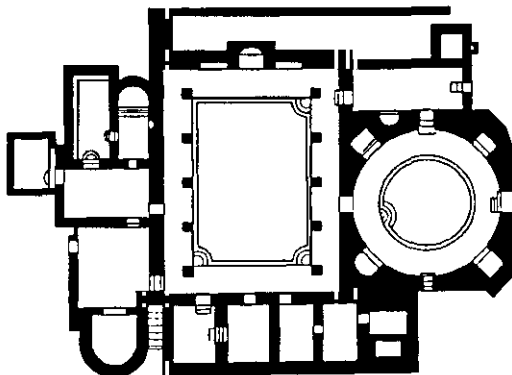
1.1/5) La localización de *Aquae Regiae*, que los itinerarios antiguos sitúan en una encrucijada (*It.Ant.* 53-56; *Tab.Peut.* 6,1; *Rav.* 3,5), no está completamente asegurada, puede corresponder con Henchir Khatera (Túnez; Salama 1951, 121; Jouffroy 1992, 95) o con Henchir Babuscha (Túnez; Tissot 1888, 588; *RE* n°76; *CIL* VIII, 20). En ambos casos no hay datos de restos balneares de época antigua. De todos modos se testifican una serie de lámparas del taller de C V S (quizás *Caius Valerius San?* conocido por *CIL* VIII 22644,335) en las que se figuran bustos de Isis y Serapis (la inscripción que portan es: *Ex officilna C(aii) V(---) S(---) | ab Aquas | Regias: ILS* n°9452; Merlin 1911, CCXI-CCXII). Solamente de modo hipotético se puede extrapolar este dato para hacer de Isis y Serapis divinidades a las que se diese culto termal en *Aquae Regiae*, aunque no es completamente descartable. Esta localidad, por su posición en la red viaria, era un núcleo poblacional de cierta envergadura, aunque no conozcamos sus características cívicas.

1.2 Numidia

1.2/1) *Aquae Flaviana* es el nombre antiguo (citado en *CIL* VIII 17727=ILS n°8916; Le Bohec 1989, 397 nota 280, inscripción que conmemora su reconstrucción; Lassère 1977, 255) del establecimiento termal y la pequeña ciudad de aguas surgidos del aprovechamiento de dos manantiales hipertermales (70°). Corresponde con el actual Henchir el Hammam (Khenchela, Argelia; AAA, 28,137; *RE* n°42; Salama 1951, 121; Jouffroy 1992, 91). En época romana la fuente principal se acondicionó en una cámara rectangular (6,40x3,25) de captación donde desembocaba por medio de una galería el agua proveniente de un segundo manantial. Desde esta sala y tras mezclarse se dirigían las aguas por una canalización en piedra calcárea hasta el edificio balnear que se encontraba a 300 m. de distancia, en una cota inferior del valle del Ued el Hammam. En la cámara de captación se han encontrado al menos cuatro aras votivas (n°: 14/1; 5/1; 6/1-2; detalles sobre el hallazgo en Gsell/Graillot 1893, 507-510), y al menos otras dos (n°14/3-4) en los alrededores, en el lecho del Ued el Hammam (Leschi 1936 n°1-2) y en circunstancias parecidas (Albertini 1928, 93) que sirven para ilustrar claramente el culto termal desarrollado en la zona de la captación de los manantiales.

De las ruinas del balneario romano, en buen estado de conservación, ofrece Gsell (1901, 236-239) una descripción detallada y un plano (también Birebent 1962, 237-243, plano en p.239; lo repasan brevemente BRB, 61-62; Krencker 1929, 233; Romanelli 1970, 189 o Yegül 1992, 111-112 —donde lo confunde con *Aquae Flaviae*, Chaves, Portugal—). Los restos antiguos siguen en pie en la actualidad, a pesar de la construcción de edificios modernos y consisten en dos grandes piscinas, una rectangular descubierta (de 14x10 m.) y otra circular, probablemente cubierta (de 8 m. de diámetro), además de otros pequeños espacios para el baño. Todo el complejo era abastecido por agua termal. No se testifica la existencia de una piscina de agua fría, lo que Birebent (1962, 242) achaca a su destrucción moderna. No puede de todos modos descartarse que las características del agua termal y sus propiedades curativas hubiesen determinado la opción por generar una construcción particular, que no edificase las

salas y piscinas siguiendo los pasos habituales en el baño higiénico sino buscando satisfacer necesidades de otro tipo. En un nicho en el extremo sur de la piscina rectangular se encontró una estatua de Esculapio casi completa, fragmentos de otra de Higia y la inscripción que las dedicaba (nº19/4). En ambas piscinas han aparecido inscripciones conmemorativas (de la restauración del balneario en que se nombra al lugar) y también una estela en la que se cita a las Ninfas (nº14/5). La presencia de numerosos militares en la epigrafía lleva a pensar que se trató de un establecimiento tutelado por el ejército o cuando menos un lugar de atracción de militares en busca de curación (Le Bohec 1989, 425) aunque debió de coexistir una población local de usuarios, por lo menos de la parte sacra del complejo (como se puede inferir del epígrafe nº6/1 que dedican unos *thibisaneses*, probablemente los pobladores indígenas del lugar).



Epigrafía e iconografía se unen para hacer del balneario de *Aquae Flavianae* uno de los más ricos en testificaciones de cultos termales de la zona sobre la que versa este estudio. Además por una de las inscripciones encontrada en el lecho del Ued el Hammam (nº14/3) se sabe que en la localidad se levantó un templo a las Ninfas. El complejo termal de *Aquae Flavianae* presenta una cierta complejidad y puede estudiarse no solo como un balneario sino también como un santuario de las aguas, pues ambos usos se testifican.

1.2/2) La *mansio Aquae Herculis* (*Tab.Peut.* 4,1; *RE* nº47; *LGRC s.v. Ad Aquas Herculis*; Baradez 1949, 220; Salama 1951, 121) se ha localizado en Hammam Sidi el Hadj (Argelia). Los restos del balneario romano que explotaba los manantiales sulfurosos mesotermales (40º) del lugar son mínimos: una piscina y restos de columnas (Tissot 1888, 518-519; *AAA* 37,59; Baradez 1949, 220-221; *BRB*, 62; Jouffroy 1992, 91). Hay que añadir a lo anterior que la epigrafía aparecida no es votiva (*CIL VIII* 2492-2493; Marcillet-Jaubert 1980, 180-181; *AE*1981 nº910-911); hay un médico testificado en las cercanías (*AE*1933 nº44) pero su relación con el balneario no está probada (Pettènò 1994, 392 y nº30). El único dato en favor de un hipotético culto termal en el lugar lo ofrece Baradez (1949, 221), que excavó un edificio en las proximidades de la fuente termal actual (que estima algo desplazada respecto a la antigua de la que debía, por tanto, de resultar contiguo) y del que defiende que se trataba de un monumento de tipo religioso (aunque no hay epigrafía ni datos ulteriores que puedan ofrecer una confirmación). A pesar de la utilización militar posterior del lugar no poseemos datos suficientes que permitan zanjar sobre las características de

este lugar, si se trataba de un santuario de las aguas o a la par (y como ocurre en *Aquae Flaviana* o Djebel Oust) también había un balneario.

1.2/3) La *mansio Aquae Thibilitanae* (*It. Ant.* 42; *Tab. Peut.* 4,1) se ha localizado en Hammam Meskoutine (Argelia; *RE* nº95; Salama 1951, 121; Lepelley 1981, 484) donde en torno a unos espectaculares manantiales termales (que llegan a alcanzar los 95-97° y forman en ocasiones geiseres) se levantó el balneario romano, del que, a pesar de su deterioro, dan cuenta los estudios del siglo pasado. Existieron numerosas piscinas y estanques (destaca uno rectangular de 52x7-10 metros, quizás para enfriar las aguas hasta hacerlas aptas al baño) y también se mantenían en pie varias salas del establecimiento romano (Marty/Rouyer 1890, 205-221; Gsell 1910, 239; AAA 9,144; Gsell/Joly 1918, 24-25; *BRB*, 63; Jouffroy 1992, 92). La epigrafía votiva asociada al balneario, en particular una invocación a Plutón (nº7/1), ilustra claramente el culto termal en este establecimiento campestre dependiente de la vecina ciudad de *Thibilis*.

1.2/4) La *mansio Aquae Caesaris* (*Tab. Peut.* 4,4; *RE* nº23; Salama 1951, 121; Lepelley 1981, 399; *LGRC s.v. Ad Aquas Ca(e)saris*; Arnaud 1995, 145-146) se ha localizado en la actual Youkous (Youks-les-Bains, Argelia). La aglomeración creció como encrucijada de rutas en torno a un manantial termal de aguas sulfurosas de cuyo balneario se conocen restos muy escasos (Tissot 1888, 4800; Gsell 1901, 241; AAA 28, 253, habla de un bajorelieve con Plutón y Ceres —nº7/2—, pero sin que haya la menor certeza de que provenga de los establecimientos de baños; también una piscina con mosaico; *AE*1931 nº52; Jouffroy 1992, 91). La localidad parece que tuvo una extensión considerable (*ILAI*, 278) y presenta una epigrafía numerosa, en la que destaca la funeraria (*ILAI* nº2944-2961; *CIL* VIII 2183-2189; 10684-10685; 28041-28045; *AE*1974 nº705); algunos de estos epígrafes aparecieron en los alrededores de la fuente termal. Se trató de un territorio de poblamiento de veteranos de la legión IIIª Augusta y el balneario pudo servir como terma. De entre la epigrafía votiva resulta claramente relacionable con el manantial termal una invocación a Marte (nº22/1) y de modo hipotético un ara a Saturno (nº8/1). El tamaño de este núcleo cívico en época romana hace difícilmente englobables como testimonios de culto termal los epígrafes cuya localización en la inmediaciones de la fuente no esté asegurada.

1.3 Mauritania Cesariense

1.3/1) La localidad de *Aquae Sirenses* corresponde a la actual Bou Hanifia (Argelia; *RE* nº88; Salama 1951, 121; Jouffroy 1992, 90). A unos 1200 metros al sur de la localidad surgen fuentes termales (63 a 66°) en torno a las que se testifican restos de edificaciones (AAA 32,18; Gsell 1901, 241; *BRB*, 62) y en cuyas inmediaciones apareció una inscripción votiva (dedicada al *Genius Aquarum Sirensium*: nº11/2) que testifica el culto termal. Se trató, por tanto, de un balneario suburbano y el núcleo cívico se desarrolló en la encrucijada de la red de comunicaciones viarias de la zona

y al borde del río Habra, el antiguo *Sira*, que da nombre a la localidad (Camps 1994, 87). La aparición de una dedicación al *Deus Aeternus* (nº9/1) en una localización no inmediata respecto del manantial hace que su relación con el culto termal resulte, por tanto, muy hipotética.

1.7 Tarraconense

1.7/1) Chaves (Bragança, Portugal) llevó en época romana, entre otros, el nombre de *Aquae Flaviae* (CIL II 2477; RE nº41; IL3 nºC215). En torno al manantial hipertermal (73,5º) prosperó una aglomeración urbana de cierta importancia (PECS, 75; RP nº1/116), que ostentó el estatuto municipal, aunque cuyo papel en la red cívica a nivel provincial o incluso conventual no debió de ser del máximo rango (véase recientemente Le Roux 1996, 370ss.). En Chaves ha aparecido una serie notable de inscripciones votivas (CIL II 2466-2475) como corresponde con una ciudad de cierta envergadura, vertebradora de una comarca y centro de una tupida red de comunicaciones. No toda la epigrafía votiva puede relacionarse por tanto con el agradecimiento de una curación termal, graduándose el interés de los testimonios. Habría que tener por tanto en cuenta dos criterios básicos, el lugar de hallazgo del epígrafe y la divinidad a la que se dedica el voto. El primer criterio, por desgracia, en el caso de Chaves es poco concluyente, dado que los conocimientos que se poseen del antiguo balneario son mínimos (Frade 1993 nº4; Díez de Velasco 1985 nº14; 1987, 159-163; 1992 nº12; Mora 1981 nº59; BRB, 96) y que ha habido continuidad en el poblamiento de la ciudad y reutilización sistemática de materiales. El segundo criterio es más concluyente y se tendrán en cuenta los testimonios de divinidades de las que se poseen paralelos de su carácter salúfero en relación con una curación termal. En el caso de las Ninfas este vínculo es fácil de establecer (por lo menos para el testimonio nº14/36), pero el caso de Isis (nº25/3) presenta un mayor grado de indeterminación. Un problema particular ofrecen las invocaciones a Tutela aparecidas en la ciudad: una primera, desaparecida (CIL II 5618; AF nº63) de la que se tienen datos poco seguros, y una segunda, encontrada en la iglesia de Granginha en la que se invoca a la *Tutela Municip(ii) Aquiflaviensium* (AF nº530; HEp2 nº857). Como *Aquae Flaviae* es una ciudad de aguas, la Tutela que la identificaba y protegía podía llegar imaginarse como incluyendo entre sus características la protección e identificación con el manantial termal (al que se refería incluso el topónimo por el que se nombraba a la ciudad). De todos modos, aunque esta hipótesis sea sugerente, el tamaño de *Aquae Flaviae* impide establecer que estos votos a Tutela puedan incluirse claramente como culto termal; diferente hubiera sido la respuesta en el caso de habernos hallado ante una invocación a Tutela en un balneario campestre.

1.7/2) En Caldas de Reis (Pontevedra, España) se localiza *Aquae Celenae* (It.Ant. 423,8/430,3; Rav. 4,43;45; quizás Tolomeo II,6,24) según la opinión mayoritaria de los especialistas (RE nº34; Roldán 1973, 214; IL3 nºC207). Los datos sobre el balneario romano son mínimos (reseñados por Cean 1832, 209; recopilados en Filgueira/García Alén 1954, 173; Díez de Velasco 1985 nº10; 1987, 153-157; 1992 nº6; TIR K-29, 22-

23; Mora 1981 n°54), los restos deben encontrarse empotrados en los cimientos de las actuales instalaciones balneares. Se ha testificado la aparición de monedas diversas pero no se ofrece contexto por lo que no se puede llegar a saber si se trata de ofrendas. De todos modos la toponimia antigua y moderna no ofrece dudas sobre el carácter del lugar. La epigrafía (en especial la invocación al dios indígena *Edovius*: n°3/1, aparecida en el manantial y menos claramente un epígrafe dedicado a Mercurio: n°21/2) testifica el culto termal en el balneario en época romana. En época visigoda *Aquae Celenae* aparece caracterizado como *municipium* (IL3 n°C207) y parece probable que también en la época romana fuese un núcleo cívico de cierta envergadura surgido en torno a las aguas termales. Por último, la relación de una inscripción mitraica (CIL II 5635; ROER n°39; Alvar 1981a n°24) con el culto termal no parece probada (a pesar de lo apuntado en Muñoz 1997).

1.7/3) Del balneario romano que aprovechaba las aguas hipertermales (57°) de Caldas de Cuntis (Pontevedra, España) se testifican restos muy escasos (aparición de ladrillos y tégulas; García Romero 1917, 289; Filgueira/García Alen 1954, 175; en general Díez de Velasco 1985 n°9; 1987, 129-131; 1992 n°5; Mora 1981 n°55; BRB, 61). La toponimia moderna es significativa y en relación a la toponimia antigua existen algunas dudas (por la proximidad con Caldas de Reis). Algunos investigadores (CIL, por ejemplo) defendieron en su día la reducción en la localidad de la *mansio Aquae Celenae* (las diversas posibilidades en Roldán 1973, 214), aunque la opinión mayoritaria se decanta por Caldas de Reis. Por otra parte otros autores (Tranoy 1981, 57 o TIR K-29, 22, por ejemplo) plantean que Caldas de Cuntis correspondería a la *Údata Thermà (Kilinôn)* de Tolomeo (II,6,24), que desvinculan por tanto del topónimo *Aquae Celenae* que testifican los itinerarios. Es por tanto posible que Caldas de Cuntis hubiese en la antigüedad portado un topónimo *Aquae*. En 1908 en los trabajos de limpieza de la arqueta del agua termal se encontraron más de medio millar de monedas de épocas diversas (desde el siglo I —as de Tiberio de Turiaso fechado entre el 14-15— al IV —*nummus* de Constantino del 320-321—: recensionadas por García Romero 1917, 174-180 y Abad 1992 n°1) que testifican de modo claro y continuado el culto al manantial. Además, la epigrafía votiva (dos aras idénticas a las Ninfas: n°14/29) permite plantear sin la menor duda la existencia de cultos termales en esta localidad.

1.7/4) La *mansio Aquae Querquennae* (Tolomeo II,6,46; *It.Ant.* 428,2; *Rav.* 4,45) se localiza en Baños de Bande (Orense, España; RE n°75; TIR K-29, 23; Roldán 1973, 214; Caamaño 1979, 112-114; IL3 n°C194) donde surgen aguas hipertermales (48°). La arqueología del balneario se conoce mal (la estudió López Cuevillas 1922; Mora 1981 n°57; BRB, 64), la zona, además, está anegada (cuando menos estacionalmente) por el embalse As Conchas y su excavación parece resultar demasiado complicada (por las dificultades para drenar el agua). Se testifica la aparición de monedas en la zona, pero sin especificar la ubicación (Díez Sanjurjo 1905, 319) por lo que no se puede saber si se trató en algún caso de ofrendas al manantial. Desde 1975 A. Rodríguez

Colmenero y su equipo han excavado un campamento romano en las inmediaciones (más datos en Diez de Velasco 1985 nº1; 1987, 121-125; 1992 nº10 o con detalle 1998). Tanto la topografía antigua como la moderna son diáfanos respecto del carácter de ciudad de aguas del lugar. La aparición de un ara a las Ninfas (nº14/26) ilustra el culto termal en una localidad que fue una encrucijada de vías (Caamaño 1979, 112-114) y tuvo un tamaño suficientemente extendido como para que la epigrafía votiva encontrada en la zona, salvo que haya aparecido en las inmediaciones de la fuente termal o presente una invocación muy clara, pueda ser tomada como culto termal. Presentan problemas tanto un exvoto de teónimo conflictivo (*CIL* II 2531; *IRGIV*, 99; *AF* nº132; *HEp2* nº515) como otro dedicado a Marte (*AF* nº47; *HEp2* nº514) que no podrían incluirse más que modo extremadamente hipotético como testimonios de culto termal.

1.7/5) La *mansio Aquae Bilbilitanorum* (*It.Ant.* 437,2; 438,14) se localiza en Alhama de Aragón (Zaragoza, España; *RE* nº19; Roldán 1973, 214; *TIR* K-30, 49; *IL3* nºC502) donde surgen aguas mesotermales (32-37°). Del balneario romano no se conservan en la actualidad restos claros aunque Cean (1832, 134) puntualiza que en su época había vestigios (en la zona de los denominados Baños Viejos). Las construcciones balneares modernas parecen haberse edificado sobre los restos romanos (véanse más datos en Diez de Velasco 1987, 118-120; Dupré/Peréx 1992, 153; Dupré 1992, 282-282; Mora 1981 nº71). La toponimia es muy sugerente, tanto la antigua como la moderna: Alhama es el nombre de la ciudad y del río que la baña (que no es seguro que sea el «*tepidus Congedus*» de Marcial, 1,49,9; véase *TIR* K-30, 49). Una inscripción votiva dedicada a Tutela aparecida en la localidad presenta algunos problemas ya que el volumen que parece haber tenido la localidad en la antigüedad podría resultar un obstáculo para estimarla testimonio de culto termal. *Aquae Bilbilitanorum* se encuentra emplazada en una encrucijada de vías, lo que pudo potenciar su papel de núcleo vertebrador a nivel local (aunque a nivel comarcal este cometido lo cumple el municipio de *Bilbilis*, frente al que *Aquae* parece presentar, además, un carácter vicario). Por otra parte la mención en una inscripción de un *aquensis* en Bilbilis (*CIL* II 3022, *ERZ* nº9), que resulta lógico estimar originario de *Aquae Bilbilitanorum*, parece indicar que la localidad era algo más que una pequeña *mansio* en torno a un balneario campestre, puesto que sus habitantes insistían en detallar su *origo*. De todos modos el teónimo elegido, una invocación a Tutela y el Genio del lugar (nº11/3), puede entenderse como la referencia a una potencia numínica local cuya caracterización termal (aunque pudiera ser secundaria) parece en cualquier caso difícil de soslayar.

1.7/6) Caldes de Malavella (Gerona, España) portó en época romana una doble denominación: *Aquae Voconiae* (*It.Ant.* 398,1; *Rav.* 4,42; 5,3; Vasos de Vicarello: *CIL* XI 3281,15; 3282,15; 3283,15; 3284,16; *RE* nº99; Roldán 1973, 214-215; *IL3* nºC623) y *Aquae Calidae* (Tolomeo II,6,69: *Údata Thermà*; *IRCI* III nº9 inscripción con mención de un *aquicaldensis*; Mayer/Rodá 1985). De los complejos balneares que se contruyeron en época romana en torno a los dos manantiales hipertermales (60°) de la

localidad han quedado restos arquitectónicos notables; en el Puig de les Animes en 1880 se desenterró una piscina rectangular (de 9x5,75 m.; Fita 1904a; Serra Ráfols 1941, 307) y en Els Bullidors una piscina casi cuadrada (de 9,6x8,15 m.), una larga galería de enfriamiento del agua y otras dependencias diversas (Botet 1876, 73-74; Serra Ráfols 1941, 307-314; en general Diez de Velasco 1987, 133-143; Mora 1981 n°73; *BRB*, 89). En los trabajos de acondicionamiento de ambos manantiales ha aparecido material tanto numismático como cerámico. En el Puig de les Animes la cerámica sigilata coexistió con la común y las monedas se fechan desde el siglo II a.e. (ases emporitanos) hasta el siglo IV (bronces de Constantino según noticias de Botet s/f, 970). En el Puig de Sant Grau, en la excavación de la piscina, en un contexto muy mezclado (materiales modernos y antiguos) apareció cerámica sigilata y monedas fechables desde el siglo II a.e. (as emporitano con leyenda ibérica) hasta el IV (bronce de Constancio II, véase Botet s/f, 973; Serra Ráfols 1941, 314, Abad 1992 n°10). Se constata, por tanto, gracias a la numismática y con probabilidad a la epigrafía (apareció un pedestal dedicado a Apolo: n°17/4, aunque la localización y el texto presenten problemas) el culto termal desarrollado en esta ciudad de aguas de cierta envergadura que tuvo un estatuto municipal en el mundo antiguo (la inscripción a Apolo testimonia la erección de una estatua en un lugar concedido por un decreto de la curia local; el *aquicaldensis* de la inscripción antes citada fue *duovir* y *aedilis* del lugar).

1.77) En Caldes de Montbui (Barcelona, España; *IL3* n°C622) se solía situar la *Aquae Calidae* (*Údata Thermà*) de Tolomeo (II,6,69) hasta que la aparición en Caldes de Malavella de una inscripción citando a un *aquicaldensis* ha decantado en favor de esta última ciudad la reducción (Mayer/Rodá 1985), aunque no puede desecharse del todo la primera hipótesis, dado lo genérico de la denominación *Aquae Calidae* en la época romana. Los restos del balneario que se construyó en torno a los manantiales hipertermales de la localidad (70°) se conocen mejor (aunque todavía de modo muy general e hipotético) gracias a los trabajos de Miró (1992; 1992a, 271-272; datos previos en Fita 1904, 183; *CAEB*, 91; García Carrera 1989, 40-47; también Diez de Velasco 1987, 144-152; Mora 1981 n°72; *BRB*, 89-90). La numismática aparecida en la zona no parece proceder con claridad de un contexto termal (recopilada en Abad 1992 n°11). Por el contrario la epigrafía votiva es muy significativa de la importancia de los cultos termales desarrollados en la localidad, hay dedicaciones a Apolo (n°17/1-3), a Salus (n°16/5), a Minerva (n°18/1) y una, de localización menos claramente nucleada en torno a los manantiales termales, a Isis (n°25/2). De algunas de las inscripciones se tienen noticias (véase Fita 1904, 183; Montal 1907, 131-132 con citas de manuscritos y obras anteriores) que dan a entender que estaban insertas en las gradas de piedra que servían para bajar a los baños en uso a comienzos del siglo XVII (que eran reputados romanos y fueron clausurados en 1650). Esta localización, plantea algunos problemas. Puede que nos hallemos sencillamente ante un dato erróneo y que las lápidas hubiesen aparecido en algún muro; aunque también es posible que hubiesen sido situadas en las gradas posteriormente (no sabemos, además, por que cara lo fueron aunque no presentan un deterioro destacable por concreciones del agua termal). En

realidad una localización en gradas se aviene mal con la funcionalidad de estos epígrafes en el seno de unas termas de cierta monumentalidad como parecen ser las de Caldes de Mombui (con al menos dos ambientes para el baño y once piscinas de tamaños diversos; véase sobre todo Miró 1992, esp. plano 2; 1992a, 271-272; datos más antiguos en García Carrera 1989, 40-47; más bibliografía en Díez de Velasco 1987, 144-152). De todos modos el plano de esta zona no está del todo establecido y Miró (1992, 26) parece decantarse por pensar que existía una gran piscina en la zona correspondiente al establecimiento clausurado en 1650. Si se trataba de un espacio particularizado para la inmersión de enfermos cabría que los exvotos de agradecimiento de las curaciones se empotraran en una zona inmediata a las gradas (el conjunto se aproximaría en algo al aspecto de un santuario de las aguas) y que en caso de deterioro de éstas en una época posterior se pudiesen emplear los epígrafes como piedras para ensolar. De todos modos aunque la microtopografía del yacimiento presente problemas puntuales no cabe duda sobre el carácter de testimonios del culto termal de estos epígrafes.

La falta de testificación clara de cultos termales ha impedido tener en cuenta una serie de *Aquae* conocidas por fuentes geográficas y literarias, epigrafía o arqueología. Se citan a continuación porque no es de descartar que nuevos hallazgos o la publicación de datos inéditos (en particular en el caso africano) modifiquen esta situación; se tienen en cuenta solamente los emplazamientos que presentan una localización suficientemente establecida y que corresponden a la época romana (no se tienen en cuenta las localidades conocidas en fuentes cristianas y posteriores):

—*Aquae Calidae* (*It. Ant.* 31; *Rav.* 3,8; Tolomeo IV,2,6; corresponde a Hammam Righa (Rirha), Argelia: AAA 13,28; Salama 1951, 121; Teutsch 1962, 201-202 n°6; Jouffroy 1992, 90), la inscripción dedicada a la *Dea Pedisequa Virtus Bellona* (*ILS* n°3804) aparecida en la localidad no parece posible que se pueda asociar al culto termal.

—*Aquae Daciccae* (*It. Ant.* 23,3; *Rav.* 3,11; corresponde a Sidi Mulay Yakub, Marruecos: Euzennat 1962, 600; PECS, 75; Luquet 1964; Petolescu 1986; Jouffroy 1992, 89-90).

—*Aquae Sacaritanae* (se localiza en los alrededores de Henchir Bischka, Túnez, donde se encontró una inscripción dedicada a la tríada capitolina por unos *magistrati* de la *Civitas Rir(ensis) Aq(uensium) Sacar(itanorum)*; *CIL* VIII 12286).

—*Aquae Tacapitanae* (*It. Ant.* 74; *Tab. Peut.* 6,3; corresponde a El Hama, Gabes, Túnez: Salama 1951, 121; Jouffroy 1992, 95).

—*Aquae Quintiae* (Tolomeo II,6,27; *It. Ast.* II; corresponde a Baños de Guntín, Lugo, España: Roldán 1973, 213).

—*Aquae Oreginae* (*It. Ant.* 428,1; *Rav.* 4,45—320,2—; corresponde a Baños de Río Caldo, Orense, España: Roldán 1973, 214).

2) SANTUARIOS DE LAS AGUAS

La característica principal de los santuarios de las aguas (termales) es que las instalaciones de índole religiosa presentan un destacado papel en la topografía del lugar. En el apartado de las *Aquae* ya hemos revisado un emplazamiento con santuario de las aguas (*Aquae Flavianae*; n°1.2/1) que resulta, además, modélico en los dos ámbitos de utilización del agua que incluye (el complejo cultural se localiza a pie de manantial mientras que el balneario forma un ámbito más lejano —y presumiblemente más profano—). Este modelo tiene su ejemplo más espectacular en Djebel Oust (n°2.1/2) y se puede rastrear en la Cueva Negra (n°2.7/1).

Otros santuarios de las aguas no menos interesantes (y mucho mejor excavados y publicados) ofrece el territorio africano, pero presentan el problema de utilizar agua, que, aunque salúfera (cuando menos en la mente de los que la empleaban), no era termal. Los casos más interesantes los ofrecen el templo de Esculapio en *Lambaesis* (estudiado con detalle por Janon 1985, el sistema de agua en Janon 1973) y el santuario de Zaghouan (estudiado por Rakob 1969-1970; 1974). En ambos se emplean, además, unos modelos arquitectónicos característicos cuyos paralelos encontramos en el acondicionamiento del santuario termal de Hammam Berda (n°2.2/1).

Frente a los balnearios, centrados en un aprovechamiento del agua termal que se materializa en modelos arquitectónicos cercanos a los de las termas higiénicas, en los santuarios de las aguas (termales) se tomaban también como modelos los edificios de índole religiosa; de ahí que frente a la monotonía de las plantas de los balnearios, las de los santuarios de las aguas presenten una variedad que radica en el respeto y acomodo al paraje natural (manifestación física de las fuerzas sobrenaturales) en el que el agua brota.

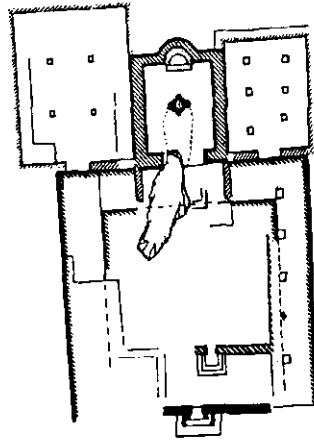
Los santuarios termales africanos se conocen mucho mejor que los hispanos (con la excepción de la Cueva Negra) quizás como consecuencia de una mayor destrucción del patrimonio en la Península Ibérica (en la zona gala por el contrario desde los estudios de Bonnard 1908 hasta los recientes de Bourgeois 1991/1992 los ejemplos se han multiplicado). En África (como desarrollaremos con mayor detalle en §III,4,2), además, se generó un modelo de establecimiento cultural termal característico que solamente parece tener una equivalencia en la zona hispana en la Cueva Negra.

2.1 África Proconsular

2.1/1) En Djebel Oust (Túnez) se encuentra el complejo balnear mejor excavado de África (por M. Fendri a comienzos de los años 60), aunque, desgraciadamente, los datos no han sido publicados en su totalidad. Utiliza las aguas hipertermales (58°) de un manantial que, tras secarse (por desplazamiento) a finales del mundo antiguo, dejó de ser empleado, lo que ha preservado las instalaciones antiguas de ulteriores remodelaciones y destrucciones. Constaba, como en el caso de *Aquae Flavianae*, de dos sectores diferentes: uno sagrado en torno al manantial y otro más específicamente

balnear situado cien metros más abajo.

El manantial surgía de una cueva natural lo suficientemente extensa como para albergar un pequeño estanque para contener agua (Fendri 1965, 158), aunque, dada la temperatura de surgencia del manantial, quizás más que un baño de inmersión se realizase algún tipo de absorción de vapores calientes (o de sauna). En esta zona han aparecido lucernas y restos de cerámica (Romanelli 1970, 189-190) que probablemente estén ilustrando un uso ritual. Sobre la propia cueva se construyó un templo (Duval 1971, fig. 17: simplificado en el plano adjunto) de tres naves, que en época bizantina fue transformado en baptisterio al que se adosó una iglesia y un cementerio (cristianizando de modo claro el culto termal romano). La nave central del templo romano, la más respetada por las remodelaciones de época cristiana, tenía unas medidas de 6,60x6 metros, estaba abovedada y presentaba en uno de sus extremos un nicho para albergar una estatua cultual. Dado que aparecieron apiladas en la sala de la derecha (según Romanelli 1970, 190 que visitó el lugar) tres estatuas de culto (de Esculapio, Higia y Minerva; en época cristiana fueron pues retiradas pero no destruidas) podemos hipotetizar que la estructura romana del templo presentaba en cada una de las tres naves una estatua cultual presidente. Las estatuas conservadas (de las que de todos modos no existen fotografías ni descripciones detalladas) representan a Esculapio (Manderscheid 1981 n° 384), Higia (Manderscheid 1981 n°385) (n°19/5) y Minerva (Mandercheid 1981 n°386; n°18/2). No existe epigrafía asociada a este templo por lo que no podemos saber con completa certeza a que divinidad estaba dedicado. Generalmente se ha supuesto que a Esculapio pero parece más correcto pensar que lo era a la tríada de divinidades médicas formada por Esculapio, Higia y Minerva.



En la parte baja y a un centenar de metros de la fuente termal se situó el establecimiento balnear romano del que se ha publicado un plano (Fendri 1965, 173.1) que ilustra la gran complejidad arquitectónica del entramado de salas de baños y de espacios dedicados a otros menesteres. El estudio de los mosaicos, la parte mejor publicada (Fendri 1965), permite adelantar la riqueza del decorado de este balneario desgraciadamente casi inédito (véase también *BRB*, 119; Jouffroy 1992, 94; Aupert 1991, 185). Los datos que aporta su excavador sobre las monedas encontradas ofrecen un abanico cronológico cuyos extremos son Adriano y Justiniano. De modo muy poco preciso, Fendri (1965, 158 nota 6) habla en su exposición de los hallazgos del establecimiento termal de la aparición de estatuas (una de Esculapio, una cabeza de Minerva, dos de Higia, una estatuilla de Mercurio; n°21/3), aunque no queda claro si

se trata de materiales diferentes de los testificados en la zona cultural del manantial. De todos modos, aunque se tratara de objetos diferentes, la finalidad (y la carga significativa) no sería la misma, la fuerza religiosa de una estatua en un templo es mucho mayor que si este objeto aparece (sin inscripción de consagración) en las salas de un establecimiento balnear donde puede formar parte de un programa iconográfico alusivo de tipo *principalmente decorativo*. Dos ejemplos entre muchos los ofrecen las series de estatuas que decoraban las grandes termas de Madauro (con Esculapio, Higia, Minerva, además de Fortuna y otros dioses —Manderscheid 1981 n°446-452—) y las de las termas Adrianeas de Leptis Magna (con media docena de Esculapios —Manderscheid 1981 n°294-298—); en ambos casos, al tratarse de termas higiénicas, resulta muy difícil plantear que de modo claro (y para cualquiera que las contemplase) cumplieren la función de objetos de culto (aunque no hay que descartar que algunos bañistas pudieran estimarlas tales). Por el contrario de las estatuas en un templo no caben dudas sobre el significado que entrañan.

Lo característico de Djebel Oust parece por tanto ser la presencia netamente diferenciada de los dos sectores funcionales. El balnear no ha brindado epigrafía votiva asociada (algo diferente de lo que ocurría en *Aquae Flavianae*), y hasta que, con la publicación completa de la excavación, no se presenten datos que contradigan lo que conocemos, puede defenderse la hipótesis de que se desarrollase principalmente en esta zona un baño de tipo meramente higiénico y médico-científico. Los usos sagrados del agua, por su parte, se concentrarían de modo más evidente en el establecimiento cultural situado en el mismo manantial, donde la potencia sagrada del agua no sufría intermediaciones y donde el ambiente simbólico era muy característico (se une la fuerza numínica de la cueva a la del manantial y se añade el calor natural que brota de las mismas entrañas de la tierra). De todos modos, no solo en el complejo cultural, sino también en el balnear, se pudieron desarrollar curaciones estimadas como sagradas por los que se beneficiaban de ellas; solamente la falta de epigrafía votiva impide ahondar en la comprensión del proceso del culto termal en un yacimiento privilegiado como es este de Djebel Oust.

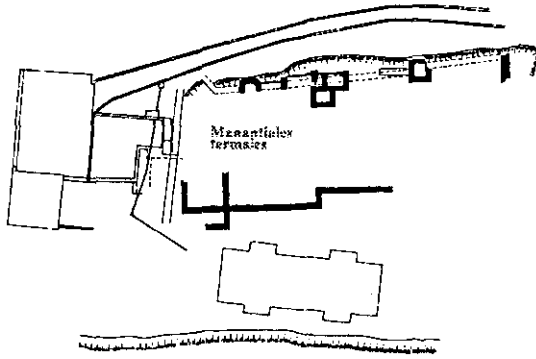
2.2 Numidia

2.2/1) Los datos sobre el complejo romano situado en Hammam Berda (Argelia) y construido para el aprovechamiento de las aguas mesotermales (29-35°) del lugar, son antiguos y confusos (AAA 9,92; Gsell 1901, 240; Jouffroy 1992, 92). Existe un plano anónimo del siglo pasado (Janon 1985 fig.51-52; foto en Gsell 1910 pl.LXIV) que muestra un estanque circular de 35 metros de diámetro junto a otro de 10 metros; ambos se encontraban al aire libre. En un extremo del estanque mayor se levantaba un pórtico con una edícula en el centro. El plano de este monumento permite considerarlo un santuario de las aguas (Janon 1985, 90-93; Letzner 1990 n°268). La presencia de los estanques, más que meramente decorativa (no nos hallamos ante un ninfeo común), ha de relacionarse con la inmersión y por tanto con una cura balnear. No se ha encontrado epigrafía votiva asociada a este yacimiento, por lo que no podemos saber la divinidad

a la que estaba dedicado el santuario. Le Glay (1954, 193) indica que en 1951, al poner en uso la fuente de Heliópolis en Hammam Berda, aparecieron una serie de monedas romanas (desde Trajano a Constantino), que parecen testificar un exvoto monetar al manantial. Aún a pesar de la falta de datos contrastados sobre este monumento parece defendible englobarlo dentro de los santuarios de las aguas termales sin que parezca que se haya realizado un aprovechamiento del manantial para ubicar un balneario.

2.6 Lusitania

2.6/1) En Caldas de Monchique (Faro, Portugal), al remodelar en 1940 el balneario moderno que emplea las aguas mesotermales (32°) de la localidad vieron la luz algunos restos de un edificio romano (mosaicos, canalizaciones, piscinas) cuyo plano (véase ilustración adjunta), en la forma que lo conocemos, no parece presentar estructuras verdaderamente significativas (en general sobre el complejo termal Franco 1945; Formosinho/Veiga/Viana 1953; Santos 1972, 43-51; Díez de Velasco 1987, 106-201; *RP* n° 7/71; Mora 1981 n°85; *BRB*, 89; Frade 1993 n°40, con más bibliografía).



En las construcciones de la zona central, que parecen corresponderse con los fundamentos del manantial termal, aparecieron gran cantidad de restos, además de un ara dedicada a las aguas (n°12/1). Destacan monedas, fragmentos de cerámica, lucernas, una estatuilla de bronce (quizás de Fortuna o de una oferente), restos de otras estatuas de bronce, más de un centenar de alfileres de plata de baja aleación y una palmeta fragmentaria de oro. H. Frade (1993 n°40) plantea como una posibilidad que pudiera tratarse de un local de culto. Caso de aceptar esta hipótesis el complejo actuaría como santuario a las aguas y balneario según el modelo que conocemos en Djebel Oust.

2.7 Tarraconense

2.7/1) En los Baños de Fortuna (Murcia, España) se ha testificado la utilización de sus aguas hipertermales (51°) en época romana en dos lugares (y momentos). Gracias a una excavación arqueológica reciente que ha ofrecido estratigrafías contrastadas en la zona de los Baños Moros (antiguos baños) se ha establecido una cronología que abarca desde la época de Augusto a la época flavia (datos de superficie en Matilla/Pelegrín

1987, 113-115; de prospección en Rahtz/Watts/González Blanco 1989, 152-154; de excavación en González Blanco 1992, 432-449). Se conocía por referencias del siglo pasado la existencia de estructuras y la aparición de monedas romanas (Lacort 1886, 20-21) en las proximidades. Los excavadores (p. 446) piensan que pudiera corresponder a una fase de utilización romana posterior a la por ellos sacada a la luz.

En lo que a testificación de cultos termales se refiere el balneario de Fortuna permite tres líneas de estudio. La menos contrastada la ofrecen los hallazgos monetales, puesto que o el contexto o los datos de los que disponemos resultan demasiado imprecisos. Desgraciadamente no poseemos información fiable sobre las circunstancias del hallazgo de las monedas en la zona de los Baños Viejos; Lacort (1886, 20-21) resulta muy oscuro y cabría la posibilidad tanto que fuesen ofrendas al manantial como que se tratara de hallazgos sin significación cultural en zonas de edificaciones contiguas. Por otra parte un depósito de una treintena de denarios republicanos (fechados desde el 123 a.e. al 74 a.e.), estudiados por Amante/Lechuga (1982), por la homogeneidad del conjunto parecen referirse a un uso diferente que el votivo termal. Una segunda tiene que ver con la toponimia del lugar y ha sido analizada con detalle por González Blanco (especialmente 1987, 279, 296-298 y 1992, 451-452). Fortuna topónimo actual provendría del teónimo romano Fortuna transformado en topónimo. La existencia de una Fortuna Balnear, con dos testimonios en la Península Ibérica (nº20/2-3) consolida un argumento que tiene algún crítico (Stylow 1993, 449 plantea que el nombre Fortuna es traducción de *Yusor* —afortunado— topónimo árabe de la localidad, pero cabe la hipótesis de que a su vez éste pudiera provenir en traducción modificada de sus connotaciones religiosas del romano *Fortuina*). Pero la línea de estudio más enriquecedora la ofrece el complejo de la Cueva Negra, situado a dos kilómetros de los Baños Moros de Fortuna. En una cueva natural encuadrada en un *paraje montañoso que ya pareció espectacular a sus visitantes en la antigüedad y con dos fuentes que manan de su interior, se testifican decenas de inscripciones de época romana de muy difícil lectura por su situación y estado actual y a cuyo estudio se dedicó una reciente y exhaustiva monografía (inscripciones en Stylow/Mayer 1987; primeros datos González Blanco 1979). En el material descifrado y que resulta inteligible, en tres ocasiones se cita a las Ninfas (nº14/40). Tras las indudables implicaciones literarias del material se ha destacado en varias ocasiones (de modo monográfico en Mayer 1993) el alcance ritual de los textos y en general del contexto de la cueva (los paralelos los repasa Lavagne 1988). La imaginamos como un *antrum* (término que se cita en la inscripción III/3 o en la III/5) en el que lo épico, lo meramente mental debió de materializarse en conductas y experiencias religiosas que se expresan gracias a los instrumentos no ya del simple exvoto, sino del recurso culto que permite el acervo literario latino (marcando así quizás también una voluntad de identificación elitista). La Cueva Negra aparece como un ninfeo (como tal lo recopila Letzner 1990 nº11) sin artificio, plenamente natural (no se conocen captación, canalizaciones ni construcciones destacables), en el que el agua que en ella brota debió de formar parte importante en diversos contextos religiosos (como ejemplifican las inscripciones III/3 o II/4). Esta relación culto-agua se ha querido ampliar a otros*

manantiales de características más destacables (las fuentes de la Cueva Negra no poseen propiedades especiales). Así en lo que se refiere ya directamente al ámbito de nuestro trabajo la relación de estas invocaciones a las Ninfas con las cercanas aguas hipotermales de Fortuna ha parecido coherente a varios estudiosos del tema (con detalle González Blanco 1987, 273-275; González Blanco 1992, 450-453; 1997; también Mayer 1993, 350-351 o con menos rotundidad Stylow 1993, 450). El conjunto de Fortuna se presentaría desde el punto de vista de los cultos termales como un ejemplo notable en un territorio (como es la parte meridional de la Península Ibérica: Díez de Velasco 1992a) yermo en testimonios, en el que hasta ahora no podíamos asegurar que la cura termal se pensase más que al margen de cualquier intervención de lo sobrenatural.

En el terreno de la hipótesis otra inscripción de la Cueva Negra puede ofrecernos una orientación de estudio. Se trata de la única (por el momento) que incluye una mención de personajes en relación probablemente con el cumplimiento del rito de la *lavatio* de la *Mater Magna* (que corresponde con la fecha del epígrafe, data que, además, se repite en otras inscripciones, lo que descarta su carácter fortuito). Se trata, además, de dos ebusitanos; el primero, *Lucius Oculatius Rusticus*, entronca con una familia conocida de la isla y el segundo, *Aulus Annius Crescens*, se denomina *sacerdos Asclepi Ebusitani* (nº19/6). Se ha querido ver en el Esculapio Ebusitano un dios púnico del tipo Eshmun (esbozo en Stylow/Mayer 1987, 198-203; expuesto con detalle en Stylow 1993; también Mayer 1990 o González Blanco 1994) que pudiera, en un sincretismo nominal, encubrirse también en la invocación de los *Phrygia Numina* (donde habría que añadir una divinidad femenina del tipo Tanit). Hasta ahora no se ha relacionado la presencia de este sacerdote con los baños termales de Fortuna pero a la vista del dossier que ofrecen las inscripciones del norte de África halladas en contextos termales quizás se puedan ahondar ciertas hipótesis vertidas por Stylow. En África el ejemplo de Djebel Oust, con la presencia de un templo a Esculapio en plena fuente (en cueva, además) recuerda, aunque habida cuenta de las salvedades topográficas y el carácter más agreste del acondicionamiento hispano, al complejo Cueva Negra-Baños de Fortuna (se ahondará en esta hipótesis en §III,4).

2.7/2) En Guitiriz (Lugo, España) emergen aguas (en la actualidad surgen a 15º, lo que llevaría a clasificarlas como frías, aunque no se puede saber con certeza cuál era su temperatura en el mundo antiguo) que pudieron haber sido veneradas en época romana, ya que se relaciona con ellas una inscripción aparecida en las proximidades y dedicada a la diosa *Cohvetena* (nº2/1; existe otra en Santa Cruz de Loio: nº2/2, pero su relación con algún establecimiento salúfero-termal no se ha podido demostrar de modo suficiente). Del hipotético complejo romano de Guitiriz no se conocen datos (*TIR* K-29, 50; Díez de Velasco 1985 nº15; 1987, 248-251; 1992 nº1), pero la muy baja termalidad del agua no parece que permitiese una solución arquitectónica al baño sin el calentamiento de la misma, por lo que parece probable que la fuente se utilizase por sus virtudes curativas en un acondicionamiento de otro tipo (en el que quizás primase la ingestión sobre la inmersión). El paralelo de Carrawburgh (Gran Bretaña, la

Brocolitia del Muro de Adriano) donde junto a 14 epígrafes dedicados a *Coventina* se encontraron 16.000 monedas en un santuario de las aguas permite, desde luego en el terreno de la mera hipótesis, plantear que quizás en Guitúriz el culto termal se pudo haber materializado de un modo parecido.

3) BALNEARIOS CAMPESTRES O PEQUEÑOS NÚCLEOS DE POBLACIÓN CENTRADOS EN EL MANANTIAL TERMAL

Los balnearios campestres son muy numerosos y se diseminan por todo el territorio sobre el que versa nuestro estudio. Son núcleos de población cuya razón de ser radica en el surgimiento de aguas termales pero que, al localizarse en zonas que en algunos casos eran marginales (montañosas, alejadas de las llanuras fértiles y de las vías naturales de comunicación), no permitieron un desarrollo humano importante. Los datos que ofrecen suelen estar bien contrastados y los materiales *in situ*. La mayoría de los testimonios de índole religiosa con una microtopografía suficientemente fiable suelen provenir de este tipo de lugares.

3.1 África Proconsular

3.1/1) La testificación que poseemos de cultos termales en el balneario de Alianas es sumamente hipotética además de tardía. En cinco poemas de la *Antología Palatina* (210-214 Riese; Chalon 1987, 214-219), y en forma de alabanza al rey vándalo Trasamundo se elogia la espléndida reconstrucción desde su estado ruinoso del edificio *balnear de Alianas emprendida por el monarca. Como parte de los recursos que maneja el poeta se citan una serie de divinidades antiguas (las Ninfas, Vulcano), que actúan como referente mitológico culto. El poeta cortesano en una metáfora de la unión de contrarios que el rey ha sabido propiciar, nombra como Ninfas a las aguas y como Vulcano al fuego que en balneario se combinan sin anularse para procurar la curación. Parece bastante arriesgado hipotetizar de este diáfano juego metafórico que pudiera tratarse de la referencia a los protectores sobrenaturales antiguos de las aguas termales del lugar. Además la localización de Alianas no está resuelta y los poemas, aunque dan ciertos detalles (como la proximidad de Cartago y la ubicación a orillas del mar) no permiten ninguna certeza. Los recientes editores de estos poemas (Chalon 1987, 237-241) optan por plantear que pudo tratarse de alguno de los balnearios ya conocidos de la zona, ofreciendo dos posibilidades. La primera es *Aquae Carpitanae* (Rav. 5,5 corresponde a la *Aquae Calidae* de Livio 30,24, también Estrabón 17,834) que se localiza en Korbous (Túnez; RE nº27; Salama 1951, 121; AAT 21(La Goulette), 15; Tissot 1888, 140; Jouffroy 1992, 93). Es uno de los establecimientos termales romanos más antiguos de África (una inscripción del 41 a.e. —CIL VIII 24106; ILS 9367— fecha la construcción de parte del edificio) aunque no se ha encontrado epigrafía votiva que permita determinar la existencia de culto termal. La segunda posibilidad por la que se decantan en mayor medida los editores es *Aquae Persianae*, donde apareció una*

dedicatoria a Esculapio (nº19/1). En ambos casos los datos no son lo suficientemente esclarecedores como para permitir extraer mayores consecuencias de la presencia de las Ninfas o Vulcano en los poemas de la *Antología Palatina* referentes a Alianas.

3.2 Numidia

3.2/1) En Hammam Zaid (Argelia) surgen aguas termales que en época romana fueron utilizadas en instalaciones de las que han quedado restos mínimos (AAA 18,352; ILAI, 87). Aunque hay epigrafía votiva en las inmediaciones (especialmente un ara a Marte: nº22/2), plantea algunos problemas para entenderla como culto termal, aunque no pueda descartarse completamente. El balneario debió formar parte de un *pagus*; en la zona han aparecido también inscripciones líbicas (ILAI, 87) y una inscripción funeraria de una sacerdotisa de Ceres que porta un nombre prerromano (nº7/3). Parecen pues predominar los caracteres indígenas en este emplazamiento.

3.2/2) En torno al manantial termal de Henchir el Hammam (Souk Ahras, Argelia) se han documentado restos de piscinas romanas en estado ruinoso (AAA 18,208). De entre la epigrafía que se ha encontrado en el lugar destacan tres ejemplos votivos (dedicados a *Caelestis* nº8/6; Saturno nº8/5 y la *Mater Deum* nº10/1). El balneario debió formar parte de un latifundio imperial (si seguimos a Le Glay; en AAA se sugiere una instalación suburbana, junto a una aglomeración de cierta importancia), las divinidades invocadas poseen una evidente carga de indigenismo y a pesar de que los datos sobre localización de los epígrafes no son en todos los casos claros, se puede defender la hipótesis de que pudieran testificar cultos termales (aunque de todos modos la documentación no es todo lo satisfactoria que sería de desear).

3.4 Mauritania Tingitana

3.4/1) Al pie de la fuente de Ain el Hammam (Marruecos), y en una zona sin otros testimonios de poblamiento (Ponsich 1970, 305-307) se sitúa un establecimiento termal campestre romano que fue excavado en dos ocasiones, por A. Pérétié (1912) y por M. Ponsich (Euzennat 1960; Ponsich 1970, 302-311; datos en Rebuffat 1970, 205; BRB, 47). El agua, de la que no se ofrecen datos sobre su termalidad natural (aunque en todo caso sería hipotermal), parece que requería ser manipulada para elevar su temperatura, y en el plano del edificio el último excavador constata la existencia del sistema artificial de calentamiento (que no fue desenterrado). Resultaría una terma higiénica común (fuera pues de los límites de este trabajo) si ciertas noticias no incitasen a la reflexión. Ponsich (1970, 311) aventura que el establecimiento pudo haberse construido para aprovechar las virtudes medicinales del agua y que pudo también existir un edificio religioso contiguo. Por otra parte el primer excavador, que sondeó en las fuentes de los alrededores, encontró una serie de hallazgos monetales en las surgencias. En Ain el Hammam aparecieron un gran número de monedas de bronce corroidas además de dos

monedas de plata (una de Faustina la joven y otra de Alejandro Severo) y una de bronce (de Tetricus) que eran reconocibles (Pérétié 1912, 389). En Ain et Terfania, además de monedas de bronce irreconocibles se testifican una de Adriano, otra de Constantino y otra de Graciano en bronce y una de Julia Domna en plata (Pérétié 1912, 388-389). Todo ello ofrece un criterio de cronología para la segunda fuente desde finales del siglo II a finales del IV, y para Ain el Hammam desde la segunda mitad del siglo II a la segunda mitad del siglo IV. Las características del hallazgo y la localización del establecimiento termal parecen permitir, de modo hipotético, plantear la existencia de un culto a las aguas, aunque queda la duda sobre el grado de termalidad de las mismas.

3.5 Bética

3.5/1) En Alhama de Almería (Almería, España) se han testificado restos romanos diversos (cerámica en especial; Cara/Rodríguez 1992, 413-414) que parecen ilustrar la utilización en época romana del manantial hipertermal (46°) de la localidad. Tiene un interés particular la aparición de una pequeña (originalmente debió medir en torno a 70cm.) estatua romana femenina muy mutilada (falta la cabeza, el brazo izquierdo desde el hombro, el antebrazo derecho y las piernas desde medio muslo) que sus editores defienden que pudo tener ubicación en el edificio balnear antiguo y que pudo haberse mantenido en época árabe en los baños de la localidad (Cara/Rodríguez 1992, 414-419, fig.4; en general sobre el balneario en esta época Cressier 1998 n°2). No es seguro el dato puesto que el manantial termal romano no está localizado con certeza y además la actividad sísmica ha desplazado en varias ocasiones las surgencias de Alhama. Además la estatua, dado su actual estado, no presenta características iconográficas evidentes que permitan relacionarla sin lugar a dudas con una representación de una divinidad o una Ninfa. De todos modos este hecho no puede tampoco descartarse; al faltar por desgracia el brazo derecho no podemos ahondar en ciertos paralelos que sugiere la pieza. Desde luego si en ese brazo portaba una serpiente las dudas desaparecerían puesto que se trataría de una Higía, lo que por otra parte resultaría lógico. La realidad actual es que la figura pudo pertenecer a algún grupo escultórico que incluso si hubiese tenido su ubicación en el balneario romano, no demostraría tampoco un culto termal de forma incontestable. Por desgracia el contexto arqueológico de la pieza (encontrada al realizar una zanja para el alcantarillado junto con cerámica medieval) no permite, por el momento, mayores puntualizaciones.

3.6 Lusitania

3.6/1) En Baños de Montemayor (Cáceres, España) en época romana se explotaron sus aguas hipertermales (43°): además de haberse encontrado en el lugar el mayor conjunto de epigrafía votiva en contexto termal de la zona que estudiamos (dieciseis aras a las Ninfas: n°14/9-24 y dos a Salus: n°16/1-2) se testifican una serie de hallazgos

monetales estudiados con detalle por Abad (1994). Se trata de un conjunto de monedas de las que se conservan diecinueve fechables desde el siglo I a.e. (un as de Sagunto de la 1ª mitad del siglo) al IV (un *nummus* de Constancio II —348-350—) que se encontraron en 1894 en uno de los dos manantiales termales de los que se abastece el balneario junto a una serie de aras votivas (nº16/1-2;14/12-13,20-24). Se trata, sin duda, de ofrendas al agua termal.

También hay noticia de otros hallazgos, ninguno de ellos conservado en la actualidad, pero que resultan de enorme interés aunque en algún caso su real existencia plantee serias dudas. Se citan por una parte los restos de una cámara abovedada y de una piscina en la que a mediados del siglo XVI (por una carta de Alonso Franco al inquisidor de Córdoba y que copia Cean 1832, 242-243) parece que se encontraron columnas de mármol y fragmentos de estatuas de bronce y mármol. Además, uno de los manantiales estaría acondicionado en forma de fuente monumental en mármol en lo que parece corresponderse con un ninfeo (Mélida 1924, 152-153; Díez de Velasco 1987, 180-182; Mora 1981 nº80; *BRB*, 78; *IL2*, 243-244).

Pero el testimonio más interesante lo ofrece Nicolás Díaz y Pérez (1880, 170), cuando expone el hallazgo de un pozo con más de 600 piezas correspondientes, por lo menos en parte, a exvotos terapéuticos (brazos, piernas, otras partes de la anatomía humana) y a representaciones de animales. El principal problema que plantea este autor es que su tendencia a realizar interpretaciones fantasiosas, en las que realidad y ficción novelesca no se consiguen distinguir (testificando, por ejemplo, un templo a Marte de época cesariana en la localidad o relacionando el pozo de exvotos con un templo de Fortuna). No podemos, por desgracia, saber con seguridad cual fue la envergadura de un hallazgo (respecto del que expresan también su prevención Rodrigo/Haba 1992, 358-359) del que por otra parte no se tienen ulteriores noticias y que no ha dejado mayores restos (algo diferente a lo ocurrido con las aras o las ofrendas monetales). La curiosa situación que expone H. Gimeno (1997) al estudiar la inscripción de Alange ilustra el tono de los conflictos que por establecer la romanidad de un balneario podían llegar a desencadenarse en la Extremadura de la época. Por otra parte la falsificación de las aras de Les (Valle de Arán, Lérida) ofrece un motivo suplementario de recelo. La época en la que escribe Díaz y Pérez es la de la aparición en Francia de series de exvotos en balnearios en la línea de los supuestos de Baños de Montemayor, de ahí que salvo que podamos contar con ulteriores testimonios parece mejor mantener una actitud crítica ante estos datos. Por otra parte la riqueza del material epigráfico hallado en la localidad, un balneario campestre relacionado con *Capera* (centro vertebrador de la comarca), da de modo suficiente la medida del vigor de los cultos termales desarrollados en el lugar.

3.6/2) Al construir el moderno balneario de Retortillo (Salamanca, España) que se abastece de aguas hipertermales (46,5º) aparecieron una serie de restos de época romana. Interesan en especial los objetos extraídos al acondicionar el manantial termal que brotaba en el lecho del río Yeltes (y que quedaba al descubierto en épocas de sequía). En la captación romana que formaba un pozo artificial enlosado se encontraron

monedas diversas (6 de oro y un número indeterminado de bronce fechados desde el siglo I a.e. —un as de Turiaso o un dupondio de Eborá ambos de finales del siglo— hasta el III), restos de cerámica, una fíbula de bronce y una inscripción votiva dedicada a las aguas curativas (n°12/2; Fita 1913, 543-545; Morán 1926, 36-38; *CMES*, 59; *CAES*, 94; Díez de Velasco 1987, 257-259; 1992 n°21; Mora 1981 n°78; de la que *TIR* K-29, 91 o Sánchez Moreno 1997 piensan erróneamente que el ara se dedica al río o Abad 1992 n°20). Se trata sin lugar a dudas de un conjunto de ofrendas al manantial termal divinizado en el que destaca la riqueza de la numismática encontrada.

3.6/3) En Alange (Badajoz, España), donde surgen aguas hipotermales (28°) se localizan los restos romanos de una instalación balnear-termal aparecidos en la Península Ibérica en mejor estado de conservación. Todavía se utilizan en la actualidad dos pequeñas cámaras abovedadas redondas gemelas con piscinas redondas de 8 metros (5,7 en el fondo) en el establecimiento moderno. A su estudio ha dedicado detallados trabajos Álvarez Martínez (1972; 1973; también Díez de Velasco 1987, 165-179; Peréz/Díez de Velasco/Martín 1994; *BRB*, 49; Mora 1981 n°81; *PECS*, 30; *IL2*, 230; Cuéllar 1995, 170-172). Se trató de un balneario campestre que se desarrolló gracias a la cercanía de *Emerita Augusta*, la capital provincial. El ara a Juno (n°23/1) encontrada en la localidad, a pesar de lo anómalo del teónimo en contexto termal, parece no tener ubicación lógica en Alange testificando algo diferente de una curación (a menos que se tratase de un epígrafe importado de otro lugar, lo que de todos modos resulta una circunstancia rebuscada e improbable hoy por hoy).

3.6/4) Durante las obras de construcción del balneario que emplea las aguas hipotermales (19-21°) de Cabeço de Vide (Portalegre, Portugal), en 1819, se encontraron restos de canalizaciones, baños y monedas (sin especificar ni el lugar de hallazgo ni las características de las mismas) de época romana (Frade 1994 n°36; *RP* n°6/125). Los datos sobre hallazgos monetales son demasiado poco detallados como para que se pueda defender que se trate de una testificación de un culto al manantial. Se ha relacionado con este balneario una inscripción aparecida en Monforte (que dista 18 km.) dedicada a las Ninfas (n°14/25; *RP* n°6/125) aunque la hipótesis resulta bastante forzada. El culto termal en el balneario de Cabeço de Vide no resulta por tanto, a la luz de los datos que poseemos en este momento, más que meramente hipotético.

3.6/5) El balneario romano de Caldas de Lafões, en São Pedro do Sul (Viseu, Portugal) ha sido recientemente excavado (Frade/Moreira 1992; Frade 1994 n°23 con más bibliografía) dejando al descubierto un establecimiento termal romano en un estado notable de conservación, con diversas fases desde su construcción en el siglo I, y del que solo se tenían vagas noticias (Figueiredo 1970; Díez de Velasco 1987, 243-245; 1992 n°20; *RP* n°4/110; Mora 1981 n°76; *BRB*, 194). Existen dos ambientes con piscina: una gran *natatio* porticada y al aire libre y otra piscina (remodelada en por lo menos una ocasión) inserta en el edificio principal. El manantial hipertermal (a 69°)

nace a unos 500 m. y el agua discurre por canalizaciones de granito hasta el edificio al pie del río Vouga. En el manantial existió un pequeño edificio abovedado para la utilización de los vapores calientes. La epigrafía asociada con el lugar no es todo lo clara que se desearía. Un cipo a Mercurio (nº21/1) encontrado en el mismo balneario no presenta una fórmula clara de exvoto; una lápida empotrada en la piscina está fragmentada y aunque parece probable que se dedique al agua divinizada (nº12/3), pudiera también conmemorar la construcción de la canalización desde el manantial al edificio termal o incluso el propio balneario en alguna de sus fases; por último una invocación a Júpiter (nº24/1) reutilizada en una casa de la localidad cercana al balneario no tiene una ubicación lo suficientemente sugerente. El tamaño de la población romana situada en torno al balneario no se conoce bien, aunque no debió de resultar tan grande como para que toda esta epigrafía, aunque no resulte completamente satisfactoria para nuestros propósitos, pueda tener una ubicación lógica al margen del establecimiento balnear. El culto termal en Caldas de Lafões parece probado más allá de lo meramente hipotético gracias a la epigrafía. La escasez actual de datos votivos en relación con la edificación en la captación del manantial impide que podamos incluir a este complejo entre los santuarios de las aguas (aunque presenta una estructura parecida, en lo que a solución arquitectónica se refiere, con *Aquae Flavianae* o Djebel Oust).

3.6/6) Los restos romanos en torno a los manantiales (algunos hipertermales a 52º) de Baños de Ledesma (Vega de Tirados, Salamanca, España) son poco claros. Existe una sala abovedada de 14,70x11,15 metros con una piscina central de 8,8x5,7 metros donde brota el agua. Quizás se trate de obra romana puesto que en sus muros apareció un bronce de Cómodo. Parece cumplir la función de edificación para la captación del agua más que la de sala de un establecimiento balnear; en tal caso la moneda aparecida podría estar testificando una ofrenda al manantial. Los restos de sillares y capiteles encontrados en los alrededores podrían pertenecer al propio establecimiento de baños (datos en general en Morán 1946, 117; CAES, 119; CMES, 58, también Mora 1981 nº77; BRB, 77; Díez de Velasco 1987, 227-228; 1992 nº23 o TIR K-30, 238). Si esta reconstrucción (de todos modos hipotética) fuera confirmada por datos ulteriores quizás permitiría aclarar si nos hallamos ante un complejo termal con dos partes al estilo de *Aquae Flavianae* o Djebel Oust.

3.7 Tarraconense

3.7/1) Los restos romanos en torno al manantial hipertermal (47º) de Baños de Molgas (Orense, España) fueron reseñados por Cean (1832, 216) y detallados por Díez Sanjurjo (1905, 320) o Caamaño (1979, 120; datos recogidos en TIRK-29, 92; Díez de Velasco 1985 nº3; 1987, 229-231; 1992 nº9; Mora 1981 nº56; BRB, 77; IL3 nºC197). El inventario de los mismos no permite conocer las características del establecimiento romano, pero se testifica, además de canalizaciones y tejas, la aparición de monedas (aunque sin especificar ni lugar de hallazgo ni características de las mismas). De todos

modos la existencia de culto termal la corrobora (dado el tamaño del lugar en época romana) la epigrafía votiva encontrada en la iglesia de la localidad (un ara a las Ninfas: nº14/27 que con seguridad proviene del balneario).

