



Facultad de Filosofía y Letras
Grado en Historia

El sincretismo religioso en Lusitania
The religious syncretism in Lusitania

Marina Puente Verde

Director: José Luis Ramírez Sádaba

Curso 2015 / 2016

Índice

INTRODUCCIÓN.....	4
RESUMEN/ABSTRACT.....	6
PALABRAS CLAVE/ KEY WORDS.....	6
1. EL SINCRETISMO RELIGIOSO.....	7
1.1. QUÉ ES EL SINCRETISMO.....	7
1.2. EL SINCRETISMO RELIGIOSO EN HISPANIA: <i>INTERPRETATIO</i> , ACULTURACIÓN Y ROMANIZACIÓN.....	9
2. LA CONQUISTA DE ROMA.....	13
2.1. BREVE CONTEXTO HISTÓRICO.....	13
2.2. DE ETNIA A PROVINCIA: LOS PROBLEMAS DE DEFINICIÓN ÉTNICA.....	14
2.2.1. Los pueblos del occidente peninsular. Las fuentes clásicas: Estrabón.....	15
2.2.2. La creación de la provincia de Lusitania: ¿vínculos culturales o necesidad administrativa?.....	16
3. EL SINCRETISMO RELIGIOSO ENTRE LAS DIVINIDADES PRERROMANAS Y LAS DIVINIDADES ROMANAS.....	19
3.1. EL CULTO A LAS AGUAS Y A LAS DIVINIDADES SALUTÍFERAS ACUÁTICAS.....	19
3.1.1. Los lugares de culto: testimonios arqueológicos.....	20
3.1.2. Divinidades.....	21
3.1.2.1. <i>Nymphae</i>	21
3.1.2.2. <i>Salus</i>	22
3.1.2.3. <i>Aquae</i>	22
3.1.2.4. <i>Fons</i>	23
3.1.2.5. <i>Nabia</i>	23
3.2. DIVINIDADES INFERNALES.....	26
3.2.1. <i>Ataecina</i>	26
3.2.2. <i>Endovellico</i>	28
3.3. BANDUA Y SUS DIVERSAS ADVOCACIONES.....	31
3.3.1. Asimilaciones a <i>Tutela</i>	31

3.3.1.1 <i>El culto al Genio</i>	32
3.3.1.2. <i>Los Lares</i>	33
3.3.1.3. <i>Bandua y Fortuna/Tyché</i>	33
3.3.2. <i>Bandua y Marte: dioses de la guerra</i>	35
3.3.3. <i>Bandua y Mercurio: la asimilación por coincidencia de epítetos</i>	36
3.4. EL DIOS SUPREMO	37
3.4.1. <i>Reue y Júpiter</i>	37
3.4.2. <i>Júpiter y la comunidad</i>	38
3.4.3. <i>Júpiter Solutorio-Eaeco</i>	40
3.5. LOS CULTOS NATURALES	41
3.5.1. El culto al viento	41
3.5.2. El culto al ciervo	41
3.5.3. El culto al toro	42
3.5.3.1. <i>El toro y Marte</i>	42
3.5.3.2. <i>Los “verracos”</i>	42
4. CONCLUSIONES	44
ÍNDICE DE IMÁGENES	45
BIBLIOGRAFÍA	49

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo pretende hacer una síntesis del proceso de sincretización y asimilación de los dioses del panteón indígena al panteón romano en la provincia de Lusitania.

El territorio al que se va a ceñir el estudio es la provincia de Lusitania tal y como quedó configurada tras la reforma administrativa de Augusto (Figura 1). Se verá más adelante como, debido a la proximidad territorial y a las similitudes entre los pueblos, va a ser imposible no hacer referencia a la zona galaica. Los límites cronológicos son más difíciles de determinar; podemos afirmar que desde el comienzo de la conquista se desarrollan contactos entre los pueblos indígenas y Roma, aunque, al basarnos en los documentos epigráficos, podemos establecer que este estudio abarca desde el siglo I d. C. hasta el siglo III d. C., a partir del cual el sincretismo se convierte en un fenómeno generalizado.

La documentación analizada no representa la realidad que existió en Lusitania durante los siglos de dominación romana, ya que las limitaciones de la epigrafía son bastante obvias: aleatoriedad de los hallazgos, información puntual, fragmentación...sin embargo, el número de pruebas disponibles y su distribución espacial sí son representativos del funcionamiento de la sociedad hispano-romana en cuanto a sus creencias. Encontramos documentos en casi la totalidad de las ciudades lusitanas, con un número muy parecido de dioses del panteón romano y del indígena. En este sentido hay que señalar las importantes diferencias que encontramos del culto a una divinidad en un lugar con un alto grado de romanización frente a un lugar cuya población está poco romanizada. Algunas divinidades aparecen especialmente veneradas en una ciudad, hecho que podría indicar bien la tutela del dios a una comunidad (por ejemplo *Ataecina* en *Turiobriga*), o bien características específicas del territorio (como el caso de las *Nimphae* en *Capera*) (BARBERARENA NÚÑEZ y RAMÍREZ SÁDABA, 2010: 115).

Cuando hablemos de teónimos, nos referimos a nombres de divinidades concretas que pertenecen a un sistema religioso y forman parte de un panteón. Estos teónimos suelen aparecer solos (unimembres) o acompañados de epítetos (si le sigue un solo epíteto hablaríamos de teónimos bimembres, en caso de que le acompañen dos epítetos sería trimembre, y así sucesivamente). También podemos catalogar los nombres de las divinidades a partir de su trascendencia geográfica: universales, aquellas que encontramos en toda la zona occidental del Imperio Romano; divinidades supra-locales o “regionales”, aquellas que encontramos de forma habitual en todo el territorio occidental de la Península Ibérica; y por último, las divinidades locales o tópicas, aquellas cuyo nombre solo aparece una vez y suelen estar muy estrechamente

relacionadas con un elemento (un monte, un río, una población...) (COLLADO CENZANO, 2003: 41-42).

El fenómeno del sincretismo tanto religioso como cultural, experimentó un especial énfasis de estudio en los años 80 por la Antropología anglosajona. Se trataron de analizar los contactos de las diferentes culturas a lo largo de la Historia para llegar a determinar cómo es el proceso que las conforma.

Muchos estudios han intentado esclarecer los cambios culturales que se fueron desarrollando en la Península Ibérica tras la llegada de Roma, sin embargo existen dos problemas de base que dificultan sobremanera estas investigaciones: la falta de información acerca de muchas de las costumbres de los pueblos prerromanos, y el conocimiento de su cultura mediante los textos de los autores clásicos, narrados desde la perspectiva romana e impregnados de subjetividad. Los trabajos acerca de la religiosidad de los pueblos indígenas de la Península Ibérica, los intentos de perfilar su panteón y el estudio de las divinidades sincréticas, se han realizado basándose en la abundancia de datos de la época romana, que se contraponen a la escasez de información de la época anterior a la conquista.

El primer gran investigador de la religiosidad indígena en Lusitania fue Leite de Vasconcellos, que a través del estudio filológico de las inscripciones intenta esclarecer la naturaleza de muchas divinidades del panteón prerromano lusitano y de la zona noroeste peninsular. Otro gran experto, tanto de la religión indígena como del sincretismo, es Scarlat Lambrino, quien establece un proceso de “romanización religiosa” por fases, explicado con posterioridad. Dentro de la Península, especialistas como José María Blázquez Martínez, Blanca García Fernández-Albalat, Manuel Salinas o Juan Carlos Olivares Pedreño, forman, junto con otros, el mayor grupo de estudiosos de Historia de las Religiones en el mundo Hispano, y más específicamente en la zona del occidente peninsular.

Debo hacer una mención especial a otro gran investigador de la Historia de las religiones del mundo antiguo que, además, es mi director del proyecto de fin de grado. José Luis Ramírez Sádaba ha realizado trabajos monográficos, trabajos de conjunto y atlas antroponímicos sobre el tema que vamos a tratar a continuación. Además, se dedicó, junto con Barberarena, a realizar un profundo estudio sobre el sincretismo en el *conventus emeritensis*. Aparte de la gran ayuda que me han proporcionado todas estas investigaciones solo tengo palabras de agradecimiento a nivel personal. Gracias por la constante ayuda, reuniones, correcciones y aclaraciones que me ha proporcionado en estos meses.

RESUMEN

El presente trabajo pretende recoger los aspectos fundamentales del sincretismo religioso en la provincia de Lusitania. En primer lugar, aclarar qué es el sincretismo, y acotar el término en el ámbito religioso. Se realizará asimismo, un pequeño contexto histórico sobre el proceso de la conquista romana, abarcando desde la II Guerra Púnica, primera vez que el Imperio Romano pone un pie sobre la Península, hasta la conquista y reorganización administrativa de Augusto. Se intentan esclarecer las razones de la creación de la provincia que nos ocupa lugar, intentando determinar si fue realizada bajo el criterio de mantener unidos a una serie de pueblos con características parecidas, o si por el contrario respondió a las necesidades administrativas y económicas de Roma. El grueso del trabajo analiza una serie de divinidades y cultos que se desarrollaron durante la conquista como consecuencia del contacto con otras civilizaciones.

ABSTRACT

The main purpose of this essay is to expound the fundamental aspects of the religious syncretism in the region of LUSITANIA. First of all, define what the syncretism is, and delimit its concept in the religious field. We will also develop a brief historical context about the Roman Conquest, from the II Punic War -first time the Romans set a foot in the Peninsula- towards Augusto's conquest and administrative reorganization. We aim to clarify the reasons why the region was created, trying to determine if it was conducted following the criterion of maintaining the union between several villages with similar characteristics or if it was a response to administrative and economic requests from Rome. The main part of this essay tends to analyze a series of divinities and cults that spread out their characteristics during the conquest and due to the contact with other civilizations.

PALABRAS CLAVE

Sincretismo, Lusitania, divinidad, religión.

KEY WORDS

Syncretism, Lusitania, divinity, religion.

1. EL SINCRETISMO RELIGIOSO

La religión romana ofrece una particular alteración de su panteón original debido a la paulatina incorporación de dioses de distintas procedencias a su mundo religioso. Como consecuencia, se conforma un panteón mucho más amplio del que había tenido en origen, y en ocasiones es difícil establecer con claridad si una divinidad corresponde al panteón primitivo de Roma o fue incorporada por los procesos históricos posteriores. Esta alteración no afecta de la misma manera a los pueblos indígenas de Hispania y el panteón autóctono resulta fácilmente identificable. A esto hay que añadir que, el territorio que vamos a analizar, Lusitania, se encuentra alejada de las fronteras del imperio, por lo que el desplazamiento de poblaciones, y por tanto de otras culturas, fue prácticamente nulo en esta zona. La vinculación entre dioses romanos e indígenas es menos intensa, pero el gran número de teónimos locales, gracias a la documentación epigráfica, posibilita un estudio más exacto de las propias divinidades, los cultos y el territorio en el que fueron veneradas (OLIVARES PEDREÑO, 2002: 15-16). Esto a su vez “facilita” el trabajo de identificar deidades que progresivamente van modificando su esencia al contacto con Roma.

La mayoría de los estudios sobre religión en la Península Ibérica se han dedicado a establecer el panteón religioso indígena hispano y a definir las características de sus principales deidades. Sin embargo, muy pocos han intentado descubrir la naturaleza y el resultado de los contactos entre tradiciones indígenas y la cultura romana¹.

1.1. QUÉ ES EL SINCRETISMO

El término sincretismo se ha empleado de diversas formas dependiendo del contexto, la época y las cuestiones que abarcará. Así por ejemplo, nada tiene que ver el *συγρητισμός* del que habló Plutarco para referirse a “una unión o federación de comunidades cretenses” (CARO BAROJA, 1978: 3), o la utilización de la palabra *συγρητίξω* “para expresar la unión de dos grupos combinados, con objeto de ir contra un enemigo común” (CARO BAROJA, 1978: 3). Diderot por su parte, y pasando al escenario de la Francia del siglo XVIII, señala que es imposible “conciliar a Platón con Aristóteles, a los estoicos con los epicúreos, a Hipócrates con

¹C. BONNAUD, “Syncretismes et divinités classiques en Vettonie sous le Haut-Empire”, *Revista Portuguesa de Arqueología*, vol. 7, nº 1, 2004, pp. 385-419 y K. MAIA-BESSA, *Recherches sùr les differents aspects du syncretisme religieux dans la Lusitanie romaine*, Tesis Universidad de ParísIV, París, 1999, edición digital (tomado de J. C. OLIVARES PEDREÑO, “*Interpretatio* epigráfica y fenómenos de sincretismo religioso en el área céltica de Hispania”, *Hispania Antiqua XXXII*, 2008, pp. 213-248).

Galeno, la Fe y la Razón, el Cristianismo con el Estoicismo, la filosofía antigua con la moderna” (CARO BAROJA, 1978: 3), criticando de esta manera el fenómeno sincretista.

Dentro del ámbito de la religión, el término adquiere matices muy particulares, refiriéndonos con él a los hechos religiosos ocurridos también en distintas épocas y situaciones políticas y económicas, que tienden a conciliar o unificar creencias de origen distinto (CARO BAROJA, 1978: 4). Pero también en este campo encontramos diferentes criterios en cuanto al significado concreto del término. Por su parte, Laroche, lo entiende como una fusión de dos panteones primitivamente heterogéneos que dan lugar a un nuevo sistema (OLIVARES PEDREÑO, 2008: 241). Dunand ofrece una definición más restringida del término, exigiendo la fusión en los planos mitológico o iconográfico de divinidades de distinto origen, y el surgimiento de otras nuevas a raíz de este proceso de asimilación (OLIVARES PEDREÑO, 2008: 241).

A pesar de que no puede considerarse sincretismo como tal, ya en el siglo VI a. C. el historiador Hecateo de Mileto, estableció una serie de equivalencias entre dioses griegos y egipcios. Llegado el siglo III a. C. se constata el primer gran hecho que conocemos al hablar de sincretismo religioso: la reducción del panteón griego al latino, fijando un sistema de equivalencias entre dioses griegos y romanos, es decir, una *interpretatio graeca*. Se daba, asimismo, un proceso de ajuste entre los dioses de los distintos panteones, ya que en ocasiones los atributos de los dioses griegos y romanos no coincidían. Fueron también los griegos los que adoptaron divinidades orientales en su comunidad sin considerarlas extranjeras. Sin embargo, estos casos de “primer sincretismo” se realizan de forma específica y peculiar según el caso. Mientras los romanos van modelando a sus dioses al contacto con los griegos (podemos hablar de un sincretismo “histórico-funcionalista”), los griegos llevan a cabo en Egipto un proceso de sincretismo “religioso-político”, relacionado con un intento de mezclar ambas culturas (CARO BAROJA, 1978: 4-5).

Este sincretismo antiguo se desarrolla en torno a dos hechos muy destacables: las expansiones militares de tendencia imperialista y las empresas comerciales, siendo los marinos y mercaderes los difusores de estos “cultos rehechos o reajustados” (CARO BAROJA, 1978: 4-5).

Existen una serie de características generales acerca del sincretismo que se repiten en distintas épocas y lugares a lo largo de la historia. Caro Baroja (CARO BAROJA, 1978: 5) enumera siete aunque aquí se sintetizan en seis:

1. El sincretismo ocurre con formas y modos irregulares.
2. Se relaciona con hechos de expansión de un pueblo fuera de su territorio.
3. Puede responder a una expresión de carácter imperialista y militar, o comercial (por mar y tierra).
4. No todos los grupos sociales que son sometidos al sincretismo lo aceptan, y los que lo aceptan lo hacen de diversos modos.
5. Hay pueblos que enriquecen su panteón antiguo gracias al sincretismo y otros simplemente lo estilizan.
6. *La interpretatio* queda dentro de un margen de variabilidad.

1.2. EL SINCRETISMO RELIGIOSO EN HISPANIA: *INTERPRETATIO*, ACULTURACIÓN Y ROMANIZACIÓN

A lo largo del siglo XX se dedicaron múltiples estudios sobre la religión en las provincias célticas del Imperio Romano. Para ello, los investigadores utilizaron los centenares de epígrafes en los que se hacían votos a dioses romanos con epítetos indígenas con la intención de descubrir qué divinidad céltica se escondía tras las dedicaciones. De esta manera se intenta perfilar el carácter de una religión autóctona a través de los datos que nos ofrece la época romana, bajo la premisa de que ciertos cultos célticos se habían mantenido inalterables ante la conquista. La información sobre las culturas prerromanas antes de la llegada de Roma era muy escasa en comparación con la época posterior, y al intentar definir la religión céltica a partir de estos datos, se pasa por alto la atención que merecen los procesos de interacción entre dos universos culturales muy diferentes entre sí (OLIVARES PEDREÑO, 2002: 213-214).

