

DIVINIDADES INDÍGENAS EN LA HISPANIA INDOEUROPEA*

Resumen: Los testimonios sobre las divinidades indígenas de Hispania se localizan sustancialmente en el ámbito indoeuropeo, y con especial intensidad en el oeste y noroeste de la Península. Tras reflexionar sobre las razones de una tal distribución y sobre la importancia del mecanismo de la *interpretatio*, se propone, por encima de una clasificación funcional de las deidades, una aproximación a su geografía cultural. En ella pueden distinguirse diversos niveles: el de los dioses atestiguados en otros ámbitos de la Europa céltica, el de las deidades de culto comprobado en diversos ámbitos —indoeuropeos o no— de la Península, los grandes dioses del occidente peninsular y, por último, las deidades de culto local o restringido a una pequeña región. Dentro de este último grupo cabría distinguir entre las deidades veneradas en varias *civitates* de época romana, las homónimas de un *populus* determinado y, por último, los dioses de carácter tópico o local.

Abstract: This paper focuses on the cultic geography of indigenous deities in Hispania as known from our diverse sources (mainly from Latin epigraphy). The theonyms are almost exclusively attested among the Indo-European speaking peoples, with a stronger presence in the West and North West of Hispania. After considering the reasons for that distribution and the importance of *interpretatio*, and having dismissed the suitability of an approach to the topic based on a functional classification, a four-level cultic geography is proposed, corresponding to gods documented in other parts of Celtic Europe beyond the Pyrenees, to deities attested in distant places in the Iberian Peninsula (even in non Indo-European areas), to the great gods of Western Hispania, and to regional or local deities (from the «national» gods to the *genii locorum*).

El religioso es, por naturaleza, un fenómeno elusivo. Ahora bien, la religión de los pueblos de la Hispania indoeuropea no podemos llegar a conocerla sino de forma muy imperfecta debido al propio carácter de la información, puesto que se trataba de pueblos sin escritura, que no nos han dejado textos sino en una época avanzada y como consecuencia del proceso de contacto cultural con el mundo urbano mediterráneo. Huelga decir que en esa persistencia de los sistemas religiosos tradicionales jugó un papel absoluto, en ausencia de la escritura, la tradición oral, de cuya función podemos hacernos una idea a partir de las alusiones que César y otros autores grecolatinos hicieron sobre el aprendizaje y las enseñanzas de los druidas galos.

Mi exposición tiene dos partes claramente definidas. La primera contiene una serie de reflexiones de carácter metodológico, mientras que la segunda propone una aproximación sintética y clasificatoria a las divinidades indígenas que conforman lo esencial de nuestra documentación.

* Este trabajo tiene como base el texto de la Conferencia dictada en el Curso de Verano de la UPV/EHU en San Sebastián «Historia y religión en el Mediterráneo

en la Antigüedad» en 1996 bajo la dirección de A. Iriarte y J. Santos. Ello explica la casi total ausencia de referencias y la mínima bibliografía en el mismo.

1. Comencemos por el primero de los dos puntos. Las dificultades mencionadas con que nos topamos a la hora de indagar en el horizonte religioso de los grupos sociales de la Hispania indoeuropea hacen más necesario y conveniente el recurso a la comparación, siempre que se establezca entre elementos estructuralmente significativos. El método comparativo, de crucial importancia para el estudio de las religiones antiguas, es un método auxiliar de la investigación histórica, pero se deberá prescindir de él cuando no se vea justificado por las propias características de los elementos indagados. Una cosa es, por poner un ejemplo, aceptar el interés de las categorías ideológicas dumezilianas y otra muy distinta tratar de aplicarlas en su conjunto al «panteón» de los celtas hispanos, clasificando de acuerdo con la ideología trifuncional a unas deidades tan insuficientemente conocidas —por fuentes epigráficas fundamentalmente—.

Quisiera, en primer lugar, llamar la atención sobre la impropiedad de determinados enfoques de la historiografía tradicional. Así las interpretaciones primitivistas inherentes a expresiones como «culto a las aguas, a los montes, a los árboles o a determinados animales» —toro, ciervo, caballo, jabalí...— (expresiones que se corresponden, por otro lado, con la negación por sus autores del sacerdocio entre los pueblos que nos ocupan). En otro trabajo, al estudiar las menciones al dios Nimmedus o Nemedus, señalé cómo el principio de individuación de lo divino (en este caso del santuario, definido por el término céltico *nemeton*) parece claro en determinados testimonios del norte peninsular, y a la misma conclusión ha llegado recientemente Villar en sus estudios sobre los dioses Reva y Trebaruna. Habría, pues que hablar de culto a deidades relacionadas con diversos lugares o animales —que, de alguna manera, posibilitan su manifestación—.

Otro lugar común que deseo criticar igualmente aquí es la contraposición normalmente establecida entre unos dioses universalistas como los que integran el sistema religioso grecorromano (así por ejemplo Júpiter, Marte, Minerva o Isis) y unos dioses indígenas de carácter casi exclusivamente tópico o local. Ciertamente, desconocemos en qué medida la romanización desestructuró el «panteón» indígena; debemos suponer, razonablemente, que llevaría a cabo una —al menos distinta— jerarquización de las divinidades, en la línea de la mayor concreción y especificación que vemos en el panteón grecorromano. Ahora bien, conviene decir que también en los cultos tradicionales helénicos e itálicos existe una fuerte vinculación de los dioses con lugares específicos. En efecto, como acertadamente ha señalado para el mundo griego Sourvinou-Inwood, los dioses existieron en dos niveles, el local y el panhelénico, y el estudio de las divinidades griegas no debe basarse, nos recuerda esta autora, sobre la premisa de que la personalidad de un dios era sustancialmente la misma a través de todo el mundo griego.

Ahora bien, ¿qué es lo que define la personalidad de una divinidad? Ciertamente lo que distingue a los dioses es su función, pero poco es lo que sabemos de la misma en la mayoría de los casos, porque a las divinidades las conocemos casi exclusivamente por su nombre consignado por la epigrafía indígena en lengua céltica (así el Bronce de Botorrita o la inscripción de Peñalba de Villastar), lusitana (como las inscripciones de Cabeço das Fráguas o Lamas de Moledo) y, sobre todo, latina. Y quiero llamar la atención aquí sobre la dificultad inherente a muchos epígrafes, de lectura difícil (sobre todo en el soporte granítico de tantas lápidas del noroeste, que hace necesaria la revisión de muchas de las lecturas realizadas y el examen directo de las piezas).

El recurso a la etimología de un teónimo para acceder a la función de la divinidad así designada tiene graves peligros (bien señalados por autores como Untermann o De Hoz): es evidente que el nombre no refleja la función, o no necesariamente, por lo que se hace necesario contar con la totalidad de los datos existentes en la inscripción y en su contexto; lo cual nos lleva a defender la interdisciplinarietà en el trabajo de historiadores, arqueólogos, lingüistas, antropólogos. Es necesario contar con las otras esferas en que se plasma la personalidad divina, además del

nombre y del epíteto: así su figuración iconográfica, incluyendo los atributos, o el mito, el culto y la teología si existen. La teonimia es, con todo, un elemento esencial sobre todo cuando, como en nuestro caso, poco más que nombres tenemos. Y esto independientemente de que manifestemos cierto escepticismo metodológico a la hora de conocer los «significados» de los teónimos —posibilidad defendida por lingüistas como Villar en trabajos muy recientes— o de que admitamos incluso que una parte de los elementos léxicos de las divinidades indígenas no sean indoeuropeos sino que reflejen, como ha señalado Untermann, un substrato más antiguo.