3.7/2) Los datos del aprovechamiento romano de los numerosos manantiales hipertermales (algunos a 65°) de Caldas de Vizella (Braga, Portugal) que se han podido rastrear (en especial los fechados en el siglo XVIII cuando se pusieron en pie los edificios modernos) parecen testificar la existencia de un complejo balnear de gran envergadura (han aparecido una docena de piscinas, alguna de gran tamaño, mosaicos y diversos objetos), pero del que se desconoce la estructura (RP nº1/315; Díez de Velasco 1985 nº12; 1987, 202-213; 1992 nº15; Mora 1981 nº62; Frade 1993 nº11 con más bibliografía). Por una noticia de Caldas (1901, 159-162) se sabe que durante unas obras en la captación de uno de los manantiales termales apareció un denario de *Bolskan* (fechable entre el 133 y el 72 a.e.: Abad 1992 nº17) y un as de Tiberio de *Gracchurris* (fechable entre el 14 y el 32: Abad 1992, 156) en la zona de Poço Quente. Se trata, con seguridad por lo menos en el primer caso, de la testificación de una ofrenda a las aguas termales. Aunque originado en torno a los manantiales termales, el núcleo poblacional antiguo (que formaba un *vicus*) alcanzó un tamaño importante probablemente hacia el siglo III. En la localidad se levantó un monumento de envergadura (del que ha sobrevivido la inscripción que lo dedicaba y que alcanza los tres metros: *CIL* II 2408). Aunque no parece que llegase a la categoría de núcleo vertebrador a nivel comarcal tuvo un tamaño suficiente como para que resulte necesario discriminar los testimonios epigráficos votivos hallados en la zona. Cuando encontramos ubicaciones sugerentes (como en el caso de las inscripciones al dios indígena *Bormanicus*: nº1/1-2) o los teónimos habituales (especialmente un ara a las Ninfas encontrada en la iglesia de Tagilde: nº14/32, en los alrededores de la localidad) podemos defender que se trata de testificaciones de culto termal. Por el contrario una inscripción politeísta (que incluye de todos modos divinidades sugerentes como Minerva, Fortuna, Mercurio o Esculapio, aunque en compañía de una docena más de dioses variados: *CIL* II 2407; *RAP* nº470) y otra dedicada al *Genius* (*CIL* II 2405; *RAP* nº206), entre las aparecidas en la localidad o sus alrededores, no presentan una ubicación lo suficientemente clara como para poder incluirlas en esta categoría (a pesar de lo que respecto de la inscripción politeísta defendió Leite 1913, 362-363).

3.7/3) En Caldas das Taipas (Braga, Portugal) se han hallado piscinas, restos de edificaciones, monedas de Trajano (aunque no se especifica la localización y por tanto no puede saberse con seguridad si se trataba de testificaciones de culto termal) y canalizaciones romanas en la zona del actual balneario (Frade 1994 nº10; *RP* nº1/257; Díez de Velasco 1985 nº11; 1987, 272-273; 1992 nº14) que emplea las aguas mesotermales (32°) del lugar. También apareció una inscripción conmemorativa dedicada a Trajano (*CIL* II 5560) que, aunque no se especifique claramente en el texto su relación con las termas, algunos autores han planteado que agradecía la construcción de las instalaciones salúferas del lugar. En el balneario no ha aparecido epigrafía

votiva, aunque en los alrededores de Caldas de Taipas, en la localidad de S. João da Ponte, se ha encontrado un ara a las Ninfas (nº14/31) que solamente de modo hipotético se puede relacionar con el culto termal.

3.7/4) En las fuentes mesotermales (31º) de Caldelas (Braga, Portugal) se testimonia por la epigrafía el culto termal en época romana (dos aras a las Ninfas: nº14/34-35 encontradas al acondicionar el balneario en el siglo XVIII); no existen otros datos contrastados sobre los establecimientos de baños antiguos (Frade 1992 nº2; *RP* nº1/141; Díez de Velasco 1985 nº13; 1987, 246; 1992 nº13; Mora 1981 nº60; *BRB*, 90).

3.7/5) En Caldas do Gerês (Braga, Portugal) donde surgen aguas hipertermales (48º) se encontraron en el emplazamiento del actual balneario una serie de monedas del siglo III-IV (de Galieno y Constancio), aunque no se especifica si en relación con los manantiales (*RP* nº1/100; Frade 1992 nº3). No podemos estar seguros que se trate de ofrendas aunque parece probable.

3.7/6) Las aguas mesotermales (33º) de Tiermas (Zaragoza, España) fueron utilizadas en época romana, testimoniándose restos de una piscina, un mosaico, monedas (sin que se especifique el contexto) y restos de muros (Traggia 1792, 224-225; Cean 1832, 158; Lostal 1980, 26; *TIR* K-30, 61; Díez de Velasco 1987, 261-262; Mora 1981 nº69; *BRB*, 213; Dupré 1992, 283-285). Se ha relacionado con el balneario una inscripción a las Ninfas aparecida en el cercano monasterio de Leyre (nº14/7), lo que resulta bastante lógico dada la proximidad entre ambos lugares y la reutilización de materiales de toda la zona que se llevó a cabo a la hora de edificar el monasterio. Con cierta seguridad la inscripción, y en el terreno de la hipótesis la numismática, permiten defender la existencia en época romana de cultos termales en Tiermas.

3.7/7) En Fitero (Navarra, España) han sido estudiados por Mezquiriz (1986, 544-548, también Medrano/Díaz 1987; Díez de Velasco 1987, 247; Peréx/Unzu 1992, 304; Dupré 1992, 285-287; Dupré/Peréx 1992, 154) los restos de una piscina (la única de las 14 que existían que sobrevivió a la remodelación en 1982 de esta parte del balneario) y una arqueta de captación de época romana que pertenecían al establecimiento que empleaba las aguas hipertermales (52º) que brotan en el lugar. En 1861 se hicieron obras en el balneario que pusieron al descubierto otros restos del edificio así como cerámica y monedas (sin especificar) y un medallón de bronce de Marco Aurelio y Cómodo (del 177-180; Medrano/Díaz 1987, 494-495; Abad 1992 nº8). Parece que, cuando menos el medallón, pudo haber sido encontrado en la zona del balneario y de modo hipotético haber cumplido la función de ofrenda a las aguas (aunque Espinosa/López 1997 lo estiman hipótesis arriesgada).

3.7/8) En Panticosa (Huesca, España) se han testificado restos romanos en dos

localizaciones (Beltrán 1954; 1954a; 1955; Lostal 1980, 17-18; Mora 1981 n°68; BRB, 167; Díez de Velasco 1987, 255-256; Dupré 1992, 288-289; Dupré/Peréx 1992, 154; TIR K-30, 172). En torno a uno de los manantiales mesotermales (26-29°) del balneario actual apareció en 1951 un as de Augusto de la ceca de *Caesaraugusta* del año 8 a.e. (Beltrán 1954a). En el manantial hipertermal (51°) denominado Fuente de Tiberio se encontró la captación romana que formaba un pozo con un brocal de madera de encina que encauzaba las aguas. En este manantial apareció cerámica y un cierto número de monedas muy corroídas y difícilmente reconocibles (quizás un as de Sagunto de la primera mitad del siglo I y otro as de Tiberio de la ceca de Celsa: Beltrán 1954, 198; 1955 n°740; Abad 1992 n°9). Se trata en este segundo caso sin lugar a dudas de una ofrenda monetar al manantial.

3/7.9) En Alhama de Murcia (Murcia, España) se ha excavado recientemente el balneario romano que utilizaba las aguas termales (entre 26 y 41°) del lugar (Baños 1996; 1997: 1997a). Se halló un ara anepígrafa que Baños (1996, 43) estima ilustrativa de que en el balneario se desarrollaba un culto termal que, desgraciadamente, no conocemos todavía de modo suficiente para la época romana (aunque parece tener testificación en época islámica: Ramírez Águila 1997).

3.8 Aquitania

3.8/1) Arties se encuentra en el Valle de Arán (Lérida, España), que correspondía administrativamente a la Galia en época romana, y que forma el final del curso alto del Garona. Se trata de un territorio poblado por los *convenae* y una de sus particularidades es la existencia de numerosos manantiales termales, muchos de ellos ya explotados en época antigua (Bonnard 1908, 346-349). En Arties se testifica un establecimiento romano del que han quedado restos muy poco significativos (bañeras, monedas, epigrafía; Sacaze 1883, 224; Pita 1962, 322; Díez de Velasco 1987, 220-223). Los testimonios numismáticos de Arties no han aparecido en un contexto lo suficientemente claro, pero la epigrafía votiva (una dedicación a las Ninfas: n°14/8) testifica sin duda el culto termal en este pequeño balneario de montaña.

3.8/2) En Les (Lérida, España), otro de los balnearios del Valle de Arán, solamente podemos contar, como muy hipotético testimonio de culto termal, la aparición de monedas (de las que no se especifica ni el tipo ni, desgraciadamente, tampoco el contexto). Al construir el balneario moderno (en 1834-35) también se recensionaron restos de cimientos antiguos, tejas y cerámica romana (Pita 1964; Díez de Velasco 1987, 221-222). Una serie de aras dedicadas a las Ninfas y al dios Lex fueron clasificadas ya en el siglo pasado como falsas (*CIL* XIII 2*,3*,4*) a pesar de que por descuido algunos investigadores las tuvieron por buenas en publicaciones posteriores (véase la exposición de la problemática en Díez de Velasco 1987, 223 nota 16; 1992, 388 nota 19).

4) BALNEARIOS EN CIUDADES

En algunos casos los manantiales termales afloraron en zonas privilegiadas por su situación (en valles fértiles o en vías naturales de comunicaciones) de tal modo que los núcleos de población creados en torno al surgente prosperaron y se convirtieron en centros urbanos de importancia. En el apartado sobre las *Aquae* hemos repasado algunos casos (el más notable es *Aquae Flaviae* nº1.7/1). El mayor problema que presenta este tipo de emplazamientos es que, en el caso de que el poblamiento se haya mantenido hasta la actualidad, la presión humana ha podido desvirtuar los restos romanos (o incluso impedir su investigación). El estudio de un balneario de ciudad presenta problemas múltiples por la reutilización de los materiales; la microtopografía de los hallazgos (especialmente de significado religioso) suele conocerse de modo muy aproximado.

4.2 Numidia

4.2/1) En *Cirta-Constantina* (Argelia; *PECS*, 224-226; *AAA* 17,126; Salama 1951, 125), colonia prestigiosa, antigua capital nómada y eje vertebrador de un extenso territorio (véase por ejemplo Gasco 1982, 141ss.; Lassère 1977, 51ss.), se conocen dos establecimientos romanos de baños (*BRB*, 101). Uno de ellos utilizaba el agua termal de la fuente de Sidi Mimoun (*AAA* 17, 126/31) que ya a finales del siglo XIX estaba agotada. Los estudios de esta época (Ravoisié 1840 pl.2; Delamare/Gsell 1912 pl.157; Vars 1893, 251-252; Gsell 1901, 240.1) detallan la existencia de varias cámaras muy deterioradas y anegadas por los escombros provenientes de la Casba de la ciudad. A pesar de los dibujos que se conservan de la expedición de Delamare (Delamare/Gsell 1912 pl.157, 1-4) no queda clara la funcionalidad del complejo. En las inmediaciones apareció un ara a Neptuno (nº15/1), la localización y la divinidad invocada permiten defender que se trata de un culto termal asociado al manantial.

4.3 Mauritania Cesariense

4.3/1) El municipio de *Ad Sava*, testificado en los itinerarios antiguos (*It.Ant.* 39,9; *Tab.Peut.* II,2-3) corresponde al actual Hammam Guergour (Argelia; *AAA*, 16,6; Février en *PECS*, 10; Hakkert en *LGRC s.v. Ad Sava*; *BRB*, 45; Lassère 1977, 27; Gasco 1982a, 258), donde surge un manantial hipertermal (48°). Fue explotado en el mundo antiguo edificándose un balneario que Guéry (1966, 105-106), al estudiar su plano, piensa que debió dedicarse a curas termales puesto que las diferentes piezas excavadas presentan una diversidad funcional notable respecto de lo que se conoce de las termas higiénicas. No se ha localizado tampoco un sistema de calentamiento del agua ni de calefacción entre las estructuras arquitectónicas, por lo que no se debe descartar que el agua se emplease tal y como surgía del interior de la tierra. No se ha testificado epigrafiá votiva directamente hallada en el complejo balnear, pero en la

localidad ha aparecido una estela dedicada a Saturno (nº8/2) que solamente de modo en extremo hipotético puede interpretarse como un culto termal ya que *Ad Sava* era una localidad extensa en la que el manantial termal parece tener una importancia secundaria (ni siquiera la termalidad es tenida en cuenta a la hora de nombrar a la ciudad).

4.5 Bética

4.5/1) En torno al lugar denominado Fuencaliente o Fuente de la Sarna en Bornos (Cádiz, España), la *Carissa Aurelia* romana (IL1, 57), se testifican algunos restos antiguos con los que hipotéticamente se han relacionado dos esculturas de Ninfas (nº14/39). Menéndez Pidal (1952, 95) emparentó el topónimo Bornos con la raíz presente en el teónimo *Bormanicus*. Los datos, a pesar de ser sugerentes, son demasiado hipotéticos para defender con seguridad la existencia de cultos termales en esta localidad (Diez de Velasco 1992a, 388-389). No se conoce con certeza el contexto en el que aparecieron las estatuas y la población romana antigua era lo suficientemente importante como para que estatuas de estas características pudieran haber formado parte de un buen número de emplazamientos diferentes de un establecimiento balnear.

4.6 Lusitania

4.6/1) En torno al nacimiento de las aguas muy radioactivas de Termas de Santa Marta (Lisboa, Portugal), llamadas en el siglo XVII de Nossa Senhora da Saúde (de las que no poseemos datos sobre su temperatura) no existe testificación de vestigios romanos (Frade 1994 nº38). De todos modos se ha relacionado con este manantial una inscripción votiva a la Fuente divinizada (nº13/3) hallada en las cercanías y que testificaría (de modo hipotético) el culto termal en época antigua. Más problemático es el dato sobre el carácter medicinal de las aguas que abastecían las "termas" de Lisboa (que se apunta en *RP* nº5/273), la inscripción a Esculapio asociada a este conjunto resulta más prudente no tenerla en cuenta en nuestro estudio.

4.7 Tarraconense

4.7/1) En la zona de las fuentes hipertermales (66-70º) de Orense (España, IL3 nºC230), denominadas Burgas, se realizó una reciente excavación (Fernández/Seara 1989; *TIR* K-29, 30; Diez de Velasco 1992 nº8) que, por las dificultades del terreno (cercanía de la capa freática), no ha permitido todavía un conocimiento suficientemente contrastado de la utilización romana de los manantiales (y las edificaciones que se levantaron para ello). Aunque Orense fue una ciudad de importancia en la antigüedad, la epigrafía votiva asociada al balneario resulta lo suficientemente clara (tanto por su localización como por los principios divinos a los que invoca, las Ninfas: nº14/28) como para testificar sin problemas el culto termal antiguo en los manantiales termales de Orense.

4.7/2) En Tíjola (Almería, España; IL3 n°C26) se testifican en torno a una fuente hipotermal (27°), en el lugar denominado Cela, restos diversos de época romana (cerámica en particular; Resina/Pastor 1978, 335). En 1976 en el lugar llamado La Muela, en Arnuña de Almanzora, en las proximidades de Tíjola, apareció una inscripción honorífica en la que una notable, *Voconia Avita*, regala unas termas a sus conciudadanos de la *respublica Tagilitana* (Resina/Pastor 1978; IRA n°48), de las que no se conoce, por el momento, la ubicación. Pudiera tratarse pues de un establecimiento que utilizase las aguas termales del lugar. El culto termal, bastante hipotético (Diez de Velasco 1987, 283-284; 1992a, 390 n°6), pudiera testificarlo una inscripción (por otra parte anómala) dedicada a las Ninfas (n°14/6, se nos ha transmitido por un manuscrito que ofrece la lectura errónea y, desde luego, bastante sospechosa *Ninfo*, de la que no existen paralelos).

5) FUENTES TERMALES CON ACONDICIONAMIENTO MINIMO

Este grupo de testimonios resulta problemático puesto que es posible que por una parte reuna manantiales con una termalidad muy poco destacada (que no permitieran el emplazamiento de balnearios que usasen de modo no mediado el agua) y que por otra incluya lugares de los que no poseemos datos suficientes que permitan hacernos una idea de los acondicionamientos antiguos. En el caso africano, al conocer muchos menos datos sobre la termalidad de las aguas (en particular de las surgencias hipotermas), no se ha reseñado ningún ejemplo. Un estudio en profundidad de los emplazamientos con topónimos en Ain (fuente en árabe) y de los datos geológicos (con mediciones de temperaturas) quizás permitiera modificar este panorama. Es posible que la percepción de la termalidad en África en el mundo antiguo fuese diferente de la actual y que en algunos casos lo que en época romana se entendían por fuentes calientes en la actualidad se estimen frías (y se nombren Ain). Los datos disponibles para la Península Ibérica son numerosos pero se refieren a manantiales con pocos testimonios epigráficos.

5.6 Lusitania

5.6/1) En Baños de Valdelazura (Cáceres) se han recensionado restos de época romana (especialmente de tipo numismático y epigráfico; Rodrigo/Haba 1992, 362-366; Diez de Velasco 1992 n°24); las virtudes minero-medicinales del agua fueron aprovechadas en una estación balnear del siglo pasado, hoy en desuso, y no poseemos datos sobre el termalismo de este manantial. No se han testificado restos romanos del establecimiento balnear y los hallazgos numismáticos aunque se localizan en las cercanías, no podemos estar seguros que puedan vincularse de modo claro con el manantial. Además la utilización de la epigrafía votiva aparecida en el lugar (un ara a *Salus* bajo la invocación *Safus*: n°16/3) como medio de testificación de un culto termal resulta hipotética.

5.6/2) En el Salugral (Cáceres, España) se han encontrado restos de acondicionamiento romano en varios manantiales; en algún caso presentaban fenómenos gaseosos (Rodrigo/Haba 1992, 360-361), lo que podría permitir incluirlos en el grupo de los que estudiamos. Lo sugestivo del topónimo y la proximidad respecto de Cáparra (a unos 4 km.) ha llevado a Haba/Rodrigo (1986, 53) a hipotetizar que una inscripción dedicada a *Salus* y hallada en esta localidad (nº16/4) pudo haber provenido del lugar. En el Salugral apareció también epigrafía, testificada en noticias de comienzos de siglo (Paredes 1909; Haba/Rodrigo 1986, 52), se trataría de aras votivas, pero los datos que se ofrecen de ellas se reducen a textos indescifrables. Aunque los datos sobre este emplazamiento resultan problemáticos (no es segura la termalidad del agua) y a pesar de lo hipotético de los argumentos expuestos, la relación del ara de Cáparra con alguna de las fuentes salúferas de los alrededores (Baños de Montemayor o el Salugral, por ejemplo) resulta lógica.

5.6/3) En las Caldas de Monte Real (Leiria, Portugal) aparecieron en el punto llamado Covões y en los trabajos de remodelación del manantial hipotermal (18,5) del balneario actual monedas (situadas en un nivel inferior al de los testimonios epigráficos y fechadas desde mediados del siglo II a Filipo II —244-246—: Abad 1992 nº24), algunos cipos anepigráficos y un ara votiva dedicada a la Fuente divinizada (o quizás a Fortuna: nº13/2: Frade 1994 nº30; RP nº3/192; Díez de Velasco 1987, 275-276). Este conjunto de ofrendas que auna epigrafía y numismática caracteriza el culto termal desarrollado en época romana en el lugar. El muy bajo termalismo del manantial (que en las taxonomías al uso habría que englobar entre las fuentes frías a pesar de la toponimia) no parece que haya propiciado la construcción de un balneario y no resulta extraña la invocación que elige el enfermo agradecido (del que no podemos saber si curó por inmersión o por mera absorción).

5.6/4) En Caldas de Cró (Guarda, Portugal) surgen aguas hipotermas (22º). El dato que se posee sobre la utilización del manantial en época romana tiene que ver con la aparición de 25 monedas (del año 200 según noticias que no las describen) durante los trabajos de captación de las aguas (Frade 1992 nº26). Se trata sin duda de un ofrenda al manantial a pesar de lo vago de la información.

5.7 Tarraconense

5.7/1) En Bem Saude (Bragança, Portugal) se ha recensionado un manantial termal en desuso del que no hay más noticia de su posible utilización en época antigua (Frade 1993 nº18; Díez de Velasco 1985 nº5; 1987, 235-236; 1992 nº18) que la aparición a unos dos kilómetros de distancia de un ara a las Ninfas (nº14/30). No es por tanto seguro que se trate de una testificación de culto termal, ni podemos llegar a determinar, con los datos que se poseen hoy en día, si se trataba de un balneario o de un simple manantial sin acondicionar.

5.7/2) En Caldas de Moledo (Vila Real, Portugal) surgen aguas mesotermales (35-38°). El único dato sobre su empleo en época romana es la noticia de la aparición de un gran número de monedas a comienzos de siglo en el manantial termal durante una obra de exploración de la captación (Frade 1992 n°17; Abad 1992 n°18). La mayoría se perdieron o estaban muy deterioradas por la acción del agua termal, pero las que se conocen son de la época de Augusto (las más antiguas son ases de Celsa fechables entre el 23 y el 6 a.e) y de Tiberio (un as de Clunia fechable entre el 14 y el 28). Se trata sin la menor duda, dado el número del material encontrado, de ofrendas al manantial termal.

5.7/3) En Caldas da Saúde o Caldinhas (Porto, Portugal) surgen aguas hipotermales (26,5°); en las proximidades aparecieron canalizaciones, cerámica y monedas (sin especificar; RP n°1/297; Frade 1993 n°9). No parece posible determinar si pudo tratarse, en el caso de las monedas, de una ofrenda al manantial.

5.7/4) En Verín (Orense, España) se testimonia la aparición de monedas fechadas desde los siglos II al IV (desde Adriano a los tetrarcas; Taboada 1970, 682-683; 1976, 20; TIR K-29, 106). Solamente de modo muy hipotético se pueden relacionar con ofrendas al manantial hipotermal (19-24°) de Cabreiroá.

5.7/5) En la fuente termal de la Calda en Boñar (León, España) se testimonia por la epigrafía de modo claro el culto termal (apareció una inscripción a la Fuente divinizada: n°13/1). No quedan otros restos de la explotación romana del manantial termal (CMEL, 76ss.; TIR K-30, 176), aunque lo agreste del paraje parece permitir plantear que se trataba de un emplazamiento mínimamente acondicionado. Destaca también en la zona el hallazgo de un hacha plana de cobre que se ha hipotetizado (Delibes 1997) que puede documentar un culto prehistórico al manantial; por desgracia el contexto arqueológico no es suficientemente concluyente. Por otra parte la toponimia de la zona resulta extremadamente sugerente. El lugar lleva el nombre de la Calda, directamente dependiente del término latino *calidus*. Boñar, nombre actual de la agrupación humana más cercana al manantial se nombraba en los siglos XI y XII *Boniare* y en 952 es citado todavía como *Balneare*. El río que transcurre en el valle y nace más arriba de la fuente, hoy llamado Porma, llevaba en 1080 el nombre Borma, que sin dificultad se relaciona con la raíz presente en el nombre del dios *Bormanicus* (datos en Menéndez Pidal 1952, 94; RPH, 168-169; Díez de Velasco 1985 n°6; 1987, 237-239; 1992 n°26).

5.7/6) La pátera de Otañes es el documento iconográfico relacionado con el culto a las aguas más impactante aparecido en la Península Ibérica. El mayor problema que presenta desde el punto de vista de nuestro trabajo es que no se puede relacionar de modo indiscutible con un manantial de tipo termal. Aunque en la zona del hallazgo (alrededores de Castro Urdiales, Santander, España) algunas noticias podrían hacer

pensar en la existencia en el pasado de algunas fuentes calientes (Solana 1977, 141-142; recientemente Le Roux 1994, 563-564), los estudios sobre el terreno concluyen que en la actualidad ya no se rastrean. Los datos sobre su hallazgo, en unas ruinas en el pico del Castillo, en las cercanías de Otañes, entre 1798 y 1800, en circunstancias irregulares y junto a otras piezas de plata hoy desaparecidas, parecen indicar que se trataba de un tesoro más que de un depósito votivo. Además en la escena que se desarrolla en la pátera no se representa ni una inmersión ni unas instalaciones mínimas para poder realizar una cura balnear termal (véase ilustración adjunta). Por el contrario se figura la bebida, envasado y transporte del agua además de su uso en una libación. Estas actividades, aunque sin excluir que pudieran realizarse en un manantial termal, parecen indicar un grado de manipulación y especialización que quizás convenga más a otro tipo de agua, que al ser transportada no perdiese cualidades y potencia curativa (lo que no suele ser el caso para las aguas termales). Por otra parte no es seguro que este objeto haya sido producido en la zona o por encargo para reflejar un manantial real del lugar. Cabe que se trate de una idealización basada en tópicos iconográficos extraídos de los recursos de imágenes de los orfebres (véase Baratte 1992 esp. fig.6); y además hay que tener presente que Solana (1992, 304) en su más reciente revisión del tema ofrece argumentos para defender la importación del objeto y la localización del topónimo *Umeri* fuera de la Península Ibérica.



En la pátera se incluye la inscripción *Salus Umeritana* (CIL II 2917), ejemplificando el ambiente descriptivo más que votivo (desde el punto de vista morfológico no es una dedicación o un voto) que parece implicar una pieza cuya calidad formal e interés iconográfico (destaca la estructura bipartita con una minuciosa descripción de escenas de la vida cotidiana en la mitad inferior y la progresiva introducción en el mundo ritual y luego sobrenatural que culmina con la representación de la diosa) la han hecho merecedora de numerosos estudios (recensionados en Solana 1977, 139; también Díez de Velasco 1987, 290-295; Marwood 1988, 121ss., 150ss.; Baratte 1992 o TIR K-30, 116-117).

5.7.7) En Alceda-Ontaneda (Santander, España), donde surgen aguas hipotermas (25°) en dos localizaciones muy cercanas (a 340 metros) se testifica por noticias de

finales del siglo pasado la aparición de monedas romanas en uno de los manantiales (sin que haya seguridad si es en el de Alceda o el de Ontaneda). Al excavar en la fuente termal, tras un primer nivel numismático moderno, se encontraron diversas monedas, algunas reconocibles y que se fechan desde el siglo I a.e. (un as de Augusto de la ceca de *Caesaraugusta* datable entre los años 12 a 6 a.e.) al IV (un *nummus* de Constantino II o de Constancio II datable entre el 330-335: Vega 1982, 241, 251; Díez de Velasco 1987, 252; Abad 1992 n°3). Se trata con seguridad de la testificación de actos continuados de ofrenda al manantial.

5.7/8 En Duratón (Segovia, España) se testifica por una parte la existencia de unas termas (recientemente Conte/Fernández 1993, 112-123; también Díez de Velasco 1987, 270) con las que se ha relacionado la aparición de una inscripción a la Fortuna Balnear (n°20/2), pero también de una fuente enmarcada en una cueva y en la que en el siglo XVI aparecía la dedicatoria a un dios indígena *Eburianus*, hoy no legible (*LICS* n°290; *CIL* II 2767a). Este material no testifica el culto termal, aunque la dedicación a Fortuna es muy sugerente.

5.7/9 En la Fuente de la Mortera en San Juan de Tremañes (Gijón, Asturias, España) han aparecido restos diversos de época romana, entre los que destacan monedas (aunque no en un contexto votivo evidente) y unos baños en argamasa (Somoza 1908, 281-282; *TIR* K-30, 225; Díez de Velasco 1985 n°22; 1987, 263-264; 1992 n°25) que pudieran pertenecer a una *villa* (Gorges 1979, 333; Fernández Ochoa 1982) o quizás a un establecimiento de tipo medicinal (como defiende Mora 1981 n°65 —en n°97 se alinea con la primera opción—). El agua de la fuente de la Mortera no parece tener propiedades particulares ni un termalismo destacado (véase Moltó 1992, 224 n°34; 1992a, 122 n°46). Junto a los baños de argamasa apareció un ara votiva a la Fortuna Balnear (n°20/3). Aunque no es estrictamente un culto termal lo que se dispensaba en el lugar sirve para ahondar en la comprensión tanto del complejo de Fortuna (Murcia) y la Cueva Negra (n°2.7/1) como del testimonio de Duratón (n°5.7/8).

5.7/10 En la Font de N'Horta (Tarragona, España) surgen aguas termales que fueron conocidas en época antigua. En unos trabajos de limpieza de la fuente aparecieron monedas romanas, objetos de bronce (una placa y una punta), fragmentos de cerámica y una lámina de oro (Genera/Campos 1980; Abad 1992 n°12). Las monedas romanas, en número de una treintena, se fechan desde el siglo I a.e. (la más antigua es un as de *Ilercavonia* anterior al 27 a.e.) hasta el II (varios ases de Faustina II datables entre el 145 y el 175). Se trata de ofrendas al manantial que destacan por su variedad.

6) GEOGRAFIA TERMAL

Los más de sesenta establecimientos antiguos que utilizaban agua termal en África y la Península Ibérica y en los que se testifica algún tipo de culto forman un conjunto

muy variado tanto en lo que se refiere a su localización como a su funcionalidad. Aunque la presencia de aguas termales, como vimos, se explica por la estructura geológica (Martín 1992, para el caso de la Península Ibérica) y por tanto existen necesariamente grandes vacíos exentos de termalismo; al analizar conjuntamente dos parámetros (termalismo y religión) el análisis, además, discrimina la acción humana (que puede, en territorios con alto termalismo natural, no ofrecer ejemplos de culto). Este fenómeno resulta de gran interés puesto que define modelos de culto (o falta del mismo) en diferentes zonas que pueden permitir ahondar en el fenómeno de la diversidad (se desarrollará con mayor detalle y documentación en el capítulo III).

1) La diversidad provincial

La revisión del mapa 1 (dispersión del topónimo *Aquae*) y en general del catálogo de lugares con culto termal pone de manifiesto una concentración de referencias en dos zonas; el África oriental (Proconsular y Numidia) y el norte de la Península Ibérica (norte de la Tarraconense y Lusitania). Esta situación es aún más evidente en lo que se refiere a los topónimos en *Aquae* con testificación de culto termal puesto que se concentran en la parte septentrional de la Tarraconense y en la Numidia oriental y el África Proconsular.

Resultan particularmente elocuentes los datos de dos provincias, la Bética y la Mauritania Tingitana. En la primera no se testifican topónimos en *Aquae*, mientras que en la Tingitana hay una localidad que porta ese nombre (*Aquae Daciae*, Marruecos), pero no hay datos de cultos termales que se le asocien. Hay muy pocos emplazamientos en cada provincia incluidos en nuestro catálogo de topografía; en Alhama de Almería (nº3.5/1) la estatua hallada no presenta una tipología y un contexto claros (casi con seguridad no se puede asociar con cultos termales; otro tanto ocurría con las Ninfas de Bornos -nº4.5/1); en Ain el Hammam (nº3.4/1) los datos sobre el termalismo del agua no son plenamente concluyentes.

Nos detendremos en el caso de la Bética para intentar avanzar una explicación de esta falta de testimonios. Aunque se trata de una zona naturalmente favorecida por las surgencias termales que acompañan a las fallas de los sistemas béticos (resaltan particularmente en los mapas de Martín 1992 figs.4-6) y con una explotación suficientemente atestiguada también en época islámica (Cressier 1998), los datos que poseemos sobre balnearios romanos son escasos (Diez de Velasco 1992a, 388-390 y 396-399; Oró 1993; Casado 1997). No es fácil decantarse por una explicación unilateral, y a la indiscutible desidia (cuando no ensañamiento) respecto del patrimonio arqueológico por parte de los habitantes de la zona no puede achacarse toda la responsabilidad.

Quizás se pueda retrotraer esta problemática al mundo antiguo. Justino (44,3) se expresaba con estas palabras al describir de modo general a los pobladores de la Península Ibérica (aunque por la fecha de referencia quizás esté apuntando específicamente a los de su parte meridional): «*Aqua calida lavari post Secundum Bellum*

Punicum a romanis didicere». Pero Justino no se está refiriendo a aguas termales naturales sino a la práctica del baño con agua calentada artificialmente. Por otra parte toda una serie de leyendas griegas que se localizaron en el Extremo Occidente (especialmente Gerión y Heracles) fueron estudiadas en una clave muy particular por Croon (1952 esp. cap.II; 1967, 224ss.) que insistía en las relaciones de estos personajes mitológicos con las aguas termales. El que estos mitos griegos reflejasen la realidad de cultos termales prerromanos en el sur de la Península Ibérica se enfrenta a escollos notables (la autoctonía de los mitos griegos del Extremo Occidente es un tema muy discutido; por ejemplo Bermejo 1991; 1994), pero tiene el interés de ilustrar los problemas de nuestra documentación y sus interpretaciones: «Justino y Gerión» parecen anularse mutuamente a menos que el «tabú» del uso del agua caliente se sustentase en razones de índole imaginaria (por ejemplo que se estimase peligrosa al agua termal por inframundana).

En cualquier caso en época romana no hay testimonios de culto termal en la Bética, no porque los béticos fuesen particularmente descreídos sino quizás porque este tipo de práctica religiosa muy centrada en la piedad personal se avenía mal a lo que conocemos de la religión en esta provincia. Los cultos tendían a dirigirse a divinidades de índole política que servían para mostrar el estatus particular de la comunidad (ante el poder central de Roma) y del dedicante (en el seno de su comunidad: Delgado 1993; 1998). En la Mauritania Tingitana la situación parece semejante (Delgado 1998) y no sería de extrañar que en ambas zonas primase una práctica médica (frente a la religiosa) de entender la curación termal.

2) La diversidad de los lugares termales

Las surgencias termales definen puntos particulares que conforman el paisaje. Este tipo de agua se transporta mal y genera instalaciones a pie de manantial o alejadas como máximo unos centenares de metros (para adaptarse a ubicaciones más confortables). Frente a la práctica habitual del mundo romano, consistente en transportar el agua donde habita la gente, los balnearios se convierten por derecho propio en centros de atracción de población. Lo que serían lugares marginales en zonas apartadas pueden convertirse en emplazamientos abiertos que vertebran territorios. La incidencia en las fuentes geográficas del topónimo *Aquae* y *Ad Aquas* es un ejemplo de este fenómeno. En el trazado de las vías, los puntos con aguas termales se convierten en muchos casos en *mansiones* que recogen puntualmente los itinerarios (por ejemplo con viñetas especiales en la *Tabula Peutingeriana*); en zonas marginales pueden resultar los únicos lugares habitados (además ofrecen al viajero el servicio del baño curativo). La red viaria, por tanto, a la par que engarza en su trazado las *Aquae* (o cuando se encuentran algo retiradas como para realizar un desvío la *mansio* surge en el punto más cercano con la denominación alusiva *Ad Aquas*), las desenclava abriéndolas a las influencias dinamizadoras que se potencian con las redes viarias. Se convierten así los balnearios en lugares abiertos en las comarcas en que se localizan, a los que acude población variada susceptible de importar costumbres (y prácticas religiosas).

Pero este fenómeno que se potenció con la vertebración territorial inherente al modelo romano pudo tener orígenes anteriores. En sociedades cerradas como son por ejemplo las del noroeste de la Península Ibérica en época prerromana, en las que la movilidad territorial y social estaba limitada, las surgencias termales actúan como elementos de dinamización. Son lugares en los que la divinidad se manifiesta del modo más favorable, es decir sanando, están jalonados de acciones de gracias (que ejemplifican los numerosos exvotos, muchos de ellos epigráficos que aparecen en estos lugares), son en resumen lugares protegidos por los dioses. En sociedades en las que las relaciones con el extranjero o incluso el vecino suelen ser difíciles (mientras no media en ellas un pacto previo), los balnearios pueden convertirse en lugares de consenso donde la divinidad sanadora protege a los que vienen en busca de curación sea cual sea su procedencia. Polignac (1991) ofrece paralelos para santuarios en Grecia que ahondan en esta funcionalidad del lugar de convergencia: el dios protector lo es también del extranjero y por tanto en este ambiente cultural se pueden superar los límites comunitarios estrechos y potenciar la interacción necesaria para que el grupo *extenso resuelva conflictos y encuentre fórmulas de cohesión*. En algunos casos los surgientes termales, gracias a su cualidad de lugares de consenso, se convierten en los focos menos conflictivos a la hora de vertebrar comarcas y de organizar intercambios en comunidades en vías de mutación por presión de sociedades más complejas. No resulta fortuito que en el noroeste de la Península Ibérica el impacto romano, al potenciar unidades políticas más extensas (véase recientemente y de modo recopilatorio Brañas 1995, con bibliografía de un debate historiográfico complicado en el que no podemos adentrarnos en una investigación monográfica como la presente) encontrase en ciertos balnearios los lugares idóneos para materializar de modo no traumático la convivencia y estas localidades tomaran el nombre del *populus-civitas* que cohesionaban (*Aquae Celenae* por los *Cileni*; *Aquae Querquennae* por los *Quarquerni* del mismo modo que *Civitas Limicorum* o *Forum Gigurrorum* lo hacían por los *Limici* o los *Gigurri*). El siguiente paso, la plena conformación de núcleos cívicos a la romana en localizaciones favorables en las vías naturales (para drenar y comercializar los excedentes agrícolas en una escala mayor), se realiza en la zona galaica en algún caso utilizando como matriz una localidad de aguas termales (el ejemplo más claro es *Aquae Flaviae*).

Desde pequeños balnearios en zonas marginales a ciudades surgidas en torno a un manantial termal pero que terminan definiendo económica y políticamente toda una comarca extensa, se gradúan diversas posibilidades que ilustran la variedad de los lugares termales. El paso de un extremo a otro, que se dio en algunos casos (por ejemplo en *Aquae Flaviae*) no está suficientemente detallado en la documentación. La dinámica de los lugares termales presenta una total opacidad cuando resultaría fundamental en nuestro estudio conocerla. Contar con algunos jalones de la evolución topográfica, por ejemplo de *Aquae Flaviae*, nos permitiría comprender la diversidad de las invocaciones termales que se han testificado en el lugar, la razón de que ciertos dedicantes hayan optado por dar culto a las Ninfas, pero otros hayan elegido una divinidad aún más ajena como es Isis.

II) TEOLOGÍA TERMAL

El culto termal se testimonia en la gran mayoría de los casos personificado en invocaciones a divinidades. Esta recopilación de testimonios, mayoritariamente epigráficos (pero también iconográficos), configura un conjunto muy heterogéneo cuyo análisis se desarrollará especialmente en el capítulo III,1. Las páginas que siguen se limitan a catalogar los testimonios con los que contamos y a delimitar el campo funcional de cada dios con la finalidad de justificar (comprender) su invocación en lugares con manantiales termales.

Estos veinticinco dioses (o grupos de dioses), dispares en la importancia de su culto (desde la invocación mayoritaria, las Ninfas, con casi medio centenar de testimonios a dioses con una única testificación como *Edovius*) y en su caracterización (desde los dioses de cometidos generales a los específicamente acuáticos o sanadores) diseñan una compleja teología termal.

1) *BORMANICUS*

De *Bormanicus* se han encontrado dos testimonios epigráficos, ambos relacionables con el balneario de Caldas de Vizella (nº3.7/2).

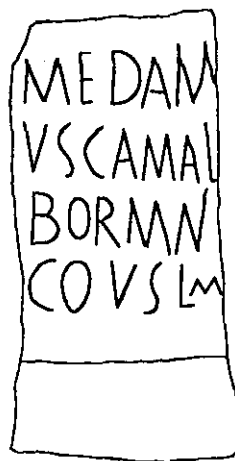
1/1) Ara de granito (50x22x15) encontrada en 1841 en el «Baño del médico» en Caldas de Vizella (Braga, Portugal), hoy en el Museo Martins Sarmento de Guimarães (nº22) con el texto siguiente:

Medamlus Camali | Bormanilco v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)

(*CIL* II 2402; *ILS* nº4514a; *ILER* nº768; *CMMS*, 26 foto; *RPH*, 172 fig.73; *DIP*, 145 foto 18; *RAP* nº37).

El dedicante es un indígena. Su nombre, *Medamus* aparece en otros siete casos (*NPH*, 425), todos de la zona galaico-lusitana; el nombre de su padre, *Camalus*, resulta mucho más común (se recensionan medio centenar de casos —*NPH*, 313-314—), concentrándose una decena de testimonios en las proximidades de Caldas de Vizella.

Aparece un *Medamus Camali* en las proximidades de Caldas, en Briteiros (*CIL* II



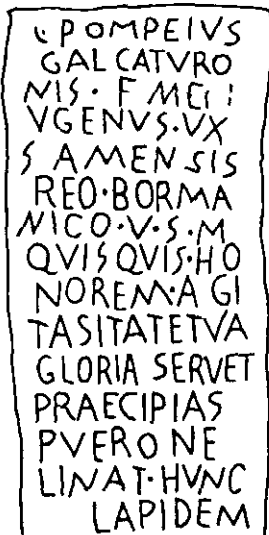
5594; CMMS n°3, foto y calco: *Coru[...]* | *Abe[...]* | *Medamus* | *Camali*; lectura algo diferente, aunque no en el antropónimo, en *CIRUNO* n°18, reflejada en *HEp5*), en una inscripción hallada en 1879 y que parece que originalmente estaba grabada en la roca frente a la *pedra ferosa*, y que se relaciona funcionalmente con este monumento de uso controvertido (y cuya relación con nuestro tema que repasaremos en la parte III,4 de este trabajo). Pudiera tratarse tanto de un personaje homónimo como del mismo dedicante del ara de Vizella. Dados los problemas de datación de los epígrafes del territorio noroccidental de la Península Ibérica se pierde el argumento probatorio de la coetaneidad que podría permitir afianzar la hipótesis de la identidad de ambos personajes. De todos modos la onomástica del dedicante se adecua sin problemas a la zona en la que apareció este epígrafe; presenta un exvoto muy sencillo tanto en lo que se refiere a la factura de la piedra como a las fórmulas empleadas.

1/2) Bloque de granito (166x44x55) encontrado entre 1787 y 1792 en el lugar de Lameira (Caldas de Vizella) hoy en el Museo Martins Sarmiento de Guimarães (n°76), el texto está en la actualidad muy deteriorado:

*C(aius) Pompeius | Gal(eria tribu) Caturonnis
f(ilius) Meidlugenus Ux(s)amensis | Deo Bor-
malnico v(otum) s(olvit) m(erito) libens | quisquis
honor(em) agilitas ita te tua | gloria servet | praeci-
pias | puero ne | linat hunc | lapidem*

(*CIL* II 2403=5558: *ILS* n°4514b; *ILER* n°769=5753; *CMMS*, 27 foto; *RPH*, 171 fig. 72; *DIP*, 144 foto 17; *RAP* n°38; el poema se recoge en *CLE* n°876. Las lecturas más completas son las del siglo pasado que sigue Hübner en *CIL*, hay fotografías de la pieza cuando era bastante legible en su parte central e inferior (por ejemplo la que aparece en *RPH*), Cardozo (en *CMMS*) presenta un desarrollo demasiado incompleto, al seguir criterios de lectura muy estrictos; García (en *RAP*) ofrece un texto más completo. Se ha escogido una lectura que resituye las partes no lisibles claramente en la actualidad empleando esas primeras lecturas y fotografías. Se rectifica *Deo* por *Reo* por tratarse verosíblemente de un error de regrabado moderno).

El dedicante porta un *cognomen* cuya lectura ha resultado problemática, Leite de Vasconcellos (1905 fig.47) ya presenta como deteriorada esta parte y aunque lee *Motugenus*, en el dibujo que publica parece poder optarse por *Meidugenus*. Este *cognomen*, aunque único con esa grafía, puede emparentarse tanto con *Meiduenus* (del que hay media docena de testimonios: *NPH*, 426) como con *Medugenus* (del que se



C POMPEIVS
 GALCATVRO
 MIS·F·MEI
 VGENVS·VX
 S·AMENSIS
 REO·BORMA
 NICO·V·S·M
 QVIS·QVIS·HO
 NOREM·AGI
 TASITATETVA
 GLORIA·SERVET
 PRAECIPIAS
 PVERONE
 LINAT·HVNC
 LAPIDEM

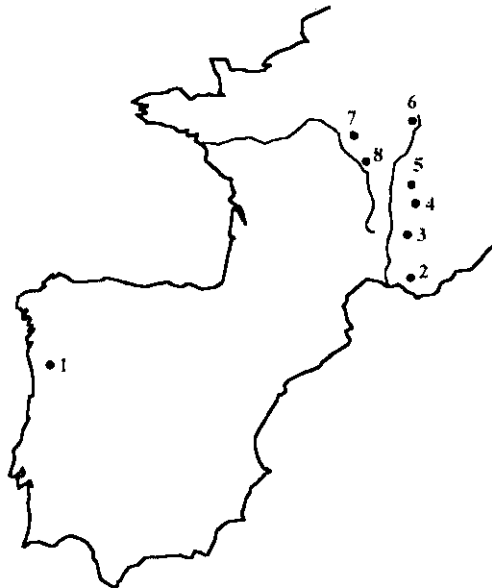
cuenta con otros tantos casos: *NPH*, 425). Se trata de un ciudadano romano de primera generación (puesto que su padre porta todavía el abundantemente testificado antropónimo indígena *Caturo*), originario de *Uxama* (Osma, Soria, España), localidad distante casi 450 km. en línea recta de Caldas de Vizella (en su carácter de *alienus* lo estudia Haley 1986 n°348). Realiza un voto elaborado en el que incluye un inconexo aunque bien construido poema que parece querer servir de escaparate de sus habilidades en el manejo de la lengua latina. La finalidad funcional de la piedra no está del todo clara y la forma y el verso final parecen disuadir de estimarla base de estatua (como algunos han hipotetizado). Presenta grandes diferencias respecto de la inscripción primera tanto en lo que se refiere a la factura como a la localización y si no caben dudas de que la más sencilla se ubicaba en el balneario, esta segunda quizás pudo haberse expuesto originalmente en otro lugar más transitado (donde tuviese alguna razón de ser la curiosa advertencia versificada con la que termina el exvoto).

La característica más destacada de *Bormanicus* es su cualidad de divinidad indígena cuyo ámbito de testificación supera la Península Ibérica que, además, no puede entenderse plenamente sin el recurso a la comparación de los testimonios de Caldas de Vizella con los aparecidos en contextos extrapeninsulares.

En el territorio galo y generalmente en asociación con manantiales termales han aparecido exvotos a una divinidad que toma grafías ligeramente diversas pero cuyo nombre se relaciona directamente con el *Bormanicus* de Caldas de Vizella, como se desprende del conjunto epigráfico que forman la veintena de testificaciones (que han sido recopiladas y analizadas de modo monográfico por Troisgros 1975; y de modo menos detallado por Vaillat 1932, 20-26 o recientemente repasadas por Bourgeois 1991, 29-32, Aupert 1992, 63 o en la iconografía por Bauchness 1984) que, organizadas según el criterio del teónimo por el que se invoca, se repasan a continuación (Mapa 2):

Mapa 2: Localidades con inscripciones dedicadas a *Borvo-Bormo-Bormanus-Borbanus-Bormanicus*

1. Caldas de Vizella
2. Aix-en-Provence
3. Aix-en-Diois
4. Aix-les-Bains
5. Saint Vulbaz
6. Bourbonne-les-Bains
7. Entrains
8. Bourbon-Lancy



a) *Bormanus-Bormana*

—1) *CIL XII 494; ILNIII n°2* (Aix-en-Provence, Bouches-du-Rhône, Francia; en relación directa con el manantial termal):

Dexter Borman(o) | iter(um) l(ibens) m(erito)

—2) *CIL XII 1561=ILS n°4670* (Aix-en-Diois, Drôme, Francia; probablemente relacionado con el manantial termal):

Borman[o] | et Borman[ae] | P(ublius) Saprin[us] | Eusebes v(otum) s(olvit) | l(ibens) m(erito)

—3) *CIL XIII 2452* (Saint Vulbas, Ain, Francia; en contexto no termal):

Bormanae | Aug(ustae) sac(rum) | Caprii | Atratinus || Sabinian[us] | d(e) s(uo) d(onaverunt)

b) *Borbanus*

—4) *ILGN n°58; AE1922 n°52; ILNIII n°1* (Aix-en-Provence, Bouches-du-Rhône, Francia; en relación directa con el manantial termal):

Pompeia | Antiopa | Borbano | v(otum) s(olvit)

c) *Bormo*

—5) *CIL XII 2443* (Aix-les-Bains, Savoie, Francia; en relación directa con el manantial termal):

M(arcus) Licin(ius) Ruso || Borm(oni) u(ti) v(overat) s(olvit) l(ibens) m(erito)

—6) *CIL XIII 2805=ILS n°4659* (Bourbon-Lancy, Saône-et-Loire, Francia; probablemente relacionado con el manantial termal):

C(aius) Iulius Eporedrigis f(ilius) Magnus | pro L(ucio) Iulio Caleno filio | Bormoni et Damonae | vot(um) sol(vit)

d) *Borvo*

—7) *CIL XII 2444* (Aix-les-Bains, Savoie, Francia; en relación directa con el manantial termal):

Q(uintus) Vettius | Guticus | Borv(oni) v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)

—8) *CIL XIII 5912; Troisgros 1975 n°3, foto* (Bourbonne-les-Bains, Haute-Marne, Francia; probablemente relacionado con el manantial termal):

Aug(usto) | Borvoni | C(aius) Valent(ius) | Censori(nus) | Mulli f(ilius) | ex voto

—9) *CIL XIII 5913; Troisgros 1975 n°7, foto* (Bourbonne-les-Bains, Haute-Marne, Francia; en relación directa con el manantial termal):

Deo Borlvoni || Vitallia | Sas|sula | ex voto

—10) *CIL XIII 2901=ILS n°4658* (Entrains, Nièvre, Francia; en contexto no termal):

Aug(usto) sac(rum) Deo | Borvoni et Candildo aerari sub cultra Leonis et Mar(ciani) ex voto r(elato) | aerari dona(verunt)

—11) *CIL XIII 2807* (Bourbon-Lancy, Saône-et-Loire, Francia; en relación directa con

el manantial termal, muy fragmentario, la parte reconstruida es hipotética):

[Num(inibus) Pr]aest(antissimis) sac[rum ...] | [... B]asilica v[etustate ...] | [... B]orvoni et [Damonae ...] | -----

—12) CIL XIII 2808 (id.):

[Praestanti]ssimis Nu[minibus] | [...] Deo Bo[rvoni ...] | -----

—13) CIL XIII 2806 (id. el estado del epígrafe es menos fragmentario en la parte superior):

Borvoni et Damonae | T(itus) Severius Moldestus [o]mnib(us) | h[o]n[orib(us)] et offi[ciis ...] | -----

—14) CIL XIII 5914; Troisgros 1975 n°5, foto (Bourbonne-les-Bains, Haute-Marne, Francia; probablemente relacionado con el manantial termal):

Borvoni | et Damon(ae) | Aemilia | Sex(ti) fil(ia) | [...]E[...]
| [-----]

—15) CIL XIII 5919; Troisgros 1975 n°6, foto (Bourbonne-les-Bains, Haute-Marne, Francia; en relación directa con el manantial termal):

Borvoni | et Damonae | [Se]xtilia | Sexti fil(ia) | Med(iomatrica)



—16) CIL XIII 5918; Troisgros 1975 n°11, foto (Bourbonne-les-Bains, Haute-Marne, Francia; probablemente relacionado con el manantial termal):

Deo Borvoni | et Damon(ae) | Maturia Rustica | v(otum)
s(olvit) l(ibens) m(erito)

—17) CIL XIII 5917; Troisgros 1975 n°4, foto (Bourbonne-les-Bains, Haute-Marne, Francia; en relación directa con el manantial termal):

Borvoni | et Damon(ae) | Iul(ia) Tiberia | Corisilla | Claud(i) Catonis | Ling(oni uxor)
| v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)

—18) CIL XIII 5920; Troisgros 1975 n°8, foto (Bourbonne-les-Bains, Haute-Marne, Francia; probablemente relacionado con el manantial termal):

Deo Borvo | et Damon(ae) | Verrea Verilla Lingol[na] | -----

—19) CIL XIII 5915; Troisgros 1975 n°9, foto (Bourbonne-les-Bains, Haute-Marne, Francia; en relación directa con el manantial termal, muy deteriorada por el agua):

Borvoni | et Dam[o(nae)] | FROT L V

—20) CIL XIII 5916; Troisgros 1975 n°1, foto (Bourbonne-les-Bains, Haute-Marne, Francia; probablemente relacionado con el manantial termal):

Borvoni et [Da]lmonae C(aius) Ial[.]inius Rolmanus <L>inl(onus) pro salu[t]e
Cocillae | fil(iae) ex voto

—21) CIL XIII 5911=ILS n°4565; Troisgros 1975 n°2, foto (Bourbonne-les-Bains, Haute-Marne, Francia; probablemente relacionado con el manantial termal):

Deo Apollini Borvoni | et Damonae | C(aius) Daminius | Ferox civis | Lingonus ex
voto

A este conjunto de epígrafes habría que añadir los testimonios iconográficos; pero no hay plena seguridad en las identificaciones propuestas hasta la fecha (Bauchness 1984 n°567, 604, 605; Dayet 1963; Vauthèy 1959, 458-468, más datos en Bourgeois 1991, 30-31 o Green 1992, 47-48) y que incluyen supuestas imágenes de *Borvo* a la manera de Apolo, Hércules o Marte. El empleo de modelos iconográficos clásicos para la representación (hipotética) de *Borvo* oscurece la certeza del reconocimiento por nuestra parte, aunque la lectura de la imagen que hicieron sus usuarios quizás resultase diáfana si eran empleados como demostraciones de culto en lugares en relación con aguas termales cuya divinidad presidente era *Borvo*, de tal modo que no se trataría de un problema de lenguaje teológico sino meramente iconográfico, particularmente en una época de transición entre los modos de representación prerromanos y los modos clásicos en la que cabía la diversidad de interpretaciones de atributos o actitudes. De todos modos dado que para la Península Ibérica no poseemos testimonios iconográficos, el material galo más útil para la comparación resulta por tanto el epigráfico.

La última inscripción de la serie (n° 21) relaciona a *Borvo* con Apolo, pero a pesar de su carácter único ha servido para defender (en una interpretación probablemente sesgada por prejuicios clasicistas) que el nombre galo funcionaba principalmente como epíteto del dios clásico y aún en repertorios recientes se niega a *Borvo* una entrada independiente (por ejemplo Bauchness 1984; es la postura que, aunque matizada, expuso De Vries 1961, 73-74 o que en última instancia impregna el esquema de análisis de Thévenot 1968, 99-102). Pero los ejemplos de Caldas de Vizella permiten apoyar la existencia independiente de *Borvo-Bormo-Bormano* respecto de Apolo, resultando su acercamiento en Bourbonne-les-Bains quizás, como por ejemplo defiende Bourgeois (1991, 30), la consecuencia de una semejanza funcional. Al estudiarse como un dios particularizado, susceptible de análisis independiente respecto de Apolo o cualquier otra divinidad clásica (aunque en el capítulo III avanzaremos la discusión sobre si pudo tratarse del epíteto de alguna gran divinidad céltica), este conjunto de testimonios presenta particularidades que resaltan al analizarlas con los ojos puestos en la comparación con los epígrafes de Caldas de Vizella.

A pesar de la diversidad de teónimos que aparecen en Galia, ninguno coincide con el peninsular. *Bormanus*, el que más se le aproxima, y del que *Bormanicus* podría resultar morfológicamente una adjetivación (véanse las catalogaciones lingüísticas del teónimo en Villar 1995, 128, 147 o Untermann 1985, 360, junto a otros términos paleohispánicos comparable), no es el más común. Por el contrario es con mucho el más empleado (en una quincena de casos) *Borvo*, el teónimo que mayores diferencias presenta con *Bormanicus*. Este hecho puede servir como argumento a la hora de intentar dirimir la causa de la presencia del dios en el noroeste peninsular. Si se tratase de un mero préstamo religioso, injertado desde las Galias a la Península Ibérica, lo lógico hubiera sido que se optase por alguno de los teónimos galos, y en particular *Borvo*, el más utilizado. Por otra parte la importación podría tener alguna verosimilitud si los dedicantes hubiesen sido galos o cuando menos extranjeros en todos los casos. Aunque *Caius Pompeius Meidugenus* es originario de *Uxama* e hipotéticamente podría

haber actuado como cultor de una divinidad ajena, *Medamus*, como vimos, es con toda probabilidad un indígena de la localidad (o cuando menos de la zona) y el que optase por un culto extranjero se aviene mal a razones sociológicas (que atañen a los mecanismos del préstamo religioso). No resulta por tanto lógica la importación de *Bormanicus* desde la Galia y parece más correcto pensar que se trata de una divinidad común a ambos territorios por la razón de un parentesco cultural entre las poblaciones galas y lusitano-galaicas.

El recurso a la etimología podría resultar de gran utilidad si fuera concluyente, pero este tipo de estudios suelen ofrecer vías demasiado diferentes, habiendo propuesto algunos para el teónimo un origen céltico (en relación con una hipotética raíz indoeuropea **bher(v)* = hervir, borbotear) y otros uno ligur (aunque se trata de un tema que parece algo olvidado por la investigación de los últimos lustros). En resumen no hay unanimidad sobre el sustrato lingüístico-cultural común a peninsulares y galos en este punto (véase la minuciosa exposición de Guyonvarc'h 1959). La toponimia, analizada con detalle por Menéndez Pidal (1952, 93-95), concentra referencias formadas con la raíz *Borm-Borv* en toda la parte occidental de la Península Ibérica, en las Galias e incluso en Iliria. A estas últimas localizaciones orientales habría que añadir el personaje mitológico Bormo (*Bôrmos*) de los mariandinos de Asia Menor, relacionado con las Ninfas y con las fuentes y que ya Sarmiento (1884, 60-63) estudió con detalle. Se testifica por tanto una dispersión notable en los testimonios que, a la par que ilustra la complejidad y dificultad de desentrañar las raíces y orígenes del dios, desvela la fragilidad de nuestras fuentes.

Para abundar en la caracterización de *Bormanicus*, una vez que la etimología resulta un instrumento controvertido, queda el análisis de la epigrafía. Los ejemplos galos, aunque mayoritariamente hallados en contexto termal, presentan algunos casos en los que la relación con manantiales calientes no se constata (en Saint-Vulbas: n°3 con una dedicación a *Bormana* o en Entrains: n°10 con una dedicación a *Borvo*). Es posible por tanto que *Borvo-Bormo-Bormano* no resulte en Galia específicamente un dios termal sino que posea cometidos más generales, relacionados con el ámbito de la curación.

Centrándonos en los testimonios de Caldas de Vizella, parece claro que *Bormanicus* cumple la función de dios termal y que no aparece sincretizado con ninguna divinidad clásica. Ni siquiera *Lucius Pompeius Meidugenus*, a pesar de su carácter de ciudadano romano orgulloso de sus habilidades en el dominio del latín, opta por esta vía de romanizar el teónimo indígena, lo que parece prueba de la fuerza de la invocación prerromana (que queda puntualizada además en la inscripción con el recurso al genérico *Deus*). El que no hayan aparecido otros testimonios de culto en la zona hispana ha podido llevar a pensar que se trataba de un dios tópico, presidente de las aguas termales de Vizella (algunas opiniones recogidas en *DIP*, 145-148, también Encarnação 1970, 220). Los paralelos galos no parecen permitir ninguna exclusividad de este tipo y hemos de suponer que solamente el azar ha de ser responsable de que no hayan llegado hasta nuestros días otras invocaciones a este dios en la zona lusitano-galaica.

2) COHVETENA

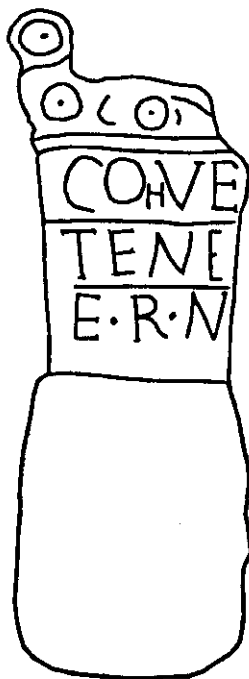
Los testimonios del culto de *Cohvetena* correspondientes a nuestro ámbito de estudio son los siguientes:

2/1) Ara de granito (77x25x13) encontrada en 1918 en un campo de Os Curveiros (Parga, Friol, Lugo, España, en las proximidades del balneario de Guitiriz, nº2.7/2), hoy en el museo de Lugo:

Cohveltene | e r(---) n(---)

(Monteagudo 1947, 71 il.; Lambrino 1953; AE1950 nº24; AE1954 nº251; IRGII, 42; HAE nº1720; ILER nº785; RPH, 191 fig. 87; IRL nº57 foto 22)

Las abreviaturas de la tercera línea no han sido resueltas con plena satisfacción: *e r(esponso) n(uminis)*, lectura planteada por Lambrino parece tener el mayor número de defensores, pero sin completa unanimidad ni verdadera seguridad. Otros investigadores piensan que puede tratarse de la abreviatura de un nombre romano, aunque ya el propio *praenomen* plantearía problemas de identificación (la opción *Eppius* es poco satisfactoria en un epígrafe que difícilmente es anterior al siglo II). La primera posibilidad haría de la *Cohvetena* de Parga una divinidad de tipo oracular como defendió Lambrino (en la línea del campo semántico religioso de *responsum*). La utilización de la fórmula en un contexto curativo podría quizás indicar un mecanismo de manifestación del poder de la divinidad no muy alejado desde el punto de vista funcional del que refleja la fórmula *ex visu* (o *consulto*, véase nº17/2).

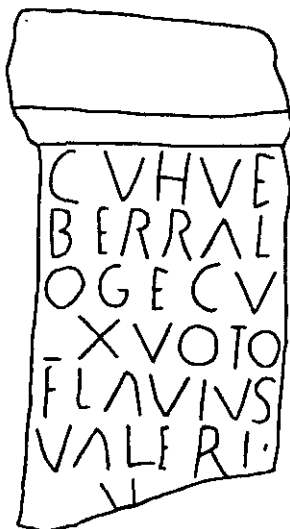


2/2) Ara de granito (57x30x16,5), fragmentada en su parte inferior, encontrada en 1929 en un viñedo de Santa Cruz de Loio (Paradela, Lugo, España), hoy en el museo provincial de Lugo:

Cuhve(tenae) | Berrallogecu | ex voto | Flavius | Valeria[n]us

(IRGII, 21; HAE nº306; RPH, 191 fig.88; AE1968 nº238; ILER nº786; IRL nº58, foto 21).

La grafía del teónimo, salvo en la primera vocal, se presenta de modo semejante a la que aparecía en la inscripción de Parga, con inclusión de una h quizás para marcar un sonido difícilmente expresable en latín. *Berrallogecu* se entiende como epíteto indígena



quizás tópico (Tranoy 1981, 289). El dedicante porta nombres extremadamente comunes en la Península Ibérica y testificados en la zona galaico-lusitana. La factura general del ara ahonda en el indigenismo y localismo del voto.

En una inscripción aparecida en Santa Eufemia de Tuy (*CIL* II 5613) se intentó leer el teónimo *Conv[etina]*, pero la reciente editora (*CIRGII* n°116) presenta un desarrollo del texto que despeja cualquier duda (se trata de una referencia al *conventus*).

La relación de estas inscripciones con instalaciones balneares resulta en realidad hipotética. El ara de Parga pudo provenir de Guitiriz, aunque no hay datos sobre instalaciones romanas que utilizasen las aguas de este manantial; para el ara de Santa Cruz de Loio no hay la menor sugerencia válida de relación con aguas termales.

Solamente con los datos de la Península Ibérica hubiera sido necesario desechar la posibilidad de que este material estuviese testificando un culto acuático. Pero ha influido en la investigación, desde los artículos monográficos de Monteagudo (1947) y Lambrino (1953), el paralelo britano que obliga a plantear la comparación desde presupuestos particulares.

En Carrawburgh (Gran Bretaña), la estación *Brocolitia* del Muro de Adriano (*TIR* NO-30, 18) aparecieron 14 epígrafes (mayoritariamente aras, pero también dos incensarios y una placa) dedicados a *Coventina*, en un santuario de las aguas junto a ofrendas variadas (joyas, estatuillas e incluso un cráneo humano) entre las que destacan las monetales (se hallaron en torno a 16.000 piezas, vease Clayton 1878; Allason-Jones/McKay 1985; Green 1992, 67-68).