En los casos de *interpretatio* hubo un proceso de asimilación de doble sentido. Duval afirma que la *interpretatio* es “un proceso instintivo en el que lo principal era el objeto de la interpretación”; así una persona que adora a un dios céltico bajo aspecto de dios romano se consideraría *interpretatio* romana y viceversa, en el caso de que se adorara a un dios romano bajo el aspecto y atributos de un dios céltico tendríamos que hablar de *interpretatio* céltica. Para Hatt la *interpretatio* romana “consistía en traducir en palabras o imágenes greco-romanas, las concepciones religiosas célticas”; mientras la *interpretatio* céltica era “la utilización por los Celtas, para su propio uso, de imágenes y términos greco-romanos con el fin de expresar sus propias ideas religiosas”. Green habla de una “compleja religión híbrida”, con numerosos

problemas de interpretación debido a la interacción de dos modelos religiosos completamente antagónicos (OLIVARES PEDREÑO, 2002: 215).

En el campo de la Antropología cultural, se producen una serie de cambios a partir de los años 80. Anteriormente, se impulsaba el estudio de las diferentes culturas como entidades únicas y herméticas, que funcionaban de manera inmutable, sin centrarse en los contactos entre las diferentes culturas y los procesos evolutivos que éstos generaban. Procesos como los movimientos migratorios o la globalización económica hacen imposible considerar las culturas como estructuras estables (OLIVARES PEDREÑO, 2002: 216).

Sobre el concepto de cultura que corresponde a los estudios de la religión en las provincias del Imperio Romano se pone el acento en los procesos de cambio y de adaptación que derivan del contacto entre elementos de distintas culturas, y comienzan a aparecer conceptos como el de “culturas híbridas”. El impacto de la romanización produce una nueva identidad colectiva, y las ofrendas a deidades romanas que presentan apelativos indígenas deben ser interpretadas como una adaptación de las comunidades autóctonas de un territorio a la nueva estructura implantada por Roma. Es por ello que los fenómenos de *interpretatio* y de sincretismo deben ser entendidos en el contexto de la religiosidad lusitana, como un proceso producido por la implantación política, económica, cultural y religiosa del Imperio romano en este territorio (OLIVARES PEDREÑO, 2002, 216).

J. d'Encarnaçao² ha debatido el tema de la *interpretatio* romana y la aculturación religiosa en Lusitania, inclinándose por la hipótesis de que esta es una actitud popular, espontánea y sin influjo político en contraposición a que fuera una cuestión intelectual y de élites políticas. Deduce por esto que más que hablar de una *interpretatio* romana habría que hablar de una aculturación religiosa sin precisar denominación, ya que los romanos no imponen sus dioses según una estrategia política meditada, sino que existió una influencia recíproca, espontánea y muy difícil de precisar (BLÁZQUEZ, 1984: 7; 2001: 167).

Los fenómenos sincréticos en Hispania no fueron muy intensos, y parece que existió una dicotomía entre ambos mundos religiosos. El territorio hispano ofrece grandes diferencias en este sentido con otras zonas del imperio en el que se observa una gran asimilación entre dioses, así como una mitología y ritual sincretista. El estudio de S. Lambrino tuvo mucha influencia en las investigaciones sobre el sincretismo religioso (OLIVARES PEDREÑO, 2002: 217). En 1965 propuso que los teónimos indígenas hispanos acompañados de *deus/dea* dejaban

² J. d'Encarnaçao, *Divindades indígenas sob o dominio romano em Portugal*, Lisboa, 1975.

la huella de cierto indigenismo en las inscripciones, y señaló tres etapas en el proceso de romanización de la religión indígena hispana que conducía a la sustitución de las divinidades indígenas por las romanas³ (BLÁZQUEZ, 2001: 232):

1. Identificación de una divinidad indígena con otra romana.
2. Sustitución del teónimo indígena por la palabra *deus/dea*.
3. Sustitución del dios indígena por el dios romano, eliminando *deus/dea*.

Lambrino establece un concepto tradicional de Romanización: la cultura de los conquistadores se va superponiendo y dominando a la de las sociedades autóctonas y elimina progresivamente las particularidades de ésta⁴ (OLIVARES PEDREÑO, 2002: 217).

A pesar de que las principales teorías de Lambrino fueron aceptadas por Blázquez y Olivares, muchos otros investigadores han ido corrigiendo su teoría o la han desechado por completo. Para Marco⁵ la progresividad en el proceso de aculturación religiosa de Lambrino no está demostrada por los documentos, siendo excesivamente lineal, imposible para este tipo de procesos de interacción cultural. Para este autor los testimonios hispanos en los que aparecen teónimos romanos con apelativos locales son casos de *interpretatio* indígena, ya que el elemento fundamental a tener en cuenta es la persona que realiza la interpretación, no la deidad. Considera estos testimonios como un sistema religioso “romano-céltico”, sin poder considerar la *interpretatio* como consecuencia de un “imperialismo religioso” (OLIVARES PEDREÑO, 2002: 218).

J. Untermann dedujo, al estudiar los teónimos indígenas del área galaico-lusitana precedidos del apelativo latino *deus, dominus, lar, genius* así como otras divinidades menos frecuentes como *Júpiter* o *Marte*, que llenaban un campo semántico que en lenguas indígenas ocuparían términos como *Band-, Cosu, Nabia* o *Reve*, sin correspondencia exacta entre ambas lenguas. Posteriormente J. d'Encarnaçao demuestra que la presencia de *deus/dea* no indica por sí misma la presencia de una deidad indígena, romana u oriental (BLÁZQUEZ, 2001: 232).

³ Olivares Pedreño llega a la misma conclusión que Blázquez, pero establece otras fases para la teoría de Lambrino en su artículo “*Interpretatio* epigráfica y fenómenos de sincretismo religioso en el área céltica de Hispania”, *Hispania Antiqua XXXII*, 2008, p. 217.

⁴ Lambrino apoya su teoría en los casos de *Iuppiter Solutorius Eaecus* y *Ataecina Porserpina*, que serán analizados posteriormente.

⁵ MARCO SIMÓN, F., “La religión indígena en la Hispania indoeuropea”, *Historia de las religiones de la Europa antigua*, Madrid, 1994, pp. 313-400.

Es fundamental el estudio de M. Salinas⁶, que supuso un gran avance en el estudio del sincretismo así como en la intensidad del proceso de Romanización en Hispania (BLÁZQUEZ, 2001: 232). Para Salinas, las menciones *deus/dea* acompañando a una deidad romana no es único de las regiones indigenizadas, ya que también aparecen en regiones hispanas orientales y meridionales, por lo que no pueden ser consideradas como menciones de carácter indígena (OLIVARES PEDREÑO, 2002: 217-218). La tesis de Lambrino sería aceptable si la evolución de un teónimo indígena al teónimo romano se diera en un mismo lugar. La conclusión de Salinas, analizando los nombres de los dedicantes en las inscripciones con el denominativo *deus/dea*, es que esta denominación está vinculada a la latinización lingüística, que coincide con un estado avanzado de la Romanización (BLÁZQUEZ, 2001: 232-234).

⁶ SALINAS, M., “Los teónimos indígenas con la mención *deus -a* en la epigrafía hispana”, *Conimbriga*, 34, 1995, pp. 129-146.

2. LA CONQUISTA DE ROMA

2. 1. BREVE CONTEXTO HISTORICO

La voluntad de los romanos de permanecer en la Península Ibérica quedó plasmada cuando, tras la derrota de los cartagineses en la II Guerra Púnica, formaron dos provincias (Hispania Citerior⁷ e Hispania Ulterior⁸) con territorios que habían pertenecido a Cartago, y con otros nuevos que nunca se habían sometido al poder de los conquistadores. Fue la creación de estas provincias y la imposición del pago de tributos lo que originó entre los años 197-195 a. C. una sublevación, que duró hasta el 178 a. C., en la que ejércitos celtíberos y lusitanos lucharon contra el poder establecido por Roma, que lo único que pretendía era hacerse con el valle del Guadiana para ir ascendiendo hacia el Tajo. En el año 155 a. C. se produce otra gran sublevación de lusitanos y vetones establecidos al sur del Tajo, quienes saquearon y atacaron ciudades como Almuñécar y Málaga; y otro grupo lusitano, establecido al norte del Tajo, arrasó el país de los conios (actual Algarbe portugués), llegando a atravesar el estrecho de Gibraltar y a saquear el norte de África, donde fueron vencidos por Lucio Mumio. Posteriormente, el sucesor de Mumio, Marco Atilio tomó la ciudad más importante de los lusitanos, *Oaxthraca*, ante lo cual hicieron un pacto de paz que rompieron al asediar un grupo de poblaciones aliadas de Roma cuando el general regresó a sus cuarteles de invierno. Los pactos de paz se retoman con el sucesor de Atilio, Servio Sulpicio Galba, que les hizo la promesa de entregarles tierras a cambio de que abandonaran las armas. Cuando estuvieron desarmados, los lusitanos fueron prácticamente exterminados. La consecuencia de esta traición es la aparición de Viriato en la Historia de Roma, que entre los años 147-139 a. C. lideró la resistencia lusitana contra los romanos, llegando a independizarse en los territorios situados entre el Guadalquivir y el Guadiana. Caudillo justo, incorruptible y fiel a su palabra, este personaje legendario es, en la historiografía clásica, el gobernante antagónico de Galba. En el año 140 a. C., Viriato llegó a un pacto con los romanos quienes le consideraban, según Apiano, “amigo del pueblo romano y que todos los que estaban bajo su mando eran dueños de la tierra que ocupaban”. Esta paz no duró mucho y Servio Cepión, con la autorización del Senado, consiguió comprar a tres nobles de Osuna (Audax, Ditalco y Minuro) para que lo asesinaran. La guerra no concluye con la muerte de Viriato. Habría que esperar a la campaña de Décimo Junio Bruto (138-136 a. C.), que debe ser descrita como “un genocidio sistemático”. Fue el primer romano en cruzar el río *Lethes* (Olvido), cruzó el *Nimis* (Miño) y atacó y fortificó las ciudades de *Móron* (Almurol o

⁷ Comprendía la costa catalana, el bajo valle del Ebro y una franja litoral por la costa levantina hasta Cartagena.

⁸ Comprendía el valle del Guadalquivir y la costa meridional hasta cerca de Villaricos (Almería).

Chôes de Alpompe, Santarem) y *Olisipo* (Lisboa) para convertirlas en bases militares romanas. Cuatro años después de la campaña, Roma manda una comisión de diez senadores para que organizaran los territorios de Hispania. A partir de este momento, los contactos entre conquistados y conquistadores se hicieron más complejos, produciéndose un paulatino asentamiento de inmigrantes itálicos que dio lugar a la formación de nuevas ciudades e influyendo en la evolución de varios aspectos de la sociedad autóctona al llevar a sus nuevos hogares técnicas, gustos, cultura y formas económicas diferentes a cuanto la población local conocía. Entre los años 80-72 a. C. Lusitania vuelve a convertirse en protagonista por su participación en la guerra de Sertorio. Los lusitanos le ofrecen su ejército y luchan bajo su mando contra Quinto Cecilio Metelo en distintos puntos del territorio. Poco tiempo después (61 a. C.), César es nombrado gobernador de la Hispania Ulterior, llevando a cabo las últimas operaciones militares contra los pueblos del occidente peninsular. Obsesionado con la gloria militar, provoca a los lusitanos para conseguir un pretexto para la guerra, consiguiendo someter tanto a este pueblo como a los galaicos. La pacificación de los pueblos del occidente peninsular queda definitivamente configurada cuando estalla la guerra civil entre César y Pompeyo: por primera vez, lusitanos y vetones se implican en el conflicto, combatiendo con Roma y no como pueblos enfrentados a ésta. La creación de colonias, que se piensa que en Lusitania fueron fundadas entre los años 79-25 a. C. (*Metellinum, Scabillis, Norba Caesarina, Emerita Augusta y Pax Iulia*), sirvieron para asentar y dotar de tierras a los veteranos de guerra, así como a un gran número de población itálica, como ya se ha mencionado. La imposición de las formas de propiedad y de posesión según el derecho romano hace que se vayan transformando las estructuras sociales y económicas indígenas, y que comience el proceso de Romanización. Augusto constituyó la provincia romana de Lusitania en torno al año 13 a. C, tras la conquista de la mayor parte del territorio peninsular (SALINAS DE FRÍAS, 2015: 63-72).

2.2. DE ETNIA A PROVINCIA: LOS PROBLEMAS DE DEFINICIÓN ÉTNICA

El estudio de la etnia lusitana conlleva intrínsecos varios problemas de base. En primer lugar, no hay consenso en los autores clásicos en cuanto a la delimitación de su territorio; en segundo lugar, Augusto crea una provincia llamada Lusitania que abarca un territorio mucho mayor del que en realidad habitaban los lusitanos; en tercer lugar, el mapa étnico muestra discrepancias; en cuarto lugar, la variabilidad del concepto obstaculiza el conocimiento de lo que los romanos pudieron entender de él; y por último, a pesar de los trabajos realizados sobre los lusitanos y la Lusitania, quedan muchos interrogantes sin responder. ¿Qué significa su

nombre? ¿Cuál es la naturaleza de su lengua? ¿Qué relaciones mantuvieron con sus pueblos vecinos? (SALINAS DE FRÍAS, 2012: 337-338).

2.2.1. Los pueblos del occidente peninsular. Las fuentes clásicas: Estrabón

Los lusitanos aparecen mencionados por primera vez en el poema de Avieno (a pesar de que el autor vive durante el siglo IV d. C., se sirve de fuentes semitas del siglo VII a. C.) (BLÁZQUEZ, J. M., 1975: pp. 16-17). Otro testimonio es de Polibio (10, 7,4) en el año 210 a. C., quien habla de los lusitanos haciendo referencia a la posición de las tropas de Asdrúbal, que se encontraban “en las proximidades de la desembocadura del Tajo, Lusitania abajo” (SALINAS DE FRÍAS, 2006: 133). Se ha intentado defender que griegos y romanos entendían Lusitania como una región meridional próxima al estrecho de Gibraltar, pero en el libro X de Polibio, diferencia perfectamente entre Lusitania y el país de los conios. El mismo autor habla del topónimo *Lysitania*, y el étnico *Lysitanoí* para referirse a una región y al pueblo que vive en ella. Apiano es la principal fuente de información de Lusitania antes de las guerras entre los romanos y Viriato. Menciona que los lusitanos se encuentran a ambos lados del río Tajo, y que su ciudad principal era *Oaxthraca*. (SALINAS DE FRÍAS, 2012: 341-342). Tito Livio menciona a los lusitanos como jinetes de las tropas de Aníbal y finalmente, Estrabón, en su *Geografía de Iberia* realiza una completa descripción de Lusitania y de carácter de los pueblos de la provincia (SALINAS DE FRÍAS, 2006: 133).

Los autores modernos han establecido generalmente que los Conios y los Túrdulos se ubicaban en el Algarbe; los célticos en el Guadiana; y al norte, entre el Tajo y el Duero, los lusitanos al oeste y los vetones en el interior. Esta lista es una simplificación de un conglomerado de pueblos que sin duda correspondería a una gran complejidad. Estrabón nombra a los pueblos más relevantes añadiendo que “los demás no son dignos de mención a causa de su reducido tamaño y su falta de renombre”. Los límites de Lusitania se encontrarían entre el Tajo y el Duero, pero Estrabón da a entender que abarcaron también *Gallaecia*, refiriéndose a los ártabros como el pueblo más remoto de Lusitania al afirmar que a las gentes situadas al norte del Duero “unos llamaban anteriormente lusitanos y otros en la actualidad llaman galaicos”, explicando este hecho ya que “como eran difíciles de combatir proporcionaron el sobrenombre al que había vencido a los lusitanos [Décimo Junio Bruto Galaico], y fueron la causa de que en la actualidad se les denomine galaicos a la mayor parte de los lusitanos” (3.3, 2) (Figura 2). Por tanto, la designación de galaicos a estos pueblos del norte se remonta a la primera vez que los romanos exploraron estas tierras. Las dudas de Estrabón pueden venir del cambio de fronteras que se realiza en época de Augusto: se

transfieren los territorios de *Asturia* y *Gallaecia* a la Tarraconense, cuando anteriormente se habían vinculado a la Hispania Ulterior. Estrabón confunde el término provincial y étnico de Lusitania (BELTRÁN LLORIS, 2010: 35-37).

2.2.2. La creación de la provincia de Lusitania: ¿vínculos culturales o necesidad administrativa?

¿Fue la creación de la provincia de Lusitania una respuesta a la existencia de vínculos entre las poblaciones comprendidas en ese territorio o responde a las necesidades administrativas de Roma? ¿Esta provincialización contribuyó a generar una personalidad propia entre sus habitantes? (BELTRÁN LLORIS, 2010: 34).