El primer factor que hay que tener en cuenta en la definición de una personalidad divina, antes incluso que su relación con otras que puedan componer con ella un sistema religioso más o menos articulado (lo que se llama «panteón»), es el grupo cultural con sus realidades específicas. Es decir, la función del dios debe intentar deducirse en el contexto orgánico del grupo social que le rinde culto. De ahí el interés de trabajos como el que sobre la geografía religiosa de Beira ha llevado a cabo Alarcão, y de la necesidad de que se siga por esa vía en el futuro.

Una primera constatación en el terreno de los teónimos es la casi total ausencia de menciones a divinidades indígenas entre los pueblos del ámbito ibérico, explicable —habida cuenta de la cronología postaugústea de la inmensa mayoría de las inscripciones— porque entre ellos la aculturación en el terreno religioso había comenzado antes y había sido más intensa que en el ámbito indoeuropeo peninsular: por ello los epígrafes, si es que reflejan un horizonte indígena prerromano, lo hacen a través de una *interpretatio* que utiliza ya nombres latinos (mapa 1).

Por otra parte, dentro de la zona indoeuropea se aprecia un clarísimo contraste entre la zona occidental o noroccidental de la Península (de la que procede la mayor parte de los aproximadamente tres centenares de teónimos indígenas conservados) y las áreas centrales de las dos mesetas o la oriental de la Celtiberia. Ese contraste parece adecuarse con la dualidad lingüística que se observa en la España indoeuropea, pues la mayoría de los teónimos aparecen en la zona galaico-lusitana, donde se hablaba una lengua indoeuropea de tipo más arcaico que el hispano-celta que conocemos a través de los textos celtibéricos. Esa mayor abundancia de teónimos indígenas en las zonas donde las fuentes documentan a los pueblos que llamamos convencionalmente galaicos y lusitanos coincide hasta cierto punto (pues quedan fuera la Vetonia y la Lusitania meridional) con el área de los *castella* (mencionados en las inscripciones por la C invertida que está expresando la *origo* del individuo), en contraposición con la Celtiberia y las dos Mesetas, donde la onomástica personal consigna el gentilicio, en genitivo del plural normalmente (mapa 1). En esas zonas más noroccidentales es más abundante la expresión de epítetos divinos de carácter local, y el proceso romanizador presenta una menor profundidad cronológica que en las áreas centro-orientales de ambas Mesetas.

En cualquier caso, la expresión frecuente de los teónimos indígenas indica algo que caracteriza, en general, a la política romana en el campo de lo religioso: la ausencia de un proselitismo exclusivista, de una catequesis de sus propias ideas (con la significativa excepción del culto imperial o, en todo caso, de la tríada capitolina), dejando subsistir las deidades indígenas especialmente en los ámbitos locales. Pero no sólo: pensemos en un altar consagrado a *Vagodonnaegus* por la *res Publica* de *Asturica Augusta*, que constituye a mi modo de ver un ejemplo precioso de integración de los dioses indígenas en el culto oficial de la ciudad.

Como antes se ha dicho, las evidencias que tenemos de las divinidades indígenas en el marco de la Hispania indoeuropea son fundamentalmente epigráficas. Pero el hecho de que se presenten mayoritariamente en lápidas latinas de época imperial, es decir, como resultado del contacto religioso con los sistemas culturales mediterráneos, dificulta extraordinariamente la cuestión a la par que abre problemas ciertamente fascinantes a la investigación. Por ejemplo, no tenemos ninguna seguridad de que parte de las menciones teonímicas latinas (es decir, de dioses como Júpiter Op-

timo Máximo, Marte, Mercurio u otros) no estén reflejando la existencia de cultos a dioses prerromanos asimilados por parte de los indígenas a una divinidad «análoga» del sistema religioso romano (compárense, por ejemplo, la geografía cultural de las divinidades indígenas en Portugal —mapa 2— con la de Júpiter —mapa 3—). Otro ejemplo: la raigambre del culto de la diosa Victoria en la zona portuguesa de la Beira Baja induce a pensar que ese nombre está recubriendo en realidad a una divinidad indígena asimilada a la Victoria romana (mapa 4).

Si bien no se pueden abordar aquí, como hemos hecho en otras ocasiones, los problemas inherentes a la *interpretatio* (entendida como la designación de una divinidad extranjera por otra «análoga» del propio sistema), sí quiero señalar la antigüedad y alcance prácticamente universal del fenómeno en el mundo antiguo (a partir de la idea, presente en autores diversos, de Herodoto a Cicerón, de que los dioses son similares en todas partes: lo que cambian son sus nombres; de ahí la posibilidad de llevar a cabo una adecuación entre los mismos). Y, en segundo lugar, quiero también subrayar que, al igual que sucede con el proceso de contacto cultural que llamamos «romanización», también el de la *interpretatio* es un mecanismo de doble sentido: es decir, que además de la tan repetidamente citada *interpretatio* romana existe otra, más importante si cabe y probablemente más antigua, que cabría denominar *interpretatio* indígena, en la que el agente de la traducción del nombre no es el colonizador, sino el indígena. Un indígena que, a tenor de lo que conocemos de otras partes del Imperio, pertenecería a las élites religiosas, al menos en las primeras fases de un proceso que refleja ritmos y modalidades muy distintos según las diversas zonas. Una prueba de ello son las variantes existentes en las dedicatorias epigráficas de los dioses indígenas, que van desde el teónimo simple (por ejemplo *Bandue*), o la expresión epítetica también simple (así *Bormanico*), pasando por el teónimo con uno o más epítetos (*Arentiae Equotullaicensi*, *Munidi Eberobrigae Toudiopalandaigae*), la mención de un teónimo indígena con epíteto (*Nemedo Augusto*) o genérico (*Deo Aerno*) latinos, o, al revés, de un teónimo latino con epíteto indígena (*Marti Cariocieco*, *Laribus Cerenaecis*)...

En ocasiones tenemos la suerte de contar con testimonios diversos sobre una misma personalidad divina. Así, en Feira (Portugal) aparecieron dos aras, de las que una se dedica a *Bande Velugo Toiraeco* y la otra a *Deo Tueraeo*. Otro ejemplo más que interesante: en la localidad también lusa de Bemposta aparecieron dos aras dedicadas a *Bandi Isibraeigui*, y otra a *Mercurio Esibraeo* en la cercana Medelim. Ante los epítetos similares uno puede preguntarse si se trata de dos dioses distintos, o bien si el indígena Banda ha sido asimilado a Mercurio mediante el procedimiento de la *interpretatio*.

2. Pasando a la segunda parte de nuestra exposición, comencemos las referencias directas a los dioses indígenas con la mención de un conocido texto de Estrabón (3, 4, 16): «Algunos dicen que los galaicos son ateos, y que los celtíberos y sus vecinos del norte hacen sacrificios a un dios innominado en los plenilunios ante las puertas de sus casas, danzando con toda la familia y velando hasta el alba».

