

# REFLEXIONES SOBRE LAS OFRENDAS VOTIVAS A DIOSES INDÍGENAS EN HISPANIA: ÁMBITOS DE CULTO Y MOVIMIENTOS DE POBLACIÓN

*Resumen:* La gran mayoría de testimonios epigráficos de divinidades indígenas en Hispania han sido hallados en lugares que correspondían al ámbito cultural de dichas deidades. En los casos en que un individuo emigrante realizaba una ofrenda votiva en su localidad de destino, ésta se realizaba, no a su dios patrio, sino al que era adorado en la zona. Sólo encontramos escasas excepciones, todas ellas en el área circundante a Emerita Augusta, que debieron estar causadas por desplazamientos de grupos de población más amplios, derivados de la fundación de la colonia.

*Palabras-clave:* Dioses celtas, epigrafía votiva, migraciones.

*Abstract:* Most of the votive inscriptions offered to indigenous divinities in Hispania have been located in the areas where these divinities were worshipped. When an individual emigrant offered a votive altar in his place of destination, the inscription was made to a god or goddess that was worshipped in this region. We only can find few exceptions, all of them in the Emerita Augusta region that should be produced by migrations of groups of people, caused by the colony foundation.

*Key words:* Celtic gods, votiv inscriptions, migrations.

Los epígrafes votivos dedicados a dioses indígenas hispanos nos ofrecen la mayor parte de la información de que disponemos en la actualidad sobre la religión de estos pueblos, sus fronteras culturales, topónimos antiguos, etc. Sin embargo, las posibilidades que posee esta fuente de información sobre otros aspectos de las sociedades antiguas no han sido suficientemente explotadas. Nos referimos, principalmente, a fenómenos como los movimientos de población.

En este sentido, cabe que nos preguntemos qué tipos de migraciones pueden generar traslados de cultos determinados a otros lugares. Esta cuestión no es ociosa, puesto que calibrar estas situaciones es necesario para poder asegurar si el culto a una divinidad es originario del lugar donde se ha descubierto el testimonio epigráfico o si, por el contrario, es consecuencia de un fenómeno migratorio. Es necesario saber si individuos emigrantes realizaban ofrendas a sus dioses patrios en los lugares de destino o si, generalmente, acababan rindiendo culto al dios venerado en la región donde habían obtenido su nueva residencia. Esto nos permitiría estudiar cada divinidad dentro de su propio contexto socio-cultural.

Por otra parte, muchos de los teónimos indígenas hispanos aparecen acompañados de apelativos referentes a determinados lugares, como elevaciones montañosas, ciudades o pequeñas comunidades rurales. Por estos apelativos, en ocasiones se conoce el nombre antiguo de la localidad o del espacio natural donde se ha descubierto el testimonio. Ahora bien, para ello hemos de saber si ese dios era originario del lugar en cuestión; de ahí la importancia de establecer la relación entre las divinidades y el territorio de procedencia de sus testimonios, detectando posibles alteraciones deriva-

das de fenómenos migratorios.

Finalmente, si definimos con claridad las variables de estos fenómenos y los núcleos originarios de las diferentes divinidades, podríamos detectar desplazamientos de grupos humanos, a partir de las ofrendas votivas, que no habían sido detectados por medio de otras fuentes de información.

#### 1. OFRENDAS VOTIVAS A DIOSOS INDÍGENAS EFECTUADAS EN EL ÁMBITO CULTUAL DE LA DIVINIDAD

En muchos casos, conocemos que la procedencia de las dedicaciones a una determinada divinidad se corresponde, de modo aproximado, con su ámbito de culto. Esto lo podemos saber, principalmente, sobre los dioses más ampliamente representados en la epigrafía. Son numerosos los ejemplos: todos los testimonios de la diosa lusitana *Trebaruna* han sido hallados en el mismo ámbito, al sur de la Sierra de la Estrella y de la Sierra de Gata, en el ámbito lusitano que limita al este con el territorio de los Vettones. Dado que se trata de una región muy definida podemos, prácticamente, asegurar que ese fue su ámbito cultural. Lo mismo podemos decir de *Bandua*, *Arentius*, *Reue*, *Quangeius*, *Munidis* o *Nabia*, todos ellos conocidos por un número considerable de testimonios epigráficos hallados, de modo general, en un espacio geográfico restringido.

Aquí surge, sin embargo, un problema: si aparecieran algunas inscripciones referentes a un dios algo desplazadas de las demás no sabríamos, en principio, si estas regiones también correspondían al ámbito cultural de dicho dios o se trata de alguna alteración por desplazamiento de individuos. Por ello, hemos de buscar si existe una regla general que nos permita decidir en cada caso. Para ello hemos de considerar los ejemplos que nos puedan ayudar a ajustar nuestras interpretaciones del modo más exacto posible.

En algunos casos, podemos saber con más seguridad y exactitud si los testimonios se localizan en el ámbito cultural de la divinidad. Ello es posible porque, en estos ejemplos, el dios llevaba un apelativo referente a un entorno geográfico determinado conocido en la actualidad. Son los siguientes:

1) Lares *Burici* (Carracedo, Amares, Braga). La ofrenda fue interpretada de modo confuso desde su primera publicación por Sousa, que leyó (*L*)*aribus B(u)ricis* relacionando el apelativo con el nombre de la región donde apareció la pieza: Bouro<sup>1</sup>. Lo destacable es que la lectura ofrecida por Sousa no coincidía con la de la foto que fue publicada. Dicha foto se correspondía mejor con la lectura que fue publicada en *L'Année Epigraphique* donde, aunque se mantenía la interpretación del epíteto, se mostraba que las letras desaparecidas eran las primeras del teónimo y del apelativo: [*L*]aribus [*B*]uricis<sup>2</sup>. Ante esta evidencia, el único fundamento de la interpretación del epíteto como *Buricis* venía dada por su semejanza con los topónimos de la zona. Da Silva corroboró la lectura de Sousa<sup>3</sup> y Cunha publicó finalmente la fotografía con la parte fragmentada ya reconstituida, en la que se podía leer la *b* inicial del apelativo<sup>4</sup>.

2) *Torolus Combiciegus* (Pias, Escuadro, Orense). Formando parte del campanario de la iglesia de S. Pedro, en Pias, en cuyo interior se halló otra ara ilegible reutilizada como pila de agua bendita<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Sousa, 1971-72, 182.

<sup>2</sup> *AE* 1973, 320. Seguido por García (1991, 361, n.º 217).

<sup>3</sup> Da Silva, 1982, 252, fig. 5.

<sup>4</sup> Cunha, 1975, 23-33.

<sup>5</sup> Rivas, 1973, 57-60.

Cerca de este enclave existe un paraje denominado «As Combicias»<sup>6</sup>, que habría dado lugar al epíteto de la divinidad.

3) *Reue Laraucus* (Baltar, *id.*, Orense)<sup>7</sup>. Este dios es conocido por varios testimonios epigráficos. El primero apareció en la puerta de la capilla de la Asunción, en Baltar. Según Le Roux y Tranoy, esta lectura permitía relacionar el epíteto del dios con la Sierra de Larouco, situada en la frontera entre la provincia española de Orense y el distrito portugués de Vila-Real. El segundo, donde el dios es citado como *Larocu*, se halló en S. Antonio de Monforte (Chaves, Vila-Real)<sup>8</sup>. Según Le Roux y Tranoy, la mención en dativo habría de interpretarse *Larocu(i)*<sup>9</sup>, debiendo considerarse como apelativo del dios *Reue* cuyo teónimo en este caso habría sido omitido<sup>10</sup>. También esta inscripción se ha encontrado en el entorno de la Sierra de Larouco. La última pieza se dedicó a *Larauco D(eo) Max(imo)* en Vilar de Perdices (Montealegre, Vila-Real)<sup>11</sup>. Fue hallada junto a otra inscripción dedicada a Júpiter Optimo Máximo en las cercanías de «Peña Escrita», lugar donde existe un santuario construido sobre el roquedo granítico presidido por la Sierra de Larouco. Por tanto, este altar sería la tercera dedicación conocida de *Reue Laraucus* descubierta en el entorno de la sierra del mismo nombre<sup>12</sup>.

4) *Salama*. Es conocido por dos inscripciones, halladas en Villamiel<sup>13</sup> y Ceclavín<sup>14</sup>, ambas localidades de la provincia de Cáceres. Existe un posible tercer testimonio de esta divinidad procedente de Trujillo que, por el momento, no consideramos seguro por dos razones: en primer lugar, la pieza está desaparecida y sólo fue vista por un individuo y, en segundo lugar, Trujillo está algo lejano del ámbito en el que están atestiguadas las restantes dedicaciones a *Salama*<sup>15</sup>. Como demostró Melena, el nombre del dios hace referencia a la Sierra de Jálama, ubicada muy cerca de lugar donde aparecieron los dos testimonios.

5) *Vurouius* (Barcina de los Montes, Burgos). Esta divinidad es conocida por cuatro aras descubiertas en la misma localidad. La primera de ellas fue descubierta en 1974 y el nombre del dios aparece completo: *Vurouio*<sup>16</sup>. En la segunda aparecía desgastado y en su primera línea se podía leer *[V]u[r]ou[io]*<sup>17</sup>; la tercera también mostraba el nombre en su totalidad<sup>18</sup> y la última mostraba una pérdida de su primera parte: *[Vu]rouio*<sup>19</sup>. Los cuatro dedicantes son hombres.

Solana y Uribarri relacionaron el teónimo con los antropónimos *Vorus* y *Vorocius*, mientras que Elorza y Abásolo ya mostraron la semejanza entre el nombre de la divinidad y el de la comarca de la Bureba. Montenegro *et al.* relacionaron el teónimo con el mismo topónimo comarcal y con la antigua *Virouesca* (Briviesca)<sup>20</sup>, ubicada en la citada comarca, como se desprende de algunos documentos

<sup>6</sup> Rivas, 1993, 62 e *id.*, 1998, 254-255.