El territorio de Lusitania ofrece poderosas raíces culturales autóctonas, sin embargo, estas raíces responden también a la dinámica histórica impuesta por la conquista y por las necesidades de Roma, unido a una realidad que surge como consecuencia de la integración de la Península Ibérica en el Imperio Romano: Hispania. Frente a la identidad de las poblaciones autóctonas y la identidad romana se crea una “identidad colectiva” (BELTRÁN LLORIS, 2010: 33-34). Hay que apuntar el hecho de que tanto la antropología y la etnografía que desarrollaron los griegos y los romanos fue utilizada para justificar su dominación sobre los pueblos “bárbaros”, sin interesarles realmente un conocimiento profundo de estos. Sus categorías de análisis fueron la lengua, la religión y las costumbres (SALINAS DE FRÍAS, 2012: 345).

El estudio de los fenómenos lingüísticos y arqueológicos para poder comprender y definir la identidad de los lusitanos ha hecho que pasen desapercibidos otros fenómenos sociales e históricos, como es el caso del “bandolerismo lusitano”⁹. Ya los autores clásicos prestaron atención a este hecho, afirmando Diodoro (V, 34, 6) que “hay una costumbre muy propia de los iberos, más sobre todo de los lusitanos, y es que, cuando alcanzan la edad adulta, aquellos que se encuentran más apurados de recursos, pero destacan por el vigor de sus cuerpos y su denuedo, proveyéndose de valor y de armas van a reunirse en las asperezas de los montes; allí forman bandas considerables que recorren Iberia, acumulando riquezas con el robo y ello lo hacen con el más completo desprecio a todo”. Las cifras que ofrecen los textos clásicos sobre el número de personas que formaban estas bandas son increíblemente altas, pudiendo llegar a hablar de verdaderos ejércitos (SALINAS DE FRÍAS, 2006: 151). El fuerte desequilibrio económico y

⁹ Salinas de Frías recoge el estudio de Antonio García y Bellido, *Bandas y guerrillas en las luchas con Roma* (Madrid, 1945), en SALINAS DE FRÍAS, 2012: 354.

social debido a la concentración de tierras en pocas manos da lugar a ciertas formas de caudillaje y jefatura, de las que la mejor conocida es la de Viriato (SALINAS DE FRÍAS, 2012: 354).

Como se ha mencionado anteriormente, en torno al año 13 a. C., Augusto consolidó la reorganización administrativa de las provincias del Imperio. En Hispania se divide la Ulterior en las provincias Bética y Lusitania, y los territorios de *Gallaecia* y *Asturia* pasaron a formar parte de la provincia Tarraconense. Esta transferencia de territorios fue una consecuencia de las necesidades militares y económicas de Roma. La Tarraconense se convierte en la provincia más vasta del Imperio: reúne los recursos mineros del noroeste y del sureste peninsular, cuenta con fachada Mediterránea y Atlántica, y además genera un increíble contraste al unir a pueblos de lengua ibérica o celtibérica, pacificados y con abundantes colonias y municipios, con pueblos de lengua indoeuropea, sin urbanizar y sin comunidades privilegiadas. Por otro lado, la división de la Ulterior responde al criterio establecido en las Galias: la Bética, transferida por Augusto al Senado, comprende las tierras turdetanas e íberas, tierras sometidas y dotadas de comunidades privilegiadas; Lusitania, con dos áreas diferenciadas, una al sur del Tajo (solar de Célticos y Túrdulos y donde se encontraban cinco colonias¹⁰, el único municipio romano¹¹ y tres latinos¹²), y otra al norte de Tajo, menos urbanizada, sin comunidades privilegiadas y correspondiente al solar de Lusitanos y Vetones (Figura 3). La asignación de *Emerita Augusta* como capital, pese a ocupar un lugar desolado para ejercer como centro vertebrador de la provincia, y la de *Scabillis* y *Pax Iulia* como las sedes de los *conventus iuridici*, dejan constancia de las diferencias notables entre norte y sur (BELTRÁN LLORIS, 2010: 38-39).

Centrando la atención en los elementos culturales de las poblaciones indígenas se sacan las mismas conclusiones. Mientras la onomástica de la mitad meridional de Lusitania nos ofrece unos testimonios de nombre indígenas muy escasos¹³ o vinculados a nombres de la Celtiberia¹⁴, la mitad septentrional ofrece un apasionante testimonio de antropónimos locales. Los nombres son de dos tipos, unos cuya dispersión incluye la zona noroeste de la Península¹⁵ (*Gallaecia* y *Asturia*) y otros que se localizan dentro del territorio de la Lusitania¹⁶. Es precisamente de esta zona de donde proceden los únicos textos conocidos escritos en “lengua lusitana”. De la misma forma, si nos centramos en la teonimia, encontramos una serie de nombres cuya dispersión

¹⁰ *Emerita Augusta* (Mérida), *Metellinum* (Medellín), *Pax Iulia* (Beja), *Norba Caesarina* (Cáceres) y *Scallabis* (Santarém).

¹¹ *Olisipo* (Lisboa).

¹² *Ebora* (Évora), *Myrtilis* (Mértola) y *Salacia* (Alcácer do Sal).

¹³ Accenia, Beta(i)us, Bolb(i)us, Boudelus, Coilicus, Dobetianus.

¹⁴ Aplondus, Letondo, Mermandus.

¹⁵ Pent-, Pint-, Talau-, Talab-, Lobes(s)a/Louesius, Catur-.

¹⁶ Al(l)u(c)q(u)ius, Sunua, Apan-/Apin-, Mae(i)l-, Tanc-/Tang-, Tonc-/Tong-.

afecta tanto al área galaica como al norte de la provincia de Lusitania, territorio étnico de los lusitanos: *Bandua*, *Reue* o *Nabia*. Observamos por tanto, una serie de factores propios de la provincia de Lusitania (con oposición entre norte y sur), pero también vinculaciones con las regiones vecinas de Tarraconense y Bética (BELTRÁN LLORIS, 2010: 39-41).

Podemos concluir que la formación de Lusitania como provincia romana no estuvo fundamentada en lazos de carácter étnico, sino que fue consecuencia de criterios estratégicos que parten de la necesidad de englobar en una misma provincia regiones desarrolladas para contrarrestar la limitada urbanización y romanización de otras zonas, separando de esta manera lugares con una clara afinidad y homogeneidad cultural como los lusitanos y galaicos, o las zonas situadas al sur del Tajo con las regiones béticas (BELTRÁN LLORIS, 2010: 47).

3. EL SINCRETISMO RELIGIOSO ENTRE LAS DIVINIDADES PRERROMANAS Y LAS DIVINIDADES ROMANAS

Este apartado comprende el grueso del trabajo y en él se analizarán los procesos de sincretismo (o los atisbos de este fenómeno) que tuvieron lugar en Lusitania entre diferentes divinidades. Debo señalar antes de comenzar que este no es un trabajo de epigrafía, aunque en innumerables ocasiones se acuda a esta fuente en busca de respuestas. Me he servido de ella como una herramienta entre muchas para esclarecer, en primer lugar, la relación que existió entre distintas divinidades (existen hallazgos epigráficos en los que una divinidad prerromana y otra romana aparecen juntas, esto dictamina una relación entre ambas) y, en segundo lugar, el vínculo entre las dedicaciones y los dedicantes (si la persona que realiza un voto es indígena o romana y a qué divinidad va dedicada la inscripción puede darnos datos sobre la extensión del culto).

Asimismo, se incluye la etimología de varios dioses, ya que muchas veces el conocimiento del significado de sus nombres nos ayuda a conocer sus atributos, y de esta forma resulta más fácil relacionar a las “desconocidas” divinidades del panteón prerromano con las romanas.

Ya se ha mencionado que en este punto se estudiará el sincretismo entre las deidades más importantes (pero sobre todo, las más conocidas y de las que más información se tiene) del panteón prerromano lusitano y los dioses romanos. Esto no significa que no existieran procesos parecidos en otras divinidades; desgraciadamente, la falta de información al respecto hace de su estudio algo muy complejo e hipotético, por lo que he decidido no incluirlos aquí.

3.1. EL CULTO A LAS AGUAS Y A LAS DIVINIDADES SALUTÍFERAS ACUÁTICAS

La Península Ibérica en general, y la provincia romana de Lusitania en particular, ofrecen una excelente documentación sobre las divinidades, genios y cultos vinculados a las aguas, tanto como principio vital como el relacionado con sus propiedades curativas.

El culto a las aguas muestra una gran continuidad, siendo alimentado por la devoción popular y llegando a ser tolerado incluso por el cristianismo (BLÁZQUEZ, 1977: 327).

A pesar del conocimiento desde antiguo de las propiedades de las aguas termales, los usuarios las dotaban de poderes mágicos, entendiendo que la divinidad actuaba en ellas de un modo más intenso, generalizando de esta manera cultos y dioses vinculados al agua. Este fenómeno del termalismo antiguo debe ser estudiado desde la dimensión arqueológica,

epigráfica y geológica. Parte del territorio de Lusitania constituye una de las áreas de la Península Ibérica con mayor concentración de puntos termales y aguas con propiedades particulares (altas temperaturas y mineralización que produce aguas ferruginosas y sulfurosas), que unido a los movimientos sísmicos, contribuyen a explicar las razones de la extensión y continuación de este culto. Hay que señalar que el culto a las aguas se extiende y refleja una clara continuidad con los territorios de la Citerior ribereños del Duero y el Miño, que también han dejado un vastísimo testimonio epigráfico y arqueológico. Es pues, casi imposible no hacer alguna referencia puntual sobre el actual territorio gallego (ANDREU, 2010: 185-186).

La abundante presencia del culto a las aguas en todo el occidente peninsular sólo puede explicarse por la herencia de rituales prerromanos, desgraciadamente poco conocidos. Algunos teónimos lusitanos relacionados con el culto a las aguas se convierten en divinidades romanas, que no son más que *interpretationes* latinas de antiguos cultos locales y en muchos casos hay una clara evidencia del sincretismo.

Este fenómeno carece de un trabajo de conjunto en la Península, capaz de estudiar todos los parámetros del asunto. La investigación ha pecado de especulativa hasta la fecha, realizándose una revisión de la documentación arqueológica y epigráfica. Actualmente, casi la totalidad de la información que se maneja con respecto a los cultos acuáticos y sus divinidades proviene de la labor del grupo *Vbi Aquae ibi Salus*, coordinado por el Departamento de Historia Antigua de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), que cuenta con Javier Andreu, Javier Cabrero, María Pérex, Carmen Miró, Amparo Hernando, Helena Frade y Carlos Martín-Escorza.

3.1.1 Los lugares de culto: testimonios arqueológicos y epigráficos

H. Frade y F. García de Velasco encontraron numerosas dificultades a la hora de realizar un catálogo con evidencias arqueológicas de este tipo de enclaves, cuyas características arqueológicas eran diferentes a los establecimientos termales higiénicos. Fueron pocos o ninguno los testimonios arqueológicos que se encontraron en conjuntos como São Pedro do Sul (en el distrito de Viseu, que fue descartado como lugar de culto a las aguas por Díez de Velasco), Caldas do Cró (Guarda) o Unhais da Serra (Castelo Branco). Sin embargo, sin datos arqueológicos pero gracias a las evidencias epigráficas de culto podemos incluir en este grupo el Cabeço de Vide (distrito de Portalegre), Santa Marta de Ericeira (condado de Mafra), Caldas de Monchique (distrito de Faro) y El Salugral y Baños de Montemayor (ambos en Cáceres) (Figura 4). Para conceder un valor del uso de un antiguo balneario hay que establecer criterios, como la proximidad a una ciudad o a una *uia*, o las noticias sobre su uso en la antigüedad. Los

datos geológicos pueden servir de apoyo, aunque nunca ser determinantes (ANDREU, 2010: 187-189).

3.1.2. Divinidades

En este apartado hay que llamar la atención sobre la necesidad de hacer una depuración del listado de divinidades asociadas al fenómeno del termalismo. Díez de Velasco sigue siendo el catálogo de referencia, pero como apuntó J. L. Ramírez Sádaba, deben extremarse las precauciones acotando el panteón e interesándonos exclusivamente las dedicatorias a divinidades de carácter indiscutiblemente salutífero y considerando solo aquellas relacionadas con la dimensión terapéutica. Asimismo deben ser excluidos del catálogo los exvotos o dedicaciones ofrecidas a divinidades que nunca han estado vinculadas a la salud¹⁷, o las que no necesariamente han de estar ni unidas al agua ni al carácter curativo de estas¹⁸ (ANDREU, 2010: 189-190).

En este sentido es interesante recalcar las divinidades indígenas que fueron veneradas en Lusitania antes y durante la estancia de Roma, aunque ya transformadas por el sincretismo. El caso más representativo es el de la diosa *Nabia*, cuyas funciones son a día de hoy discutidas (ANDREU, 2010: 191).

3.1.2.1 *Nymphae*

El culto a las *Nymphae* se encuentra claramente representado en el conjunto epigráfico de Baños de Montemayor¹⁹. Las divinidades son referidas por los devotos con el genitivo *Caparensium*, abreviado (*Nymphae Cap(arensium)* o *C(aparensium)*) o con su adjetivo (*Caparenses*). Este caso constituye uno de los pocos ejemplos de vinculación de las *Nymphae* a una comunidad ciudadana²⁰. Habitualmente aparecen con epítetos y vinculadas a hidrónimos²¹, a realidades geográficas²² o a la fuente donde se suponía que habitaban²³. Resulta difícil explicar el porqué de esta insistencia de los devotos en el carácter local de las divinidades a las que veneraban, y se han barajado hipótesis, desde la ubicación del balneario (cerca de

¹⁷ Dedicatoria a *Juno* en Alange (Badajoz). Sobre su validez en las divinidades termales DÍEZ DE VELASCO, F.: *Termalismo y religión. La sacralización del agua termal en la Península Ibérica y el Norte de África en el mundo antiguo*, Madrid, 1998, pp.31-46.

¹⁸ Como es el caso de Esculapio.

¹⁹ J. M. BLÁZQUEZ dedica unas páginas sobre este asunto en *Religiones primitivas de Hispania I. Fuentes literarias y epigráficas*, Madrid, 1962, pp. 199-203.

²⁰ Las *Nymphae Iasis de Aquae Isae* en *Pannonia Superior* y las *Nymphae uicani Altiainses* en *Altaia, Germania Superior*, son otros ejemplos, pero no se dan con tanta uniformidad.

²¹ *Nymphae Lupianae (Bracara Augusta)* o *Nymphae Silonis (Aquae Varcilena)*.

²² *Nymphae Varcilena* (Madrid).

²³ *Nymphae fontis Ameui* o *[Ny]mph[ae] fontanae*.

Capera y junto a la *uia* de la Plata), hasta la conversión de *Capera* en municipio Flavio, lo que convertiría esta denominación en una forma de orgullo cívico. Posiblemente *Capera* tuvo alguna relación especial con las aguas, incentivando de esta manera el santuario, frecuentado por gente de la zona, documentación que tenemos gracias a los datos onomásticos. De hecho, el único devoto de *origo* foráneo²⁴ y el único con *tria nomina*²⁵ invocan a la divinidad bajo la sencilla forma *Nymphis*. Tal vez, el “orgullo cívico” antes citado, llevó a los nativos de esa zona a hacer notar el carácter local del culto, eligiendo las fórmulas votivas en las que éste estuviera marcado. Por el contrario los extranjeros obvian esa información (ANDREU, 2010: 199-203).

3.1.2.2. *Salus*

Constituye una divinidad compleja. Su carácter tópico y concreto casi “a modo de un manantial personificado” y su dimensión pública pero también privada y doméstica hace que deba de ser tomada con prudencia y con matizaciones. En algunas evidencias votivas de Lusitania resulta difícil establecer si está siendo invocada como portadora de salud o si es portadora de felicidad. Por ejemplo, la dedicatoria *Saluti pro G(aio) Atilio Cordo n(ostro)*, llevada a cabo por *Catalus ser(uus)* en *Pax Iulia*, muestra un ejemplo de un esclavo que realiza un voto para conceder a su amo salud y felicidad (ANDREU, 2010: 190, 203-204).

Fue especialmente venerada en Lusitania, donde encontramos el 66% de los hallazgos epigráficos de Hispania. Entre sus fieles encontramos generalmente a esclavos y libertos, lo que plantea la posibilidad de que se cambiase su significado de salud por el de “liberación o salvación de su status” (REDONDO RODRIGUEZ, 1986: 25).

El profundo arraigo de esta divinidad en Lusitania hace pensar en la existencia en esta zona de una divinidad indígena anterior con características parecidas a *Salus*, que se habría identificado con el paso del tiempo. (REDONDO RODRIGUEZ, 1986: 25).