Frente a las interpretaciones tradicionales del pasaje estraboniano como alusión al culto a la luna, cuyo nombre sería tabú (así Caro Baroja, Blázquez, Domínguez Monedero y otros), he propuesto en otro lugar una explicación alternativa, partiendo de la polaridad entre civilización y barbarie que caracteriza al pensamiento de nuestro autor y que se remonta a la explicación que da Herodoto sobre la formación progresiva de la religión griega (2, 52 ss.: los pelagos, antecesores de los griegos, no daban todavía nombre a sus divinidades; más tarde aprendieron de Egipto sus denominaciones y, por último, Homero y Hesíodo contribuyeron a ordenarlos genealógicamente, es decir, a construir un panteón). Cuando Estrabón alude al dios innominado de los celtíberos y sus vecinos septentrionales está indicando indirectamente el menor grado de civilización respecto de los grecolatinos (equiparable al de los pelagos respecto de los griegos); y de la misma forma,

la alusión en el mismo pasaje al ateísmo de los galaicos (manifiestamente errónea porque es en su territorio donde han surgido abundantísimos teónimos conocidos por la epigrafía latina) está traduciendo también claramente un grado mayor de barbarie, extremo diríamos, pues carecen de dioses. Con lo cual se está reproduciendo la misma estructura triple que documenta en general la geografía sobre Iberia de Estrabón (con una tercera parte, que no se nombra en el pasaje, pero que se presupone: el ámbito ibérico del sur y levante peninsular, donde se entiende que sí hay dioses con nombres, que son, evidentemente, los que ha aportado la colonización: de ahí que sea ésta la zona en la que apenas si han surgido teónimos indígenas). Otra cuestión distinta es la personalidad que pudiera tener el dios indígena mencionado en dicho pasaje estraboniano. Creo que sería una divinidad que, como el Marte indígena, se caracterizaría por la plurifuncionalidad (y, en este sentido, me parece que, contra las interpretaciones de estudiosos diversos —así Blázquez, Bermejo o García Fernández-Albalat—, no cabe reducir funcionalmente el Marte indígena a una deidad guerrera de la segunda función; los epítetos indígenas que acompañan a este teónimo dejan traslucir funciones mucho más amplias y totalizadoras, apuntando hacia un carácter «nacional» y protector de la comunidad ante los peligros exteriores, pero también garante de la fecundidad en su variante agraria, más o menos como el Marte galorromano o el Teutates galo). Las escasas inscripciones del Marte indígena apuntan precisamente hacia tal plurifuncionalidad. Es el caso de *Mars Tarbucelis*, al que un grupo de tintoreros de los *Copori* lucenses asentados en Braga dedica un ara (mapa 5).

Esa dificultad que encontramos para encasillar a divinidades indígenas diversas en una función determinada o dominante se atestigua también en Grecia. Piénsese por ejemplo, en los límites señalados por Rudhardt para el politeísmo heleno: de la misma manera que los mismos epítetos son comunes a muchos dioses, las mismas funciones son desempeñadas por divinidades diferentes (y lo mismo sucede, por lo que sabemos, entre los dioses célticos). Casi todos los dioses griegos presentan a la vez aspectos sociales y políticos, agrarios y cósmicos.

3. Cambiando, pues, la perspectiva de análisis respecto de los criterios trifuncionales, parece más aconsejable organizar la documentación a nuestro alcance atendiendo a las geografías culturales de las divinidades indígenas. En ella se pueden distinguir cuatro niveles:

3.1. Las deidades de culto atestiguado en otras zonas de la Céltica antigua (mapa 1). Los casos más claros son los de *Lugus*, las *Matres*, *Epona*, *Bormanicus* o *Deva*. Dejando aparte a las *Matres*, que resumen en su triplicidad un elemento clave del discurso céltico y expresan inmejorablemente la fertilidad y la fecundidad, y a *Epona*, la patrona de los caballos venerada con especial intensidad en Borgoña y la zona del Rin, quiero llamar la atención sobre la correspondencia del dios *Bormanicus* atestiguado en dos inscripciones de Caldas de Vizela (Guimarães) con el galo *Bormo-Borvo-Bormano*: con carácter termal y asociado a Apolo en las Galias, cuyo mismo radical **bber(v)* aparece en el (*Mars*) *Borus* atestiguado por aras de Monsanto y Castelo Branco. Carácter termal tiene asimismo la *Coventina* documentada en Guitiriz y Sta. Cruz de Loyo (Lugo), que conocemos a través de las doce inscripciones a ella dedicadas en el muro de Adriano. Una inscripción orensana de Condado, dedicada a las *Sulae Nantugaicae*, remite a las *Matres* (o *Iunones*) *Suleviae*, atestiguadas en Inglaterra (BATH=*Aquae Sulis*), Bélgica, Retia, Dacia, Roma o la Narbonense. El radical persiste en la localidad balnearia portuguesa de S. Pedro do Sul, en la que ha aparecido un ara dedicada a *Mercurius Aquaeacus* (con un epíteto que parece remitir a una divinidad indígena). El segundo elemento, *nantu-*, asimismo en relación con las fuentes y los pequeños valles, aparece en *Nantosuelta* la deidad asociada al Mercurio galorromano.

Deva, deidad céltica acuática por antonomasia, ha sido documentada en una inscripción —una de las pocas de la Bética— de Cabra (Córdoba) y en la segoviana Cueva de la Griega, además de en diversos hidrónimos y topónimos del norte de España o la Celtiberia turolense.

En cuanto a *Lugus*, objeto de culto en la Celtiberia —con el gran santuario de Peñalba de Villastar como centro clave— (mapa 1), el noroeste lucense o Cantabria —con, según Correa, otra posible evidencia en Bensafrim, Lagos—, se trata, como es bien sabido, de la deidad pancéltica por antonomasia, interpretada como el Mercurio galorromano (Caes., *BC* 6,17), y con correspondencias en la toponimia, antroponimia, etnonimia y gentilicios hispanos que he abordado en otro lugar. Baste señalar aquí su previsible relación con étnicos como los astures *Lugones*, mencionados por documentos diversos en tierras astur-leonesas, o la *civitas Lougeiorum* mencionada en la tabla del Caurel (Lugo).

3.2. El culto de otras divinidades se extiende por ámbitos diversos de la Península, incluso en zonas habitadas por pueblos no indoeuropeos. El caso de *Neto* es el más característico. Su carácter solar y asimilación a Marte son puestos de manifiesto por Macrobio (*Sat.* 1, 19, 5) a propósito de los *Accitani* de la zona de Guadix. Esta deidad se consigna en inscripciones de Condeixa-a-Velha (Beira Litoral) y de Trujillo (Cáceres), y aparece en su forma céltica *Neito* en el Bronce de Botorríta. Con él he relacionado el *Neitin* —aunque puede tratarse de un antroponimo teóforo— de la inscripción del monumento ibérico de Binéfar (que exhibe una espléndida iconografía con grandes diestras y el cadáver descuartizado de un guerrero devorado por grifos), así como epítetos de dioses como *Cosus* o *Reva*. Otro caso sería el del *tokoitos* del Bronce de Botorríta, relacionable con los teónimos (en dat.) *Togae*, *Togoti* o —con infijo nasal— *Tongo*, *Tongoe Nabiago* del oeste y noroeste peninsular, sobre un radical **tong-* que sirve de base a los términos para indicar el juramento en las lenguas célticas: una deidad que garantizaría probablemente los pactos, lo que convendría a la cita de Apiano sobre los celíberos de *Cauca*, que invocaban a los dioses testigos de los acuerdos (*Iber.* 52).

3.3. Otras divinidades son características del occidente peninsular. El grupo más característico lo forman 4 teónimos: *Bandua*, *Cosus*, *Nabia* y *Reva*, con numerosos epítetos (mapa 6), interpretados de forma excesivamente generalizadora como deidades de la guerra por Blanca García en su reciente libro sobre el tema. Autores como Untermann, De Hoz o Ferreira da Silva han sostenido de forma poco convincente el carácter genérico y no personal de tales apelaciones, que serían nombres comunes asimilables a las denominaciones latinas de *deus/dea*, *lar* o *genius* (lo que implicaría que no existiría una divinidad —digamos *Bandua*— con diferentes «epiclesis» o manifestaciones tópicas, sino tantas deidades independientes cuantas menciones epitéticas aparecieran). La documentación existente no autoriza, sin embargo, esta tesis.

Bandua es el dios que presenta una geografía cultural más uniformemente extensa en estas zonas, con casi una treintena de epígrafes desde Galicia central a la provincia de Toledo y dos focos de especial intensidad en la Sierra de la Estrella y en la zona de Orense y Chaves (mapa 6). Si se acepta la etimología propuesta desde Holder (derivación del radical **bendh*, «ligar, atar»), se trataría de una divinidad garante de los pactos y los juramentos; pero la posibilidad de su carácter acuático ha sido igualmente apuntada por autores como Blázquez, Arias, Le Roux y Tranoy (lo que convendría al hidrónimo portugués Banduje o a topónimos como Baños de Bande). Algunos de sus epítetos son de especial interés por presentar formas similares a otros teónimos célticos.