El repaso del material epigráfico permite ahondar en las características de esta divinidad acuática y los modos de invocarla en *Britannia*:

—1) *RIB* n°1522 (ara):

Deae | Conventilnae Bellicus | v(otum) s(olvens) l(ibens) m(erito) p(osuit)

—2) *RIB* n°1523 (ara):

De(ae) Conveti(nae) | vot(um) retullit Maus(aeus) | optio c(o)ho(rtis) | p(rimae) Frixian(orum)

—3) *RIB* n°1524 (ara):

Deae Colventine | coh(orti) I Cubelrnorum | Aur(elius) Camplester | v(otum) p(osuit) l(ibens) a(nimo)

—4) *RIB* n°1525 (ara) (ilustración adjunta):

Die Coveltine Alurelius | Crotus | German(us)

—5) *RIB* n°1532 (ara):

Deae Colvetine Crotus v(o)t(um) l(i)bles s[o]lvi pro m(ea) sa(lute)

—6) *RIB* n° 1534; *ILS* n°4725 (ara con representación de la diosa: Le Glay 1986 n°2):



Deae | Coventinae T(itus) D(---) Cosconialnus pr(aefectus) coh(ortis) | I Bat(avorum) l(ibens) m(erito)

—7) RIB n°1528 (ara):

Dae Coven(tinae) | Vinomathlus v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)

—8) RIB n°1529 (ara con representación de la diosa: Le Glay 1986 n°1):

Deae Coventine P[...]alnus m(i)l(es) c(o)ho(rtis) [A.TTOIN...] votum [li]lbes animo | r(eddidit) et pos(i)uit

—9) RIB n°1533 (ara):

Deae Sanc(tae) | Covontine | Vicentius | pro salute sua | v(oto) l(aetus) l(ibens) m(erito) d(edicavit)

—10) RIB n°1526; ILS n°4726 (ara) (ilustración adjunta):

Deae Nim(fae) Coventine Maduhus Germ(anus) | pos(uit) pro se et su(is) | v(otum) s(olvens) l(ibens) m(erito)

—11) RIB n°1535 (ara):

Covven[ti(nae)] | Aelius [...]pius p[raefectus] | coh(ortis) I Bat(avorum) | v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)

—12) RIB n°1527 (placa):

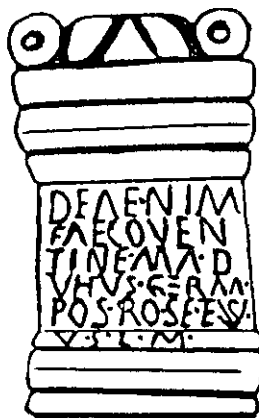
[N]imphae Coventinae | [...]tianus dec[ur]ri(o) | [---] SLE[.]V | [---] m(erito)

—13) RIB n°1530 (inciensario):

C(o)v(entinae) | (A)u(g)st(ae) | Saltu(r)ni(nus) | Gabinlius f(ecit)

—14) RIB n°1531 (inciensario):

Coveltina(e) A(u)l(gusta(e) | votu(m) | manibus suis | Satu(r)nilnus | fecit | Gabinlius



Este material epigráfico ilustra dos características principales de la *Coventina* britana, se trata de una diosa indígena (invocada como *Dea* —con diversas variantes— en una decena de casos) y acuática (nombrada Ninfa en dos ocasiones). La factura de las aras, salvo contadas excepciones, es descuidada, lo que hermana este material con el hispano (parecen surgir de ámbitos artesanales locales que satisfacen las necesidades de una clientela sociológicamente comparable —aunque en los casos britanos se trate de militares, en varias ocasiones de origen germano—).

El estudio comparado entre las inscripciones galaicas y britanas fue establecido por Lambrino (1953) y sistematizado por Blázquez (*RPH*, 190-194), trataremos solamente, por tanto, algunos aspectos que sirvan para ahondar en las características de la *Cohvetena* hispana.

El primer problema lo plantea la posibilidad de que haya existido contacto entre ambos lugares en época romana y que la presencia en uno de los dos ámbitos se pueda deber a un préstamo. La importancia del yacimiento britano llevó a pensar que la invocaciones galaicas fueron vicarias, importadas por soldados (como defendió, por ejemplo, Monteagudo). Dos argumentos principales se oponen a esta hipótesis. La

importación a la zona galaica en época romana de una divinidad indígena britana por parte de soldados hispanos que hubiesen servido en el Muro de Adriano no parece una actuación lógica. El préstamo religioso suele cumplir funciones sociológicas como la de identificación que limitan las posibilidades de elección restringiendo el ámbito de la piedad personal (véanse algunas reflexiones de tipo general sobre el fenómeno en Alvar 1993). La opción por una divinidad britana en la zona galaica no cumpliría en ningún caso esa función identificadora, salvo que se tratara de un culto que poseyese características muy definidas (en cuyo caso hubiera dejado huellas, por ejemplo en la zona germana, de donde sabemos que provenían algunos de los cultores de *Coventina* en *Brocolitia*). La identificación indígena la satisfacían de modo sobrado el elenco de dioses locales por los que un galaico podía optar; la identificación diferencial romana solamente tendría razón de ser adoptando una divinidad romana y no una indígena de otro territorio. Por otra parte, como apuntó Lambrino, la grafía del teónimo no coincide de modo exacto entre los testimonios galaicos y britanos, lo que no sería el caso si se tratase de un préstamo. La opción galaica por la h (*Cohvetena-Cuhvetena*) para reflejar un sonido que en las inscripciones britanas se resuelve con nv (*Coventina*) o con vv (*Covventina*), marca una diferencia que más que opción forzada como resultado de una importación (como quería Monteagudo): parece un intento diferente de adaptar un sonido que es ajeno a la grafía latina y que, además, tampoco en las inscripciones de *Brocolitia* se resuelve de modo homogéneo. Lambrino defendió que se trataba de diversas tentativas para escribir en caracteres latinos un teónimo céltico cuya pronunciación presentaba rasgos extraños.

Pero las diferencias resaltan en mayor medida si analizamos de modo independiente los testimonios galaicos y britanos. Las inscripciones lucenses nombran a la diosa *Cohvetena-Cuhve[tena]* mientras que las de Carrawburgh *Coventina-Coventina-Covventina-Convetina-Covetina* (solamente en el último caso la semejanza con el teónimo galaico es mayor). Podemos restituir el teónimo britano (optando por las grafías más comunes) como *Coventina* mientras que el galaico como *Cohvetena*. Además el indigenismo del ara de Paradela, parece ajeno a los modos de expresión que serían de esperar en un dedicante que hubiera vivido y servido en el ejército fuera de su comarca.

Rechazada la hipótesis del préstamo reciente, en la que no hubieran cabido dudas sobre la función semejante de la diosa en ambos lugares, la única explicación para la presencia del mismo teónimo (aunque con disparidad de grafías) provendría de una identidad prerromana de los pobladores de ambos territorios. La presencia de celtas *brigantes* en los territorios en los que aparece mencionada la diosa (recapitula los ejemplos Blázquez) ofrece una solución satisfactoria pero obliga a una reflexión sobre el carácter de esta *Coventina-Cohvetene*. En *Brocolitia* es diosa de las aguas, pero quizás se trate de una especificidad local. La diosa pudo poseer caracteres más generales, por ejemplo de tipo tutelar, de tal modo que la faceta salutífero-acuático-tópica fuese uno de sus posibles modos de manifestación (el más resistente en una época de aculturación como es la romana en la que la desestructuración del sistema social indígena conllevó la desaparición —o mutación— de las divinidades que

delimitaban el marco de cohesión ideológica indígena). Esta hipótesis explicaría la ubicación poco clara de las aras lucenses, en las que *Cohvetene* pudo no haber sido invocada como divinidad acuático-salutífera (especialmente en el caso de la inscripción de Santa Cruz de Loio). Frente a un contexto que no permite dudas en Carrawburgh, los ejemplos galaicos resultan evasivos y solamente de modo hipotético se puede plantear que las aguas de Guitiriz fueron veneradas en época romana (y prerromana) y que el *numen* que las presidía fue *Cohvetena*.

3) *EDOVIVS*

El teónimo *Edovius* solamente se conoce por el testimonio siguiente:

3/1) Ara desaparecida en 1909, encontrada hacia 1798 en los cimientos de la arqueta de la fuente termal romana, durante las obras de construcción del balneario Dávila de Caldas de Reis (Pontevedra, España, nº1.7/2):

Edovio | Adalus Clolutai v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)

(CIL II 2543: ILS nº4504; ILER nº811; RPH, 175; CIRGII nº73).

Se trata de un exvoto de confección muy simple en el que el dedicante porta un nombre indígena del que no poseemos ninguna otra testificación en la Península Ibérica (NPH, 258; paralelos en Albertos 1966, 7) y emplea también un genitivo indígena poco común (*Cloutai*, nominativo *Cloutaius*: NPH, 331, siendo mucho más común el antropónimo emparentado *Cloutius*: NPH 331-332; Albertos 1966, 89-90; Palomar 1957, 66; Untermann 1965, 102-103).

La aparición del ara en el propio manantial termal ha sido la clave para determinar las características de *Edovius*, estimado divinidad de las aguas termales. Se han intentado aproximaciones etimológicas diversas (como las que realiza Millán 1965), pero además de hipotéticas, resultan redundantes (puesto que parten justamente de la premisa de que el teónimo habría de tener alguna relación con la característica termal del agua, lo que resulta un argumento circular).

El ara de Caldas de Reis, con su marcado indigenismo, ilustra la diversidad de teónimos prerromanos que se empleaban a la hora de agradecer una curación termal. De modo diverso a *Bormanicus*, la falta de testificación en otras zonas pudiera abogar quizás por una especificidad local del dios (representaría no la potencia sagrada del agua termal de modo genérico sino de modo puntual la que se manifestaba en el manantial de Caldas de Reis).

4) *DRACO*

La divinidad *Draco* se testifica en un único caso en el ámbito temático y geográfico sobre el que versa nuestro estudio, que corresponde con el balneario africano de *Aquae Flavianae*.

4/1) Ara aparecida en Henchir el Hammam (*Aquae Flavianae*, Argelia, nº1.2/1) fechable por criterios prosopográficos (Lepelley) a partir de la mitad del siglo III:

Numini | [*Ny*]mpharum | et Draconi | Abidiu[s] Bas[sus] | trib(unus) cur(ator)
M(---) M(---) | votum dedit

(*CIL* VIII 17722; *ILS* nº3879; Lepelley 1981, 436-437; Camps 1990, 138; Le Glay 1957, 339).

Lepelley rechaza la restitución *c(urator) m(unicipii) M(asculitan)* que propuso Cagnat y duda que el personaje desempeñase un cargo de tales características. Lo significativo de este ara es la compleja invocación al *Numen* de las Ninfas y a *Draco*, que requiere una explicación. Caben dos posibilidades a la hora de interpretar este encabezamiento: que se trate de una fórmula única que identifique ambos teónimos, o que se trate de dos teónimos diferentes invocados en conjunto. En el primer caso la singularización que subyace en el teónimo *Numen Nympharum* se explicaría de modo claro por la identificación con *Draco* por medio de una fórmula sincrética que atendería al carácter indígena del segundo, pero también a la equivalencia (algo forzada, desde luego) del nombre romano. La divinidad prerromana, al resultar de género masculino o neutro, además, planteaba un problema frente al equivalente romano al que se daba culto en el lugar, que son las Ninfas (véanse testimonios nº14/1-5), de carácter femenino. El dedicante lo resolvería, sin renunciar a dar culto a las diosas de las aguas, por el subterfugio de transformarlas en género y número optando por invocar no a las propias diosas sino a su potencia divina (su fuerza numínica de carácter no sexuado).

En el segundo caso este fenómeno sincrético se manifestaría en un grado menor y el recurso a la invocación al *Numen* podría entenderse sencillamente como la opción por dar culto a la potencia sacra de la divinidad (hay otros ejemplos africanos de invocaciones al *Numen* de divinidades femeninas como por ejemplo: *CIL* VIII 8239 —*Numen Coelestis*—; 24077 —*Numen Deorum Cererum*—; 9401 —*Sanctissimum Numen Matris Deum*—). Un interesante paralelo se ha publicado recientemente y proviene de Cerdeña; se trata de un ara en la que con cierta probabilidad un *procurator* (o *praeses*) *Sardiniae* (*Marcus Mat(---) Romulus*) hace una dedicatoria *Numinibus Nympharum* (Sotgiu 1991 nº2; *AE*1991 nº909); la relación que para otro caso hace Sotgiu (1991 nº1, una dedicación a las Ninfas realizada por un gobernador de Cerdeña que también lo fue de la Mauritania Cesariense) quizás, y de modo puramente hipotético, permita relacionar los epígrafes más allá del mero paralelo epigráfico. En cualquier caso y comparaciones aparte, en *Aquae Flavianae* nos hallamos ante una opción teológica muy particular que hermana (en grados diversos) a una divinidad que presenta características romanas con una divinidad indígena y que no extraña en un dedicante que porta un nombre que, aunque bien latino (*Rnom*, 3), puede relacionarse con algunos de raigambre africana (ejemplos comenzados por Abd, Abed o Abi en *NAN*, 2-4) y cuya curatela, aún sin poder ahondar en la discusión compleja sobre el origen prerromano de las curias africanas (véase por ejemplo Kotula 1968; 1980 o Gascoü 1976), si efectivamente fuera de ese tipo quizás permitiría incidir en la caracterización mixta de este eígrafe que se comenta.

Draco, la serpiente, es una divinidad de la que se conocen en África otras cuatro inscripciones, que fue estudiada por Le Glay (1957) de modo monográfico e incluida entre los *Dii Mauri* por Camps (1990, 138). Los paralelos bereberes del yinn-serpiente que calienta las aguas del que existen varias testificaciones folclóricas de culto que recopila Le Glay (por ejemplo en Tlemcen o en *Cirta* —en la fuente termal de Sidi Mimoun, donde se estimaba que el genio del manantial era una serpiente—) sugieren que *Draco*, a pesar de su nombre latino, era un dios indígena prepúnico de carácter ciónico, una de cuyas manifestaciones sería el agua caliente dotada de poderes curativos. *Draco* actuaría de modo sobrenatural con el agua como los *dracones* de los que habla Séneca (*QN.* III, 24,2: véase §0,2) lo hacían de modo artificial, en una curiosa mezcla de nombres, funciones y símbolos que amalgaman agua, serpiente y curación y que se rastrean de modo particularmente destacado en el territorio africano en época romana (se repasan en el trabajo de Le Glay).

La serpiente, símbolo del dios Esculapio, parece que tuvo en el territorio africano precedentes indígenas y fenicio-cartagineses que quizás expliquen algunas características del dios greco-romano de la medicina en esta zona y su relación con las aguas (por ejemplo en *Lambaesis*: Janon 1985; *CIL* VIII 2579-2590) y en particular con las termales (nº19/1-5). Le Glay (1957, 338 nota 2) al comentar un ara de Cherchel en la que se cita un *Deo Manu Draconis* (*CIL* VIII 9326) plantea que puede tratarse de una invocación (indirecta) a Esculapio, quizás para salvar la redundancia dado el nombre del dedicante (*Marcus Iunius Asclepiades*), pero hay que recordar que en esta misma localidad también se daba culto a un *Deus Saluifer* (*CIL* VIII 20961), que no tiene por qué identificarse con Saturno como planteó Le Glay (II, 321 nº17) sino que puede estar refiriéndose a un dios indígena de tipo salutífero (quizás simplemente el mismo que se invoca en otros casos como *Draco*).

Draco resulta fácilmente sincretizable con divinidades curativas clásicas quizás también porque, como ocurre en general con los *Dii Mauri* (en Altava se les invoca en dos ocasiones como *salutares*; *CIL* VIII 21720, *IA* nº10: *Dii Mauri Salutares*; *AE*1956 nº159, Camps 1954, 258, *IA* nº235: *Dii Prosperi Mauri Salutares*), la faceta de conservadores de la salud (también corporal) era fundamental y su presencia en contextos balneares aparece como expresión de la materialización de lo saludable del agua (hay que recordar el epígrafe de *Saldæ* en el que se invoca de modo conjunto —parecido al ara que estamos repasando— al *Numen Mauretaniae* y al *Genius thermarum*: *CIL* VIII 8926, aunque, por desgracia, no hay datos que permitan relacionar la piedra con un manantial termal y como apunta Benabou 1976, 317 el carácter indígena de este *Numen* no esté asegurado). *Draco* en la inscripción de *Aquae Flavianaë*, aparece en un contexto sincrético que resulta comprensible dada la propia caracterización de la divinidad. Gracias a este ejemplo quizás puedan explicarse mejor otras inscripciones del mismo balneario, dos dedicadas a *Frugifer* (nº8/1-2) y otra, también de carácter sincrético, dedicada a los *Patres Dii Salutares* y a Júpiter-Serapis (nº5/1) y que parecen referirse al poder sagrado que reside en el agua termal y que, sin aparecer directamente invocado en su teónimo prerromano, no se aviene plenamente a la caracterización romana y se cita por medio de circunloquios o adjetivos.

5) PATRES DII SALUTARES

El testimonio de culto a los *Patres Dii Salutare*s aparecido en contexto termal en nuestra área de estudio es el siguiente:

5/1) Ara (142x27x30) encontrada en la cámara de captación del agua termal de Henchir el Hammam (*Aquae Flavianae*, Argelia, nº1.2/1). La lectura es muy difícil como consecuencia de las incrustaciones salinas y el deterioro provocado por la exposición de la piedra al agua. Desde la quinta línea hasta la decimosexta la inscripción ha sido leída de modos tan completamente diversos que parece mejor optar por no tenerlas en cuenta:

Patri(i)s Di(i)s \ [Sa]lutaribus \ Iovi Serapi \ Aug(usto) \ ----

(Gsell/Graillet 1893 nº32; *CIL* VIII 17721; *SIRIS* nº783; Le Bohec 1989, 137 nota 134 con desarrollo más completo pero no seguro; el dedicante sería un militar).

Se opta por una lectura en que Júpiter-Serapis son invocados como una divinidad única (véase el estudio de este fenómeno en Turcan 1992, 78-83) y sincretizados con los *Patres Dii Salutare*s.

Este último conjunto de dioses resulta difícil de concretar, aunque la caracterización como de raigambre indígena de su invocación en plural no parece poderse poner en duda (a pesar de la discusión planteada por Benabou 1976, 323; 1986, 326). Dos ejemplos relacionan claramente a los *Dii Patres* con los *Dii Mauri* (Camps 1954, 250-253; 1990, 151, *contra* Benabou 1976, 323; véase también Fentress 1978). El primero, aparecido en *Sitifis* da culto en un complejo sincretismo a los *Dii Patres et Hospites* junto a los *Dii Mauri* y el *Genius Loci* (*CIL* VIII 8435); el segundo, de *Zucchabar* invoca a los *Dii Patres et Mauri Conservatores* (*CIL* VIII 21486): en África se producen este tipo de invocaciones reiterativas que parecen referirse a fuerzas divinas que no se quiere o no se puede nombrar de modo directo, quizás porque son objetos de tabú o porque no se avienen a la constrictión y personalización de las fórmulas plenamente romanas. Un caso extremo lo ofrece el epígrafe de Géryville en el que se invoca al *Genius Summus Thasuni et Deus sive Dea Numen Sanctus* (*CIL* VIII 21567; Alvar 1988 nº8): a los ojos del dedicante el género no está definido como tampoco la caracterización (*Deus, Genius, Numen*) de la fuerza sagrada a la que da culto.

En un balneario, además, el agua termal determina la topografía del culto puesto que la potencia numínica se materializa imaginariamente en ella y la convierte en dadora de salud. En *Aquae Flavianae* la mención al carácter salutarífico de los dioses invocados, su especificidad como *Patres*, vuelve, como en el caso de *Draco*, a reforzar la idea que nos hallamos ante unos soberanos sobrenaturales del manantial cuya eficacia a la par que entronca en la herencia del pasado se deja comparar con equivalencias nuevas (Júpiter-Serapis). El dedicante en este caso desechó la comparación con las Ninfas y optó por el sincretismo egipcio, por un Serapis

terapéutico cuya relación con las aguas salutíferas (en todas las acepciones del término) está bien establecida (Wild 1981, cap.VII), y resulta acorde con el impacto del culto egipcio en la región (destaca el Serapeo de *Thamugadi* o el Iseo de *Lambaesis*: Díez de Velasco 1996, 158).

6) *DEUS FRUGIFER*

Los dos testimonios del culto al *Deus Frugifer* aparecidos en contexto termal en el área de nuestro estudio se encontraron en *Aquae Flavianae* (nº1.2/1).

6/1) Ara (42x28x26) rota en su parte inferior, encontrada en las inmediaciones de la cámara de captación del agua termal, se puede fechar por el título (*dominus noster*) que ha sobrevivido al borrado del nombre del emperador (y que puede corresponder a diversos monarcas —desde Cómodo a Alejandro Severo— que fueron sometidos a *damnatio memoriae*), desde el último cuarto del siglo II hasta el 235:

Ara Dei | Frugiferi | Thibisanlenses pr[o] salute d(omini) n(ostri) | v(otum) s(olverunt) l(ibentes) a(nimo)

(Leschi 1936 nº1; Le Glay II, 178 nº1. La fórmula votiva final se regrabó sobre la litura del nombre del emperador).

Los *thibisanenses* deben ser los habitantes de la pequeña aglomeración urbana establecida en torno a las aguas termales. Esta aldea de *Thibisana* pudo, a pesar de la modificación de su nombre oficial presumiblemente en época flavia (por *Aquae Flavianae*), haber mantenido en el uso común de los pobladores indígenas del lugar su apelativo antiguo durante más de un siglo. El que los *thibisanenses* sean los vecinos del balneario (más que de una aglomeración más alejada) permite explicar que la *damnatio memoriae* del emperador al que se quiso honrar con el ara se cumpliera con el cuidado de regrabar sobre el espacio borrado un texto que, aunque no concuerda plenamente (*votum* cuadra mal con *ara*, como vieron los editores), por lo menos intenta ocupar la litura de tal modo que no se arruine el epígrafe como ocurre en otras ocasiones en este mismo yacimiento.

6/2) Ara (85x30x38) encontrada en la cámara de captación de las aguas termales, fechada entre los años 195 y 198. La lectura a partir del nombre del dedicante no resulta segura por el deterioro de la piedra:

Deo Sancto Frugifero Aug(usto) pro salute | Imp(eratoris) L(ucii) Septimi(i) | Severi Pertinacis Aug(usti) Pii N(umerius) | Ca[el]ius Felix | p[roc(urator)] sal(tus) MU[.] | CASS[...]FRU | ----

(Gsell/Graillot 1893 nº31; *CIL* VIII 17720; Le Glay II, 179-180 nº2. El *nomen* del dedicante lo leemos según *CIL*, las últimas dos líneas según Gsell/Graillot —a los que sigue Le Glay—; el dedicante porta una onomástica en la que nada nos impide estimar que se trate de un africano).

No se ha propuesto una identificación completamente convincente del *Deus Frugifer* y desde los trabajos de Merlin (1910, 39-42) o Toutain (1920, 19) se ha optado por posturas bastante unilaterales a la hora de «desenmascarar», en las dos docenas de inscripciones en que se le nombra sin equivalente, al dios que se esconde tras el epíteto (la clasificación de Le Glay 1966, 120-124 es ejemplar por lo radical). En África este título se aplica tanto a Saturno como a Plutón (a las listas de Le Glay 1966, 122 hay que añadir el estudio de Beschtaouch 1973), pero también parece posible que se pueda referir a otro tipo de divinidades (véase Brouquier-Reddé 1994, 157) sin que resulte fácil zanjar cuando, como en los casos de *Aquae Flavianae*, los dedicantes no han especificado la equivalencia. *Frugifer* como epíteto divino puede convenir de hecho a cualquier divinidad protectora de la fecundidad y como defendió Benabou (1976, 356) las divinidades africanas (tanto indígenas como sincréticas) parecen poseer esta característica.

Desde el punto de vista funcional la relación de Saturno y las fuentes termales, puesta en relieve por Le Glay (II, 180) no se puede desdeñar; pero la presencia de Plutón en *Aquae Thibilitanae* (nº7/1) serviría también para apoyar la tesis de la dedicación al dios inframundano de las aguas que manan calientes del interior de la tierra (en particular las hipertermales como es el caso de *Aquae Flavianae*, y en mayor medida aún —pues surgen casi a 100º— de *Aquae Thibilitanae*).

Otra vía de análisis es la del estudio de epítetos; Le Glay plantea que no es normal darle tantos títulos a Plutón como se adjuntan a *Frugifer* (por ejemplo denominarlo *Deus Sanctus*), mientras que estos tratamientos son comunes en el caso de Saturno, de ahí que estime que el *Frugifer* de *Aquae Flavianae* no puede, por tanto, ser otro que Saturno. Esta argumentación está sujeta a la aparición de desmentidos epigráficos como el reciente *Numen Sanctus Inferno Deo* de Chemtou (Rakob 1994, 43,48, nº5, pl.58d: *Numini salncto inflerno deo | votum monitus | solvit | Cisisus*) que parece debilitar la identificación, o a la confección de estudios como el de Smadja (1985, 551) que, al combinar fórmulas (en este caso el voto al emperador), permiten explicar en parte el epíteto al margen de criterios meramente teológicos. Estudios específicos como el de Delgado (1998, IV,2) sobre los sacerdocios africanos permiten acopiar argumentos ulteriores contra la identificación automática *Frugifer*/Saturno como puede ser el de la aparición de un *sacerdos Frugiferi* en *Thubursicu Numidarum* (ILAI nº1367), una localidad en la que también se testifica un *sacerdos Saturni* (ILAI nº1375); en principio parece lógico pensar que ambas divinidades eran percibidas como diferentes por los habitantes del lugar (a menos que un culto hubiese solapado al otro y por tanto nos hallemos ante una especificidad quizás temporal o quizás geográfica, aunque de todos modos cualquiera de estas posibilidades parece forzada).

Otro ejemplo permite ahondar en la apreciación de esta divinidad en contextos balneares: lo ofrece la fuente de Ain Schkur (Marruecos). Existe en torno a ese manantial que no es termal (y por esa razón no se incluye con detalle en este trabajo) un establecimiento de baños que satisfizo las necesidades de diferentes unidades militares estacionadas en el lugar y que por una inscripción (IAML nº824) sabemos que fue rehabilitado en época de Alejandro Severo. En torno a la fuente, que se estimaba

salutífera, han aparecido dos aras votivas de interés, una dedicada a las Ninfas y al *Genius locorum* (IAML n°822) y otra con un texto muy revelador tanto en el teónimo como en la fórmula votiva:

Frugifero | Deo Sancto | G(aius) Iul(ius) Longinu[s] | praefectus coh(ortis) Ast(urum) et | Call(aeorum) pro salute | et bona valetud[i]ne recuperata v(otum) s(olvit) l(ibens) a(nimo) (IAML n°820).

Nos encontramos ante el mismo dios de *Aquae Flavianae*, al que se agradece un favor semejante en relación con la recuperación de la salud gracias al agua estimada curativa. Se pensó que en este caso la invocación a *Frugifer* escondía al dios Saturno (Le Glay II, 336 n°2, le sigue IAML, 424), e incluso en un argumento en círculo Le Glay (II, 179-180 n°2) consolida la identificación del *Frugifer* de *Aquae Flavianae* gracias al ejemplo de Ain Schkur que estima establecido sin duda. Una postura más acertada parece la que ha defendido Brouquier-Reddé (1994, 157), planteando que en ambos casos se trata de un genio del lugar con poderes sanadores sin que una identificación segura pueda ser esgrimida. Avanzando más en este camino, para entender las características de estas invocaciones, el material epigráfico asociado aparecido en *Aquae Flavianae*, por su riqueza y variedad puede ofrecer una clave. Los epígrafes a *Frugifer* se encontraron en los alrededores del manantial, en torno o en el interior de la cámara de captación, en compañía de otras inscripciones a divinidades cuya principal característica es su difícil caracterización (el *Numen* de las Ninfas, Draco, o los *Patres Dii Salutare*s). Se trata de tres invocaciones que parecen referirse a la fuerza sagrada que alberga el manantial termal, a la potencia concreta que reside en el agua y para la que los nombres romanos quizás no eran adecuados porque se trataba de un poder sagrado antiguo (así podría entenderse el término *Patres Dii*) indeterminable tanto genérica (es el *Numen* de las Ninfas) y numéricamente como en la forma (puede imaginarse como serpiente), dador de bienes (*frugifer*) y en particular de la salud. Parece tratarse de una forma divina bien alejada de las abstracciones romanas, que recupera el substrato prerromano y al que, además de soldados romanos, dan culto los *thibisanenses*, los habitantes indígenas del lugar.

7) PLUTON

La relación de Plutón con las aguas termales queda claramente establecida gracias al primer testimonio que se recopila, los otros dos tienen un interés menor.

7/1) Ara aparecida en Hammam Meskoutine (*Aquae Thibilitanae*, Argelia, n°1.2/3), quizás fechada en el reinado de Alejandro Severo (222-235):

Plutoni Aug(usto) sacr(um) | [p]ro salute et incolumitate | [I]mp(eratoris) Caes(aris) M(arci) [I]Aurelii Severi | A[lexandri]] Pii Felicis Aug(usti) | Ti(berius) Claudius Sinnulus | v(otum) s(olvit) l(ibens) a(nimo)

(CIL VIII 18811; ILAII n°4586. La litura se desarrolla según sugerencia del primer editor —A. Papier— recogida en CIL, aunque las letras casi no se apreciaban; el

dedicante porta un *cognomen* de tipo africano: *NAN*, 134).

El culto a Plutón en un lugar de las características de *Aquae Thibilitanae* (con aguas que surgen casi a 100° y en ocasiones formando geiseres) no sorprende en absoluto; no se presenta en este caso con el epíteto *Frugifer* (como ocurre por ejemplo en *Thuburbo Maius*: *CIL VIII* 12362; *ILS* n° 4453) sino como *Augustus*, soberano, poderoso y en este caso incontestable señor del inframundo que se manifiesta en la brutal emergencia de unas aguas cuya inmersión directa resulta mortal.

Se ha intentado establecer la individualidad de un Plutón africano, traducción de los caracteres ctónicos de Baal Hammon (Lipinski 1990; 1995, 380-384; en general Xella 1991 sobre esta divinidad), lo que le aproximaría por tanto a Saturno, la equivalencia latinizada común del dios púnico cuya preeminencia quizás terminó por arrinconarlo (Poinssot 1962, 1281; Beschtaouch 1973, 105; Le Glay 1973, 135-136). Ambos son *frugiferi* quizás por esta misma razón, porque en el complejo sincretismo africano, del que poseemos solamente retazos, las divinidades latinas se superpusieron a otras fenicio-púnicas que a su vez habían heredado funciones de otras anteriores, resultando en última instancia vano el afán de sistematizar una identidad huidiza. Como con Ceres y las *Cereres*, tras los nombres extranjeros pudieron esconderse figuras que aunaban la fructificación con la muerte, la salud y la aniquilación. Plutón, soberano infernal, emerge en *Aquae Thibilitanae* para procurar la salud y resulta difícil no relacionarlo con el elenco de divinidades que con diversos apelativos hemos recensionado para el caso de *Aquae Flaviana*: con *Draco*, serpiente inframundana, con *Frugifer*, con los *Dii Patres*. Tras la diversidad de nombres latinos parece persistir una forma de entender el principio sobrenatural que preside las aguas y en particular las salutíferas y termales y que no es de extrañar como voto de un personaje de características africanas como el dedicante.

7/2) En Youkous (*Aquae Caesaris*, Argelia, n°1.2/4) noticias anteriores a la independencia hablan de la aparición de un bajorrelieve en el que se representaba a Plutón y Ceres (*AAA* 28, 253). Al no especificar con detalle el contexto del hallazgo resulta imposible determinar su relación con el culto termal.

7/3) Inscripción, encontrada en Hammam Zaid (Argelia; n°3.2/1), el campo epigráfico está rodeado de una guirnalda:

*Memoriae Hammolniae Beregbalis | sacer[dotis] Cererum | M(arcus) Nonius
| Victor filius fe[c]it*
(*ILAI* n°929).

El problema que plantea este testimonio es su inconcreción, no se trata de un exvoto curativo y esta sacerdotisa de raigambre púnica tanto por su característica onomástica (*NAN*, 54;24) como por las diosas a las que rinde culto (las *Cereres*; véase Gascou 1987 para la institución de los sacerdotes epónimos de las diosas en Cartago y más recientemente Drine 1994) no tenía por qué cumplir su cometido en la localidad en la que apareció la inscripción y mucho menos en relación con el manantial termal

del lugar. De todos modos, desde el punto de vista funcional, las *Cereres* africanas (Lipinski 1995, 374-380 y en general Ceres en el mundo romano: Chirassi 1981), como ocurría con Plutón, poseen cometidos (inframundanos, telúricos) que no se enfrentan con su inclusión en invocaciones en contexto termal, aunque dada la documentación que poseemos en la actualidad esta posibilidad no esté suficientemente establecida.

8) SATURNO-CAELESTIS

El problema principal que encaramos a la hora de establecer la relación de Saturno (y *Caelestis*) con el culto termal es que ninguno de los testimonios resulta incontestable y no han aparecido epígrafes en los propios manantiales termales. De todos modos hay un grupo de documentos que conviene tener en cuenta a pesar de lo hipotética que, en principio, resulta su inclusión en nuestro trabajo.

8/1) Estela (altura: 75) encontrada en Youkous (*Aquae Caesaris*, Argelia, nº1.2/4). En el registro iconográfico superior y en relieve se figura un busto de Saturno flanqueado por dos piñas, en el registro intermedio un toro y una piña y en el inferior un altar flanqueado de carneros. El texto de la inscripción es el siguiente:

L(ucius) L(a)eli(us) Silvan̄us̄ sacelrdos Saturni | votum solvit | [l]ibens anim̄ō

(CIL VIII 2182; ILAI nº2941; Le Glay II nº54. En la lectura parece preferible, más que pensar que el nombre del dedicante (bien atestiguado en diferentes lugares del imperio: LC, 57) aparece en vocativo, que se trata de un error del lapicida —*Silvane* por *Silvanus*—; otro tanto ocurre con el voto: se corrige *animu* por *animo*).

Aunque el lugar de hallazgo de la estela no está claramente especificado por parte de los editores, y el dedicante desempeña un sacerdocio que hace susceptible un voto de acción de gracias en contextos muy diversos, la fórmula votiva no excluye completamente que se pueda tratar de una acción de gracias por una curación termal.

8/2) Estela fragmentaria aparecida en el barrio de El-Medina (Hammam Guergour, Argelia, nº4.3/1), en la parte superior se representa a Saturno entre el sol y la luna y en la parte inferior se lee la inscripción:

D(omino) D(eo) Sanc(to) Sa[turno]

(Leschi 1941, 158; AE1942-43 nº80; Le Glay II, 289).

Le Glay (II, 289; Leschi 1941, 159) relaciona otra estela votiva anepígrafa también con el culto a Saturno. El mayor problema que plantea este material es que el acto votivo que testifica no se especifica (no es un exvoto explícito) y por tanto no se puede poner claramente en relación con una curación.

Menos clara aún resulta la conexión con el culto termal de santuarios a Saturno localizados el primero en las proximidades de *Aquae Persianae* (Túnez,

nº1.1/2) y el otro en Henchir el Hammam (Souk Ahras) y conocidos por las siguientes inscripciones:

8/3) Ara de mármol encontrada entre los restos de un pequeño santuario, en Bordj Sebbalet (AAT La Goulette, 6), a kilómetro y medio de distancia del balneario de *Aquae Persianae*-Hammam Lif:

S(aturno) A(ugusto) s(acrum) | m(---) f(---) p(---) p(---) | v(otum) s(olvit)
(CIL VIII 996; Le Glay II, 80 nº5).

8/4) Epistilio, utilizado como abrevadero, aparecido en Bordj ben Chaban (Túnez), que Le Glay estima desplazado desde el santuario de Bordj Sebbalet:

Saturno Aug(usto) sacrum L(ucius) Caesonius Victor epistilium s(ua) p(ecunia) exornavit | idemque dedicavit et cum sacerdotibus in sumptum contulit
(CIL VIII 998; Le Glay II, 80 nº4).

8/5) Estela (65x22x10) con decoración en su parte superior triangular (diseño arquitectónico con rosácea, carnero, bucráneo y altar), aparecida en Henchir el Hammam (Souk Ahras, Argelia, nº3.2/2) fechada por su editor a comienzos del siglo I a.e.:

Saturni | t(e)mplum d(edicavit) | Charito
(Le Glay II, 11 nº1; AE1966 nº538).

La microtopografía del hallazgo no es conocida y por tanto resulta imposible relacionar el templo con el balneario.

Otro tanto ocurre en la misma localidad con un templo a *Caelestis* que conocemos por el siguiente epígrafe:

8/6) Dintel de piedra calcárea (23x135x57) encontrado en 1951 al nordeste del manantial termal de Henchir el Hammam (Souk Ahras, Argelia, nº3.2/2), roto en su parte izquierda. La primera línea está muy deteriorada:

[...]mus Aug(usti) [lib(ertus) ...] | [ma]ceriam templi deae Caelestis | pecunia a solo restituit

(Le Glay 1954, 194; AE1957 nº92b).

No se trata de un exvoto curativo, sino de la testificación de la construcción del muro exterior del templo de *Caelestis*. La invocación a esta diosa de raigambre púnica (véanse los estudios de Hvidberg-Hansen 1979 o Fantar 1997) en un ambiente termal no resulta fuera de lugar puesto que también en su calidad de divinidad de la tierra podría manifestarse por medio del agua que surge caliente del subsuelo, a la par que preside, como divinidad celestial, el agua fructífera que cae en forma de lluvia. Le Glay (1966, 21; también Halsberghe 1984, 2207) expone algunos otros datos que inciden en las características acuáticas de la diosa en África (donde presenta un

acusado sincretismo: Le Glay 1983, 56; Benabou 1976, 362-369; en general Halsberghe 1984, parte I). Le Glay (II, 11) defiende que Henchir el Hammam es una localidad que presenta una fuerte carga de indigenismo (la epigrafía funeraria es pródiga en una onomástica de tipo indígena y púnico: ILAI, 73ss.). No resultaría extraño el recurso a una divinidad púnica como *Caelestis* a la hora de nombrar al principio sobrenatural imaginario del manantial termal. Pero a pesar de lo sugerente que resultaría que las aguas termales de Henchir el Hammam hubiesen tenido como señores sobrenaturales a Saturno y *Caelestis* en templos convertidos en santuarios de las aguas, la documentación de la que disponemos no permite consolidar esta hipótesis.

8/7) En los alrededores de Cartago (en la Sukra, en un edificio al borde del Sebka er Riana) apareció una estela en mármol (36x19x100):

Saturno Palmensi Aquen\si Aug(usto) sacr(um) | L(ucius) Iulius Rufilianus sacerdos | v(otum) l(ibens) a(nimo) fecit

(Gauckler 1897 n°270; CIL VIII 24515; Le Glay II, 337 n°1).

La relación del epígrafe con algún manantial termal no está establecida aunque la hipótesis de una *Aquae Palmenses* (Le Glay 1966, 110) no es descartable. Saturno aparecería por tanto como dios tópico de este lugar y podría poseer caracteres termales. De todos modos Gauckler (1897, 446) defiende que la inscripción se sitúa en las proximidades de una instalación hidráulica de drenaje (hacia Cartago) de los manantiales de agua dulce del valle de la Sukra. El topónimo pudiera referirse por tanto no a los habitantes de una localidad de aguas termales sino sencillamente a un emplazamiento de aguas potables (termales o no). Se trata de otro testimonio sugerente pero hipotético de la relación de Saturno con las aguas termales.

Este notable conjunto de inscripciones resulta desgraciadamente demasiado poco claro para nuestros propósitos. Al no haber ninguna testificación perfectamente inserta en un contexto termal, y al tratarse en todos los casos de epígrafes hallados en las cercanías de balnearios, una fácil (y lógica) solución es plantear que dado el enorme impacto del culto de Saturno en África (del que son excelentes testimonios los tres volúmenes del trabajo monográfico de Le Glay) las probabilidades de que este hecho se produjera eran mayores que respecto de cualquier otra deidad.

Por otra parte el análisis de Le Glay (II, 180), que intentaba desentrañar los caracteres salúferos de Saturno que permitiesen explicar su aparición en *Aquae Flavianae*, partía de la idea probablemente errónea de la identificación de Saturno con *Frugifer*. Saturno es en África una divinidad compleja (un dios total: Le Glay 1973, 124) en la que se aúnan los caracteres púnicos (destacados recientemente en Fantar 1993, 262-285), los clásicos (aunque el Saturno africano resulta bien diverso del greco-romano y su papel como vemos es mucho más preeminente: Le Glay I; II; Baratte 1997, 1083ss.), pero también los que corresponden al mundo indígena. Su invocación en contexto termal no resultaría nada incongruente ni en su calidad de sucesor de Baal Hammon (del que el Plutón africano, como hemos visto, mantiene algunos atributos)

ni desde la del más inasible dios (o dioses) de los pobladores líbicos (una de cuyas manifestaciones parece esconderse tras la denominación *Draco*). Si ninguno de los testimonios epigráficos reseñados resulta plenamente seguro (quizás en algunos casos por problemas de microtopografía de los hallazgos), de todos modos apuntan una posibilidad que resultaría perfectamente congruente.

9) *DEUS AETERNUS*

El siguiente hallazgo resulta muy difícil de relacionar con un culto termal puesto que no aparece en un contexto suficientemente claro:

9/1) En los alrededores de Bou Hanifia (*Aquae Sirenses*, Argelia, nº1.3/1), a 200 metros de la localidad, en la ribera derecha del Ued el Hammam, se encontró en 1944 un ara (125x40):

Deo Salincto Aelternio | Iulius | Botrius | votum | s(olvit) l(ibens) a(nimo)

(Le Glay II, 331 nº1).

Le Glay defiende que se trata de una dedicación a Saturno (hay otra parecida en Dublineau, en las cercanías). De todos modos, y como ya se ha manifestado en los casos anteriores, es posible que esta invocación genérica se eligiese porque permitiese satisfacer las necesidades de culto a principios sagrados más complejos que los que resultan de la mera identificación con Saturno (incluiría caracteres indígenas que se insinuarían al resaltar la *aeternitas*); hemos de tener en cuenta, además, que el dedicante porta una onomástica con ciertas connotaciones africanas (véanse los *Botriani*, también *Iulii* recensionados en *NAN*, 27 y los paralelos para otras zonas del imperio en *LC*, 337). De todos modos la relación con el balneario de *Aquae Sirenses* es hipotética, desde luego mucho menos clara que en el caso de la inscripción al *Genius Aquarum Sirensium* (nº11/2).

10) *MATER DEUM*

El único testimonio con el que contamos en el ámbito de nuestro estudio que relacione a la *Mater Deum* con el culto termal es el siguiente:

10/1) Piedra moldurada (50x16x15) encontrada en 1950 en Henchir el Hammam (Souk Ahras, Argelia, nº3.2/2):

Matri Deum Aug(ustae) sac(rum)

(Le Glay 1954, 194; *AE*1957 nº92a; *CCCAV* nº138).

Este testimonio presenta idénticos problemas a los que reseñábamos en el caso de los epígrafes de Saturno y *Caelestis* hallados en esta misma localidad (nº8/5-6): no hay la menor seguridad que tenga relación con el manantial termal. Se puede aplicar también a este caso lo expresado en los anteriores respecto de las posibilidades de

sincretismo que se abren en África frente a una invocación de estas características. La Madre de los Dioses podía ser comprendida como una *Tanit-Caelestis* pero también como alguna divinidad indígena de carácter telúrico; en cualquier caso su invocación en contexto termal no resultaría ilógica (existen además paralelos, por ejemplo un ara de Baden Baden: *CIL XIII 6292*).

11) *GENIUS/TUTELA*

El *Genius* o la *Tutela* son divinidades que presiden lugares o grupos humanos, que los identifican, protegen y tutelan (véase recientemente Romeo 1977; Ganschow 1997). Cuando se les invoca en localidades con aguas termales resulta lógico que presenten como carácter definidor el hecho sobresaliente del surgimiento de manantiales calientes. Los testimonios en este caso, aunque poco numerosos, se constatan tanto en África como en la Península Ibérica. En los casos africanos la invocación es diáfana puesto que discrimina la categoría del *Genius* a la que se da culto (son *Genii Aquarum*). En el caso de la Península Ibérica la invocación es más general (a la *Tutela* y al *Genius loci*) pero la comparación con otros epígrafes (véase su recapitulación en Mangas 1986, 308-311) clarifica lo característico del voto termal.

11/1) Estela (105x42) encontrada en las excavaciones realizadas para descubrir y acondicionar el manantial termal de Hammam Sayala (Túnez, nº1.1/1) en 1918. Monchicourt (1919, 136-140) al explicar las circunstancias del hallazgo plantea que se puso fin a la excavación cuando se cumplieron los objetivos de captar la fuente termal, pero que cabía la posibilidad de que hubiesen más hallazgos epigráficos sin extraer. La inscripción se fecha entre el 114 y el 117.

Genio Aquar(um) Traian(arum) | M(arcus) Ulp(ius) Aug(usti) lib(ertus) Menophoon | adiutor Licini(i) Maximi | et Felicioris proc(uratorum) Aug(usti) | votum solvit

(Monchicourt 1919, 137; *IL Afr* nº440).

El dedicante es un liberto de Trajano de quien porta *praenomen* y *nomen*, su *cognomen* es de tipo griego; muy probablemente se trata de un oriental (aunque también cabría la más remota posibilidad que fuera un griego africano) y por tanto un *alienus*. *Licinius Maximus* fue *Procurator Augusti Tractus Karthaginiensis* entre los años 114 y 117 con *Felicior* de colega (*PIR V, 1, 48-49* nº211; Pflaum 1961, 1093). Se trata de una invocación al genio del agua, la potencia sagrada bien concreta que mora imaginariamente en el manantial y otorga la curación.

11/2) Ara, rota en su parte superior, encontrada en los alrededores de la fuente termal de Hammam bou Hanifia (*Aquae Sirenses*, Argelia, nº1.3/1) (*AAA 32, 18*), fechada por la era en el año 242:

[Genio] Aquar(um) Siren(sium) | Porcius | Quintus | dec(urio) al(ae) Ex(plo-

ratorum Pomarensium) | *praep(ositus) num(eri)* | *Ambou[iorum]* | *OQUS*
 (anno) *p(rovincia)e CCIII*
 (CIL VIII 9745; Benseddik 1982 n°10).

La restitución de la parte del teónimo perdida como *Genio* es hipotética y se basa en el paralelo del n°11/1; en *CIL* se optaba por *Numini*, en cualquier caso sirve de ilustración de la opción del dedicante por una divinidad de carácter indeterminado. El *Ala Exploratorum Pomarensium*, formada por reclutas indígenas (Benseddik 1982, 30) se caracteriza por haber dejado otras tres inscripciones, todas ellas votivas y dedicadas al dios indígena *Aulisua*, dos en Pomaria (CIL VIII 9906, *ILS* n° 2634; Benseddik 1982 n°9 y CIL VIII 9907; *ILS* n°4492; Benseddik 1982 n°11) y una en Ain Khial (CIL VIII 21704; Benseddik 1982 n°12). *Aulisua* no es un dios específico de las aguas (a pesar del ara de Ain Khial) sino que tiene cometidos más generales en relación con la fecundidad y la tutela de colectivos humanos (Lenoir 1986; Camps 1989; 1990, 134-135; Brouquier-Reddé 1994, 160-162; Boujibar 1997). Quizás sea ésta una de las razones por las que *Porcius Quintus*, con seguridad un *alienus* a la zona en la que se enclava *Aquae Sirenses*, optase en este caso por dejar sin especificar el nombre del dios al que realizaba su voto. Si comparamos ambas inscripciones, presentan claras diferencias: en el primer caso el dedicante es seguramente un griego (probablemente culto —la o gemelada de su *cognomen* parece querer recordar el carácter particular de la omega griega—) mientras que en el segundo se trata un soldado africano. La percepción de la divinidad cuya presencia se imagina radicada en el agua termal podría resultar bien diferente. *Menophoon* quizás comprendió como un simple *Genius loci* lo que es posible que para el decurión *Porcius Quintus* era un modo de referirse a la divinidad indígena de las aguas termales que conocemos en otros epígrafes bajo otras apelaciones (*Draco*, los *Patres Dii Salutare*s o *Frugifer*).

11/3) Epígrafe encontrado en Alhama de Aragón (*Aquae Bilbilitanorum*, Zaragoza, España, n° 1.7/5), hoy desaparecido. No se conocen datos de lugar de hallazgo:

Deo Tutel(ae) | *Genio loci*

(CIL II 3021; *ERZ* n°1; Pena 1981, 85).

La aparición de una lápida de Tarraco con la mención de un *Tutelo Sancto* (Alföldy 1993, 17-19 para una revisión reciente) podría permitir incluso masculinizar la lectura del teónimo de *Aquae Bilbilitanorum* como *Deo Tutel(o)*. La indeterminación genérica de los dioses tópicos, repasada por ejemplo por G. Fatás (*ERZ* n°1; Martín Bueno 1975, 69 comete la innecesaria corrección de desarrollar el epígrafe como *Deo tutel(ari)*), M.J. Pena (1981, 74-80) o G. Alföldy (1993, 18-19), lleva a que resulte perfectamente explicable una invocación de estas características. Los casos africanos antes repasados, en los que la acumulación de denominaciones llega a resultar compulsiva, permite aclarar en mayor medida este interesante epígrafe, del que, por desgracia, carecemos de datos fiables sobre el lugar de hallazgo. Es *Genius*, es *Deus*, es *Tutela*, se conjugan lo masculino y lo femenino, como si el dedicante no tuviese seguridad a la hora de definir el poder sagrado al que invoca. Esta indeterminación

parece argumento para defender que no nos hallamos ante una *Tutela* o un *Genius* comunes sino poseedores de caracteres propios, quizás de tipo prerromano y que pueden extraer su razón de ser en la notoria presencia de aguas termales en la localidad.

Aquae Bilbilitanorum, a pesar de que en su denominación discrimina el hecho de la termalidad como definitorio, era lo suficientemente importante como núcleo vertebrador a nivel local como para que una invocación a *Tutela* hallada sin una ubicación evidente pueda no entenderse como testimonio de culto termal. Una situación parecida ocurre en *Aquae Flaviae* en dos ocasiones. A cierta distancia del centro de Chaves (en Granginha), en una zona en la que han aparecido otros epígrafes que pudieron haber sido transportados desde el núcleo cívico, se halló un ara dedicada a la *Tutela Municipii Aquiflaviensium* (AF n°530; HEp2 n°857). En la propia ciudad (aunque hay dudas) se encontró una inscripción (hoy perdida) que parece dedicada a la *Tutela peregrinorum* (CIL II 5618; AF n°63), aunque la lectura no está plenamente asegurada. En el caso de Lugo, donde todavía se mantienen en el actual balneario cámaras que corresponden a la construcción romana (Carreño 1992, 345-348; Díez de Velasco 1985 n°17; 1987, 214-218; 1992 n°2; Arias/Vega 1997), una inscripción invoca a *Tutela* (IRL n°10) quizás con un epíteto de tipo indígena (de tipo antropónimo). En este caso, dado que el balneario se localiza a 800 metros de la ciudad y fuera de sus muros, el carácter termal de este epígrafe es improbable.

Frente a estos tres casos controvertidos, la mención del *Genius* y la insistencia en la calificación *Deus* para *Tutela* en la inscripción de Alhama parecen permitir defender que, por el contrario, nos hallamos ante un testimonio de culto termal. La *Tutela* y el *Genius loci* de *Aquae Bilbilitanorum* no parecen comprenderse bien sin la referencia a las aguas salutíferas de la localidad.

12) AQUA

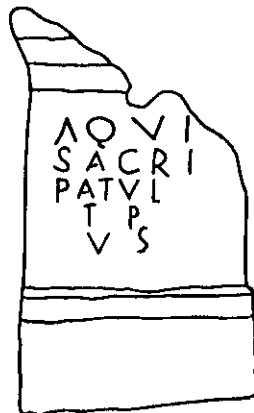
Las invocaciones al Agua divinizada en contextos termales se testifican en nuestra zona de estudio exclusivamente en *Lusitania*.

12/1) Ara de piedra calcárea (65x37x30), aparecida en el principal nacimiento termal del lugar, se conserva en el gabinete clínico del balneario de Caldas de Monchique (Faro, Portugal, n°2.6/1), la datación aceptada por el más reciente editor (IRCP) es el siglo I:

Aqui(s) | Sacri(s) | Patul[.](--?) | T(---) P(---) | v(otum) s(olvit)

(Franco 1945, 9 il. con lectura diferente, le sigue AE1955 n°262; HAE n°1916; ILER n°535/5966; IRCP n°56; RAP n°240).

Se trata de un ara de factura bastante simple en la que no hay certeza ni siquiera sobre el sexo de la persona



que hace la dedicación (ni si el nombre aparece abreviado, podría ser tanto *Patula* como *Patulus*, entre otras variadas posibilidades). Porta un nombre sin ulterior testificación en la Península Ibérica (*NPH*, 451) y de carácter indígena.

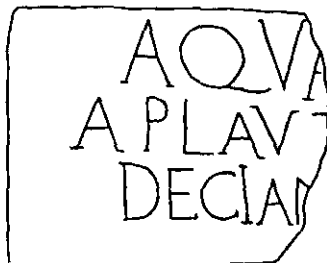
12/2) Ara en arenisca (67x25x54) aparecida en un pozo artificial enlosado, en la captación romana de las aguas termales que brotan en el lecho del río Yeltes, en Retortillo (Salamanca, España, nº3.6/2):

Eaccus | *Albini f(i)lius* | *Aquis Elletesibus* | *votum* | *l(ibens) a(nimo) s(olvit)*
(Fita 1913, 543; *AE*1914 nº19; Morán 1922, 17; *HAE* nº1315; *ILER* nº655; *RPH*, 175).

Se trata de una dedicación a las aguas termales sacralizadas invocadas con un epíteto tópico del que deriva el nombre actual del río en cuyo lecho brotan (el Yeltes). Esta circunstancia ha incitado a algún investigador a pensar que el ara se dedicaba por tanto al río divinizado (por ejemplo *TIRK*-29, 91), pero la localización de la piedra en un pozo artificial para la captación de las aguas termales junto a una serie de otras ofrendas (monedas, cerámica) no permite dudar sobre su carácter de exvoto termal. El dedicante es un indígena que porta un nombre (*Eaccus*) sin ulterior testificación (*NPH*, 348) mientras que el nombre de su padre (*Albinus*) es común y se encuentra bien representado en la zona (*NPH*, 264-265).

12/3) Lápida monumental de granito (51x66,5x25), fracturada y perdida la parte izquierda, encontrada en el balneario de Caldas de Lafões (Viseu, Portugal, nº3.6/5), en la piscina:

Aqu[e?] | *A(ulus) Plaut(ius)?* | *Decian[us?]*
(Brandão 1959, 249-253; Figueiredo 1970, 62 foto; Encarnação 1984, 204; *RAP* nº239).



Aunque seguimos (con interrogantes) la restitución de *RAP*, que estima votiva la inscripción, es posible que Brandão o Encarnação, que defienden restituciones alternativas que no tienen nada que ver con lo religioso, estén menos errados. Dado que falta una parte de la piedra, la lectura propuesta es hipotética. Cabe la posibilidad de que el epígrafe presentase en la primera línea la palabra *Aquaeductus* y por tanto conmemorase la construcción de la traída de aguas desde el manantial hasta el edificio de baños (se hallan a unos 500 metros el uno del otro) o incluso que se refiriese a la edificación de los baños en alguna de sus fases. Tampoco la restitución del *cognomen* parece segura y no existen paralelos en la Península Ibérica (pero resulta de formación sencilla y el *nomen* *Decius*, aunque no muy frecuente —*NPH*, 128— está testificado en la zona galaico-lusitana). De todos modos aceptar que *Aulus Plautius Decianus* es el nombre del dedicante es presuponer que la parte perdida de la inscripción no era muy extensa, lo que no es desde luego seguro. Se trata por tanto de un testimonio muy poco claro cuyas particularidades (como el voto al agua en singular) hay que utilizar con prudencia a la hora de extraer consecuencias particulares cuando se aparten de lo que se expone en otros documentos.

La invocación al Agua divinizada no resulta común; en la zona gala hay otro caso en el yacimiento de Deneuvre (Francia) con la inscripción *Div[ini]s Aq[uis]* (Moitrieux 1992a, 71; datos sobre el lugar en Moitrieux 1992, con más bibliografía). Se trata de un culto extremadamente concreto, que diviniza de modo muy sencillo a las propias aguas. La mención de Retortillo a las *Aquae Eletesibus* ofrece un elemento ulterior en la comprensión del voto. Se trata de un epíteto indígena que permite defender que nos encontramos ante una divinidad que, a pesar del nombre romano, entronca con un mundo prerromano en el que, en una teología sin complicaciones, se imagina al elemento natural no como sede de una potencia sobrenatural, sino como propiamente divino.

13) FONS

El culto a *Fons* era antiguo (Radke 1979, 131) y común en el mundo romano (Wissowa 1912, 221; Simon 1988); se le dedicaba la fiesta de las *Fontinalia* (Scullard 1981, 192). En la Península Ibérica contamos con una decena de documentos epigráficos (Mangas 1986, 312; Díez de Velasco 1987, 50) si no discriminamos entre fuentes frías y termales. Los testimonios siguientes pudieran relacionarse con manantiales termales:

13/1) Inscripción rupestre (43x77), grabada en la roca junto al manantial de la Calda en Boñar (León, España, nº5.7/3), la parte superior derecha está perdida desde el siglo XVI, lo que dificulta la lectura. Los primeros estudiosos en tratar del epígrafe, antes de que se partiese, lo leyeron de modo más completo, pero no hay coincidencia entre ellos, lo que dificulta cualquier intento de restitución:

Fonti Sag[---] | Brocci L(ucius) Ulp(ius) S(exti) f(ilius) | Alexis aquilegus | v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)

(CIL II 2694=5726; ILER nº656; CMEL, 76-77; RPH, 168; IRPL nº60 il.53; HEp1 nº385; Gimeno 1988 nº41; Montero 1990, 250 nº1; Sanz 1996 nº85, con lecturas dispares).

Se ha optado por la lectura mínima contrastada de IRPL aunque otros desarrollos resultan más completos y quizás más próximos a lo que la inscripción en su día fue. Existen dudas respecto del *nomen* del dedicante, puesto que algunas lecturas (por ejemplo Gimeno entre las recientes) proponen *Vipstanus*; el que no se testifique en la Península Ibérica este último (NPH, 249 con la excepción de esta inscripción en que resulta dudoso), mientras que los *Ulpii* hispanos son numerosos (NPH, 249-250), parece permitir que nos decanemos por la lectura de IRPL. Pero el más grave problema de lectura se produce al final de la primera línea puesto las primeras informaciones (Gaspar de Castro, Ambrosio de Morales; recopiladas en Saavedra 1873), que muestran la situación previa a la fractura de la piedra, hablan de casi una quincena más de letras. Si la g no fuera una lectura segura no dejaría de ser posible una dedicación a *Fons Sacer*. Pero si hacemos caso a las primeras lecturas pudiera tratarse de una invocación doble, por una parte a la fuente adjetivada con un epíteto tópico (quizás desarrollable

como *Sagin[i]e[n]s[i]s*) y por otra a un *Genius Brocci*, quizás también tópico o referido a un antropónimo (*NPH*, 305), aunque existen demasiadas dudas y en última instancia se trata de una restitución improbable. De todos modos la fórmula votiva final no deja lugar a dudas sobre el carácter de la dedicación y la divinización realizada de la fuente termal.

Es necesario tener en cuenta el oficio desempeñado por el dedicante para comprender correctamente el epígrafe. *Lucius Ulpius Alexis* es un *aquilegus* (véase sobre esta profesión Gimeno 1988, 32 y Montero 1990), es decir un especialista en obras hidráulicas en una acepción extensa que debía incluir en el mundo romano desde el buscador de manantiales (según métodos puntualmente "parafísicos" en la línea de actuación de los zahoríes en la actualidad) al constructor de canales y acueductos. La razón por la que un *aquilegus* realiza un voto en una fuente termal pudiera por tanto no ser solamente el agradecimiento por una sanación. Puede tratarse de una acción de gracias al principio sobrenatural imaginario de la fuente por haberse dejado encontrar y canalizar (como consecuencia de un trabajo más cercano por tanto al del zahorí que al del ingeniero). *Fons* y el *Genius* pueden por tanto portar calificativos tópicos (*Saginiensis*) o incluso antrópicos (*Brocci* en referencia al propietario del lugar que pudo financiar el trabajo del *aquilegus*) que se referirían a la localización del manantial.

13/2) Ara (20 alto) encontrada durante las obras de captación del manantial hipotermal de Caldas de Monte Real (Leiria, Portugal, nº5.6/3):

F(onti) s(acrum) | Frontolnius Alvitus | a(nimo) l(ibens)

(*CIL* II 337; Heleno 1922, 9-11; *AE*1925 nº12).

El teónimo se ha desarrollado de dos modos principales, como una dedicación a *Fons* (o *Fontana*) o a *Fortuna*. La ubicación del ara en la captación del manantial quizás pueda ofrecer un argumento fuerte para la lectura *F(onti)* que se propone (siguiendo a Heleno o Santos/Cardozo 1953, 57-58). El *nomen* del dedicante ha sido también leído de dos maneras diversas, en *CIL* (al que sigue *NPH*, 142) aparece como *Frontinius*, pero la presencia en Leiria (*CIL* II 337), en el centro cívico más cercano al balneario, de un *Marcus Frontonius Avitus* que hace grabar una lápida a la memoria de su padre *Marcus Frontonius Fronto*, permite plantear, si no con absoluta seguridad la identidad de ambos dedicantes, cuando menos la dificultad de que dos personajes diferentes, en la misma zona y portando el mismo *cognomen*, se nombren con *nomina* tan poco habituales (véase *NPH*, 142), tan próximos, pero a la par distintos.

13/3) Ara de piedra caliza (35x14,5x12) aparecida en una casa de Ericeira (Lisboa, Portugal, nº4.6/1), que se encuentra en la actualidad en el Archivo-Museo de la Santa Casa de Misericordia de la localidad, se ha relacionado con el establecimiento de aguas termales de Santa Marta (Lisboa):

Atilia Pub[li] | [f(ilia)] Am[ena] Fonti | a(nimo) l(ibens)

(Alves 1983 nº16; Ribeiro 1983, 338-341; *RAP* nº249).

Existen dudas sobre la lectura de la filiación; el *cognomen* de la dedicante,

muy extendido en la Península Ibérica, aparece también en la zona lusitana (NPH, 273).

La característica principal de estas dedicaciones a la Fuente divinizada es que se localizan en manantiales de muy baja termalidad (o de los que no existen datos sobre la misma porque no debe de ser relevante). Aunque, como ya hemos destacado, los estudios geológicos nunca pueden ofrecer un marco referencial seguro para la termalidad en la época antigua partiendo de los datos actuales, no deja de resultar sorprendente que las invocaciones en manantiales de alta termalidad nunca se dediquen a la divinidad *Fons*. Por el contrario existen una decena de testimonios epigráficos de culto a *Fons* en la Península Ibérica que aparecen en fuentes sin propiedades termales destacables. Otro problema añadido lo ofrece la inscripción de Boñar, puesto que parece asociar a *Fons* (citado con un epíteto de tipo indígena, y probablemente tópico) un *Genius*, ilustrando lo que parece una indigenización de la divinidad romana (que no se constata en los otros dos ejemplos presentados) quizás como consecuencia del particular contexto de la inscripción (realizada por un *aquilegus*). Los testimonios de *Fons* en contexto termal en la Península Ibérica plantean por tanto problemas puesto que no podemos saber con certeza si los dedicantes estimaban como verdaderamente característicos (dignos de discriminación) estos tres manantiales que acabamos de revisar y si las invocaciones se pueden incorporar en igualdad de condiciones junto a los demás testimonios de culto termal que estamos recopilando.

14) NINFAS

El culto a las Ninfas, divinidades de los manantiales en el mundo romano (en una especialización a la que son ajenas las *Nymphai* griegas, dotadas de un campo de acción mucho mayor que abarca a la naturaleza en general —montes, árboles, aguas, praderas: Halm-Tisserant/Siebert 1997—) está muy extendido por todo el imperio (Toutain 1907, 380-284; Herter 1936; Heichelheim 1936). Su ámbito de protección no se ciñe específicamente a las aguas termales sino que incluye a los manantiales en general. Dada la omnipresencia del agua en el modo de vida romano (la ciudad romana se caracteriza por la disponibilidad de este elemento aunque para ello se hayan requerido costosas obras), las Ninfas aparecen no solo en explícitas menciones culturales, sino también como motivos iconográficos e incluso meramente profanos. La presencia de estatuas de Ninfas en termas o casas particulares (de las que poseemos un catálogo para la Península Ibérica en Díez y Platas 1985 o por ejemplo un estudio iconográfico puntual de Díez 1980 y uno general de Halm-Tisserant/Siebert 1997) pudo en muchos casos cumplir funciones meramente decorativas completamente alejadas de lo religioso. Otro tanto ocurre con los Ninfeos (los occidentales han sido catalogados por Letzner 1990), en muchos de ellos su configuración monumental y utilitaria los convertía en una obra civil sin connotaciones religiosas, aunque en otras ocasiones (un buen ejemplo lo ofrece la Cueva Negra de Murcia: nº2.7/1) el culto a las divinidades acuáticas estaba bien presente (véase Aupert 1974, 119-121 con casos africanos).