3.1.2.3 *Aquae*

Es considerada divinidad tanto en su dimensión tópica como por su carácter terapéutico. A la primera pertenece la dedicatoria *Aquae Eleteses*, llevada a cabo por *C(aius) Accus Albini f(ilius)*. La segunda función se atestigua en *Ossonoba*, vinculado a las termas de Caldas de Monchique (Faro). Un dedicante con *duo nomina*, *Patul[cia] T(iti) f(ilia) [---]a*, dedica un ara mediana a *Aqui[s] Sacr[is]*. Encontramos otro ejemplo de un ara consagrada a *Aquiae sacrum*,

²⁴ *L(uciuc) A(emilius)* o *A(elius) Syriaches*.

²⁵ *T(itus) Val(erius) Cosmos* (posiblemente emeritense).

en *Conimbriga*. El perfil del dedicante a *Aquae* en Lusitania responde a individuos altamente romanizado (ANDREU, 2010: 193-195).

3.1.2.4. *Fons*

Igualmente resulta complicada la vinculación entre las dedicaciones a *Fons* (*Fontanus* y *Fontana*, personificaciones de las fuentes de agua que en los textos y epígrafes son aludidas como *numen aquae* o *numen fontis*) con el ámbito termal curativo. Se demuestra con seguridad en los casos de *Capera* y *Olisipo* (cerca de las termas de Santa Marta, Ericeira) (ANDREU, 2010: 196-197).

La extraordinaria concentración de dedicaciones a divinidades acuáticas en la zona de Lusitania y en el noroeste peninsular, frente al vacío documental de este tipo de dedicaciones en la *Baetica*; el descenso del número de dedicaciones a medida que nos acercamos al *conventus Pacensis* y los rasgos especiales de estas dedicaciones, orientadas a divinidades más romanizadas como *Salus* y *Fons* y sin dedicaciones a la divinidad más indígena que es *Nymphae*; y el carácter indígena de los devotos del sector oriental de *conventus Emeritensis*, deja entrever las características de este tipo de culto. Las concentraciones desiguales de las divinidades salutíferas del agua subrayan por sí mismas la dinámica de su culto: mientras los exvotos de *Fons* se concentran en áreas altamente urbanizadas (tal vez por la propia naturaleza de la divinidad, vinculada no solo a cuestiones curativas, sino también a cuestiones de potabilidad) frente al carácter más campestre del culto a las *Nymphae* (ANDREU, 2010: 207-208). Como se ha dicho antes, puede tener que ver con un aspecto del grado de romanización de las poblaciones en las que fueron veneradas.

3.2.1.5. *Nabia*

Dentro del panteón prerromano del área lusitano-galaica, la diosa *Nabia* goza de una especial importancia. En todo el territorio noroccidental peninsular es la única diosa supra-local conocida (OLIVARES PEDREÑO, 2002: 235).

La distribución del culto a *Nabia* en la península se da en el *conventus Lucensis*, *conventus Bracarensis* y en Lusitania, especialmente en la zona de Cáceres (GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, 1990: 292). J. L. Melena fue uno de los pioneros en intentar delimitar el territorio del culto a la diosa y su naturaleza²⁶. Llega a la conclusión de que *Nabia*

²⁶ MELENA, J. L. "Un ara votiva romana en El Gaitán, Cáceres", *Veleia*, 1, pp. 233-259. Para la realización de su trabajo Melena se basa en su etimología y en la existencia de una media luna esculpida en el ara de S. Mamed de Lousada, la inscripción de Marecos y la inscripción y relieves de la "Fonte do Ídolo" (Braga).

sería “una diosa de los valles selvosos, de los bosques y de los montes, como la *Diana* latina, valles que en su hondón pudieron acoger la presencia de un río, que explicaría el hidrónimo y la caracterización de la que *Nabia* había sido objeto y, muy especialmente, su vinculación con las deidades acuáticas” (OLIVARES PEDREÑO, 2002: 233). Se basa en dos supuestos: en primer lugar la denominación originaria de la divinidad como *Nabia* en lugar de *Navia*, estableciendo que sería una diosa bracaraugustana; en segundo lugar, su culto se extendería hacia *Lucus Augusti* por el norte y por el sur hacia *Augusta Emérita* mediante las vías de comunicación romanas (GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, 1990: 292).

En cuanto al primer supuesto ni el propio autor afirma su convicción por el origen de la diosa: “si *Nabia* es una diosa bracaraugustana, se ha difundido su culto siguiendo las vías bien definidas” (OLIVARES PEDREÑO, 2002: 233). Se basa en una suposición de la procedencia de la diosa. Asimismo no está demostrado que sean anteriores las formas con “b” a las formas con “v”. Posiblemente este hecho tenga que ver con la forma de estandarización de las grafías, aunque el hecho de la concentración de unas zonas con “b” y otras con “v” pueda tener que ver con la forma de pronunciación del teónimo (GARCÍA FERNÁNDEZ-ALAT, 1990: 292). El segundo argumento tampoco tiene un fundamento sólido. Las vías romanas como factor de Romanización contribuyen a sincretizar los cultos indígenas y es lógico que los testimonios del culto a *Nabia* romanizados no aparezcan alejados de la red viaria o de los centros más romanizados, que fueron los focos de irradiación de las nuevas formas de culto; estas vías no son el medio de propagación de un culto claramente prerromano (GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, 1990: 292-293). En el caso de que el culto a esta diosa fuera debido a desplazamientos de población desde el área bracaraugustana, sería único. No conocemos otras divinidades masculinas o femeninas con muchos testimonios en *Bracara Augusta* cuyo culto sea constatable en otras regiones donde sí se da el culto a *Nabia*. La tesis del difusionismo del culto a *Nabia* carece de argumentos sólidos y aporta bastantes interrogantes (OLIVARES PEDREÑO, 2002: 234).

La epigrafía de *Nabia* aparece en diversos contextos geográficos y arqueológicos. Siempre ha sido interpretada como una divinidad acuática, y éste carácter acuático ha sido recogido por numerosos investigadores.

El primero fue Leite de Vasconcellos en el año 1905, a los que se le sumaron otros muchos que aprobaban o desechaban su teoría. Vasconcellos propone que el nombre de la diosa proviniera del sánscrito *navya*, que significa “curso del agua” y que cuenta con muchos

testimonios en la Península y fuera de ella²⁷ (ANDRÉS HURTADO, 2005: 255-256). Mientras, como se ha mencionado anteriormente, Melena asimila completamente a *Nabia* con *Diana*, Encarnação sostiene que fuese una divinidad protectora, cuyo nombre se adjetiva de forma diversa según la región. Su función sería de “protección y socorro” (GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, 1990: 298). Blázquez secunda el carácter acuático de *Nabia*, por su asimilación con las ninfas en la inscripción de Marecos, y por su parte A. Tranoy y P. Le Roux ven una función cósmica de la diosa según esta misma inscripción (ANDRÉS HURTADO, 2005: 256-257). García Fernández-Albalat (GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, 1990: 285-310), intenta explicar la relación de *Nabia* con los ríos mediante la vinculación agua-guerra en el mundo celta, relacionando de esta manera las divinidades del agua con la muerte, y la muerte con el mundo de la guerra. *Nabia* se encargaría de conducir a los ejércitos a la batalla y la muerte, y a través de los ríos se accedería al Más Allá (ANDRÉS HURTADO, 2005: 257).

Sin embargo, y en la actualidad, la hipótesis más lógica y defendida sería la que sostiene J. C. Olivares (seguida por Blázquez), quien trata a *Nabia* como una divinidad polifuncional en la que encontramos varios casos de sincretismo. En la inscripción de Marecos (Penafiel, Porto)²⁸ se citan sacrificios a *Nabia* (una vez sin epíteto y otra con el epíteto Corona), y a *Júpiter*. El teónimo *Júpiter* puede esconder un dios indígena o, lo más probable, que *Júpiter* hubiera sustituido a otra divinidad autóctona de características similares. Asimismo, el epíteto *Corona* en la diosa, así como la aparición de una inscripción alusiva a *Corono* (Cerzedelo, Braga) junto a un ara dedicada a *Júpiter* da que pensar sobre la posible asimilación entre éste último y *Nabia* (OLIVARES PEDREÑO, 2002: 238).

Melena intenta mostrar el sincretismo religioso que se da en la inscripción de La Dehesa de El Gaitán (Cáceres)²⁹. Esta inscripción vincula el culto imperial con divinidades indígenas. Marco Simón recalca la prudencia con la que hay que estudiar este testimonio, ya que la abreviatura *A(ugustae)* podría ser interpretada como *a(ram)* (ANDRÉS HURTADO, 2005: 258).

El monumento hallado en Quintal do Idolo (Braga) nos deja testimonio de un sincretismo entre dos divinidades indígenas (BLÁZQUEZ, 2001: 195). Sobre la roca

²⁷ *Navia* (Asturias, Navea (un afluente del Sil, Orense), *Nabalia* (Eck, afluente del Ehin), *Nabarcos* (Neber, Gran Bretaña), *Nabalis* (Turingia).

²⁸ *Op(timae) V(irgini) Co(nservatrici vel -rnigerae) et Nym(phae) Danigo/m Nabiae Coronae va/cca (m) bovem Nabiae agnu(m)/ Iovi agnum/ bovê(m) la/ct(entem) [...] Urgo agnu(m) Lidaê Cor(nigeram vel -nutam/ ann(o) et dom(o) actum (ante diem) V (quintum) Id(us) Apr(iles) La/rgo et Mesallino con(n)s(ulibus) curator(ibus) / Lucrêtio Vitulino Lucretio Sab/ino Postumo Perêgrino.*

²⁹ *A (ugustae) Nabiae/ Victor/ Sempr(onius) S(acrum)/ a(niño) l(ibens) v(otum) s(olvit).*

encontramos una serie de inscripciones latinas, un mazo y una paloma, y una estatua de 1,10 metros de altura que representa a un hombre barbado. La dedicación la lleva a cabo *Celico Frontón* (un lusitano, posiblemente representado en la escultura). Tranoy se pregunta si los símbolos de la paloma y la maza representan el carácter del dios o si son decorativos. Relaciona el mazo con el rayo, símbolo del dios galo *Sucellus*, y establece y concluye, al igual que Blázquez, que nos encontraríamos ante un sincretismo entre las divinidades prerromanas *Nabiagoi* y *Tongoe*³⁰ (BLÁZQUEZ, 1977: 319-320; Ídem, 2001: 166 y 195; ANDRÉS HURTADO, 2005: 256) (Figura 5).

3.2. DIVINIDADES INFERNALES

Ataecina y *Endovellico* han sido colocados en este apartado por ser la tesis más defendida, sin embargo, observaremos a lo largo del texto que existen otras teorías que refutan el carácter infernal de estas divinidades.

3.2.1. *Ataecina*

Los rasgos más relevantes para conocer la naturaleza de la diosa son, su vinculación a la diosa romana *Proserpina*, y el apelativo más característico que la acompaña en la mayoría de sus inscripciones: *Turobrigensis* (OLIVARES PEDREÑO, 2002: 247).

Muchos estudiosos se han ocupado de esclarecer el significado del nombre de la diosa. Arbois de Juvainville propone la etimología *ate-gina* compuesto, que significa “Renacida” (BLÁZQUEZ, 1962: 145; ANDRÉS HURTADO, 2005: 221). Vasconcellos, en esta misma línea, considera a *Ataecina* una diosa relacionada con la tierra, quien “renace” cada año desde los infiernos para que los granos germinen y que la tierra será fértil. Observamos pues, una clara vinculación con *Proserpina*, que a su vez está relacionada con *Plutón*, cuyo carácter infernal está ligado con el de la diosa. (OLIVARES PEDREÑO, 2002: 247). Por su parte, Steuding relaciona su nombre con el irlandés *adaig-* (noche), basándose en su variante sonora *Adaegina*. Luján Martínez se acerca a la teoría de Steruding, concluyendo que el nombre de la diosa es efectivamente, *Adaegina*. Sin embargo, considera imposible que se trate de un préstamo lingüístico del irlandés, e indica la existencia de una forma pre-celta que sería *adaki-* (por lo que la formación del nombre de la diosa sería a partir de los sufijos *ad-* y *ak-*, raíces de la lengua indoeuropea que apuntaban al significado de “agudo, afilado” y “piedra”) (ANDRÉS

³⁰ [*Ce*]licvs Fronto Arcobrigensis Ambegidvs Fecit (en la estatua).
Tongoe Nabiagoi
Celicus Fecit Fonto (encima de un edículo).

HURTADO, 2005: 221-222). Por su parte, Blázquez pone en duda el carácter agrícola de *Ataecina*, siendo para él de una forma clara una diosa infernal basándose en la representación de un ciprés (símbolo de *Proserpina* y árbol relacionado hasta nuestros días con la muerte) en un relieve junto a la diosa. La vinculación *Ataecina-Proserpina* viene dada por el carácter infernal de las diosas y no por sus funciones agrícolas. García y Bellido propone que *Feronia*, diosa de origen sabino o etrusco relacionado con la agricultura y las aguas puede ser la *interpretatio* de *Ataecina* (OLIVARES PEDREÑO, 2002:p. 248).

Los epítetos que acompañan el nombre de *Ataecina* en la mayoría de las inscripciones (*Turibrigensis*, *Turobrigae*, *Turobrigensis*) ha planteado la creencia de que pudo ser la divinidad tutelar de esta localidad, cuya ubicación ha causado una gran polémica llegando a plantearse que existieran dos ciudades con el mismo nombre³¹. Casi todos los altares dedicados a *Ataecina* se dieron en un área muy reducida -las evidencias de su culto dibujan un área concreta, que en el triángulo *Norba-Turgalium-Emerita* se encuentran 26 de los 36 testimonios a la diosa (72%)-, y no conocemos más evidencias que la epigrafía acerca de la localidad que presuponemos como centro de culto a la diosa. La imagen que podemos formarnos sobre *Turobriga* es la de un enclave, que serviría para la deposición de exvotos y para colocar las aras dedicadas a *Ataecina*. No una ciudad, sino un *uicus* o un *pagus* ubicado dentro del territorio de un municipio o una colonia (ABASCAL, 2002: 57-58). En este apartado podríamos defender la teoría de encontrarnos ante un santuario dedicado a la diosa debido a los vestigios que encontramos en este lugar.

Como se ha mencionado, la atención a *Ataecina* se ha dado tanto por la frecuencia de testimonios como por la *interpretatio* con *Proserpina*. Todos los historiadores se basan en el hallazgo de tres inscripciones: una localizada en el Pantano de *Proserpina* (Mérida)³², otra en Cárdenas (barrio de Mérida)³³ y la última en Salvatierra³⁴, donde se observa la vinculación entre la diosa indígena y la romana por un proceso de sincretismo. Vázquez Hoys y del Hoyo Calleja estudian la especial asimilación entre diosas femeninas en Hispania, que encarnan los atributos de fecundidad, maternidad y defensa de la naturaleza. Afirman que la diosa *Mater*

³¹ *Turobriga* o *Turibriga* fue mencionada por Plinio, localizándola en la *Beturia* céltica, cerca de *Arucci*. González realiza un estudio sobre las posibles localizaciones de la ciudad, y plantea que pudiera encontrarse en el actual municipio en Aroche, Huelva, en el yacimiento de los Llanos de San Mamés (ANDRÉS HURTADO, 2005: 224-225).

³² *Dea Ataecina Turi/brig(ensis) Proserpina/ per tuam maiestatem / te rogo oro osecro / uti vindices quot mihi / furti factum est quisque / mihi imudavit involavit / minusue fecit eas q(uae) i(infra) s(criptae) sunt / túnicae VI [p]aenula / lintea II in[dus]sium cu / ius I.G.V. [...] ignoro A [.....] ius / Vi.*

³³ *D(eae) A(taecinae) T(uribrigensi) P(roserpinae).*

³⁴ Está inédita.

Deum se asimila a *Ataecinae-Proserpina*, y éstas a su vez se identifican con *Victoria*. García-Bellido señala la posibilidad de que se identificara, asimismo con *Cibeles* (ANDRÉS HURTADO, G., 2005: pp. 219-220).

Según J. M. Abascal, no disponemos de un gran repertorio epigráfico sobre el culto a *Proserpina* en Hispania, y los escasos testimonios proceden de la Bética, sin rebasar nunca el norte del Guadiana. Con *Ataecina* ocurre lo contrario: rara vez encontramos testimonios al sur del Guadiana. Esto deja entrever que la zona de contacto entre ambos cultos fue *Emerita Augusta*, y los procesos de *intepretatio* y sincretismo provienen de esta zona (ABASCAL, 2002: 56) (Figura 6).