Cosus se documenta en una veintena de inscripciones (mapa 6). Su geografía cultural, al contrario de lo que sucede con la de *Bandua*, se reduce a parte del ámbito galaico-astur, en el que, de todas formas, su eminencia viene indicada por el apelativo *deus dominus* de las inscripciones de Ar-

lanza (León) y Santo Tirso (Douro Litoral). Su epíteto *Segidiaecus* de la lápida de Arlanza lo conecta indudablemente con la guerra y la victoria, y se asimila a Marte en una lápida hallada en Denia (Alicante) y dedicada por un destacado soldado de la *Legio VII*, lo que aclara el hallazgo en zona tan distante. El eterno problema de la interpretación de los epítetos del oeste y noroeste peninsular se acrecienta en el caso de *Cosus* ante la falta de una explicación etimológica plausible del teónimo, por lo que debemos ser muy prudentes a la hora de especificar sus cometidos funcionales.

Nabia se documenta a través de otra veintena de epígrafes, que señalan un núcleo cultural en el convento Bracarense, con dos áreas secundarias en Cáceres y Lugo, siendo característica de éste último la forma *Navia* (mapa 6). Los dedicantes, como sucede con el resto de las divinidades de la zona, son mayoritariamente indígenas. Frente a su carácter acuático tradicionalmente defendido — en el caso de Blanca García como deidad que facilita el acceso al allende a través del agua—, Meleña ha defendido su vinculación con bosques y montañas. La relación de la divinidad con los cursos de agua vendría, con todo, seriamente reforzada por hidrónimos como *NAVIA* o *NAVEA* (afluente del Sil) en la zona. La famosa inscripción de Marecos (Peñafiel, Douro Litoral) menciona, además de Júpiter, *Lida* y otra deidad cuyo nombre no se conserva completo, a *Nabia Corona* como ninfa de los Dánigos y receptora de una vaca y un buey a ella consagrados. El epígrafe es importante porque expresaría, como viera bien Tranoy, el doble carácter de *Nabia*, diosa local de los Dánigos y diosa cósmica cuyo culto desborda el marco regional, además de integrar el culto indígena en los esquemas romanos. El epíteto de la diosa aparece como teónimo masculino, *Coronus*, en Guimarães.

Reva es la cuarta divinidad característica de los ámbitos lusitano-galaicos, con 9 inscripciones procedentes de un área delimitada por el Guadiana al sur y el Miño y el Sil al norte (mapa 6). Coincide, por tanto, en líneas generales con la zona de las inscripciones lusitanas o del antropónimo *Pintamus*. Las explicaciones sobre su etimología varían. A partir de las ideas de Tovar —en relación con otros términos con el significado de «llanura, campo»—, Blanca García (que, al igual que el autor anterior, considera a *Reva* como divinidad femenina, interpretación sorprendente —al igual que la consideración femenina de *Bandua* por parte de otros estudiosos— dado el carácter masculino de la totalidad de los epítetos) la considera diosa femenina de la soberanía, en relación con la «llanura del combate» que da acceso al Más Allá. Más probable parece su carácter acuático, ya planteado por Fita y Schmoll, y últimamente por Villar, para quien el teónimo sería en su origen un apelativo para designar las corrientes de agua que posteriormente se divinizarían y personalizarían, en un proceso de individuación del espacio similar al que nosotros mismos señalamos en su día para *Nemedus*.

Por encima de estas interpretaciones concretas, parece seguro el carácter personal de los teónimos *Bandua*, *Cosus*, *Nabia* y *Reva*, que probablemente están documentando la aparición de divinidades federativas y protectoras del territorio, con un carácter similar al de *Tentates* o el Marte galorromano.

Más centrada en el espacio específicamente lusitano es la geografía cultural de *Endovelicus* y *Ataecina* (mapa 7). El primero, sin duda la divinidad indígena más ampliamente atestiguada en el Imperio romano, parece relacionarse con el *Vaelicus* al que se dedican una veintena de inscripciones en el santuario de Postoloboso (Ávila), en casi su totalidad por indígenas que especifican el gentilicio (*Caraecium*, *Pintolancum*...). Con el lobo se relaciona el nombre del santuario, y con el nombre celta del lobo, **uailo-*, el teónimo, que parece repetirse —con un prefijo superlativo *andei*— en el dios lusitano que tiene el núcleo cultural en San Miguel da Mota (Alto Alemtejo), con medio centenar largo de inscripciones (si bien no cabe desechar la interpretación que del teónimo hace Palomar, sobre el radical **uall-*, «bueno»). Su carácter ctónico e infernal parece probable, así como sus funciones oraculares deducibles de las fórmulas epigráficas de los altares a él consagrados, que documentarían el procedimiento de la *incubatio*, es decir, de la comunicación con la divinidad a través de los sueños.

De *Ataecina* habían aparecido una veintena de inscripciones, algunas con el epíteto *Turobrigensis* de una ciudad de la Beturia céltica (Plin., *NH* 3, 14), desde donde su culto se extendería a, por ejemplo, Cabeza del Griego o Cerdeña (*Atecina* aparece asimismo en una inscripción del Nórico del s. I). La dedicación a la diosa de inscripciones execratorias validaría su carácter infernal, defendido desde Toutain. Menos claro parece el celtismo del nombre (*Ate-gena*) establecido por D'Arbois de Juvainville.

El descubrimiento reciente y la excavación de la ermita visigoda de Santa Lucia del Trampal, en Alcuéscar (Cáceres), donde han aparecido 25 aras dedicadas a *Ataecina*, no sólo ha más que duplicado las evidencias existentes, sino que señala el santuario central de la diosa, en cuyas inmediaciones acaba de sugerir Abascal la localización de *Turobriga*. La divinidad, para la que M.^a Paz García y Bellido acaba de proponer convincentemente una adecuación con *Feronia*, diosa itálica de las fuentes y de los bosques, aparece por vez primera mencionada con su titulación completa (que conocíamos de manera parcial en otros epígrafes): *Dea Domina Sancta Turibrigensis Ataecina*. Tan sólo quiero destacar aquí el extraordinario interés de la situación del santuario rural de El Trampal: en el extremo oriental de la Sierra de San Pedro, en la zona en que limitan pueblos diversos —lusitanos, vettones y célticos de la Beturia— y los territoria de diversas *ciuitates* —*Emerita Augusta*, *Metellinum*, *Turgalium* y *Norba*—, y en la divisoria de aguas de los ríos Tajo y Guadiana.

4. La última categoría la constituyen aquellas deidades de culto local o restringido a una pequeña región. En realidad, dentro de este último grupo deberíamos distinguir más propiamente dos (o, incluso, tres) niveles distintos.

4.1. El primero es el de las divinidades veneradas en varias *ciuitates* de época romana. Es el caso de dioses «nacionales» lusitanos como *Arentius*, *Arentia* o *Trebaruna* (mapa 4), posiblemente deidades originarias de un determinado *populus* que compartiría más tarde un santuario común con otros. El caso del Cabeço das Fráguas parece bastante característico, con una interesantísima inscripción rupestre en lengua lusitana: *Oilam Trebopala / indi porcom Laebo / comaiam Iccona Loim / inna oilam usseam / Trebarune indi taurom / ifadem... / Reve...* Se trata de una tarifa sacrificial que menciona a cinco deidades como receptoras de cinco víctimas animales: una oveja para *Trebopala* y para *Trebaruna*, un toro para *Reva*, un cerdo para *Laebo* y una oveja preñada (?) para *Iccona Loiminna*, en lo que parece constituir la variante de un antiguo ritual indoeuropeo expresado a través del *suouetaurilium* romano y de la *trittoia* griega. Creo que tiene razón Alarcão al considerar al Cabeço das Fráguas como un santuario panlusitano, pues el culto de las deidades mencionadas —especialmente *Reva* y *Trebaruna*— desborda ampliamente los límites de una *ciuitas*.