En África la situación que exponía Toutain hace casi un siglo (1907, 382), al plantear que no había culto importante a las Ninfas (salvo en *Aquae Flavianae*) porque su función la suplantó Neptuno, se ha matizado gracias a la aparición de nuevos documentos (por ejemplo la muy interesante inscripción de Ain Schkur en Marruecos: *IAML* n°822; otros epígrafes en la zona de Numidia: *CIL* VIII 4322 o *AE*1934 n°170; véase Petitmengin 1967, 202-203). A pesar de todo las invocaciones en contexto termal se localizan exclusivamente en Henchir el Hammam (*Aquae Flavianae*, Argelia, n°1.2/1) donde, además, forman un conjunto destacado (n°14/1-5), el mayor de África y solamente superado en el área que engloba nuestro estudio por la quincena larga de inscripciones (n°14/9-24) aparecidas en Baños de Montemayor, en *Lusitania*. La media docena de testimonios hallados en *Aquae Flavianae* son los siguientes:

14/1) Ara (110x52) encontrada en la cámara de captación y distribución de las aguas termales. La carrera del dedicante permite datar la inscripción en el año 146:

Nymphis | C(aius) Prastina Mess[a]llinu[s] | leg(atus) Aug(usti) propr(aetore) | co(n)s(ul) desig(natus) | ----

(Gsell/Graillet 1893 n°30; *CIL* VIII 17723).

Cayo Prastina Mesalino, fue legado de la legión IIIª Augusta de 143 a 146 (Le Bohec 1989, 382-383) dejando una serie de inscripciones (honoríficas en su mayoría) entre las que destaca en *Lambaesis* la consagración de una piscina a Esculapio e Higia, en una inscripción doblemente testificada (*AE*1915 n°26 fragmentaria y Le Bohec 1989a n°10 = *AE*1989 n°870 con texto completo: *C(aius) Prastina | Messalinus | cum suis cons(e)cravit piscinam | Aesculapio | et Hygiae*). El término técnico empleado para la dedicación (*consecrare*) permite ahondar en el carácter sagrado que parece que se acordó a la práctica del baño en *Lambaesis*. Si aunamos los dos testimonios parece evidente que el dedicante tenía especial predilección por divinidades acuáticas y salutíferas.

Se ha relacionado con estas Ninfas otra inscripción de *Aquae Flavianae* fechada al año siguiente de la primera, aunque las divinidades invocadas no se nombran:

14/2) Ara (135x32x32) hallada en *Aquae Flavianae* (quizás al lado de la anterior), fechada el 18 de julio del 147:

Pro salute | Aug(usti) | M(arcus) Petronius | M(arci) f(ilius) F(abia tribu) Priscus | Heracl(ea) (centurio) [l]eg(ionis) III | Aug(ustae)] ex visu | aram posulit l(ibens) a(nimo) | XV Kal(endas) Aug(ustas) | Largo et co(n)s(ulibus) | Missalino

(Le Glay 1955, 49-50; *AE*1960 n°96; Le Bohec 1989, 167 nota 159).

Le Bohec (1989, 167) plantea la hipótesis que el dedicante, un *alienus* procedente de *Heraclea* (*Sentica*, en Macedonia, según defendió Le Glay), intenta apaciguar a los dioses ya que el día quinquagésimo antes de las calendas de Agosto era

especialmente nefasto (aniversario de las derrotas romanas de Crémera y Alia), pero quizás se pueda ofrecer otra explicación. El empleo de la fórmula *ex visu* y el resto del voto se refieren a una divinidad que en la piedra no se especifica, pero que hay que buscar entre las que resulten lógicas en un emplazamiento centrado en el aprovechamiento de aguas curativas. Le Glay opta por las Ninfas como beneficiarias de este ara apoyándose además en el hecho de la fecha consular (y su particular *ordinatio* que pone de relieve a Mesalino). Desde luego la divinidad no nombrada resultaría bastante obvia si el emplazamiento de la inscripción hubiera sido contiguo al de la que dedicó a las Ninfas el año anterior el ahora consul Mesalino. Caso de ser así (y parece una hipótesis bastante explicativa) indicaría, como también apunta Le Glay, que este culto se mantenía después del 238, fecha en la que se manipuló la piedra para borrar el nombre de la legión IIIª Augusta (*damnatio memoriae* consecutiva a la fallida sublevación del legado *Capellianus*).

14/3) Epígrafe fragmentario correspondiente a la parte derecha de una placa (47—altura—x12—espesor—) aparecida en el Ued el Hammam; el editor restituye con cierta seguridad la zona desaparecida de las cuatro primeras líneas, las últimas dos líneas resultan casi ilegibles. La fecha de la inscripción la ofrece el emperador citado que debe ser Heliogábalo (218-222) (según Albertini, le siguen Leschi 1936, 278 nota 1 o Petitmengin 1967, 202 y con dudas AE):

*[Pro salute et v]ictori(i)s et aetern[itate Imp(eratoris) Caes(aris) M(arci)]
Aurelli [[Antonini]]i Pii \ [Felicitis Augusti a]dq(ue) incolumitate \ [Iuliae
Soemias Aug(ustae)] m(atris) eius temp(lum) Nymphar(um) \ [... A]urellius
Exsuperans \ [... in]stitutis a solo novo \ [...]ib(us) s(ua) p(ecunia) ampliavit
 \ [... dil]absas d(e) \ [...]O*

(Albertini 1928, 93; AE1928 n°36. Se sigue la restitución de Albertini. En la línea 2 *Antonini* está en litura).

El dedicante porta un *cognomen* de significado positivo del que, además, hay algún otro paralelo africano (LC, 277) y que se ha estimado de origen púnico (Half 1963-64, 122; Lassère 1973, 452), lo más lógico es pensar que se trate de un comarcano, quizás por eso no se limitó a la mera acción de gracias sino que dió el paso de instituir un templo. El mayor problema que plantea este testimonio epigráfico de primer orden para nuestro estudio es el de la localización de este templo a las Ninfas. La placa apareció en el Ued el Hammam, aunque no se especifican más datos. Lo más probable es que correspondiese a un edificio contiguo a la captación de las fuentes termales y no a un edificio contiguo al balneario. Marcaría así en mayor medida la existencia de dos ambientes culturales en este complejo de *Aquae Flavianae*. En torno a la fuente se concentrarían los edificios de tipo sagrado mientras que en el balneario (aunque se realizan invocaciones a divinidades salúferas y algunos usuarios pudiesen estimar que su curación era debida a la intercesión de las divinidades) se practicaría un baño curativo de tipo común, puesto que la potencia sagrada se concentraría y tendría su imaginario lugar privilegiado de manifestación en la fuente termal.

14/4) Ara fragmentaria (40x15; falta la parte inferior y derecha) aparecida en el lecho del Ued el Hammam, en las proximidades de la cámara de captación de las aguas termales y difícilmente legible por las concreciones salinas y la corrosión del agua:

Nimp(his) Fl(avianis) Sep(timanis) | Aug(ustis) ad | VILMAS

(Leschi 1936 n°2).

La lectura de Leschi no es segura y menos aún el desarrollo que hipotéticamente propone. La última línea podría quizás incluir la fórmula votiva.

14/5) Estela (62x30x8) terminada en triángulo en su parte superior, con un relieve de un animal cuadrúpedo en el frontón, al haber sido extraída de la piscina termal (sin especificarse cual) se encuentra deteriorada por la incrustación de depósitos salinos, presenta una inscripción cuasi métrica fechable por la mención de la lucha contra los dacios en época de Trajano (primer cuarto del siglo II):

[O]ptavi dacos tenere caesos tenui | [opt]avi in sella pacis residere sedi | [o]ptavi claros sequi triumphos factum | optavi primi commoda plena pili habui | optavi nudas videre Nymphas vidi

(Albertini 1928, 94; AE1928 n°37; Balland 1976, 3).

El mayor problema de esta inscripción del *miles gloriosus* lo encierra la última línea, en que la *curiositas* (véase, por ejemplo Le Glay 1983, 47) de la que alardea el primipilar fanfarrón ha sido explicada de modos diversos. El editor expone la hipótesis que el circunloquio «ver a las Ninfas desnudas» podría referirse a un sueño premonitorio de curación. Balland, que dedica un artículo a este tema, lo duda y plantea que «no contamos con documentación que pruebe que estas Ninfas (las de *Aquae Flavianae*) fuesen salutíferas» para terminar defendiendo una aproximación con tres versos de Catulo (64, 16-18) que indicarían un deseo de heroización por parte del soldado (que, tras conseguir todos los éxitos materiales que se propuso, finalmente casi imaginaba rozar la vida de los seres sobrenaturales). El dossier de los cultos termales en *Aquae Flavianae* es muy rico, como estamos viendo, y el culto a las Ninfas está atestiguado de un modo sorprendentemente desarrollado. El que la inscripción haya aparecido en la piscina termal no debe resultar una casualidad y hemos de pensar que el dedicante terminó su inscripción citando a las Ninfas no porque marcasen la gradación última del acceso a la felicidad sino porque convenía en el lugar en el que la estela se iba a exhibir. Si aceptásemos que la anterior inscripción de Marco Petronio Prisco (n°14/2) estaba dirigida a las Ninfas contaríamos con un testimonio de *incubatio* en *Aquae Flavianae* y las Ninfas desnudas podrían ser, efectivamente, las protagonistas de una visión premonitoria de curación como quería Albertini. Los peligros de la ninfolepsia (véase Ninck 1921, 48-49; o más recientemente Connor 1988), a los que se enfrentaba cualquiera que tuviese la osadía de «ver» a las Ninfas, quizás no fuesen tan terribles cuando la contrapartida era el restablecimiento de la salud, justamente lo que estaban agradeciendo todos estos militares que han dejado sus inscripciones de acción de gracias a las diosas en *Aquae Flavianae*.

Es necesario añadir a este conjunto la inscripción aparecida en el Ued el

Hammam (ya repasada en nº4/1) y dedicada al *Numen* de las Ninfas (*Numen Nympharum*) y a *Draco*, lo que eleva a media docena los testimonios de culto a las Ninfas en este establecimiento salúfero-balnear. La inscripción, fechada en la primera mitad del siglo III, apoya lo expuesto de modo hipotético en nº14/2, en relación con el mantenimiento del culto a las Ninfas en la localidad en ese siglo.

En la Península Ibérica el culto a las Ninfas está mucho mejor testificado; Mangas (1986, 313-314 not.145) contabiliza medio centenar de inscripciones diseminadas por todas las provincias, aunque con una fuerte concentración en los tres *conventus* del Noroeste de la *Taraconensis* y en la *Lusitania* y con una mínima testificación en la *Baetica*. Estas mismas conclusiones generales se corroboran al discriminar en la documentación las invocaciones en contexto termal que suman (una vez que el conjunto de Baños de Montemayor se computa en sus justos términos —con una quincena larga de testimonios—) treinta y cinco inscripciones. Se trata de una serie muy notable que imprime un carácter particular a los cultos termales en la Península Ibérica y que caracteriza un sesgo muy significativo del culto a las Ninfas en las provincias hispanas (que para el caso de Portugal ya pusieron de manifiesto Santos/Cardozo 1953): su especialización principal como divinidades protectoras de los manantiales calientes.

14/6) Incripción (quizás pedestal de estatua) encontrado en 1872 en los trabajos de construcción de la carretera de Tíjola (Almería, España, nº4.7/2), desaparecido y solamente conocido por un manuscrito inédito que recensiona el editor:

Nymph'is' | L(ucius) F(---) Argyr'linus v(otum) s(olvit)

(IRA nº49).

El manuscrito transmite la lectura *Nimpho* que se ha modificado por la lógica *Nymphis*. De todos modos los datos resultan en extremo confusos y la grafía del teónimo infunde sospechas sobre la fiabilidad (o cuando menos la pericia en la lectura o la transmisión) de nuestra fuente. Es posible que la inscripción estuviese puntualmente deteriorada y el final de la primera línea fuese ilegible ya que el resto del epígrafe es congruente (por ejemplo del *cognomen* del dedicante, de raíz griega, hay paralelos: Solin 1984, 1136; *NPH*, 285). Los datos, a pesar de lo sugerentes que resultan (se aúnan manantial termal, termas y epigrafía alusiva), no parecen, por desgracia, lo suficientemente seguros como para poder defender sin dudas la existencia de un culto termal en Tíjola, máxime cuando en el resto del territorio de la actual Andalucía no hay, por el momento, testificación de ese hecho (véase Díez de Velasco 1992a, 391-392).

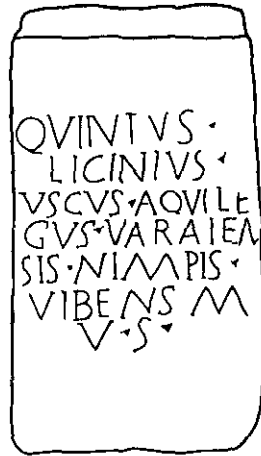
14/7) Prisma en arenisca (60x34x25), empleado como sillar en el monasterio de Leyre y rescatado al reformar el monumento. Parece que en origen fue un ara cuyas molduras se alisaron cuando se reutilizó. En *IRMN* se defiende que puede proceder del cercano balneario de Tiermas (Zaragoza, España, nº3.7/6). Se localiza en la actualidad en el

Museo de Navarra:

*Quintus | Licinius | [F]uscus aquile|gus Varaien|sis
Nimpis | T'ibens m(erito) | v(otum) s(olvit)*

(Vázquez de Parga 1945, 700-701; ERN n°34; ILER n°614; IRMN n°26 foto; Gimeno 1988 n°40; Montero 1990, 251 n°2. Se corrige *vibens* por *libens*).

La lectura *Fuscus*, que seguimos, es la más correcta y lógica (se trata de un *cognomen* muy habitual en la Península Ibérica: *NPH*, 375-378). Como en el caso de Boñar (n°13/1) el dedicante de esta inscripción es un *aquilegus*, un buscador y canalizador de manantiales (Gimeno 1988, 36; Montero 1990). Es por tanto posible que la acción de gracias a las Ninfas no sea el resultado de una curación termal sino un agradecimiento por haber encontrado la fuente (o haber conseguido canalizarla). Es probable que se trate de un exvoto que esté testificando el cumplimiento de una promesa y agradecimiento a unas Ninfas por haberse dejado desvelar, canalizar o manipular. El dedicante, que especifica su *origo*, es un *Varaiensis* (*Vareia* se localiza en la inmediaciones de Logroño: *IL3* n°C308); es por tanto un *alienus* (Haley 1986, 38) a la comarca (ambas localidades distan unos 125 km.). Pero la invocación que realiza es perfectamente congruente, sin necesidad de que se plantee la hipótesis de un culto importado.



14/8) Ara en mármol muy fragmentaria aparecida en 1863 en los baños de Arties (Lérida, España, n°3.8/1), hoy desaparecida:

Nymp[his]

(CIL XIII 21; Bonnard 1908, 183; ERL n°65; IRCII n°58).

Los más recientes editores exponen dos modos de desarrollo; se ha elegido el que opta porque apareciese en la piedra en origen el teónimo sin abreviar, aunque pudiera ser posible una lectura *Nymp(his)*.

La lectura aceptada permite plantear la hipótesis (sugerida en origen, en comunicación verbal por H. Gimeno) de que esta inscripción formase la parte superior de otra, también fragmentaria, encontrada en 1882 en las ruinas de la vecina iglesia de Gessa, del mismo material y a la que le falta la línea del teónimo que solamente se intuye pero que probablemente fuese *Nymphis*:

*[N]ymp[h]is | [L]ucius Pom(peius) | Paulin[us]
v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*

(CIL XIII 20; ERL n°69; IRCII n°63).

Aún en el caso de no tratarse de la misma



inscripción, queda de todos modos como una posibilidad el que nos hallemos ante una segunda invocación a las Ninfas en relación con una curación termal producida en el balneario de Arties.

Baños de Montemayor (Cáceres, España, nº3.6/1) conserva el mayor conjunto de epigrafía votiva en contexto termal dedicada a las Ninfas de la zona que estudiamos. Lo constituyen dos grupos definidos por dos grados en el estudio que en hoy en día es posible realizar del material. Nueve son epígrafes que existen en la actualidad, ocho expuestos en el propio balneario (junto a dos aras dedicadas a *Salus*, nº16/1-2) y uno en el Museo Arqueológico Nacional. Siete están perdidos y resultan mucho más difíciles de estudiar al margen de hipotéticas conjeturas puntuales. Se trata de un material de factura generalmente muy descuidada (como ejemplifican los calcos y las fotografías que aporta Roldán 1965 o el ejemplo conservado en el Museo Arqueológico Nacional), por lo que su estudio se ve muy dificultado y las lecturas han sido muchas veces muy dispares, siendo generalmente las más correctas las de J.M. Roldán (en el polo opuesto se sitúa Fita que ofrece desarrollos más completos pero en ocasiones poco fiables: véase en particular Abascal 1994, 373s. para los materiales manuscritos de la Real Academia de la Historia dejados por este prolífico y erudito sacerdote). Las siete desaparecidas (nº14/9-10;14-16;18-19), a las que se añade una octava (nº14/17) localizada en el Museo Arqueológico Nacional) y una novena (nº14/11), que probablemente coincide con una que se encuentra en el balneario y forma parte de las estudiadas por Roldán) se encontraron en 1845 en las obras de remodelación del balneario. Las publicó Viu (1846, 95-98; las recopiló Hübner en *CIL* II 883-892) aunque presentaban tales incongruencias que el propio autor (p. 98) expresa el siguiente y curioso *mea culpa* sobre su grado de fiabilidad: «estamos muy recelosos que se nos hayan dado inexactamente copiadas estas diez últimas inscripciones, y a ello se añade lo mal grabadas que están y lo llenas de errores ortográficos. Seguro que los artistas fueron bien ignorantes, como se ve». Abad (1994 nota 11) aventura que la lectura pudo haber sido realizada por el párroco José González. Por su parte las estudiadas por Roldán, que se encuentran actualmente expuestas en una estantería en el balneario, aparecieron en 1894 en unas obras de remodelación y ampliación de las canalizaciones del agua de uno de los manantiales termales del lugar (a excepción de dos, la nº14/11, la única que parece coincidir con una de las halladas en 1845 y la nº16/1, dedicada a *Salus* y encontrada en 1884 según Pesado 1902, 265). En este grupo se incluyen dos aras dedicadas a *Salus* (nº16/1-2), junto a una mayoría dedicadas a las Ninfas. En el grupo de las halladas en 1845 la invocación exclusiva eran las Ninfas.

El conjunto de Baños de Montemayor incluye tres tipos de denominación de las Ninfas. Se dedican a las Ninfas Caparenses (con un adjetivo tópico que se refiere a la ciudad más cercana, vertebradora de la comarca, *Capera*: *IL2*, 242-243; *RPH*, 199) siete aras (nº14/9-15); una a las Ninfas de la fuente (*Nimphis fontanae*: nº14/20) y ocho a las Ninfas sin ulterior epíteto o caracterización (nº14/16-19;21-24). Las variedades ortográficas del teónimo son también notables y se las nombra *Nymphis* (nº14/16;21;23), *Nimphis* (nº14/11;18-20) *Ninphis* (nº14/9), *Nympis* (nº14/12-13;24)

o *Nimpis* (nº14/17). Las inscripciones son las siguientes:

14/9) Ara hallada en 1845 y desaparecida, dedicada a las Ninfas Caparenses:
APCI[...] | [..]TVV[...] | Nin[phis] | Capare(nsium) | [---]SIS | votum
 (Viu 1846, 95 nº2; *CIL* II 884; *CPC* nº58; hay una lectura más completa de Fita 1894, 149 seguida en *CPC* nº61, aunque muy hipotética).

La lectura de Viu, que sigue el *CIL*, no permite extraer ninguna información de las dos primeras líneas, que incluirían quizás el nombre del dedicante; este caso presentaría, frente a la mayoría del material epigráfico del lugar, la particularidad de no incluir el teónimo encabezando el ara (como por otra parte también ocurre en nº14/16,17).

14/10) Ara hallada en 1845 y desaparecida, dedicada a las Ninfas Caparenses:
[Nymph]is [C]a[parensium] | Vitia Almmira | Lamesis | v(otum) l(ibens) a(nimo) s(olvit)

(Viu 1846, 97 nº9; *CIL* II 885; *CPC* nº62 con lectura algo diferente, tomada de Fita 1894, 151; ofrece medidas 65x29x19 y localización en el balneario que no concuerdan con los datos contrastados que ofrece Roldán de las piezas conocidas en la actualidad).

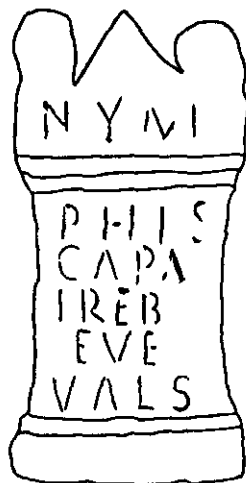
La dedicante, según la lectura de Viu, portaría un *nomen*, *Vitia*, del que hay un paralelo en masculino en Clunia (*AE*1988 nº805; *NPH*, 249) aunque es mucho más frecuente con una grafía muy próxima (*Vettia*) en la zona lusitana (*NPH*, 246). Dadas las características del material epigráfico de este balneario, es de todos modos posible que en la piedra originalmente se hubiese grabado *Vetia*. Otro tanto ocurre con el *cognomen*, que en la forma *Ammira* no tiene paralelos aunque otras posibilidades (formadas con la raíz *Amm-*) son conocidas (*Ammia*, *Ammina*, *Ammica*: *NPH*, 272) tanto en la zona como en el propio balneario (nº14/16,21-22). La dedicante era originaria de *Lama* (Haley 1986 nº162), población de las cercanías, quizás correspondiente a la actual Plasencia (*IL*2, 234), donde se testimoniaría otro *Lamensis* en un epígrafe emeritense probablemente transportado desde Cáparra (*CIL* II 513; Haley 1986 nº110).

14/11) Ara en granito (45x18), dedicada a las Ninfas Caparenses que se expone en la actualidad en en una estantería del balneario:

Nim|phis Capa[r](ensium) | [.]REB[...] | [.]EVE[...]
| v(otum) a(nimo) l(ibens) s(olvit)

(Roldán 1965 nº10 foto XI y calco; *CPC* nº73; con lectura fantástica en Mérida 1924 nº371, quizás porque no se esté refiriendo al mismo epígrafe).

Es muy probable que se trate de la misma piedra



hallada en 1845 que en Viu (1846, 96 nº4; *CIL* II 883 —aunque *CPC* nº57 ofrece medidas 56x34x19 que no concuerdan con las que ofrece Roldán—) se desarrolla de modo más completo: *Nymphis* | *Capar(ensium)* | *Trebia* | *Sever(a)* | *v(otum) a(nimo) l(ibens) s(olvit)*. De todos modos la diversa ordenación del teónimo (en una sola línea) puede sugerir también la posibilidad de que se trate de dos aras diferentes realizadas por la misma dedicante y encontradas por azar en diversos momentos (por tanto esta hipotética ara gemela estaría perdida como el resto del conjunto publicado por Viu). El *nomen Trebia*, aunque no muy común, aparece especialmente representado en la zona lusitana (*NPH*, 230) y por tanto resulta congruente en una ara de Baños de Montemayor.

14/12) Ara en mármol (29x16), de factura cuidada, hallada en 1894, dedicada a las Ninfas Caparenses. Se expone en la actualidad en una estantería del balneario:

[N]ympis | [C]aparensium | Aelius | ----

(Roldán 1965 nº9 foto X y calco; *CPC* nº71; lectura más completa de Fita 1894, 149, aunque no es plenamente fiable, la sigue *EEVIII* nº74 y *RPH*, 199).

Según la lectura de Fita el dedicante porta el nombre *Miniatus*, que sería testificación única en la Península Ibérica (*NPH*, 428), el calco de Roldán parece sugerir la lectura *Aelius* en posición de *nomen*, una posibilidad que parece más congruente (hay un buen número de *Aelii* en la Península Ibérica —*NPH*, 64-67— algunos en la zona lusitana).

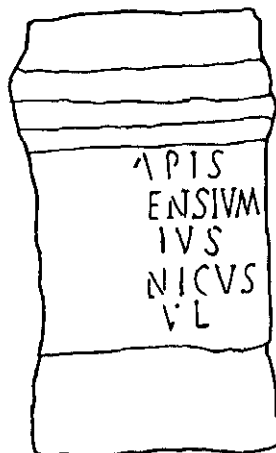


14/13) Ara en mármol (30,5x16,5), de factura cuidada (parecida a la anterior), hallada en 1894, dedicada a las Ninfas Caparenses; se expone en una estantería del balneario:

[Ny]mpis | [Capar]ensium | [---]ius | [---]nicus | *v(otum) l(ibens)*

(Roldán 1965 nº8 foto IX y calco; *CPC* nº70 con medidas diferentes; hay una lectura más completa de Fita 1894, 148 que siguen *EEVIII* nº71 y *RPH*, 199).

Según Fita el dedicante portaría el nombre *Aelius Epinicus*. Quizás se tratase de un ara gemelada con la anterior (nº14/12) aunque es preciso desconfiar de los datos de Fita (por ejemplo la lectura del teónimo en este caso —y en el anterior— como *Nymphis* se enfrenta a lo que aparece en la piedra, es de suponer no solo que no vio personalmente el material sino que sus informantes no fueron cuidadosos en las lecturas, ni siquiera en las aras de grafía más clara).



14/14) Ara hallada en 1845 y desaparecida, dedicada a las Ninfas. Todo el texto es bien confuso, el desarrollo del teónimo lo sugirió Hübner:

[Ny]mp(his) C(aparensium) | Ramalnius | -----

(Viu 1846, 97 n°7; CIL II 891. CPC n°77 propone una interpretación diferente del teónimo).

Ramanius no parece tener testificación ni como *nomen* ni como *cognomen* en la Península Ibérica.

14/15) Ara hallada en 1845 y desaparecida, todo el texto es confuso y el desarrollo hipotético:

[Nymphis] | [C]apar(ensium) | ex vo(to) | [l(ibens)] m(erito) so(lvit) | -----

(Viu 1846, 96-97 n°6; CIL II 890 y CPC n°76 no aventuran ninguna lectura).

14/16) Ara hallada en 1845 y desaparecida:

Ammia | ^reburr[i] (filia) | Nymphis | v(otum) s(olvit) l(ibens) a(nimo)

(Viu 1846, 96 n°5; CIL II 886; CPC n°72).

El nombre de la dedicante ha sido leído de dos maneras diferentes; Viu ofrece *Anva*, pero *Ammia*, *cognomen* bien conocido por diversas testificaciones en la Península Ibérica (*NPH*, 272), parece más probable; por su parte Hübner (*CIL* II 886) sugería *Sunua*, muy testificado en esa zona de la Península (*NPH*, 517-518). La presencia de nombres formados con m geminada en otras aras de la localidad (n°14/10,21-22) parece además un fuerte argumento en favor de la lectura que presentamos. Se ha preferido modificar con Hübner la lectura del patronímico; frente al *Aeburri* que ofrecía Viu, y que no tiene otra testificación (sí la hay de *Aebura* —*NPH*, 158—, en la zona de León, pero no con un redoblamiento de la última consonante), *Reburrus* es muy común en la Península Ibérica (el tercer *cognomen* indígena más frecuente, *NPH*, 480-482). El ara presenta la particularidad (respecto de la mayoría del material epigráfico hallado en el balneario) de relegar el teónimo a la tercera línea.

14/17) Ara en granito (70x43x27) hallada en 1845, dada por desaparecida, se localiza en el Museo Arqueológico Nacional (n° 16489), la superficie epigráfica está muy deteriorada:

[..]NO[...]| Cresiu[s] | Nimpis | [v(otum) s(olvit)]
l(ibens) m(erito)

(Rivero 1933 n°38, ofrece la lectura *Pacubius* en la primera línea, en la actualidad es casi ilegible aunque las letras parecen otras; Viu 1846, 95 n°1; *CIL* II 888; Fita 1894, 146 ofrecen una lectura menos completa o diferente; CPC n°74, da medidas que no coinciden).



El *cognomen* puede leerse *Cresius* o quizás *Crestus*, en cualquier caso se trata de un nombre muy poco habitual (*NPH*, 338). La inscripción presenta la particularidad (respecto de la mayoría del material de Baños de Montemayor) de relegar el teónimo a la tercera línea; tiene el interés de ilustrar, con un testimonio aún consultable los otros casos de este mismo hecho antes reseñados (nº14/9,16) y desaparecidos. La forma del ara presenta diferencias respecto del resto del material del que existe testimonio y puede indicar que se trataba de depósitos diferentes, realizados por un taller o un artesano distinto o en una época diversa.

14/18) Ara hallada en 1845 y desaparecida, dedicada a las Ninfas, el dedicante y el voto son confusos:

Nimlphis | CIVCH | P A V

(Viu 1846, 97 nº8; *CIL* II 887; *CPC* nº78).

La última línea quizás incluya abreviada una fórmula de consagración que de modo muy hipotético podría desarrollarse como *p(osuit) a(ram) v(olens) o p(osuit) a(nimo libens) v(otum)*.

14/19) Ara hallada en 1845 y desaparecida, dedicada a las Ninfas. Todo el texto, salvo el teónimo, es bien confuso:

Nimlphis | V A CRO

(Viu 1846, 98 nº10; *CIL* II 889; *CPC* nº79).

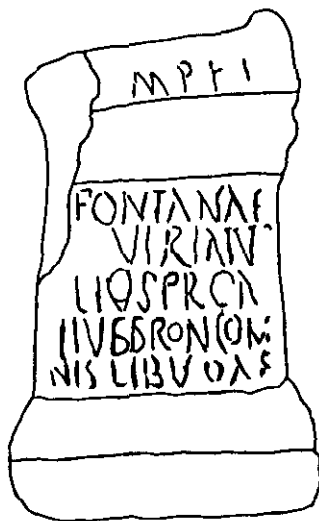
La última línea quizás incluya una fórmula de consagración (*v(otum) a(nimo)*), el resto no parece descifrable.

14/20) Ara en granito (57x19x13), muy deteriorada especialmente en su parte superior, hallada en 1894, dedicada a las Ninfas de la fuente y que se expone en la actualidad en una estantería del balneario:

*[Ni]mphi[s] | fontanae | [...] Viriatu[s] |
[.]LI[.]SPR[.] | [...]V[.]IRON[.] om[n]is
lib(ens) vo(tum) a(nimo) s(olvit)olverunt)*

(Roldán 1965 nº3 foto III y calco; *CPC* nº65; lectura más completa de Fita 1894, 146, pero no fiable —no recogía, por ejemplo, el teónimo de la primera línea— la sigue *EEVIII* 76).

Hay casi una decena de *Virati* (*NPH*, 546-547) en la Península Ibérica, en testimonios mayoritariamente concentrados en la zona lusitana, se trata de un antropónimo de raigambre indígena que no desdice con las características generales de este ara de factura e inscripción muy poco cuidadas.



14/21) Ara en granito (23,5x11), muy deteriorada, hallada en 1894, dedicada a las Ninfas y que se expone en la actualidad en en una estantería del balneario:

Nym[ph[is] | [.]MM[.]][..]O[.] | v(otum) l(ibens) [a(nimo) s(olvit)]

(Roldán 1965 n°6 foto VI y calco; CPC n°68; lectura más completa de Fita 1894, 146, pero no completamente fiable, que sigue EEVIII 72).

A pesar de las dificultades para comprender el texto es muy posible que, como apunta Roldán, en la línea segunda apareciese alguno de los antropónimos que incluyendo una m geminada, abundan en la zona (y también en la epigrafía de Baños de Montemayor, n°14/10,16, 22).

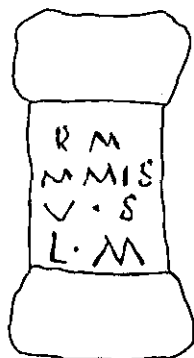


14/22) Ara en granito (37x14), muy deteriorada, hallada en 1894 y que se expone en la actualidad en una estantería del balneario:

[Nymphis] | [.]RM[.] | MMIS | v(otum) s(olvit) | l(ibens) m(erito)

(Roldán 1965 n°4 foto IV y calco; CPC n°66; lectura más completa de Fita 1894, 147, pero no completamente fiable, que sigue EEVIII 77).

Fita, sin seguridad, optó por pensar que se trataba de una dedicación a *Fontana*, aunque advierte que puede serlo a las Ninfas. Optamos, por criterios de coherencia tipológica, por leer *Nymphis* en una primera línea que se rastrea en la parte superior del ara (véanse los paralelos en n°14/11 y 14/20), aunque quizás la postura de Roldán, que niega cualquier restitución, sea más correcta por menos arriesgada. Como en el caso anterior aparece un antropónimo formado con una m geminada (aunque indescifrable).



14/23) Ara en granito (34x22), en buen estado de conservación, hallada en 1894, dedicada a las Ninfas y que se expone en la actualidad en en una estantería del balneario:

Nymphis | L(ucius) K(---) Syriar|ches | v(otum) a(nimo) l(ibens) s(olvit)

(Roldán 1965 n°5 foto V y calco lee *Syriaches*; CPC n°67; Fita 1894, 147 lee *Syrinaches*, EEVIII 73 sugiere *Eurimathes*; Lantier 1918, 41 pl.62,140; AE1919 n°89).

La presencia de un *Publius Aelius* (o quizás *Aemilius*) *Suriarches* en Faro —IRCP n°15— y la testificación del *cognomen Syriarches* en otros lugares —So-



lin 1982, 1013; *NPH*, 518— permiten leer de este modo el *cognomen* del dedicante aunque las siglas del resto del nombre son confusas. Roldán dice que la K es insegura, por tanto es posible que fuera una A o cualquier otra letra que marcaría la abreviatura del *nomen* (quizás como en el caso de Faro se tratase de un *Aelius* —o *Aemilius*—).

14/24) Ara en granito (32x15), muy deteriorada, hallada en 1894, dedicada a las Ninfas y que se expone en la actualidad en en una estantería del balneario:

N[y]m[p]is | [.]VAR[.] | [.]IOS v(otum) [a(nimo) l(ibens) s(olvit)]

(Roldán 1965 n°7 foto VII-VIII y calco; *CPC* n°69; Fita 1894, 148 con lectura más completa aunque problemática, lo sigue *EEVIII* 75).



14/25) Inscripción que apareció empotrada en la iglesia de Santa María en Monforte (Portalegre, Portugal), hoy desaparecida:

Nymphis | Avitus | Proculi | f(i)lius pro salute Flaccilae Flacci (filiae) uclxoris suae | v(otum) l(ibens) a(nimo) s(olvit)

(*CIL* II 168; *ILER* n°616; Santos/Cardozo 1953 n°8; *IRCP* n°569; Caessa 1990 n°1; *RAP* n° 412).

La relación de la piedra con el balneario de Cabeço de Vide (n°3.6/4), sugerida por Santos y Cardozo no es más que hipotética aunque el voto parece bastante explícito de una testificación de curación. Los personajes citados en el ara portan nombres muy comunes, incluso hay otras dos mujeres cuyos nombres propios y paternos concuerdan con el de la esposa del dedicante (*NPH*, 365), lo que desde luego en este caso específico no implica la identidad (ya que la hija porta un nombre derivado del del padre).

14/26) Ara (38x26x13) en granito aparecida en las proximidades de la fuente de aguas termales de Baños de Bande (Orense, España, n°1.7/4), actualmente en el Museo de Orense:

Nymphis | Boelilus Rufus pro | salute | sua v(otum) s(olvit)

(*EEIX* n°103 —rectifica *CIL* II 2530—; *HAE* n°283; *ILER* n°611; Osaba 1948-1949, 99; *IRGIV* n°75; *AF* n°57, foto).

El dedicante porta un *nomen* sin ulterior testificación en la Península Ibérica (*NPH*, 97) que contrasta con un *cognomen* muy frecuente (*NPH*, 487-488).



14/27) Ara de granito (86x43) aparecida en el interior de la iglesia de Santa Eufemia de Ambía en Baños de Molgas (Orense, España, nº3.7/1), donde se conserva en la actualidad. Las lecturas han sido muy dispares en lo que respecta la tercera línea:

Aurelius | Flavs | Tam{t}acanus | Nymphis | ex voto

(EEIX nº283b lee *Tanit.acuaru* en la tercera línea, que se estimó epíteto de las Ninfas, véase RPH, 190; IRGIV, 81 lee *Transtacanus* en la línea 3, como *cognomen*; AF nº55 foto desarrolla *Tam(acanus) Tacamus*, que copia Hep2 nº518; pero parece una lectura demasiado difícil).

Se ha optado por, suprimiendo una letra, hacer de la tercera línea una referencia a la *civitas* de origen del dedicante (los *Tamagani*), localizada en la comarca contigua y septentrional a la de Baños de Molgas, se trata pues de un *alienus* (lo recoge Haley 1986 nº374 aunque con *origo* leída de manera diferente). La onomástica del dedicante es común e incluso en la zona galaico-lusitana se testifica otro caso homónimo (en Bencatel, Evora, Portugal: CIL II 5211 hay un *Lucius Aurelius Flavs*). En cualquier caso el dedicante es un galaico con notables raíces indígenas que traslucen en su nombre y origen.



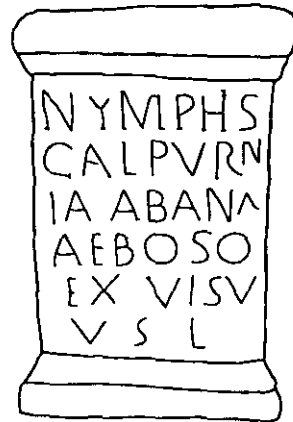
14/28) Ara de granito (83x45x28) aparecida en 1802 en una huerta junto a las Burgas (manantiales termales) de Orense (España, nº4.7/1) al abrir una cimentación para reparar el edificio moderno:

Nymphis | Calpurnia Abana | Aeboso(ca) | ex visu | v(otum) s(olvit) l(ibens) [m(erito)]

(CIL II 2527; Osaba 1948 nº1; IRGIV, 78; ILER nº619; AF nº56 foto).

Los desarrollos de la onomástica de la dedicante han sido muy dispares. Se ha optado por leer el *cognomen* como *Abana* (hay un paralelo, un *Abanus* en Valdoré, León, España —CIL II 5717; IRPL nº292—) al que sigue la mención del *populus-civitas* de la dedicante (aunque A. Rodríguez Colmenero —AF, 102— plantea que se refiere a una *gentilitas*). El problema abierto sobre la localización de los *Aebisoci*

(IL2, 241; IL3 nºT71 con dos opciones diferentes) impide defender con seguridad que *Calpurnia Abana* sea una mujer de la comarca, a menos que optemos por localizar a los *Aebisoci* al norte de los *Coelerni*, para lo que no existe, con los datos actualmente conocidos, seguridad ninguna. En principio y hasta que no se alcance un cierto consenso en la localización de los *Aebisoci* (o *Nebisoci*?) parece lo más correcto pensar

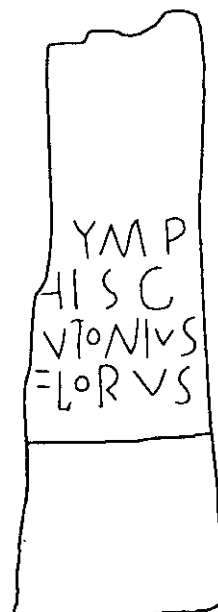


que la dedicante es una *aliena* a la comarca (como apunta Haley 1986 n°375 aunque defiende una lectura diferente de la *origo*).

Este ara presenta la particularidad de referirse con la fórmula *ex visu* (repasada de modo monográfico —y confuso— en Fernández Fuster 1950 n°4) al mecanismo por medio del cual las Ninfas le han mostrado a la dedicante el medio de acceder a la salud, ilustrando la práctica de la *incubatio* como método para conseguir un diagnóstico en esta terapéutica sobrenatural que testifican las curaciones termales. Desconocemos si este procedimiento de aparición visionaria y onírica de las diosas se produjo en un marco institucionalizado (por ejemplo en algún templo o recinto quizás en el propio balneario); el desplazamiento de la dedicante al balneario, y la elección específica de éste (entre las múltiples posibilidades que ofrecía una zona como la galaica) pudieron tener como punto de origen la voluntad de las Ninfas imaginariamente manifestada a la dedicante *ex visu*.

14/29) Dos aras aparecidas Caldas de Cuntis (Pontevedra, España, n°1.7/3), en las inmediaciones de las fuentes termales y con texto idéntico aunque ordenado de modo levemente diverso y en soportes diferentes tanto de tamaño (123x42x27 y 65x36x22) como de forma:

Nymphis C(aius) Alntonius | Florus
Nymphis C(aius) | [A]ntonius |
Florus (CIL II 2546; HAE n°1742; ILER n°603; IRGIII, 40-42; CIRGII n°124-125 con fotos).



Estas aras, desde el punto de vista del dedicante no presentan particularidades destacables (*porta nomen* y *cognomen* comunes y testificados en la zona).

14/30) Ara de granito (62x29x22) encontrada en un viñado del lugar llamado Barral da Ribeira, en Horta da Vilarica (Moncorvo, Bragança, Portugal) a dos kilómetros corriente abajo del manantial de Bem Saude (n°5.7/1):

D(eabus) Nymphis v(otum) | posuult Simplicia | s(olvens) l(ibens) [m(erito)]
 (Santos/Cardozo 1953 n°10 foto; AE1955 n°237; HAE n°521; ILER n°5975; Caessa 1990 n°7; RAP n°418).

La parte perdida del voto pudiera desarrollarse también como *[a(nimo)]*. Santos y Cardozo, los primeros editores del epígrafe defendieron una datación del siglo II y plantearon la hipótesis de su relación con el balneario de Bem Saude. El nombre de la dedicante es muy poco común (hay solamente otro *Simplicius* en Castañares de Rioja, Logroño, España —AE1986 n°392—, véase NPH, 222).

14/31) Ara de granito (73x39x29,5) aparecida en 1949 en una casa de las inmediaciones de la iglesia parroquial de S. João da Ponte (en las cercanías de Caldas das Taipas, Braga, Portugal, nº3.7/3), hoy en el Museo Martins Sarmiento de Guimarães:

Nymphis | G(aius) Sulp(icius) Fesltus ex voto

(Santos/Cardozo 1953 nº9 foto; AE1955 nº236; HAE nº520; CMMS, 55; ILER nº5974; Caessa 1990 nº5 foto 3; RAP nº414).

Santos y Cardozo defendieron la hipótesis que el ara provenía de Caldas das Taipas y que resultaba argumento suficiente para testificar el culto termal en la localidad balnear. El dedicante porta un nombre muy común que no extrañaría en un comarcano.



En los alrededores de Caldas de Vizella (nº3.7/2) se encontraron dos inscripciones dedicadas a las Ninfas. Una de ellas apareció en la Iglesia de Tagilde y como en otros casos de reutilización de material votivo en templos cristianos cabe la posibilidad que hubiera sido transportada desde el centro termal más cercano (Caldas de Vizella). La segunda inscripción apareció en Guimarães y su relación con el culto termal quizás sea aún más forzada.

14/32) Ara de granito (72x30x31) encontrada en 1887 en el huerto eclesiástico (*passal*) de la iglesia de Tagilde (Braga, Portugal), hoy en el Museo Martins Sarmiento de Guimarães (nº34); presenta en la parte inferior un orificio de canalización:

*Antonia | Rufina | voto Nin[p] | his Lupia | nis libens
| animo | posuit*

(CIL II 6288; ILER nº696; CMMS, 36; Santos/Cardozo 1953 nº4, foto; RPH, 177 fig. 77; DIP, 224 foto 52; Caessa 1990 nº8 foto 5; RAP nº229).

El *nomen* y el *cognomen* que porta la dedicante son lo suficientemente comunes como para que la homónima *Antonia Rufina* de Cabra (Córdoba, España: CIL II 1617) sea presumiblemente una persona diferente (la dedicante sería por tanto una comarcan).

El interés especial de este testimonio epigráfico radica en que las Ninfas portan un calificativo de tipo indígena del que Blázquez (RPH, 177-178, en una síntesis que refleja también la investigación anterior) recopila paralelos que permiten entenderlo como de carácter acuático. La raíz *Lub-* *Lup-* forma buen número de topónimos (algunos que, además, corresponden con lugares termales) e hidrónimos tanto en la Península Ibérica como en otras localidades tanto de Francia como de Centroeuropa.

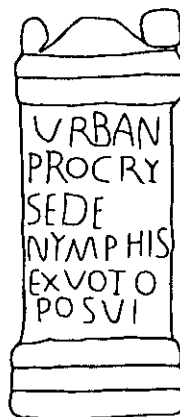


14/33) Ara de granito (89x32x20), encontrada en 1885 en Guimarães (Braga, Portugal), hoy en el Museo Martins Sarmento de esta ciudad (nº33):

Urban(us) | pro Crylsede | Nymphis | ex voto | posui

(CIL II 5569; ILER nº606; CMMS, 56; Santos/Cardozo 1953 nº3 foto; Caessa 1990 nº6 foto 4; RAP nº413).

Los personajes portan nombres bastante comunes que no parecen indicar ninguna característica particular. El nombre *Crysis*, aunque formalmente de origen y características griegas, no permite que se pueda defender que la mujer no sea originaria de la comarca.



14/34) Ara de granito (58x24), aparecida en el siglo XVIII durante las obras de acondicionamiento del balneario de Caldelas (Braga, Portugal, nº3.7/4). Se localiza en la actualidad en las dependencias del balneario:

Caen(i)|ciçen(us) | Nym|phis | ex volto

(CIL II 2457=5572a; ILER nº621; Santos/Cardozo 1953 nº2; Caessa 1990 nº3 foto 1; RAP nº415).

El nombre del dedicante no ha sido leído con plena seguridad (dudas en Albertos 1966, 69), hay un ejemplo de Paredes de Nava (CIL II 5763) en que aparece un *Caenecaenus*; puede que se trate en ambos casos de interpretaciones diversamente grabadas de un mismo antropónimo indígena que se relaciona con el bastante testificado *Caeno* (NPH, 308).



14/35) Ara de granito (39x24), aparecida en idénticas circunstancias que la anterior en Caldelas (Braga, Portugal, nº3.7/4), se custodia en las dependencias del balneario actual:

----- | *D(e)ab(us) | Nym|phis | ex volto*

(CIL II 5572b; ILER nº617; Santos/Cardozo 1953 nº2; Caessa 1990 nº4 foto 2; RAP nº416).

La lectura de la primera línea de letras es muy hipotética y quizás se trate como en el primer caso del nombre del dedicante.



14/36) Bloque de granito (39x105) con la inscripción muy deteriorada, aparecido en la calle de Santa María en Chaves (Bragança, Portugal, nº1.7/1), reutilizado en una edificación moderna, donde se encuentra en la actualidad (ha sufrido encalados y agresiones que impiden su lectura segura en la primera línea):

[N]ymph[i]s (M(arcus)) Aur(elius) | Dion[y]s[i]us | Aug(usti) lib(ertus)

(CIL II 2474; ILER nº609; Santos/Cardozo 1953, 62 nº6; AF nº61 con foto poco legible; Caessa 1990 nº2; RAP nº417).

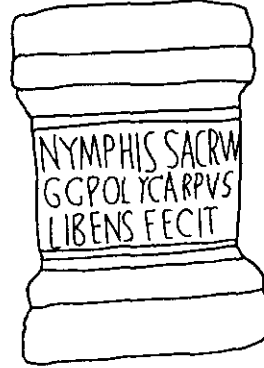
El dedicante es un liberto imperial de origen griego que porta el *nomen* dinástico *Aurelius*, un *alienus* por tanto.

14/37) Ara de granito (39x27x25) aparecida en la Quinta do Prado en Campo de Cima (Chaves, Bragança, Portugal, nº1.7/1), hoy en el museo da Região Flaviense:

Nymphis sacrum | *G(aius) G(---) Polycarpus* | *libens fecit*

(AF2 nº535 foto y calco; HEp3 nº490).

Del dedicante en esta ocasión no cabe la certeza de que su *cognomen* griego (sin ulterior testificación en la Península Ibérica, aunque hay paralelos homofónicos como *Policarpus* —NPH, 462—) indique un origen extranjero (hay que tener en cuenta los fenómenos de moda, en particular en un núcleo cívico de cierta envergadura como era *Aquae Flaviae*).



14/38) Existe otro ara, aparecida en Granginha (Valdanta, alrededores de Chaves), en la actualidad desaparecida y de lectura muy controvertida, que Hübner en *CIL* II 2475, estimó dedicada a las Ninfas (lee la primera línea [*N*]imp[h]i(s)), aunque muchos otros (Santos/Cardozo 1953 nº7 o AF nº140; recogido en HEp2 nº855 con más datos en 856) no lo aceptan. Dado el estado actual de nuestras noticias sobre la piedra la hipótesis de Hübner no puede descartarse. De todos modos este testimonio, caso de relacionarse con el balneario de *Aquae Flaviae*, tendría el mero interés de resultar redundante.

14/39) En Bornos (Cádiz, España, nº4.5/1) aparecieron dos estatuas de Ninfas (García y Bellido 1949, 164 lam.133; Díez y Platas 1985 nº6-7). Al no poseer contexto seguro no podemos saber si se relacionan con algún balneario (existe una fuente caliente en la localidad) o si pertenecían a un grupo escultórico decorativo.

14/40) En la Cueva Negra (Fortuna, Murcia, España, nº2.7/1) en las cercanías del balneario de Fortuna han aparecido una serie de referencias a las Ninfas escritas en la pared rocosa:

Numpharum latices | *alios restinguitis* | *ignis me tamen at* | *fontes acrior urit*
| [*a*]mor

(Panel II/3: González Blanco 1979, 281; Stylow/Mayer 1987, 197; Mayer 1993, 354; HEp2 nº488; AE1987 nº655e).

Numpharum latices | *alios restinguitis* | *icenes me tamen ad* | *fontes ac[.]rior urit* | *amor*

(Panel II/5: Stylow/Mayer 1987, 204; Mayer 1993, 354; HEp2 nº490; AE1987 nº655g).

Vota reus Veneri Nymphis | *convicia dona* | *nil peccant latices Paphilen*

placato valebis

(Panel II/7: Stylow/Mayer 1987, 206; *HEp*2 n°492; *AE*1987 n°655i).

Si bien la relación con las aguas termales de Fortuna no es inmediata, este conjunto fascinante de epigrafía parece presentar las características de un santuario de las aguas, cuyos mejores paralelos los encontramos en el Norte de África.

14/41) En Tarragona (Museo Arqueológico n°797) se conserva una placa de mármol fragmentaria (*CIL* II 6102; *RIT* n°694 il.126,3) en la que en un poema bastante poco comprensible (dadas las lagunas, se conserva solamente la parte central del mismo) se cita a unas *Nymphas calidas*. Es posible que se trate de una *laudatio funebris* en la que se enfatice la faceta benefactora del difunto materializada en la construcción de unas termas. Las Ninfas pueden actuar en este caso como personificaciones del agua y el adjetivo *calidas* se relacionaría con el calentamiento artificial de la misma. Pero puede también hipotetizarse que *Nymphas calidas* cumpla la función de indicar el carácter naturalmente caliente del agua, por lo que el poema rememoraría por tanto la construcción de un balneario. En cualquier caso se trata de un testimonio muy poco claro, imposible, además, de ubicar geográficamente y que sólo remotamente puede relacionarse con algún culto termal (además las Ninfas no aparecen en exvotos en balnearios en la zona del *Conventus Tarraconensis*).

15) NEPTUNO

Las invocaciones a Neptuno en contexto termal en el ámbito de nuestro estudio solamente se testifican en África. Esta especificidad parece relacionarse con la caracterización del Neptuno africano como divinidad de los manantiales (Toutain 1907, 372-374; con detalle Petitmengin 1967, 201-202, catálogo 190-200) encubriendo probablemente a divinidades indígenas de las fuentes (Benabou 1976, 356-359; Le Glay 1973, 141). De todos modos la presencia de Neptuno en contexto termal (dos casos) resulta mínima (en el total de 35 documentos que recensionan Petitmengin 1967, 196-200) lo que quizás esté determinando una característica del Neptuno africano (es dios de las fuentes de agua fría pero en menor medida de las termales).

15/1) Ara hallada en Constantina (Argelia, n°4.2/1), en las inmediaciones de la fuente termal de Sidi Mimoun:

Neptuno Aug(usto) | sacr(um) | M(arcus) Licinius Ianularius curator ellonic(---) anno suo | cum isport(ulis) aram | dono dedit
(Delamare/Gsell 1912 pl.157.5; *CIL* VIII 6956; *ILAI*, n°499).

Se trata del documento más seguro de los



que ofrece el territorio africano para relacionar a Neptuno con las fuentes termales y lo repasa cumplidamente Petitmengin (1967 n°26). Le Glay (1957, 342 not.2) transmite la costumbre folclórica de la veneración en la fuente de Sidi Mimoun de una serpiente, estimada genio protector del manantial a la que se hacían ofrendas. Resulta curioso aproximar este culto bereber a la serpiente termal con el *Draco* de *Aquae Flaviana* (n°4/1) y con el culto de Neptuno. Quizás este Neptuno, bien alejado del mar, ofreció en Sidi Mimoun su nombre a un principio sobrenatural que, antes y después de los romanos, los pobladores líbico-bereberes imaginaron como una serpiente.

15/2) Epígrafe triangular fragmentario (con rotura en la parte inferior izquierda), hallado en Medjez-Ahmar (AAA 9,145) a cuatro kilómetros de Hammam Meskoutine (*Aquae Thibilitanae*, Argelia, n°1.2/3):

*Templum | Neptuni | fecerunt cultol[r]es ipsius pecunia | [...] sua cu[rat]ori-
bus | [...]nio Atr[fo Cocc]eio Norbano*

(CIL VIII 18810. La restitución de la última línea es hipotética).

La relación con el culto termal de este epígrafe resulta mucho menos evidente que en el caso del ara dedicada a Plutón (n°7/1) ya que apareció a una cierta distancia del manantial. Toutain (1907, 374) planteaba con cierta rotundidad que este templo a Neptuno era clave para ilustrar un culto organizado al dios en su calidad de presidente de los manantiales termales, pero quizás este argumento pueda desarrollarse por otra vía. Petitmengin (1967, 204) testifica una serie de lugares en los que se invoca conjuntamente a Plutón y a Neptuno (*Thigillava*, *Thamugadi*, *Theveste*, *Thugga*, *Madauros*, *Calama*); hay que añadir pues *Aquae Thibilitanae* en un elenco de localidades con fuerte componente indígena. Este binomio Plutón africano-Neptuno africano quizás esconda un modo indígena de entender la acción divina que en el caso de *Aquae Thibilitanae* difícilmente podía marginar la extraordinaria emergencia de las aguas subterráneas. Aunque la localización del epígrafe no sea todo lo clara que deseáramos parece que este Neptuno de *Aquae Thibilitanae* y su templo pudieron, como quería Toutain, hallar su razón de ser en las aguas termales del lugar.

16) SALUS

Salus es una antigua divinidad romana de carácter protector (Radke 1965, 277-278; Saladino 1994, 656) con un ámbito de acción muy extenso (que incluía también lo político: Simon 1990, 238; Winckler 1995; Marwood 1988). Nos interesa su faceta de divinidad protectora de la salud física que desde finales del siglo III a.e. determinó un sincretismo con *Hygieia* y su inclusión en el elenco de dioses susceptibles de ser invocados a la hora de solicitar (y agradecer) una curación. No es por tanto de extrañar que aparezca *Salus* en contextos termales, significando el principio sobrenatural que por medio del agua otorga la curación.

Salus no aparece invocada en balnearios en África (quizás por la importancia que tiene Higia); los testimonios de la Península Ibérica son los siguientes:

16/1) Ara en granito (40x19x15), deteriorada, hallada en 1884 (según Pesado 1902, 265) en Baños de Montemayor (Cáceres, España, nº3.6/1), se expone en la actualidad en en una estantería del balneario:

Saluti | Valeria | Privata | l(ibens) a(nimo) v(otum) s(olvit)

(Roldán 1965 nº1 foto I y calco; CPC 63; Fita 1894, 146 con omisión de una línea, lo sigue EEVIII 78).

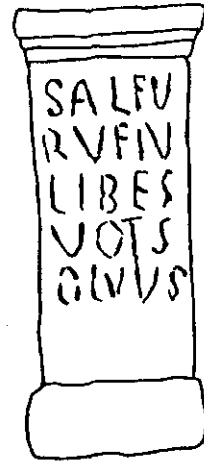
La dedicante porta un *nomen* común (NPH, 232) mientras que el *cognomen*, mucho menos extendido (aparece sobre todo en Barcelona y Tarragona) presenta otra testificación en la zona lusitana (CIL II 697, véase NPH, 469) por lo que nada impide plantear que se trate de una mujer de la comarca.



16/2) Ara en granito (58x15x16), muy deteriorada, hallada en 1894 en Baños de Montemayor (Cáceres, España, nº3.6/1), se expone en la actualidad en en una estantería del balneario:

Salfu(ti) | Rufiu(s) | libe(n)s | vot(um) sol(vit) v(i)v(u)s
(Roldán 1965 nº2 foto II y calco; CPC nº64; Fita 1894, 146, lo sigue EEVIII nº79).

El dedicante es un indígena que porta un nombre poco habitual (del que hay otras dos testificaciones —NPH, 487—) aunque *Rufus*, muy próximo, es mucho más común. No hay datos por tanto para suponer que el dedicante no sea originario de la comarca.



16/3) ara en granito (25x16x11) fragmentada en su parte inferior, aparecida en las inmediaciones de la fuente de Baños de Valdelazura (Cáceres, España, nº5.6/1). Es de una factura muy rústica y de muy difícil lectura:

Safu(ti) | ST[---] | -----

(Haba/Rodrigo 1986, 53-54 foto; Rodrigo/Haba 1992, 366 foto; HEp2 nº216).

El teónimo puede hipotéticamente leerse *Safu(ti)*, y podría tratarse tanto de un error de lapicida (por *Salu(ti)*) como de un modismo local. Hay que tener en cuenta que en el conjunto epigráfico de Baños de Montemayor, caracterizado por lo que entenderíamos según criterios estrictos (de plena adecuación a un latín correcto) como errores y descuidos, apareció una inscripción en la que el teónimo se lee *Salfu(ti)*, como acabamos de ver. La epigrafía de Baños de Valdelazura (donde se encontró también otra piedra muy fragmentaria en la que solamente se puede leer una parte del voto



demasiado poco significativa —Haba/Rodrigo 1986, 54; *HEp2* n°217—) presenta una factura muy semejante a la de Baños de Montemayor y parece testimoniar una escuela de lapicidas locales de habilidades técnicas y de expresión comparables.

16/4) En Cáparra (Cáceres, España), en el palacio del conde de la Oliva se testifica la existencia de un ara que pudo haber provenido del Salugral (n°5.6/2) según hipótesis de Rodrigo/Haba (1992, 360-361):

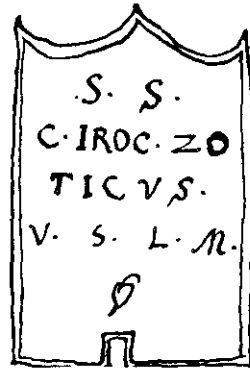
Saluti | Vicinia | Capere|nsis
(*CIL* II 806; *ILS* n°3825; *CPC* 357).

Respecto del nombre de la dedicante, poco común (*NPH*, 544), contamos con el paralelo cercano (en Oliva de Plasencia) de una *Vicinia Cluniensium* (*CIL* II 821). En este caso el característico *cognomen* se forma tomando como referente geográfico la localidad principal de la comarca (*Capera*), de tal modo que parece cumplir de modo funcional el papel de *origo*.

16/5) Inscripción aparecida en Caldes de Montbui (Barcelona, España, n°1.7/7) en la gradas de los baños derruidos en 1650, se halla perdida en la actualidad. Debía tratarse de un ara. Los más recientes editores (*IRCI*, 84) apuntan como fecha probable el siglo II (aunque basándose en un criterio no excesivamente sólido como es el del desarrollo de los cultos médicos bajo los Antoninos):

S(aluti) S(anctae/acrum) | C(aius) Troc(ina) Zoliticus
| v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)

(*CIL* II 4493; Fita 1904 n°2; *ILER* n°478; *IRCI* n°38 foto XV).



En lo que se refiere al dedicante, a pesar de su *cognomen* de tipo griego, no se puede asegurar que no sea originario de la zona. Porta una *nomen* del que hay una docena de testificaciones, todas en Barcelona y Tarragona (*NPH*, 231). Por tanto resulta arriesgado avanzar cualquier hipótesis respecto de la divinidad a la que agradece la curación que tome como punto de referencia el carácter griego del *cognomen* (y especular que se tratase de una latinización de Higia y por tanto una invocación de carácter diferente a la *Salus* de otras zonas de la Península).

16/6) En la pátera argéntea aparecida en Otañes (Cantabria, España, n°5.7/6) se grabó la inscripción *Salus Umeritana* (*CIL* II 2917), identificando por tanto como una *Salus* a la divinidad que se figura en el objeto aunque la representación no se avenga a la iconografía habitual de la diosa y resulte más cercana a la de una Ninfa (Saladino 1994, 66, con apreciaciones algo descaminadas). No existe seguridad de que el manantial figurado fuese de aguas termales ni tampoco que se localizase en la Península Ibérica, de ahí que esta pátera resulte un testimonio controvertido en el presente estudio.

Al repasar el culto a *Salus* en la Península Ibérica Mangas (1986, 315-316) delimita la presencia de dos modos de entender la divinidad. En la zona de Lusitania se desarrolla un culto característico (con una docena de inscripciones) que presenta rasgos de indigenismo (que discriminó Blázquez, *RPH*, 187-188), frente a las mucho menos numerosas invocaciones del resto de la Península Ibérica más acordes con la figura helenizada de la *Salus* plenamente romana (consorte divina en algunos casos de Esculapio). El mejor ejemplo lo ofrece una lápida aparecida en León en un contexto sugerente pero sin la menor seguridad que sea termal (véase Diez de Velasco 1992, 145-146) en la que se realiza una invocación conjunta a Esculapio-*Salus* y Serapis-Isis (*IRPL* n°16; *SIRIS* n°769a; *ROER*, 166). Esta *Salus* resulta antitética de la que queda reflejada, por ejemplo, en los toscos (incluso en el teónimo) epígrafes de Baños de Montemayor o de Valdelazura, corroborando los ejemplos encontrados en contexto termal el carácter particular de la *Salus* lusitana (y que dibuja a nivel provincial una diversidad notable en la recepción de esta ya en origen dicotómica divinidad). En el caso de Baños de Montemayor no podemos saber con certeza si las diferencias que individualizaban en la mente de los dedicantes las invocaciones a las Ninfas y a *Salus* eran muchas. Así como las Ninfas son sanadoras porque representan el agua que cura, parece que *Salus* es primero sanadora y se le otorga culto en relación con el agua porque ésta resulta curativa. Pero no podemos saber si en el balneario lusitano estos razonamientos cumplían o si ambas invocaciones resultaban convergentes y se referían a un principio salúífero imaginado semejante por los enfermos que acudían en busca de remedio para sus dolencias (y que estimaban que el agua termal curaba porque en ella radicaba un poder terapéutico de índole sobrenatural).

17) APOLO

Apolo entró como un temprano préstamo heleno en el elenco de dioses romanos en una caracterización de tipo terapéutico (Gagé 1955, 21; Radke 1965, 69; Chirassi 1973, 108) que se resume en el epíteto *medicus* (Macrobio, *Sat.* I, 17,15 para el canto de las Vestales; sus cometidos se complejizaron posteriormente, véase la reciente síntesis en Simon 1990, 27-34 y el detallado análisis iconográfico en Simon 1984). El carácter sanador del dios arraigó particularmente en las provincias occidentales (en especial en las galas) y determinó diversos sincretismos con dioses prerromanos de cometidos salúíferos (Le Roux 1959, 1960; Ferguson 1970, 69). Esta especialización explica la implantación de Apolo como divinidad a la que puede agradecerse una curación termal (en la zona gala Apolo aparece invocado en media docena larga de balnearios: Bonnard 1908, 165-166). En nuestro ámbito de estudio Apolo solamente aparece en contexto termal en la zona central del *conventus* de *Tarraco*, en los balnearios de Caldes de Montbui y de Caldes de Malavella. Entre el conjunto importante de testimonios epigráficos del dios aparecidos en la Península Ibérica (recopilados por Mangas 1992 y que se acercan a la treintena) resultan poco significativos, aunque el foco de Caldes de Montbui (Barcelona, España, n°1.777), donde han aparecido los tres siguientes testimonios, presenta un cierto interés.

17/1) Pedestal (90x57x53) aparecido en las gradas de los baños derruidos en 1650, que los editores (*IRCI*, 79) datan (por criterios prosopográficos) en época de Antonino Pío: *Apollini | L(ucius) Minicius | Apronianus | Gal(eria tribu) Tarrac(onensis) | t(estamento) p(oni) i(ussit)*

(*CIL* II 4488; Fita 1904 n°1; *ILER* n°170; *IRCI* n°34 foto XII; Mangas 1992 n°20).

El dedicante es miembro de la élite de *Tarraco* y lo conocemos por otras dos inscripciones en las que se especifica que fue *flamen* de Trajano (*CIL* II 4274=6072; *RIT*, 918; Alföldy 1973 n°27) y *duovir* quinquenal (*CIL* II 4071; *RIT*, 23); el *cognomen* y en general el *cursus* lo repasa Bonneville (1982, 20-25). La inscripción no es un exvoto curativo a pesar del lugar en el que apareció, sino un pedestal grabado en cumplimiento de una última voluntad expresada en testamento. De todos modos testifica el culto termal desarrollado en un balneario que atraía a miembros influyentes de la capital provincial.

17/2) Pedestal (88x44x42) aparecido en la iglesia parroquial de Caldes de Montbui que los editores (*IRCI*, 77) fechan (por criterios prosopográficos) en época flavia:

Apollini | M(arcus) Fonteius | Nova[ti]a[nus] / consul(to)

(*CIL* II 4487; Fita 1904 n°4 *IRCI* n°33 foto XIII, Mangas 1992 n°22).