3.2.2. *Endovellico*

La investigación sobre el significado y naturaleza del dios *Endovellico* ha sido ampliamente estudiada, debido mayormente a que su nombre es uno de los que más se repite en la epigrafía. La etimología celta de su nombre únicamente ha sido negada por J. Toutain, fijándose en las alteraciones del teónimo³⁵. Esto ha sido interpretado tanto por Leite de Vasconcellos como por S. Lambrino por la gran extensión que recibía su culto (BLÁZQUEZ, 1962: 156).

Se conserva un nombre relacionado con la deidad lusitana: el del caudillo de los ilergetes³⁶ durante la Segunda Guerra Púnica. Escritores latinos como Tito Livio, Valerio Máximo o Appiano traducen el nombre de los escritos griegos de Polibio o Diodoro como *Indibilis* o *Indebilis* (los griegos ofrecen las variantes *Andobales*, *Indebeles* e *Indibolis*). Según A. Tovar la diferencia entre *In-*, *An-* en la sílaba inicial corresponde a la transcripción de una sonante nasal que percibían de manera distinta griegos y latinos. El nombre se descompondría en dos partes: *-nde* y *-beles* (o *bels-*), siendo esta última claramente ibérica. Este elemento se encuentra actualmente hoy en el vasco: *beltz* significa negro, de origen africano. *Endo-* podía provenir del indoeuropeo **nde*, prefijo del superlativo (con significado “muy”). *Endovellicus* sería una deformación eufemística de *Endobellicus*, adjetivo sobre *Endo-beles*: muy negro, divinidad infernal (BLÁZQUEZ, 1962: 156-157; CARDIM RIBERO, 2002, 86). Para Leite de Vasconcellos, *Endovellicus* corresponde a *Andevellicos*, confirmando que *ande-* es una

³⁵ *Indovellicus* (tres veces), *Endovollicus* (dos veces), *Enovolicus* (cinco veces).

³⁶ Pueblo hispánico prerromano que habitaba la parte llana de las actuales provincias de Huesca, Zaragoza y Lérida (RAE).

partícula intensiva, y señalando que *velo-* proviene de *welos*, que se da en galés y bretón: *gwell*, “mejor” (OLIVARES PEDREÑO, 2002: 228; CARDIM RIBERO, 2002, 86).

Vasconcellos caracteriza a la divinidad con funciones sanadoras y oraculares, relacionándolo con el dios romano *Esculapio*. El primer argumento que utiliza para sostener su teoría es la existencia de una dedicación que efectúa un marido por la salud de su mujer. En segundo lugar, un relieve representando a un paralítico que ofrece al dios un edículo³⁷. La tercera prueba la ofrece una figura que porta en su mano izquierda un ave, y que Vasconcellos identifica con el gallo o la gallina que se ofrecía a *Esculapio*. Por último, las consultas que se realizaban a *Endovellicus*, verificadas por algunas inscripciones, recibían respuesta mediante visiones en sueños según el rito de la *incubatio*. Los enfermos pasan una noche en el templo, donde el dios se les aparece en sueños y les indica las prácticas curativas a seguir (BLÁZQUEZ, 1962: 157). Asimismo es relevante la extracción social de los dedicantes: “...ricos y pobres, nobles, plebeyos y esclavos” (OLIVARES PEDREÑO, 2002: 228).

El culto a *Esculapio* era conocido en Lusitania, donde se han encontrado varias inscripciones, estatuas y monumentos a él consagrados en las regiones meridionales de la provincia. Se conservan tres cabezas de mármol pertenecientes a esculturas de tamaño natural y fechables en el siglo I que posiblemente representen a *Endovellico*, y se baraja la hipótesis de que estas estatuas fueran ofrecidas por los devotos con el mismo fin que las de *Esculapio* (BLÁZQUEZ, 1962: 158).

Las fórmulas que se recogen en las inscripciones aluden a la *incubatio*: *Pro salute o pro salutem, ex visu, ex responsu, iussu ipsius, ex i(ussu) numin(is), ex religione iussu numinis, ex imperato Averno* (BLÁZQUEZ, 1962: 159).

A pesar de que la hipótesis de M. Toutain sobre la naturaleza del dios no parece muy segura, merece una pequeña mención. No admite el origen celta de la divinidad ni su asimilación a *Esculapio* (BLÁZQUEZ, 1962: 158). El único dato útil sería la ubicación del santuario de San Miguel de Mota³⁸ en lo alto de una montaña, por lo que *Endovellico* sería un dios de la montaña, un *numen loci* (OLIVARES PEDREÑO, 2002: 228). Siguiendo a Ceán

³⁷ El relieve representa a un personaje desnudo de frente, con la pierna derecha de perfil y la izquierda, aparentemente más corta, toca con los dedos en el suelo. Según Lambrino no es seguro admitir que el representado fuera un enfermo, ya que los romanos se esculpían con toga. El desnudo se utilizaba para representar a un dios o a un atleta, por lo que Lambrino defiende la hipótesis de que el representado sea el propio dios Endovellico más que una persona con hemiplejía en la parte izquierda de su cuerpo (BLÁZQUEZ, 1962: 158).

³⁸ Santuario indígena sincretista en Miguel de Mota (Alentejo), a unos 30 km de Evora (Portugal), antigua *Liberalitas Iulia*. En sus paredes han aparecido la mayoría de inscripciones a este dios, donde se piensa que también se guardaban imágenes, relieves y esculturas representándolo. Este santuario fue convertido en una capilla cristiana, tomado de BLÁZQUEZ, 1981: 183.

Bermúdez, deduce la gran extensión del culto a *Endovellico* de la existencia de una montaña llamada *Andebalo*, en la región de Huelva (BLÁZQUEZ, 1962: 156; OLIVARES PEDREÑO, 2002: 228).

Otra faceta de *Endovellico* es la de dios infernal. Lambrino y Blázquez estudiaron el ara dedicada al dios por *Marcus Fannius Augurinus*, que cuenta en la parte posterior con un relieve de un jabalí y en los laterales una palma y una corona. Lambrino no ve en este animal una víctima de sacrificio, sino un símbolo del dios, representado como un dios ctónico, de la vegetación y los animales. El jabalí, como muestra la pátera de Tivisa³⁹, es en todo el Mediterráneo un animal funerario. La palma y la corona de laurel no son motivos decorativos, sino símbolo de promesa de la inmortalidad, por lo que *Endovellico* sería el dios del inframundo, encargado de proteger a sus devotos después de la muerte. Otras aras confirman el carácter de este dios: la dedicada por *Q. Iulios Iutarius*, donde en los costados hay una rama de pino y una palma; y otro ara dedicada por *M. Licinius Nigellio*, donde se representan dos genios alados de los cuales, uno porta una antorcha y que podría ser la imagen de un genio psicopompo, que conduce las almas a la otra vida. Según esto, Lambrino se esfuerza por demostrar que *Endovellico* es un dios salvador, pero no del cuerpo, sino de las almas (BLÁZQUEZ, 1962: 159-160; OLIVARES PEDREÑO, 2002: 230). Marco, partiendo de la etimología del nombre del dios ha intentado reforzar las tesis de Lambrino y Blázquez, afirmando que su nombre puede derivar del céltico **uailo-*, “lobo”. Habría que poner en relación a *Endovellico* con otro dios, *Vaelicus*, y a su vez, relacionarlos con el dios galo *Sucellus*, que aparece representado con piel de lobo y tiene características ctónicas. La tesis más extendida es que *Endovellico* y *Vaelicus* sean el mismo dios, debido a sus claras similitudes en las características de su culto, por el número de epígrafes hallados en el mismo lugar, y por el claro parecido de sus nombres (OLIVARES PEDREÑO, 2002: 230).

Según la tesis de Olivares Pedreño, “el carácter oracular y salutífero del dios *Endovellicus* apunta, en nuestra opinión, a un carácter apolíneo claro. Si aceptamos la etimología que relaciona a los dioses que nos ocupa [*Endovellico* y *Apolo*], con el lobo, ello

³⁹ Claro ejemplo de sincretismo, que aunque no pertenezca a la provincia de Lusitania merece mención. La pátera de Tivisa se encuentra en Tarragona y fue estudiada por J. de C. Serra Rafols. Las figuras que en ella se representan son de muy distinta procedencia: el *thymiaterion* sigue un modelo fenicio, las *Nikes* son griegas, elementos indígenas (lince, jabalíes, una cabeza de lobo en el centro de la pátera, un jinete con un escudo oval y un bóvido atacando a un felino). El grupo central con el dios entronizado posiblemente tenga influjo mediterráneo. La divinidad que se encuentra representada es de carácter infernal (el lobo también fue un animal funerario en el mundo etrusco), tomado de BLÁZQUEZ, 1981: 210.

tampoco impide esta hipótesis puesto que, como ya hemos citado arriba, *Apolo* también muestra determinadas vinculaciones con este animal” (OLIVARES PEDREÑO, 2002: 231).

3.3. BANDUA Y SUS DIVERSAS ADVOCACIONES

3.3.1. Asimilaciones a *Tutela*

El análisis epigráfico de la Península Ibérica ha revelado la existencia de una serie de teónimos relacionados entre sí por la repetición de su radical *Band-*.

La epigrafía votiva de la zona lusitana-galaica ofrece varios testimonios de epítetos que acompañan al nombre de un dios, relacionándolo con comunidades urbanas. Todos los epítetos con los sufijos *-brigo*, *-breo*, o sus versiones en dativo pre-céltico que aludirían a topónimos terminados en *-briga*, corresponderían a enclaves urbanos indígenas y fortificados. La divinidad indígena masculina que más cumple estos requisitos es *Bandua*⁴⁰. A pesar de que este trabajo no se basa exclusivamente en estudios epigráficos, merece la pena destacar algunos epítetos de *Bandua* y su localización (GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, 1990: 26-36; OLIVARES PEDREÑO, 2002: 152) (Figura 8):

1. *ETOBTRICO*, inscripción hallada en Lisboa.
2. *BRIALEACUI*, en dos inscripciones de Orjais (Covilha, Castelo Branco).
3. *ISIGRAIEGUI*, varias inscripciones en Bemposta (Penamacor, Castelo Branco).
4. *LONGOBRICU*, en una inscripción de Longroiva (Meda, Guarda).
5. *VIRUBRICO* o *VERUBRICO*, en un ara de Retorta (Laza, Orense).
6. *VEIGEBREAEGO*, de Rairiz de Veiga (Orense)⁴¹.
7. *LANSBRICAE*, procedente de Santa Eugenia de Eirás (San Amaro, Orense).
8. *SAISABRO?*, de Maranhao (Avis, Evora).
9. *MALUNAICO*, procedencia desconocida, actualmente en el Museo de Badajoz⁴².
10. *AETIOBRIGO*, de Codesedo (Sarreaus, Orense).

⁴⁰ Durante este apartado se utilizará la forma *Bandua* o *Bandue* para referirnos a esta divinidad ya que es la más atestiguada en las inscripciones (encontramos también *Bande*, *Banduae*, *Bandi*, *Bandei*, o *Bandiae*).

⁴¹ Según Rodríguez Colmenero es probable la relación entre el epíteto y el nombre del lugar de procedencia de la pieza, por lo que el dios sería “*protector do Castro da Veiga*”.

⁴² La lectura original de Ramírez Sádaba (*MALUNRICO*), fue corregida en 1994 por Prósper, tomado de PRÓSPER, 2002: 263.

Otros núcleos urbanos antiguos también se relacionan con *Bandua*, aunque esta vez sin los sufijos mencionados anteriormente (OLIVARES PEDREÑO, J. C., 2002: p. 153):

11. *ROUDAECO*, este apelativo se refiere a *uicus Rouda*, que se ubicaría entre los ríos Tozos y Almonte, donde se encontraron tres inscripciones dedicadas a *Bandua Roudaeco*.

12. *OCE...*, Encarnaçao lo interpreta como *Ocel(ensi)* o *Ocel(aeco)*. Procede del San Pedro do Sul, Viseu.

13. *ARAUGEL (...)*, según Albertos y Alarçao podría referirse a un *Castellum Araocelum*, cerca de Viseu, debido a una inscripción hallada en Mangualde donde se mencionan *castellani Araocelenses*.

Debemos incluir otros diez epítetos a los 13 ya mencionados: *Apolosego*, *Arbariaico*, *Bloecco*, *Cadiego*, *Oilienaico*, *Picio*, *Tatibeaicui*, *Tueraeo*, *Velugo Toiraeco* y *Vortaecio*. El porcentaje de epítetos que acompañan al dios *Bandua* que están relacionados con núcleos de población es considerablemente alto. *Bandua* es la divinidad indígena que con más frecuencia aparece relacionada con epítetos que se refieren a *uici*, *pagi* o *castella*, por lo que estaría estrechamente vinculada a comunidades indígenas de segundo rango. De Hoz, afirma que *Bandua* era una divinidad “protectora y tutelar, ligada a comunidades humanas”, sin embargo, sus perfiles no se encuentran bien definidos, por lo que su carácter es genérico. “Me inclino a pensar, pues, que estamos en realidad no ante el nombre propio de una divinidad específica sino ante un nombre común, del tipo *deus* o *tutela* o *lar*, que designaba en la lengua lusitana a diversas deidades, concretadas por su epíteto que las definía (...)” (DE HOZ, 1984: 36). Este hecho, hace que otras divinidades adquiridas con posterioridad puedan asimilarse a *Bandua*, como los *Lares*, los *Genios*, o incluso *Marte*, *Mercurio* o *Fortuna/Tyché* (OLIVARES PEDREÑO, 2002, 153-155).

3.3.1.1. *El culto al Genio*

El culto al *Genio* se va transformando desde tiempos de la República, donde era casi exclusivo familiar, hasta el alto imperio, donde empiezan a ejercer protecciones más amplias (poblaciones, *collegia...*). Sin embargo, donde más rastros quedan del culto al *Genio* es en el ámbito militar, apareciendo como protector de las unidades, las instalaciones o de los dioses guerreros. Es lógico que el dios encargado de la protección de comunidades indígenas, durante y después de la conquista de Roma, se asimilara en ocasiones al *Genio* romano. En San Miguel de Caldas de Vizela (Guimaraes), encontramos la inscripción de *Genio Laquinie(n)si*, cuyo

epíteto tiene un carácter tópico o étnico que aludiría al territorio de nombre *Laquinia* o *Laquinium* (OLIVARES PEDREÑO, 2002: 154-155).

Tres altares dedicados a *Genios* con apelativos indígenas tutelaban *Conimbriga*, *Tongobriga* y *Turgalium*, que eran comunidades de primer orden y con un alto grado de romanización. Casi todas las menciones de *Genios* locales hispanos aparecen en comunidades de alto rango, indicativo de una asimilación religiosa.

3.3.1.2. *Los Lares*

Merece mención por ser, al igual que *Bandua*, divinidades tutelares, aunque su culto se extendería mayormente por el territorio galaico y en menor medida por el norte de Lusitania. Dos inscripciones muestran la relación entre la deidad y un grupo de población: *Dii Lares Capeticorum gentilitatis*, de *Capera* (Cáceres), y *Lares Lubanc(i) Divilonicor(um)*, de *Conimbriga*, en las que se observa una clara *interpretatio* indígena. El culto a los Lares se propagó en Hispania escondiendo un culto local y fusionándose con las nuevas formas religiosas romanas (BLÁZQUEZ, J. M., 2001, p. 163).

3.3.1.3. *Bandua y Fortuna/Tyché*

Esta asimilación se debe al hallazgo de la pátera dedicada a *Band(-) Araugel(-)*. Antonio Blanco Freijeiro fue el encargado de dar la noticia del hallazgo⁴³, y la asimiló a una divinidad lusitana, tanto por su nombre como por el lugar en que fue encontrado (Cáceres):

“El medallón central nos muestra una diosa de pie sobre la línea horizontal, indicativa al suelo, rodeada de algunos motivos complementarios que sugiere su presencia en un santuario rupestre. La diosa mantiene una actitud noble, de estatua, apoyada en la pierna derecha, y con la izquierda ligeramente doblada por la rodilla y un poco apartada para el lado, de modo que en las caderas se refleja la consecuente inclinación sobre la pierna en reposo. Por encima del brazo izquierdo caen las extremidades del manto, al mismo tiempo que, en la mano correspondiente, sostiene una cornucopia. El brazo derecho, extendido, muestra la pátera cogida de la mano. A pesar de que el desgaste de toda la pieza se hace sentir bastante en el medallón, y sobre todo en la cabeza de la diosa, se adivina que la conserva cubierta con el manto, que desde allí cae sobre el hombro izquierdo rodeándole a continuación la espalda de ese lado y la cadera derecha, para caer después sobre el brazo izquierdo; más claramente que el manto le destaca la corona mural, que la diosa ostenta en la cabeza, asentada sobre el referido manto. El vestuario interior está

⁴³ BLANCO FREIJEIRO, A., “Pátera argétea com representação de uma divindade lusitana”, *Revista de Guimarães*, LIX, 1957, nº 3-4, pp. 453-459.

constituido por una túnica de manga, atada por cintas que rodean la parte inferior del busto y se atan sobre los hombros.