Trebaruna se documenta en la Beira portuguesa y Coria (mapa 4). El teónimo se relaciona con la deidad lusitana *Trebopala* del Cabeço das Fráguas y de Lamas de Moledo y, sobre todo, con *Triborunnis* de las cercanías de Lisboa: sería ésta una deidad de caracteres acuáticos, como subrayan los últimos trabajos de Prósper y de Villar. Para éste último personificaría el agua estancada (frente al masculino *Reva*, divinización de la corriente fluvial), pudiendo traducirse el teónimo como «la charca (fuente) del pueblo». Finalmente, carácter acuático tienen igualmente una serie de teónimos sobre el radical i.e. **ar-*, «agua», pertenecientes al horizonte lingüístico conocido como «europeo antiguo» a partir de Krahe: *Arantius*, *Arentius*, *Arantia*, etc.

4.2. En otras ocasiones los teónimos parecen restringidos a un ámbito mucho más localizado.

4.2.1. La epigrafía revela algún caso de divinidad que parece relacionada con un *populus* determinado. Es el caso de *Igaedus*, dios de los *Igaeditani* venerado en Idanha-a-Nova (en la Beira por-

tuguesa), de *Calaicia*, diosa de los *Calaiici* mencionada —de acuerdo con la plausible lectura de Tranoy y Armando Coelho— en una inscripción de Sta. Comba (Paredes, en Minho, Portugal), y probablemente también de *Aernus*, dios de los Zoelas. Particularmente significativos son los dos primeros casos, en los que la homonimia entre el dios y la colectividad humana está subrayando el carácter exclusivo y protector de aquél.

4.2.2. Pero en la mayoría de las ocasiones nos encontramos con dioses específicamente tópicos (*genii locorum*, para decirlo con terminología latina). Un grupo particularmente ilustrativo es el que forma la veintena de epígrafes que documentan el término latino *Lar* o *Lares* acompañado de un epíteto indígena (mapa 5); se documentan en el convento de *Bracara*, en la región de Chaves y del Miño, con otros ejemplos en la Lusitania central, entre Tajo y Duero. El fenómeno es interesante por reflejar la integración del *Lar* —cuyo carácter tutelar es bien conocido— en los cultos locales. Destaquemos tan sólo dos inscripciones de este conjunto, que hacen referencia a los *Lares* de una determinada gentilidad: la inscripción de Oliva de Cáparra (Cáceres), dedicada *Laribus Gapeticorum Gentilitatis* («a los Lares de la gentilidad de los Gapeticos») y otra, procedente de *Conimbriga*, que menciona a unos *Lares Lubanci Dovilonicorum horum* («Lares Lubancos de los Dovilonicos aquí instalados»): dos menciones preciosas de la vinculación de dioses específicos a grupos familiares amplios.

Acabemos ya. Esta aproximación a la geografía cultural de las divinidades en la España indoeuropea, necesariamente incompleta, no ha pretendido otra cosa que ilustrar el atractivo, pero también la dificultad de cualquier intento de restituir el horizonte divino de aquellas entre los pobladores indígenas. Es este un empeño que nunca podrá satisfacerse por entero, pero que futuras investigaciones contribuirán sin duda a colmar en una mayor medida de lo que actualmente somos capaces de hacer.

FRANCISCO MARCO SIMÓN
 Dto. de Ciencias de la Antigüedad
 Universidad de Zaragoza
 E-50009 Zaragoza

BIBLIOGRAFÍA

- AA. VV. (1986): *Manifestaciones religiosas en la Lusitania*, Cáceres.
- ABASCAL, J.M. (1995): «Las inscripciones latinas de Sta. Lucía del Trampal (Alcuéscar, Cáceres) y el culto de Ataicina en Hispania», *AEspA* 68, pp. 31-105.
- ALARCÃO, J. (1990): «Divindades da Beira: Ensaio de geografia religiosa», *Arqueologia hoje. I. Etno-Arqueologia*, Faro, pp. 146-169.
- ALBERTOS, M.L. (1983): «Teónimos hispanos», en J.M. BLÁZQUEZ, *Primitivas religiones ibéricas. II. Religiones prerromanas*, Madrid, pp. 477-478.
- BERMEJO, J.C. et alii (1986): *Mitología y mitos de la España prerromana, II*, Madrid.
- BLÁZQUEZ, J.M. (1962): *Religiones primitivas de Hispania. I. Fuentes literarias y epigráficas*, Madrid.
- BLÁZQUEZ, J.M. (1982): «La religión indígena», *H.E.M.P.*, II, 2, Madrid, pp. 261-321.
- ENCARNAÇÃO, J. DE (1975): *Divindades indígenas sob o domínio romano em Portugal*, Lisboa.
- GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, B. (1990): *Guerra y religión en la Galicia y la Lusitania antigua*, La Coruña.
- LÓPEZ MONTEAGUDO, G. (1989): «Avance sobre el culto a Marte indígena en la Península Ibérica», *Estudios sobre la Antigüedad en homenaje al profesor Santiago Montero Díaz, Gerión, Anejos, II*, Madrid, pp. 327 ss.
- MANGAS, J. (1978): «Religiones indígenas en Hispania», *Historia de España Antigua. II. Hispania romana*, Madrid, pp. 579-611.
- MARCO, F. (1986): «El dios céltico Lug y el santuario de Peñalba de Villastar», *Estudios en homenaje a Antonio Beltrán*, Zaragoza, pp. 731-759.

- MARCO, F. (1987): «La religión de los celtíberos», *I Symposium sobre los Celtíberos*, Zaragoza, pp. 55-74.
- MARCO, F. (1994): «La religión indígena en la Hispania indoeuropea», en AA. VV., *Historia de las religiones de la Europa antigua*, Madrid, pp. 313-400.
- PRÓSPER, B. (1994): «El teónimo paleohispano Trebarune», *Veleia* 11, pp. 187-196.
- TOVAR, A. (1985): «La inscripción del Cabeço das Fráguas y la lengua de los lusitanos», *Actas del III Coloquio de Lenguas y Culturas Paleohispánicas*, Salamanca, pp. 227-254.
- UNTERMANN, J. (1985): «Los teónimos de la región lusitano-gallega como fuente de las lenguas indígenas», *Actas del III Coloquio de lenguas y culturas paleohispánicas*, Salamanca, pp. 343-363.
- VILLAR, F. (1993-95): «Un elemento de la religiosidad indoeuropea: Trebarune, Toudopalandaigae, Trebopala, Pales, Vispala», *Kalathos* 13-14, pp. 355-388.
- VILLAR, F. (en prensa): El teónimo lusitano Reve y sus epítetos», en W. MEID (ed.), *Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft*, Innsbruck.

A. ESTADIOS EN EL PROCESO DE INTERPRETATIO (Seg. Thevenot).

1. *Lenus*. 2. *Lenus Mars*. 3. *Mars Lenus*. 4. *Deus Mars*. 5. *Mars*.

B. VARIANTES EN LA EXPRESIÓN DE LAS DIVINIDADES INDÍGENAS.

1. *Bandue*. 2. *Bormanico*. 3. *Arentiae Equotullaicensi*. 4. *Munidi Eberobrigae Toindopalandaigae*. 5. *Nemedo Augusto*. 6. *Deo Aerno, Deo Sancto Endovelico, Laribus Cerenaecis*. 7. *Marti Cariociego, Ioni Ladico*. 8. *Deae Ataecinae Turibrigensi Proserpinae*.