Como en el caso anterior el dedicante es miembro de la élite de *Tarraco* (el análisis prosopográfico lo desarrollan en *IRCI*, 77), lo que confirma el papel del balneario como lugar atractivo para personajes notables de la capital. La fórmula empleada en el voto es inusual y resalta la relación privilegiada entablada entre el dedicante y el dios que se manifestó por medio de un oráculo para mostrar el camino de la curación. Se trata de un exvoto termal que ilustra otro mecanismo de acceso a la curación sobrenatural (diferente de la *incubatio*), que se adapta a las características oraculares del dios Apolo y que clarifica que lo mántico y lo médico coexistían sin problemas en esta compleja figura divina.

17/3) Epígrafe (desde el punto de vista funcional es un ara pero desde el punto de vista formal tiene las medidas de un pedestal de estatua) (124x53x48,5), aparecido en el muro de la iglesia parroquial de Caldes de Montbui; los editores (*IRCI*, 80) lo fechan en época flavia o comienzos del siglo II por criterios prosopográficos:

Apollini | Sancto | L(ucius) Vibius | Alcinous

(*CIL* II 4489; Fita 1904 n°3; *ILER* n°176; *IRCI* n°35 foto XV, Mangas 1992 n°21).

El dedicante es conocido por otras dos inscripciones de *Tarraco* (*RIT* n°473-474), porta un *nomen* bastante común (*NPH*, 247-248, extendido en la Bética), pero un *cognomen* muy raro y de connotaciones orientales (destaquemos que hay un *Alchinus* en Córdoba —*CIL* II 2256—). Por la segunda inscripción de *Tarraco* sabemos que se casó con su liberta. Este dato unido a la onomástica parece permitir realizar un perfil del dedicante que lo aleja de los grupos de élite con los que entroncaban los dos casos anteriores.

El epíteto *Sanctus* con el que se califica al dios tiene otra testificación algo posterior en Beringel (Beja, Portugal: *IRCP* n°286; Mangas 1992 n°3) y quizás más que marcar una reverencia particular (como quieren en *IRCII*, 80) se avenga a los gustos del momento (véanse paralelos de las provincias germanas y galas en Raepsaet-Charlier 1993, 22-23); no hay que olvidar que, a pesar del aspecto formal, este epígrafe rememora una curación termal.

El cuarto testimonio de invocación a Apolo en contexto termal apareció en Caldes de Malavella (Gerona; n°1.7/6).

17/4) Pedestal (86x57x45) encontrado en 1871 por Botet (1876, 72-73) entre los materiales de escombros del antiguo pavimento de la iglesia románica de la localidad, hoy en el museo de Gerona (n°1702); los más recientes editores (*IRCIII*, 34), por criterios prosopográficos lo fechan en el siglo II, a partir de su mitad:

Apollini | Aug(usto) ho|nori mem|oriaeque L(uci) | Aemili L(uci) fil(i) | Quir(ina tribu) Celatilani Porcia | Festa fili | karissimi | l(oco) d(ato) d(ecreto) d(ecurionum)

(*CIL* II 6181; *ILS* n°3232; *ILER* n°173; Oliva 1948, 84-85; *IRCIII* n°8 foto VII; Mangas 1992 n°24).

La aparición en el Turó de Sant Grau, en Caldes de Malavella del siguiente pedestal (Vila 1981; *IRCIII* n°9 foto VIII); aclara en parte los puntos oscuros del anterior; el texto es el siguiente: *L(ucio) Aemilio L(uci) | fil(io) Quir(ina tribu) | Probo Aquilcald(ensi) ann(orum) XXVII aed(ili) II vir(o) | L(ucius) Aemilius | Celatus et | Porcia Proba | filio | -----*. Lo dedican *Lucius Aemilius Celatus* y *Porcia Proba* a su hijo, *Lucius Aemilius Probus*, muerto a los 27 años tras haber desempeñado los más altos cargos municipales. En la inscripción se especifica que el joven es *aquilcaldensis*, lo que sin duda determina el nombre (o mejor uno de los nombres) de la ciudad, *Aquae Calidae*. Además la edilidad y el duovirado definen el carácter privilegiado de la ciudad y aclara quiénes son los decuriones de la inscripción a Apolo: el senado de *Aquae Calidae*.

La inscripción a Apolo plantea algunos problemas por presentar un carácter mixto confluyendo lo honorífico, lo votivo y lo funerario. La dedicación a Apolo adjetivado como *Augustus* marca probablemente el interés por parte de la dedicante de oficializar la invocación (Fishwick 1991, 446-454 trata en general del problema; para la Península Ibérica Etienne 1958, 334-349 con tablas o en un caso particular Marco 1993b, 167ss.), en una práctica que define en bastantes casos (aunque no pueda establecerse como norma general) el comportamiento votivo diferencial por parte de miembros de la elite (a pesar de lo expuesto en Etienne 1958, 346). En este caso se trata de personajes de la cúpula dirigente local como se infiere de la fórmula final y como demuestra sin lugar a dudas la inscripción del Turó de Sant Grau, en la que *Lucius Aemilius Celatus*, quizás padre (o abuelo) de *Lucius Aemilius Celatianus* hace una dedicación a su hijo *Lucius Aemilius Probus*, hermano (de padre pero no de madre)

o tío del anterior, y de la que se infiere que ya ha desempeñado las máximas magistraturas de la ciudad a los 27 años. Wrede (1980, 190 n°33), al intentar desentrañar las consecuencias de la combinación de la dedicación a Apolo, a la memoria de *Lucius Aemilius Celatianus* y el don decurional del emplazamiento del epígrafe (pedestal de una estatua de Apolo) llega a hablar de una consecración del difunto (hipotetiza incluso que sus rasgos personales se representarían en la cabeza de la estatua de Apolo). Parece necesario no olvidar que el epígrafe ha aparecido en una ciudad de aguas, y que se dedica a una divinidad curativa que posee varias invocaciones en el vecino balneario de Caldes de Montbui como acabamos de enumerar. Pero también es necesario recalcar algunas anomalías: no se trata de un voto de curación y no sabemos con seguridad el lugar primitivo de emplazamiento, aunque es posible que no fuera el propio balneario, sino el foro de la ciudad, a menos que sobre el complejo termal tuviese el senado local competencia por alguna determinada razón (que fuera un complejo municipal) para otorgar el emplazamiento del monumento que testimonia el epígrafe. De todos modos si la invocación a Apolo se hizo con finalidades de agradecimiento no parece apropiado que fuese por una curación termal dado que *Lucius Aemilius Celatianus* estaba difunto. Por tanto, queda hipotetizar que Apolo tuviese un culto privilegiado en *Aquae Calidae* (lo que no sería de extrañar) y que para preservar la memoria del difunto, miembro de la elite local, su familia optase por ofrecer una estatua a ese dios, aunque adjetivado con la invocación diferenciadora de *Augusto*. Un caso comparable se produce en Alange donde un siglo más tarde miembros de la elite romana escogen invocar a Juno con el epíteto *Regina* (n° 23/1), marcando así su preferencia por una caracterización soberana de la diosa.

18) MINERVA

Minerva poseía entre sus atribuciones la curación (que ejemplifica el epíteto *medica* que porta, por ejemplo, en una inscripción de Roma que localiza su santuario: *CIL VI 10133*; Girard 1981, 207, 219). Quizás el mejor ejemplo de su estrecha vinculación con la curación termal lo ofrece el extraordinario y bien estudiado complejo situado en Bath (Gran Bretaña) consistente tanto en un balneario como en un santuario de las aguas termales (Cunliffe 1969; Cunliffe 1985) cuya divinidad presidente era *Sulis*-Minerva (fruto de un sincretismo de la divinidad romana con una céltica britana: Green 1992, 200-202; la numerosa y muy interesante epigrafía votiva se recoge en *RIB* n°141ss. y Tomlin 1988).

En el ámbito de nuestro estudio Minerva aparece testificada en contextos termales en dos casos en nuestro ámbito de estudio, uno en la Península Ibérica y el otro en África:

18/1) Ara (70x43,5x53) aparecida en la zona de los baños de Caldes de Montbui (Barcelona, España, n°1.7/7), los más recientes editores (*IRCI*, 83) plantean como fecha posible el siglo II (aunque sin criterios definitivos):

*Cornelia Flo[ra] pro Philippo | Minervae |
v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*

(CIL II 4492; Fita 1904 n°5; ILER n°388; IRCI n°37 foto XIV).

La dedicante porta un *cognomen* poco habitual aunque testificado también en Barcelona y Tarragona (NPH, 370), no parece necesario que el *Philippus* mencionado en el ara sea un griego.



18/2) En Djebel Oust (Túnez, n°2.1/1) en la zona del templo situado sobre el manantial termal apareció una estatua de Minerva (Manderscheid 1981 n°386) que probablemente formó junto con otras de Esculapio e Higia (n°19/5) una tríada cultural salutífera y se emplazó en una de las naves del templo situado sobre el manantial. Desgraciadamente no hay descripciones de la pieza.

En ambas ocasiones se trata de testificaciones de culto termal a Minerva en su calidad de divinidad salutífera. El caso de Djebel Oust resulta particularmente interesante puesto que la estatua cultural es testimonio de la existencia de un templo localizado encima de la cueva donde surgen las aguas termales. No se trata por tanto de una mera acción de gracias por una sanación como ilustra el ara de Caldes de Montbui, sino de un culto localizado en un santuario de las aguas (cuya titularidad compartía la diosa con la diada salutífera formada por Esculapio e Higia).

19) ESCULAPIO-HIGIA

Las invocaciones a Esculapio e Higia, dioses terapéuticos por excelencia (Gil 1969, 351-399; Musial 1992) son perfectamente lógicas en una curación termal. Chocante por el contrario resulta que en la Península Ibérica no tengamos testificaciones seguras de este tipo de culto (como por otra parte ocurre en la zona gala: Bourgeois 1991; Sikora 1985).

Por el contrario en África (Musial 1992, 91-94) Esculapio resulta con las Ninfas la invocación termal más testificada, superando a éstas, además, en el importante dato de la dispersión de su culto. Al no haber podido consultar más que muy parcialmente la tesis inédita de Benseddik (1995) no podemos incluir sus apreciaciones generales, pero parece probable que la importancia del dios en África (y en particular en cultos termales) provenga de que hereda una tradición de divinidades terapéuticas tanto púnica (como sustituto de Eshmun: Ferron/Saumagne 1967-1968, 108ss.; Lipinski 1994, 26) como indígena (Picard 1955, 110; Le Glay 1973, 129-130; Benabou 1976, 359-362). Los testimonios de los que disponemos son los siguientes:

19/1) Epistilio en mármol blanco encontrado en Hammam Lif (*Aquae Persianae*, Túnez, nº1.1/2) y que se localizó en la puerta de acceso al complejo termal, el editor lo fecha en el siglo II:

Aesculapio | T(itus) Iulius Perseus cond(uctor) IIII p(ublicorum) A(fricae)
(CIL VIII 997).

Se acepta que el balneario se denominó *Aquae Persianae* por el dedicante de esta inscripción, *Titus Iulius Perseus* (su *cursus* aparece en *PIR* IV,3, 245 nº456). La posición relevante de la inscripción en el edificio (en su puerta de acceso) parece apoyar la consagración del complejo termal al dios sanador.

19/2) Dintel en piedra (27x13) encontrado en Hammam Biadha (*Aquae Aptuccensium*, Túnez, nº1.1/4) fechable con posterioridad a Adriano:

Aesculapium arg(enteum) | libris quinque et sen(is) | Aquis Aptuccensium |
Aemilia Tertulla Marciana | Cornelia Rufina Africana | na c(larissima)
f(emina) consecravit eadem | que Marciana signum mar | moreum Aesculapi(i)
d(onum) d(edit)

(Corbier 1982, 709 —en lo referente a la dedicante—; Benseddik 1995, 11-12).

19/3) Corbier (1982, 709) y Benseddik (1995, 12) citan una comunicación verbal de A. Beschaouch en la que informaba de otra inscripción en la misma localización (y fechada en la misma época), en la que *Aemilia Q(inti) filia Marciana [---] Pietas c(larissima) f(emina)* dedicaba una estatua a Higia.

Se trata de mujeres emparentadas y pertenecientes al orden senatorial (Raepsaet-Charlier 1987 nº38 y 33) que ofrecen estatuas para el ornato del balneario de *Aquae Aptuccensium*. El término técnico *consecravit* permite defender que se trata de un contexto marcadamente religioso. Inscripciones y estatuas debieron dotar al balneario del aspecto de un santuario de las aguas más que del de unas termas comunes.

19/4) En el balneario de Henchir el Hammam (*Aquae Flaviana*, Argelia, nº1.2/1) en una edícula del muro norte de la piscina rectangular se situaban una estatua de Esculapio y otra de Higia y en la parte inferior y aún *in situ* a finales del siglo pasado la inscripción que las dedicaba. La estatua de Esculapio apareció casi completa (Gsell/Graillot 1893 fig.2; Manderscheid 1981 nº444 il.46), tiene 123 cm. de altura y es del tipo «Esculapio Campana» (Manderscheid 1981, 118) parecida a la de *Lambaesis* (Janon 1985, fig.35). De la de Higia solamente se halló un fragmento del cuerpo (Gsell/Graillot 1893, 512; Manderscheid 1981 nº445) que impide cualquier estudio. La inscripción que las acompañaba marca el carácter votivo (y no meramente decorativo) de estas estatuas. Se trata de una placa (50x200) fechada a finales del 193 o con más probabilidad en el 194:

Pro salute et victoria domini n(ostri) Imp(eratoris) L(ucii) Septimi(i) Severi
Pertenacis Aug(usti) et | [[C]lod(i) Al(bini) Caes(aris)] | Aesculapem et Hygiam

dedicante Lepido Tertullo leg(ato) Aug(usti) | pr(o) pr(aetore) c(larissimo) v(iro) M(arcus) Oppius Antiochanus [(centurio) leg(ionis) III Aug(ustae) Pia(e) Vindici(s)] posuit et | v(otum) s(olvit)

(Gsell/Graillot 1893, 511; *CIL* VIII 17726; Le Bohec 1989, 174 nota 203).

La fórmula empleada (*dedicante*) y el voto final marcan el carácter sagrado del acto que refleja el epígrafe. A Esculapio e Higia, por tanto, se les agradece una curación termal por parte del legado *Caius Iulius Scapula Lepidus Tertullus* (*PIR* IV,3, 273 n°554; Le Bohec 1989, 392, 398), cumplido en delegación por el centurión *Marcus Oppius Antiochanus* (Le Bohec 1989, 173-174). La mención que encabeza el epígrafe oficializa la dedicación en una práctica común en África (que estudia Smadja, 1985).

19/5) En Djebel Oust (Túnez, n°2.1/1) en la zona del templo situado sobre el manantial termal aparecieron junto a la estatua de Minerva antes citada (n°18/2) una de Esculapio (Manderscheid 1981 n°384) y otra de Higia (Manderscheid 1981 n°385), desgraciadamente no hay descripciones de las piezas, que su excavador (Fendri) nunca publicó. El mayor interés de este testimonio radica en que con bastante probabilidad las estatuas se emplazaban en el templo en tres naves que Fendri desenterró en la parte superior de la cueva-manantial. La nave central, que en época bizantina se transformó en baptisterio, era el emplazamiento probable de la estatua de Esculapio que debía de actuar de divinidad presidente del santuario de aguas (figura principal de una tríada cultural médica a la que se añaden Higia y Minerva).

19/6) En la Cueva Negra (Fortuna, Murcia, España, n°2.7/1) situada en las cercanías del balneario de Fortuna, ha aparecido la siguiente cita de un *sacerdos Asculepi Ebusitani* en uno de los paneles con inscripciones situado en la pared de la cueva:
*Montis in excelsos | phrugia Numina | templis sedibus instructis aqtis
 constituere deis | hoc etiã L(ucius) Oculatius Rusticus | et A(ulus) <A>nnius
 Crescens | sacerdos Asculepi | Ebusitani scripserunt | VI K(alendas) April(es)*
 (Panel II/4: Stylow/Mayer 1987, 198-203; Mayer 1993, 354; *HEp*2 n°489; *AE*1987 n°655f; Castello 1988 n°38, lam.XVI).

El estudio de la onomástica de los dedicantes la ha realizado Stylow (1988, 452) reseñando el carácter indudablemente ebusitano de *Lucius Oculatius Rusticus*; hay que añadir que *Aulus Annius Crescens*, aunque porta nombres bastante comunes (*NPH* 76-77, 337-338), por el cargo que desempeña podemos presumir que también proviene de Ibiza. La presencia de ambos personajes en el conjunto cultural de la Cueva Negra no ha de resultar fortuita. Si comparamos este testimonio con el de Djebel Oust no se pueden dejar de resaltar ciertas semejanzas (cueva, agua, balneario). Abundando en lo expuesto por Stylow (1988) resulta bastante probable que el Esculapio de la Cueva Negra esté muy cerca de su homónimo africano presidente de cinco balnearios, máxime cuando en el resto de la Península Ibérica no se constata la relación del dios con las aguas termales.

20) FORTUNA

Fortuna, una diosa antigua en Roma y el Lacio (Radke 1979, 132-134; Champeaux 1982; 1987; Rausa 1997), cumple cometidos protectores sobre individuos, lugares, etc. Entre sus diversos epítetos (repassados por Kajanto 1981, 509-516) nos interesan especialmente *Salutaris* (en *CIL* XIII 7996, en un epígrafe de Godesberg —*Germania inferior*— se la cita en plural junto a Esculapio e Higia; se añaden Júpiter, Apolo y *Salus* en Obernburg: *CIL* XIII 6621) y *Balnearis*. Generalmente se estima tópico este último epíteto (Kajanto 1981, 514) y así puede entenderse el epígrafe de Walldürn (*Germania superior*) grabado para conmemorar que los dedicantes *balineum vetustate conlapsum restituerunt* (*CIL* XIII 6592; *ILS* n°9184). Pero en otros casos, cuando las aguas que abastecían a los complejos termales tenían reputación curativa puede que *Balnearis* pudiera percibirse de un modo no muy diferente de *Salutaris* (Toutain I, 430; *contra* Perea 1997, 159ss.). Fortuna parece tener un culto particularmente arraigado (y en muchos casos dotado de características salutíferas) en las provincias germanas (Kajanto 1988) y entre los miembros del ejército (Perea 1997, 154ss.); su relación con lugares de aguas (Aupert 1992, 65; Bourgeois 1991, 50-51) hace que su inclusión entre las divinidades termales no resulte extraña. De todos modos la invocación a Fortuna en relación con aguas termales no está probada de modo rotundo para la Península Ibérica y se desconoce en África.

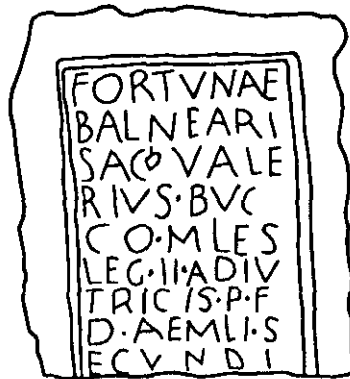
20/1) La relación más fuerte entre la diosa Fortuna y las aguas termales lo ofrece el nombre del balneario murciano de Fortuna, el binomio toponimia-teonimia ha sido analizado con detalle por González Blanco (especialmente 1987, 279, 296-298 y 1992, 451-452) y aunque existen voces críticas en contra (Stylow 1993, 449), como vimos (n°2.7/1), se trata de una hipótesis sugerente.

Los otros dos testimonios del culto de Fortuna en relación con los baños (*Fortuna Balnearis*) aparecidos en el área de nuestro estudio presentan el problema de no relacionarse con fuentes con propiedades termales destacadas, aunque su repaso puede permitir apoyar la hipótesis anterior.

20/2) En Duratón (Segovia, España, n°5.7/8) y en una termas apareció en 1939 un ara de caliza (100x80), que se encuentra en la actualidad empotrada, al revés, en una casa del pueblo:

*Fortunae | Balneari | sac(rum) Vale|rius
Buelco miles | leg(ionis) II Adiultrici
p(iae) f(idelis) | "(centuriae)" Aemili
Slecundi*

(*CIL* II 2763; *ILER* n°444; *LICS* n°291; *HEp4* n°604).



El mayor problema de este epígrafe es su inadaptación al criterio fundamental que preside este estudio (la existencia de aguas termales a las que se pudo asociar el ara). Pero por otra parte las termas en las que se halló la piedra se asocian a un manantial que brota en una cueva (en la que en el siglo XVI se leía una invocación a un dios indígena); un ambiente que presenta ciertas concomitancias con el de la Cueva Negra. El dedicante porta un *cognomen* del que se conocen otra media docena de casos en la Península Ibérica (NPH, 305): nada impide pensar que se trate de un personaje originario de la zona. Es un militar (citado por Roldán 1974 n°725; Le Roux 1982 n°176) que cumple servicio en la legión II *Adiutrix* (acantonada generalmente en la zona danubiana). Se ha hipotetizado que dedicó el ara a la *Fortuna Balnearis* como resultado de una curación (aunque no tenemos la fórmula votiva final —si la hubo—), esto explicaría (siguiendo a Le Roux) la razón de la estancia de *Valerius Bucco* en Duratón (disfrutaría de un permiso por enfermedad), aunque otros investigadores (Perea 1997, 159) ponen en duda esta interpretación. La importancia de Fortuna en las provincias del *limes* renano-danubiano resaltada en el estudio de Kajanto (1988) puede, en el terreno de la pura hipótesis, permitir aventurar que este militar quizás optó por honrar a la diosa interpretándola según modos que correspondían menos a la realidad hispana que a la de las tierras (y destacamentos militares) donde prestaba su servicio (las invocaciones hispanas a Fortuna —Mangas 1986, 332-333— no la estiman *salutaris* y, salvo la que repasaremos a continuación, se refieren a una Fortuna alejada de los cometidos terapéuticos). En resumen, se trata de un epígrafe que plantea serios problemas de interpretación.

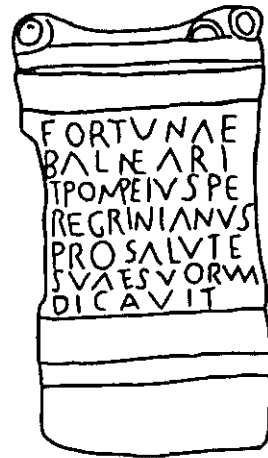
20/3) En la Fuente de la Mortera, en San Juan de Tremañes (Gijón, Asturias, España, n°5.7/9) junto a los baños romanos apareció en 1820 un ara (97x37):

*Fortunae | Balneari | T(itus) Pompeius Pelregri-
nianus | pro salute | sua et suorum | dicavit*
(CIL II 2701; ERA n°6 foto; Sanz 1996 n°4).

El dedicante porta un nombre extremadamente común. La fórmula votiva empleada ilustra el carácter salutífero de la invocación a la diosa.

21) MERCURIO

La relación de Mercurio con las aguas termales resulta difícil de explicar; no se trata ni de un dios salutífero ni de un dios acuático (Wissowa 1912, 304-306; Radke 1979, 213-216). Pero la documentación es clara, especialmente en el caso galo (Bonnard 1908, 168 recensiona media docena larga de balnearios con invocaciones al dios; Aupert 1992, 68; Bourgeois 1991, 49-50); se trata de testimonios que marcan una incontestable especialización funcional, cuando menos en algunos ámbitos geográficos particularizados.



Combet-Farnoux (1980, 303-310; 1981, 481-485) ofrece algunas claves que permiten clarificar este problema, puesto que reseña los ritos de purificación que con agua corriente realizaban los comerciantes (bajo los auspicios de su dios protector Mercurio) y que podían determinar la presencia de agua en los santuarios del dios (existen ejemplos africanos, el más claro en *Cirta*: Berthier 1942; sobre el Mercurio africano: Arnaud 1994). También refiere Lido (*Mens.* IV,76) esta relación del dios y las aguas (aunque se trata de un testimonio literario único y tardío). Resulta probable que la relación de Mercurio con el agua terminase por convertirlo en divinidad susceptible de ser invocada no ya en un rito purificador comercial sino en la profunda limpieza sobrenatural que produce la victoria sobre la enfermedad. Al tratarse de campos afines pudo por tanto Mercurio ser comprendido como dios sanador e invocársele en una curación termal.

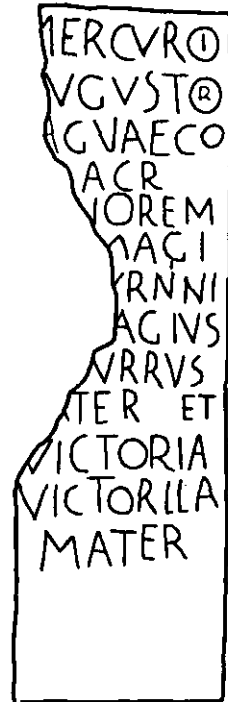
En el ámbito de nuestro estudio contamos con los siguientes testimonios testificados tanto en la Península Ibérica como en África:

21/1) Cipo de granito (61x48x16) encontrado en el balneario de Caldas de Lafões, en São Pedro do Sul (Viseu, Portugal, nº3.6/5), en la piscina, y dedicado a Mercurio, la inscripción tiene partes borrosas y la lectura es difícil:

Mercurio | [A]jugustor(um) | [A]guaeco | [s]acr(um)
| (in) [ho]norem | [...] Magi | [Sat]urnini | [...]
M]agi]us | [Reb]urrus | [p]ater et | *Victoria* | *Victo-*
rilla | *mater*

(Brandão 1959, 234-248; Figueiredo 1970, 61 il.; Encarnação 1984, 204; Encarnação 1989, 318 foto; RAP nº228; HEp4 nº1101).

A pesar de las lagunas, los nombres de los personajes se pueden reconstruir con cierta seguridad por medio del recurso a las opciones más sencillas para suplir los vacíos. Padre e hijo parecen portar el *nomen Magius* del que se conocen una docena de testificaciones más (NPH, 178). Los *cognomina* también se pueden reconstruir recurriendo a los frecuentes *Saturninus* y *Reburrus*. La dedicante muy probablemente porta el *cognomen* muy difundido *Victorina* (NPH, 545-546); la lectura *Victorilla*, de la que no hay ulterior testificación en la Península Ibérica, puede entenderse como error del lapicida o sencillamente adaptación local de *Victorina*. Se trata en cualquier caso de habitantes de la comarca en los que todavía se rastrean rasgos de indigenismo en la onomástica. Mercurio porta unos calificativos extraños y en particular *Aguaecus* es bastante sugerente. El que apareciese el epígrafe en la propia piscina parece argumento de peso a la hora de entender el cipo como una testificación de culto termal.



21/2) Ara desaparecida (testificada por un manuscrito de Sobreira —114 de la Academia de la Historia—); se encontraba en la puerta de una casa de Caldas de Reis (Pontevedra, España, nº1.7/2):

Deo Mercurio Fulscus | Fusc[i] (filius) | v(otum) me(rito) l(ibens) a(nimo)

(CIL II 2544; ILER nº267; CIRGII nº74 con ilustración del manuscrito de Sobreira).

D	E	O	M
E	R	C	V
R	I	O	F
S	C	V	S
F	V	S	C
V	M	E	
	L	A	

El dedicante porta un nombre muy común (NPH, 375-376) por lo que la lectura del manuscrito de Sobreira es congruente (salvo quizás en la ordenación de la fórmula votiva abreviada final). La localización que testifica este documento no era la primitiva y el epígrafe pudo provenir de diversos lugares ya que la localidad en la antigüedad tuvo cierta envergadura. No podemos estar por tanto seguros de que se trate de una acción de gracias por una curación termal aunque no se pueda descartar completamente.

21/3) En Djebel Oust (Túnez nº2.1/1) en un contexto arqueológico del que el excavador (Fendri 1965, 158 nota 6) no ofrece datos, apareció una estatuilla de Mercurio; desgraciadamente no hay descripciones de la pieza y la fuerza del testimonio es por tanto escasa. No podemos saber si se trataba de un objeto cultural.

22) MARTE

Marte es una divinidad eminentemente bélica (como determinó Dumézil en muy diversos trabajos —por ejemplo 1941-1944; 1974, 220ss.— al hacerlo presidente en Roma de la segunda función indoeuropea —véase 1985—). Pero presenta caracteres agrarios que a pesar de la crítica sistemática de Dumézil (1974, 223ss.) resultan difíciles de soslayar. Parece que la recepción provincial del dios fue diversa y se le sincretizó con figuras prerromanas que aunaban un elenco de cometidos variados. De ahí que en la zona gala y germana Marte aparezca en contextos salutíferos y acuáticos (Bonnard 1908, 172; Aupert 1992, 67; Bourgeois 1991, 42-44). En una inscripción de Aire-sur-Adour (Francia) se le invoca *ob sanitatem* (CIL XIII 423) y en otra de Baden Baden (Alemania) acompaña en un exvoto termal a las Ninfas (CIL XIII 6291). En África Benabou (1976, 347-351) defiende la existencia de un Marte mixto indígeno-púnico-romano que poseería caracteres agrarios (sería divinidad de la tierra fructífera). En su figura y cometidos no sería muy diferente de *Frugifer* (con los rasgos con los que lo hemos repasado anteriormente) y por tanto su invocación en contextos termales no resultaría anómala.

Marte no aparece testificado en la Península Ibérica en relación suficientemente clara con cultos termales, pero en África los siguientes dos casos (aunque ninguno ilustre de modo completamente satisfactorio el tipo de culto que estudiamos) pueden ser tenidos en consideración:

22/1) Ara de pequeñas dimensiones, encontrada en la inmediaciones de la fuente termal de Youkous (*Aquae Caesaris*, Argelia, nº1.2/4):

[Mar]ti Aug(usto) | sac(rum) | L(ucius) Pontius | Marti<u>s | aram ponendam de suo | curavit | idemq(ue) | d(e)d(icavit)

(ILAI nº2940. Se ha optado por leer la línea cuarta como *cognomen*, al incluir una letra se obvia la redundancia del voto convirtiendo *Martis* en el *cognomen* calendárico *Martius*: LC, 61).

La fórmula empleada no es completamente concluyente como testificación de una curación, pero el lugar del hallazgo (aunque desconocemos con detalle la microtopografía) es muy sugerente. El dedicante pudiera ser un veterano y quizás la invocación a Marte resultaba una devoción particular (acorde además con la lectura del *cognomen* que proponemos) que no desentonaría con el modo africano de entender a la divinidad.

22/2) Ara de mármol, aparecida en Ain Souda, en la inmediaciones de Hammam Zaïd (Argelia, nº3.2/1):

Marti Aug(usto) | sacrum | C(aius) Pompeius | Victor mag(ister) | ex praecepto | arato loc[o] | D(omini) Satur(ni) aram | s(ua) p(ecunia) f(icit) et d(e)d(icavit) (CIL VIII 17313; ILAI nº928; Le Glay I, 417 nº2).

El ara no ha aparecido en un contexto termal indudable e ilustra una práctica religiosa peculiar aunque, desde luego, no del todo anómala (Le Glay 1966, 237-238 recopila las asociaciones divinas Marte-Saturno en África). La fórmula *arato loco* plantea problemas y se ha tendido a entender como un rito de tipo agrícola (que tendría que ver con los caracteres particulares que parece presentar el dios en África: Benabou 1976, 350). Se ha pensado que reflejaba una actuación de consagración de un perímetro por medio de trazar un surco (Toutain 1920, 87) o cualquier rito que correspondiese a una acepción técnica (religiosa) del término *arare* que quizás se nos escapa en su último significado (desde luego el formulario sagrado empleado resulta característico y de carácter muy técnico). De todos modos no se puede descartar que la ceremonia religiosa que ilustra el ara pudiera tener alguna relación con el agua termal; la asociación Marte-Saturno no resultaría, en cualquier caso, inadecuada en un contexto de dichas características.

23) JUNO

Juno, la principal divinidad femenina de la religión oficial de Roma y segundo componente de la Tríada Capitolina, aparece invocada en la siguiente inscripción lusitana:

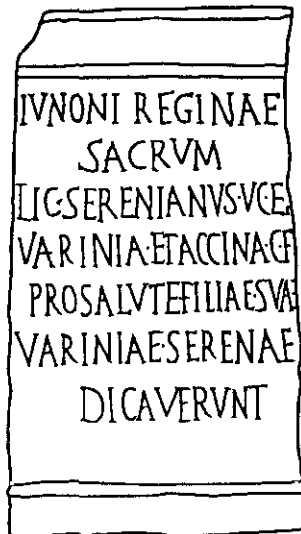
23/1) Ara de mármol (85x38), desde los primeros testimonios (Ambrosio de Morales) se localiza en la ermita de San Bartolomé contigua al balneario de Alange (Badajoz,

España, nº3.6/3), en su parte este, donde era usada como piedra de altar (según *CIL*). Actualmente se conserva en el patio del balneario. Por criterios prosopográficos se fecha en la primera mitad del siglo III:

Iunoni Reginae | sacrum | Lic(inius) Serenianus v(ir) c(larissimus) et | Varinia Flaccina c(larissima) f(emina) | pro salute filiae suae | Varinae Serenae | dicaverunt

(*CIL* II 1024; Álvarez Martínez 1972, 286-290, foto; *AE*1972 nº245; Delgado 1993, 357-358; Gimeno 1997 para las circunstancias azarosas del hallazgo. En el texto de la cuarta línea se corrige *Etaccina* por *Flaccina* gracias a *CIL* II 983).

Los dedicantes son personajes bien conocidos. *Licinius Serenianus* (*PIR* V,1 nº245; Castillo 1965 nº210; Caballos 1990 nº100; Díez de Velasco 1987, 174) fue gobernador de Capadocia y quizás cónsul sufecto. Cipriano (*Epist.* 75, 10,1) expone que se distinguió por su celo anticristiano. Su esposa, *Varinia Flaccina* es la hija del notable bético *Caius Varinius* (Castillo 1965, 329; Curchin 1990 nº247); una inscripción (*CIL* II 983; *EE*VIII nº89; *ILS* nº6904) hallada en los Santos de Maimona, Badajoz, España ofrece su *cursus*, edad y dedicante: *aed(ilis) Iiviro flaminiali provinciae Baeticae annorum LXX | Varinia Flaccila filia | c(larissima) f(emina) | fecit*. Las lecturas del *cognomen* de *Varinius* (si es que no se omitió, como defiende Álvarez Martínez 1972, 289) han sido dispares, desde la más común *Fido* a *Pietas* (que presenta Ramírez Sádaba 1997, 302, avanzando la lectura de la nueva edición del *CIL* II).



La presencia de Juno en un exvoto curativo no deja de sorprender. Las turbias intrigas políticas decimonónicas que usaron como pretexto este epígrafe (y que revisa con humor Gimeno 1997) aumentan la incertidumbre. El elenco de posibilidades que se barajan para el emplazamiento original del epígrafe oscilan entre el balneario romano, algún templo sito en sus inmediaciones o incluso algún centro externo a Alange. De todos modos su presencia en la ermita de San Bartolomé puede permitir abogar por una postura alejada de un hipercriticismo que anule cualquier valor documental de la piedra en relación con el culto termal (siempre a la espera de nuevas interpretaciones o documentos que puedan clarificar la situación). Para ello conviene intentar explicar la anómala invocación a Juno. Dos líneas principales parecen las más plausibles. La primera consiste en comparar las propiedades actuales del agua (reputada eficaz para curar las enfermedades de la mujer) y uno de los cometidos de Juno, el de la protección de las mujeres y sus dolencias (Álvarez Martínez 1972, 287-288). La segunda, de índole sociológica podría tener que ver con el máximo estatus que detentan los dedicantes del ara. La elección de Juno, segundo volante de la tríada capitolina y

diosa representativa del poder de Roma en su vertiente femenina (comparable en majestad a Júpiter), invocada con el epíteto soberano *Regina* (Dury-Moyaers/Renard 1981 168-175), conviene como voto claramente diferencial por parte de mujeres del orden senatorial (Diez de Velasco 1987, 59; Delgado 1993, 342-343; Peréx/Diez de Velasco/Martín 1994, 435), resulta coincidente con una práctica cultural atestiguada *entre mujeres de la elite (y en particular entre diversas emperatrices: Weigel 1981)* en época imperial. La opción de Minerva, la otra diosa de la tríada, aunque más lógica, quizás hubiese ofrecido menos rotundidad puesto que además de los aspectos soberanos posee otros que determinan su invocación por grupos muy variados desde el punto de vista sociológico. Por tanto la fórmula *pro salute* se puede en este caso entender en referencia a una actuación terapéutica sobrenatural (imaginaria) de la diosa (más que algún otro ámbito menos somático susceptible de englobarse en el concepto de *salus*).

24) JÚPITER

El culto a Júpiter está bien testificado en la zona gala y germana (Bonnard 1908, 170-171; Aupert 1992, 66; Bourgeois 1991, 48-49) en contextos terapéuticos (por ejemplo en Saint Bertrand de Comminges se le invoca con el epíteto *Salutaris* puntualizando el dedicante que fue *gravi infirmitate liberatus: CIL XIII 240*) y termales (por ejemplo en Baden Baden hay una invocación a Júpiter Óptimo Máximo: *CIL XIII 6290*).

En la zona que abarca nuestro estudio este hecho no se constata de modo tan claro (salvo en África para el Júpiter agrario, generativo y sanador que estudia Kallala 1992 —aunque no destaca el carácter terapéutico-termal en los ejemplos que repasa—); los testimonios son los siguientes:

24/1) Epígrafe encontrado junto al puente del Baño, en Caldas de Lafões (São Pedro do Sul, Viseu, Portugal, nº3.6/5), empotrado en la pared de una casa, se han realizado lecturas muy diversas y discordantes:

Reucallius Turo[li?] f(ilius) voltum Iolvi solvit

(*CIL II 420; ILER nº158; Brandão 1959, 251-261; Encarnação 1984, 204; RAP nº312; HEp4 nº1102*).

El nombre del dedicante no tiene ulterior testificación y el del padre puede ser tanto *Turolius*, como *Turobius* o *Turonius* (véase *NPH*, 535). Este epígrafe plantea muchas dudas respecto de su relación con el balneario ya que no apareció en un contexto claro. Puede por tanto que no testifique un culto termal.

La segunda mención de Júpiter, esta vez en un contexto cultural termal indudable es la de Henchir el Hammam (*Aquae Flavianaes*, Argelia, nº1.2/1). En este caso se trata de una invocación sincrética a los *Patres Dii Salutares* y a Júpiter-Serapis en un ara aparecida en la misma captación del agua (ya revisada nº5/1). Lo característico de este testimonio quizás no sea la invocación a Júpiter sino la complejidad del

encabezamiento por el que el dedicante ha optado. Nos hallamos ante un Júpiter salutífero cercano quizás al que se manifiesta en la inscripción bilingüe latina-neopúnica de *Althiburos* (CIL VIII 27774) en la que se le invoca junto a Esculapio (se trata de un Júpiter africano característico estudiado por Kallala 1992, 196-200).

De todos modos frente a lo que testificaban los casos galo y germano tanto en la Península Ibérica como en África, a la hora de encarar un culto termal, el padre de los dioses, cabeza del panteón y presidente de la Tríada oficial romana no parece ser la divinidad elegida más que de modo mediato.

25) SERAPIS-ISIS

Isis es una divinidad multifuncional entre cuyos cometidos se incluyen los terapéuticos (Diez de Velasco 1996, 153-154). Junto a Serapis sincretizó con la pareja divina médica romana por excelencia Esculapio-*Salus* (por ejemplo en la inscripción de León, España: *IRPL* nº16; *SIRIS* nº769a; *ROER*, 166).

Serapis por su parte parece que canalizó en África funciones que correspondieron tanto a la gran divinidad púnica Baal-Hammon como a Saturno o Neptuno (Turcan 1992, 98); en última instancia recuerda a divinidades indígenas que presidían la fecundidad de la tierra. Tanto Isis como Serapis resumen la fertilidad que en Egipto representaban las aguas del Nilo y el agua era pieza clave en sus santuarios (como mostró Wild 1981). No resulta por tanto anómala la invocación a estas divinidades egipcias en contextos termales.

El primer testimonio lo ofrece la inscripción ya repasada (nº5/1) aparecida en la cámara de captación del agua termal en *Aquae Flavianae* dedicada a los *Patres Dii Salutares* junto a Júpiter-Serapis. La localización del epígrafe no puede ser más elocuente y la invocación a los dioses Patrios conecta a Serapis con las divinidades indígenas africanas del modo más evidente. La conjunción Júpiter-Serapis determina generalmente la opción por incidir en los caracteres soberanos del dios resultante, pero en África quizás se comprenda mejor esta práctica teniendo en cuenta otros testimonios más elaborados (por ejemplo en *Lambaesis* encontramos un *sacerdos Iovis Plutonis Serapis*: CIL VIII 2629; *SIRIS* nº786). Serapis resulta por tanto una opción sincrética que más que solamente soberana quizás resulte mejor entenderla como total (señor del cielo, pero también del mundo ctónico, dios ancestral y garante de la fertilidad); su invocación en *Aquae Flavianae* resulta por tanto congruente (se manifiesta en un agua salutífera y fértil).

25/1) Un segundo testimonio africano, mucho menos seguro, lo conforman una serie de lámparas del taller de C V S (quizás Cayo Valerio San?, artesano conocido por CIL VIII 22644,335) en las que se figuran bustos de Isis y Serapis y que fueron fabricadas en *Aquae Regiae* (revisadas en nº1.1/5). Solamente de modo hipotético se puede extrapolar este dato para hacer de Isis y Serapis divinidades en cuyo honor se realizase

algún tipo de culto termal en *Aquae Regiae* (Argelia, sin identificación definitiva nº1.1/5), aunque no se pueda completamente descartar.

En la Península Ibérica el impacto de los cultos egipcios ha sido estudiado en diferentes ocasiones (en especial *ROER*; también Bendala 1986, 371-380; Alvar 1993a; 1993; 1981). En los dos extremos de la provincia *Tarraconensis* se localizan las dos inscripciones siguientes que, aunque sin una completa seguridad en ninguno de los casos, quizás puedan estar testificando cultos termales (Diez de Velasco 1996, 154-156):

25/2) Placa (42x64x64,5) aparecida en 1839 en la iglesia de San Salvador, en los alrededores de Caldes de Montbui (Barcelona, España, nº1.7/7), se conserva una parte en el Museo de Caldes y la otra es propiedad de un coleccionista de la localidad. Los más recientes editores (*IRCI*, 81-82) parecen decantarse por criterios prosopográficos por una fecha de comienzos del siglo I aunque la mención a la *respublica* y a la existencia de una autoridad de tipo municipal plantea serios problemas de interpretación:

P(ublius) Licinius Philletus et Licinia Crassi lib(erta) | Peregrina Isidi | v(otum) s(olverunt) l(ibentes) m(erito) loc(o) ac(cepto) | p(ublicelo) a re pub(lica)

(*CIL* II 4491; Fita 1904 nº7; *ILER* nº357; *SIRIS* nº766; *IRCI* nº36 foto XIII; Mayer/Rodà 1987, 194-195 fig.1-3; *HEp2* nº76).

Los dedicantes portan una onomástica que resulta interesante de detallar. El *cognomen* *Philetus*, aunque no muy frecuente (*NPH*, 456 recensiona ocho casos) está especialmente extendido en Barcelona (dos casos) y Tarragona (cuatro casos). *Crassus* aparece en diez ocasiones de las que tres son en Tarragona, una en Tortosa, otra en Sagunto y una tercera en Llíria (*NPH*, 337). El *cognomen* *Peregrina* se testifica en una docena escasa de casos destacando cuatro en Sagunto y uno en Barcelona (*NPH*, 454). Se trata por tanto de nombres que tienen paralelos en la zona mediterránea del *Conventus Tarraconensis* y en particular en las dos ciudades importantes de la zona del balneario (*Barcino* y *Tarraco*). De hecho la mención a la *respublica* lleva a los recientes editores a hipotetizar si no pudo tratarse de una lápida transportada desde *Tarraco*. Si esto fuera cierto no cabría relacionar el epígrafe con el balneario de Caldes de Montbui. Tampoco apareció la placa en las cercanías de los surgientes termales como ocurrió con el resto de la epigrafía votiva de la ciudad, aunque al haberse encontrado en una capilla no se puede descartar un traslado desde el centro curativo. Por tanto no es conveniente excluir en principio que la invocación esté testificando un culto termal.

25/3) Ara de granito (90x40x39) aparecida en 1932 en la iglesia de Outeiro Jusão, a dos kilómetros de Chaves (Bragança, Portugal, nº1.7/1), hoy en el Museo da Região Flaviense:

I(n)sidi | Cornelia | Saturnina | ex voto

(ILER n°857; AE1944 n°277; SIRIS n°759; ROER n°9; AF n°73 foto; RAP n°455).

Aunque no ha aparecido en la ciudad de Chaves, no es de descartar que originalmente el ara proviniese del centro cívico. Existen otros casos de lápidas votivas utilizadas en las iglesias de los alrededores de Chaves y que debieron transportarse desde la ciudad (por ejemplo el ara dedicada a la *Tutela municipii aquiflaviensium*: AF n°530; HEp2 n°857 recientemente encontrada en la capilla de Granginha). La dedicante porta nombres muy comunes y todo parece indicar que es una comarcana; la opción por realizar el exvoto a Isis no proviene por tanto de un origen extranjero de *Cornelia Saturnina*. Malaise (1984, 1650) defendía que *Aquae Flaviae* era una ciudad cosmopolita abierta a influencias culturales foráneas (de ahí la difusión de los cultos orientales en la localidad). El error del lapicida en el teónimo junto a lo común del nombre de la dedicante y lo rústico de la factura del ara quizás permitan adelantar una hipótesis: como en el caso africano tras Serapis se escondían dioses indígenas, quizás a esta *Insis* no debemos figurarla como una divinidad importada con toda su carga de connotaciones y desarrollos teológicos extranjeros. Puede que tras un nombre foráneo se oculte un modo indígena de entender a una divinidad a la que se puede invocar (por los avatares del préstamo religioso) con calificativos distintos y cuyo (imaginario) poder tiene su manifestación en las aguas que curan.



III) CARACTERÍSTICAS DEL CULTO TERMAL

La documentación que se recoge en los capítulos I y II, a pesar de su volumen, refleja solamente una parte de lo que fue el culto termal. Priman los actos culturales arropados en objetos y no hay rastro de todo lo demás (las fuentes literarias que han llegado hasta nosotros no detallan en ningún caso otras actuaciones religiosas). Frente al caso galo en el que los cultos termales prerromanos han legado objetos que permiten defender la especificidad de sus manifestaciones más allá de contactos con formas de culto clásicas (Vaillat 1932, 95-111; Deyts 1983; 1992; Green 1989, 155ss.; 1995, 466ss.; Bourgeois 1991, 61-95) ni en la Península Ibérica ni en el norte de África se ha conservado este tipo de documentación de un modo suficientemente claro, más allá de hallazgos descontextualizados (Delibes 1997) o de referencias generales que apelan a la lógica de su uso (Ruiz Bremón 1997; Blázquez/García Gelabert 1997).

Además, lo que mejor ha sobrevivido al deterioro o a las en muchos casos voluntarias destrucciones de los últimos dos siglos ha sido lo más resistente y valorado: la epigrafía. La información más parlante con la que contamos presenta el problema de ofrecernos una teología termal abigarrada y que se expresa en un vehículo de *transmisión ajeno, la piedra escrita y en latín: ilustra una religión en fase de contacto en sociedades que sufren una profunda aculturación (tanto en África como en la Península Ibérica) y en las que el dinamismo resulta particularmente interesante de analizar.*

1) TIPOLOGÍA DE LOS DIOSES TERMALES

1) El problema romanidad-indigenismo

Al estudiar sociedades en mutación que sufren el impacto cultural (y religioso) de los romanos y que se expresan en objetos importados, el fenómeno del indigenismo se testimonia en grados pero no en estado puro. Partimos por tanto de un punto que desconocemos (los cultos prerromanos) y se nos desvelan facetas de lo que pudo haber sido pero bajo el filtro de la cultura que justamente por su impacto provocó una radical mutación en el objeto de estudio. El «respeto» romano hacia las divinidades de los pueblos que sometieron se detenía en el límite que marcaba la defensa de la nueva cohesión que Roma representaba. Por tanto los cultos de solidaridad e identificación de las agrupaciones indígenas, que resultaban competitivos con el nuevo modelo propugnado por la potencia vencedora (un modelo abierto en el que la cohesión la

otorga Roma y en el campo sobrenatural las divinidades soberanas que la representan —en época imperial también el culto a los emperadores—) no tenían posibilidades de ser respetados. La despolitización de la religión ancestral, su traslación del campo de lo público al de lo privado, pudo modificar sustancialmente los cultos termales que en nuestra documentación epigráfica se reducen a prácticas terapéuticas de índole sobrenatural, a ritos meramente individuales (aunque los atisbos de un modelo alternativo se repasarán en el apartado 4,1).

Reducido a culto privado, el culto termal era inocuo, de ahí que no existiese voluntad definida de modificarlo. Así en ciertas zonas se testifican divinidades de nombre indígena hasta épocas presumiblemente avanzadas (nunca existe seguridad en la data del material epigráfico en el noroeste de la Península Ibérica, donde se concentran la mayoría de las divinidades indígenas), se sigue nombrando al poder sanador que radica en el agua del mismo modo que antaño se hizo (quizás porque la eficacia pudo recomendar la persistencia). En otros casos se romaniza el teónimo, pero se le adjuntan epítetos de tipo indígena, en una progresiva mutación que tiene su punto culminante en la aceptación de dioses plena y característicamente romanos de la medicina como Apolo o Minerva. Este fenómeno de progresivo sincretismo (en el que los mecanismos del préstamo y la aculturación religiosos modifican los cultos), difícil de sistematizar a pesar de los varios intentos realizados por diversos investigadores tanto en lo que se refiere en general al fenómeno (Pye 1971; Colpe 1987, reciente puesta al día con bibliografía en Lupo 1996) como a su plasmación en el mundo antiguo (Levêque 1975; Chirassi 1973; Motte/Pirenne-Delforge 1994; Alvar 1993; González Wagner 1993; Marco 1996, entre otros) en la Península Ibérica (Etienne 1973; Blázquez 1981; 1986; 1993; Domínguez Monedero 1985; Plácido 1988; Encarnação 1988; 1993; 1993a; 1994; García Fernández-Albalat 1985; Marco 1993a, 35-39; 1996a entre otros) o el norte de África (por ejemplo Le Glay 1975; Février 1976 o Benabou 1975, 261ss.; 1986) lleva a que romanidad e indigenismo resulten ingredientes que se combinan en la documentación de un modo que requiere un estudio más pormenorizado.

2) Los dioses indígenas: ¿típicos o especializados?

En tres ocasiones, todas ellas localizadas en el noroeste de la Península Ibérica, se testifican divinidades termales de nombre no romano. Ya vimos que *Bormanicus* y *Cohvetena*, además, están presentes (aunque no en denominaciones idénticas) en territorios extrapeninsulares de un modo que parece excluir el préstamo reciente e ilustra lazos culturales remotos. *Cohvetena*, de todos modos, presenta problemas para su aceptación plena como divinidad termal. *Edovius* por su parte es un caso único aunque su carácter termal parece seguro.

El problema que plantean estos dioses es su caracterización: ¿se trata de divinidades de cometido general o sencillamente típico?. Evidentemente el modelo religioso que reflejarían sería bien diverso; el dios típico es un dios concreto (en este caso presidiría el manantial al que simbolizaría del modo más evidente) mientras que

el dios general entroncaría en la estructura de un panteón cumpliendo cometidos funcionales determinados (por ejemplo presidir la curación). La acción aculturadora romana sería bien diversa si las divinidades indígenas hubieran sido meramente tópicas (representando al manantial de un modo semejante a las Ninfas clásicas) que si pasaron a ser tópicas (cercenándose sus contenidos) por la presión extranjera (que desmontaría la funcionalidad explicativa de un panteón como resultado —o medio— de la desestructuración de la sociedad indígena).

El caso de *Bormanicus* es el que permite un estudio más profundo puesto que cabe entenderlo como dios tópico (y por tanto meramente presidente de las aguas termales de Caldas de Vizella —*DIP*, 145-148 para las diversas opiniones—) o como un epíteto funcional de una divinidad de mayor alcance. En España García Fernández-Albalat 1986, 189-190 apuntó algunas ideas sobre la estrechez del concepto de divinidades acuáticas y realmente la multiplicidad de teónimos hispanos que recensionan Blázquez (*RPH*; 1975; 1983, 279ss. y esp. 477-488; recopilaciones en 1991, 19ss.) o Encarnação (*DIP*; 1987) más que ilustrar una situación original de politeísmo compulsivo quizás ejemplifique una fase de destrucción cultural en la que esquemas explicativos teológicos, al estallar, propiciaron una individualización de lo que eran adjetivaciones o especializaciones. Le Roux (1959; 1960) en sus trabajos sobre el Apolo celta y galo (del que *Borvo* resultaría un epíteto; véase también recientemente y según presupuestos diferentes Hatt 1985, 209ss.; 1989, 256ss.) defiende la caracterización del dios en el marco trifuncional dumeziliano y su comparación con el Dianecht irlandés (el argumento lo recogen y estudian también García Fernández-Albalat —1990, 334-335— o Marco —1993, 486; 1994, 335—). El mayor problema para defender esquemas teológicos complejos de este tipo radica en la generalmente aceptada inexistencia de un sacerdocio jerarquizado (del estilo del druídico galo, aunque para entender su papel y antigüedad en la zona gala hay que tener en cuenta las puntualizaciones de Brunaux 1996, 26ss.) en la Península Ibérica celtizada e indoeuropeizada (por ejemplo Crespo 1997; aunque destacan recientes trabajos, por ejemplo de Marco —1987, 70ss.; 1993, 498-500; 1994, 372-378; García Quintela —1991, 35-37; 1992— o Sopena —1987, 64ss.; 1995, 43ss.— que apuntan una comprensión nueva del papel de estos especialistas religiosos).

La presencia de *Bormo-Borvo-Bormanus* en la zona gala parece permitir que nos decantemos por desechar la caracterización exclusivamente tópica del dios y optemos por analizarlo como figura divina pancéltica cuyos cometidos intentaremos avanzar más adelante (en el apartado 4,1) al proponer un modelo céltico de culto termal.

3) Dioses de nombre romano y caracteres indígenas

Un grupo importante de divinidades que aparecen en balnearios del norte de África (tabla 1), sin portar denominaciones completamente indígenas, parecen caracterizarse de un modo que no es desde luego el romano. *Draco*, que esconde tras el nombre latino una realidad plenamente indígena como puntualizó Le Glay (1957), es la serpiente inframundana. El *Deus Frugifer*, señor de la naturaleza fértil, se manifiesta también en

el agua que cura. Los *Patres Dii Salutare*s son los dioses ancestrales dadores de salud. En estos tres casos no existe teónimo de referencia, quizás porque se trataba de una fuerza cuyo nombre no se podía pronunciar o no se adaptaba a los marcos definitorios de las divinidades romanas. Aunque la relación con lo termal es menos clara que en los casos anteriores el *Deus Sanctus Aeternus* entra en esta categoría de seres sobrenaturales a los que no se invoca por su nombre sino por medio de epítetos que son subterfugios para no encasillarlos.

TABLA 1: DIVINIDADES INDÍGENAS Y CON CONNOTACIONES PRERROMANAS

* epigrafía relacionada probablemente con el manantial termal; ** epigrafía relacionada con certeza con el manantial termal (entre paréntesis: temperatura del agua); ? datación por criterios paleográficos; + datación por criterios prosopográficos; ++ datación explícita en el epígrafe

Divinidad	Lugar de procedencia	Pórmula	Fecha	Medidas/Tipo
<i>BORMANICUS</i> (1/1)	Caldas de Vizella** (65°)	<i>vsim</i>		50x22x15 ara
<i>DEUS BORMANICUS</i> (1/2)	Caldas de Vizella* (65°)	<i>vsim + poesiá</i>		166x44x35 bloque
<i>COHVETENA</i> (2/1)	Parga (Guitiriz)	<i>ern ??</i>		77x25x13 ara
<i>COHVETENA</i> (2/2)	Santa Cruz de Loio	<i>ex voto</i>		57x30x16,5 ara
<i>EDOVIVS</i> (3/1)	Caldas de Reis** (46°)	<i>vsim</i>		---- ara
<i>DRACO (+Numen Nympharum)</i> (4/1)	Henchir el Hammam*(70°)	<i>votum dedit</i>	1/2 III+	---- ara
<i>PATRES DII SALUTARES (+ Iupiter Serapis Augustus)</i> (5/1) - <i>id.</i> -**				142x27x30 ara
<i>DEUS FRUGIFER</i> (6/1)	- <i>id.</i> -**	<i>vsia + pro salute d.n.</i>		42x28x26 ara
<i>DEUS SANCTUS FRUGIFER AUG.</i> (6/2)	- <i>id.</i> -**	<i>pro salute Imp...</i>		85x30x38 ara
<i>PLUTO AUGUSTUS</i> (7/1)	Hammam Meskoutine*(95°)	<i>sacrum, vsia + pro salute imperatoris</i>		222-235++
<i>Sacerdos SATURNI</i> (8/1)	Youkous	<i>vsia</i>		70 estela
<i>DDS SATURNUS</i> (8/2)	Hammam Guergour(48°)			--- estela
<i>SATURNUS (SAS)</i> (8/3)	Bordj Sebbaket	<i>vs</i>		--- ara
<i>SATURNUS (SAS)</i> (8/4)	Bordj ben Chaaban	<i>consagración de epistilio</i>		
<i>SATURNUS</i> (8/5)	Henchir el Hammam2	<i>templum d.</i>	com.I	65x22x10 estela
<i>DEA CAELESTIS</i> (8/6)	Henchir el Hammam2	<i>templum restituit</i>		23x135x57 dintel
<i>SATURNUS PALMENSIS AQUENSIS AUG.</i> (8/7)	Sukra	<i>via fecit</i>		36x19x100 estela
<i>DEUS SANCTUS AETERNUS</i> (9/1)	Bou Haïmfa (63°)	<i>vsia</i>		125x40 ara
<i>MATER DEUM AUG.</i> (10/1)	Henchir el Hammam2	<i>sacrum</i>		50x16x15
<i>GENIUS AQUARUM TRAIANARUM</i> (11/1)	Hammam Sayala** (44°)	<i>vs</i>	114-117++	105x42 estela
<i>GENIUS AQUARUM SIRENSIUM</i> (11/2)	Hammam bou Hanifa*		242++	--- ara
<i>DEO TUTELA GENIO LOC</i> (11/3)	Albama de Aragón*(37°)			

En otros casos se opta por teónimos latinos como Plutón, Saturno, Neptuno o incluso Esculapio (se incluye en esta categoría el Esculapio ebusitano de la Cueva Negra), pero no se trata de caracterizaciones idénticas a las clásicas; son divinidades provinciales, africanas, con campos de acción bien diversos y más extendidos. El Plutón africano, citado en ocasiones como *frugifer*, señor de la fertilidad (como también ocurre con Saturno o con Neptuno), es producto de un sincretismo tras el que subyace la herencia líbico-bereber, la púnica y la interpretación romana.

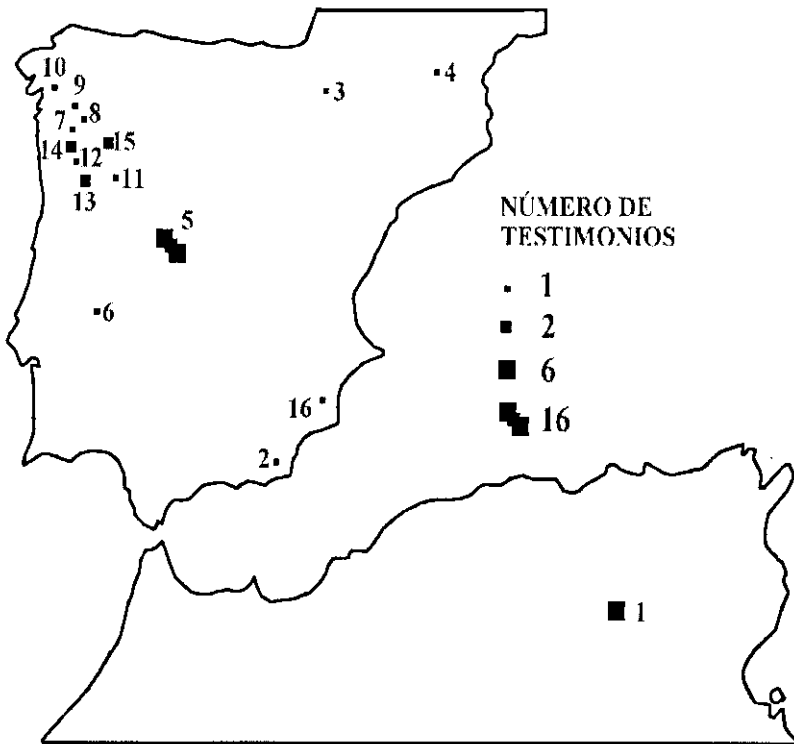
Otro tanto ocurre con los *Genii* de los lugares termales (*Aquarum Traianarum*, *Aquarum Sirensium*), el nombre romano identifica a la manifestación sagrada de la fuente que quizás no necesitaba hasta ese momento ser nombrada y que entronca en modos indígenas de entender la sacralidad del agua (otros ejemplos en Picard 1955, 4ss. o Benabou 1976, 274ss.) en una continuidad que se rastrea también en el mundo bereber actual y que conforma un modelo africano de culto termal (que repasaremos más adelante en el apartado 4,2).

En la Península Ibérica pertenecen a este grupo de divinidades que, a pesar del nombre romano mantienen connotaciones prerromanas, algunas que portan epítetos indígenas o grafías particulares. *Aquae Eleteses*, *Fons Sag[---]*, *Salfus* (tabla 3)

ejemplifican un paso intermedio en la asunción de nombres y características romanas; la parte de lo indígena y la parte de lo romano resultan muy difíciles de deslindar. También se incluyen en esta categoría muchas de las invocaciones a las Ninfas (y a las Aguas divinizadas) que repasaremos a continuación.

4) Las Ninfas

Las Ninfas (tabla 2, mapa 3) gracias al generoso volumen de testimonios de que disponemos, propician un estudio detallado. Son las divinidades más veneradas en Hispania en relación con las aguas termales (y además su culto en contextos termales resulta mayoritario en relación con el culto no termal). En el caso africano su culto se concentra en un solo lugar (*Aquae Flavianae*) pero presenta una notable densidad de testimonios que indican que existió un templo-santuario de las aguas a ellas dedicado.



Mapa 3: Lugares con testimonios de culto termal a las Ninfas

1. *Aquae Flavianae*, Henchir el Hammam, Argelia (n°14/1-5); 2. Tíjola, España (n°14/6); 3. Leyre, España (n°14/7); 4. Arties, España (n°14/8); 5. Baños de Montemayor, España (n°14/9-24); 6. Monforte, España (n°14/39); 7. *Aquae Querquennae*, Baños de Bande, España (n°14/26); 8. Baños de Molgas, España (n°14/27); 9. Orense, España (n°14/28); 10. Caldas de Cuntis, España (n°14/29); 11. Bem Saude, Portugal (n°14/30); 12. Caldas das Taipas, Portugal (n°14/31); 13. Caldas de Vizella, Portugal (n°14/32-33); 14. Caldelas, Portugal (n°14/34-35); 15. *Aquae Flaviae*, Chaves, Portugal (n°14/36-38); 16. Fortuna-Cueva Negra, España (n°14/40)

La característica principal de las Ninfas es su concreción, representan al manantial en su aspecto sobrenatural, lo que pudo resultar (por lo menos en la Península Ibérica) una especificidad teológica que permitiese un fácil sincretismo con divinidades prerromanas. La revisión de los lugares con culto termal a las Ninfas muestra una concentración en la zona lusitana y el noroeste de la Tarraconense, coincidiendo con el territorio con mayor testificación de cultos prerromanos. En bastantes casos los dedicantes portan una onomástica con rasgos indígenas (en Baños de Montemayor, Baños de Bande, Caldelas, Orense, Baños de Molgas); en Tagilde las Ninfas portan un epíteto indígena y en Caldelas o Horta de Vilarica se las llama *Deae*.