Como elementos simbólicos del paisaje en que la diosa está encuadrada, se ve, del lado derecho del espectador, un árbol de tronco retorcido, cuyas hojas aparecen desprendidas, por haberse desvanecido las tenues líneas doradas que representaban los tallos; del lado izquierdo en primer plano, dos aras encendidas; en un segundo plano, unos peñascos y un ara apagada; en el último plano, un ara con fuego, como las dos primeras. El borde del medallón se compone de tres molduras: un hilo de cuentas, un filete intermedio, y otro, más largo, con las inscripciones BAND (hédra) ARAVGEL (punto)” (GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, 1990: 82-83; BLÁZQUEZ, 2001: 229) (Figura 8).

Para este autor, los atributos que se observan en la pieza guardan un gran parecido con los de *Dea Fortuna*, una asimilación romana de la *Tyché* helénica. La corona mural aparece en monedas tracias del año 375 a. C. y será el atributo por excelencia de una *Tyché* escultórica. El ambiente del que se rodea la diosa guarda relación con la *Deméter* de Pérgamo. El epígrafe, por último, asimila una divinidad indígena con una representación clásica. El autor considera que se representa a la Fortuna romana “protectora de cualquier familia o de gentes”. Blázquez sigue claramente la interpretación de Blanco Freijeiro, asimilando las divinidades del grupo *Band-* a *Tutela*, que corresponde, sin lugar a dudas, a *Fortuna* (GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, 1990: 83-85).

La iconografía de *Tyché* y de *Tutela* se conforma mediante préstamos, creándose a medida que la evolución sincrética de la religión romana va aclarando su naturaleza y características. *Fortuna*, por el contrario, pasa de ser una entidad propia a perder gran parte de sus rasgos y sumarse a la corriente sincretista que la hará compartir rasgos con *Tutela* y *Tyché*. Se convierte en una divinidad del Azar, formando parte de todos los actos de la vida. La iconografía de *Bandua Araugelensis* es consecuencia de una doble motivación: por una parte del sincretismo que está viviendo en ese momento la religión romana; y por otra parte debido a una confusión de la mentalidad romana, al encontrarse con ciertas divinidades inadaptables a sus esquemas religiosos. La divinidad sincretizada de *Fortuna/Tyché* guarda sin duda ciertas características comunes con *Bandua*, vinculados a comunidades o a ciudades. Los romanos buscaron una divinidad que se aproximara lo más posible a lo que ellos conocían, y la divinidad de su panteón que más relacionada estaba con la protección de las ciudades era *Fortuna* (GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, 1990: 177-179).

3.3.2. *Bandua* y *Marte*: divinidades de la guerra

En Rairiz de Veiga (Orense) existía un ara⁴⁴, hoy desaparecida que vinculaba claramente a *Bandua* con *Marte*, seguido de “*Deo Vexillorum*”. El ara muestra una doble vinculación de *Bandua*: lo vincula a los *vexilla*⁴⁵, siendo un voto conjunto de los miembros de uno de estos efectivos; por otro lado, indica que la naturaleza de *Bandua* posee alguna semejanza con *Marte* (GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, 1990: 159-160).

La razón más plausible ante esta dedicación, es que la agrupación de *vexilla* estuviera formada por indígenas. Debido a los diferentes tipos de lucha que se daban en las provincias del imperio, se comienzan a realizar reclutamientos de grupos especializados, mediante pactos con los jefes o por reclutamiento forzoso. Estas unidades recibieron el nombre de *auxilia*, y generalmente eran mandadas por sus jefes y se regían por las costumbres locales. Esto provoca que los indígenas no se integren en el ejército romano y que conserven sus propios estandartes y costumbres, asimilando a la vez ciertos aspectos romanos (GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, 1991: 161-163).

Es posible que *Bandua* hubiera sido venerado por un grupo de guerreros, al igual que lo fue por poblaciones. Este grupo tendría una cohesión interna, conservando la esencia de sus estandartes y su religión. Como concluye Fernández-Albalat, “...este encuadramiento de *Bandua* como socio de Marte está indicando, nuevamente, las diferencias irreconciliables que existen entre los dioses prerromanos y sus “homólogos” romanos. Esta dificultad no es desconocida ni por el estudioso de las religiones prerromanas peninsulares ni por los que han abordado el estudio de la religión gala. Tanto en la epigrafía como en las fuentes clásicas hallamos una cierta vacilación la hora de atribuir epítetos divinos de origen prerromano a divinidades romanas. (...) la razón más importante reside en que los dioses indoeuropeos en general y celtas en particular, poseen una plurivalencia de la que no gozan las rígidas concepciones religiosas romanas y, concretamente en el caso de los dioses de la guerra el

⁴⁴ Algunos autores la han considerado falsa, pero R. Colmenero, afirma que “No nos resistiremos a dar como falsa la presente inscripción por varias razones. La primera porque existe en el mismo lugar otra inscripción militar dedicada a esta misma divinidad (nº17: *Bandue Veigebraegus*). La segunda porque la forma *socius* mas genitivo, como fórmula de interpretatio parece confirmarse en otra inscripción de nuestro corpus (*Iovi socio Larouco*). La tercera porque resultaría ingenuo que en las pasadas centurias acertasen en identificar, para falsificar la inscripción, a Marte con *Bandua* indígena, según se está confirmando en la actualidad” tomado de GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, 1990: 159-160.

⁴⁵ Los ejércitos antiguos utilizaban estandartes como forma de identificación. En el ejército romano existía una insignia militar especial que recibía el nombre de *vexillum*, que se reservaba a los cuerpos de formación temporal y los destacamentos. La palabra “*vexillum*” ha sido utilizada para designar tanto al estandarte como al soldado encargado de portarlo.

problema se agudiza por una especial concepción de la guerra entre estos pueblos” (GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, 1990: 164-165).

Por su parte, Olivares Pedreño realiza un estudio sobre las vinculaciones entre *Cosus*, *Bandua* y *Marte* en el área lusitano-galaica, basándose en la “coherencia” que guarda su distribución geográfica, partiendo de un planteamiento que defiende “que dos divinidades cuyas inscripciones coinciden en los mismo ámbitos habrían de ser, desde el punto de vista de su naturaleza religiosa, distintas. Por el contrario, entidades que, a pesar de estar muy representadas epigráficamente no coinciden en los mismos espacios, podrían ser, en esencia, equivalentes” (OLIVARES PEDREÑO, 2002: 158).

En el caso de *Bandua* y *Cosus*, si hubieran tenido unas características funcionales diferentes habrían coexistido en los mismos territorios, como ocurre con muchas divinidades en las que se observa que interaccionan en una misma localidad. Por el contrario se “excluyen”, ya que es improbable que se adorara a la misma deidad bajo nombres distintos en un mismo lugar. Casi todos los epígrafes dedicados a *Bandua* se localizan desde las cercanías de Lugo hasta el sur de Cáceres y todos lejos de la costa atlántica; los de *Cosus* se dividen en tres grupos: uno que se concentra en la zona del Bierzo, otro en la costa coruñesa, y otras dos inscripciones en San Tirso. No existen coincidencias entre los lugares donde se encuentran los epígrafes de ambas divinidades: “las inscripciones referentes a una de estas divinidades se encuentran, precisamente, en zonas donde no existen los epígrafes dedicados a la otra” (OLIVARES PEDREÑO, 2002: 158-159).

El caso de “*Marte* indígena” es diferente, ya que responde a un proceso de sincretismo religioso entre dos culturas distintas. Sin embargo acaba imponiéndose en algunas zonas a los dioses tradicionales, ya que allí donde encontramos inscripciones de *Marte* no se constata ninguna de *Bandua* y *Cosus*. Su epigrafía se distribuye, al igual que este último, de forma concreta y aislada: un grupo al noroeste de Portugal, al sur de León (*Marte Tilenus*), y la de Idanha-a-Velha (*Marte Boro*) (OLIVARES PEDREÑO, 2002: 158-159).

Para Olivares, estas divinidades con sus zonas de culto no se solapan, sino que se “complementan”, y las fronteras entre ellas quedan bien definidas (OLIVARES PEDREÑO, 2002: 159).

3.3.3 *Bandua* y *Mercurio*: la asimilación por coincidencia de epítetos

En la Beira Baixa portuguesa se da un fenómeno muy curioso: el epíteto *Isibraegus* que acompaña a *Bandua* en dos ocasiones lo hace igualmente con *Mercurio* (*Esibraegus*). A pesar

de que la *interpretatio* nos haría conferir a *Mercurio* el papel de protector de un grupo tribal, Fernández-Albalat propone que debería interpretarse en sentido contrario: *Bandua* es la divinidad que desconocemos, frente a *Mercurio*, del que sí conocemos las características. Esto se debe, como se ha descrito en el apartado anterior, a la imposibilidad de traducir al inamovible esquema religioso romano la complejidad de las divinidades prerromanas (GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, 1990: 165). Quizá *Isibraegus* es un topónimo que se aplica a distintos dioses romanos.

3.4. EL DIOS SUPREMO

El culto a *Iupiter*, “padre de los hombres y de los dioses”, fue muy venerado en Lusitania. De las 112 inscripciones aparecidas en Hispania, 76 (67% del total), proceden del área céltica de la península. Leite de Vasconcellos explicó que esta aceptación se debía al carácter universal del *Iupiter*, capaz de asimilar fácilmente a muchas divinidades (BLÁZQUEZ, 1981: 197).

3.4.1. *Reue* y *Júpiter*

Júpiter ha sido considerada la divinidad que asume la función soberana por excelencia en la religión indígena hispana debido al abundante número de inscripciones en las que aparece su nombre seguido de un epíteto autóctono. Varios de estos epítetos aluden a montes o lugares altos, algo que también es constatable en las provincias galas, donde la vinculación de *Júpiter* con las montañas es considerable. A partir de esta relación, algunos autores han identificado a *Júpiter* con la divinidad *Reue* (OLIVARES PEDREÑO, 2002: 169).

Muchas teorías se han plateado acerca del género y las funciones de *Reue*. Olivares Pedreño realiza una buena síntesis de las tesis más importantes recogidas hasta el momento, desechando la mayoría de ellas por falta de pruebas contundentes y por incongruencias territoriales. Así por ejemplo, autores como Fidel Fita, José María Blázquez, o Blanca García Fernández-Albalat consideran a *Reue* una divinidad femenina. Los primeros barajan la posibilidad de que se trate de una divinidad acuática, que representaría la divinización del *rivus*. Por su parte, Fernández-Albalat ofrece tanto a esta diosa como a *Nabia*, características guerreras. Como se ha mencionado anteriormente, es muy improbable que dos divinidades femeninas vinculadas a la guerra coexistieran en un mismo ámbito territorial. En el caso de que *Reue* fuera una divinidad masculina nos encontraríamos con el mismo problema, pero esta vez con *Bandua*, a quien la autora también relaciona con la guerra. En este caso serían dos divinidades masculinas relacionadas con la guerra las que serían veneradas en el mismo

territorio. La tesis de que *Reue* fuera una diosa o un dios de la guerra queda desechada (OLIVARES PEDREÑO, 2002: 169-170).

Pereira, por el contrario y tras el estudio de la inscripción *Reue Langanitaeco*, la considera una divinidad masculina. Al igual que Villar, se basa en la concordancia del teónimo con los epítetos que le acompañan (OLIVARES PEDREÑO, 2002: 170).

Los argumentos de más peso señalan que *Reue* es un dios semejante al *Júpiter* romano o al *Taranis* galo por su vinculación con las elevaciones montañosas. Una inscripción relaciona a *Reue* con el monte Larouco (de 1538 metros de altitud), dedicada a *Reue Laraucus*. En otro epígrafe en Vilar de Perdices (Montalegre, Vila Real) se alude a *Laraucus Deus Maximus*, que se halló junto a otra pieza alusiva a *Júpiter* con la que compartía numerosas características formales y se encontraba muy cercana al monte Larouco, estos datos parecen más que suficientes para confirmar la relación entre estos dioses. Igualmente, en otra inscripción procedente de Guiaes (Vila Real), cerca de la sierra de Marao, encontramos la dedicación a *Reue Marandicui*, lo que sugiere una relación muy estrecha entre el epíteto del dios y el nombre de las montañas. En la misma dinámica, a una considerable altitud en el Cabeço das Fraguas se halló una inscripción rupestre donde se constataban ofrendas a distintas divinidades entre las que se encontraba *Reue*; Rodríguez Colmenero no duda de la sacralidad de estos lugares, alejados de lugares poblados y sin motivaciones defensivas. *Reue*, al igual que *Júpiter* se asocia a las elevaciones montañosas, donde su poder y funciones se hacen patentes. La ubicación de diversos altares tanto en las montañas como en su entorno, en un caso junto a una inscripción de *Júpiter*, y las alusiones al dios con epítetos derivados de los orónimos parece dejar clara esta asimilación (OLIVARES PEDREÑO, 2002: 171-172).

3.4.2. *Júpiter* y la comunidad

Se ha visto en el punto 4.3.1.3. *Bandua* y *Marte* del presente trabajo la teoría de Olivares Pedreño respecto a la vinculación entre *Cosus*, *Bandua* y *Marte* como dioses tutelares de una comunidad debido a “la coherencia entre su distribución geográfica”. Las divinidades masculinas de *Cosus* y *Bandua* se adoraban desde época prerromana como protectoras y defensoras de las poblaciones indígenas, y en época romana se fueron asimilando a otros dioses. Se puede observar que el culto a *Bandua* y a *Cosus* en época alto-imperial se reduce a los *uici*, *pagi* o *castella*, mientras que divinidades como *Marte* o los *Genios* se dedicaron a la tutela de los *municipia* o capitales de *ciuitates*. Para Olivares queda un problema referido al culto, ya que a pesar de que las divinidades indígenas y las sincretizadas se encargaran de proteger una comunidad concreta en la que mantuvieron su culto, ¿por qué todas las inscripciones votivas de

Hispania llevadas a cabo por el conjunto de los habitantes de un *uicus* o *castellum* se dedicaron exclusivamente a *Júpiter*? (OLIVARES PEDREÑO, 2002: 181).

Las ofrendas votivas realizadas a *Júpiter* por toda la comunidad se acotan en el área noroccidental de la península:

1. Procedente de Xocanal (Crato, Portalegre), es ofrecida por los *uicani Camalocenses* a *Júpiter Optimo Máximo*.
2. Hallada en la provincia de Cáceres, al lado de Brozas, es ofrecida por los *uicani Tongobrigenses* a *Júpiter*, sin epítetos.
3. Descubierta en la Quinta de Pacoais (Amarante), fue dedicada a *Júpiter Máximo* por los *uicani Atucausenses*.
4. Aparece en el sitio de la “Cortinha do Fundo” (al este de Fiaes, Valpaços), dedicada por los *uicani Vagornicenses* a *Júpiter Optimo Máximo*.
5. Junto a la aldea de Coriscada, a 5 km de la *ciuitas Arauorum* donde pudo existir un templo a *Júpiter*, se encuentra un altar ofrecido por los *uicani S[.]goaboaic(enses)* a *Júpiter Optimo Máximo*.
6. Inscripción encontrada en una capilla en Fornelo (Soutelo, Vieira do Minho), dedicada por los *uicani Cabr(icenses?)* a *Júpiter* sin epítetos.
7. Procede de la Torre de Almofala (Figueira de Castelo Rodrigo, Guarda), y fue dedicada a *Jupiter Optumo Maxumo* por una comunidad local de cierta identidad: *ciuitas Cobelcorum*.

Estos epígrafes que relacionan a las comunidades rurales y *Júpiter*, fueron encontrados en lugares aparentemente despoblados, o fuera de un núcleo de población. Posiblemente, estas dedicaciones se realizaran en lugares sagrados dedicados al dios, sin que implicara la existencia de un edificio religioso. Además, todos los testimonios proceden de la zona occidental de la península, que coincide con el territorio de mayor densidad de teónimos indígenas y siendo un lugar donde las localidades se encuentran distantes a los principales municipios o *ciuitates* romanas; una zona, por tanto, poco romanizada. Tenemos por un lado a *Bandua* y *Cosus*, como divinidades indígenas hispanas, cuyos epítetos son frecuentemente relativos a comunidades locales, como *uici* o *castella*, y a medida que la romanización va calando en la sociedad, estos dioses son interpretados como *Marte* o *Genios*. *Júpiter* no se acompaña de apelativos derivados de núcleos de población, sin embargo es el único dios al que las comunidades realizan ofrendas

de manera colectiva. La vinculación entre estos dioses y las comunidades es de distinta naturaleza (OLIVARES PEDREÑO, 2002: 181-182).