C. INSCRIPCIONES.

1. CABEÇO DAS FRAGUAS.

Oilam Trebopala / indi porcom Laebo / comaiam Icona Loim / inna oilam usseam / Trebarune indi taurom / ifadem... / Reve...

2. LAMAS DE MOLEDO.

*Rufinus et / Tiro srip/serunt / Veaminicoli / doenti / an.com / lamaticom / Crougeai Maga / reaicoi. Petra-
vioi r/adom porc.om Iouea. / Caelobricoi.*

3. PEÑALBA DE VILLASTAR.

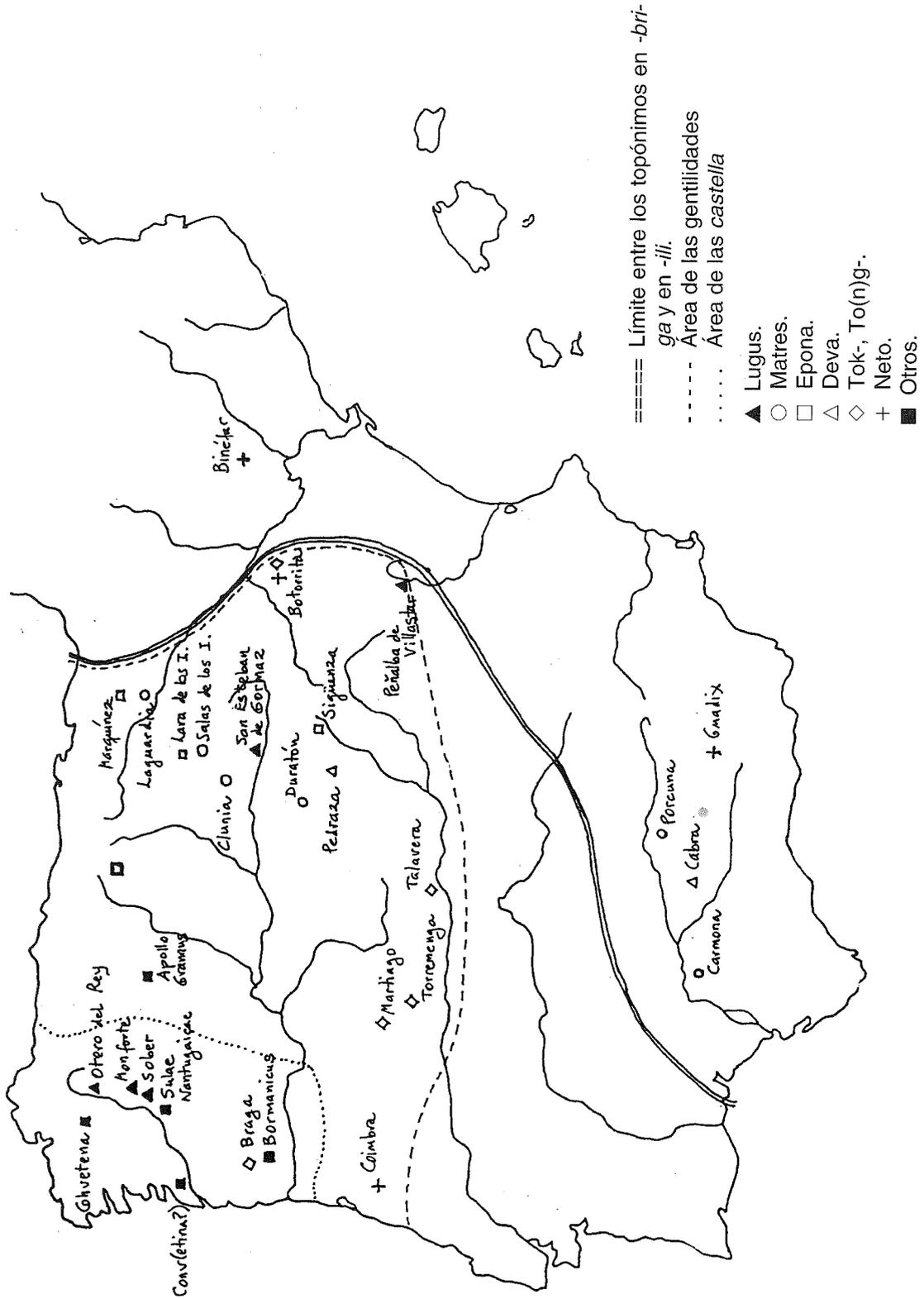
*Eni. orosei / uta ticino tiatunei / trecaias to luguei / araianom. comeimu / eni orosei equeisuique / ogris ologas
togias sistat luguei tiaso / togias*

4. PANOIAS.

*Dīs / Deabusque ael/ternum lacum omni/busque Numinibus / et Lapitearum cum / hoc templo sacrauit / G.
Calp(urnius) Rufinus V(ir) C(larissimus) / in quo hostiae uoto / cremantur.*

5. MARECOS (PENAFIEL) (seg. LE ROUX y TRANOY).

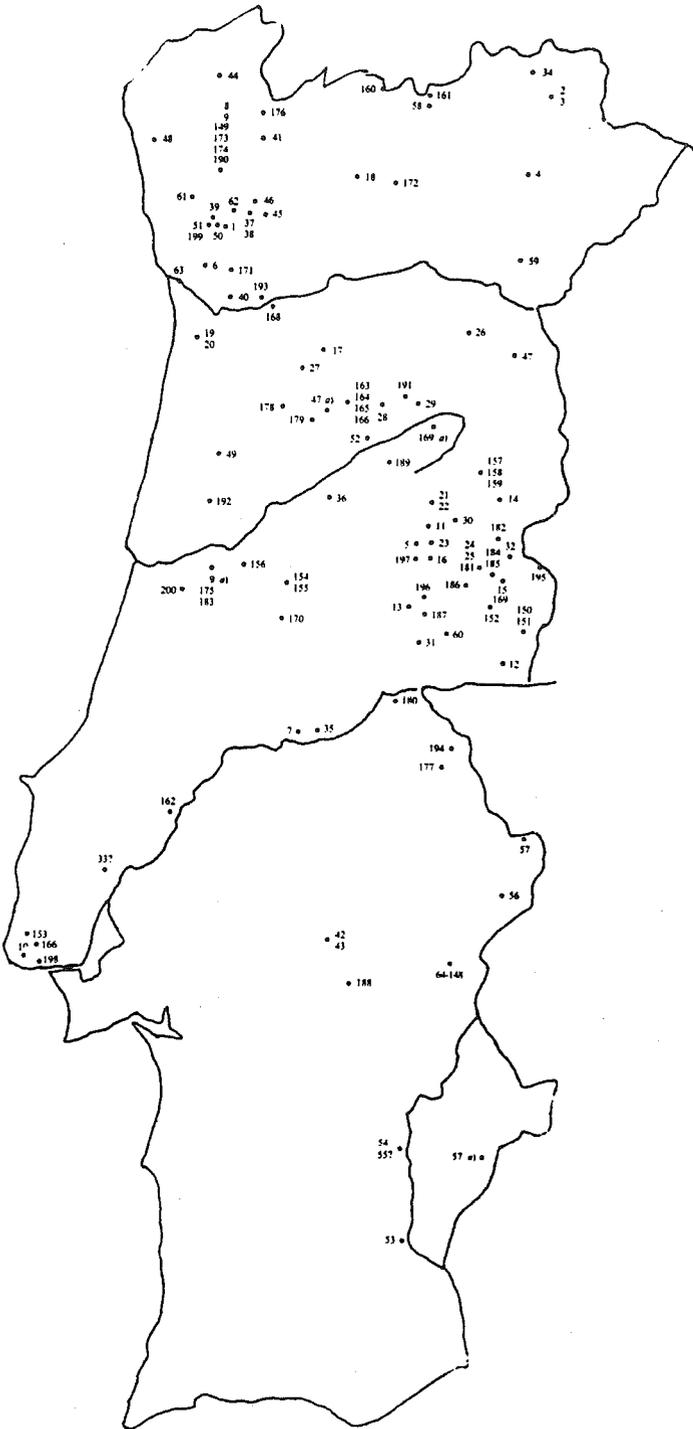
*O(ptimeae) V(irgini) Co(nseruatrici uel —rnigerae) et Nym(phae) Danigo/m Nabiae Coronae ua/cca(m) bouem
Nabiae agnu(m) / Ioni agnum / boue(m) la/ct(antem) (...)urgo agnu(m) Lidae Cor(nigeram uel -nutam) /
ann(o) et dom(o) actum (ante diem) V(quintum) Idus Apr(iles) La/rgo et Messallino co(n)s(ulibus) curator(ibus) /
Lucretio Vitulino Lucretio Sab/ino Postumio Pelegrino.*



- ==== Límite entre los topónimos en -briga y en -ili.
- - - - Área de las gentilidades
- Área de las castella
- ▲ Lugus.
- Mattres.
- Epona.
- △ Deva.
- ◇ Tok-, To(n)g-.
- + Neto.
- Otros.