TABLA 2: NINFAS

* epigrafía relacionada probablemente con el manantial termal; ** epigrafía relacionada con certeza con el manantial termal (entre paréntesis temperatura del agua); ? datación por criterios paleográficos; + datación por criterios prosopográficos; ++ datación explícita en el epígrafe

Divinidad	Lugar de procedencia	Fórmula	Fecha	Medidas/Tipo
NYMFAE(14/1)	Henchir el Hammam**(70°)		146+	110x52 ara
NYMFAE?(14/2)	Henchir el Hammam**(70°)	<i>ex visu apla (+pro salute augusti)</i>	147+	135x32x32 ara
NUMEN NYMPHARUM et Draco(4/1)	--id.--*	<i>votum salutis</i>	1/2 III+	-- ara
Templum NYMPHARUM(14/3)	--id.--*	<i>pro salute...imp.</i>	218-222+	47x12 fragmento
NYMFAE FL.SEP.AUG.(14/4)	--id.--*			40x15 ara frag.
NYMFAE(14/5)	Henchir el Hammam**(70°)	<i>optavi nudas videre Nymphas</i>	1/4 II+	62x30x8 estela
NYMFAE?(14/6)	Tijola	<i>vs</i>		-- ara
NYMFAE(14/7)	Monasterio de Leyre	<i>lmvs</i>		60x34x25 prism
NYMFAE(14/8)	Artés*			-- ara
NYMFAE(14/16)	Baños Montemayor**(43°)	<i>vsia</i>		-- ara
NYMFAE(14/17)	--id.--	<i>vsim</i>		70x43x27 ara
NYMFAE(14/18)	--id.--			-- ara
NYMFAE(14/19)	--id.--			-- ara
NYMFAE fontanae(14/20)	--id.--	<i>lvas</i>		57x19x13 ara
NYMFAE(14/21)	--id.--	<i>vlas</i>		23x11 ara
NYMFAE(14/22)	--id.--	<i>vsim</i>		37x14 ara
NYMFAE(14/23)	--id.--	<i>vals</i>		34x22 ara
NYMFAE(14/24)	--id.--	<i>valm</i>		32x15 ara
NYMFAE CAPARENSES(14/9)	--id.--	<i>votum</i>		-- ara
NYMFAE CAPARENSES(14/10)	--id.--	<i>vlas</i>		-- ara
NYMFAE CAPARENSES(14/11)	--id.--	<i>vals</i>		45x18 ara
NYMFAE CAPARENSES(14/12)	--id.--			29x16 ara
NYMFAE CAPARENSES(14/13)	--id.--	<i>vi</i>		30x16 ara
NYMFAE CAPARENSES(14/14)	--id.--			-- ara
NYMFAE CAPARENSES(14/15)	--id.--	<i>ex voto lms</i>		-- ara
NYMFAE(14/25)	Monforte	<i>pro salute... vlas</i>		
NYMFAE(14/26)	Baños de Bande*(48°)	<i>pro salute sua</i>		38x26x13 ara
NYMFAE(14/27)	Baños de Molgas*(47°)	<i>ex voto</i>		86x43 ara
NYMFAE(14/28)	Orense**(70°)	<i>ex visu vsim</i>		83x45x28 ara
NYMFAE(14/29)	Caldas de Curtis**(57°)			1.23x42x27/65x36x22
DEAE NYMFAE(14/30)	Horta de Vilarica	<i>votum posuit sim</i>		62x29x22 ara
NYMFAE(14/31)	S. Joao da Ponte	<i>ex voto</i>		73x39x29 ara
NYMFAE LUPIANA(14/32)	Tagilde	<i>voto libens animo posuit</i>		72x30x31 ara
NYMFAE(14/33)	Guimarães	<i>ex voto posui pro...</i>		89x32x20 ara
NYMFAE(14/34)	Caldelas**(31°)	<i>ex voto</i>		58x24 ara
DEAE NYMFAE(14/35)	Caldelas**(31°)	<i>ex voto</i>		39x24 ara
NYMFAE(14/36)	Chaves*(70°)			39x105 bloque
NYMFAE(14/37)	Chaves*(70°)	<i>sacrum, libens fecit</i>		39x27x25 ara
NYMFAE(14/40)	Cueva Negra			inscr. rupestres

Por tanto este culto termal a las ninfas se presenta anclado por una parte en formas religiosas prerromanas pero quizás también actuó como una eficaz fórmula romana para quebrantar esa misma tradición (Tranoy 1979, 119; 1981, 325 defiende para Galicia una acción deliberada romana para unificar la vida religiosa, en la que el culto a las Ninfas sería un ingrediente fundamental). López Cuevillas (1935, 75-76) apunta una sustitución en género de divinidades termales prerromanas por divinidades

romanas femeninas con lo que comportaría de trauma religioso. El culto a las Ninfas en esta zona de la Península Ibérica, en resumen, presenta una amalgama de caracteres indígenas junto a una clara denominación romana; es con mucho la invocación termal dominante, quizá porque su concreción, al encasillar las funciones en las meramente tópicas, desestructuraba modelos teológicos (como en el que se inserta *Bormanicus*, como veremos) poco operativos en una sociedad en mutación (y profunda aculturación) como era la galaico-lusitano-romana.

Frente a esta especificidad del noroeste de la Península Ibérica el culto a las Ninfas en el resto de la zona que estudiamos presenta caracteres diferentes. Los otros testimonios hispanos aparecen en una densidad mucho menor y están alejados de los rasgos de indigenismo del material galaico-lusitano. En el caso africano, además, los dedicantes son militares e incluso personajes de la élite romana como el cónsul *Messalinus*. Quizás se trate en este caso, en origen, de una opción diferencial por parte de militares romanos *alieni*, que justamente escogen una invocación sin gran raigambre en el territorio africano.

5) Dioses romanos acuáticos y terapéuticos

Junto a las Ninfas aparecen otras divinidades acuáticas romanas (tabla 3), aunque en un volumen incomparablemente menor. Las aguas divinizadas, a pesar del nombre romano, presentan características indígenas muy claras, tanto por la rusticidad de las inscripciones como por la onomástica de los dedicantes. Se trata de invocaciones que se circunscriben a la zona galaico-lusitana y parecen cumplir una función semejante a la de las Ninfas, sirviendo de referente a la hora de plantear un voto marcado por una romanización superficial. En el caso de *Fons* la situación es diferente puesto que los dedicantes presentan un grado de romanización mayor. Neptuno en África presenta características específicas que ya se revisaron (§II,15) y que lo convierten en divinidad de los manantiales aunque su impacto en contextos termales no es destacable.

Entre las divinidades terapéuticas *Salus* presenta características ambivalentes que la asemejan a las Ninfas con las que, por ejemplo, convive en Baños de Montemayor. La invocación característica como *Salfus*, que se repite, además, en Baños de Valdelazura (donde se la invoca como *Safus*) ilustra un ambiente de fuerte indigenismo que contrasta con la *Salus* plenamente romana de Caldes de Montbui o con la *Salus Umeritana* de Otañes que, a pesar del epíteto con el que se la invoca, es imaginada según modelos perfectamente clásicos. *Salus*, salvo en Caldes de Montbui, parece reflejar una divinidad que, más que poseer un perfil terapéutico de tipo general, lo tiene tópico y concreto (es el manantial personificado) como ocurre también con las Ninfas (de las que en la representación de la pátera de Otañes resulta indistinguible).

Bien diferente es la situación que reflejan las invocaciones a Apolo de Caldes de Malavella y de Montbui; los dedicantes son mayoritariamente miembros de la élite romana y pese a la relativa proximidad de la zona gala donde Apolo heredó y suplantó a una divinidad céltica de primer orden; nada en la epigrafía permite suponer que nos

hallemos ante una caracterización diferente de la plenamente romana que Macrobio (*Sat.* I, 17,5) ponía en boca de las Vestales: del Apolo *medicus*. Otro tanto ocurre con la Minerva de Caldes de Montbui, se trata de cultos plenamente romanos que desarrolla una población sin el menor atisbo de indigenismo. En estos balnearios situados en el área de influencia de la capital provincial, una de las zonas más profundamente romanizadas de la Península Ibérica, los dioses invocados no poseen la menor concreción, la menor vinculación exclusiva con el manantial. No son divinidades tópicas sino de ámbito general pero con una especialización terapéutica que las hace aptas para ser invocadas en un contexto termal (no por la termalidad, sino por su poder curativo).

TABLA 3: DIVINIDADES ACUÁTICAS (excepto Ninfas) Y TERAPÉUTICAS

* epigrafía relacionada probablemente con el manantial termal; ** epigrafía relacionada con certeza con el manantial termal (entre paréntesis temperatura del agua); ? datación por criterios paleográficos; + datación por criterios prosopográficos; ++ datación explícita en el epígrafe

Divinidad	Lugar de procedencia	Fórmula	Fecha	Medidas/Tipo
AQUAE SACRAE(12/1)	Caldas de Monchique**(32°)	<i>vs</i>		65x37x30 ara
AQUAE ELETESES(12/2)	Retortillo**(46,5°)	<i>vias</i>		67x25x54 ara
AQUAET?(12/3)	Caldas de Lañes(69°)			51x66x25 lápida
FONS SAG(---)(13/1)	La Calda, Boñar**	<i>vslm</i>		43x77 rupestre
FONS(13/2)	Caldas Monte Real**(18,5°)	<i>sacrum, al</i>		20 ara
FONS(13/3)	Erieira	<i>al</i>		35x14x12 ara
NEPTUNUS AUG.(15/1)	Constantina**	<i>sacrum, aram dono dedit</i>		ara
Templum NEPTUNI(15/2)	Medjez-Ahmar	<i>cultores ipsius pecunia fecerunt</i>		
SALUS(16/1)	Baños Montemayor**(43°)	<i>lavs</i>		40x19x15 ara
SALFUS(16/2)	Baños Montemayor**(43°)	<i>vs vivus</i>		58x15x16 ara
SAFUS(16/3)	Baños de Valdehazura			25x16x11 ara
SALUS(16/4)	Cáparra			--- ara
SALUS SANCTA(16/5)	Caldas de Montbui**(70°)	<i>vslm</i>		
SALUS UMERITANA(16/6)	Otañes			
APOLLO(17/1)	Caldas de Montbui**(70°)	<i>tpi</i>	138-161+	90x57x53 pedestal
APOLLO(17/2)	Caldas de Montbui**(70°)	<i>consulto</i>	68-96+	88x44x42 pedestal
APOLLO SANCTUS(17/3)	Caldas de Montbui*(70°)		68-120+	124x53x48 ara
APOLLO AUGUSTUS(17/4)	Caldas de Malaveilla(60°)	<i>mixta</i>	150-200+	86x57x45 pedestal
MINERVA(18/1)	Caldas de Montbui**(70°)	<i>pro...vslm</i>	II?	70x43x53 ara
AESCULAPIUS(19/1)	Hammam Li*(51°)		II?	epistilio
AESCULAPIUS(19/2)	Hammam Biadha**	<i>consecravil (estatua)</i>	1/2 II+	27x13 dintel
HYGIA(19/3)	Hammam Biadha**	<i>(estatua)</i>		1/2 II+
AESCULAPIUS et HYGIA(19/4)	Henchir el Hammam**(70°)	<i>pro salute Imp. + posuit et vs</i>	193-194++	50x200 placa
Sacerdos ASCULEPI EBUSITANI(19/6)	Cueva Negra			inscr. rupestre

Algo parecido ocurre con Esculapio e Higia a los que se da culto principalmente en África por parte de miembros de la elite. Aunque el Esculapio africano presenta caracteres particulares que subyacen también en el *Asculepius Ebusitanus* de la Cueva Negra, los dedicantes en todos los casos pertenecen a grupos plenamente romanizados. Quizás esta caracterización de Esculapio como divinidad salutífera pero de cometidos generales (y evidentemente alejada de la concreción de cualquier personificación de un manantial) permita explicar su falta de arraigo en el territorio peninsular (en relación con los cultos termales).

6) Dioses romanos de cometidos variados y dioses orientales

Un grupo diferente lo forman dioses romanos de cometidos diversos pero no directamente relacionables con la salud, la curación o las aguas (tabla 4). *Fortuna Balearis*

resulta anómala en este grupo no solamente porque no se encuentre directamente asociada con contextos termales (salvo en la toponimia) sino porque el epíteto que porta la especializa respecto de las instalaciones de baños. Mercurio, como vimos (§II,21) no resulta tan anómalo analizado desde los paralelos galos. En la Península Ibérica se testifica en la zona galaica entre dedicantes con fuerte carga de indigenismo y quizás refleja un Mercurio de tipo céltico. La opción por Marte que se testifica en territorio africano parece también cargada de connotaciones prerromanas, como el Júpiter-Serapis que se sincretizó con los *Patres Dii Salutares* en *Aquae Flavianae*. Las invocaciones a Isis, ambas de la Península Ibérica, presentan diferencias, la de Caldes de Montbui, dedicada por libertos no desentona (salvo por el grupo social al que éstos pertenecen) con el resto de la epigrafía del lugar. El ara de Chaves, dedicada además a una erróneamente denominada *Insis*, presenta caracteres de mayor indigenismo.

TABLA 4: DIVINIDADES ROMANAS DE COMETIDOS VARIADOS

* epigrafía relacionada probablemente con el manantial termal; ** epigrafía relacionada con certeza con el manantial termal (entre paréntesis temperatura del agua); ? datación por criterios paleográficos; + datación por criterios prosopográficos; ++ datación explícita en el epígrafe

Divinidad	Lugar de procedencia	Fórmula	Fecha	Medidas/Tipo
<i>FORTUNA BALNEARIS</i> (20/2)	Duración	<i>sacrum</i>		100x80 ara
<i>FORTUNA BALNEARIS</i> (20/3)	Tremañes	<i>pro salute sua et suorum dicavit</i>		97x37 ara
<i>MERCURIUS AUGUSTOR. AGUAECUS</i> (21/1)	Caldas de Laffies** (69°)	<i>sacrum</i>		61x48x16 cipo
<i>DEUS MERCURIUS</i> (21/2)	Caldas de Reis	<i>vmla</i>		--- ara
<i>MARS AUGUSTUS</i> (22/1)	Yotikos*	<i>sacrum, aram dedicavit</i>		--- ara
<i>MARS AUGUSTUS</i> (22/2)	Ain Souda	<i>sacrum, ex preaecepto, arato loco, Domini Saturni, dedic.---</i>		--- ara
<i>JUNO REGINA</i> (23/1)	Alange* (28°)	<i>pro salute filiar suae dicaverunt</i>	I ^{III} +	85x38 ara
<i>JUPITER</i> (24/1)	Caldas de Lakoës(69°)	<i>votum solvit</i>		
<i>Patres Dii Salutares Iupiter Serapis</i> (5/1)	Henchar el Hammam** (70°)			142x27x30 ara
<i>ISIS</i> (25/2)	Caldas de Montbui	<i>vslm</i>	com.I+	42x64x64 placa
<i>HN/SIS</i> (25/3)	Chaves	<i>ex voto</i>		90x40x39 ara

Un puesto aparte presenta la inscripción dedicada a *Juno Regina* por personajes de la más alta elite romana en Alange, se trata de una opción diferencial por dar culto a una divinidad sociológicamente muy caracterizada.

2) MEDIOS Y MODOS DEL CULTO TERMAL

Los medios (soporte material) y los modos (fórmulas, tipos de ritos) del culto termal se nos presentan vehiculados por lo romano. No hay testificación de prácticas prerromanas que puedan compararse a las que han visto la luz en la zona gala y por tanto se pierde casi completamente todo un bloque de información. La asunción del lenguaje religioso romano homogeneiza materiales y ritos de tal modo que la dinámica del culto se documenta de modo muy poco parlante. Además, salvo en el territorio africano o el más cercano a *Tarraco*, los materiales (especialmente epigráficos) están muy mal datados puesto que los criterios paleográficos inspiran muy poca confianza. Se repasarán a continuación los vehículos del culto termal, objetos que por su resistencia han sobrevivido hasta la actualidad ofreciéndonos atisbos de lo que fue un culto que solamente conocemos gracias a lo que ellos pueden transmitir.

1) La epigrafía: exvotos curativos y dedicaciones

La epigrafía es nuestra fuente documental principal tanto por el número como por la calidad de la información que porta. Al ser una fuente escrita (y a pesar de las limitaciones que impone lo angosto del campo epigráfico) transmite datos que permiten un estudio teológico o sociológico impensable si no contásemos con ella.

La epigrafía refleja una serie de actos religiosos como son el exvoto de acción de gracias (por una curación, por la invención de un manantial), la conmemoración (de la construcción de un templo) o la consagración (de una instalación balnear, de una estatua). El exvoto de acción de gracias es con diferencia el más común y marca el cumplimiento de una promesa por parte del dedicante. El mecanismo habitual frente a la enfermedad es prometer a la divinidad la realización del epígrafe si la curación se cumple. El pacto imaginario con la fuerza sobrenatural tiene dos fases: la primera la satisface la divinidad por medio de la sanación que convierte al individuo en un *voti reus* (o *damnatus*); la segunda es la liberación del voto por parte del ahora dedicante al adquirir y erigir la piedra (por la acción de *votum solvere*).

La situación es algo diferente en dos ocasiones en el material que estudiamos (en *Aquae Flavianae*: nº14/2 y Orense: nº14/28) en que se utiliza la fórmula *ex visu*. Ante la enfermedad la divinidad se manifiesta (en sueños o por el medio que sea) y plantea el remedio que en este caso es el baño terapéutico; una vez alcanzada la sanación el individuo agradece la intercesión divina por el procedimiento habitual. La fórmula *ex visu* se relaciona con una práctica de terapéutica sobrenatural que es la *incubatio* (común en el culto de Asclepio-Esculapio: Gil 1969, 358ss. en general Martín-Artajo 1994), que podía llevarse a cabo tanto en el domicilio del enfermo como en las proximidades de los templos o lugares de sanación. En *Aquae Flavianae*, donde vimos (1.2/1) que existe en torno al manantial un complejo de índole sagrada, pudo alcanzarse la visión en el propio lugar. En el caso de Orense, al tratarse la dedicante de una *aliena*, es probable que la visión la alcanzase en su lugar de origen y que le indicasen las divinidades la necesidad del desplazamiento al balneario para conseguir sanar.

En Caldes de Montbui encontramos otra fórmula aún menos habitual: *consulto*; el dedicante a Apolo (nº17/2) especifica que el dios oracular le indicó por el medio que le caracterizaba, el camino de la curación.

El estudio de los formularios votivos empleados, si bien se mantiene en la tónica de las magnitudes sistematizadas en el estudio estadístico de Iglesias (1993, 313), presenta algunas particularidades que atañen al ámbito no solamente hispano de nuestra investigación. Así la fórmula *vslm* es la más empleada en la Península Ibérica pero en África lo es *vsla*; en la Península Ibérica las dedicaciones *pro salute* lo son en beneficio de privados, mientras que en África (en la tónica de lo expuesto por Smadja 1985) se opta por oficializar el voto con la inclusión de la fórmula *pro salute imperatoris* (o *caesaris* o *augusti*). La fórmula *ex voto* solo aparece en la Península Ibérica (en África se usa *votum dedit*), mientras que *sacrum* se utilizó en ambas zonas. Quizás lo característico de los formularios votivos sea su variabilidad que ejemplifica el balneario de Baños de Montemayor, gracias al volumen de la epigrafía encontrada.

Se combinan casi todas las posibilidades (*vslm*, *vsla*, *vlas*, *vals*, *lvas*, *lavs*, *valm*) en una diversidad dentro de un conjunto bastante homogéneo que ilustra la inexistencia de estereotipos.

La forma epigráfica más común es el ara aunque con una variabilidad notable. Los mayores tamaños los encontramos en África (donde superan el metro de altura un grupo importante de testimonios) y en Caldes de Montbui. Las aras más pequeñas son las de Baños de Montemayor (en su mayoría son menores de 40 cm. de altura). Las aras de menor tamaño presentan la particularidad de corresponder a divinidades o dedicantes indígenas (incluso en el caso africano de *Aquae Flavianaes*), lo que ilustra el binomio indigenismo-menores recursos (el epígrafe en estos casos cumplía en menor medida la función subsidiaria de prestigiar al dedicante).

Además del exvoto curativo, fórmula más común, se testifica un acto religioso diferente como es la *consecratio* (de una estatua de Esculapio) en Hammam Biadha. No podemos saber si se trata del cumplimiento de un voto terapéutico más elaborado (y acorde con el estatus senatorial de la dedicante) o de un acto ritual de otro tipo. Por otra parte en *Aquae Flavianaes* se realiza una *dedicatio* de sendas estatuas de Esculapio e Higia en un rito parecido al anterior (aunque con la característica particular que el voto lo realiza un centurión en nombre del gobernador provincial). Es posible que el epistilio de Hammam Lif dedicado a Esculapio actuase como consagración del complejo termal al dios curativo aunque pudiera también tratarse sencillamente de la conmemoración (sacralizada) de la construcción.

En algunos casos las fórmulas empleadas, más elaboradas, ilustran actos religiosos más complejos. El ejemplo extremo lo ofrece la dedicación a Marte del ara de Ain Souda *ex praecepto Domini Saturni, arato loco*, que ya repasamos (nº22/2) y que, en última instancia, no se explica satisfactoriamente. Otro tanto ocurre con la inscripción mixta votivo-funerario-honorífica de Caldes de Malavella (nº17/4). Una inscripción en Caldes de Montbui (nº17/1) se hace como voluntad testamentaria, el difunto quizás fue un agüista que no se curó y a pesar de todo deseaba agradecer a Apolo favores médicos anteriores.

La epigrafía, en resumen, revela un universo imaginario complejo en el que la curación sobrenatural entendida como pacto contractual con la divinidad se combina con otras fórmulas diversas aunque minoritarias. Un paso más avanzado en el análisis se desarrollará al ahondar en mayor medida al estudiar la sociología termal (§III,3,1).

2) La moneda como ofrenda a los manantiales

Los hallazgos numismáticos en contexto termal ofrecen dos vías de información: por una parte fechan los hallazgos y por la otra prueban en algunos casos el culto a las aguas puesto que aparecen en calidad de ofrendas al manantial. El repaso de los lugares con testificación de monedas (tabla 5) evidencia una disparidad geográfica notable. En la zona africana este tipo de hallazgos es sorprendentemente corto mientras que en la Península Ibérica se constata tanto en la Lusitania como en la Tarraconense.

Hay que tener en cuenta que los datos de hallazgos numismáticos asociables con culto al manantial solamente se constatan en el caso en que se realice una actuación (del género que sea, limpieza o excavación) sobre la captación antigua. Dado que la mayoría de los balnearios están actualmente en uso, las investigaciones arqueológicas en el propio manantial suelen ser impracticables (tanto por los problemas ocasionados a la explotación balnear como por la dificultad de realizar materialmente la excavación en zonas que suelen localizarse por debajo del nivel freático). Los datos que solemos manejar sobre hallazgos numismáticos en surgencias termales coinciden con la época de reestructuración de los complejos modernos, cuando se retocaron las captaciones para limpiarlas y aumentar el caudal. Estas actuaciones no se llevaron a cabo en África en la misma medida que en la Península Ibérica e incluso hasta la actualidad muchos hammams naturales mantienen sus captaciones sin manipular, lo que permite aventurar que deben mantener intacto el nivel de ofrendas de época antigua. La presencia de monedas en Hammam Berda o Ain el Hammam permite defender que la ofrenda monetar se realizó también en África y que por tanto su falta de documentación no presupone su inexistencia.

TABLA 5: TESTIFICACIONES NUMISMÁTICAS, ICONOGRÁFICAS, CERÁMICAS, ETC.
 ?? relación con el manantial muy poco segura o datos poco fiables; ? relación con el manantial termal hipotética o no suficientemente establecida;
 + relación con el manantial termal probable; ++ relación segura con el manantial termal

Lugar	Monedas (Fecha)	Iconografía / fecha	Otros Hallazgos
1.1/4)En Hammam Biadha		est. Esculapio-Higia++(1/2II)	
1.1/5)Henchir Khatera		lámparas Iulio-Scrapis?	
2.1/1)Djebel Oust	(Adriano-Justiniano+)	est.Esculapio,Higia,Minerva++ Lucernas++ Cerámica++	
1.2/1)Henchir el Hammam		est.Esculapio,Higia++(193-194)	
1.2/4) Youkous		bajorrelieve Plutón-Ceres?	
2.2/1)Hammam Berda	(Trajano-Constantino+)		
3.4/1)Ain el Hammam	(Faustina-Tetricus++)		
4.5/1)Bornos		est.Ninfas??	
2.6/1)Caldas de Monchique	sin especificar+	estatuailla+	ocerámica, lucernas, palmeta de oro
3.6/1)Baños de Montemayor	(Ia.e.-IV++)	exvotos terapéuticos??	
3.6/2)Retortillo	6oro, bronceos++ (Ia.e.III)		ocerámica, fibula++
3.6.4)Cabeco de Vide	sin especificar?		
3.6/6)Baños de Ledesma	(Cómodo)?		
5.6/1)Baños Valdezuzura	sin especificar??		
5.6/3)Caldas Monte Real	(1/2II-FilipoII++)		
1.7/2)Caldas de Reis	sin especificar?		
1.7/3)Caldas de Cuntis	500ronces (I-IV)++		
1.7/6)Caldas de Malaveila	(IIa.e.-IV)++		ocerámica++
1.7/7)Caldas de Montbui	sin contexto claro?		
2.7/1)Fortuna	sin contexto claro?		
3.7/1)Baños de Molgas	sin especificar?		
3.7/2)Caldas de Vizella	(IIa.e.-I++)		
3.7/3)Caldas das Taipas	(Trajano?)		
3.7/5)Caldas de Gêrez	(III-IV?)		
3.7/7)Fitero	(Marco Aurelio-Comodo?)		ocerámica?
3.7/8)Panticosa	(Ia.e.-I++)		ocerámica++
4.7/2)Tijola			ocerámica+
5.7/2)Caldas de Moledo	(Augusto-Tiberio++)		
5.7/3)Caldas da Saude	sin especificar?		ocerámica?
5.7/4)Verín	(Adriano-Tetrarcas??)		
5.7/6)Otafes			pátera Salus
5.7/7)Alceda-Ontaneda	(Augusto-ConstanciII++)		
5.7/10)Font de N'Horta	(Ia.e.-FaustinaI++)		ocerámica, kúmba de oro, bronceos++

Dado que los datos de que disponemos en la gran mayoría de los casos hispanos provienen de actuaciones cuya finalidad era la limpieza y no la recogida de material

arqueológico, la tónica habitual es el descuido tanto en la descripción microtopográfica como en la enumeración de hallazgos. Frente a la epigrafía, que solía conservarse, los hallazgos monetales se vendían o dispersaban de tal modo que en muchos casos se desconoce tanto el número como las características y descripción de las monedas aparecidas y los trabajos de síntesis (Abad 1992; Díez de Velasco 1987, 24ss.) se ven muy dificultados.

Como criterio cronológico de índole general los hallazgos monetarios suelen ser poco parlantes. Al aparecer en manantiales como parte de rituales que no cambiaron a lo largo de los siglos suelen ofrecer abanicos cronológicos sin mayor interés. Dos ejemplos extremos ilustran Caldes de Malavella (donde las monedas se fechan desde el siglo II a.e. hasta el IV) o Caldas de Cuntis (con monedas desde el siglo I al IV); presentan una cronología que coincide *grosso modo* con la época romana. En otros casos, como en Panticosa (con monedas de Augusto y Tiberio) la cronología numismática es muy certera y por tanto la data posee un sentido.

Pero para nuestro estudio el interés principal de la numismática es que refleja un ritual. Una de las formas de honrar a las divinidades de las aguas, que incluso ha perdurado hasta nuestros días en prácticas folclóricas o supersticiosas, es ofrecer monedas a los manantiales. Se trata de un acto que tiene paralelos en ofrendas prehistóricas de sílex o metales (armas en particular) que se testifican en diversos lugares, bien estudiados para el mundo protocéltico y céltico (Dechelette 1910, 452-453; Green 1993, 462-463; Webster 1995, 449ss.). En el mundo romano la ofrenda monetar a los manantiales termales es muy común, en particular en el territorio galo (Bourgeois 1991, 173ss.) y destacan hallazgos espectaculares como el del balneario de Bourbonne-les-Bains donde aparecieron en el manantial más de cuatro mil monedas (en particular cuatro de oro y 265 de plata: Bonnard 1908, 255ss.), recordemos que en este mismo establecimiento termal se encontraron un buen número de aras dedicadas a *Borvo* (citadas en §II,1 n°8-9, 14-21). También es destacable el conjunto de 16.000 monedas encontradas en la fuente de *Brocolitia* junto al conjunto de aras dedicadas a *Coventina* (citadas en §II,2). En Vicarello (*Aquae Apollinares*, Italia: *BRB*, 223), han aparecido más de 5.000 monedas (Colini 1967; Panvini 1967; Michelini 1967), 400 kg. de *aes rude* e incluso los célebres Vasos de Vicarello con el itinerario de Gades a Roma grabado en ellos.

En la Península Ibérica la única ofrenda comparable en volumen con las que acabamos de repasar es la de Caldas de Cuntis con medio millar de monedas. En interés quizás prime la de Retortillo puesto que aparecieron bajo un enlosado junto al ara dedicada a las aguas (n°12/2) seis monedas de oro y hasta una veintena de cobre formando un conjunto en el que la epigrafía y la numismática se combinan en un ritual idéntico (hemos de suponer que las monedas se ofrendaban también a las *Aquae Eleteses* como medio de cumplir un voto). El valor de las monedas supera al del propio ara por lo que ilustra no ya un rito de menor costo (e importancia, más trivial en cierto modo) que el epigráfico, sino sencillamente de características diferentes (y que podría por tanto en ocasiones cargarse de un contenido simbólico muy notable). Además de estos dos testimonios principales se asocian con seguridad los hallazgos monetales con

rituales de ofrenda al manantial en Ain el Hammam, Baños de Montemayor, Caldas de Monte Real, Caldes de Malavella, Caldas de Vizella, Panticosa, Caldas de Moledo (muy numerosas aunque se desconoce con exactitud), Alceda-Ontaneda y Font N'Horta.

3) Imágenes y objetos del culto termal

Aunque los testimonios epigráficos y numismáticos son los que ilustran el culto termal más cumplidamente, también los datos arquitectónicos, iconográficos y la proliferación de objetos varios (en particular la cerámica) han de ser tenidos en cuenta. La arquitectura cultural termal ha sido revisada específicamente en el apartado dedicado a los santuarios de la aguas (§I,2). Esta categoría de monumentos es la que presenta una funcionalidad religiosa más evidente ya que en los establecimientos balneares sin santuarios asociados lo específicamente religioso más que reflejarse en la arquitectura lo hace en otros objetos culturales (como la epigrafía o la estatuaria).

La iconografía termal resulta muy interesante aunque aparece representada de modo muy desigual. En la Península Ibérica no disponemos de noticias fiables (las estatuas de las Ninfas de Bornos no se relacionan de modo claro con el culto termal, los exvotos terapéuticos de Baños de Montemayor resultan sospechosos, la estatuilla de Caldas de Monchique plantea problemas de localización y la pátera de Otañes no se ha relacionado de modo claro con un manantial termal) mientras que en África el panorama es bien diferente. Las estatuas de Esculapio e Higia de *Aquae Flavianae*, gracias a que la inscripción que las dedica apareció *in situ*, sabemos que presidían una de las piscinas, sacralizando de este modo el baño termal. En Hammam Biadha donde por sendas inscripciones sabemos de la consecración de una estatua de Esculapio y otra de Higia parece que la situación era comparable. El panorama era completamente diferente en Djebel Oust ya que las estatuas de Esculapio, Higia y Minerva allí aparecidas debieron localizarse como imágenes presidentes de cada una de las naves de un templo que se situaba sobre la cueva en la que manaban las aguas termales. No se trata por tanto de una iconografía decorativa (aunque de significado religioso) como en los casos anteriores sino de una iconografía puramente sagrada (las representaciones de los señores sobrenaturales del manantial). El significado religioso de estos documentos es por tanto muy destacado.

En los manantiales, además de las ofrendas monetales se realizaron otras, aunque peor testificadas por las noticias generalmente antiguas e incompletas de las que disponemos (se trataba de un material de nulo interés según los criterios de la época), aunque pueden llegar a entroncar con épocas muy antiguas (véase Delibes 1997). En los casos en los que las noticias son más recientes los hallazgos cerámicos se testifican de modo reiterativo. Bourgeois (1991, 169ss.) puntualiza que para el caso galo el material cerámico es el que en mayores cantidades se testifica en los manantiales y tanto en la zona hispana como africana la situación debe de ser comparable. En Djebel Oust y en la zona de la cueva termal, en un contexto ritual con seguridad, aparecieron restos de lucernas y cerámica. En Caldas de Monchique a estos materiales

se unen objetos metálicos como alfileres de plata e incluso una palmeta de oro. En Font N'Horta junto a una lámina de oro y cerámica aparecieron diversos objetos de bronce. Testificaciones de cerámica en contextos rituales se conocen también en Caldes de Malavella, en Retortillo (junto al ara a las Aguas) o en Panticosa. Un modo de cumplir el voto termal, por tanto, era ofrecer a la divinidad dadora de salud un objeto de cerámica que se rompía en el manantial.

De este modo desde santuarios a platos cerámicos pasando por estatuas, aras y monedas se gradúan los objetos que materializan el agradecimiento de los hombres a los seres sobrenaturales que imaginaban que habitaban en las aguas o curaban por su intermediación. Esta diversidad tiene su razón de ser en la complejidad social del mundo romano en el que cabían desde indígenas en el límite de la asimilación a miembros preeminentes de la elite dirigente. El repaso a los individuos para los que se confeccionaron los objetos que acabamos de revisar se convierte en una tarea necesaria, ya que el fenómeno que estudiamos no se comprende bien sin un análisis de la sociología de los cultos termales.

3) SOCIOLOGÍA DE LOS CULTOS TERMALES

La enfermedad iguala. El culto termal, como hemos visto, utiliza fórmulas que ilustran un compromiso entre divinidad y dedicante al margen de cualquier complicación. Pero, a pesar de la sencillez ritual y la supuesta igualdad frente a la desgracia, en una sociedad muy estratificada como era la romana, el culto termal refleja esas desigualdades. Cultores, dioses, objetos o lugares varían originando un abanico de diferencias que gracias al análisis sociológico ofrece informaciones de gran utilidad para avanzar en la comprensión de nuestro tema (tablas 6-8).

1) Tipología de los cultores

a) *Alieni* y comarcanos

Los balnearios son lugares de atracción que, como vimos (§1,6), llegan a vertebrar comarcas y a convertirse en ciudades importantes. La reputación salutífera de un manantial (o de la divinidad que imaginariamente lo preside) lo desenclava del territorio en el que se localiza y lo convierte en centro abierto al que acuden enfermos de muy diversas procedencias.

Encontramos por tanto dos tipos de usuarios (y cultores), los comarcanos y los *alieni*, con costumbres (por ejemplo religiosas) que pueden llegar a ser diferentes. La arribada de *alieni* a los establecimientos termales puede propiciar la adopción de modos de culto y divinidades diferentes y en zonas marginales puede ser un claro factor de romanización.

Los *alieni* pueden ser de diversos tipos. En la Península Ibérica algunos dedicantes insisten en detallar su *origo* lo que permite calcular distancias, así en Baños de Montemayor una *lamensis* y en Baños de Molgas un *tamacanus* muestran que los

desplazamientos podían ser muy cortos. En Caldas de Vizella un *uxamensis* o en Leyre-Tiermas un *varaiense* indican desplazamientos mucho mayores. En el primer caso los desplazamientos cortos se pueden sin duda relacionar con la búsqueda de la curación (un viaje *ex profeso* al balneario); en el caso del *uxamensis* de Vizella la causa del viaje hubo de ser sin duda otra. El *varaiense* de Tiermas probablemente fue contratado por sus habilidades como *aquilegus*. En la Cueva Negra, la presencia de dos ebusitanos puede deberse a algún ritual que requería su desplazamiento. Los *tarraconenses* que pueblan la epigrafía de Caldes de Montbui reflejan vínculos entre el balneario y la capital provincial en una captación de clientela que interesa especialmente en el apartado siguiente.

Otro tipo de *alieni* son los que cumplen alguna función en la milicia o la administración romana y que emplean las aguas de balnearios próximos a su lugar de servicio; es el caso de los militares de *Aquae Flavianae* o los libertos imperiales en Chaves o Hammam Sayala. Así como los *alieni* pueden adaptar los cultos ancestrales (el *uxamensis* de Caldas de Vizella ofrece un epígrafe a *Bormanicus*) o aceptar divinidades que no desentonen con el resto de las dedicaciones (aunque presenten una cierta carga de indigenismo, como ocurre con los libertos imperiales de Chaves y Hammam Sayala) pueden también optar por dedicaciones diferenciales e inhabituales (es probablemente el caso de las Ninfas en *Aquae Flavianae*).

b) Indígenas, romanos, elites, militares y libertos

La onomástica nos permite discriminar entre dedicantes romanos (portadores de *tria nomina*) e indígenas (citados con un solo nombre y la filiación, en la mayoría de los casos con caracteres prerromanos). La onomástica indígena no es habitual en África en contexto termal (salvo la mención de los *thibisanenses* de *Aquae Flavianae*) por razones no solo de índole general (en relación con la época en que se desarrolla la romanización del territorio) sino quizás también teológicas (es posible que el culto termal prerromano se realizase con medios diversos de los epigráficos).

En la Península Ibérica la situación es bien diferente y se testifica un buen número de dedicantes con onomástica céltica en la zona galaico-lusitana. Suelen dar culto a divinidades plenamente o con connotaciones indígenas (*Edovius*, *Bormanicus*, *Aquae*, Ninfas, Mercurio), lo que redundaría en la caracterización del acto cultural según esquemas prerromanos. Estos dedicantes suelen optar, además, por monumentos de pequeño tamaño y factura muy sencilla que ilustran tanto un menor poder adquisitivo como un menor afán de impacto social.

En el otro extremo del sistema social romano se ubican los miembros de la élite, tanto local como provincial o imperial. La epigrafía se transforma para ellos en un medio de propaganda y prestigio social con el que mostrar, aun en la enfermedad, su estatus privilegiado de notables. En África el gobernador *Caius Prastina Messalinus*, el año de su designación consular, dedica un ara a las Ninfas en *Aquae Flavianae* que parece convertirse en ejemplo (además 14/2 se explica mejor con los ojos puestos en el exvoto del cónsul). En este mismo balneario el gobernador *Lepidus Tertullus* por mediación de un centurión dedica sendas estatuas de Esculapio e Higia. Otro tanto

hacen en Hammam Biadha dos mujeres senatoriales, una de ellas polinómica (*Aemilia Tertulla Marciana Cornelia Rufina Africaniana*) y bien orgullosa de su estirpe. En Lusitania el epígrafe de Alange, dedicado por el senatorial (gobernador y quizás cónsul) *Serenianus* a *Juno Regina* presenta una invocación anómala que marca una opción diferencial por una divinidad soberana acorde con el papel que el dedicante y sus familiares estiman poseer en la sociedad.

A la elite local pertenece la familia que dedica la inscripción a Apolo Augusto en Caldes de Malavella, una opción por una divinidad médica pero invocada en su aspecto soberano (y que simboliza el poder de Roma). Apolo, aunque sin el epíteto característico que acabamos de repasar, es el dios mayoritariamente invocado en Caldes de Montbui por notables tarraconenses, marcando en esa zona de la Península Ibérica una opción diferencial de índole sociológica.

Militares y funcionarios forman categorías de gran movilidad en el imperio romano; sin pertenecer (salvo en sus escalones más elevados) a la más alta elite, suelen ser notables y en muchos casos los militares tras su licenciamiento pasan a formar parte de los grupos rectores a nivel local. Las particulares características de las provincias africanas han llevado a que la presencia de militares entre los dedicantes a los dioses termales resulte destacada (frente a la Península Ibérica con un único dedicante de este tipo, probablemente un comarcano que servía en el *limes* danubiano y que retornó a su lugar de origen por motivos indeterminables y agradece en Duratón su intercesión a la *Fortuna Balearis*). Las dedicaciones de militares africanos se concentran especialmente en *Aquae Flavianae*, que debió de resultar un establecimiento curativo atractivo (aunque no podemos llegar a defender que, como por ejemplo ocurre en Badenweiler, fuese un balneario para militares). Resulta característica la fórmula *pro salute imperatoris* redundante en la epigrafía del lugar (incluso entre dedicantes no militares) y que oficializaba los exvotos en una práctica estudiada por Smadja (1985). La opción por las Ninfas es mayoritaria entre los militares de *Aquae Flavianae*, quizás una opción diferencial, aunque también está testificado el culto al principio divino de tipo sincrético nombrado *Patres Dii Salutare-Iupiter-Serapis* por parte de un miembro del ejército. Característica resulta también la invocación al *Genius Aquarum Sirensium* de Bou Hanifia; el dedicante es un decurión del *Ala Exploratorum Pomarensium*, una unidad de africanos, con cierta seguridad se trata de un africano que ofrece un exvoto característico. Frente a los militares de *Aquae Flavianae*, generalmente *alieni* y que optan por dar culto a las Ninfas (divinidades poco arraigadas en África) este decurión opta por invocar a un *genius* que parece presentar caracteres prerromanos (§II, 11).

El grupo de los funcionarios no es muy numeroso destacando dos libertos imperiales. Optan por dar culto a divinidades de nombre romano pero que podían ser imaginadas con caracteres indígenas; *Menophoon* en Hammam Sayala opta por el *Genius Aquarum Traianarum*; *Dionysius* en Chaves escoge las Ninfas, para estos dos orientales *Genius* y Ninfas se podían entender a la romana, pero a la par no marcan opciones singularizadoras (las Ninfas son muy comunes en la zona del noroeste como divinidades sincréticas y este carácter parece tener el genio de las aguas en África). El *conductor Perseus* de Hammam Lif opta por Esculapio, lo que no resulta tampoco

inadecuado en África, se trata también de un *alienus* aunque no se singulariza.

En el grupo de los libertos, los imperiales poseían un estatus característico y estaban orgullosos de dejar huellas de su presencia y servicio oficial en los territorios por los que pasaban; el exvoto curativo podía actuar como medio discreto de propaganda personal. La situación es diferente en el caso de libertos comunes, tenemos un ejemplo en Caldes de Montbui donde en una piedra de factura muy cuidada unos libertos (de una familia de notables de primer orden, los *Licinii Crassi*), optan por dar culto a Isis. Quizás marcan de este modo una opción que identifica su carácter marginal (véase en general Alvar 1991) frente a los dioses preferidos por los verdaderos miembros de la elite (que en este caso fue Apolo).

c) Mujeres y hombres

La relación hombres-mujeres entre los dedicantes de inscripciones en manantiales termales no es homogénea. En África la proporción es mínima y solamente se testifica en Hammam Biadha la presencia de dos mujeres de la elite senatorial y emparentadas (*Aemilia Marciana Africaniana* y *Aemilia Marciana Pietas*) realizando donaciones de sendas estatuas (de Esculapio e Higia). Por el contrario en la Península Ibérica es mucho mayor el número de mujeres dedicantes.

En Lusitania el porcentaje de mujeres se acerca a la mitad ya que son comunes las dedicaciones conjuntas de matrimonios. Dedicantes exclusivas lo son en cuatro ocasiones, destacando Baños de Montemayor con tres mujeres frente a cinco varones. En un mundo caracterizado por una desigualdad genérica notable esta importancia de la mujer es significativa.

En la Tarraconense la presencia de la mujer es menor, aunque si centramos el análisis en la zona noroccidental resulta comparable al caso lusitano. Es por tanto posible que en la zona galaico-lusitana el papel cultural de la mujer estuviese sobrevalorado respecto de lo que ocurría en el resto de la Península Ibérica y su estatus (al margen de su pertenencia a la elite) le permitiese una mayor capacidad decisoria (para agradecer a la divinidad la curación por medio de un exvoto no tutelado por maridos, hijos, padres u otros parientes).

2) Socio-geografía termal

El análisis que se desarrolla en las páginas siguientes tiene en cuenta las testificaciones de culto termal que incluyen informaciones sobre dedicantes. No se trata por tanto de una geografía termal (que ya se desarrolló en §1,6) y no se revisa una buena porción de la documentación. Se utiliza exclusivamente la epigrafía y no se emplea la que no ofrece datos onomásticos (porque no se incluyesen o porque no resulten en la actualidad legibles de modo seguro).

a) África (tabla 6)

Ya vimos que una característica notable del culto termal en África era su concentración

en las provincias Proconsular y Numidia; los testimonios están muy diseminados y solamente el complejo de *Aquae Flavianae*, al ofrecer un número muy destacado de epígrafes, permite que se pueda avanzar en el intento de configurar un análisis más preciso (y en la línea de lo que sería de desear para los demás centros).

TABLA 6: PROVINCIAS AFRICANAS. DEDICANTES.

? datación por criterios paleográficos; + datación por criterios prosopográficos; ++ datación explícita en el epígrafe

Divinidad	Dedicante	Cargos/características	Fecha
	1. ÁFRICA PROCONSULAR		
	1.1/1) Hammam Sayala		
GENIUS AQUARUM TRAIANARUM(11/1)	M. Ulpius Menophoon	aug.lib. funcionario imperial (<i>alienus</i>)	114-117++
	1.1/2) Hammam Lif		
AESCULAPIUS(19/1)	Titus Julius Perseus	conductor IIII public. Africae (<i>alienus</i>)	II?
SATURNUS(SAS)(8/4)	L. Caesonius Victor		
	1.1/4) Hammam Biadha		
AESCULAPIUS(19/2)	Aemilia Tertulla Marciana	Cornelia Rufina Africaniana c.f.	1/2 II+
HYGIA(19/3)	Aemilia Marciana Pietas,	c.f.	1/2 II+
	2. NUMIDIA		
	1.2/1) Henchir el Hammam		
DRACO (+Numen Nympharum)(4/1)	Abidius Basius	tribunus, curator	1/2 III+
PATRES DII SALUTARES(+ Iuppiter Serapis Augustus)(5/1)		militar	
DEUS FRUGIFER(6/1)	Thibisanenses	indígenas	
DEUS SANCTUS FRUGIFER AUG.(6/2)	Numerius Caelius Felix	procurator, africano	
NYMPHAE(14/1)	C.Prastina Messalinus	leg.aug.pr.pr., consul	146+
NYMPHAE?(14/2)	M.Petronius Friscus	centurión, de Heraclea (<i>alienus</i>)	147++
Templum NYMPHARUM(14/3)	Aurelius Ecuperans		218-222+
NYMPHAE(14/5)		primipilar (<i>alienus</i> ?)	1/4 II+
AESCULAPIUS et HYGIA(19/4)	Oppius Antiochanus	centurión (prob. <i>alienus</i>) por encargo de	193-194++
	C.Julius Scapula Lepidus Tertullus,	leg.aug.pr.pr.(<i>alienus</i>)	
	1.2/3) Hammam Meakoutice		
PLUTO a UGUSTUS (7/1)	Tib. Claudius Sinnedus	africano	222-235++
Templum NEPTUNI(15/2)	cultores ipsius pecunia fec.		
	1.2/4) Youkous		
MARS AUGUSTUS(22/1)	L.Pontius Martius	veterano?	
Sacerdos SATURNI(8/1)	L.Laelius Sihvanus		
	3.2/1) Hammam Zaid		
MARS AUGUSTUS(22/2)	C.Pompeius Victor	magister	
	3.2/2) Henchir el Hammam2		
SATURNUS(8/5)	Charito		com.I
DEA CAELESTIS(8/6)		Aug. lib.	
	4.2/1) Cirta-Constantina		
NEPTUNUS AUG.(15/1)	M.Licinius Ianuarius	curator	
	3. MAURITANIA CESARIENSE		
	1.3/1) Bou Hanifia		
GENIUS AQUARUM SIRENSIUM(11/2)	Porcius Quintus	Decurio Alae Exploratorum Pomarensium	242++
DEUS SANCTUS AETERNUS(9/1)	Julius Botrius	africano	

En este establecimiento se presenta una situación dicotómica: una serie de militares *alieni* desarrollan un culto mayoritario a las Ninfas, mientras que los *thibisanenses*, probablemente los pobladores indígenas de la localidad, optan por el *Deus Frugifer*. Tras esta diversidad se esconden opciones diferenciales basadas en criterios sociológicos. Los militares han optado por un culto poco testificado en África quizás para marcar distancias con la realidad religiosa africana que reflejan sin duda las menciones al *Deus Frugifer* o a *Draco*. Otro militar, en Bou Hanifia, en la cesariense, permite que afinemos esta constatación; opta por el *Genius Aquarum Sirensium*, una divinidad con connotaciones indígenas que no desentona con su calidad de decurión de una unidad de reclutas africanos (el *Ala Exploratorum Pomarensium*).

La provincia proconsular, aunque con menos testificaciones que la Numidia muestra dedicantes de mayor estatus (como las senatoriales polinómicas de Hammam

Biadba) y funcionarios, situación que no extraña dadas las características de esta provincia mucho más urbanizada (y desde una época más antigua).

El papel del ejército en la evolución de los cultos termales en África está demasiado poco contrastada para aventurar generalizaciones. *Aquae Flavianae* pudo actuar como lugar de cura de militares enfermos aunque no está probado que se trate de un balneario de la milicia (probablemente era un centro mixto como nos invita a pensar la inscripción de los *thibisanenses*). La opción por las Ninfas presenta características de culto importado, lo que desentona con el resto de las divinidades testificadas en el material que repasamos que en todos los casos presentan matices identificadores de tipo africano (no solamente *Draco* o los *Genii* sino Neptuno, Plutón, Marte e incluso Esculapio).

b) Península Ibérica

En la Península Ibérica la situación se enriquece gracias al contingente indígena reseñado por la epigrafía. En Lusitania (tabla 7) coinciden dedicantes indígenas con divinidades caracterizadas por las connotaciones prerromanas como las *Aquae*, las Ninfas o Mercurio. En la Tarraconense esta misma situación se testifica en el noroeste con una insistencia en las Ninfas, pero también en divinidades plenamente indígenas como *Bormanicus* o *Edovius*. Más allá de las divisiones provinciales resalta la identidad galaico-lusitana también en los cultos termales.

TABLA 7: LUSITANIA. DEDICANTES.

Divinidad	Dedicante	Cargos/características	Fecha
<i>AQUAE SACRAE</i> (12/1)	2.6/1) Caldas de Monchique <i>Patul.</i>	indígena	
<i>NIMPHAE CAPARENSES</i> (14/10)	3.6/1) Baños de Montemayor <i>Vitia Ammira</i>	<i>lamensis (aliena)</i>	
<i>NYMPHAE CAPARENSES</i> (14/12)	<i>Aelius</i>		
<i>NYMPHAE CAPARENSES</i> (14/14)	<i>Ramanius</i>		
<i>NYMPHAE</i> (14/16)	<i>Ammia Reburri</i>	indígena	
<i>NIMPBAE</i> (14/17)	<i>Cresius</i>		
<i>NIMPBAE fontanae</i> (14/20)	<i>Viriatius</i>	indígena	
<i>NYMPHAE</i> (14/23)	<i>L.K.Syriarches</i>		
<i>SALUS</i> (16/1)	<i>Valeria Privata</i>		
<i>SALFUS</i> (16/2)	<i>Rufius</i>		
<i>AQUAE ELETESES</i> (12/2)	3.6/2) Retortillo <i>Eaccus Albini</i>	indígena	
<i>IUNO REGINA</i> (23/1)	3.6/3) Alange <i>Licinius Serenianus, v.c., Varinia Flaccina, c.f. consul, gobernador</i>		17II
<i>NYMPHAE</i> (14/39)	3.6/4) Cabeço de Vide <i>Avitus Proculi, Flaccila Flacci</i>		
<i>AQUAE</i> ?(12/3)	3.6/5) Caldas de LaFes <i>Aulus Plautius Decianus?</i>		
<i>MERCURIUS AUGUSTOR. AGUAECUS</i> (21/1)	<i>Magius Reburnus, Victoria Victorilla, Magius Saturninus</i>		
<i>IUPITER</i> (24/1)	<i>Reucaltes Turoli</i>	indígena	
<i>FONS</i> (13/3)	4.6/1) Termas de Santa Marta <i>Atilia Amoena</i>		
<i>FONS</i> (13/2)	5.6/3) Caldas de Monte Real <i>Frontonius Avitus</i>		

En Lusitania el centro privilegiado de estudio, comparable al africano *Aquae Flavianae* es Baños de Montemayor. Presenta una opción teológica más compacta con un culto

muy mayoritario a las Ninfas en ocasiones específicamente definidas con el epíteto tópicamente *caparenses* (representan el manantial de un modo muy concreto). La morfología de los soportes epigráficos (con aras muy pequeñas y descuidadas) y los caracteres indígenas de algunos dedicantes (y la falta de mención de personajes notables) permite catalogar este establecimiento como atractivo para una clientela de tipo popular. El caso contrario testimonia Alange, muy cercano a la capital provincial y donde el epígrafe del senador *Serenianus* no deja lugar a dudas sobre el tipo de clientela que atraía. Caldas de Lafões, con dedicantes con onomástica con fuerte rasgos de indigenismo se alinea en el modelo de Baños de Montemayor.

En la Tarraconense (tabla 8), dada la extensión y variedad de la provincia, la situación resulta mucho más compleja y permite un estudio con mayor detalle al contar con un número mayor de testimonios.

TABLA 8: TARRACONENSE. DEDICANTES.

Divinidad	Dedicante	Cargos/características	Fecha
1.7/1) Chaves			
<i>NYMPHAE</i> (14/36)	<i>M.Aurelius Dionysius</i>	<i>aug.lib. oriental (alienus)</i>	
<i>NYMPHAE</i> (14/37)	<i>G.G.Polycarpus</i>		
<i>I(N)SIS</i> (25/3)	<i>Cornelia Saturnina</i>		
1.7/2) Caldas de Reis			
<i>EDUVIUS</i> (3/1)	<i>Adalut Cloutai</i>	indígena	
<i>DEUS MERCURIUS</i> (21/2)	<i>Fuscus Fuscus</i>	indígena	
1.7/3) Caldas de Cuntis			
<i>NYMPHAE</i> (14/29)	<i>C.Antonius Florus</i>		
1.7/4) Baños de Bande			
<i>NYMPHAE</i> (14/26)	<i>Boetius Rufus</i>		
1.7/6) Caldes de Malavella			
<i>APOLLO AUG</i> (17/4)	<i>LAemilius Celatianus</i>	élite local	150-200
1.7/7) Caldes de Montbui			
<i>SALUS SANCTA</i> (16/5)	<i>C.Trocinus Zoticus</i>		
<i>APOLLO</i> (17/1)	<i>L.Minicius Apronianus</i>	élite provincial (de Tarraco)	138-161
<i>APOLLO</i> (17/2)	<i>M.Fortetius Novatianus</i>	élite provincial (de Tarraco)	68-96
<i>APOLLO SANCTUS</i> (17/3)	<i>L.Vibius Alcinous</i>	de Tarraco	68-120
<i>MINERVA</i> (18/1)	<i>Cornelia Flora pro Philippo</i>		II
<i>ISIS</i> (25/2)	<i>P.Licinius Philetus, Licinia Peregrina</i>	libertos	com.I
2.7/1) Baños de Fortuna-Cueva Negra			
<i>Sacerdos ASCULEPI EBUSITAN</i> (19/6)	<i>L.Oculatius Rusticus, A.Annius Crescens</i>	<i>Ebusitanos (alieni)</i>	
3.7/1) Baños de Molgas			
<i>NYMPHAE</i> (14/27)	<i>Aurelius Flavi, tamacanus</i>	<i>alienus</i>	
3.7/2) Caldas de Vizella			
<i>BORMANICUS</i> (1/1)	<i>Medamus Camali</i>	indígena	
<i>BORMANICUS</i> (1/2)	<i>C.Pompeius Meldugenus</i>	<i>uxamense, (alienus)</i>	
<i>NYMPHAE LUPIANAE</i> (14/32)	<i>Antonia Rufina</i>		
<i>NYMPHAE</i> (14/33)	<i>Urbanus pro Crystede</i>		
3.7/3) Caldas das Taipas			
<i>NYMPHAE</i> (14/31)	<i>C.Sulpicius Festus</i>		
3.7/4) Caldelas			
<i>NYMPHAE</i> (14/34)	<i>Caenicienus</i>	indígena	
3.7/6) Tiermas			
<i>NYMPHAE</i> (14/7)	<i>Q.Licinius Fuscus</i>	<i>varaiensis (alienus) aquilegus</i>	
4.7/1) Orense			
<i>NYMPHAE</i> (14/28)	<i>Calpurnia Abana</i>	<i>aebosoca (aliena)</i>	
4.7/2) Tiyola			
<i>NYMPHAE</i> ?(14/6)	<i>L.F.Argyrinus</i>		
5.7/1) Bem Saude			
<i>DEAE NYMPHAE</i> (14/30)	<i>Simplicia</i>		
5.7/5) La Calda en Boñar			
<i>FONS SAG</i> (--)(13/1)	<i>L.Ulpius Alexis</i>	<i>aquilegus</i>	
5.7/8) Duratón			
<i>FORTUNA BALNEARIS</i> (20/2)	<i>Valerius Bucco,</i>	militar de la IP legión <i>adiutrix</i>	
5.7/9) Tremañes			
<i>FORTUNA BALNEARIS</i> (20/3)	<i>T.Pompeius Peregrinianus</i>		

Los balnearios de los alrededores de *Tarraco* (en especial Caldes de Montbui) aparecen como centros de atracción de las elites de la capital. Los balnearios del noroeste, poblados de indígenas muestran una clientela popular. Un caso especialmente interesante ofrece Caldas de Vizella puesto que las invocaciones al dios indígena *Bormanicus* halladas en el lugar permiten un análisis sociológico muy interesante. El ara pequeña (nº1/1) se reduce a la más sencilla fórmula epigráfica votiva (teónimo, dedicante, fórmula abreviada de cumplimiento del voto); el dedicante es un indígena (*Medamus*, hijo de *Camalus*) sin rasgos de romanidad más allá del empleo del soporte epigráfico latino para su exvoto. Por su parte el cipo (nº1/2) resulta la completa antítesis. El dedicante comienza por encabezar la inscripción relegando la divinidad al segundo puesto. Se trata de un *alienus*, un uxamense que insiste en exponer sus *tria nomina* (con mención de tribu y *origo*) como garantía de romanidad, solamente desentona el nombre de su padre, *Caturo* que indica que el dedicante es el primer ciudadano romano de su familia. En un alarde de *parvenu* termina el texto epigráfico con un poema (que recogió Bücheler en *CLE* nº876) cuya corrección formal desentona con la incongruencia (y futilidad) del significado. Dos grados de romanización (casi ejemplares) permiten ilustrar el fenómeno de la mutación religiosa: la aceptación plena de la latinización por parte del uxamense todavía no llevaba emparejada la renuncia al dios indígena, el siguiente paso hubiera sido quizás optar por las Ninfas, y el definitivo pasar a invocar a divinidades plenamente romanas de cometidos generales como, por ejemplo, Apolo o Minerva.

En el panorama de la zona galaico-lusitana destaca un centro que por desgracia conocemos demasiado mal; en Chaves se testifican dos invocaciones a las Ninfas y una a Isis. Uno de los dedicantes es un liberto imperial de origen griego, el otro porta un *cognomen* griego aunque pudo ser un comarcano llevado por la moda a adoptar este tipo de onomástica (actitud que de todos modos denota un alejamiento de la rusticidad, tónica del territorio galaico). Por último la dedicante a Isis, si bien no presenta rasgos característicos (por el contrario la factura del ara y el error en el teónimo —*Insis* por *Isis*— parece abogar por un cierto indigenismo) opta por una divinidad extranjera y característica. Chaves aparece como un centro termal menos indígena que los demás del territorio galaico, lo que se aviene bien con su carácter de urbe vertebradora a nivel comarcal y punto de encardinamiento de la red viaria.

4) MODELOS DEL CULTO TERMAL

1) El modelo céltico

Vimos (en §1,6,2) como en la zona galaica algunos lugares en los que surgen manantiales termales se convirtieron en centros vertebradores a nivel comarcal. Este fenómeno fue aprovechado y potenciado por los romanos como medio de estructurar territorios e insertarlos en las redes de intercambio, actuación que resultaba fundamental en el modelo económico abierto que propugnaban.

Pero tras esta consideración general se plantea la pregunta si este papel de lugares de consenso protagonizado por algunos balnearios era antiguo o, por el contrario, se manifestó como resultado del impacto romano. Para dirimir la cuestión habría que intentar rastrear, con los medios que ofrece el análisis comparativo y apoyándonos en una documentación muchas veces excesivamente fragmentaria, cuál pudo ser la función de los balnearios en época prerromana en el territorio de lo que se denominará por comodidad la Céltica hispana (entendiendo el término en un sentido amplio y asumiendo que tras la denominación celtismo subyacen una serie de interrogantes y un debate investigador cuya revisión, aún mínima, supera el marco de un trabajo de tipo puntual como el que se está realizando).

El que fuesen centros curativos resulta obvio y el que no se hayan encontrado las estructuras perromanas en ningún balneario hispano (algo que no es de extrañar puesto que la fase siguiente, la romana, tampoco se conoce de modo suficiente para la mayoría de los casos) se suple con el bien nutrido paralelo galo.

Pero es posible que las surgencias de aguas termales cumpliesen otro cometido estructural que quizás se apartaba del ámbito de la tercera función en el que se ubica normalmente la curación que no se produce por la acción de la mera magia (si empleamos un análisis dumeziliano que, por lo menos desde el punto de vista teórico, —y con las reservas que suscita un esquema sintético multicultural que no puede reflejar de modo suficiente la diversidad puntual y la dinámica— quizás pueda resultar instrumento útil para comprender la ideología de pueblos célticos hispanos —y por tanto herederos del imaginario indoeuropeo—).

Emplearemos como guía en los escabrosos caminos de la reconstrucción funcional al dedicante indígena del ara a *Bormanicus* de Caldas de Vizella (nº1/1): *Medamus*, hijo de *Camalus*. Quizás él mismo o quizás un homónimo aparece también en Briteiros, en las inmediaciones de Caldas de Vizella, en una inscripción rupestre (CIL II 5594, citada en nº1/1) que se localizaba a la entrada de la *pedra fermosa* y que se relaciona funcionalmente con el monumento. Desde la sistematización de Coelho (1986, 53ss.) se acepta que este tipo de construcciones eran instalaciones de baños pero en una acepción que incluía lo religioso y no se ceñía exclusivamente a lo higiénico (como apunté en Díez de Velasco 1992, 140 nota 44).

Los estudios de M. Almagro (Almagro/Moltó 1992; Almagro/Álvarez 1993; Almagro 1994; 1996, 60ss.) han desentrañado una línea de interpretación de la funcionalidad de estos monumentos que permite explicar de modo suficiente (sin recurrir al tópico de una espúrea helenidad galaica —véase, por ejemplo Bermejo 1989—) la aseveración de Estrabón (3, 3,6) respecto del modo de vida laconio (*Lakonikôs diágein*) de algunos lusitanos y de su régimen de baños de sudor (usando piedras candentes). Según la interpretación de Almagro estas «saunas» cumplirían como lugares en los que se desarrollarían ceremonias ordálicas en la iniciación de jóvenes guerreros (el modelo «laconio» se referiría por tanto a eso).

Junto a los monumentos *pedra fermosa* transformados así en saunas iniciáticas artificiales, la naturaleza ofrecía un producto semejante pero de modo natural: los manantiales hipertermales adecuadamente acondicionados. El único ejemplo del que

disponemos de construcción sobre manantial en la zona galaico-lusitana lo ofrece São Pedro do Sul (nº3.6/5); los vapores de las aguas hipertermales (a 69°) se utilizaron en un edificio abovedado en época romana. En Caldas de Vizella también las aguas hipertermales (algunos manantiales surgen a 65°) pudieron emplearse para esa prueba de extrema resistencia que resulta característica en muy numerosas ceremonias iniciáticas (véase Diez de Velasco 1992b, 195). Además en un contexto iniciático en el que el simbolismo que sustenta el ritual suele ser ingrediente explicativo de primer orden, el agua termal presentaba una potencia significativa extraordinaria. Es un agua inframundana y por tanto mucho más poderosamente probatoria si lo que se trata por parte del iniciando es de afrontar la terrible experiencia de la aniquilación transformadora en la que muerte y vida rasgan sus límites y de la que surge un nuevo individuo capaz de enfrentar una agonía convertida en moneda habitual (en la ética del guerrero) por no ser más que remembranza de la experiencia de la muerte enfrentada en la iniciación (véase en Diez de Velasco 1995a, 97ss. un análisis para el caso griego). La muerte del guerrero céltico, como se desprende del análisis que Marco (1994a, 329ss.) realiza de las diademas de Mones, se imagina como un tránsito acuático, en una renovación ya definitiva de la iniciación pero quizás también de ese otro camino de inicio que es el del nacer (de ahí la relación que apunta van Gennep 1909, 65 entre nascituros y manantiales). El ciclo de la vida se resume y simboliza por tanto en el agua y la termal, agua con potencialidades multiplicadas, se convierte en ingrediente en la estructuración de la sociedad (y el imaginario social) en la zona galaico-lusitana de un modo que deja bien corta a la función terapéutica.

Medamus hijo de *Camalus* al engarzar para nosotros Briteiros y Caldas de Vizella hace que enfrentemos a *Bormanicus* con ojos exigentes que no se conforman con estimarlo divinidad tópica o de las aguas (en una rebeldía que ya expresó García Fernández-Albalat 1986, 192). Este dios tiene que simbolizar algo de mayor complejidad que lo meramente tópico o acuático como valores en sí mismos; éstos no resultan en realidad más que vehículos en una construcción teológica que se quiera coherente (y, a pesar de la desestructuración de los datos de los que disponemos —Diez de Velasco 1995, 243ss.—, parece evidente que la coherencia primaba en el imaginario céltico). García Fernández-Albalat (1990, 333-335; 1996, 88) siguiendo la intuición de Almeida (1962, 5ss.) relacionó con *Bormanicus* el epíteto *Borus* que Marte porta en dos inscripciones portuguesas (una de Idanha a Nova —*DIP*, 233-234; *RAP* nº223 y otra de Castelo Branco de la que la autora aventura una nueva lectura —García Fernández-Albalat 1990, 334—). Estima que *Borus-Bormanicus* tendría que ver con la guerra como una faceta particular dentro de su caracterización como dios druídico (la equivalencia —y base de la comparación— irlandesa es *Diancecht*, cuyos poderes curativos se manifiestan, además, por medio del agua). Sus cualidades terapéuticas provendrían de los lazos mágicos que sería capaz de confeccionar por los poderes que le confiere su adscripción a la primera función indoeuropea. Le Roux (1959; 1960) defendió que *Borvo-Bormo-Bormano* era una de las manifestaciones del Apolo céltico, dios sacerdotal, solar, terapéutico (de la primera función).