La preponderancia del culto a *Júpiter* en Hispania frente a otras divinidades romanas es absolutamente claro. De la misma manera, si comparamos el número de inscripciones del occidente peninsular con el resto de la península se observa que existen más testimonios en el primero. Todos estos datos, unidos a lo anteriormente mencionado, hacen que Tranoy llegue a la conclusión de que detrás de muchas dedicaciones se vislumbra a un dios indígena, que habría asimilado al dios supremo de los romanos.

3.4.3. *Júpiter Solutorio-Eaeco*

Muchos de los teónimos encontrados en la Península Ibérica aparecen en las regiones menos romanizadas y se registran tan solo una vez debido al carácter extremadamente localista y restringido de una zona o tribu. Sin embargo, se cuenta con un grupo de tres divinidades que se repiten con bastante frecuencia en la zona que nos ocupa, Lusitania: los ya nombrados *Ataecina* (13 veces) y *Endovellico* (70 veces), y *Júpiter Solutorio-Eaecus* (21 veces). La importancia de este último no solo recae en la repetición de su nombre en las inscripciones, sino que es de las pocas divinidades en las que se puede seguir perfectamente el proceso de *interpretatio* romana (REDONDO, 1983: 244).

Fernández Fuster afirma en uno de sus trabajos que el dios indígena *Eaecus* se asoció al romano *Júpiter* dando lugar a la inscripción que nos ocupa, encontrándonos ante un fenómeno de sincretismo religioso, siguiendo el esquema de Lambrino. Etimológicamente se han ofrecido varias tesis. Martín Mínguez relaciona al dios indígena *Eaeco* con el dios griego *Eaco*, debido a la similitud entre ambos nombres y a la relación entre *Eaco* y *Júpiter*. *Eaco* era hijo de *Zeus* y de la ninfa *Egina*. Se casa con *Psamate* y tienen un hijo, *Foro*, cuyas cualidades atléticas desatan la envidia de sus hermanos, quienes deciden matarle. Cuando *Eaco* se entera, destierra a los traidores, lo que le hace adquirir fama de hombre justo y honesto. Por otro lado Fita, Colomé y Fernández Fuster opinan que la palabra *Eaeco* significa “luna”, y que esta divinidad representaría el culto lunar. Ambas hipótesis son improbables, la primera es demasiado arriesgada, no se pueden buscar los orígenes de un dios indígena como *Eaeco* en un dios griego. La segunda también es poco probable, ya que, como apunta Blázquez, los símbolos solares que aparecen junto a las inscripciones de *Júpiter* son debido a que, “como dios del cielo se vincula a los cultos astrales”. Salinas cree que *Eaeco* es una divinidad indoeuropea de carácter celeste, vinculada a la luz, lo cual puede relacionarse con las características de *Júpiter*. El epíteto *Solutorio*, que solo se documenta en Hispania representa omnipotencia y universalidad del dios

indígena que le permite asimilarse a *Júpiter*, siendo quizás un sinónimo de *Júpiter Depulsor*, muy venerado en el Imperio Romano y que significa “El Salvador” (REDONDO, 1983: 245-247).

3.5. LOS CULTOS NATURALES

Los cultos relacionados con la naturaleza (de cualquier índole: fenómenos atmosféricos, animales y plantas) tuvieron mucho desarrollo y fuerza en las sociedades indígenas de la Hispania prerromana. A pesar de ser cultos muy locales y que responden a cuestiones básicas de la vida cotidiana, muchos de ellos sufrieron a la llegada de los romanos, una asimilación con los dioses que guardaban cierta relación con los de su panteón.

3.5.1. El culto al viento

Varios autores escribieron acerca de un culto al viento en el territorio lusitano. Este culto hay que relacionarlo con la leyenda de que el viento fecundaba a las yeguas lusitanas, que eran extremadamente veloces. Avieno, en su *Ora Marítima*, afirma la existencia de un monte junto al Atlántico consagrado a Céfiro, que Leite de Vasconcellos ha identificado con la sierra de Monsanto, junto a Lisboa. Asimismo, autores como Varrón, Plinio, Silio Itálico o Virgilio sostiene esta teoría, y de sus escritos se deduce la existencia tanto de un culto a Céfiro como de un monte sagrado (BLÁZQUEZ, 1962: 35-36; Ídem, 1981: 203).

3.5.2. El culto al ciervo

El culto al ciervo es típicamente lusitano y se conservan varios testimonios de época prerromana, sobreviviendo especialmente en las zonas poco romanizadas. Varios autores clásicos han dejado testimonio del episodio de la cierva regalada a Sertorio por un lusitano, entre los que destacamos a Apiano, Frontino, Valerio Máximo, y especialmente los textos de Aulo Gelio y Plutarco, los más completos. De estas fuentes José María Blázquez obtiene las conclusiones que detallamos a continuación telegráficamente (BLÁZQUEZ, 1962: 17-19; Ídem, 1981: 187-188; Ídem, 1984: 7):

1. El culto al ciervo es exclusivamente lusitano.
2. El ciervo es un animal sagrado.
3. Los autores clásicos vinculan este culto a la existencia de una deidad lusitana equivalente a *Artemis/Diana*. Una serie de esculturas romanas representando a *Diana* fueron encontradas en Itálica y en Mérida, lo que indica que en esta región se veneraba a una diosa indígena asimilada a *Artemis/Diana*, que sería la misma de los episodios de la cierva de Sertorio. En este punto hay

que hacer una señalización: tanto Itálica como Mérida serán lugares con un alto grado de romanización, por lo que la veneración a una divinidad como *Artemis/Diana* no sería extraño.

4. El carácter del culto era oracular.

5. En ocasiones tenía un carácter oniromántico⁴⁶.

6. Corrobora la creencia que explica Plutarco de que estos pueblos creían que los dioses caminaban por la tierra.

3.5.3. El culto al toro

La sacralidad del toro en la Península Ibérica se encuentra confirmada por Diodoro, que en uno de sus textos afirma que “en Iberia las vacas son animales sagrados”. Existen numerosos vestigios acerca de la naturaleza religiosa de este animal. Un carrito votivo de bronce hallado en Costa-Figueira, actualmente en el museo de Guimaraes; otro bronce procedente de Castelo-de-Moreira, formado por un trenzado sobre el que caminan un carnero, una cabra, una oveja y un cerdo, que termina por un extremo en la cabeza de un toro; un bronce votivo del Instituto de Valencia de Don Juan, que García Bellido lo cree fabricado en Lusitania, y que al igual que el anterior muestra un trenzado que termina rematado por una cabeza de toro; en el Museo Leite de Vasconcellos hay un bronce donde aparece un toro sobre una base cuadrada. En el mundo antiguo estos bronces representan la divinidad animal venerada en el culto. En las poblaciones ganaderas se vincula el toro al desarrollo y la fecundidad del ganado (BLÁZQUEZ, 1977: 365-367).

3.5.3.1. El toro y Marte

En Lusitania había cierta relación entre el culto al toro y el culto a *Marte*, que por sus características responde al tipo *Mars Ultor*. Sobre la pátera de Maia (Portugal), aparece representado *Marte* con un bóvido en la coraza, lo cual es indicativo de dicha asimilación. Los torques que aparecen en algunos bronces, vinculado sin duda al culto al toro, confirman esta relación, ya que Floro explica la costumbre que tenían estos pueblos de ofrecer torques a *su Marte* (BLÁZQUEZ, 1977: 367).

3.5.3.1. Los verracos

Los “verracos” son esculturas de bulto redondo que representan toros y cerdos, extendidas geográficamente por las provincias de Ávila, Toledo, Cáceres, Salamanca, Zamora,

⁴⁶ Adivinación y predicción del futuro mediante la interpretación de los sueños.

Segovia, Tras-os-Montes y Beira Alta. Se han catalogado unas 280 esculturas de este tipo, de las que 25 llevan inscripciones latinas con una cronología aproximada entre los siglos I y II d. C., según G. López Monteagudo. Estas esculturas tienen un claro carácter funerario y fueron utilizadas tanto por romanos como por indígenas con diversos grados de romanización. Según las investigaciones de A. Blanco, la finalidad de los verracos era la de servir como epitafio, dejando los seres más cercanos al difunto una inscripción. Junto a esta, suele aparecer representado en relieve la figura de un cerdo o un toro (BLÁZQUEZ, 1977: 285).

4. CONCLUSIONES

El sincretismo religioso es un fenómeno muy heterogéneo: se da en muchas culturas pero no de la misma forma, se comporta de distinta manera según el tiempo y el lugar, y no es aceptado por el conjunto de la población, por lo que podemos afirmar que una opción personal.

La falta de un trabajo monográfico y específico centrado en el sincretismo religioso en la Península incrementa la dificultad de establecer asimilaciones de dioses, y estas dificultades se agudizan si a esta falta de un trabajo de conjunto se le añaden los problemas de los testimonios estudiados.

La *interpretatio* que se llevó a cabo en la Galia o Britania fue diferente a la de Lusitania, y esto está relacionado, no con el Estado romano, ya que este fue siempre tolerante y permisivo con las formas de religión, sino con los mecanismos de adaptación y asimilación cultural por parte de las sociedades indígenas. Muchas divinidades prerromanas se resisten a desaparecer mediante su sincretización, posiblemente debido a que estaban vinculadas a la tradición y a sentimientos de identidad cultural. Debemos entender, por tanto, que nos encontramos ante una sociedad con altos niveles de integración, donde conviven dos religiones que en ámbitos concretos llegan a fusionarse, más que la convivencia de dos culturas con una religión sincretizada.

La provincia de Lusitania, no tiene como característica fundamental el carácter sincretista de su religión. Son las divinidades como *Tutela* o *Nabia* las que por su escasa definición, su difuso perfil mitológico y su carácter privado, permitían adaptar las creencias de dos culturas completamente diferentes. Se llega a la conclusión de que, los testimonios de cultos y dioses sincréticos son las excepciones de la religiosidad hispano-romana en Lusitania.

ÍNDICE DE IMÁGENES⁴⁷

Figura 1: *Límites de la provincia de Lusitania en el actual territorio peninsular.* Elaboración propia.

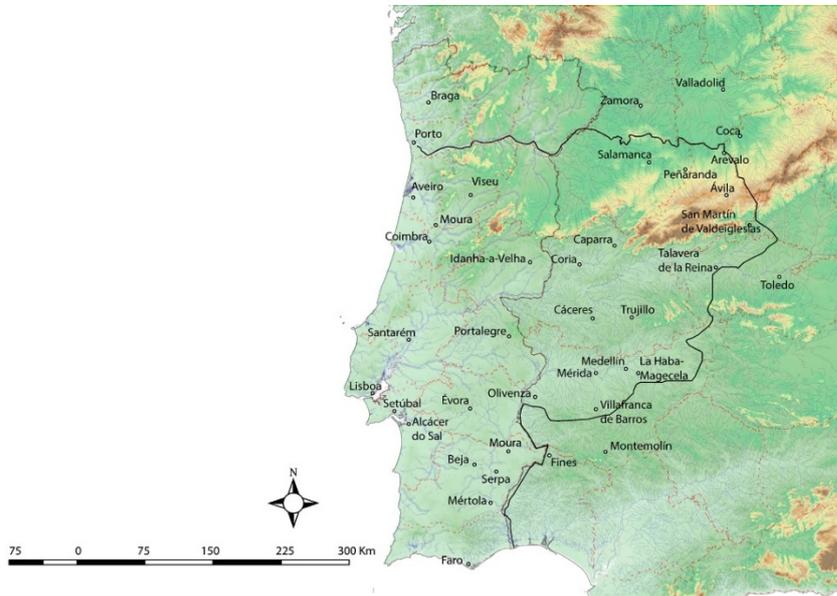
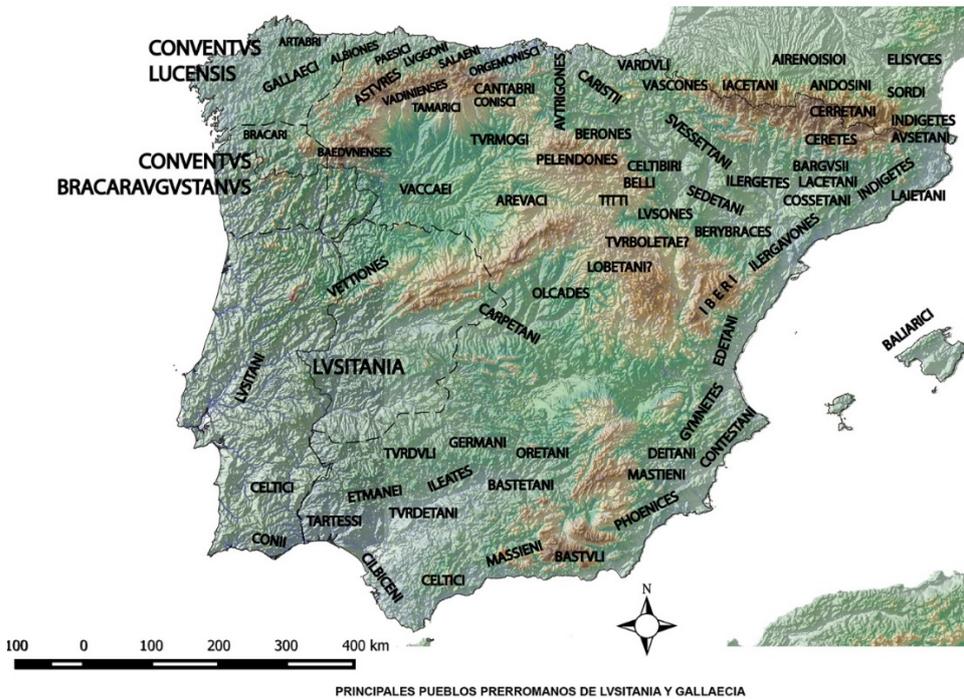


Figura 2: *Mapa étnico de la Península.* Elaboración propia.



⁴⁷ Para la realización del material cartográfico (la realización de los límites geográficos y la localización de los lugares deseados) he utilizado *Les Villes de Lusitanie romaine: hiérarchies et territoires: table ronde internationale du CNRS, Talence, le 8-9 décembre 1988*. París: Editions du Centre national de la recherche scientifique, 1990 y NAVARRO CABALLERO, Milagros, RAMÍREZ SÁDABA, José Luis (coord.), *Atlas antropológico de la Lusitania romana*. Mérida: Fundación de estudios Romanos. Burdeos, 2003.

Figura 3: *Colonias y municipios creados por Roma en Lusitania*. Elaboración propia.

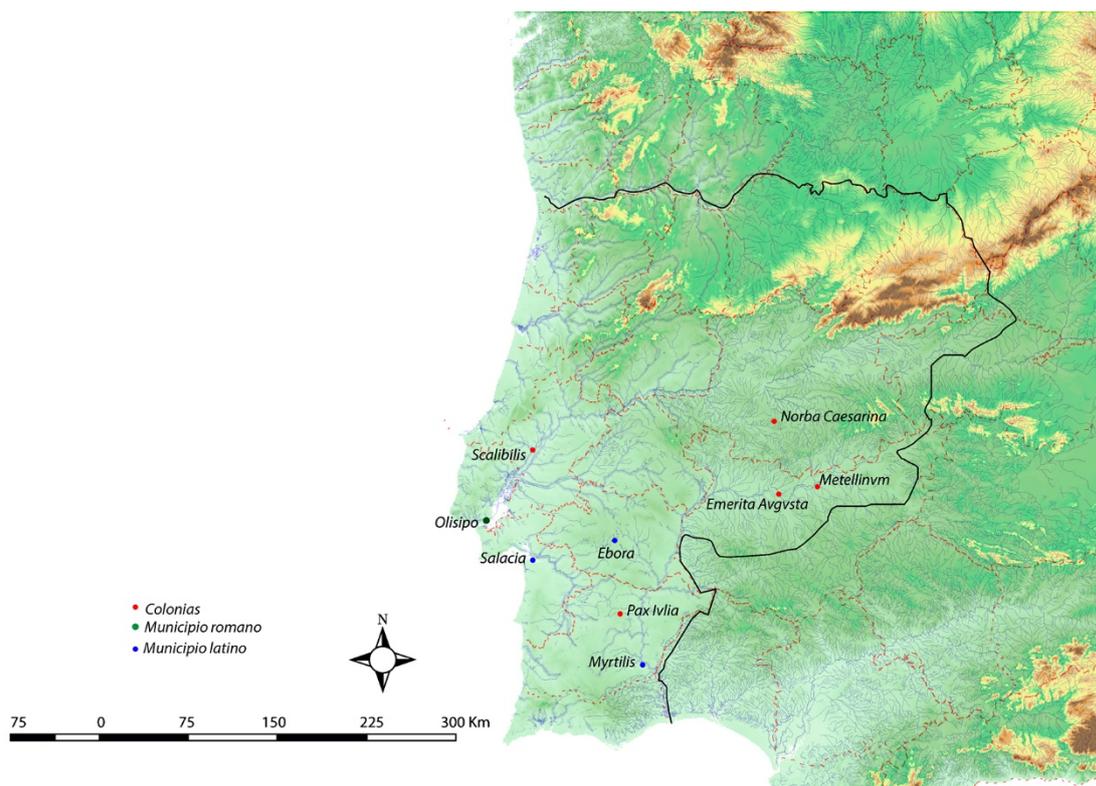


Figura 4: *Testimonios arqueológicos y epigráficos del culto a las aguas*. Elaboración propia.