<sup>7</sup> Lorenzo y Bouza, primeros editores de la pieza, leyeron *Reue / Radauc / ua* (1965, 160-161, n.º 94). Posteriormente, Le Roux y Tranoy revisaron la lectura del epíteto obteniendo *Larauco(o)* (1975, 278-279, n.º 5; *AE* 1976, 298).

<sup>8</sup> Alves, 1909, 351-352; *id.*, 1931, 44-45; Vasconcelos, 1917, 16-17.

<sup>9</sup> Le Roux y Tranoy, 1973, 211-212, n.º 19.

<sup>10</sup> Rivas, 1993, 35.

<sup>11</sup> Lourenço, 1980, 7-8; *AE* 1980, 579.

<sup>12</sup> Rivas, 1993, 35.

<sup>13</sup> Blázquez, 1962, 189; Albertos, 1985, 469-470; Melena, 1985, 490-497.

<sup>14</sup> *CIL* II 794; Melena, *ibid.*, 481-483.

<sup>15</sup> El texto, tal como lo plasma Rodríguez reza así: SALAM / AC / NABI / J. LUCIUS / V.S.L.A. (1878, 146-147);

Hübner presume, además, posibles interpolaciones (*CIL* II 5279); Melena considera posible que se tratara de una dedicación a *Salamati* y *Nabia*, pero cree necesario localizar la inscripción y proceder a una nueva lectura (1985, 238 n.º 12).

<sup>16</sup> Elorza y Abásolo, 1974, 120; Solana y Uribarri, 1974, 261-262; Montenegro *et al.*, 1975, 348; Abásolo y Albertos, 1976, 373; *AE* 1976, 292.

<sup>17</sup> Elorza y Abásolo, *ibid.*, 120; Montenegro *et al.*, *ibid.*, 346 ss.; *AE* 1976, 291.

<sup>18</sup> Montenegro *et al.*, *ibid.*, 347; Abásolo y Albertos, *ibid.*, 374; *AE* 1976, 294.

<sup>19</sup> Montenegro *et al.*, *ibid.*, 347; Abásolo y Albertos, *ibid.*, 374; *AE* 1976, 293.

<sup>20</sup> Plin., *Nat.*, 3, 27.

de época medieval donde aparecen los términos *Burova*, *Borovia*, *Borova* y, por otra parte, del nombre *Burvesca* citado por Ptolomeo<sup>21</sup>, de algunas monedas indígenas con escritura ibérica y lengua celtibérica donde se citan *Virouia* y *Virouias*, del *Itinerario de Antonino*, donde se mencionan *Vérouesca* y *Virobesca* y del *Rauenate*, donde aparece como *Birobesca*<sup>22</sup>. Como presumieron algunos de estos investigadores, es probable que hubiera existido cerca del lugar donde aparecieron las aras un centro de culto dedicado a esta divinidad.

6) *Dercetius* (S. Millán de la Cogolla, La Rioja)<sup>23</sup>. Apareció, según Fita, en las cercanías del monte Castillo, situado entre los ríos Tobía y Cárdenas<sup>24</sup>. Para el sacerdote jesuíta, en las dos primeras líneas se podía leer *Dercetio sa[cru]m*, por lo se debía relacionar con el *mons Dercetius* que aparece en la biografía de S. Millán escrita por S. Braulio<sup>25</sup>. Según Albertos, fue descubierta en 1864 en un corral del lugar de «S. Cristóbal», perteneciente al municipio de S. Andrés, cercano a Berceo y S. Millán de la Cogolla y lo único legible era el nombre *Dercetio*<sup>26</sup>. Este nombre está basado, para Albertos, en \**derk-* («ver», «mirar»), y el monte con el que se vincula podría ser uno cercano al valle de S. Millán (1.823 m) o el monte S. Lorenzo (2.262 m) que, además, podría llevar el nombre del santo para cristianizar su denominación pagana<sup>27</sup>.

7) *Tullonius* (Alegría, Álava). El ara apareció en 1799 en el castillo de Henayo<sup>28</sup>. Algunos autores han relacionado esta denominación con el topónimo *Tullonium*, que es citado por Ptolomeo y también en el *Itinerario de Antonino* como una *mansio* de la vía XXXIV situada entre *Suestasium* y *Alba* y estaría, por tanto, próximo a Alegría<sup>29</sup>. Según Albertos, este topónimo está perpetuado en el nombre actual de la Sierra de Toloño, cuya máxima altitud es de 1.271 m, aunque ésta se ubique hacia al sur de la provincia de Álava, a 33 km en línea recta hacia el sur de la localidad de Alegría. Para esta autora, un indicio del carácter sagrado del monte Toloño es que en la Edad Media se ubicaba allí un monasterio dedicado a Santa María de Toloño y una ermita de Santiago<sup>30</sup>, además de que fue un lugar a donde acudían algunos ermitaños a hacer vida espiritual, como se muestra explícitamente en algunos documentos y por la existencia de eremitorios en sus estribaciones<sup>31</sup>.

8) *Baelibius* (Angostina, Álava). Esta denominación es conocida por dos inscripciones. La primera la descubrió Baráibar y estableció *Baelisto* como el nombre de la divinidad, el cual fue aceptado por diversos autores<sup>32</sup>. Posteriormente, en 1988, apareció la segunda dedicación al dios formando parte de la clave superior de una ventana situada en la pared sur de la ermita de S. Bartolomé (Angostina), en la que se podía leer con claridad la mención *Baelibio*<sup>33</sup>. Ello permitió a Sáenz de Buruaga retomar el estudio de la primera inscripción, donde observó roturas parciales en algunas letras y en buena parte del tercer renglón, donde estaba el teónimo, confirmando que la mención *Baelisto*, establecida por Baráibar, no era visible. A partir de ahí, Sáenz vinculó el nombre de la

<sup>21</sup> *Ibid.*, 349 ss.; la relación de topónimos medievales es citada en p. 351, nota 39.

<sup>22</sup> Abásolo y Albertos, 1976, 374 ss.

<sup>23</sup> *CIL* II 5809.

<sup>24</sup> Fita, 1907, 309

<sup>25</sup> *Id.*, 1884, 11; *id.*, 1907, 309 ss.; Blázquez, 1962, 88; Salinas, 1984-85, 90-91.

<sup>26</sup> Albertos, 1974, 153. Para esta autora, el nombre del monte, como lo cita S. Braulio es *Dircetii montis*, que se mantuvo durante siglos, ya que el monasterio de Suso llevó el adjetivo *Dercensis* hasta 1010, cuando comenzó a llamarse *Vergegio*, de donde deriva el topónimo

Berceo. Sobre estos extremos, véase también Sáenz de Buruaga, 1994, 102-103.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 154-155; Elorza *et al.*, 1980, 35-36, n.º 42; Espinosa, 1986, 59-60, n.º 40.

<sup>28</sup> *CIL* II 2939; Blázquez, 1962, 85; Albertos, 1974, 155.

<sup>29</sup> Ptol., *geog.* 2,6,65; *Itin. Ant.*, 455,1. La bibliografía sobre este enclave está en *TIR*, hoja K-30, 1993, 227-228.

<sup>30</sup> Albertos, 1970, 161-162.

<sup>31</sup> Sáenz de Buruaga, 1994, 106-107.

<sup>32</sup> Albertos, 1970, 157-158.

<sup>33</sup> Sáenz de Buruaga, 1994, 88 ss.

divinidad al orónimo Bilibio, monte de 640 m de altura situado a 30 km hacia el oeste de la ermita de S. Bartolomé<sup>34</sup>. En este sentido, en la *Vita Sancti Aemiliani* de S. Braulio (575-651) se cita al monte como *castellum Bilibium*; en el Cartulario de S. Millán de la Cogolla aparece nombrado como *Billivio* en un documento del año 934 y en el Fuero de Miranda del Ebro de 1099 como Bilibio<sup>35</sup>.

9) Marte *Tilenus*. Está representado con dos inscripciones: la primera se realizó mediante letras de oro incrustadas en una pequeña placa ovalada de plata hallada entre los restos de una villa romana de Quintana del Marco (León) en la que se puede leer *Marti Tilenus*<sup>36</sup>. En otra inscripción descubierta cerca del arroyo llamado de Santigoso, en las inmediaciones de la iglesia de S. Martinho de Viloria (O Barco de Valdeorras, Orense) apareció en 1970 una ara donde se cita el mismo nombre, *Tilleno*, esta vez sin vincularlo al dios romano<sup>37</sup>. Estas inscripciones relacionan a este dios con el monte Teleno, el más elevado de la provincia de León (2.185 m), y con la sierra del mismo nombre, situados aproximadamente en el centro de los lugares donde aparecieron las inscripciones citadas<sup>38</sup>.

En otros casos, podemos aseverar que la localidad o el lugar exacto donde se hallaron los testimonios se corresponde con el lugar cultural del dios, puesto que los apelativos hacen referencia a los mismos:

10) *Deus Aironis* (Uclés, Cuenca). Según Fita, la inscripción apareció un cuarto de legua hacia el este de Uclés, junto al nacimiento del río Bedija, en el lugar que llaman «Fuente Redonda». Este lugar forma un depósito de cuyo fondo brota el agua y en torno al cual hay restos de construcciones que pueden ser romanas<sup>39</sup>. Relativamente cerca de la «Fuente Redonda» hay una necrópolis donde apareció un buen número de urnas cinerarias, cuyos materiales se pueden adscribir a la Edad del Hierro y a época romana<sup>40</sup>.