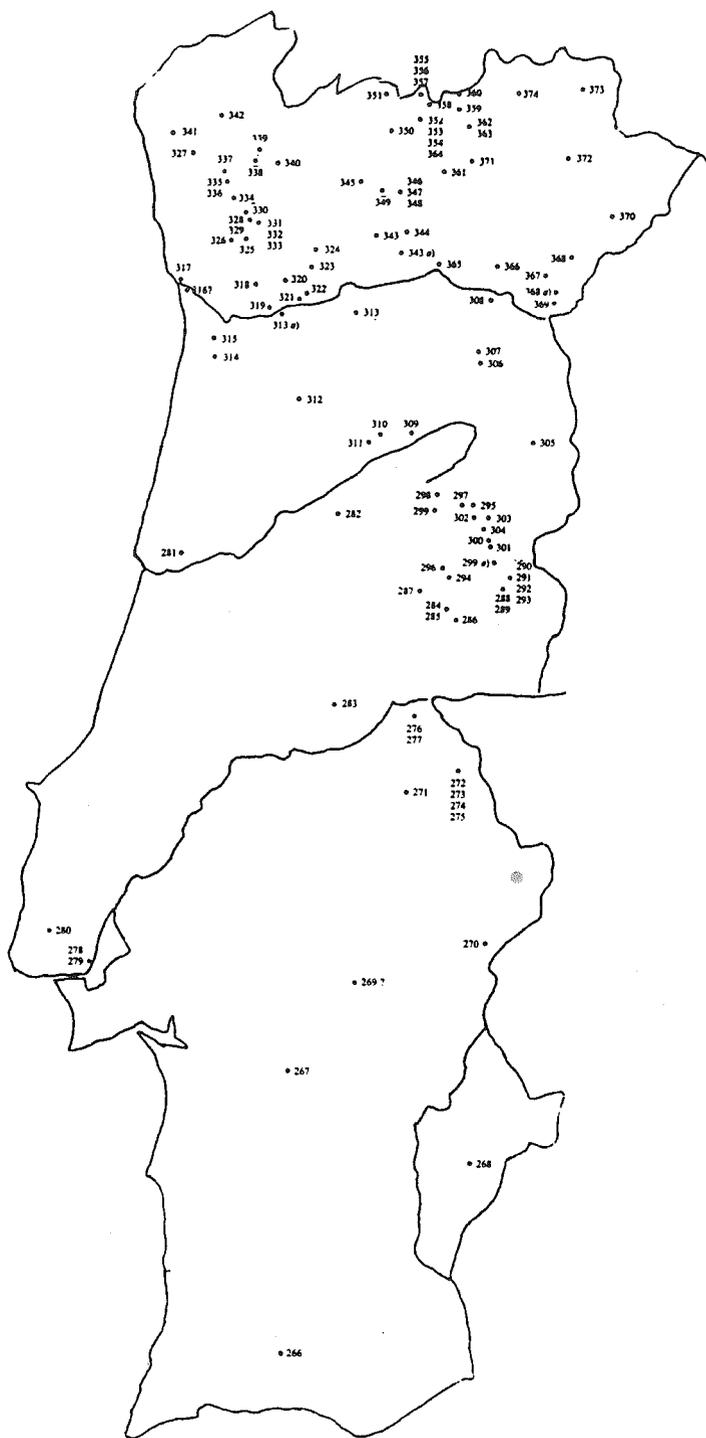
MAPA 1

DIVINIDADES INDÍGENAS
(Según García)



MAPA 2

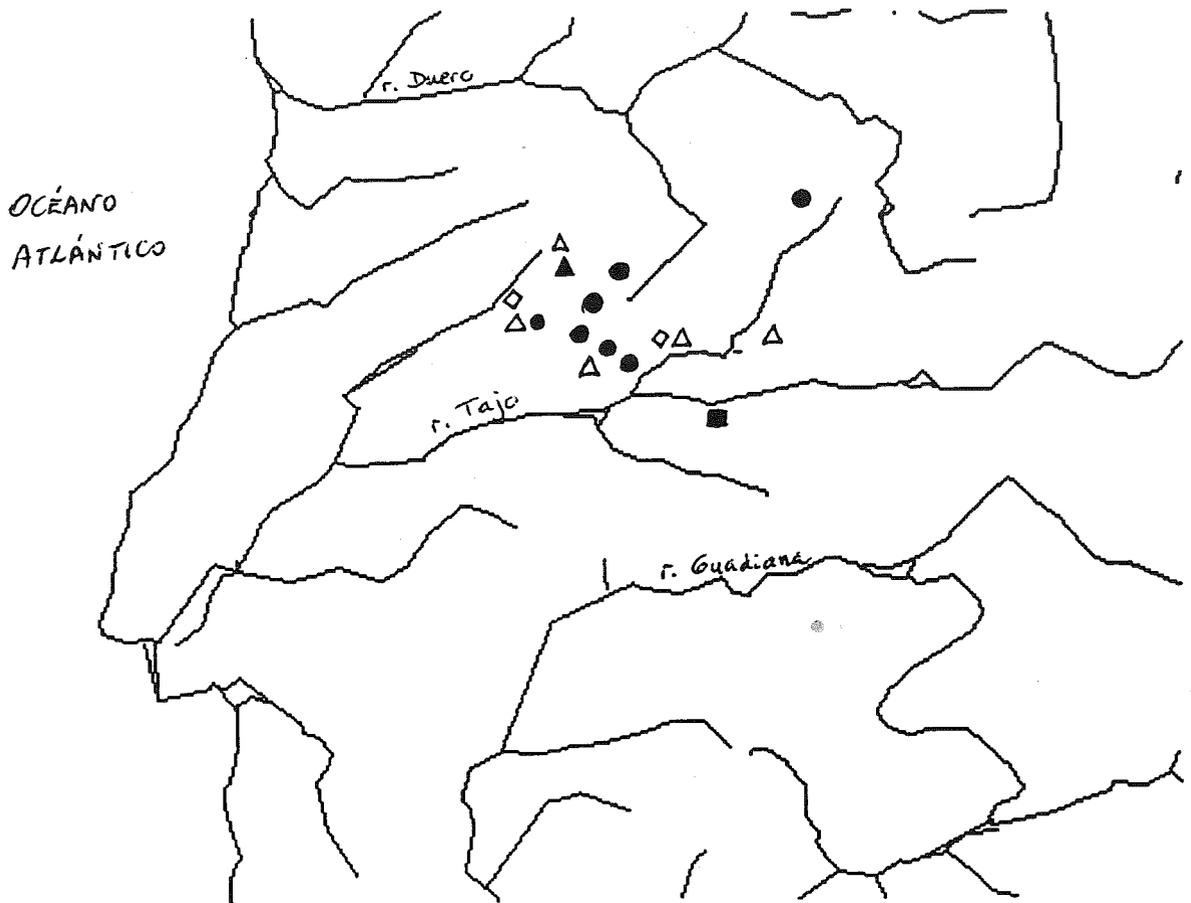
EL CULTO DE JÚPITER
(Según García)



MAPA 3

DIVINIDADES INDÍGENAS

- △ Trebaruna.
- ▲ Trebopala.
- Victoria.
- Tondopalandaiga.
- ◇ Arentius / a.