Todo este esquema explicativo, desde la hipótesis iniciática que tras los pasos

de Almagro estamos desarrollando, cobra una nueva virtualidad. *Borus* no extraña hermanado con Marte en la Península Ibérica si aceptamos su cualidad de dios que preside la iniciación guerrera; y tampoco parece difícil de explicar la diversa opción por Apolo en la zona gala (más allá del recurso a la iconografía que vimos —en §II,1— que resultaba conflictivo —a pesar del intento de García Fernández-Albalat 1990,335—). El sistema social céltico en la zona gala poseía un grado de complejidad que a partir de cierto momento permitió (y potenció) el desarrollo (y preeminencia) de la función sacerdotal-soberana de un modo que no parece que se produjese en igual medida en la Céltica hispana, como apuntamos con anterioridad (§III,1,2). Aunque los estudios de Marco (1987, 70ss.; 1993, 498ss.; 1994, 335), Sopena (1987, 64ss.; 1995, 43ss.) o García Quintela (1991, 35ss.; 1992) insisten (con buenas razones y modos de análisis de gran interés) en realizar una profunda revisión de las evidencias de la existencia de un grupo sacerdotal consolidado en la Céltica hispana, no parece que se pueda por el momento llegar a pensar que hubiesen llegado a conformarse como un sistema jerárquico y estructurado; de ahí que las sutilidades y complejidades teológicas que eran capaces de generar y hacer aceptar por el resto del grupo social (y que podían redundar en la supervaloración de su papel en los mecanismos imaginarios de explicación y gestión) fuesen menores que las de, por ejemplo, los bien asentados druidas galos que ilustra el testimonio cesariano (aunque conviene tener en cuenta las puntualizaciones de Brunaux 1996, 36ss. para reflejar de modo adecuado la dinámica religiosa en la zona gala —tendente a una jerarquización y complejización, común a todo el sistema social, que evidentemente no tiene porque reflejarse en el territorio céltico hispano, que tuvo un desarrollo diferente—).

Más semejantes en su estructura social (menos compleja) e imaginaria a pueblos indoeuropeos como eslavos (hecho apuntado en Díez de Velasco 1994, 556) o germanos (entre los que parece primar la importancia estructural de los grupos de guerreros), los galaico-lusitanos pudieron maximizar el papel de las divinidades de la guerra, que desbordarían sobre el campo funcional de las soberanas (en un fenómeno que tiene semejanzas entre los germanos). El papel de la guerra (de los grupos guerreros y sus iniciaciones), bien detectado por buen número de investigadores (Bermejo 1978; 1981; 1986; García Fernández-Albalat 1990; Ciprés 1990; 1993; Peralta-Labrador 1991; Sopena 1995, cap. II), resultaba nuclear en estas sociedades hispanas.

Desde esta perspectiva la actuación romana al transformar en meros dioses acuáticos y tópicos a estos complejos pobladores sobrenaturales célticos de las aguas termales se nos muestra en su verdadera cualidad de labor de desestructuración de hondo calado. El simbolismo antropogénico, iniciático y escatológico del agua se convertía en mera funcionalidad salúfera. El dios que estructuraba la sociedad ofreciendo un modelo explicativo del papel fundamental de los grupos guerreros (y su estatus característico cuya adquisición ordálica propiciaba la ceremonia probatoria) quedaba enlazado y reducido al mero manantial.

Así el rito que testimonia la epigrafía en época romana nos parece extremadamente sencillo, de un reduccionismo angustioso (dios y enfermo pactan como

comerciantes el precio de la salud reflejado en un trozo de piedra escrita). En la época prerromana el agua además de curar (en una polifuncionalidad que podía ser entendida de modos diferentes dependiendo del grupo que la empleaba) servía para marcar el papel de cada cual (o cuando menos de los guerreros) en el seno del grupo social; para estructurar, identificar, agregar, en una riqueza ritual sin el menor atisbo de sencillez y privacidad.

La desestructuración ideológica de la sociedad galaico-lusitana que potencian los romanos al transformar el culto de *Bormanicus* en el de las Ninfas se nos muestra desde esta nueva luz como un instrumento fundamental en la homogeneización que es la romanización (y que toleró lo indígena —y sus diversos renaceres— pero desdorado de sus valores explicativos antiguos). Otros ritos (de raigambre extranjera) sirven ahora para estructurar, identificar y agregar porque la sociedad es más compleja y el territorio se inserta, en la calidad mermada de ámbito provincial, en un conjunto cuya cohesión proviene justamente de la desestructuración de las particularidades incompatibles. El modelo romano para «amaestrar» a la Céltica hispana y situarla a un nivel aceptablemente homogéneo (desde el punto de vista ideológico) respecto del resto del mundo romano consistió en reducir para igualar. En nuestro caso se optó por potenciar un rito cuya sencillez y privacidad ilustra su limitación. Pero a la par, al reducir el rito, al hacerlo válido para cualquiera limitándolo a la escala de lo privado, instauró una relación directa entre el enfermo y el dios al margen de cualquier estructura social organizada.

Se generó un producto de carácter más intemporal y que encuentra su eficacia en sí mismo (aunque utilice como detonante de la cura las indudables propiedades terapéuticas de las aguas termales). Con estos ingredientes el culto a los manantiales tuvo una enorme perduración generando todo un folclore de las aguas que ha resistido hasta nuestros días especialmente en la zona gallega (véanse los estudios ya clásicos de López Cuevillas 1935 o Bouza-Brey 1941).

2) El modelo africano

Frente al modelo céltico para el que se ha podido emplear en la comparación el paralelo galo o irlandés cuando ha resultado necesario, en el modelo africano la comparación resulta mucho más complicada de realizar. La religión indígena no solo se enfrentó a la aculturación de la potencia romana sino también a siglos de influencia púnica y cartaginesa. Se generó una amalgama en la que lo más vernáculo no resulta fácil de distinguir. Además los pobladores líbicos del territorio del norte de África sobre el que versa nuestro trabajo nunca expresaron su cultura propia (y su religión) en documentos que podamos emplear en igualdad de condiciones con los de romanos o cartagineses. Solamente queda el recurso de la comparación con datos folclóricos relativos a poblaciones bereberes modernas, que si bien presentan un parentesco cultural notable con lo que suponemos que eran las poblaciones líbico-bereberes antiguas (y por tanto la comparación resulta lícita tras las huellas de Basset 1910; Picard 1955, 1ss.; Lewicki 1966; Benabou 1976, 262-264 o Decret/Fantar 1981, 243ss.; para lo púnico Fantar

1990, 57ss.; la síntesis más al día Camps 1995, parte IV) hemos de calibrar el impacto aculturador y desestructurador de invasores extranjeros de la época antigua y también la profunda destrucción cultural desarrollada en época islámica.

Se suele defender que la religión líbico-bereber antigua insistía en la sacralidad de lugares que se estimaban habitados por potencias sobrenaturales que los protegían (Picard 1955, 4ss.; Benabou 1976, 268ss.) en una forma religiosa naturalista estimada de un notable arcaísmo. Sobre este sustrato sumamente antiguo se añadirían las divinidades protectoras de la fructificación y la generación que corresponden a pueblos de base agrícola.

Liberarse de un esquema de este tipo (aplicable a tantos pueblos mal llamados «primitivos» por el mero hecho de no poseerse de ellos datos suficientes que permitan calibrar la profundidad del imaginario religioso que suelen desplegar —recordemos que los bereberes actuales han sufrido una islamización que desestructuró las creencias convirtiéndolas en folclore o leyenda—) resulta difícil, aunque al construir el modelo céltico hemos visto como desde un punto de partida semejante (la caracterización como tópicos de los dioses termales) se ha llegado a atisbar el papel estructural prerromano de la teología termal.

El problema básico a determinar en el caso africano es si las divinidades de las aguas termales con connotaciones prerromanas eran meros genios del lugar o si se insertaban en una explicación teológica de mayor alcance. Partiremos del dios *Draco*, el más indígena de los termales africanos, para intentar indagar este fenómeno. Además de ser invocado en *Aquae Flavianae* junto al *Numen* de las Ninfas se conocen cuatro otros testimonios epigráficos en los que es citado tanto en Numidia como en la Proconsular (Le Glay 1957, 338-339; Camps 1990, 138). El dios que se esconde tras el apelativo latino *Draco* y que se manifiesta como una serpiente ¿es el mismo en todas partes o es en cada caso diferente y tópico?. En el folclore bereber (recopilado por Le Glay 1957, 341-343 con referencias a los trabajos anteriores realizados por etnógrafos) la serpiente-*yinn* posee el estatus privilegiado de rey (o sultán) y tiene directa relación con las aguas termales y su calentamiento. En la fuente termal de Sidi Mimoun en Constantina se veneraba a una serpiente de este tipo a la que se ofrecían ofrendas y sacrificios cruentos de aves de corral. El sultán de los *yunún* y su antepasado *Draco*, ya a modo de mera hipótesis quizás desempeñase algún papel en el acceso a la jefatura o al estatus de privilegio, en una sociedad como era la líbica antigua (como mostró Picard 1955, 16ss.) en la que el hombre poderoso se distingue por poseer y controlar la fuerza sagrada (*baraka* en el vocabulario técnico magrebí).

Por otra parte caverna y agua termal se unen en el santuario de las aguas africano más espectacular, Djebel Oust, donde, además, la nave central del templo (la que se situaba justo encima de la caverna) era presidida por Esculapio, dios terapéutico que porta la serpiente como su atributo característico (quizás el mismo que en *Caesarea* —de Mauritania— se invoca como *Deo manu Draconis* —CIL VIII 9326—). Aunque no con todos los ingredientes (falta el agua termal que surge de todos modos unos centenares de metros hacia el valle) en la Cueva Negra (Murcia, España) se constata un ambiente comparable. También aparece la serpiente (como apunta en un

caótico trabajo Vázquez —1994, 568ss.—), un *sacerdos Asculepi Ebusitani* (que vimos en 19/6), las Ninfas, el agua, la cueva. Desde luego el modelo de culto termal en este caso emparenta con el africano de un modo que requiere una cierta reflexión. Stylow (1993 de modo extenso; otros trabajos del grupo de investigación con opiniones matizadas en algún caso: Stylow/Mayer 1987, 198ss.; Mayer 1990 o González Blanco 1994) optó por defender que nos hallamos ante un santuario que presenta caracteres púnicos marcados. Pero como acabamos de ver la combinación serpiente, cueva, agua termal más que únicamente púnica, en África parece anterior. Quizás estemos en la Cueva Negra constatando atisbos de una forma religiosa indígena que pudo (en el terreno de la hipótesis cada vez más arriesgada, desde luego) haberse refugiado en el lenguaje del mito llegando hasta nosotros bajo el disfraz de Heracles y Gerión (en una relación con las aguas termales en la que insiste Croon —1952 cap.II; 1967, 224ss.— en una cruzada científica en solitario que quizás no resulte tan radicalmente descabellada como muchos han pensado).

En África (y también en la Cueva Negra) distinguir los diversos estratos religiosos resulta una tarea que el acomodo a la seguridad científica debiera de desaconsejar. Pero sin asumir ese riesgo no cabría avanzar en el estudio de modelos con el que concluimos nuestro trabajo. El sincretismo africano que combina lo líbico (que estimamos homogéneo cuando quizás presentase diferencias) lo púnico (con influencias helenas que también hay que recordar) y lo romano (de por sí sincrético, además) genera un culto termal abigarrado en el que se multiplican las divinidades con nombres romanos pero significados extraños. Los *Dii Patres Salutare*s (en un plural que también portan los *Dii Mauri*), el *Deus Frugifer* (calificado por lo que ofrece a los hombres), los *Genii Aquarum*, el Plutón o Neptuno de cometidos inhabituales, hasta incluso Esculapio ilustran una amalgama en la que lo romano y lo púnico no pueden obviar la caracterización plenamente indígena que en *Draco*, parece, en cierto modo, resumirse. Podría hipotetizarse que más que meramente tópicos y encadenados a sus manantiales, estos dioses tenían algo en común que quizás esté resumiendo la leyenda bereber del *yinn-serpiente* sultán.

La actuación romana parece quizás menos evidentemente desestructuradora en África que en la zona galaico-lusitana, pero no debemos olvidar a las Ninfas de *Aquae Flavianae*; militares no africanos (e incluso el gobernador *Messalinus*) las prefirieron (¿quizás impusieron?) allí donde los indígenas optaron por el dios *Frugifer* y donde, en una maniobra cuyo carácter quizás resulte ahora más claro, el *tribunus* y *curator Abidius Bassus* intentó su mixtura desfeminizada con *Draco*. El conocer quizás en menor medida en la zona africana que en el caso hispano la riqueza de los cultos prerromanos nos impide calibrar las implicaciones últimas de formas de culto mixtas como las que estamos revisando.

3) La dinámica del culto termal

El ejemplo africano de *Draco* y el *Numen* de las Ninfas resulta diáfano a la hora de ilustrar la dinámica del culto termal. Los conquistadores romanos desestructuraron lo

que podía resultarles peligroso pero nunca tuvieron interés por destruir y homogeneizar los cultos (hasta el dominado y en particular la conversión del cristianismo en religión de estado). Pervivieron los cultos indígenas que, además, servían de barómetro de la romanización (en el sentido de aceptación de los valores —también ideológicos-religiosos— de lo romano).

La variedad de cultos ilustra la variedad de estatus en el variopinto sistema social del Imperio Romano; los extremos los marcaban por una parte los indígenas que daban culto a sus dioses ancestrales (aunque con un campo significativo mermado, como hemos visto) y por la otra la elite romana que escogía dioses plenamente romanos (y en algunos casos en su acepción más soberana, como ejemplifica la inscripción de Alange). Las posibilidades intermedias eran muchas y el juego combinatorio marca los matices del dinamismo del culto termal y del fenómeno de la aculturación.

Los dioses concretan su determinación genérica con la progresiva romanización. En el noroeste de la Península Ibérica se pasa de *Bormanicus* o *Edovius* (dioses masculinos) a las Ninfas. En *Aquae Bilbilitanorum* se invoca a un *Deus Tutelo/a*, de un modo en que lo masculino y lo femenino cohabitan, como ocurría con *Draco* y el *Numen* de las Ninfas en *Aquae Flavianae*. La feminización para el caso galaico fue vista por López Cuevillas (1935, 75-76) como un fenómeno traumático y es posible que sirviese para reducir la importancia teológica de los dioses termales ancestrales (aunque habríamos de calibrar en su justa medida una figura como *Cohvetene*, divinidad femenina de la que, desgraciadamente, no podemos estar completamente seguros de su carácter termal).

Otro fenómeno paralelo es la concreción de las figuras divinas que tienden en un primer momento a simbiotizar con el manantial, a convertirse en meros protectores de los lugares y manifestaciones de la fuerza religiosa que emergía en esos puntos. Pero en el pleno modelo romano las divinidades vuelven a ser abstractas, de cometidos específicos (como Esculapio) o más generales (como Apolo o Minerva) pero que superan lo tópico y no se circunscriben al manantial. Si aceptamos la reconstrucción del modelo céltico que se propuso en las páginas anteriores se pasaría de divinidades abstractas con un papel básico en la estructuración imaginaria de la sociedad a divinidades concretas que pierden cualquier cometido que vaya más allá de lo tópico-acuático para desembocar de nuevo en dioses abstractos, insertos en un panteón (esta vez fluctuante y quizás menos compacto que el céltico) pero que podía volver a presentar matices de índole política en relación con la potencia de Roma y sus dinastías (gracias a la opción por dioses como Juno o al empleo de epítetos alusivos como *Augustus*).

En estos últimos casos invocar a la divinidad puede haberse convertido en un mero pretexto, no reflejar ya la devoción por una curación sino el prestigio y el poder de los dedicantes que se expone en el escaparate de la piedad personal transformada gracias a la epigrafía en medio de propaganda. En Caldes de Malavella o de Montbui y en Alange el dios puede ser un pretexto en una cura que el agua, por sus propiedades bien conocidas de los médicos, se bastaba por sí sola para llevar a bien.

Este nuevo modelo romano que podríamos denominar médico-científico

escapa a los límites de nuestro trabajo y convierte a los balnearios en lugares sin divinidades (como parece ocurrir en la Bética). La cura médica obviaría la sobrenatural salvo que el recurso a los dioses pueda cumplir alguna función extra-terapéutica como ilustrar la majestad de Roma y sus emperadores o el poder y prestigio de una elite que extrae su fuerza de una notoriedad desplegada bajo cualquier pretexto.

El agua termal, en resumen, resulta un polisémico elemento, imaginado según las necesidades de cada sociedad de un modo diferente que es reflejo de la complejidad y diversidad de los valores simbólicos que pueden llegar a otorgarse a lo natural. Los modelos repasados sirven, además, de ejemplo de la dinámica religiosa, clave a la hora de intentar un estudio que se libere de las atemporalidades de los esquemas sintéticos (en los que con frecuencia puede desembocar una historia de las religiones deslumbrada por esencialismos). Agua termal y religión como tema de investigación, tras esta revisión de un ámbito de carácter restringido (en el que sin que la documentación resulte completamente satisfactoria alcanza un volumen notable) se nos muestra en una riqueza y complejidad ante la que las generalizaciones no parecen aconsejables.

BIBLIOGRAFÍA Y ABREVIATURAS

Las revistas se abrevian según *Année Philologique*.

AAA: Gsell (S.) *Atlas Archéologique de l'Algérie*, Argel/París, 1911.

AAT: Babelon (E.)/Cagnat (R.)/Reinach (S.) *Atlas Archéologique de Tunisie*, París, 1892-1914.

Abad (M.) 1992: "La moneda como ofrenda en los manantiales" *Termalismo antiguo* 1, 133-192.

Abad (M.) 1994: "Posibles ofrendas monetales a las *Nymphis* o a *Salvi* en el balneario hipertermal de Baños de Montemayor (Cáceres)" *VIII Congreso Nacional de Numismática* (Avilés, 1992), Madrid, 1994, 617-652.

Abascal (J.M.) 1994: "Inscripciones romanas y celtibéricas en los manuscritos de Fidel Fita en la RAH" *APL* 21, 367-390.

AE: *Année Epigraphique* (citado por año y número de inscripción).

AF: Rodríguez Colmenero (A.) *Aquae Flaviae, I, Fontes Epigraficas*, Chaves, 1987.

AF2: Rodríguez Colmenero (A.) *Aquae Flaviae, I, Fontes Epigraficas. Apéndice fotográfico. Recentissima adenda epigráfica* (con coautoría de S. Ferrer), Chaves, 1988.

Albertini (E.) 1928: "Note 2: *Aquae Flavianae*" *BCTH* 1928-1929, 93-94.

Albertos (M.L.) 1966: *La onomástica personal primitiva de Hispania Tarraconense y Bética*, Salamanca.

Alföldy (G.) 1973: *Flamines Provinciae Hispaniae Citerioris* (Anejos de AEA VI), Madrid.

Alföldy (G.) 1993: "Tarraco y la Hispania romana: cultos y sociedad" Mayer (M. ed.) *Religio Deorum. Actas del coloquio internacional de epigrafía Culto y Sociedad en Occidente*, Sabadell, 7-26.

Almagro (M.) 1994: "Saunas iniciáticas, termas celtibéricas y culto imperial" *Mélanges Raymond Chevallier*, vol. 2,1 (*Caesarodunum* 28), Tours, 139-153.

Almagro (M.) 1996: "Sacred Places and Cults of Late Bronze Age Tradition in Celtic Hispania" *Archäologische Forschungen zum Kultgeschehen in der jüngeren Bronzezeit und frühen Eisenzeit Alteuropas* (Coloquio de Regensburg, 1993) Regensburg-Bonn, 1996, 43-79.

Almagro (M.)/Álvarez (J.) 1993: "La "sauna" de Ujaca: saunas y baños iniciáticos en el mundo céltico" *Cuadernos de arqueología de la Universidad de Navarra* 1, 177-253.

Almagro (M.)/Moltó (L.) 1992: "'Saunas" en la Hispania prerromana" *Termalismo antiguo* 1, 67-102.

Almeida (D. Fernando de) 1962: "Aras ineditas, igaeditanas, dedicadas a Marte" *RFL* III,6, 68-78.

Alvar (J.) 1981: "El culto a Isis en Hispania" *La religión romana en Hispania*, Madrid, 309-319.

Alvar (J.) 1981a: "El culto de Mitra en Hispania" *MHA* 5, 51-72.

- Alvar (J.) 1988: "Matériaux pour l'étude de la formule *sive deus, sive dea*" *Numen* 32,2, 236-273.
- Alvar (J.) 1991: "Marginalidad e integración en los cultos místéricos" Gascó (F.)/Alvar (J. eds.) *Heterodoxos, reformadores y marginados en la Antigüedad clásica*, Sevilla, 71-90.
- Alvar (J.) 1993: "Problemas metodológicos sobre el préstamo religioso" Alvar (J. y otros, eds.) *Formas de difusión de las religiones antiguas* (ser. ARYS 3), Madrid, 1-33.
- Alvar (J.) 1993a: "Los cultos místéricos en la Tarraconense" Mayer (M. ed.) *Religio Deorum. Actas del coloquio internacional de epigrafía Culto y Sociedad en Occidente*, Sabadell, 27-46.
- Alvar (J.) 1993b: "Los cultos místéricos en Lusitania" *Actas del II Congreso Peninsular de Historia Antigua*, Coimbra, 789-814.
- Álvarez Martínez (J.) 1972: "Las termas romanas de Alanje" *Habis* 3, 267-291.
- Álvarez Martínez (J.) 1973: *Las termas romanas de Alanje*, Badajoz.
- Alves (M.M.) 1983: "Arula votiva de Ericeira" *Ficheiro Epigrafico* 5, 3-5.
- Allason-Jones (L.)/McKay (B.) 1985: *Coventina's Well: a Shrine on Hadrian's Wall*, Chollerford (Clayton Collection, Chesters Museum).
- Amante (M.)/Lechuga (M.) 1982: "Un nuevo hallazgo de denarios romano-republicanos en la provincia de Murcia" *Numisma* 32 (177-179), 9-20.
- Arias (F.)/Vega (A. de) 1997: "Las termas romanas de Lugo" *Termalismo Antiguo* 2, 345-352.
- Arnaud (A./P.) 1995: "De la toponymie à l'histoire des religions: réflexions sur le Mercure Africain" *Mélanges Le Clay*, 142-53.
- Aupert (P.) 1974: *Le nymphée de Tipasa et les nymphées et "septizonia" nord-africains*, Roma (Coll. EFR 16).
- Aupert (P.) 1991: "Les thermes comme lieux de culte" *Les thermes romains (Actes de la table ronde de l'EFR, Roma, 1988)*, (Coll. EFR 142), Roma, 1991, 185-192.
- Aupert (P.) 1992: "Les dieux guérisseurs du domaine celtico-romain" Landes (C. ed.) *Dieux guérisseurs en Gaule romaine*, Lattes, 59-76.
- Bachelard (G.) 1942: *El agua y los sueños. Ensayo sobre la imaginación de la materia*, México, 1978 (ed. or. París, 1942).
- Balland (A.) 1976: "Sur la nudité des Nymphes" *Mélanges offertes à Jacques Heurgon I*, Roma, 1-11.
- Baños (J. y otros) 1996: *Alhama. Un acercamiento al pasado*, Murcia.
- Baños (J.) 1997: "Los baños de Alhama de Murcia. Un complejo termal medicinal y recreativo" *Anales de Arqueología* 10, (en prensa).
- Baños (J. y otros) 1997a: "Las termas romanas de Alhama de Murcia" *Termalismo Antiguo* 2, 329-338.
- Baradez (J.) 1949: *Fossatum Africae*, París.
- Baratte (F.) 1992: "La coupe en argent de Castro Urdiales" *Chevallier* 1992, 43-54.
- Baratte (F.) 1997: "Saturne" *LIMC VIII*, 1,1078-1089; 2,726-732.
- Basset (R.) 1910: "Recherches sur la religion des berbères" *RHR* 61, 291-342.
- Bauchness (G.) 1984: "Apollo Borvo" *LIMC II*, 460.
- Beltrán (A.) 1954: "Los hallazgos del balneario de Panticosa" *Caesaraugusta* 5, 196-200.

- Beltrán (A.) 1954a: "Moneda romana de Zaragoza, hallada en Panticosa" *Caesaraugusta* 4, 139-140.
- Beltrán (A.) 1955: "Panticosa (Huesca)" *Noticiario Arqueológico Hispánico* 3-4, 1954-1955, 311.
- Benabou (M.) 1976: *La résistance africaine à la romanisation*, París.
- Benabou (M.) 1986: "Le syncrétisme religieux en Afrique romaine" Serra (L. ed.) *Gli interscambi culturali e socio-economici fra l'Africa Settentrionale e l'Europa Mediterranea* (Atti Cong. Amalfi, diciembre 1983), Nápoles, 1986, 321-332.
- Bendala (M.) 1986: "Die orientalischen Religionen Hispaniens in vorrömischer und römischer Zeit" *ANRW* II, 18.1, 345-408.
- Benseddik (N.) 1982: *Les troupes auxiliaires de l'armée romaine en Maurétanie Césarienne sous le Haut-Empire*, Argel.
- Benseddik (N.) 1995: *Le culte d'Esculape en Afrique. Répertoire épigraphique et iconographique*, Tesis de estado, París, 1995 (agradezco al Profesor R. Rebuffat la amabilidad de haberme hecho llegar las páginas correspondientes a *Aquae Aptuccensium* de este reciente e inédito trabajo del que es director).
- Bermejo (J.C.) 1978: *La sociedad en la Galicia castreña*, Santiago.
- Bermejo (J.C.) 1981: "La función guerrera en la mitología de la Gallaecia antigua. Contribución a la sociología de la cultura castreña" *Zephyrus* 32-33, 263-275 (aumentado en Bermejo 1986, cap. IV).
- Bermejo (J.C.) 1986: *Mitología y mitos de la Hispania prerromana II*, Madrid.
- Bermejo (J.C.) 1989: "Los antepasados imaginarios en la historiografía gallega" *CEG* 38(103), 73-91.
- Bermejo (J.C.) 1991: "Los mitos griegos y la Hispania antigua: consideraciones metodológicas" *Espacio, Tiempo y Forma* IV (ser.II), 85-106.
- Bermejo (J.C.) 1994: *Mitología y mitos de la Hispania prerromana I*, 2ª ed., Madrid.
- Berthier (A.) 1942: "Le culte de Mercure à Cirta" *RSAC* 65, 131-140.
- Beschaouch (A.) 1973: "Pluton africain" *Karthago* XVI, 103-105.
- Beschaouch (A.) 1974: "Trois inscriptions romaines récemment découvertes en Tunisie" *BCTH* 10-11, 1974-1975, 193.
- Birebent (J.) 1962: *Aquae Romanae*, Argel.
- Blázquez (J.M.) 1975: *Diccionario de las Religiones Prerromanas de Hispania*, Madrid.
- Blázquez (J.M.) 1977: "El culto a las aguas en la Península Ibérica" Blázquez (J.M.) *Imagen y Mito*, Madrid, 307-331 (publicado originalmente en francés en *Ogam* 9, 1957).
- Blázquez (J.M.) 1981: "El sincretismo en la Hispania romana entre las religiones indígenas, griega, romana, fenicia y místicas" Blázquez (J.M.) *Religiones en la España antigua*, Madrid, 1991, 29-82 (reimpresión de la contribución a *La Religión Romana en Hispania*, Madrid, 1981).
- Blázquez (J.M.) 1983: *Primitivas Religiones Ibéricas II*, Madrid.
- Blázquez (J.M.) 1986: "Sincretismo en Lusitania romana" Blázquez (J.M.) *Religiones en la España antigua*, Madrid, 1991, 109-115 (reimpresión de la contribución a *Sincretismo en la Lusitania romana. Primeras Jornadas sobre manifestaciones religiosas en la Lusitania*, Cáceres, 1986).
- Blázquez (J.M.) 1991: *Religiones en la España antigua*, Madrid.

- Blázquez (J.M.) 1993: "La aculturación en la religión indígena" Alvar (J. y otros, eds.) *Formas de difusión de las religiones antiguas* (ARYS 3), 35-73.
- Blázquez (J.M.)/García Gelabert (M.P.) 1997: "El culto a las aguas en la Hispania prerromana" *Termalismo Antiguo* 2, 105-116.
- Bonnard (L.) 1908: *La Gaule thermale. Sources et stations thermales et minérales de la Gaule à l'époque romaine*, París.
- Bonneville (J.N.) 1982: "Remarques sur l'indication de l'*origo* par la tribu et le toponyme après des *tria nomina* sans filiation" *MCV* 18, 5-32.
- Botet (J.) *s/f*: *Provincia de Gerona, Geografía general de Catalunya* (F. Carreras dir.), Barcelona.
- Botet (J.) 1876: "Aquis Voconis" *Revista Histórica* 23, 72-76.
- Boujibar (N.) 1997: "Aulisua" *LIMC* VIII, 1,537; 2,349.
- Bourdy (M.F.) 1992: "Du bon usage médical des bains d' après Oribase" *Chevalier* 1992, 31-38.
- Bourgeois (C.) 1991: *Divona I. Divinités et ex-voto du culte gallo-romain de l'eau*, París.
- Bourgeois (C.) 1992: *Divona II. Monuments et sanctuaires du culte gallo-romain de l'eau*, París.
- Bouza-Brey (F.) 1941: *La mitología del agua en el noroeste hispánico*, (Discurso leído en julio de 1941 en la Real Academia Gallega), Vigo, 1973.
- Brandão (D. Domingos Pinho) 1959: "Inscrições romanas do balneum de Lafões" *Beira Alta* 18, 3-4, 229-264.
- Brañas (R.) 1995: *Indixenas e romanos na Galicia céltica*, Santiago.
- BRB: Manderscheid (H.) *Bibliographie zum römischen Badewesen*, Múnich, 1988.
- Brödner (E.) 1983: *Die römischen Thermen und das antike Badewesen*, Darmstadt.
- Brouquier-Reddè (V.) 1994: "De Saturne à Aulisua. Quelques remarques sur le panthéon de la Maurétanie Tingitane" *Mélanges Le Glay*, 154-164.
- Brunaux (J.-L.) 1996: *Les religions gauloises (Rituels celtiques de la Gaule indépendante)*, París.
- Caamaño (J.M.) 1979: "Las mansiones de la vía 18 en su tramo orensano" *Gallaecia* 3-4, 109-135.
- Caballos (A.) 1990: *Los senadores hispanorromanos y la romanización de Hispania*, Eciija, 2 vols.
- CAEB: Serra Ráfols (J. de C.)/Almagro (M.)/Corominas (J.), *Carta arqueológica de España: Barcelona*, Barcelona, 1945.
- CAES: Maluquer (J.) *Carta arqueológica de España. Salamanca*, Salamanca, 1956.
- Caessa (A.I. de Sá) 1990: "As Ninfas: divindades locais? (A propósito de um artigo de Santos Júnior e Mário Cardozo)" Rodrigues (M.C. ed.) *Homenagem a J.R. dos Santos Júnior*, Lisboa, vol.I, 143-149.
- Caldas (L. Pereira) 1901: "Carta dirigida a la Sociedad Martins Sarmento" *RG* 18, 156-162.
- Camps (G.) 1954: "L'inscription de Béja et le problème des *Dii Mauri*" *Revue Africaine* 98, 233-258.
- Camps (G.) 1989: "Aulisua" *Encyclopédie Berbère* VII, 1065-1066.

- Camps (G.) 1990: "Qui sont les *Dii Mauri*?" *AntAfr* 26, 131-153.
- Camps (G.) 1994: "Remarques sur la toponymie de la Maurétanie Césarienne occidentale" *Mélanges Le Glay*, 81-94.
- Camps (G.) 1995: *Les berbères. Mémoire et identité*, París, 3ª ed.
- Cara (L.)/Rodríguez (J.M.) 1992: "Hallazgo de una escultura romana en las proximidades del manantial de aguas termales de Alhama de Almería" *Termalismo antiguo* 1, 401-420.
- Carreño (C.) 1992: "Baños privados y termas públicas en el Lugo romano" *Termalismo antiguo* 1, 337-350.
- Casado (P.J. y otros) 1997: "Aguas minero-medicinales y termalismo en la Vega de Granada y su relación con el poblamiento romano" *Termalismo Antiguo* 2, 283-296.
- Castello (J.J.) 1988: *Epigrafía romana de Ebusus*, Ibiza.
- Castillo (C.) 1965: *Prosopographia baetica*, Madrid, 2 vols.
- CCCAV: Vermaseren (M.J.) *Corpus Cultus Cybelae Attidisque V: Aegyptus, Africa, Hispania, Gallia et Britannia*, Leiden, 1986.
- Cean (J.) 1832: *Sumario de las antigüedades romanas que hay en España*, Madrid.
- Chalon (M. y otros) 1987: "Memorable factum. Une célébration de l'évergétisme des rois vandales dans l'anthologie latine" *AntAfr* 21, 207-262.
- Champeaux (J.) 1982: *Fortuna, Recherches sur le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain des origines à la mort de César. I: Fortuna dans la religion archaïque*, Roma, 1982.
- Champeaux (J.) 1987: *Fortuna, Recherches sur le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain des origines à la mort de César, II: Les transformations de Fortuna sous la République*, Roma, 1987.
- Chevallier (R. ed.) 1992: *Les eaux thermales et les cultes des eaux en Gaule et dans les provinces voisines* (Actes du Colloque, Aix-les-Bains, 28-30 septembre 1990), *Caesarodunum* 26, Tours.
- Chirassi (I.) 1973: "Acculturation et cultes thérapeutiques" Dunand (F.)/Lévêque (P.) *Les syncrétismes dans les religions de l'antiquité*, Coll. Besançon 22-23 oct. 1973, Leiden, 1975 (EPRO 46), 96-111.
- Chirassi (I.) 1981: "Funzioni politiche ed implicazioni culturali nell'ideologia religiosa di Ceres nell'impero romano" *ANRW* II, 17.1, 403-428.
- CIL: Corpus Inscriptionum Latinarum* (citado por número de volumen seguido del número de inscripción).
- Ciprés (P.) 1990: "Sobre la organización militar de los celtíberos: la *iuventus*" *Veleia* 7, 173-187.
- Ciprés (P.) 1993: *Guerra y sociedad en la Hispania Indoeuropea*, Vitoria (Anejos de *Veleia*, ser. minor, 3).
- CIRG* II: Baños Rodríguez (G.), *Corpus de Inscripciones romanas de Galicia II. Pontevedra*, 1994.
- CIRUNO*: Rodríguez Colmenero (A.), *Corpus-catálogo de inscripciones rupestres de época romana del cuadrante noroeste de la Península Ibérica*, Santiago (Anejo 1 de *Larouco*).
- Clayton (J.) 1878: *The Temple of the Goddess Coventina at Procolitia*, Londres.
- CLE*: Bücheler (F.) *Carmina Latina Epigraphica*, Leipzig, 2 vols., 1895-1897.
- CMEL*: Gómez Moreno (M.) *Catálogo monumental de España. León (1906-1908)*, Madrid,

1925.

CMES: Gómez Moreno (M.) *Catálogo monumental de España. Provincia de Salamanca*, Madrid, 1967.

CMMS: Cardozo (M.) *Catálogo do Museu Martins Sarmento. Secção de epigrafia latina e de escultura antiga*, Guimarães, 3ª ed., 1985.

Coelho (A.) 1986: *A cultura castreja no Noroeste de Portugal*, Paços de Ferreira.

Colini (L.) 1967: "La stipe delle acque salutari di Vicarello. Notizie sul complesso della scoperta" *RPAA* 40, 35-56.

Colpe (C.) 1987: "Syncretism" Eliade (M. ed.) *Encyclopedia of Religion* 14, 218-227.

Combet-Farnoux (B.) 1980: *Mercurus romain*, Roma.

Combet-Farnoux (B.) 1981: "Mercurus romain, les "Mercuriales" et l'institution du culte impérial sous le Principat augustéen" *ANRW* II, 17.1, 457-501.

Connor (W.R.) 1988: "Seized by the Nymphs: Nympholepsy and Symbolic Expression in Classical Greece" *Classical Antiquity* 7, 155-189.

Conte (D.)/Fernández (I.) 1993: *Introducción a la arqueología en el Cañón del Duratón*, Segovia.

Corbier (M.) 1982: "Les familles clarissimes d'Afrique proconsulaire (I-III siècle)" *Epigrafia e ordine senatorio*, vol. II (*Tituli* V), 685-754.

CPC: Hurtado de San Antonio (R.) *Corpus provincial de inscripciones latinas. Cáceres*, Cáceres, 1977.

Crespo (S.) 1997: "Sacerdotes y sacerdocio en las religiones indoeuropeas de Hispania prerromana y romana" *Ilu* 2, 17-37.

Cressier (P.) 1998: "Al-Hamma: le bain thermal en Al-Andalus (exemple de la province d'Almería)" Cressier (P. ed.) *La maîtrise de l'eau en Al-Andalus et le Maghreb*, Madrid (Pub. CV, en prensa).

Croon (J.H.) 1952: *The Herdsman of the Dead. Studies on some Cults, Myths and Legends of the Ancient Greek Colonization-Area*, Utrecht.

Croon (J.H.) 1967: "Hot Springs and Healing Gods" *Mnemosyne* 20, 225-246.

Cuéllar (J.) 1995: *España romana. Arquitectura romana en España*, Madrid.

Cunliffe (B.) 1969: *Roman Bath*, Oxford.

Cunliffe (B. y otros) 1985: *The Temple of Sulis Minerva at Bath*, 3 vols., Oxford.

Curchin (L.) 1990: *The Local Magistrates of Roman Spain*, Toronto.

Dayet (M.) 1963: "Le Borvo-Hercule d'Aix-les-Bains" *RA*, 167-178.

De Vries (J.) 1961: *Keltische Religion* (Religionen der Menschheit 18), Stuttgart.

De Ruggiero (E.) 1895: *Dizionario epigrafico*, Roma.

Dechelette (J.) 1910: *Manuel d'archéologie préhistorique, celtique et gallo-romaine. II, I. Âge du bronze*, París.

Decret (F.)/Fantar (M.) 1981: *L'Afrique du Nord dans l'antiquité. Histoire et civilisation*, París.

Delamare (A.H.A.)/Gsell (S.) 1912: *Exploration scientifique de l'Algérie 1840-1845*, París.

Delgado (J.A.) 1993: "El culto a Júpiter, Juno y Minerva entre las élites béticas durante el Alto Imperio Romano" *Gerion* 11, 337-363.

Delgado (J.A.) 1998: *Religión y elites en las provincias romanas de la Bética y las Mauritánias (desde Augusto a Diocleciano). Sacerdotes y sacerdocios*. La Laguna (tesis doctoral en prensa).

Delibes (G. y otros): "Posibles exvotos de la Edad del Bronce en fuentes termales y minero-medicinales de la Submeseta Norte" *Termalismo Antiguo* 2, 117-128.

Desanges (J.) 1990: "La toponymie de l'Afrique du Nord antique. Bilan des recherches depuis 1965" *L'Afrique dans l'Occident Romain (Ier s. av. J.-C.-IVe s. Ap. J.-C.)*. Actes colloque EFR-IAAT (Roma, 3-5 dic. 1987), París-Roma (Coll. EFR 134), 251-272.

Deys (S.) 1983: *Les bois sculptés des sources de la Seine*, París (*Gallia*, supl.43).

Deys (S.) 1992: "Cultes guérisseurs et thermalisme. Les divinités guérisseuses en Gaule, les exvoto et la sculpture en bois" Landes (C. ed.) *Dieux guérisseurs en Gaule romaine*, Lattes, 77-79.

Díaz y Pérez (N.) 1880: *Baños de Baños, Viaje por mi patria*, Madrid.

Diez (E.) 1980: "Quellnymphen" *Forschung und Funde. Festschrift Bernhard Neutsch*, Innsbruck, 103-108.

Diez de Velasco (F.) 1985: "Balnearios y dioses de las aguas termales en Galicia romana" *AEA* 58, 69-98.

Diez de Velasco (F.) 1987: *Balnearios y divinidades de las aguas termales en la Península Ibérica en época romana*, Madrid (ed. microfichas).

Diez de Velasco (F.) 1991: "Divindades indíxenas das augas termais no extremo occidente hispano" *Larouco* 1, 53-60.

Diez de Velasco (F.) 1992: "Divinités des eaux thermales dans le Nord-Ouest de la *prouvincia Tarraconensis* et dans le Nord de la *prouvincia Lusitania*: une approche au phénomène du thermalisme romain dans l'occident des Provinces Ibériques" Chevallier 1992, 133-149.

Diez de Velasco (F.) 1992a: "Aportaciones al estudio de los balnearios romanos de Andalucía: la comarca de Guadix-Baza (prov. de Granada)" *Termalismo antiguo* 1, 383-400.

Diez de Velasco (F.) 1992b: "Anotaciones a la iconografía y el simbolismo del laberinto en el mundo griego: el espacio de la iniciación" Olmos (R. ed.) *Teseo y la copa de Aison* (Anejo de *AEA* IX). Madrid, 79-110.

Diez de Velasco (F.) 1994: "Religiones de los pueblos del centro, norte y este de Europa" Blázquez (J.M. y otros) *Historia de las Religiones de la Europa Antigua*, Madrid, 503-585.

Diez de Velasco (F.) 1995: *Hombres, ritos, Dioses. Introducción a la Historia de las Religiones*, Madrid.

Diez de Velasco (F.) 1995a: *Los caminos de la muerte, Religión rito e iconografía del paso al más allá en la Grecia antigua*, Madrid.

Diez de Velasco (F.) 1996: "Invocaciones a Isis en ciudades de aguas (*Aquae*) del Occidente romano" Rubio (R. ed.) *Isis. Nuevas perspectivas* (Homenaje a A. Álvarez de Miranda, Madrid, 1988), Madrid, 1996, 153-162.

Diez de Velasco (F.) 1998: "Ciudades de aguas (*Aquae*) y práctica balnear: el balneario galaico-romano de *Aquae Querquennae* (Baños de Bande)" Rodríguez Colmenero (A. ed.) *Excavaciones en Baños de Bande*, Santiago (en prensa).

Diez Sanjurjo (M.) 1905: "Los caminos antiguos y el Itinerario de Antonino nº18 en la provincia de Orense" *BCMO* 2, 42, 319-324.

Díez y Platas (F.) 1985: *Catálogo e iconografía de las Ninfas en la Hispania romana*, Madrid

(ed. en microfichas).

DIP: Encarnação (J. d') *Divindades indígenas sob o dominio romano em Portugal*, Lisboa, 1975.

Domínguez Monedero (A.) 1985: "Algunas interpretaciones en torno a la religiosidad de los pueblos prerromanos del área cántabro-astur" *In Memoriam Agustín Díaz Toledo*, Granada-Almería, 53-75.

Drine (A.) 1994: "Cérès, les *Cereres* et les *sacerdotes magna* en Afrique: quelques témoignages épigraphiques et littéraires (Tertullien)" *Mélanges Le Glay*, 174-183.

Dumézil (G.) 1941-1944: *Jupiter, Mars, Quirinus*, París, 2 vols.

Dumézil (G.) 1974: *La religion romaine archaïque*, 2ª ed., París.

Dumézil (G.) 1985: *Heur et malheur du guerrier*, 2ª ed., París.

Dupré (N.)/Peréx (M.J.) 1992: "Thermalisme et religion dans le Nord de l'Hispania (des Pyrénées à l'Ebre)" *Chevallier* 1992, 151-169.

Dury-Moyaers (G.)/Renard (M.) 1981: "Aperçu critique de travaux relatifs au culte de Junon" *ANRW* II, 17.1, 142-202.

Duval (N.) 1971: "Église et temple en Afrique du Nord: le temple du Djebel Oust (Tunisie)" *BCH* 7, 290-292.

EE: *Ephemeris Epigraphica* (seguido del número de volumen y el número de inscripción).

Encarnação (J. d') 1970: "Lapides a divindades indígenas no Museu de Guimarães" *RG* 80, 207-238.

Encarnação (J. d') 1984: "Pinho Brandão epigrafista" *Lucerna* (Homenagem a D. Domingos Pinho Brandão) 203-211.

Encarnação (J. d') 1987: "Divindades indígenas da Lusitania" *Conimbriga* 26, 5-37.

Encarnação (J. d') 1988: "Divindades indígenas peninsulares: problemas metodológicos do seu estudo" *Estudios sobre la Tabula Siarensis*, Madrid, 261-276.

Encarnação (J. d') 1989: "Indigenismo e romanização na epigrafia de Viseu" *Actas do I Colóquio Arqueológico de Viseu*, Viseu, 315-323.

Encarnação (J. d') 1993: "Interpretatio romana. Quelques questions à propos de l'acculturation religieuse en Lusitanie" *Untermann (J.)/Villar (F. eds.) Lengua y cultura en la Hispania prerromana* (Actas col. Colonia 1989), Salamanca, 281-287.

Encarnação (J. d') 1993a: "A proposito de "Religiones pre-romanas"" *Adiego (I. y otros eds.) Studia palaeohispanica et indogermanica J. Untermann ab amicis hispanicis oblata*, Barcelona, 129-138.

Encarnação (J. d') 1994: "La contribution de l'épigraphie à l'étude des divinités indigènes dans la Péninsule Ibérique" *Mélanges Le Glay*, 551-559.

ERA: Diego (F.) *Epigrafía romana de Asturias*, Oviedo, 1985.

ERL: Lara (F.) *Epigrafía romana de Lérida*, Lérida, 1973.

ERN: Taracena (B.)/Vázquez de Parga (L.) "Epigrafía romana de Navarra" *Excavaciones arqueológicas en Navarra* I, 1942-1945, 122-151.

Ermout (A.)/Meillet (A.) 1979. *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, 4 ed. París.

ERZ: Fatas (G.)/Martín Bueno (M.) *Epigrafía romana de Zaragoza y su provincia*, Zaragoza, 1977.

- Espínosa (U.)/López (R.) 1997: "Agua y cultura antigua en el Alto-Medio Ebro" *Termalismo Antiguo* 2, 259-268.
- Etienne (R.) 1958: *Le culte impérial dans la Péninsule Ibérique d'Auguste à Dioclétien*, París.
- Etienne (R.) 1973: "Les syncrétismes religieux dans la Péninsule Ibérique à l'époque impériale" *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine*, Coloquio de Estrasburgo 1971, París, 153-163.
- Euzennat (M.) 1960: "L'archéologie marocaine de 1958 à 1960: Ain el Hammam" *BAM* 4, 532-534.
- Euzennat (M.) 1962: "Les voies romaines du Maroc dans l'Itinéraire Antonin" *Hommages à Albert Grenier*, Bruselas, 595-610.
- Fantar (M.H.) 1990: "Survivances de la civilisation punique en Afrique du Nord" *L'Africa romana VII*, Sassari, 53-69.
- Fantar (M.H.) 1993: *Carthage. Approche d'une civilisation* (esp. vol. II cap. X), Argel.
- Fantar (M.H.) 1997: "Tanit" *LIMC VIII*, 1, 1183-1184; 2, 824.
- Fendri (M.) 1965: "Évolution chronologique et stylistique d'un ensemble de mosaïques dans une station thermale à Djebel Oust (Tunisie)" *La mosaïque gréco-romaine. Colloque Paris 1963*, París, 1965, 157-173.
- Fentress (E.) 1978: "Dii Mauri et Dii Patrii" *Latomus* 37, 505-516.
- Ferguson (J.) 1970: *The Religion of the Roman Empire*, Londres.
- Fernández (C.)/Seara (A.) 1989: "Las Burgas y los orígenes de Orense" *Revista de Arqueología* 10 (94), 29-37.
- Fernández Ochoa (C.) 1982: *Asturias en época romana*, Madrid.
- Fernández Ochoa (C. y otros) 1997: "Las termas romanas de Hispania: balance historiográfico y perspectivas de investigación" *Termalismo Antiguo* 2, 381-390.
- Fernández Fuster (I.) 1950: "La fórmula *ex visu* en la epigrafía hispánica" *AEA* 23, 279-291.
- Ferron (J.)/Saumagne (C.) 1967-1968: "Adon-Baal, Esculape, Cybèle à Carthage" *Africa II*, 75-137.
- Février (P.A.) 1976: "Religion et domination dans l'Afrique romaine" *DHA* 2, 305-336.
- Février (P.A.) 1989-1990: *Approches du Maghreb romain. Pouvoirs, différences, conflits*, vol. I (1989); vol. II (1990), Aix-en-Provence.
- Figueiredo (C.J. Moreira de) 1970: "As termas romanas de S. Pedro do Sul" *Actas e Memórias do I Congresso Nacional de Arqueologia*, II, Lisboa, 57-68.
- Filgueira (J.)/García Alén (A.) 1954: "La carta arqueológica de la provincia de Pontevedra" *El Museo de Pontevedra* 8, 1954-1956, 17-242.
- Fishwick (D.) 1991: *The Imperial Cult in the Latin West*, vol. II, 1, Leiden.
- Fita (F.) 1894: "Excursiones epigráficas" *BRAH* 25, 43-166.
- Fita (F.) 1904: "Lápidas romanas de Caldas de Mombuy. Datos inéditos" *BRAH* 44, 179-190.
- Fita (F.) 1904a: "Nuevas inscripciones de Caldas de Malavella, Herramélluri y Astorga" *BRAH* 44, 8-94.
- Fita (F.) 1913: "Nuevas lápidas romanas ... de Retortillo (Salamanca)" *BRAH* 52, 529-545.

- Fontanille (M.-T.) 1985: "Les bains dans la médecine gréco-romaine" Pelletier (A. ed.) *La médecine en Gaule. Villes d'eaux et sanctuaires des eaux*, Paris, 15-24.
- Formosinho (J.)/Veiga (O.)/Viana (A.) 1953: *Estudos arqueológicos nas Caldas de Monchique*, Porto.
- Frade (H.)/Moreira (J. Beleza) 1992: "A arquitectura das termas romanas de S. Pedro do Sul" *Termalismo Antigo* 1, 515-544.
- Frade (H.) 1993: "As termas medicinais da época romana em Portugal" *II Congresso Peninsular de Historia Antiga. Actas*, Coimbra (18-20 oct. 1990), Coimbra, 873-913.
- Frade (H.) 1997: "Outros casos de estabelecimentos termais romanos em Portugal" *Termalismo Antigo* 2, 303-306.
- Franco (M. L.) 1949: *As termas romanas de Monchique*, Faro.
- Gagé (J.) 1955: *Apollon romain*, Paris.
- Ganschow (T.) 1997: "Tutela" *LIMC* VIII, 1,112-113; 2,83-84.
- García y Bellido (A.) 1949: *Escultura romanas de España y Portugal*, Madrid.
- García Carrera (R.) 1989: *Caldes prehistòrica i antiga*, Tarrasa.
- García Fernández-Albalat (B.) 1985: "Las divinidades indígenas de la Hispania prerromana, en pos de una metodología" *TAE* 25, 275-283.
- García Fernández-Albalat (B.) 1986: "Las llamadas divinidades de las aguas" Bermejo 1986, 141-192.
- García Fernández-Albalat (B.) 1990: *Guerra y religión en la Gallaecia y la Lusitania antiguas*, La Coruña.
- García Fernández-Albalat (B.) 1996: "Antigüedad: la religión de los castrejos" García Quintela (M. ed.) *Las religiones en la Historia de Galicia*, Santiago, 33-90.
- García Quintela (M.) 1991: "El sacrificio humano adivinatorio céltico y la religión de los lusitanos" *Polis* 3, 25-37.
- García Quintela (M.) 1992: "El sacrificio lusitano: estudio comparativo" *Latomus* 51,2, 337-354.
- García Romero (C.) 1916: "Cuntis: memorias romanas" *BRAG* 9,108, 273-278.
- García Romero (C.) 1917: "Memorias romanas de Cuntis" *BRAG* 10,119, 289-292.
- García Romero (C.) 1920: "Cuntis: memorias romanas" *BRAG* 12,136, 174-180.
- Gascou (J.) 1976: "Les curies africaines: origine punique ou italienne?" *AntAfr* 10, 33-48.
- Gascou (J.) 1982: "La politique municipale de Rome en Afrique du Nord I. De la mort d'Auguste au début du IIIe siècle" *ANRW* II,10,2, 136-229.
- Gascou (J.) 1982a: "La politique municipale de Rome en Afrique du Nord II. Après la mort de Septime Sévère" *ANRW* II,10,2, 230-320.
- Gascou (J.) 1987: "Les *Sacerdotes Cererum* de Carthage" *AntAfr* 23, 95-128.
- Gauckler (M.) 1897: "Rapport épigraphique sur les découvertes faites en Tunisie" *BCTH*, 362-471.
- Genera (M.)/Campos (M.) 1980: "Hallazgos monetarios en la Font de N'Horta (Tarragona)" *Second Simposi Numismatic de Barcelona*, Barcelona, 203-209.
- Gennep (A. van) 1909: *Los ritos de paso*, Madrid, 1986 (ed. or. París, 1909).

- Geschwendt (F.) 1972: *Der vor- und frühgeschichtliche Mensch und die Heilquellen*, Hildesheim.
- Gil (L.) 1969: *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*, Madrid.
- Gimeno (H.) 1988: *Artisanos y técnicos en la epigrafía de Hispania*, Bellaterra.
- Gimeno (H.) 1997: "El peñasco de Alange (Badajoz) (CIL II 1024)" *Revista de Estudios Extremeños*, en prensa.
- Ginouvé (R.) 1962: *Balaneutiké. Recherches sur le bain dans l'antiquité grecque*, París.
- Ginouvé (R. y otros eds.) 1994: *L'eau, la santé et la maladie dans le monde grec*. (BCH supl. 28), París.
- Girard (J.-L.) 1981: "La place de Minerve dans la religion romaine au temps du principat" *ANRW* 17.1, 203-232.
- González (J.A.)/Malpica (A. coord.) 1995: *El agua. Mitos y realidades*, Barcelona-Granada.
- González Blanco (A. y otros) 1979: "Las inscripciones romanas de Cueva Negra (Fortuna, Murcia). Historia de un descubrimiento" *MHA* 3, 277-284.
- González Blanco (A.) 1987: "Las inscripciones de Fortuna en la historia de la religión romana. Perspectivas histórico-religiosas" González Blanco (A. y otros, eds.) *La Cueva Negra de Fortuna (Murcia) y sus tituli picti. Un santuario de época romana* (Homenaje al profesor S. Mariné Bigorra), serie *Antigüedad y Cristianismo* IV, Murcia, 271-317.
- González Blanco (A. y otros) 1989: "La Cueva Negra (Fortuna, Murcia). Memoria-informe de los trabajos realizados en la campaña de 1984" *Memorias de Arqueología (Murcia)* I, 1989 (1992), 149-154.
- González Blanco (A. y otros) 1992: "El balneario de Fortuna y la Cueva Negra (Fortuna, Murcia)" *Termalismo antiguo* 1, 421-454.
- González Blanco (A.) 1994: "La Cueva Negra de Fortuna (Murcia): ¿un santuario púnico?" *I Simposium internacional Sociedad y Cultura Púnica en España* (Cartagena, 1990), Murcia, 1994, 159-168.
- González Blanco (A. y otros) 1997: "El balneario de Fortuna. Un caso arquetípico de continuidad cultural" *Termalismo Antiguo* 2, 319-328.
- González Wagner (C.) 1993: "Metodología de la aculturación. Consideraciones sobre las formas de contacto cultural y sus consecuencias" *Homenaje a J.M. Blázquez* I, Madrid, 445-464.
- Gorges (J.G.) 1979: *Les villas hispano-romaines*, París.
- Green (J.)/Tsafir (Y.) 1982: "Greek Inscriptions from Hammat Gader: a Poem by the Empress Eudocia and two Building Inscriptions" *IEJ* 32, 77-91.
- Green (M.) 1989: *Symbol and Image in Celtic Religious Art*, Londres-Nueva York.
- Green (M.) 1992: *Dictionary of Celtic Myth and Legend*, Londres.
- Green (M.) 1993: "La religión celta" Almagro (M. ed.) *Los Celtas: Hispania y Europa*, Madrid, 451-475.
- Green (M.) 1995: "The Gods and the Supernatural" Green (M. ed.) *The Celtic World*, Londres/Nueva York, 465-488.
- Grenier (A.) 1960: *Manuel d'archéologie gallo-romaine* IV: Les monuments des eaux, villes d'eau et sanctuaires de l'eau, París (esp. 401-474: les thermes des villes d'eau).
- Gsell (S.) 1901: *Les monuments antiques de l'Algérie*, París, vol. I (esp. cap. VIII: Thermes, 211-246).

- Gsell (S.)/Graillot (H.) 1893: "Ruines romaines au Nord de l'Aurès III: *Mascula et Aquae Flaviana*" *MEFRA* 13, 507-517.
- Gsell (S.)/Joly (C.A.) 1918: *Khamissa, Mdaourouch, Announa, III: Announa*, París.
- Guéry (R.) 1966: "Les thermes d'*Ad Sava Municipium* (Hammam Guergour)" *BAA* 2, 1966-1967, 95-106.
- Guyonvarc'h (C.) 1959: "Notes d'étimologie et de lexicographie celtique et gauloise: le problème du Borvo gaulois, mot ligure ou celtique?" *Ogam* XI, 164-170.
- Haba (S.)/Rodrigo (V.) 1986: "Aportaciones a la epigrafía latina del área caperense" *Norba* 7, 1986-1987, 43-58.
- HAE: Hispania Antiqua Epigraphica*, suplemento a *AEA*, Madrid, 1950-1969.
- Haley (E.W.) 1986: *Foreigners in Roman Imperial Spain*, Columbia.
- Half (G.) 1963-64: "L'onomastique punique de Carthage" *Karthago* 13, 61-143.
- Halm-Tisserant (M.)/Siebert (G.) 1997: "Nymphai" *LIMC* VIII, 1,891-902; 2,584-597.
- Halsberghe (G.H.) 1984: "Le culte de *Dea Caelestis*" *ANRW* II, 17.4, 2203-2223.
- Hatt (J.J.) 1985: "Apollon guérisseur en Gaule. Ses origines, son caractère, les divinités qui lui sont associées. Caractères de l'Apollon gaulois d'après les principaux textes anciens: César, Lucaïn et les gloses de Berne" Pelletier (A. ed.) *La médecine en Gaule*, París, 205-238.
- Hatt (J.J.) 1989: *Mythes et dieux de la Gaule I: Les grandes divinités masculines*, París.
- Heichelheim (F.) 1936: "Nymphai 1" *RE* 33, 1581-1599.
- Heleno (M.) 1922: "Antiguidades de Monte Real" *O Archeologo Portugues* 25, 1-35.
- HEp: Hispania Epigraphica*, Madrid, 1, 1989 ss. (citado por número de volumen y número de epigrafe).
- Herter (H.) 1936: "Nymphai 1" *RE* 33, 1527-1581.
- Hvidberg-Hansen (F.O.) 1979: *La déesse TNT. Une étude sur la religion cananéno-punique*, Copenague.
- IA: Marcillet-Jaubert (J.) Les inscriptions d'Altava*, Aix-en-Provence, 1968.
- IAML: Euzennat (M.)/Marion (J.)/Gascou (J.) Inscriptions antiques du Maroc 2. Inscriptions latines*, París, 1982.
- Iglesias (J.M.) 1993: "Las fórmulas en las inscripciones latinas votivas de la Hispania Romana: ensayo lógico-estadístico" *HAnt* 17, 279-320.
- IL1: Tovar (A.) Iberische Landeskunde I. Baetica*, Baden-Baden, 1974.
- IL2: Tovar (A.) Iberische Landeskunde II. Lusitania*, Baden-Baden, 1976.
- IL3: Tovar (A.) Iberische Landeskunde III. Tarraconensis*, Baden-Baden, 1989.
- ILAI: Gsell (S.) Inscriptions latines de l'Algérie*, vol.I: Inscriptions de la Proconsulaire, París, 1922.
- ILAI: Pflaum (H.G. y otros) Inscriptions latines de l'Algérie*, vol.II(1-2): Inscriptions de la confédération cirtéenne, de Cuicul et de la tribu des Suburbures, París, 1957- Argel, 1976.
- ILAFr: Cagnat (R.)/Merlin (A.)/Chatelain (L.) Inscriptions latines d'Afrique (Tripolitaine, Tunisie et Maroc)*, París, 1923.

- ILER*: Vives (J.) *Inscripciones latinas de la España romana*, Barcelona, 1971.
- ILGN*: Espérandieu (E.) *Inscriptions latines de la Gaule Narbonnaise*, París, 1929.
- Illich (I.) 1989: *H2O y las aguas del olvido*, Madrid.
- ILNIII*: Gascou (J.) *Inscriptions latines de la Narbonnaise III. Aix-en-Provence (Gallia suppl. 44)*, París, 1995.
- ILS*: Dessau (H.) *Inscriptiones Latinae Selectae*, Berlín 1898, 5 vols.
- IRA*: Lázaro (R.) *Inscripciones romanas de Almería*, Almería, 1980.
- IRCI*: Fabre (G.)/Mayer (M.)/Rodà (I.) *Inscriptions romaines de la Catalogne I. Barcelone (sauf Barcino)*, París, 1984.
- IRCI*: Fabre (G.)/Mayer (M.)/Rodà (I.) *Inscriptions romaines de la Catalogne II. Lérida*, París, 1985.
- IRCI*: Fabre (G.)/Mayer (M.)/Rodà (I.) *Inscriptions romaines de la Catalogne III. Gérone*, París, 1991.
- IRCP*: Encarnação (J. d') *Inscrições romanas do Conventus Pacensis*, Coimbra, 1984.
- IRGII*: Vázquez Saco (F.)/Vázquez Seijas (M.) *Inscripciones romanas de Galicia II. Provincia de Lugo*, Santiago, 1954.
- IRGIII*: Filgueira (J.)/d'Ors (A.) *Inscripciones romanas de Galicia III. Museo de Pontevedra*, Santiago, 1955.
- IRGIV*: Lorenzo (J.)/D'Ors (A.)/Bouza (F.) *Inscripciones romanas de Galicia IV. Provincia de Orense*, Santiago, 1968.
- IRL*: Arias (F.)/Le Roux (P.)/Tranoy (A.) *Inscriptions romaines de la province de Lugo*, París, 1979.
- IRMN*: Castillo (C.)/Gómez Pantoja (J.)/Mauleón (M.D.) *Inscripciones romanas del Museo de Navarra*, Pamplona, 1981.
- IRPL*: Diego Santos (F.) *Inscripciones romanas de la provincia de León*, León, 1986.
- Janon (M.) 1973: "Recherches à Lambèse: I, La ville et les camps; II, *Aquae Lambesitanae*" *AntAfr* 7, 193-254.
- Janon (M.) 1985: "Recherches à Lambèse III: essai sur le temple d'Esculape" *AntAfr* 21, 35-102.
- Jouffroy (H.) 1986: *La construction publique en Italie et dans l'Afrique romaine*, Estrasburgo.
- Jouffroy (H.) 1992: "Les *Aquae* africaines" *Chevallier* 1992, 87-99.
- Kajanto (I.) 1981: "Fortuna" *ANRW* II, 17.1, 502-558.
- Kajanto (I.) 1988: "Epigraphical Evidence of the Cult of Fortuna in Germania Romana" *Latomus* 47,3, 554-583.
- Kallala (N.) 1992: "L'autre aspect du culte de Jupiter en Afrique" *115 Congrès National des Sociétés Savantes, Avignon, 1990, V Colloque sur l'histoire et l'archéologie de l'Afrique du Nord*, París, 193-200.
- Kotula (T.) 1968: *Les curies municipales en Afrique romaine*, Wroclaw.
- Kotula (T.) 1980: "Les curies africaines: origines et composition. Retractatio" *Eos* 68, 133-146.
- Krencker (D.) 1929: "Vergleichende Untersuchungen römischer Thermen" Krencker (D. y otros) *Die Trierer Kaiserthermen* I, 174-305.