La divinidad, que aquí aparece citada por un apelativo, se relaciona por el sitio de su aparición y por su nombre con el pozo citado, ya que *Airón* alude en diversos lugares a simas o pozos naturales. En este sentido, cabe citar el pozo *Airón* en Garci Muñoz (Cuenca); en Hontoria del Pinar (Burgos) hay otro cuyas dimensiones han consolidado la creencia popular de que fue originado por un meteorito; en Granada se llama también pozo Airón a una plazuela donde, según la gente del lugar, hubo una sima de apariencia volcánica<sup>41</sup>. También existe otro pozo con este nombre en la iglesia de *Valeria* (Cuenca); en La Almarcha existe una laguna Airón, que pudiera ser la misma que la citada por Rada y Fita en el término de Garci Muñoz; en Valdelacasa de Tajo y Valdefuentes (Cáceres) también existen pozos Airón<sup>42</sup>. Podría tener relación con este topónimo un lugar cercano a la «Fuente Redonda» citado por Quintero: «una cueva que existe no lejos de este sitio y llamada Cueva del Aire, por un ruido especial como de zumbido del aire que se percibe al asomarse a su angosta entrada»<sup>43</sup>.

La inscripción fue realizada por la familia *Ocules Use(...)*, que Almagro Basch interpretó, siguiendo en gran medida a Rada y Fita, como familia *Ocule(n)s(is) Use(tana?)*, es decir, por una familia usetana del pago oculense. El nombre *Ocules* remite, por tanto, al topónimo actual de Uclés, muy cerca del pozo donde se halló el ara<sup>44</sup>.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 90-93.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 93-95.

<sup>36</sup> Bouza, 1970, 268; Blázquez, 1962, 126; Diego Santos, 1986, 67-68, n.º 51.

<sup>37</sup> Bouza, *ibid.*, 267; Albertos, 1974, 151-152; Rodríguez Colmenero, 1987, 198-199, n.º 113.

<sup>38</sup> Bouza, *ibid.*, 269.

<sup>39</sup> *CIL* II 5888; Rada y Fita, 1889, 108-111; Blázquez, 1962, 168.

<sup>40</sup> Sobre esta necrópolis, *uid.* Lorrio (en prensa).

<sup>41</sup> Rada y Fita, 1889, 111.

<sup>42</sup> Lorrio, en prensa.

<sup>43</sup> Quintero, 1913, 99-100; Almagro Basch, 1984, 84.

<sup>44</sup> Almagro Basch, *ibid.*, 83-84.

11) *Igaedus* es conocido por una inscripción hallada detrás de la capilla de N.<sup>a</sup> Señora de Almortão (Idanha-a-Nova, Castelo Branco)<sup>45</sup>. La denominación hace referencia a un núcleo de población concreto, la *ciuitas Igaeditanorum*. Es, por tanto, un epíteto tópico del dios que haría referencia a los *igaeditani*, como ocurre en otra inscripción dedicada a la diosa llamada *Munis* o *Munidis*, donde figura con el epíteto *Igaed(itana)*<sup>46</sup>. Ambas piezas se descubrieron en el entorno de la capital de la *ciuitas*, ubicada en la actual Idanha-a-Velha (Idanha-a-Nova, Castelo Branco).

12) *Bandi* [L?] *ongobricus*. Consta en una inscripción en la ermita de Nuestra Señora de Torrão (Longroiva, Meda, Guarda), reutilizada como piedra de altar. El dios aparece con un apelativo que deriva del nombre antiguo de la localidad de Longroiva<sup>47</sup>, por lo que se da la correspondencia que buscamos entre el lugar de hallazgo y el lugar de culto.

13) *Bandua(e) Lansbricae* (Eiras, S. Amaro, Orense)<sup>48</sup>. Hallada en Sta. Eugenia de Eiras, «a poco más de kilómetro y medio del gran habitat castreño de “A Cibdá” de San Ciprián das Las»<sup>49</sup>. Para Rivas, la relación del epíteto del dios con el topónimo «Las» estaría clara, habida cuenta que en un documento de 1458, dicho topónimo aparece citado como *Laans*<sup>50</sup>.

14) *Bandi Roudaecus* (Trujillo, Cáceres). Aparece en tres inscripciones descubiertas en la región de Trujillo, a 25 km hacia el noroeste de la localidad, en la confluencia de los ríos Tozo y Almonte, en las que se observa, de forma fragmentada, el nombre del dios y el epíteto<sup>51</sup>. Asimismo, en otra inscripción hallada en Madroñera consta claramente el nombre de la divinidad y el apelativo: *Bandua Roudeaco*<sup>52</sup>. Es muy probable su hallazgo en las cercanías del *uicus Rouda*, citado en una inscripción procedente de Casar de Cáceres<sup>53</sup>. Más adelante intentaremos explicar la procedencia del epígrafe hallado en Madroñera, a cierta distancia del lugar de hallazgo de los otros testimonios.

15) *Genius Tongobrigensium* (Freixo, Marco de Canaveses)<sup>54</sup>. Existen dudas acerca de la primera letra del epíteto, que Sarmento suponía una *l*<sup>55</sup> y Hübner una *t*, siendo seguido por la mayoría de los investigadores posteriores. Si esta opinión es correcta, la dedicación se hizo al Genio de los *Tongobrigenses*, de la ciudad de *Tongobriga* en el lugar donde estaba la misma, como demuestran las actuales excavaciones.

16) *Genius Turgalensis* (Trujillo, Cáceres). La inscripción apareció en pleno casco urbano. Por tanto, es clara su vinculación a la antigua *Turgalium*<sup>56</sup>.

17) *Genius Conimbricae* (Condeixa-a-Velha, Condeixa-a-Nova, Coimbra). Fue hallada en el interior de *Conimbriga*, al sur del foro de la ciudad<sup>57</sup>.

18) *Nauia Sesmaca*. Citada en dos testimonios orensanos procedentes, posiblemente, de Puebla de Trives, aunque se desconoce el lugar exacto de su aparición así como su ubicación actual, ya que

<sup>45</sup> Almeida, 1964, 65-73; *AE* 1967, 137; *ILER* 5995; Encarnação, 1975, 199-200.

<sup>46</sup> La inscripción procede de Monsanto (Idanha-a-Nova). Pereira, 1909, pp. 176-178 n.º 3; Vasconcelos, 1913, 509-510; Lambrino, 1956, 10-12 n.º 1.

<sup>47</sup> Curado, 1985, n.º 44; García, 1991, 290, n.º 26.

<sup>48</sup> Rivas, 1973, 87-91; *AE* 1974, 408: *Bandu / a(e) Lansb / ricae*. La lectura de Lorenzo y Bouza (1965, 156, n.º 89) era distinta a esta: *Bandu / a Ianoe / lica*. Rodríguez Colmenero veía al final de la primera línea un nexos *ue*, entre otras variantes, por lo que cambiaba la lectura de teónimo y apelativo en la siguiente forma: *Bandue / Alaniob / rigae* (1987, 182-183, n.º 105). Posteriormente, Rivas se reafirmaba en su primera lectura insistiendo en la inexistencia del nexos *ue* al final del

teónimo y en la constatación de una clara *s* en el epíteto (1998, 255).

<sup>49</sup> Rivas, *ibid.*, 88.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 91.

<sup>51</sup> *Ibid.* pp. 88-89 n.º 60 (*Roudeaco*) y 89-91 n.º 61 en la que se han perdido algunas letras del epíteto, leyéndose *Ro / [... ]aec / o*.

<sup>52</sup> Beltrán, 1975-76, 92-93 n.º 64.

<sup>53</sup> *HEp.* 2, 211.

<sup>54</sup> *CIL* II 5564; *ILER* 660; Cardozo, 1935, n.º 35; García, 1991, n.º 205.

<sup>55</sup> Sarmento, 1933, 178 n.º 10.

<sup>56</sup> Iglesias, 1985, 127.

<sup>57</sup> Étienne *et al.*, 1976, 24-25, n.º 6.

están desaparecidos. En el primero de ellos se alude a *Nauia* como *Sesmacá*<sup>58</sup>, epíteto que podría referirse al nombre antiguo del actual Sesamo (Culleredo, A Coruña) o de Sesmil (Quiroga, Lugo)<sup>59</sup> y que se cita en la siguiente dedicación a la diosa. El lugar de procedencia de la segunda inscripción es más inseguro que el de la anterior: en un «*lugar incierto de Galicia*»<sup>60</sup> y se dedicó a *Nauia*, sin apelativos, por el *castellum Sesm(acorum)*<sup>61</sup>. Como las dos piezas aparecieron en el mismo lugar, cabe pensar que el voto a *Nauia Sesmaca* se realizó en el propio *castellum* donde se le rendía culto.

19) *Deus Durbedicus* (Ronfe, Guimarães, Braga)<sup>62</sup>. El lugar al que hace referencia el apelativo apareció en una inscripción descubierta en la villa romana «dos Franciscos» (Garvão, Ourique), donde se hace referencia a un individuo que se cita como *Bracarus* originario del *castellum Durbede[...]*<sup>63</sup>. La inscripción dedicada al dios apareció en el área de Braga, por lo que cabe pensar que también en este caso el lugar de procedencia de la pieza votiva corresponde al de culto de la divinidad.

De todos los epígrafes expuestos hasta aquí podemos asegurar la plena correspondencia entre los lugares donde se ejecutaron los votos y los ámbitos de culto de cada divinidad. Sin embargo, existen otros casos donde esta correspondencia no es, en principio, tan lógica. Se trata de los votos realizados por individuos originarios de un lugar, en otro lugar distante, es decir, por emigrantes individuales en su nueva residencia. Conocemos algunos ejemplos de este tipo:

20) *Bormanicus*. Se cita en dos inscripciones halladas en Caldas de Vizela (Guimarães). La primera de ellas se halló en el «Banho do Médico»<sup>64</sup> y la segunda en Lameira<sup>65</sup>. En la primera consta el origen del dedicante, *Caius Pompeius Motugenus*, citado como *Uxamensis*. En primer lugar, cabe pensar que el dios era local y no originario del área de Uxama, puesto que las ofrendas se hallaron en un lugar de aguas termales, un tipo de enclave donde también eran adorados dioses galos cuyo nombre tenía el mismo significado que el de *Bormanicus*: *Bormanus* y *Boruo*. En segundo lugar, la segunda inscripción fue ofrecida por un individuo autóctono de Lusitania como apuntan su nombre y filiación (*Medamus*, hijo de *Camalus*)<sup>66</sup>.