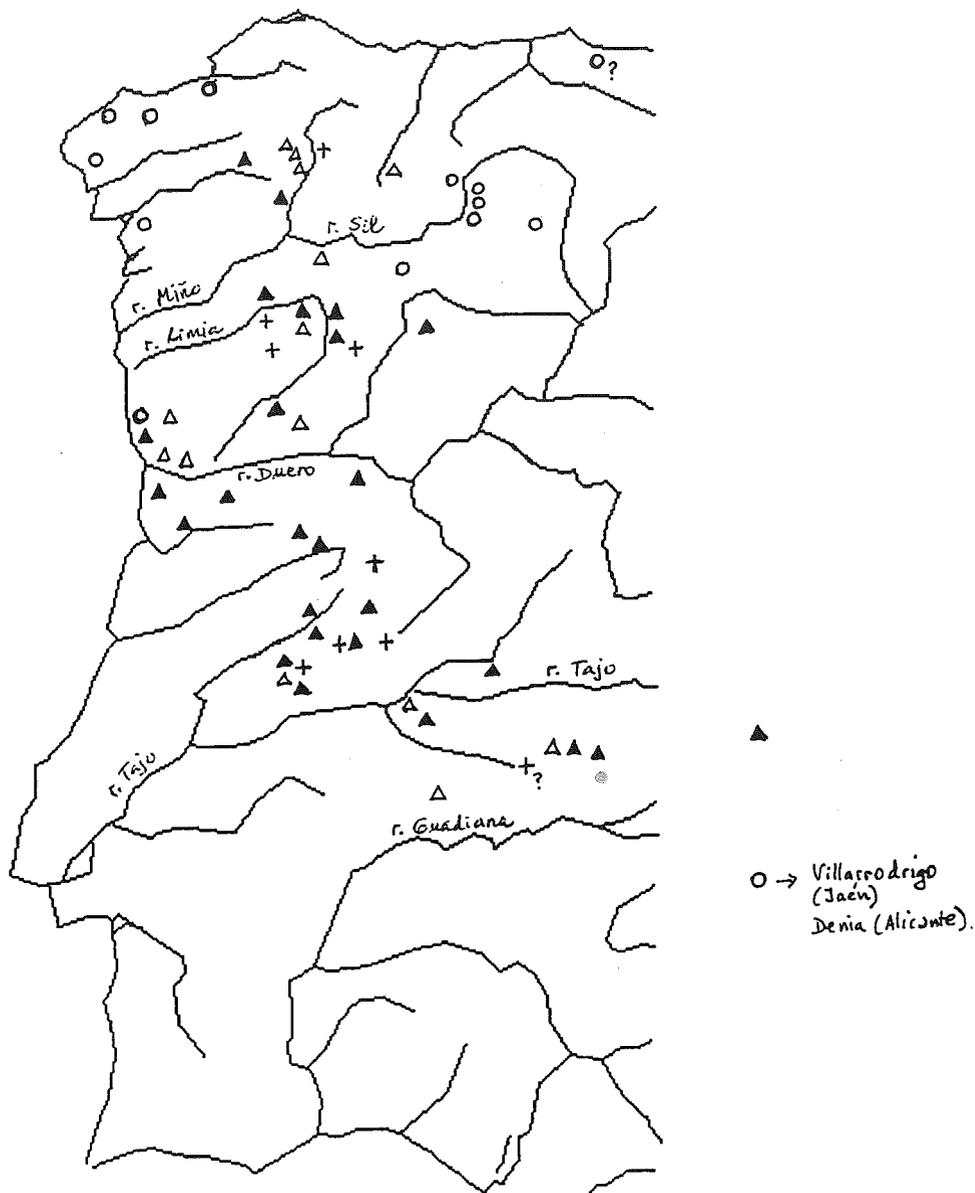
MAPA 4

- Marte indígena.
- △ Lares indígenas.



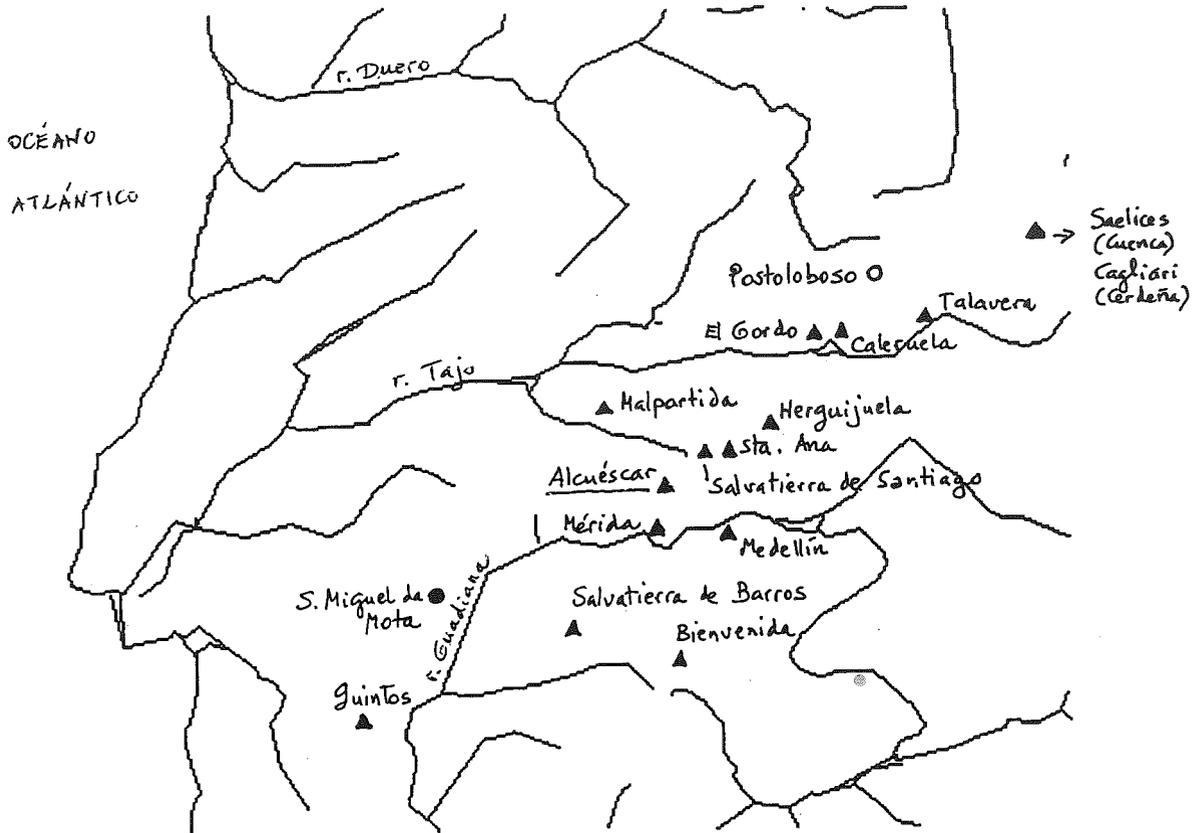
MAPA 5

- ▲ Bandua.
- Cosus.
- △ Nabia.
- + Reva.



MAPA 6

- ▲ Ataecina.
- Endovelicus.
- Vaelicus.



MAPA 7