- Lacort (A.) 1886: *Estudio monográfico razonado del agua minero-medicinal de Fortuna*, Barcelona.
- Lambrino (S.) 1953: "La déesse Coventina de Parga (Galice)" *Revista de la Facultad de Letras (Lisboa)* 18, 74-87.
- Lantier (R.) 1918: *Inventaire des monuments sculptés préchrétiens de la Péninsule Ibérique I. Lusitanie*, Burdeos-París.
- Lara (F.) 1973: *Epigrafía romana de Lérida*, Lérida.
- Lassère (J.M.) 1977: *Ubique Populus. Peuplement et mouvements de population dans l'Afrique romaine de la chute de Carthage à la fin de la dynastie des Sévères (146 a. J.-C.-235 ap. J.-C.)*, Paris.
- Lavagne (H.) 1988: *Operosa Antra. Recherches sur la grotte à Rome de Sylla à Hadrien*, Roma.
- LC: Kajanto (I.), *The Latin Cognomina*, Helsinki, 1965.
- Le Bohec (Y.) 1989: *La Troisième Légion Auguste*, Paris.
- Le Bohec (Y.) 1989a: "Inscriptions inédites ou corrigées concernant l'armée romaine d'Afrique" *AntAfr* 26, 191-226.
- Le Glay I: *Saturne Africain. Monuments*, vol.I, Paris, 1961.
- Le Glay II: *Saturne Africain. Monuments*, vol.II, Paris, 1966.
- Le Glay (M.) 1954: "Rapport des activités en Algérie 1950-1954" *BCTH*, 181-203.
- Le Glay (M.) 1957: "Le serpent dans les cultes africains" *Hommages à Waldemar Déonna*, Bruselas, 338-353.
- Le Glay (M.) 1966: *Saturne Africain. Histoire*, Paris (BEFAR 205).
- Le Glay (M.) 1983: "Les religions de l'Afrique romaine au IIe siècle d'après Apulée et les inscriptions" *L'Africa romana I*, Sassari, 47-61.
- Le Glay (M.) 1986: "Coventina" *LIMC* III, 306.
- Leite de Vasconcellos (J.) 1905: *Religiões antigas de Portugal*, vol. II, Lisboa.
- Leite de Vasconcellos (J.) 1913: *Religiões antigas de Portugal*, vol. III, Lisboa.
- Lenoir (M.) 1986: "Aulisua, dieu maure de la fécondité" *L'Africa romana III*, Sassari, 295-302.
- Lepelley (C.) 1981: *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire*, Paris, vol. II.
- Le Roux (F.) 1959: "Introduction à l'étude de l'Apollon gaulois" *Ogam* 11, 216-226.
- Le Roux (F.) 1960: "Introduction à l'étude de l'Apollon celtique" *Ogam* 12, 59-72.
- Le Roux (P.) 1982: *L'armée romaine et l'organisation des provinces ibériques d'Auguste à l'invasion de 409*, Paris.
- Le Roux (P.) 1994: "Cultes indigènes et religion romaine en Hispanie sous l'Empire" *Mélanges Le Glay*, 560-567.
- Le Roux (P.) 1996: "Las ciudades de la Callaecia romana durante el Alto Imperio" *Gerion* 14, 363-379.
- Leschi (L.) 1936: "Inscription romaine d'Aquae Flavianae" *BCTH* 1936-1937, 108-111 (recopilado en *Études d'épigraphie, d'archéologie et d'histoire africaines*, Paris, 1957, 277-279).
- Leschi (L.) 1941: "Une excursion archéologique dans le Guergour" *Bulletin de la société*

historique et scientifique de la région de Sétif 2, 157-162 (recogido en *Etudes d'épigraphie, d'archéologie et d'histoire africaine*, Argel, 1957, 340-344).

Letzner (W.) 1990: *Römische Brunnen und Nymphaea in der westlichen Reichshälfte*, Munster.

Lévêque (P.) 1975: "Essai de typologie des syncrétismes" Dunand (F.) /Lévêque (P. eds.) *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine. Coll. de Besançon*, 1973, Leiden (EPRO 46), 179-187.

Lewicki (T.) 1966: "Survivances chez les berbères médiévaux d'ère musulmane de cultes anciens et de croyances païennes" *Folia Orientalia* 8, 5-40.

Lezine (A.) 1962: *Architecture romaine d'Afrique*, Paris (esp. cap.I. Thermes d'Afrique, 9-35).

LGRC: Hakkert (A.M., ed.) *Lexicon of the Greek and Roman Cities and Place Names in Antiquity*, Amsterdam, vol. I, 1992; vol II, 1993.

LICS: Knapp (R.C.) *Latin Inscriptions from Central Spain*, California, 1992.

LIMC: *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*.

Lipinski (E.) 1990: "Pluton, hypostase chthonienne de Baal Hamon?" *L'Africa romana VII*, Sassari, 245-250.

Lipinski (E.) 1994: "Apollon/Eshmun en Afrique proconsulaire" *Mélanges Le Glay*, 19-25.

Lipinski (E.) 1995: *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique*, Lovaina (OLA 64, Studia Phoenicia 14).

Lizop (R.) 1931: *Les Convenae et les Consoranii*, Toulouse-Paris.

López Cuevillas (F.) 1922: "La mansión de Aquis Querquernis" *BCM Orense* 6, 144, 416-430.

López Cuevillas (F.) 1935: "O culto das fontes no noroeste hispánico" *TAE VII*, 73-104.

Lostal (J.) 1980: *Arqueología del Aragón romano*, Zaragoza.

Lupo (A.) 1996: "Síntesis controvertidas. Consideraciones en torno a los límites del concepto de sincretismo" *Revista de Antropología Social* 5, 11-37.

Luquet (A.) 1964: "Moulay-Yacoub: bains romains" *BAM* 5, 357.

Malaise (M.) 1984: "La diffusion des cultes égyptiens dans les provinces européennes de l'Empire romain" *ANRW II*, 17.3, 1615-1691.

Manderscheid (H.) 1981: *Die Skulpturenausstattung der kaiserlichen Thermenanlagen*, Berlín (*Monumenta artis romanae XV*).

Mangas (J.) 1986: "Die römische Religion in Hispanien während der Prinzipatszeit" *ANRW II*, 18.1, 276-344.

Mangas (J.) 1992: "El culto de Apolo en Hispania. Testimonios epigráficos" *Mélanges Pierre Lévêque* 171-192.

Marcillet-Jaubert (J.) 1980: "Bornes miliaires de la Numidie" *AntAfr* 16, 161-184.

Marco (F.) 1987: "La religión de los celtíberos" *I symposium sobre celtíberos*, Zaragoza, 55-74.

Marco (F.) 1993: "La religiosidad en la Celta hispana" Almagro (M. ed.) *Los celtas. Hispania y Europa*, Madrid, 477-511.

Marco (F.) 1993a: "Reflexiones sobre el hecho religioso en el contexto social de la Celtiberia" González (M.C.) / Santos (J. eds.) *Las estructuras sociales indígenas del norte de la Península Ibérica*, Vitoria (*Revisiones de Historia Antigua I*), 35-50.

- Marco (F.) 1993b: "Nemedus Augustus" Adiego (I.J. y otros eds.) *Studia Palaeohispanica et Indogermanica J. Untermann ab amicis hispanicis oblata*, Barcelona, 165-78.
- Marco (F.) 1994: "La religión indígena en la Hispania indoeuropea" Blázquez (J.M. y otros) *Historia de las religiones de la Europa antigua*, Madrid, 313-400.
- Marco (F.) 1994a: "Heroización y tránsito acuático: sobre las diademas de Mones (Piloña, Asturias)" *Homenaje a J. M. Blázquez*, II, 319-348.
- Marco (F.) 1996: "Integración, *interpretatio* y resistencia religiosa en el occidente del Imperio" Blázquez (J.M.)/Alvar (J. eds.), *La romanización en Occidente*, Madrid, 217-238.
- Marco (F.) 1996a: "Romanización y aculturación religiosa: los santuarios rurales" Reboleda (S.)/López Barja (J. eds.) *A cidade e o mundo: romanización e cambio social*, Xizno de Limia, 81-100.
- Martín (C.) 1992: "La estructura geológica de la Península Ibérica y sus aguas termales" *Termalismo antiguo* 1, 231-252.
- Martín Bueno (M.) 1975: *Bilbilis*, Zaragoza.
- Martín-Artajo (A.) 1994: "En torno a la *incubatio*" Alvar (J. y otros eds.) *Sexo, muerte y religión en el mundo clásico*, Madrid (ARYS 6), 135-143.
- Martínez (F.)/Montero (S.) 1997: "La balneoterapia en la obra de Celso" *Termalismo Antiguo* 2, 235-240.
- Marty (J.)/Rouyer (L.) 1890: "Notes archéologiques sur Hammam Meskoutine et ses environs" *RSAC* 27, 1890-1891, 203-275.
- Marwood (M.A.) 1988: *The Roman Cult of Salus*, Oxford.
- Matilla (G.)/Pelegrín (I.) 1987: "Contexto arqueológico de la Cueva Negra de Fortuna" González Blanco (A. y otros, eds.) *La Cueva Negra de Fortuna (Murcia) y sus tituli picti. Un santuario de época romana* (Homenaje al profesor S. Mariné Bigorra), serie *Antigüedad y Cristianismo* IV, Murcia, 109-132.
- Mayer (M.) 1990: "La pervivencia de cultos púnicos: el documento de la Cueva Negra (Fortuna, Murcia)" *L'Africa romana VII*, Sassari, 695-702.
- Mayer (M.) 1993: "¿Rito o literatura en la Cueva Negra?" Mayer (M., ed.) *Religio Deorum. Actas del coloquio internacional de epigrafía Culto y Sociedad en Occidente*, Sabadell, 347-355.
- Mayer (M.)/Rodà (I.) 1985: "La qüestió d'*Aquae Calidae*" *Fonaments* 5, 182-185.
- Mayer (M.)/Rodà (I.) 1987: "L'epigrafia romana a Catalunya. Estat de la qüestió y darreres troballes" *Fonaments* 6, 193-218.
- Medrano (M.M.)/Díaz (A.) 1987: "Las instalaciones balnearias romanas de Fitero" *Primer Congreso General de Historia de Navarra vol.2 (Príncipe de Viana, Anejo 7, 1987)* 491-501.
- Mélanges Le Glay: L'Afrique, la Gaule, la Religion à l'époque romaine. Mélanges à la mémoire de Marcel Le Glay*, Bruselas (coll. Latomus 226).
- Mélida (J.R.) 1924: *Catálogo monumental de España. Provincia de Cáceres (1914-1916)*, Madrid, 1924.
- Menéndez Pidal (R.) 1952: *Toponimia prerromana hispana*, Madrid .
- Merlin (A.) 1910: *Le sanctuaire de Baal et de Tanit près de Siagu*, París.
- Merlin (A.) 1911: "Lampes du Musée du Bardo" *BCTH* 1911, CCXI-CCXII.
- Mezquiriz (M.A.) 1986: "Las termas romanas de Fitero" *Homenaje a J.M. Lacarra vol.2 (Príncipe de Viana, Anejo 3, 1986)*, 539-554.

- Michelini (L.) 1967: "Monete della stipe di Vicarello nel Medagliere Vaticano" *RPAA* 40, 75-81.
- Millán (I.) 1965: "Conjeturas etimológicas sobre los teónimos galaicos: I. *Edovio*" *AEA* 38, 50-54.
- Miró (C.) 1992: "Les termes romanes de Caldes de Montbui" *Arraona* 10, 11-29.
- Miró (C.) 1992a: "La arquitectura termal medicinal de época romana en Catalunya. Las termas de Caldes de Montbui como ejemplo" *Termalismo antiguo* 1, 255-275.
- Miró (M.T.)/Miró (C.) 1997: "Los tratamientos hidroterápicos en los textos clásicos" *Termalismo Antiguo* 2, 211-216.
- Moitrieux (G.) 1992: "Sanctuaire de source de Deneuvre (Meurthe-et-Moselle)" Landes (C. ed.) *Dieux guérisseurs en Gaule romaine*, Lattes, 33-43.
- Moitrieux (G.) 1992a: "Hercule et le culte des sources en Lorraine" Chevallier 1992, 67-76.
- Moltó (L.) 1992: "Aguas minero-medicinales en los yacimientos termales de Hispania" Chevallier 1992, 117-132.
- Moltó (L.) 1992a: "Tipos de aguas minero-medicinales en yacimientos arqueológicos de la Península Ibérica" *Termalismo antiguo* 1, 211-228.
- Monchicourt (C.) 1919: "Note sur Hammam-Sayala (*Aquae Traianae*)" *BCTH*, 131-144.
- Monteagudo (L.) 1947: "De la Galicia romana. Ara de Parga dedicada a Conventina" *AEA* 20, 68-74.
- Montero (S.) 1990: "Conocimiento técnico y creencias religiosas de una profesión: los *aquileges*" *Faventia* 12-13, 1990-1991, 247-252.
- Mora (G.) 1981: "Las termas romanas en Hispania" *AEA* 54, 37-89.
- Morán (C.) 1922: *Epigrafía salmantina*, Salamanca.
- Morán (C.) 1926: *Los baños de Retortillo*, Salamanca.
- Morán (C.) 1946: *Reseña histórico-artística de la provincia de Salamanca*, Salamanca.
- Motte (A.)/Pirenne-Delforge (V.) 1994: "Du bon usage de la notion de syncrétisme" *Kernos* 7, 11-28.
- Muñoz (J.) 1997: "Sacralidad de las aguas en contextos arqueológicos de culto mitraico" *Termalismo Antiguo* 2, 169-178.
- Musial (D.) 1992: *Le développement du culte d'Esculape au monde romain*, Torun.
- NAN: Jongeling (K.) *North African Names from Latin Sources*, Leiden, 1994.
- Nielsen (I.) 1990: *Thermae et balnea. The Architecture and Cultural History of Roman Public Baths*, Aarhus.
- Ninck (M.) 1921: *Die Bedeutung des Wassers im Kultus und Leben der Alten. Ein symbolgeschichtliche Untersuchung*, Leipzig.
- NPH: Abascal (J.M.) *Los nombres personales en las inscripciones latinas de Hispania*, Murcia (Anejos de *Antigüedad y Cristianismo*, II), 1994.
- Oliva (M.) 1948: "Museo arqueológico de Gerona III, restos romanos del museo: sección lapidaria" *MMAF* 1948-1949, 74-88.
- Oró (E.) 1993: "Balnearios y deidades relacionadas con las aguas medicinales en la Andalucía romana" Rodríguez Neila (J.F. ed.) *Actas del I Coloquio de Historia Antigua de Andalucía* (Córdoba, 1988), II, 213-223.

- Oró (E.) 1993a: "La terapéutica de las aguas sulfurosas en la Hispania romana" Villalaín (J.D. y otros, eds.) *Actas del II Congreso Nacional de Paleopatología*, Valencia, 55-61.
- Oró (E.) 1997: "Las aguas mineromedicinales en la medicina de la antigüedad" *Termalismo Antiguo* 2, 229-234.
- Osaba (B.) 1948: "La epigrafía romana del Museo Arqueológico de Orense" *MMAP* 9-10, 1948-1949, 97-108.
- Palomar (M.) 1957: *La onomástica personal prelatina de la antigua Lusitania*, Salamanca.
- Panvini (F.) 1967: "Monete della stipe di Vicarello nel Museo Nazionale Romano" *RPAA* 40, 57-74.
- Paredes (V.) 1909: "Inscripciones del Villar de Plasencia y la situación de *Caecilius Vicus*" *Revista de Extremadura* 11, 260-269.
- PECS: Stillwell (P. ed.) *The Princeton Encyclopedia of Classical Sites*, Princeton, 1976.
- Pena (M.J.) 1981: "El culto a Tutela en Hispania" *MHA* 5, 73-88.
- Peralta-Labrador (E.) 1991: "Confréries guerrières indo-européennes dans l'Espagne ancienne" *Études Indoeuropéennes* 10, 71-123.
- Perea (S.) 1997: "Baños para soldados y el culto de Fortuna" *Termalismo Antiguo* 2, 149-167.
- Péretié (A.) 1912: "Les thermes d'Aïn el-Hammam. Ruines romaines trouvées à Charf el-Aqab (environs de Tanger)" *Archives marocaines* 18, 381-390.
- Peréx (M.J.)/Unzu (M.) 1992: "Termalismo y hábitat en el Valle Medio del Ebro en época romana" *Termalismo antiguo* 1, 295-308.
- Peréx (M.J.)/Diez de Velasco (F.)/Martín (C. y otros) 1994: "Modelo de ficha geo-arqueológica para un inventario de los centros minero-medicinales en la época antigua y medieval en la Península Ibérica. Aplicación al caso de Alange (Badajoz)" Jordá Pardo (F.J. ed.) *Geoarqueología*, Madrid, 429-438.
- Perrot (M. ed.) 1992: *L'eau. Mythes et réalités*. Dijon.
- Pesado (S.) 1902: "Termas de Montemayor" *Revista de Extremadura* 4, 263-270.
- Petitmengin (P.) 1967: "Inscriptions de la région de Milev" *MEFR* 79, 165-205.
- Petolescu (C.) 1986: "Varia Daco-Romana XI: *Aquae Dacicae*" *Thraco-Dacica* VII, 171-172.
- Pettenò (E.) 1992-93: *Acque salutare e fonti naturali dell'Africa romana*. Tesi di laurea, inédita, Padua (no he podido emplear este trabajo aunque sí discutir puntualmente de él con su autora).
- Pettenò (E.) 1994: "Acque termali e medicini dell'Africa romana" *L'Africa romana* XI, Sassari, 385-402.
- Pettenò (E.) 1997: "Acque termali e uso terapeutico del bagno nel mondo romano" *Termalismo Antiguo* 2, 217-226.
- Pflaum (H.G.) 1961: *Les carrières procuratoriennes équestres sous le haut-empire romain*, París.
- Picard (G.C.) 1955: *Les religions de l'Afrique antique*, París.
- PIR: Pedersen (L. ed.) *Prosopographia Imperii Romani*, Berlín.
- Pita (R.) 1964: "Notas de arqueología de Cataluña y Baleares: Les" *Ampurias* 26-27, 1964-1965, 300-301.
- Pita (R.) 1969 "Influencias ultrapirenaicas al Sur de los Pirineos centrales en la antigüedad"

Actes du 94 colloque National des Sociétés Savantes, Pau, 9-41.

Plácido (D.) 1988: "La conquista del norte de la Península Ibérica: sincretismo religioso y prácticas imperialistas" *Mélanges Pierre Lévêque I*, París, 229-244.

Poinssot (C.) 1962: "*Saturnus Achaiae (CIL VIII 12331. ILS, 4440)*" *Hommages à Albert Grenier* (Col. Latomus 58), Bruselas, 1276-1291.

Polignac (F. de) 1991: "Convergence et compétition: aux origines des sanctuaires de souveraineté territoriale dans le monde grec" Brunaux (J.L. ed.) *Les sanctuaires celtiques et leurs rapports avec le monde Méditerranéen*, París, 97-105.

Ponsich (M.) 1970: *Recherches archéologiques à Tanger et dans sa région*, París.

Pye (M.) 1971: "Syncretism and ambiguity" *Numen* 18, 83-93.

Radke (G.) 1979: *Die Götter Altitaliens*, Münster, 2ª ed.

Raepsaet-Charlier (M.-T.) 1987: *Prosopographie des femmes de l'ordre sénatorial (Ier-IIe siècles)*, Lovaina.

Raepsaet-Charlier (M.T.) 1993: *Diis Deabusque sacrum. Formulaire votif et datation dans les trois Gaules et les deux Germanies*, París.

Rahitz (Ph.)/Watts (L.)/González Blanco (A.) 1989: "Prospección de la zona de los antiguos Baños de Fortuna" *Memorias de Arqueología (Murcia) I*, 1989 (1992), 152-154.

Rakob (F.) 1969-1970: "Le sanctuaire des eaux à Zaghouan" *Africa* III-IV, 133-141.

Rakob (F.) 1974: "Das Quellenheiligtum in Zaghouan und die römische Wasserleitung nach Karthago" *MDAI(R)* 81, 41-89.

Rakob (F. ed.) 1994: *Simitthus II: Der Tempelberg und das römische Lager*, Mainz.

Ramírez Águila (J.A.) 1997: "Baraka y termalismo en Al-Andalus y el Magreb. A propósito de los baños de Alhama de Murcia" *Termalismo Antiguo* 2, 545-554.

Ramírez Sádaba (J.L.) 1997 "Termalismo en Augusta Emerita y las dos Beturias" *Termalismo Antiguo* 2, 297-302.

RAP: Garcia (J.M.) *Religiões antigas de Portugal. Fontes epigráficas*, Lisboa, 1992 (citado por el número de la inscripción).

Rausa (F.) 1997: "Fortuna" *LIMC* VIII, 1,125-141; 2,90-109.

Ravoisié (A.) 1840: *Exploration scientifique de l'Algérie pendant les années 1840-1842*, París.

RE: "Aqua oder Aquae" *RE* II,1, 1895, 294-307 (las notas sobre las *Aquae* hispanas las firma Hübner, las de las africanas Dessau o Schmidt).

Rebuffat (R.) 1970: *Thamusida II*, París.

Rebuffat (R.) 1991: "Vocabulaire thermal. Documents sur le bain romain" *Les thermes romains. Actes de la table ronde organisée par l'EFR (1988)*, Roma, (Coll. EFR 142), 1-34.

Resina (P.)/Pastor (M.) 1978: "Inscripción romana aparecida en Armuña del Almanzora (Almería)" *Zephyrus* 28-29, 333-336.

RIB: Collingwood (R.G.)/Wright (R.P.) *The Roman Inscriptions of Britain*, Oxford, 1965.

Ribeiro (J. Cardim) 1983: "Contributos para o conhecimento de cultos e devoções de cariz aquático relativos ao território do Município Olisiponense" *Boletim da Assembleia distrital de Lisboa* 89,1, 331-369.

RIT: Alföldy (G.) *Die römischen Inschriften von Tarraco*, Berlín, 1975.

- Rivero (C.M. del) 1933: *El lapidario del Museo Arqueológico Nacional de Madrid*, Valladolid.
- Rnom: Solin (H.)/Salomies (O.) *Repertorium nominum gentilium et cognominum latinorum*, Hildesheim-Zúrich-Nueva York, 2ª ed., 1994.
- Rodrigo (V.)/Haba (S.) 1992: "Aguas medicinales y culto a las aguas en Extremadura" *Termalismo antiguo* 1, 351-382.
- ROER: García y Bellido (A.) *Les religions orientales dans l'Espagne romaine*, Leiden, 1967 (EPRO 5).
- Roldán (J.M.) 1965: "Las lápidas votivas de Baños de Montemayor" *Zephyrus* 16, 5-37.
- Roldán (J.M.) 1973: *Itineraria Hispana*, Anejo de *Hispania Antiqua*, Valladolid.
- Roldán (J.M.) 1974: *Hispania y el ejército romano. Contribución a la historia social de la España antigua*, Salamanca.
- Romanelli (P.) 1970: *Topografía e archeologia dell'Africa romana* (Enciclopedia Classica, vol.X, VII), esp. cap. XIV (Terme) y XV (Fontane e Ninfei), 170-258.
- Romeo (I.) 1997: "Genius" *LIMC* VIII, 1,599-607; 2,372-377.
- RP: Alarcão (J. de) *Roman Portugal*, Warminster, 2 vols., 1988.
- RPH: Blázquez (J.M.) *Religiones primitivas de Hispania. I. Fuentes literarias y epigráficas*, Roma, 1962.
- Rudhardt (J.) 1971: *Le thème de l'eau primordiale dans la mythologie grecque*, Berna.
- Rudhardt (J.) 1987: "Water" *The Encyclopedia of Religion*, 15, 350-358.
- Ruiz Bremón (M.) 1997: "La hidroterapia como parte de la medicina ibérica" *Termalismo Antiguo* 2, 201-210.
- Saavedra (E.) 1873: "Inscripción votiva de Boñar" *Museo Español de antigüedades* 2, 599-601.
- Sacaze (J.) 1883: "Note à la séance du 20 juin 1883" *BSAF*, 222-224.
- Saladino (V.) 1994: "Salus" *LIMC* VII, 656-661.
- Sánchez Moreno (E.) 1997: "El agua en la manifestación religiosa de los vetones. Algunos testimonios" *Termalismo Antiguo* 2, 129-140.
- Santos (J.R. dos)/Cardozo (M.) 1953: "Ex-Votos às Ninfas em Portugal" *Zephyrus* 4, 53-68.
- Santos (M.L. Estacio da Veiga Affonso dos) 1972: *Arqueologia romana do Algarve*, II, Lisboa.
- Sanz (J.R.) 1996: *Los dioses astures*, León.
- Sarmiento (F.M.) 1884: "O Deus Bormanico (subsídio para o estudo da mythologia dos Lusitanos)" *RG* I,2, 57-67.
- Scullard (H.H.) 1981: *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*, Londres.
- Scheid (J.) 1991: "Sanctuaires et thermes sous l'empire" *Les thermes romains (Actes de la table ronde de l'EFR, Roma, 1988)*, (Coll. EFR 142), Roma, 1991, 205-216.
- SEG: *Supplementum Epigraphicum Graecum*.
- Serra Ráfols (J de C.) 1940: "Las termas romanas de Caldas de Malavella (Gerona)" *AEAq* 14, 1940-1941, 304-315.
- Sikora (E.) 1985: "Le culte d'Esculape en Gaule" Pelletier (A. ed.) *La médecine en Gaule. Villes d'eaux et sanctuaires des eaux*, Paris, 195-204.

- Simon (E.) 1984: "Apollo" *LIMC* II, 363-446.
- Simon (E.) 1988: "Fons" *LIMC* IV, 148-149.
- Simon (E.) 1990: *Die Götter der Römer*, Múnich.
- SIRIS: Vidman (L.) *Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapicae*, Berlín, 1969.
- Smadja (E.) 1985: "L'empereur et les dieux en Afrique romaine" *DHA* 11, 541-555.
- Solana (J.M.) 1977: "Precisiones sobre la patera argétea de Otañes" *Durius* 5, 139-145.
- Solana (J.M.) 1992: "La colonia Flavióbriga (Castro Urdiales)" *DA* 10, 299-06.
- Solin (H.) 1982: *Die griechischen Personennamen in Rom. Ein Namenbuch*. Berlín.
- Somoza (J.) 1908: *Gijón en la historia general de Asturias. I. Epoca romana*, Noega.
- Sopeña (G.) 1987: *Dioses, ética, ritos. Aproximaciones para una comprensión de la religiosidad de los pueblos celtibéricos*, Zaragoza.
- Sopeña (G.) 1995: *Ética y ritual. Aproximación al estudio de la religiosidad de los pueblos celibéricos*, Zaragoza.
- Sotgiu (G.) 1991: "Ricerche epigrafiche a Fordongianus (Cagliari)" *Epigrafia. Actes du Colloque International en mémoire d'Attilio Degrassi*, Roma 27-28 de mayo de 1988, Roma (EFR) 1991, 725-731.
- Stylow (A.U.) 1993: "La Cueva Negra de Fortuna (Murcia), ¿un santuario púnico?" Mayer (M. ed.) *Religio Deorum. Actas del coloquio internacional de epigrafía Culto y Sociedad en Occidente*, Sabadell, 449-460.
- Stylow (A.U.)/Mayer (M.) 1987: "Los tituli de la Cueva Negra. Lectura y comentarios literarios y paleográficos" González Blanco (A. y otros, eds.) *La Cueva Negra de Fortuna (Murcia) y sus tituli picti. Un santuario de época romana* (Homenaje al profesor S. Mariné Bigorra), serie *Antigüedad y Cristianismo* IV, Murcia, 191-235.
- Termalismo antiguo 1: Actas de la mesa redonda Aguas mineromedicinales, termas curativas y culto a las aguas en la Península Ibérica* (Madrid, 28-30 de noviembre de 1991). *Espacio Tiempo Forma* ser.II, V (monográfico).
- Termalismo Antiguo 2: Peréx* (M.J. ed.) *Termalismo Antiguo. I Congreso Peninsular* (Arnedillo, La Rioja, octubre 1996). Madrid, UNED-Casa de Velazquez.
- Teutsch (L.) 1962: *Das Stadtwesen in Nordafrika in der Zeit von C. Gracchus bis zum Tod des Kaisers Augustus*, Berlín.
- Thévenot (E.) 1968: *Divinités et sanctuaires de la Gaule*, París.
- TIR: Tabula Imperii Romani*
 K-29: Porto, Madrid, 1991
 K-30: Caesar Augusta-Clunia, Madrid, 1993
 NO-30: Britannia Septentrionalis, Londres, 1987
- Tissot (C.) 1888: *Géographie comparée de la province romaine d'Afrique*, París, vol. II.
- TLI: Thesaurus Linguae Latinae*.
- Tomlin (R.) 1988: *Tabellae Sulis. Roman inscribed tablets of tin and lead from the sacred spring at Bath*, Oxford.
- Toutain (J.) 1907: *Les cultes païens dans l'empire romain I,1: Les provinces latines. Les cultes officiels; les cultes romains et gréco-romains*, París.
- Toutain (J.) 1920: *Les cultes païens dans l'empire romain I,3: Les provinces latines. Les cultes*

indigènes nationaux et locaux. Afrique du Nord, Péninsule Ibérique, Gaule, París.

Traggia (J.) 1792: *Aparato de la Historia eclesiástica de Aragón II*, Madrid.

Tranoy (A.) 1979: "Romanisation et monde indigène dans la Galice antique: problèmes et perspectives" *Iª reunión gallega de estudios clásicos* (Santiago-Pontevedra julio 1979), Santiago, 105-121.

Tranoy (A.) 1981: *La Galice romaine*, París.

Troisgros (H.) 1975: *Borvo et Damona. Divinités gallo-romaines des eaux thermales*, Bourbonne-les-Bains.

Turcan (R.) 1992: *Les cultes orientaux dans le monde romain*, París.

Untermann (J.) 1965: *Elementos de un atlas antropológico de la Hispania antigua*, Madrid.

Untermann (J.) 1985: "Los teónimos de la región lusitano-gallega como fuente de las lenguas indígenas" De Hoz (J. ed.) *Actas del III Coloquio Lenguas y culturas paleohispánicas* (Lisboa 5-8 noviembre 1980), Salamanca, 1985, 343-363.

Vaillat (C.) 1932: *Le culte des sources dans la Gaule antique*, París.

Vars (C.) 1893: "Inscriptions inédites de la province de Constantine" *RSAC* 28, 183-352.

Vauthey (M. y P.) 1959: "Borvo et le panthéon gallo-romain" *Ogam* 11, 455-468.

Vázquez (A.M.) 1994: "La serpiente en las fuentes epigráficas hispanas" *Mélanges Le Glay*, 568-581.

Vázquez de Parga (L.) 1945: "Una nueva inscripción romana en el Museo de Comptos" *Príncipe de Viana* 6(21), 700-701.

Vega (J.R.) 1982: "Numismática antigua de la provincia de Santander" *Sautuola* III, 235-270.

Vila (M.) 1981: "Inscripción latina del Turó de Sant Grau (Caldes de Malavella, Girona)" *Pyrenae* 17-18, 1981-1982, 329-334.

Villar (F.) 1995: *Estudios de celtibérico y de toponimia prerromana*, Salamanca.

Viu (J. de) 1846: *Colección de inscripciones y antigüedades de Extremadura*, Cáceres.

Webster (J.) 1995: "Sanctuaries and Sacred Places" Green (M. ed.) *The Celtic World*, Londres/Nueva York, 445-464.

Weigel (R.D.) 1981: "Juno Regina and the Roman Empresses" *San* 12, 31-48.

Wild (R.A.) 1981: *Water in the Cultic Worship of Isis and Sarapis*, Leiden (EPRO 87).

Winckler (L.) 1995: *Salus. Vom Staatskult zur politischen Idee. Eine archäologische Untersuchung*, Heidelberg.

Wissowa (G.) 1912: *Religion und Kultus der Römer*, Múnich.

Wrede (H.) 1987: *Consecratio in formam deorum. Vergöttlichte Privatpersonen in der römischen Kaiserzeit*, Mainz.

Xella (P.) 1991: *Baal-Hamon. Recherches sur l'identité et l'histoire d'un dieu phénico-punique*, Roma.

Yegül (F.) 1992: *Baths and Bathing in Classical Antiquity*, Cambridge (Massachusetts).

ÍNDICES

1) TABLA DE CORRESPONDENCIAS (Referida al inventario epigráfico)

	<i>CIL VIII</i>	<i>Hep</i>
<i>CIL II</i>	996: 8/3	1,385: 13/1
168: 14/25	997: 19/1	2,76: 25/2
337: 13/2	998: 8/4	2,216: 16/3
420: 24/1	2182: 8/1	2,488: 14/40
806: 16/4	6956: 15/1	2,489: 19/6
883: 14/11	9745: 11/2	2,490: 14/40
884: 14/9	17313: 22/2	2,492: 14/40
885: 14/10	17720: 6/2	2,518: 14/27
886: 14/16	17721: 5/1	2,855: 14/38
887: 14/18	17722: 4/1	3,490: 14/37
888: 14/17	17723: 14/1	4,604: 20/2
889: 17/19	17726: 19/4	4,1101: 21/1
890: 14/15	18810: 15/2	4,1102: 24/1
891: 14/14	18811: 7/1	
1024: 23/1	24515: 8/7	
2402: 1/1		
2403: 1/2		<i>ILAI</i>
2457: 14/34	<i>CIL XIII</i>	928: 22/2
2474: 14/36	20: 14/8	929: 7/3
2527: 14/28	21: 14/8	2940: 22/1
2530: 14/26		2941: 81
2543: 3/1		
2544: 21/2		
2546: 14/29		
2694: 13/1	<i>AE</i>	<i>ILAI</i>
2701: 20/3	1914,19: 12/2	499: 15/1
2763: 20/2	1925,12: 13/2	4586: 7/1
2917: 16/6	1928,36: 14/3	
3021: 11/3	1928,37: 14/5	
4487: 17/2	1942-43,80: 8/2	
4488: 17/1	1944,277: 25/3	<i>ILAFr</i>
4489: 17/3	1950,24: 2/1	
4491: 25/2	1954,251: 2/1	440: 11/1
4492: 18/1	1955,236: 14/31	
4493: 16/5	1955,237: 14/30	
5558: 1/2	1955,262: 12/1	
5569: 14/33	1957,92a: 10/1	
5572a: 14/34	1957,92b: 8/6	
5572b: 14/35	1960,96: 14/2	
5726: 13/1	1966,538: 8/5	
6102: 14/42	1968,238: 2/2	
6181: 17/4	1972,245: 23/1	
6288: 14/32	1987,655: 14/40	

2) ÍNDICE DE FUENTES CITADAS

a) Epigráficas

- | | | |
|----------------------|-------------------------|-------------------------------|
| AE1914 19 (79) | CIL II 2466-2475 (23) | CIL VIII 10607 (19) |
| AE1915 26 (83) | CIL II 2474 (99) | CIL VIII 10684-5 (22) |
| AE1919 89 (93) | CIL II 2475 (99) | CIL VIII 12286 (27) |
| AE1922 52 (56) | CIL II 2477 (23) | CIL VIII 12362 (71) |
| AE1925 12 (81) | CIL II 2527 (95) | CIL VIII 14457 (18) |
| AE1928 36 (84) | CIL II 2530 (94) | CIL VIII 14686-91 (19) |
| AE1928 37 (85) | CIL II 2531 (25) | CIL VIII 14690 (19) |
| AE1931 52; (22) | CIL II 2543 (64) | CIL VIII 14691 (19) |
| AE1933 44 (21) | CIL II 2544 (114) | CIL VIII 14692-93 (19) |
| AE1942-43 80 (72) | CIL II 2546 (96) | CIL VIII 14700 (19) |
| AE1944 277 (119) | CIL II 2694 (80) | CIL VIII 17313 (115) |
| AE1950 24 (60) | CIL II 2701 (112) | CIL VIII 17720 (68) |
| AE1954 251 (60) | CIL II 2763 (111) | CIL VIII 17721 (67) |
| AE1955 236 (97) | CIL II 2767a (49) | CIL VIII 17722 (65) |
| AE1955 237 (96) | CIL II 2917 (48, 103) | CIL VIII 17723 (83) |
| AE1955 262 (78) | CIL II 3021 (77) | CIL VIII 17726 (109) |
| AE1956 159 (66) | CIL II 3022 (25) | CIL VIII 17727 (20) |
| AE1957 92a (75) | CIL II 4071 (105) | CIL VIII 18810 (101) |
| AE1957 92b (73) | CIL II 420 (117) | CIL VIII 18811 (70) |
| AE1960 96 (83) | CIL II 4274 (105) | CIL VIII 20961 (66) |
| AE1966 538 (73) | CIL II 4487 (105) | CIL VIII 21486 (67) |
| AE1968 238 (60) | CIL II 4488 (105) | CIL VIII 21567 (67) |
| AE1969-1970 276 (13) | CIL II 4489 (105) | CIL VIII 21704 (77) |
| AE1969-1970 277 (13) | CIL II 4491 (119) | CIL VIII 21720 (66) |
| AE1969-1970 278 (13) | CIL II 4492 (107) | CIL VIII 22644, 335 (20, 118) |
| AE1972 245 (116) | CIL II 4493 (103) | CIL VIII 24077 (65) |
| AE1974 705 (22) | CIL II 5211 (95) | CIL VIII 24106 (34) |
| AE1981 910-911 (21) | CIL II 5558 (54) | CIL VIII 24515 (74) |
| AE1986 392 (96) | CIL II 5560 (40) | CIL VIII 27774 (117) |
| AE1987 655 (99) | CIL II 5569 (98) | CIL VIII 28041-45 (22) |
| AE1988 805 (89) | CIL II 5572a (98) | CIL X 1063 (9) |
| AE1989 870 (83) | CIL II 5572b (98) | CIL XI 3281,15 (25) |
| AE1991 909 (65) | CIL II 5594 (143) | CIL XI 3282,15 (25) |
| CIL II 168 (94) | CIL II 5613 (61) | CIL XI 3283,15 (25) |
| CIL II 337 (81) | CIL II 5618 (23, 78) | CIL XI 3284,16 (25) |
| CIL II 513 (89) | CIL II 5717 (95) | CIL XII 494 (56) |
| CIL II 697 (102) | CIL II 5726 (80) | CIL XII 1561 (56) |
| CIL II 806 (103) | CIL II 5763 (98) | CIL XII 2443 (56) |
| CIL II 821 (103) | CIL II 6072 (105) | CIL XII 2444 (56) |
| CIL II 883 (89) | CIL II 6102 (100) | CIL XIII 2*3*4* (13, 42) |
| CIL II 884 (89) | CIL II 6181 (106) | CIL XIII 20 (87) |
| CIL II 885 (89) | CIL II 6288 (97) | CIL XIII 21 (87) |
| CIL II 886 (91) | CIL VI 10133 (107) | CIL XIII 240 (117) |
| CIL II 887 (92) | CIL VIII 996 (73) | CIL XIII 423 (114) |
| CIL II 888 (91) | CIL VIII 997 (108) | CIL XIII 2452 (56) |
| CIL II 889 (92) | CIL VIII 998 (73) | CIL XIII 2805 (56) |
| CIL II 890 (91) | CIL VIII 2182 (72) | CIL XIII 2806 (57) |
| CIL II 891 (91) | CIL VIII 2183-2189 (22) | CIL XIII 2807 (56) |
| CIL II 983 (116) | CIL VIII 2492-2493 (21) | CIL XIII 2808 (57) |
| CIL II 1024 (116) | CIL VIII 2579-2590 (66) | CIL XIII 2901 (56) |
| CIL II 1617 (97) | CIL VIII 2629 (118) | CIL XIII 5911 (57) |
| CIL II 2256 (105) | CIL VIII 6956 (100) | CIL XIII 5912 (56) |
| CIL II 2402 (53) | CIL VIII 8239 (65) | CIL XIII 5913 (56) |
| CIL II 2403 (54) | CIL VIII 8239(65) | CIL XIII 5914 (57) |
| CIL II 2405 (40) | CIL VIII 8435 (67) | CIL XIII 5915 (57) |
| CIL II 2407 (40) | CIL VIII 8926 (66) | CIL XIII 5916 (57) |
| CIL II 2408 (40) | CIL VIII 9326 (66, 147) | CIL XIII 5917 (57) |
| CIL II 2457 (98) | CIL VIII 9745 (77) | CIL XIII 5918 (57) |
| | CIL VIII 9906 (77) | CIL XIII 5919 (57) |
| | CIL VIII 9907 (77) | CIL XIII 5920 (57) |

- CIL* XIII 6290 (117)
CIL XIII 6291 (114)
CIL XIII 6292 (76)
CIL XIII 6592 (111)
CIL XIII 6621 (111)
CIL XIII 7996 (111)
HAE 283 (94)
HAE 520 (97)
HAE 1315 (79)
HAE 1742 (96)
HAE 1916 (78)
HAE 2223-2225 (13)
*HEp*1 385 (80)
*HEp*2 76 (119)
*HEp*2 216 (102)
*HEp*2 217 (102)
*HEp*2 488 (99)
*HEp*2 489 (99)
*HEp*2 490 (99)
*HEp*2 492 (100)
*HEp*2 514 (25)
*HEp*2 515 (25)
*HEp*2 518 (95)
*HEp*2 855 (99)
*HEp*2 857 (23, 78, 120)
*HEp*3 490 (99)
*HEp*4 604 (111)
*HEp*4 1101 (113)
*HEp*4 1102 (117)
IAML 822 (70)
IAML 824 (69)
ILAI 928 (115)
ILAI 929 (71)
ILAI 1367 (69)
ILAI 1375 (69)
ILAI 2940 (115)
ILAI 2941 (72)
ILAI 2944-2961 (22)
ILAI 499 (100)
ILAI 4586 (70)
IL Afr 440 (18, 76)
ILER 158 (117)
ILER 170 (105)
ILER 173 (106)
ILER 176 (105)
ILER 267 (114)
ILER 357 (119)
ILER 388 (107)
ILER 444 (111)
ILER 5974 (97)
ILER 606 (98)
ILER 609 (99)
ILER 614 (87)
ILER 617 (98)
ILER 621 (98)
ILER 656 (80)
ILER 696 (97)
ILER 857 (119)
ILS 2634 (77)
ILS 3232 (106)
ILS 3825 (102)
ILS 3879 (65)
ILS 4453 (71)
- ILS* 4492 (77)
ILS 4504 (64)
ILS 4514a (53)
ILS 4514b (54)
ILS 4565 (57)
ILS 4725 (62)
ILS 6904 (116)
ILS 8916 (20)
ILS 9184 (111)
ILS 9367 (34)
ILS 9452 (20)
RIB 1522 (61)
RIB 1523 (61)
RIB 1524 (61)
RIB 1525 (61)
RIB 1526 (62)
RIB 1527 (62)
RIB 1528 (62)
RIB 1529 (62)
RIB 1530 (62)
RIB 1531 (62)
RIB 1532 (61)
RIB 1533 (62)
RIB 1534 (62)
RIB 1535 (62)
SEG 1982 1502 (9)
SIRIS 783 (67)
- Rav.* 3,5 (20)
Rav. 3,8 (27)
Rav. 3,11 (27)
Rav. 4,42; 5,3 (25)
Rav. 4,43;45 (23)
Rav. 4,45 (24)
Rav. 4,45-320, 2 (27)
Rav. 5,5 (34)
Séneca, QN III,2,1 (11)
Séneca, QN III,24,2-4 (8)
Séneca, QN. III, 24,2 (66)
Sorano, III,12,46 (11)
Tab.Peut. 2,2-3 (43)
Tab.Peut. 4,1 (21-22)
Tab.Peut. 4,4 (22)
Tab.Peut. 4,5 (19)
Tab.Peut. 6,1 (20)
Tab.Peut. 6,3 (27)
Tolomeo II,6,24 (23-24)
Tolomeo II,6,27 (27)
Tolomeo II,6,46 (24)
Tolomeo II,6,69 (25-26)
Tolomeo IV,2,6 (27)
Vitrubio VIII,3,1 (8)
Vitrubio VIII,3,4 (11)
- b) Literarias
- Ant. Pal.* 210-214 (34)
Apuleyo, Flor. XVI (19)
Catulo, 64, 16-18 (85)
Cipriano, Epist. 75, 10,1 (116)
Estrabón, 3, 3,6 (143)
Estrabón, 17,834 (34)
It.Ant. 23,3 (27)
It.Ant. 31 (27)
It.Ant. 39,9 (43)
It.Ant. 42 (22)
It.Ant. 43,2 (19)
It.Ant. 53-56 (20)
It.Ant. 74 (27)
It.Ant. 398,1 (25)
It.Ant. 423,8 (23)
It.Ant. 428,1 (27)
It.Ant. 428,2 (24)
It.Ant. 430,3 (23)
It.Ant. 437,2 (25)
It.Ant. 437,2 (25)
It.Ant. 438,14 (25)
It.Ast. II (27)
Justino 44,3 (50)
Lido Mens. IV,76 (113)
Livio 30,24 (34)
Macrob. Sat. I,17,5 (128)
Marcial, 1,49,9 (25)
Orbasio X,3 (9)
Plinio, HN 3,2,4 (11)
Plinio, HN 31,32 (11)

3) ÍNDICE DE TEÓNIMOS

- Agua (divinizada) (78ss.)
 Apolo (26, 58, 104, 111, 122, 128, 130, 137, 142, 144, 149)
 Apolo celta y galo (123)
 Aqua (78-80)
Aquae Eleteses (124, 133)
Asclepius Ebusitanus (110, 128, 147)
Aulisua (77)
 Baal Hammon (71, 74, 118)
Berralogecu (60)
Borbanus (56)
Bormana (59)
Bormanicus (40, 44, 47, 53-59, 122, 136, 140, 143, 144, 148)
Bormano (59)
Bormanus-Bormana (56)
Bormo (56, 59)
Bormo-Borvo-Bormanus (123)
Borus (144)
Borus-Bormanicus (144)
Borvo (56, 59, 133)
Borvo-Bormo-Bormano (144)
Caelestis (35, 72-73, 75)
Ceres (71)
Ceres (22, 35, 71)
Cohvetena (14, 33, 60-64, 122)
Coventina (61, 133)
Cuhve(tenae) (60)
Deo Manu Draconis (66, 147)
Deo Tutel(o) (77)
Deus Aeternus (23, 75)
Deus Frugifer (68, 123, 139, 148)
Deus Salutifer (66)
Deus Sanctus (69)
Deus Sanctus Aeternus (124)
Deus Tutelo (148)
Diancecht (123, 144)
Dii Mauri (66, 67, 148)
Dii Mauri Salutares (66)
Dii Patres (71)
Dii Patres et Hospites (67)
Dii Patres et Mauri Conservatores (67)
Dii Patres Salutares (148)
Dii Prosperi Mauri Salutares (66)
Draco (64-67, 71, 75, 77, 86, 101, 123, 139, 147, 148)
Eburianus (49)
Edovius (4, 53, 64, 122, 140, 148)
 Esculapio (13, 19, 21, 28, 29, 35, 40, 66, 83, 104, 108, 109, 117, 124, 128, 130-131, 134, 138, 140, 147, 149)
 Esculapio Ebusitano (33, 124)
 Esculapio-Higia (108)
 Esculapio-Salus (104, 118)
 Eshmun (33, 108)
Fons (80-82, 124, 127)
Fons Sacer (80)
Fons Sacra (80)
Fontana (81, 93)
 Fortuna (31, 81, 99, 111-112)
 Fortuna Balnear (32, 49, 111, 128)
Frugifer (66, 68-70, 74, 77, 114)
Genii (124)
Genii Aquarum (76-78, 148)
Genius (67, 76, 82)
Genius Aquarum Traianarum (18)
Genius Aquarum Sirensium (22, 75, 137, 139)
Genius Brocci (81)
Genius Loci (67, 77, 78)
Genius locorum (70)
Genius Summus Thasuni et Deus sive Dea Numen Sanctus (67)
Genius thermarum (66)
 Gerión (51, 147)
 Heracles (51, 147)
 Hércules (58)
 Higia (13, 19, 21, 29, 83, 103, 108, 109, 128, 131, 134, 138)
Hygieia (101)
Insis (120, 129, 142)
Iovis Plutonis Serapis (118)
 Isis (20, 23, 26, 52, 118-120, 129, 138, 142)
 Juno (13-14, 107, 115-117)
 Juno Regina (129, 136)
 Júpiter (39, 111, 117-118)
 Júpiter Optimo Máximo (117)
 Júpiter-Serapis (66, 67, 117, 129)
 Lex (13, 42)
Lupianis (97)
 Marte (22, 25, 35, 58, 114-115, 129, 131, 140, 144)
Mater Deum (35, 75)
Mater Magna (33)
 Mercurio (29, 39, 40, 112-114, 128, 136, 140)
 Mercurio-Genio-Panteo (19)
 Minerva (26, 29, 40, 107-108, 110, 122, 134, 142, 149)
 Neptuno (43, 100-101, 118, 124, 127, 140, 148)
 Ninfa (62)
 Ninfas (21, 23-24, 32, 34, 36, 38, 41-42, 44-45, 46, 52-53, 59, 65, 67, 70, 82-100, 108, 123, 125-128, 136, 139-140, 142, 145, 148)
 Ninfas Caparenses (89ss.)
 Ninfa (45)
Numen (67)
Numen Caelestis (65)
 Numen de las Ninfas (65, 147, 148)
Numen Deorum Cererum (65)
Numen Mauretaniae (66)
Numen Nympharum (86)
Numen Sanctius Inferno Deo (69)
Numinibus Nympharum (65)
Nymphas calidas (100)
Patres Dii Salutares (66, 67, 77, 117, 123, 129)
Patres Dii Salutares-Iupiter-Serapis (137)
Phrygia Numina (33)
 Plutón (22, 69-72, 74, 101, 124, 140, 148)
 Priapo (19)
Safu(ti) (102)
Safus (45, 128)

Sagin[i]e[n]s[i]s (81)
Salfu(ti) (102)
Salfus (124, 128)
Salus (26, 36, 45, 88, 101-104, 111, 128)
Salus Umeritana (48, 103, 128)
Sanctissimum Numen Matris Deum (65)
Saturno (22, 35, 66, 69, 71-72, 75, 115, 118, 124)
Serapis (20, 118)
Serapis-Isis (104, 118)
Serpiente-yinn (147)
Sulis-Minerva (107)
Tanit- Caelestis (76)
Tutela (23, 76-78)
Tutela Municipii Aquiflaviensium (23, 78, 120)
Tutela peregrinorum (78)
Tutelo Sancto (77)
Vulcano (34)

4) ÍNDICE DE LUGARES

Ad Aquas (19)
Ad Sava Municipium (43)
Aebisoci (95)
Africa Proconsular (18, 28, 34)
Ain el Hammam (35, 50, 132, 134)
Ain Khial (77)
Ain Schkur (69)
Ain Souda (115, 131)
Aire-sur-Adour (114)
Aix-en-Diois (56)
Aix-en-Provence (56)
Aix-les-Bains (12, 56)
Al-hamma (15)
Alange (13-14, 37, 38, 115, 129, 136, 140, 148)
Alceda (48, 134)
Alhama (15)
Alhama de Almería (36, 50)
Alhama de Aragón (25, 77)
Alhama de Murcia (13)
Alia (84)
Alianas (34)
Altava (66)
Althiburos (118)
Aquae (15ss.)
Aquae Apollinares (133)
Aquae Aptuccensium (19, 109)
Aquae Bilbilitanorum (25, 77, 148)
Aquae Caesaris (22, 71, 72, 114)
Aquae Calidae (15, 25-27, 34, 106)
Aquae Carpitanae (34)
Aquae Celenae (23, 24, 52)
Aquae Dacicae (27, 50)
Aquae Flaviae (20, 23, 43, 52, 78, 120)
Aquae Flavianaes (13, 20, 28, 39, 65-67, 74, 83, 101, 109, 117, 125, 129, 130, 134, 136, 138, 147, 148)
Aquae Herculis (21)

Aquae Oreginae (27)
Aquae Palmenses (74)
Aquae Persianae (19, 34, 72, 108)
Aquae Quercuennae (24, 52)
Aquae Quintiae (27)
Aquae Regiae (20, 119)
Aquae Sacaritanae (27)
Aquae Sirenses (22, 75, 76)
Aquae Tacapitanae (27)
Aquae Thibilitanae (22, 69, 70, 101)
Aquae Traianae (18)
Aquae Voconiae (25)
Aquitania (42)
Arties (42, 87)
Baden Baden (76, 114, 117)
Badenweiler (10, 137)
Baños de Bande (24, 94, 126)
Baños de Guntín (27)
Baños de Ledesma (39)
Baños de Molgas (39, 95, 126, 135)
Baños de Montemayor (13, 36, 46, 83, 86, 88, 92, 93, 102, 126, 128, 130, 133-135, 138, 140)
Baños de Río Caldo (27)
Baños de Valdelazura (45, 102, 128)
Barcelona (102, 103, 108, 119)
Barcino (119)
Bath (10)
Bem Saude (14, 46, 96)
Bencatel (95)
Beringel (105)
Bética (12, 36, 44, 50)
Bilbilis (25)
Bolskan (40)
Boñar (47, 80, 87)
Bordj ben Chaban (73)
Bordj Sebbalet (73)
Borma (47)
Bornos (44, 99, 134)
Bou Hanifia (22, 75, 137)
Bourbon-Lancy (56)
Bourbonne-les-Bains (56, 133)
Briteiros (53, 143-144)
Brocolitia (33, 61, 133)
Burgas (44)
Cabeço de Vide (14, 38, 94)
Cabra (97)
Cabreiroá (47)
Caesaraugusta (42, 49)
Caesarea (147)
Calama (101)
Caldas da Saúde (47)
Caldas das Taipas (40, 96)
Caldas de Cró (46)
Caldas de Cuntis (24, 96, 133)
Caldas de Lafões (38, 79, 113, 117, 141)
Caldas de Moledo (47, 134)
Caldas de Monchique (31, 78, 134)
Caldas de Monte Real (46, 81, 134)
Caldas de Reis (23, 64, 113)
Caldas de Vizella (14, 40, 53, 58, 97, 123, 133, 135, 141, 143, 144)
Caldas do Gerês (41)

- Caldelas (41, 98, 126)
 Caldes de Malavella (13, 25, 104, 106, 128, 131, 133, 134, 137)
 Caldes de Montbui (13, 26, 103, 104, 107, 119, 128-131, 136, 137, 141)
 Caldinhas (47)
 Cáparra (46, 89, 103)
Capera (37, 88, 103)
Carissa Aurelia (44)
 Carrawburgh (33, 61)
 Cartago (19, 71, 74)
 Castañares de Rioja (96)
 Castro Urdiales (47)
 Celsa (42, 47)
 Cerdeña (65)
 Chaves (23, 78, 98-99, 119, 129, 136, 142)
 Chemtou (69)
 Cherchel (66)
Cileni (52)
 Cirene (76)
Cirta (43, 66, 113)
Civitas Limicorum (52)
 Clunia (47, 89)
Coelerni (95)
Congedus (25)
Constantina (43, 100, 147)
 Córdoba (97, 105)
 Crémera (84)
 Cueva Negra (28, 32, 83, 99, 110, 124, 128, 136, 147)
 Curveiros (60)
 Deneuvre (80)
 Djebel Oust (17, 22, 28, 31, 33, 39, 108, 110, 114, 134, 147)
 Duratón (49, 111, 137)
 Eborá (38)
 El Hamma (27)
Emerita Augusta (38)
 Entrains (56, 59)
 Ericeira (81)
 Faro (93)
 Fitero (41)
 Font de N'Horta (49, 134)
 Fortuna (40, 111)
Forum Gigurrorum (52)
 Fuente (47)
 Fuente de la Mortera (49)
 Germania (63)
 Géryville (67)
 Gessa (87)
Gigurri (52)
 Godesberg (111)
Gracchuris (40)
 Granginha (23, 78, 99, 120)
 Guimarães (14, 97, 98)
 Guitiriz (33, 60)
 Habra (23)
Hammam (15ss.)
 Hammam Ali Daua (19)
 Hammam Berda (12, 28, 30, 132)
 Hammam Biadha (19, 109, 131, 134, 136, 139)
 Hammam bou Hanifia (76)
 Hammam Guergour (43, 72)
 Hammam Lif (19, 73, 108, 131, 137)
 Hammam Meskoutine (22, 70, 101)
 Hammam Righa (27)
 Hammam Sayala (18, 76, 136)
 Hammam Sidi Ali bel-Kassem (19)
 Hammam Sidi el Hadj (21)
 Hammam Uled Ali (19)
 Hammam Zaid (35, 71, 115)
 Hammat Gader (9)
 Henchir Bischka (27)
 Henchir Khatera (20)
 Henchir Babuscha (20)
 Henchir el Hammam (65, 67, 83, 109, 117)
 Henchir el Hammam (Khenchela) (20)
 Henchir el Hammam (Souk Ahras) (35, 73, 75)
Heraclea Senticla (84)
 Horta da Vilarica (96, 126)
 Ibiza (110)
 Iliria (59)
 Korbous (34)
Lama (89)
Lambaesis (12, 28, 66, 68, 83, 109, 118)
Lamensis (135)
 Leiria (81)
 León (91, 104, 118)
 Leptis Magna (30)
 Les (13, 42)
 Leyre (86)
 Leyre-Tiermas (135)
Limici (52)
 Lugo (78)
 Lusitania (31, 36, 44, 45, 50, 140)
 Llíria (119)
 Madauro (30, 101)
 Manantial de la Calda (80)
 Mauritania Cesariense (22, 43, 65)
 Mauritania Tingitana (12, 35, 50)
 Medjez-Ahmar (101)
 Mones (144)
 Monforte (14, 38, 94)
Nebisoci? (95)
 Numidia (20, 30, 35, 43, 138)
 Oliva de Plasencia (103)
 Ontaneda (48, 134)
 Orense (44, 94, 95, 126, 130)
 Osma (55)
 Otañes (47, 103)
 Panticosa (41, 133-134)
 Paradela (60)
 Paredes de Nava (98)
 Parga (60)
 Plasencia (89)
Pomaria (77)
 Porma (47)
 Proconsular (50, 138)
Quarquerni (52)
Respublica Tagilitana (45)
 Retortillo (37, 79, 133, 134)
 S. João da Ponte (41)
 Sagunto (119)
 Saint Bertrand de Comminges (117)

- Saint Vulbas (56, 59)
Saldæ (66)
 Salugral (46, 103)
 Santa Cruz de Loio (33, 60)
 Santa Eufemia de Ambía (95)
 Santa Eufemia de Tuy (61)
 Santa Marta (44, 81)
 Santos de Maimona (116)
 São Pedro do Sul (13, 38, 113, 117, 143)
 Sebka er Riana (74)
 Sidi Ali bel-Kassem (19)
 Sidi Mimoun (43, 66, 100, 147)
 Sidi Mulay Yakub (27)
Sira (23)
 Sitifis (67)
 Sukra (74)
 Tagilde (14, 97, 126)
Tamacanus (135)
Tamagani (95)
Tarraco (105, 119, 129, 141)
 Tarraconense (23, 31, 39, 44, 46, 50, 141)
 Tarragona (100, 102-103, 108, 119)
Thamugadi (68, 101)
Theveste (101)
Thibilis (22)
Thibisana (68)
Thibisanenses (21, 136, 139)
Thigillava (101)
- Thuburbo Maius* (71)
Thubursicu (69)
Thugga (101)
 Tiermas (41, 86)
 Tíjola (45, 86)
 Tlemcen (66)
 Tortosa (119)
 Tremañes (49, 112)
Turiaso (38)
 Turó de Sant Grau (106)
 Ued el Hammam (20, 75, 84)
Umeri (48)
Uxama (55)
Uxamensis (135)
 Valdoré (95)
Varaiense (135)
Vareia (87)
 Verín (47)
 Vicarello (133)
 Vilarica (14)
 Walldürn (111)
 Yeltes (79)
 Youkous (22, 71, 72, 114)
 Youks-les-Bains (22)
 Zaghouan (12, 28)
Zucchabar (67)

5) ÍNDICE DE ILUSTRACIONES, MAPAS Y TABLAS (referidas a la página en que aparecen)

Ilustraciones

- 21: *Aquae Flavianae* (Henchir el Hammam, Argelia). Planta del balneario romano
 29: Djebel Oust (Túnez). Santuario sobre la cueva termal
 31: Caldas de Monchique (Portugal). Restos del balneario
 48: Pátera de Otañes (Cantabria). Representación de la *Salus Umeritana* (nº16/6)
 53: Caldas de Vizella. Ara dedicada a *Bormanicus* (nº1/1)
 54: Caldas de Vizella. Ara dedicada a *Bormanicus* (nº1/2)
 57: Bourbonne-les-Bains (Francia). Ara dedicada a *Borvo* y *Damona* (nº15)
 60: Os Curveiros (Parga, Lugo). Ara dedicada a *Cohvetena* (nº2/1)
 60: Paradela (Lugo). Ara dedicada a *Cuhvetena* (nº2/2)
 61: Carrawburgh (Gran Bretaña). Ara dedicada a *Coventina* (nº4)
 62: Carrawburgh (Gran Bretaña). Ara dedicada a *Coventina* (nº10)
 78: Caldas de Monchique (Portugal). Ara dedicada al Agua Sagrada (nº12/1)
 79: Caldas de Lafões (Portugal). Inscripción dedicada al Agua? (nº12/3)
 87: Leyre (Zaragoza, España). Inscripción dedicada a las Ninfas (nº14/7)
 87: Gessa (Lérida). Ara dedicada a las Ninfas (nº14/8)
 89: Baños de Montemayor (Cáceres). Ara dedicada a las Ninfas Caparenses (nº14/11)
 90: Baños de Montemayor (Cáceres). Ara dedicada a las Ninfas Caparenses (nº14/12)
 90: Baños de Montemayor (Cáceres). Ara dedicada a las Ninfas Caparenses (nº14/13)
 91: Baños de Montemayor (Cáceres). Ara dedicada a las Ninfas (nº 14/17)
 92: Baños de Montemayor (Cáceres). Ara dedicada a las Ninfas (nº 14/20)
 93: Baños de Montemayor (Cáceres). Ara dedicada a las Ninfas (nº 14/21)
 93: Baños de Montemayor (Cáceres). Ara dedicada a las Ninfas? (nº14/22)
 93: Baños de Montemayor (Cáceres). Ara dedicada a las Ninfas (nº 14/23)
 94: Baños de Montemayor (Cáceres). Ara dedicada a las Ninfas (nº 14/24)
 94: Baños de Bande (Orense). Ara dedicada a las Ninfas (nº14/26)
 95: Baños de Molgas (Orense). Ara dedicada a las Ninfas (nº14/27)

- 95: Orense. Ara dedicada a las Ninfas (nº14/28)
 96: Caldas de Cuntis (Pontevedra). Aras dedicadas a las Ninfas (nº14/29)
 97: Caldas das Taipas (Portugal). Ara dedicada a las Ninfas (nº14/31)
 97: Tagilde (Braga, Portugal). Ara dedicada a las Ninfas Lupianas (nº14/32)
 98: Guimarães (Portugal). Ara dedicada a las Ninfas (nº14/33)
 98: Caldelas (Portugal). Aras dedicadas a las Ninfas (nº14/34-35)
 99: Chaves (Portugal). Ara dedicada a las Ninfas (nº14/37)
 100: Constantina (Argelia). Ara dedicada a Neptuno (nº15/1)
 102: Baños de Montemayor (Cáceres). Aras dedicadas a *Salus* (nº16/2-1)
 102: Baños de Valdelazura (Cáceres). Ara dedicada a *Safus* (*Salus*) (nº16/3)
 103: Caldes de Montbui (Barcelona). Inscripción dedicada a *Salus* (nº16/5)
 108: Caldes de Montbui (Barcelona). Ara dedicada a Minerva (nº18/1)
 111: Duratón (Segovia). Inscripción dedicada a *Fortuna Balnearis* (nº20/2)
 112: Tremañes (Asturias). Ara dedicada a *Fortuna Balnearis* (nº20/3)
 113: Caldas de Lafoes (Portugal). Cipo dedicado a Mercurio (nº21/1)
 114: Caldas de Reis (Pontevedra). Ara a Mercurio (nº21/2)
 116: Alange (Badajoz). Ara dedicada a Juno (nº 23/1)
 120: Chaves (Portugal). Ara dedicada a Isis (nº25/3)

Mapas

- 1: *Aquae* con testimonios de culto termal (p. 18)
 2: Inscripciones dedicada a *Borvo-Bormo-Bormano-Bormanicus* (p.55)
 3: Lugares con testimonio de culto termal a las Ninfas (p.125)

Tablas

- 1: Divinidades indígenas y con connotaciones prerromanas (p.124)
 2: Ninfas (p.126)
 3: Divinidades acuáticas (excepto Ninfas) y terapéuticas (p.128)
 4: Divinidades romanas de cometidos variados (p.129)
 5: Lugares con testificaciones numismáticas, iconográficas, cerámicas, etc. (p.132)
 6: Provincias africanas. Dedicantes (p.139)
 7: Lusitania. Dedicantes (p.140)
 8: Tarraconense. Dedicantes (p.141)

6) CRÉDITOS DE LAS ILUSTRACIONES

En las ilustraciones de inscripciones se han utilizado para el dibujo y posterior digitalización y procesamiento informático las fotografías o ilustraciones ofrecidas por los más recientes editores (citados en la bibliografía de cada epígrafe). En los siguientes casos se especifican los créditos: il. p. 21: redibujada y simplificada de Birebent 1962, 239; il. p. 29: redibujada y simplificada de Duval 1971, fig.17; il. p. 31: redibujada y simplificada de Frade 1993, il. p. 54: redibujada de Leite 1905 fig.47; il. p. 61: *RIB* nº1525; il. p. 62: *RIB* nº1526; ils. pp. 89-94 y 102: calcos de Roldán 1965 digitalizados (con inclusión de contornos) excepto il. p. 91: dibujada y digitalizada de foto del MAN; il. p. 95 (nº14/28) dibujada y digitalizada de foto del autor; il. p. 116: dibujada y digitalizada de foto del autor.