21) *Tongo Nabiago* (Braga). Es la divinidad citada en la conocida Fonte do Idolo de Braga. Este monumento fue realizado por *Celicus Fronto*, natural de *Arcobriga*<sup>67</sup>. Conocemos dos ciudades con este nombre, una en Celtiberia y otra al sur de Lusitania, pero en ninguno de estos dos ámbitos se veneraba una divinidad con el nombre de la que nos ocupa. Por otra parte, en la misma fuente se halló otro epígrafe dedicado a *Nabia*, diosa lusitana que debía guardar una determinada relación con *Tongo*, a tenor del apelativo *Nabiago*. Por tanto, también este inmigrante llegado a la zona de *Bracara Augusta* rendía culto a la divinidad autóctona.

<sup>58</sup> CIL II 2602; Blázquez, 1962, 180;

<sup>59</sup> Lorenzo y Bouza, 1965, 152; Tranoy, 1981, 294. CIL II 2601.

<sup>60</sup> CIL II 2601.

<sup>61</sup> Melena, 1984, 237 n.º 7: *Nauiae / Ancetolus / Auri(ensis) exs c(astellum) / Sesm(acorum?) / uotum [...] / possit [...] / q(oius) e(um) c(ompotem) f(ecit) [...]*.

<sup>62</sup> Hallada en 1881 en la torre de la iglesia de Ronfe (Sarmiento, 1933, 177 n.º 8).

<sup>63</sup> Encarnação, 1984, 187-188, n.º 122.

<sup>64</sup> CIL II 2402; Vasconcelos, 1905, 266-276; Cardozo, 1935 n.º 22; Blázquez, 1962, 172; ILER 768; Encarnação, 1975, 143-148; García, 1991, n.º 37.

<sup>65</sup> CIL II 2403 y 5558; Vasconcelos, *ibid.*, 266; Cardozo, *ibid.*, n.º 76; Blázquez, *ibid.*, 171; ILER 769 y 5753; García, *ibid.*, n.º 38.

<sup>66</sup> Sobre la localización de los testimonios de estos nombres en Lusitania, *uid.* Abascal, 1994,

<sup>67</sup> Este importante monumento ha concitado la atención de numerosos investigadores. Algunoas de las más interesantes aportaciones son Vasconcelos, 1905, 239-263; EE 8, 115; Teixeira, 1938, 145-153; Blázquez, 1962, 194; Tranoy, 1981, 283-285; Pereira, 1985, 531-535.

22) *Lacipaea*. Aunque, como más adelante veremos, esta divinidad es conocida por varias inscripciones, resaltamos aquí la procedente de Mérida, puesto que fue ofrecida por dos individuos procedentes de Tiermes<sup>68</sup>. Como en los casos ya citados, los inmigrantes hacen la dedicación a la divinidad indígena de la zona donde se instalan, como se demuestra por los otros epígrafes referentes a la diosa existentes en el área emeritense y por la existencia de una localidad del mismo nombre a treinta kilómetros al noreste de *Emerita*.

23) *Genius Tiauranceaicus* (Estorãos, Ponte de Lima, Viana do Castelo) En este caso, el ara es dedicada en la región del río Miño, por una mujer originaria de *Talabriga*, ciudad que estaba situada al sur del río Duero. Sin embargo, no sabemos si este Genio era una divinidad local del área miñota, aunque la mayoría de los investigadores así lo suponen<sup>69</sup>.

Haciendo una interpretación sucinta de los datos ofrecidos hasta aquí, vemos que en todos los testimonios de los que se puede inferir el ámbito cultural del dios a partir de la inscripción, sabemos que se ubican en la región donde aparecieron las ofrendas votivas, a pesar de que el dedicante fuera originario de un lugar lejano.

A estos testimonios, hemos de añadir aquellos en que se puede presumir que la dedicación se colocó en un lugar sagrado dedicado al dios. En este grupo incluimos las ofrendas a *Lug* en Peñalba de Villastar (Teruel), la inscripción de Lamas de Moledo (Castro Daire, Viseu), la del Cabeço das Fraguas (Pousafoles, Sabugal, Guarda) y, probablemente, la dedicada a *Vacus Donnaegus* en La Milla del Río (León). También debemos citar junto a éstas, las dedicaciones que aparecieron con una cierta cuantía en un mismo lugar, por lo que también debemos suponer la existencia de un santuario. Se trata de *Endouelicus* en Terena (Alandroal, Evora), *Vaelicus* (Postoloboso, Candeleda, Ávila), *Vestius Aloniecus* (Lourizán, Pontevedra), *Lariberus Breus* (Donón, Pontevedra), *Verore* (Lugo), *Laepus*, *Lurunis*, etc.

Todos estos datos apuntan que el verdadero sentido de las ofrendas es social y no individual, puesto que sólo se exponen las aras en aquellos lugares donde determinados grupos sociales residentes pueden entenderlas y sentirlas, es decir, donde existen agrupaciones de adorantes al dios. Por ello, es difícil encontrar ejemplos de ofrendas hechas por emigrantes a sus dioses ancestrales.

Ello se debe a que cada deidad representa un conjunto de categorías, de representaciones colectivas y un código de valores morales que es inherente a una determinada sociedad. El teónimo forma parte de ese conjunto de claves, por lo que el establecimiento de un monumento votivo en un lugar donde nadie comparte los mismos esquemas simbólicos perdería gran parte de su sentido<sup>70</sup>.

Tenemos algunos ejemplos que, aunque en principio parecen estar contra las teorías expuestas, pueden clarificar nuestras afirmaciones. Se trata de divinidades indígenas centroeuropeas a las que

<sup>68</sup> Fita, 1894, 94-95 n.º 53; Blázquez, 1962, 79; *ILER* 859; Madruga y Salas, 1995, 346-348.

<sup>69</sup> La inscripción se halló en la iglesia parroquial de Estorãos, justo debajo del altar. Esto, según Alves Pereira (1907, 37 y 39), suponía que este Genio sería la divinidad tutelar de esta localidad. Por otra parte, este autor planteaba que el epíteto podría ser también *Tiaurauceaico*, ya que existe un nexo que podría ser *an* o *au*; Vasconcelos, 1913, 199-200; *AE* 1952, 65; *ILER* 659; Blázquez, 1962, 135; Encarnação, 1975, 192-193; Tra-noy, 1981, 302; García, 1991, n.º 207.

<sup>70</sup> El culto a una divinidad sólo podía adquirir sentido en el seno del grupo social al que pertenecía. En este sentido, Fustel de Coulanges había establecido la

relación directa entre la religión y la estructura de una sociedad, pero haciendo derivar ésta de aquella (1984, 34, 35, 135 ss). Posteriormente, Durkheim retomó estos planteamientos, pero invirtió la relación causal, estableciendo que el tipo de sociedad determinaba los caracteres de la religión (1992, principalmente, pp. 8, 14, 15, 194, 221, 396 y 397). También son útiles las precisiones de algunos de los autores que siguieron, en mayor o menor medida, la estela de Durkheim, como Radcliffe-Brown (1996, 192-193) y Lévy-Bruhl (1985, 40-42 y 52-53). Posteriormente, otros antropólogos sociales pusieron el acento en la relación entre las formas sociales, las concepciones simbólicas y las prácticas rituales (Douglas, 1991, 149-150 y Turner, 1999, 31 ss).

se han efectuado dedicaciones en regiones muy distantes de las que se pueden considerar como sus áreas originales de culto. Un gran número de casos se registra en Britania, donde muchas de las deidades testimoniadas son originales del continente, desde donde habrían llegado a partir del principado de Claudio. En este sentido, Bémont, en un estudio de las divinidades procedentes de uno y otro lado del Canal de la Mancha, contabilizó cerca de treinta teónimos atestiguados en ambas orillas del mismo que habrían sido llevados por los soldados a Gran Bretaña<sup>71</sup> y otras divinidades que sólo son constatables en la isla pero que, con toda probabilidad, proceden del continente<sup>72</sup>.

La mayoría de estos testimonios centroeuropeos de dioses indígenas desplazados de su lugar de origen se ubica en aquellos lugares donde se concentraban los ejércitos romanos que guardaban las fronteras en Britania, en las regiones renana y danubiana y en Dacia. En otras palabras, los altares votivos sólo se dedican a divinidades fuera de su contexto originario en lugares a donde se ha desplazado un cuerpo de adorantes suficientemente representativo, generalmente unidades militares compuestas por individuos reclutados en una misma región que, por tanto, compartían el culto a las mismas deidades. Aunque la erección del monumento fuera individual, podía ser entendida así por un grupo social más amplio adquiriendo un sentido simbólico colectivo.

En Hispania, a donde no hubo tal afluencia de soldados procedentes de las regiones de Europa central, conocemos escasos testimonios de divinidades extra-peninsulares: tres inscripciones dedicadas a las *Matres* proceden de la Bética, donde son citadas como *Augustae*, *Veterae* y *Aufaniae*, que son apelativos de estas diosas muy representados al norte de los Pirineos<sup>73</sup>. Otra inscripción, hallada en Astorga, alude, entre otros, al dios galo Apolo *Grannus*<sup>74</sup> y, finalmente, en otro altar procedente de Agoncillo (La Rioja) se puede leer el apelativo *Visuceu*<sup>75</sup>, que acompaña al teónimo Mercurio en Renania y en diversos lugares de la Galia central<sup>76</sup>. No obstante, el caso hispano que, a nuestro juicio, es más representativo de las ideas que estamos exponiendo, es el de la diosa *Ataecina*.

<sup>71</sup> Bémont, 1981, 69. Apolo *Grannus*, dios galo, es conocido por una inscripción britana (Collingwood y Wright, 1965, n.º 2132); Marte es venerado en Britania con los epítetos galos *Lenus* y *Camulus* (Bémont, 1981, 74 ss.) y también lo es Hércules *Magusanus*, divinidad originaria del área belga (*ibid.*, 77). Las deidades *Nemetona* y *Mars Loucetius*, citados en una inscripción de Bath (Avon) son originarios, sin duda, del territorio de los Tréviros (en torno a Trier, Alemania) donde son frecuentes estos dos dioses formando paredría; el altar dedicado a la *dea Viradecthis* fue realizado por unos habitantes del *pagus Condruistis* (Condroz, en Bélgica) que militaban en una *cohors Tungrorum* (Collingwood y Wright, 1965, n.º 2108; Bémont, 1981, 78); las ofrendas a las *Suleviae* tendrían su origen en las provincias de Germania Superior e Inferior (Birley, 1986, 53); las dedicaciones a las *Matres* en las islas nunca llevan un apelativo que pueda indicar un origen britano, más bien al contrario, suelen referirse a hechos religiosos externos a la isla (Bémont, 1981, 81) o denotan una nacionalidad continental, como las *Matres Germanae*, *Afrae*, *Italae*, *Gallae*, *Ollototae* o *Transmarinae* (*ibid.*, 86-87).

<sup>72</sup> La ofrenda a las *deae Alaisiagae* la realizaron unos *ciues Tuihanti* (Twente, Holanda), de una unidad de auxiliares Frisones (Collingwood y Wright, 1965, n.º 1593 y 1594; Bémont, 1981, 84-85); las *deae Ala teruia* fue-

ron adoradas por una cohorte de Tungros (Collingwood y Wright, *ibid.*, n.º 2135; Bémont, *ibid.*, 85), al igual que la diosa *Ricagambeda* (Collingwood y Wright, *ibid.*, n.º 2107; Bémont, *ibid.*, 85; Birley, 1986, 75); a la *dea Garmangabis* rindieron culto una *uexillatio* de Suevos (Collingwood y Wright, *ibid.*, n.º 1074; Bémont, *ibid.*, 85); también *Harimella* es de origen continental (Bémont, *ibid.*, 85); la dedicación a *Setlocenia* pudo ser hecha por un individuo procedente de Germania, aunque no es seguro (Birley, 1986, 71).

<sup>73</sup> Gómez-Pantoja, 1997, 424.

<sup>74</sup> García y Bellido, 1968, 196; *AE* 1968, 230. Apolo *Grannus* es uno de los dioses de más amplia difusión en Europa. Se testimonia en toda la Galia central que sería, probablemente, su núcleo originario, desde donde se difundió a las regiones del Rin y el Danubio, a Britania y la Dacia romana (*CIL* III 5861, 5870, 5871, 5873, 5874, 5876 y 5881; *CIL* VI 36; *CIL* VII 1082; *CIL* XIII 2600, 3635, 4129, 5315, 5588, 6462, 7975, 8007, 8712 y 10036; *AE* 1937, 55; 1983, 716 y 828; 1989, 521 y 1992, 1304).

<sup>75</sup> Garabito y Solovera, 1975, 330-331; *AE* 1975, 327; Espinosa, 1986, 30-31, n.º 10.

<sup>76</sup> *CIL* XIII 577, 3660, 4257, 4478, 5991, 6118, 6347, 6384, 6404.

## 2. LA DIFUSIÓN TERRITORIAL DE LOS TESTIMONIOS DE *ATAECINA TUROBRIGENSIS* Y LA FUNDACIÓN DE *AUGUSTA EMERITA*

Casi la totalidad de las dedicaciones a esta diosa se sitúan desde la línea este-oeste que se extiende desde Cáceres hasta Trujillo, hacia el sur, hasta la ciudad de Mérida, siendo la divinidad más difundida de este ámbito con el núcleo de su culto en el santuario ubicado en las cercanías de lo que hoy es la ermita de Santa Lucía del Trampal (Alcuéscar, Cáceres)<sup>77</sup>.

El principal problema reside en el hecho de que esta amplia difusión territorial de sus testimonios se produce a pesar de que la diosa era la tutelar de una única localidad, *Turobriga*, como rezan sus apelativos citados en los epígrafes. Esto es paradójico, puesto que son extremadamente escasos los testimonios hispanos en Hispania en que una divinidad con apelativo local gozara de amplia difusión. En la tabla expuesta arriba podemos ver los apelativos locales y su difusión.

Para confeccionar la tabla, hemos considerado que aquellos testimonios que contienen el mismo apelativo y que han aparecido en un perímetro menor de 5 km, se hallaron en un único enclave, puesto que muchos de ellos fueron desplazados de su lugar de procedencia original para ser reutilizados. Una vez realizado el recuento de testimonios alusivos a divinidades con apelativos de localidades, observamos que son muy escasos los que están difundidos en varios lugares distantes entre sí. Por tanto, si nos atenemos a todas las conclusiones que se derivan de los párrafos anteriores, observamos varias reglas generales:

- 1.º) los testimonios de divinidades con apelativos que hacen referencia a lugares concretos o territorios cuya localización podemos reconocer en la actualidad aparecen, en la gran mayoría de ocasiones, en esos mismos lugares o territorios.
- 2.º) los testimonios de divinidades con apelativos que hacen referencia a un núcleo de población concreto, sea o no conocido en la actualidad, aparecen en la gran mayoría de los casos, en un único lugar.
- 3.º) los testimonios de este tipo que aparecen fuera del lugar o territorio a que hace referencia el apelativo de la deidad o que se hallaron fuera del que sabemos que es su núcleo de culto deben su procedencia, en los casos que conocemos, a movimientos de población de cierta entidad.

Las deidades indígenas hispanas que incumplen las dos primeras reglas son *Lacipaea*, *Bandua Roudaeco* y, sobre todo, *Ataecina Turobrigensis*. Con respecto a la diosa de *Turobriga*, debemos presumir que el núcleo de su culto era la citada localidad, a partir de la cual se difundió hacia los lugares de los alrededores donde se han descubierto los testimonios.

Como afirma Abascal, el centro de todos estos enclaves puede situarse cerca de Santa Lucía del Trampal, de donde procede la mayor parte de los testimonios<sup>78</sup>. En concreto, podría corresponder al paraje de Las Torrecillas, donde aparecieron restos de estructuras edilicias, como sillares, cimentaciones, pavimentos y un *hypocaustum*<sup>79</sup>. Para este investigador, es probable la pertenencia del área de Alcuéscar al *territorium* de *Emerita Augusta*<sup>80</sup>, por lo que *Turobriga* sería un pequeño *uicus* o un

<sup>77</sup> Sobre las dedicaciones a *Ataecina*, vid. Abascal, 1995, 31-105.

<sup>78</sup> Abascal, 1995, 101.

<sup>79</sup> Abascal, 1996, 275 ss.

<sup>80</sup> García y Bellido incluye las Sierras de S. Pedro y Montánchez, al sur de las cuales está Alcuéscar, como zonas boscosas pertenecientes al territorio colonial (1959, 489).

Para Wiegels, la frontera entre los territorios de *Emerita Augusta* y *Norba Caesarina* se situaría en esas sierras, que hacen de divisoria de aguas entre las cuencas del Guadiana y del Tajo (1976, 267). Fernández Corrales llegó a las mismas conclusiones utilizando métodos de arqueología espacial (1988, 133). En el mismo sentido, Ramírez Sádaba, 1992-93, 132; Alonso *et al.*, 1992-1993, 73.

Epíteto	INSC	Procedencia	Lugares	Referencias
<i>...abrigo</i>	1	Delães (Vila Nova de Famalicão)	1	<i>CIL</i> II 5561
<i>Aetiobriogo</i>	1	Codesedo (Sarreaus, Orense)	1	<i>BAur</i> 29, 1999, 44
<i>Brialeacui</i>	2	Orjais (Covilhã, Castelo Branco)	1	<i>AE</i> 1967, 135
<i>Burrulobrigensis</i>	1	Elvas (Portalegre)	1	<i>IRCP</i> 566
<i>Caielobrigoi</i>	1	Lamas de Moledo (Castro Daire, Viseu)	1	<i>AE</i> 1989, 382
<i>Calanticensi</i>	3	Arraiolos (Evora)	1	<i>IRCP</i> 410-412
<i>Conimbricae</i>	2	Condeixa-a-Velha (Coimbra)	2	<i>FC</i> II 3 y 6
<i>Durbedico</i>	1	Ronfe (Guimarães, Braga)	1	<i>CIL</i> II 5563
<i>Eberobrigae</i>	1	Talaván, Cáceres	1	<i>AE</i> 1915, 8
<i>Etobrico</i>	1	proc. Desconocida	1	<i>RAP</i> 33
<i>Igaed(...)</i>	2	Idanha-a-Nova (Castelo Branco)	1	<i>AE</i> 1967, 137 y 142
<i>Isibraiegui</i>	2	Bemposta (Penamacor, Castelo Branco)	1	<i>RAP</i> 24 y 25
<i>Lacipaea</i>	4	<i>Uid. infra.</i>	4	<i>Uid. infra.</i>
<i>Lansbricae</i>	1	Eirás (S. Amaro, Orense)	1	<i>AE</i> 1974, 408
<i>Laquinie(n)si</i>	1	Caldas de Vizela (Guimarães)	1	<i>CMMS</i> 36
<i>Longobricu</i>	1	Longroiva (Meda, Guarda)	1	<i>FE</i> 44
<i>Malun(b)rico</i>	1	procedencia desconocida	1	<i>AE</i> 1994, 869
<i>Meobrigoe</i>	1	procedencia desconocida	1	<i>CIRG</i> 1, p. 215
<i>Neneoeco</i>	2	S. Tirso (Porto)	1	<i>CIL</i> II 5552 y <i>AE</i> 1957, 315
<i>Roudaeco</i>	4	Trujillo y Madroñera (Cáceres)	2	<i>Uid. infra.</i>
<i>S[...]ensi</i>	1	S. Pedro de Trones, León	1	<i>HAnt.</i> 22, 1998, 327
<i>Saisabro</i>	1	Maranhão (Avis, Evora)	1	<i>AE</i> 1994, 820
<i>Tameobriogo</i>	1	Varzea do Douro (M. Canavezes, Braga)	1	<i>RAP</i> 193
<i>Tarbuceli</i>	1	Montariol (S. Victor, Braga)	1	<i>AE</i> 1983, 562
<i>Tongobrigensium</i>		Freixo, Marco de Can., Porto	1	<i>CMMS</i> 35
<i>Turgalensi</i>	1	Trujillo (Cáceres)	1	<i>AE</i> 1991, 957
<i>Turobrigensi</i>	34	<i>Uid. infra.</i>	14	<i>Uid. infra.</i>
<i>Vacoaico</i>	1	Procedencia desconocida (Viseu)	1	<i>AE</i> 1989, 379
<i>Veigebreaego</i>	1	Rairiz de Veiga (Orense)	1	<i>AE</i> 1968, 237
<i>Viriocelensi</i>	1	Vilela (Amares, Braga)	1	<i>FE</i> 262
<i>Virubrico</i>	1	Retorta (Laza, Orense)	1	<i>CEG</i> 20, 153, n.º 84

TABLA. Epítetos locales, número de testimonios y número de lugares donde se hallaron

*pagus* situado en la *pertica* y administrativamente vinculado a la colonia<sup>81</sup>. Si las hipótesis de Abascal son correctas, como parece desprenderse también de nuestra pesquisa sobre apelativos locales de dioses indígenas hispanos, puesto que casi siempre se hallan en los lugares a que hacen referencia, la explicación de la amplia dispersión de los testimonios alusivos a la diosa turobrigense ha de partir, en nuestra opinión, del momento de la fundación colonial.

Como observaban Ariño y Gurt, esta fundación modificó la vida de la región en gran medida, con las parcelaciones como principales vectores de reorganización del territorio y de la vida económica y social, afectando directamente a la organización de las comunidades indígenas que habitaban la región<sup>82</sup>.

Pero no sólo se alteró la situación de las comunidades indígenas a causa de la reestructuración económica y territorial que supuso la ubicación de la capital. Dejando a un lado aquellas deducciones augusteas realizadas en comunidades preexistentes, en contextos de guerra y con fines estratégicos y punitivos<sup>83</sup> y teniendo en cuenta que la época augustea posterior a *Actium* se caracterizó por un mayor sentido organizativo a la hora de llevar a cabo colonizaciones y por un mayor respeto a las comunidades indígenas que en períodos anteriores<sup>84</sup> sabemos, sin embargo, que en muchas fundaciones coloniales de esta época se expulsaba a la población indígena de determinadas tierras y se la ubicaba en otras de menor potencialidad económica<sup>85</sup>.

En los documentos catastrales de Orange se muestran las importantes confiscaciones de tierras a las comunidades indígenas, en especial a los Cávaros, que adquiere niveles de expolio<sup>86</sup>. En otras colonias de la Narbonense se observa una cierta alteración del entorno de comunidades indígenas cercanas, originando desplazamientos internos de población<sup>87</sup>. Ya en época posterior y en contextos de conquista, debemos recordar que en la colonia de *Camulodunum* (Britania) los veteranos expulsaban de sus casas a los indígenas tratándolos como cautivos, lo que generó graves revueltas de las poblaciones autóctonas<sup>88</sup>. Para Ariño y Gurt, es probable que en *Emerita* se actuara como en *Arausio* y que las poblaciones indígenas hubieran sufrido gravosas incautaciones de tierra, recibiendo a cambio tierras de menor rentabilidad o marginales<sup>89</sup>.

La tercera conclusión establecida arriba, según la cual los testimonios con apelativo local hallados a distancia del núcleo original de culto estarían motivados, en la mayoría de los casos, por desplazamientos de población puede tener su justificación, en el caso de *Ataecina*, en procesos derivados de las confiscaciones de tierras y los cambios de ubicación de determinados grupos de

<sup>81</sup> *Ibid.*, 102.

<sup>82</sup> Cerrillo, 1988, 202-203; Fernández Corrales, 1988, 115; Ariño y Gurt, 1994, 64.

<sup>83</sup> Stone, 1983, 13 ss.; Reid, 1985, 522; Brunt, 1987, 326 ss.; Olivares Pedreño, 1998, 196 ss.

<sup>84</sup> Frank, 1927, 155. Broughton (1972, 86-87) resaltaba esta actitud de Augusto en referencia a las fundaciones en África Proconsular: la de alterar tan poco como fuera posible las estructuras preexistentes.

<sup>85</sup> Lassere resalta que, por encima de su política prudente con las comunidades autóctonas africanas, estaban sus objetivos políticos, económicos y estratégicos. Además, la masiva implantación colonial habría provocado una redistribución de las poblaciones y un cambio en los géneros de vida (1977, 203).

<sup>86</sup> Piganiol considera probable que, en el momento de la fundación, se confiscara de modo expeditivo

las tierras de los *Tricastini*, tratando el territorio a modo de «tabla rasa» (1962, 54) y que, finalmente, las comunidades autóctonas habrían conseguido las tierras más pobres (*ibid.*, 139). Para Chouquer (1983, 292-294) es difícil, incluso, comprender qué rentabilidad que pudo tener para el Estado romano tal tratamiento a las comunidades indígenas. Este autor constata, además, la práctica «desaparición» de los pueblos autóctonos en las inscripciones como una consecuencia de la profunda crisis sufrida a partir de la fundación de la colonia.

<sup>87</sup> Clavel-Lévêque, 1983, 256 ss. y 302; Hermon cita, como ejemplo de desplazamientos de población en el interior de un mismo territorio colonial, Entremont, situada cerca de la colonia de *Aquae Sextiae* (1994, 295 ss.).

<sup>88</sup> Tac.; *Ann.*, 14, 31, 2-4 y 32, 1-3.

<sup>89</sup> Ariño y Gurt, 1994, 66.

población. Desde el núcleo cultural de *Ataecina*, donde fueron halladas 14 dedicaciones a la diosa, estos procesos migratorios justificarían el establecimiento de santuarios secundarios dedicados a la divinidad turobrigense en los lugares de destino, como se deriva de la existencia de tres testimonios en la Dehesa Zafrilla de Malpartida de Cáceres y dos en la Dehesa El Palacio, de Herguijuela<sup>90</sup>. Además, se constatan cuatro testimonios en Mérida o su entorno inmediato, aunque no proceden todos ellos del mismo lugar, apuntando migraciones con diferente matiz<sup>91</sup>, de individuos que acuden desde una pequeña localidad a la capital de la provincia. Algunos de los dedicantes emeritenses a *Ataecina* son, de hecho, esclavos<sup>92</sup>. Por otra parte, es llamativo que, en todos estos enclaves, se cita el apelativo local de la divinidad: *Turobrigensis*.

La inscripción de Caleruela muestra con claridad la estrecha relación existente entre la localidad de *Turobriga* y *Ataecina*, puesto que el individuo que dedica el ara a la diosa delata su origen turobrigense. El individuo había sido reclutado como *equus alae uettonum*. Por otra parte, en dos epígrafes, procedentes de Mérida y Malpartida de Cáceres, los dedicantes son esclavos, quizá desplazados hacia las capitales coloniales, adonde hicieron constar su veneración por *Ataecina*, aunque en estos casos no podemos establecer una relación explícita con *Turobriga*.

En cualquier caso, estos desplazamientos de población en el área emeritense se corroboran por el hecho, ya citado, de que los otros dos casos de divinidades hispanas vinculadas a una localidad cuyos testimonios aparecen alejados de la misma, son *Lacipaea* y *Bandua Roudaecus*. Los altares dedicados a *Lacipaea* aparecieron en Mérida<sup>93</sup>, Albalá del Caudillo<sup>94</sup>; Torre de Santa María<sup>95</sup> y Conquista de la Sierra<sup>96</sup>. Sabemos que la *mansio* del mismo nombre se situaba en la vía XXV del Itinerario de Antonino, entre *Emerita Augusta* y *Toletum*, siendo la localidad más cercana a la capital de Lusitania, a veinte millas romanas de ésta. Por tanto, se situaría en el entorno de los lugares donde aparecieron las dedicaciones a la diosa, en el interior del *territorium* emeritense y muy cerca de la prefectura de *Turgalium*. En otras palabras, es un nuevo caso de divinidad local que aparece difundida por un amplio territorio dentro del ámbito colonial de *Emerita Augusta*.

El caso de *Bandua Roudaecus* es muy semejante. Cabe pensar que el centro original del culto al dios se estableció en algún punto cercano de la confluencia entre los ríos Tozo y Almonte, donde se descubrieron tres de las aras. También apareció en las cercanías la inscripción que cita a los *uicani Roudenses*. Es decir, que el santuario del dios estaba en un uicus que pertenecería al *territorium* de la Colonia de *Norba Caesarina* (Cáceres) o a la prefectura de *Turgalium* (Trujillo), que dependía, a su vez, de *Emerita Augusta*. Por tanto, también se situaba en un territorio colonial, lo que podría justificar, en la misma línea argumental de los ejemplos anteriormente citados, el hallazgo del cuarto epígrafe de *Bandua Roudaecus* en Madroñera, situada a 11 km hacia el sureste de Trujillo.

En definitiva, se observa que las tres divinidades indígenas hispanas que aparecen con un apelativo local y, sin embargo, tienen una difusión supra-local, se centran en el área ocupada por las colonias de *Emerita Augusta* con su prefectura Turgalense, *Norba Caesarina* y *Metellinum*. Habida cuenta de las redistribuciones de población que acontecieron en otras fundaciones coloniales, creemos que la difusión de los testimonios epigráficos de *Ataecina*, *Lacipaea* y *Bandua Roudaecus* se relaciona con fenómenos de este carácter, con desplazamientos de grupos de población que llevaron

<sup>90</sup> Abascal ya sugirió esta posibilidad (1995, 94).

<sup>91</sup> Según Abascal, no cabe pensar en la existencia de un santuario a partir de estos testimonios, que serían producto de devociones individuales (*ibid.*, 94-95).

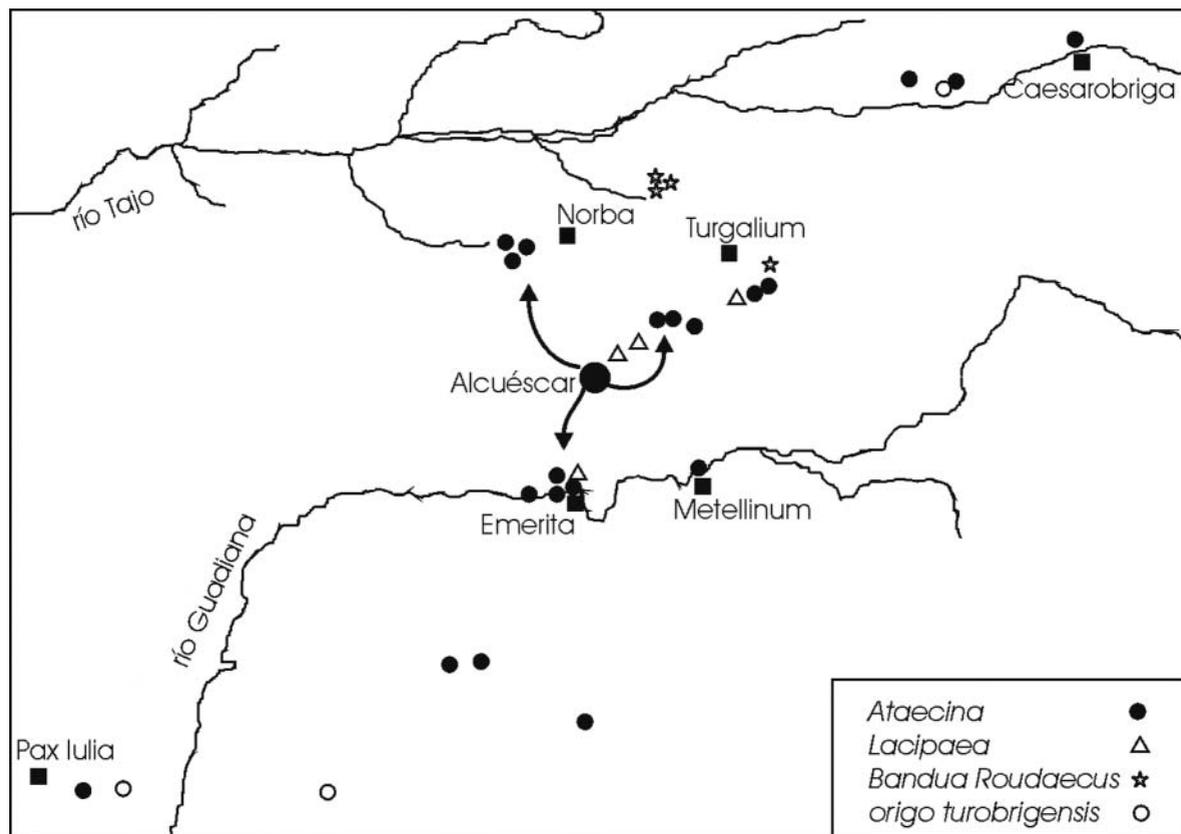
<sup>92</sup> Ramírez Sádaba, 1983, 396-397.

<sup>93</sup> *Uid. supra*.

<sup>94</sup> Rosco y Téllez, 1986, 133-134; *HEp* 2, 190; Caballero y Rosco, 1988, 240; Gamallo y Madruga, 1994, 288-290; Madruga y Salas, 1995, 348-252.

<sup>95</sup> Madruga y Salas, *ibid.*, 344-346.

<sup>96</sup> Madruga y Salas, *ibid.*, 341-344.



MAPA. *Testimonios epigráficos de Ataecina, Lacipaea y Bandua Roudaecus*

consigo el culto a sus dioses ancestrales hasta sus lugares de destino. En el caso de *Ataecina*, el hecho de que fueran grupos y no individuos aislados se muestra en que en algunos de los lugares aparecen concentraciones de varios testimonios epigráficos de la diosa y, además, en que varios epígrafes realizados por individuos originarios de Turobriga aparecen en los ámbitos donde se registran inscripciones votivas dedicadas a la diosa.

JUAN CARLOS OLIVARES PEDREÑO  
*Dpto. de Prehistoria, Arqueología, Historia Antigua,  
 Filología Griega y Filología Latina  
 Universidad de Alicante  
 03690 San Vicente del Raspeig (Alicante)*

#### BIBLIOGRAFÍA

- ABASCAL, J.M., 1994, *Los nombres personales en las inscripciones latinas de Hispania*. Murcia.  
 —, 1995, «Las inscripciones latinas de Santa Lucía del Trampal (Alcuéscar, Cáceres) y el culto de Ataecina en *Hispania*», *AEA* 68, pp. 31-105.

- , 1996, «De nuevo sobre Ataecina y Turobriga. Exploraciones del año 1900 en *Las Torrecillas* (Alcuéscar, Cáceres)», *AEA* 69, pp. 275-280.
- ABÁSULO, J.A. y ALBERTOS, M.L., 1976, «Vuroiuis, divinidad de la Bureba», *Emerita* 44, pp. 373-384.
- ALBERTOS, M.L., 1970, «Álava prerromana y romana. Estudio lingüístico», *Estudios de Arqueología Alavesa* 4, pp. 107-234.
- , 1974, «El culto a los montes entre los galaicos, astures y berones y algunas de las deidades más significativas» *Estudios de Arqueología Alavesa* 6, pp. 147-157.
- , 1985, «A propósito de algunas divinidades lusitanas (Arantius Ocelaeccus, Arantia Ocelacca) y el elemento *ocelum*», *Symbolae Ludovico Mitxelena septuagenario oblatae*. Vitoria, pp. 469-494.
- ALMAGRO BASCH, M., 1984, *Segobriga II. Inscripciones ibéricas, latinas paganas y latinas cristianas*. Madrid [EAE n.º 127].
- ALMEIDA, F., 1964, «Igaedus, Divindade Lusitana, e a Senhora do Almortão», *RFL* (3.ª serie) 8, pp. 65-73.
- ALONSO, A., CERRILLO, M. y FERNÁNDEZ CORRALES, J.M., 1994, «Tres ejemplos de poblamiento rural romano en torno a ciudades de la Vía de la Plata: *Augusta Emerita, Norba Caesarina y Capara*», *Les Campagnes de Lusitanie romaine. Table ronde internationale*. Salamanca, pp. 67-87.
- ALVES, F.M., 1909, *Memorias archeológico-históricas do distrito de Bragança*. Porto.
- , 1931, *Apontamentos arqueológicos*. Chaves.
- ARIÑO, E. y GURT, J.M., 1994, «Catastros romanos en el entorno de *Augusta Emerita*. Fuentes literarias y documentación arqueológica», *Les campagnes de Lusitanie romaine*. Salamanca, pp. 45-66.
- BELTRÁN, M., 1975-76, «Aportaciones a la epigrafía y arqueología romana de Cáceres», *Caesaraugusta* 39-40, pp. 76-96.
- BÉMONT, C., 1981, «Observations sur quelques divinités gallo-romaines: les rapports entre la Bretagne et le continent», *EC* 18, pp. 65-88.
- BIRLEY, E., 1986, «The deities of Roman Britain», *ANRW* 18.1, pp. 6-112.
- BLÁZQUEZ, J.M., 1962, *Religiones primitivas de Hispania I. Fuentes literarias y epigráficas*. Madrid.
- BOUZA, F., 1970, «Ara al dios Tilenos, de Vitoria (Ourense)», *CEG* 25, pp. 267-270.
- BROUGHTON, T.R.S., 1972, *The Romanisation of Africa Proconsularis*. Connecticut.
- BRUNT, P.A., 1987, *Italian Manpower. 225 B.C. - A.D. 14*. Oxford.
- CABALLERO, L. y ROSCO, J., 1988, «Iglesia visigoda», *Extremadura Arqueológica* 1, pp. 231-249.
- CARDOZO, M., 1935, *Catálogo do Museu de Arqueologia da Sociedade Martins Sarmento I. Secção lapidária e de escultura*. Guimarães.
- CERRILLO, E., 1988, «La aplicación de las teorías del lugar central al territorio romano de Augusta Emerita», *Arqueología Espacial* 12, pp. 197-204.
- CLAVEL-LÉVÊQUE, M., 1983, «Cadastres, centuriations et problèmes d'occupation du sol dans le Biterrois», *Cadastres et espace rural. Table ronde de Besançon [Mai 1980]*. M. Clavel-Lévêque (Ed.). París, pp. 207-258.
- CHOUQUER, G., 1983, «Localisation et extension géographique des cadastres affichés à Orange», *Cadastres et espace rural. Table ronde de Besançon [Mai 1980]*. París, pp. 275-295.
- COLLINGWOOD, R.G. y WRIGHT, R.P., 1965, *The Roman Inscriptions of Britain I. Inscriptions on Stone*. Oxford (RIB).
- CUNHA, A.R., 1975, «A terceira inscrição de Bloena», *O distrito de Braga* 1 (1.ª serie), pp. 23-33.
- CURADO, F.P., 1985, «Ara votiva de Longroiva (Meda, *Conventus Scallabitanus*)» *FE* 11, n.º 44.
- DIEGO SANTOS, F., 1986, *Inscripciones Romanas de León*. León.
- DOUGLAS, M., 1991 [1966], *Pureza y Peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid.
- DURKHEIM, E., 1992 [1912], *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid.
- ELORZA, J.C. y ABÁSULO, J.A., 1974, «Un posible centro de culto de época romana en la Bureba (Burgos)», *Durius* 2, pp. 115-120.
- ENCARNAÇÃO, J., 1975, *Divindades indígenas sob o domínio romano em Portugal*. Lisboa.
- , 1984, *Inscrições romanas do conventus Pacensis*. Coimbra.
- ESPINOSA, U., 1986, *Epigrafía romana de La Rioja*. Logroño.
- ETIENNE, R., FABRE, G. y LÉVÊQUE, P. y M., 1976, *Fouilles de Conimbriga II. Epigraphie et Sculpture*. París.
- FERNÁNDEZ CORRALES, J.M., 1988, *El asentamiento romano en Extremadura y su análisis espacial*. Cáceres.
- FITA, F., 1884, «Lápidas romanas del valle de San Millán, Vallada, Ternils y Denia», *BRAH* 4, pp. 10-24.
- , 1894, «Excursiones epigráficas», *BRAH* 25, pp. 43-166.
- , 1907, «De Clunia a Tricio. Viaje epigráfico», *BRAH* 50, pp. 271-310.
- FRANK, T., 1927, «Dominium in solo provinciali and ager publicus», *JRS* 17, pp. 141-161.
- FUSTEL DE COULANGES, N.D., 1984 [1864], *La ciudad Antigua*. Barcelona.

- GAMALLO, J.L. y MADRUGA, J.V., 1994, «Nuevos epígrafes extremeños (sur de Cáceres y norte de Badajoz)», *Gerión* 12, pp. 287-299.
- GARABITO, T. y SOLOVERA, M.E., 1975, «Aras y estelas romanas de territorio Berón», *Durius* 3, pp. 324-343.
- GARCÍA, J.M. 1991, *Religiões antigas de Portugal. Aditamentos e observações as «Religiões da Lusitania» de J. Leite de Vasconcelos*. Lisboa.
- GARCÍA y BELLIDO, A., 1959, «Las colonias romanas de Hispania», *AHDE* 29, pp. 447-512.
- , 1972-74, «El Tetrápylon de Capera», *AEA* 45-47, pp. 45-90.
- GÓMEZ-PANTOJA, J., 1997, «Las Madres de Clunia», en F. Villar y F. Beltrán eds., *Pueblos, lenguas y escrituras en la Hispania prerromana*. Salamanca, pp. 421-432.
- HERMON, E., 1994, «Conquête et occupation du sol: structures romaines d'exploitation et communautés rurales transalpines», *Structures Rurales et Sociétés Antiques. Actes du colloque de Corfou (1992)*. P.N. Doukellis y L.G. Mendoni (Eds.). París, pp. 293-299.
- IGLESIAS GIL, J.M., 1986, «Genius Turgalensis», *Primeras Jornadas sobre Manifestaciones religiosas en la Lusitania*. Cáceres, pp. 129-132.
- LAMBRINO, S., 1956, «Les inscriptions latines inédites du Musée Leite de Vasconcelos», *AP* (2.<sup>a</sup> serie) 3, pp. 5-74.
- LASSERE, J.M., 1977, *Ubique populus. Peuplements et mouvements de population dans l'Afrique romaine de la chute de Carthage à la fin de la dynastie des Sévères*. París.
- LE ROUX, P. y TRANOY, A., 1973, «Rome et les indigènes dans le Nord-Ouest de la péninsule ibérique. Problèmes d'épigraphie et d'histoire», *MCV* 9, pp. 177-231.
- , 1975, «Problèmes épigraphiques de la provincia d'Orense», *BAur.* 5, pp. 271-279.
- LÉVY-BRUHL, L., 1985 [1927], *El alma primitiva*. Barcelona.
- LORENZO, J. y BOUZA, F., 1965, «Inscripciones romanas votivas de la provincia de Orense», *CEG* 20, p. 127 ss.
- LOURENÇO FONTES, A., 1980, «Culto ao deus Larouco, Júpiter e Ategina», *Rev. Guim. extraord. Actas do sem. Arq. do NW peninsular*. Vol III, pp. 5-25.
- MADRUGA, J.V. y SALAS, J., 1995, «A propósito de teónimos indígenas en el Conventus Emeritensis», *ETF* serie II, 8, pp. 331-355.
- MELENA, J.L., 1984, «Un ara votiva romana en El Gaitán, Cáceres», *Veleia* 1, pp. 233-259.
- , 1985, «Salama, Jálama y la epigrafía latina del antiguo corregimiento», *Symbolae Ludovico Mitxelena septuagenario oblatae*. Vitoria, pp. 475-530.
- MONTENEGRO, A., SOLANA, J.M., SAGREDO, L. y LÁZARO, A., 1975, «Inscripciones inéditas de Barcina de los Montes (Burgos) y el nuevo dios indígena Vurovius», *Durius* 3, pp. 347-354.
- OLIVARES PEDREÑO, J.C., 1998, *Conflicto político y promoción jurídica de comunidades en el occidente romano (133 a. C.-74 d. C.)*. Alicante.
- PEREIRA, F. 1909, «Ruinas de ruinas ou estudos igeditanos», *AP* 14, pp. 174-197.
- PEREIRA MENAUT, G., 1985, «La inscripción del ídolo de Fonte, Braga - CIL II 2419», *Symbolae Ludovico Mitxelena Septuagenario Oblatae*. Vitoria, pp. 531-535.
- PIGANIOL, A., 1962, *Les documents cadastraux de la colonie romaine d'Orange*. (XVI supp. à *Gallia*). París.
- QUINTERO, P., 1913, *Uclés. Excavaciones efectuadas en distintas épocas y noticia de algunas antigüedades*. Cádiz.
- RADA Y DELGADO, J. y FITA, F., 1889, «Excursión arqueológica a las ruinas de Cabeza del Griego», *BRAH* 15, pp. 107-151.
- RADCLIFFE-BROWN, A.R., 1996 [1952], *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Barcelona.
- RAMÍREZ SÁDABA, J.L., 1983, «Panorámica religiosa de Augusta Emerita», *Religio Deorum. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía «Culto y Sociedad en Occidente»*. Sabadell, pp. 389-398.
- , 1994, «La demografía del *territorium emeritense* (excepto el casco urbano) según la documentación epigráfica», *Les campagnes de Lusitanie romaine*. Salamanca, pp. 131-147.
- REID, C., 1985, «The cronology of the punishment and reconstruction of Sicily by Octavian Augustus», *AJA* 89, pp. 521-522.
- RIVAS, J.C., 1973, «Nuevas aras romanas orensanas y rectificaciones interpretativas en torno a otros epígrafes galaico-romanos ya conocidos», *BAur.* 3, pp. 57-96.
- , 1993, «Consideraciones sobre la religión galaico-romana. Desmitificación de supuestos mitos», *Baur.* 23, pp. 21-70.
- , 1998, «Puntualizaciones a unas Fontes Epigráficas», *BAur.* 27, pp. 247-272.
- RODRÍGUEZ, J., 1878, «La Vettonia. Monumentos é inscripciones romanas», *Boletín de la Sociedad Geográfica de Madrid* 5, pp. 146-147.

- RODRÍGUEZ COLMENERO, A., 1987, *Aquae Flaviae I. Fontes epigráficas*. Chaves.
- ROSCO, J. y TÉLLEZ, L., 1986, «¿Lacipea ubicada?», *Primeras jornadas sobre manifestaciones religiosas en Lusitania*. Cáceres, pp. 133-134.
- SÁENZ DE BURUAGA, A., 1994, «Referencias al culto precristiano del monte Bilibio (La Rioja)», *BROCAR* 18, pp. 87-118.
- SALINAS, M., 1984-85, «La religión de los celtíberos (I)», *SHHA* 2-3, pp. 81-102.
- SARMENTO, F.M., 1933, «Inscrições inéditas», *Dispensos*. Coimbra, pp. 175-180.
- SILVA, D., 1982, «De Buricis (acerca dos Burios)», *Bracara Augusta* 36, pp. 237-256.
- SOLANA, J.M. y URIBARRI, J.L., 1974, «Nuevos datos para el estudio demográfico y teonímico de la Hispania Romana», *Durius* 2, pp. 259-262.
- SOUSA, A., 1947, «Vila da Feira Lusitano-Romana», *Douro Litoral* 8, pp. 52-59.
- STONE, S.C., 1983, «Sextus Pompei, Octavian and Sicily», *AJA* 87, pp. 11-22.
- TEIXEIRA, C., 1938, «Subsidios para o estudo da arqueología bracarense. A fonte do ídolo e o culto de Nabia», *Prisma* 2.1, pp. 145-153.
- TRANOY, A., 1981, *La Galice romaine. Recherches sur le nord-ouest de la Péninsule Ibérique dans l'antiquité*. París.
- TURNER, V., 1999 [1967], *La selva de los símbolos*. Madrid.
- VASCONCELOS, J.L., 1905 y 1913, *Religões da Lusitania* II y III. Lisboa.
- , 1917, «Por Tras-os-Montes», *AP* 22, pp. 16-17.
- WIEGELS, R., 1976, «Zum territorium der Augusteischen Kolonie Emerita», *MMit.* 17, pp. 258-284.