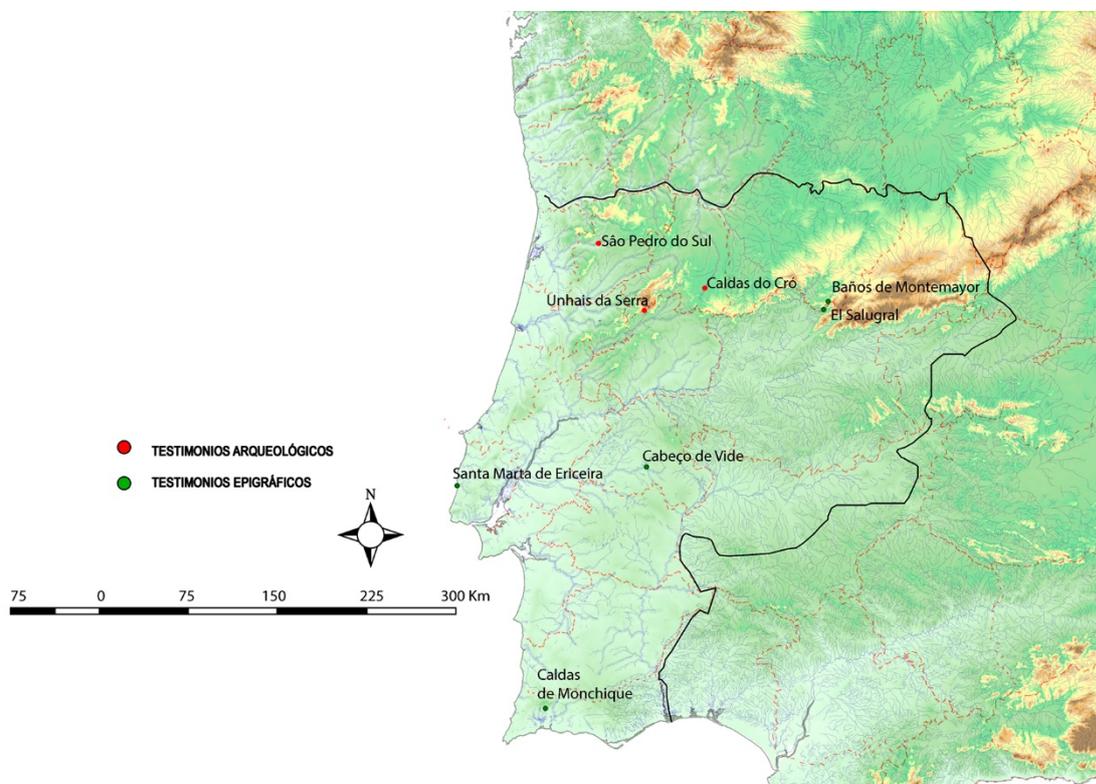


Figura 5: Lugares donde hay testimonios de sincretismo en la diosa Nabia. Elaboración propia.

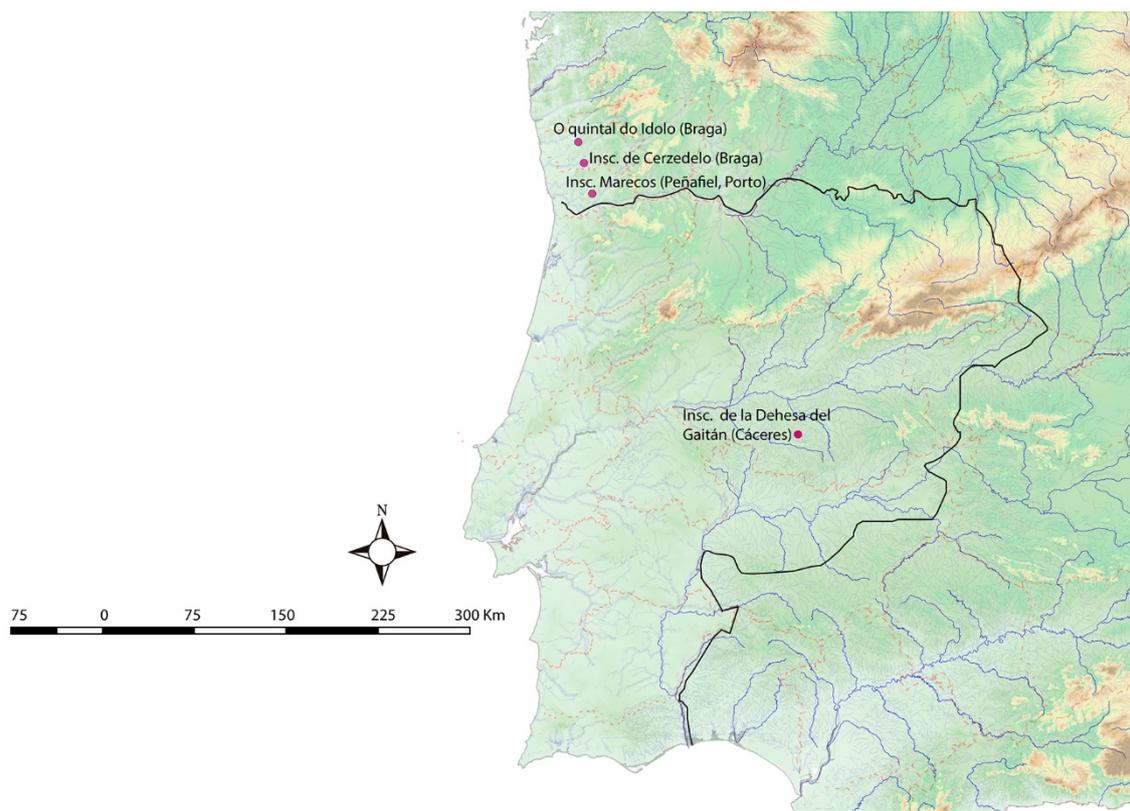


Figura 6: Lugares donde se han encontrado inscripciones que demuestran la existencia de sincretismo entre Ataecina y Proserpina. Elaboración propia.

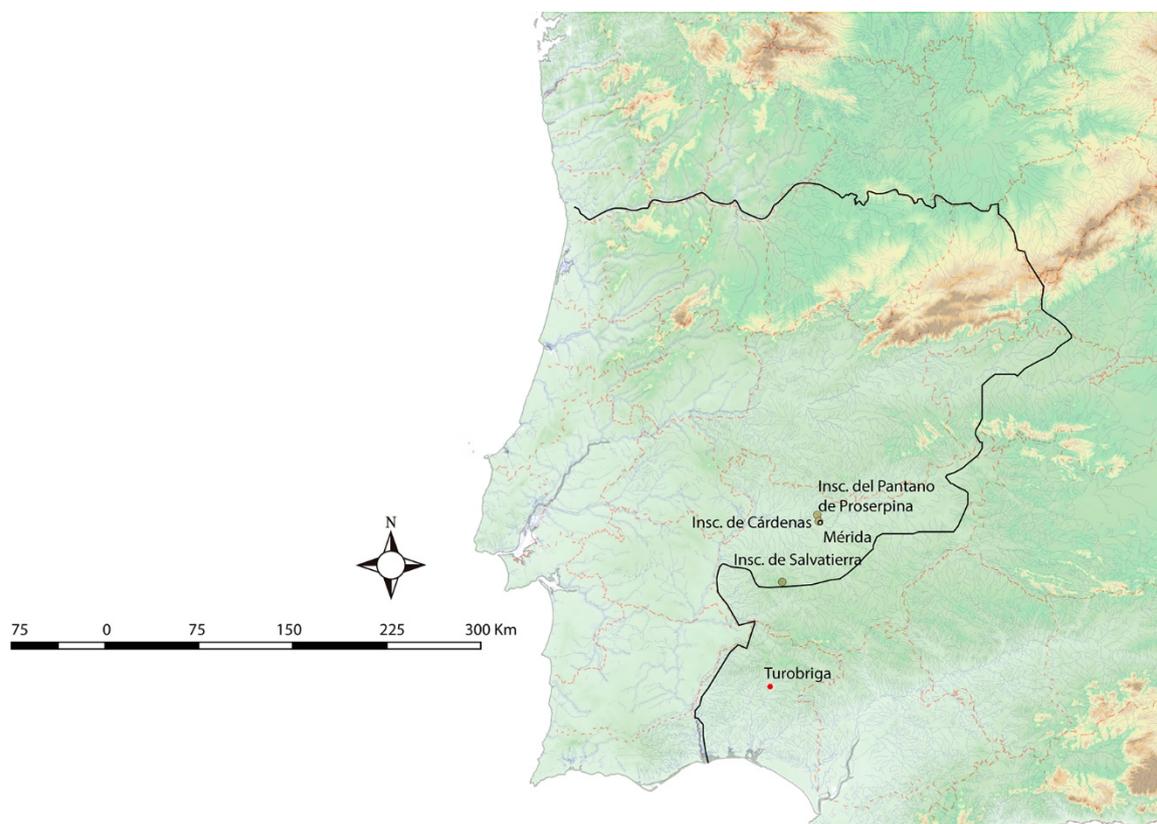


Figura 7: Localización de los epítetos de *Bandua*. Elaboración propia.

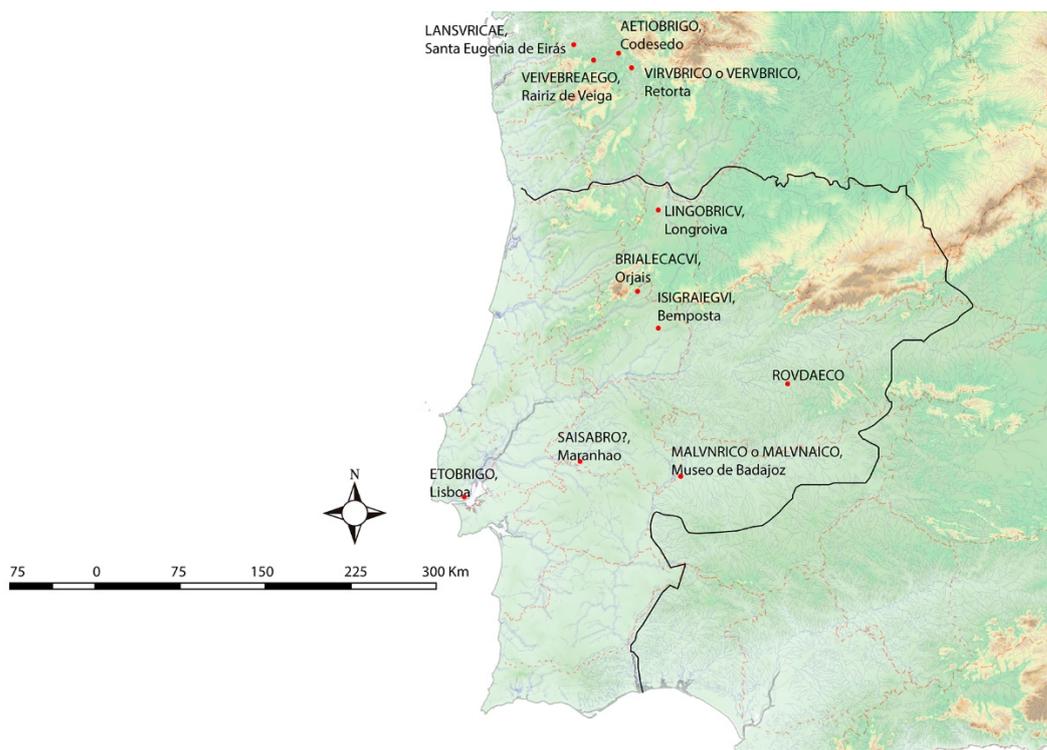


Figura 8: Foto del Museo Arqueológico Provincial de Badajoz. Imagen proporcionada por José Luis Ramírez Sádaba.



BIBLIOGRAFÍA

ABASCAL PALAZÓN, José Manuel, “Ataecina”, *Religiones da Lusitania. Loquuntur sax*, Lisboa: Museu Nacional de Arqueologia, 2002, pp. 53-60.

ANDRÉS HURTADO, Gloria, *Una aproximación a la religión del ejército romano imperial*. Logroño: Universidad de la Rioja, 2005.

ANDREU PINTADO, Javier, “Indigenismo y romanización en Lusitania: sobre el culto a las divinidades salutíferas acuáticas”, en GORGES, J-G. y NOGALES BASARRATE, T. (Eds.). *Naissance de la Lusitanie romaine (Ier av.-Ier ap. J. C.): VIIe Table ronde internationale sur la Lusitanie romaine. Origen de la Lusitania romana (siglos I a.C.-I d. C.): VII Mesa Redonda Internacional sobre la Lusitania Romana*. Mérida: Museo Nacional de Arte Romano, 2010.

ANDREU, Javier, CABRERO, Javier, FRADRE, Helena, HERNANDO, Amparo, MARTÍN-ESCORZA, Carlos, MIRÓ Carmen, PÉREX, María, “El culto a las aguas en la Lusitania romana: novedades arqueológicas y epigráficas”, en *Bolletino di archeologia online*, 2010, pp. 1-9.

BARBERARENA NÚÑEZ, M^a Luz, RAMÍREZ SÁDABA, José Luis, “El sincretismo entre divinidades romanas y divinidades indígenas en el Conventus Emeritensus”, en ARENAS-ESTEBAN, Jesús Alberto (ed.), *Celtic religion across space and time*. Molina de Aragón, 2010, pp. 114-129.

BELTRÁN LLORIS, Francisco, “De etnia a provincia: identidades colectivas en la Lusitania Antigua”, en de OLIVEIRA, Francisco, de OLIVEIRA, Jorge y PATROCÍNIO, Manuel (Coords.). *Espaços e Paisagens. Antiguidade Clássica e Heranças Contemporâneas, Vol. 3 História, Arqueologia e Arte*, 2010, pp. 33-51.

BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, José María, *Religiones primitivas de Hispania*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Delegación de Roma, 1962.

BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, José María, *Diccionario de las religiones prerromanas de Hispania*. Madrid: Istmo, D. L., 1975.

BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, José María, *Imagen y mito: estudios sobre las religiones mediterráneas e ibéricas*. Madrid: Cristiandad, D. L., 1977.

BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, José María, “El sincretismo en la Hispania Romana entre las religiones indígenas, griega, romana, fenicia y místicas” en *La religión romana en Hispania*, Madrid: Subdirección General de Arqueología del Ministerio de Cultura, 1981, pp.177-221.

BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, José María, *Religiones, ritos y creencias funerarias de la Hispania prerromana*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001.

BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, José María, *El Mediterráneo y España en la Antigüedad: historia, religión y arte*. Madrid: Cátedra, 2003.

CARDIM RIBEIRO, José, “Endovellicvs”, *Religioes da Lusitania. Loquuntur sax*, Lisboa: Museu Nacional de Arqueologia, 2002, pp. 79-90.

CARO BAROJA, Julio, “Sobre el sincretismo religioso”, *Revista de dislectología y tradiciones populares*, ISSN 0034-7981, Cuaderno 34, pp. 3-22.

COLLADO CENZANO, Luis V., “Las divinidades indígenas protectoras de núcleos de población en la Hispania romana”, *IBERIA*, nº6, 2003, pp. 41-56.

DE HOZ, Javier, “La religión de los pueblos prerromanos de Lusitania”, en CHAPARRO GÓMEZ, César (Coord.). *Primeras Jornadas sobre manifestaciones religiosas en la Lusitania: marzo de 1984*, Cáceres, 1986, pp. 31-92.

ESTRABÓN, *Geografía de Iberia*, edición, traducción y comentario por SCHULTEN, Adolfo, Barcelona: Librería Bosch, 1952.

GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, Blanca., *Guerra y religión en la Gallaecia y la Lusitania antiguas*, A Coruña: Edición do Castro, 1990.

LE ROUX, Patrick, “Cultos y religión en el noroeste de la Península Ibérica en el Alto Imperio Romano: nuevas perspectivas”, *VELEIA*, ISSN 0213-2095, nº 26, 2009, pp. 265-285.

Les Villes de Lusitanie romaine: hiérarchies et territoires: table ronde internationale du CNRS, Talence, le 8-9 décembre 1988. París: Editions du Centre national de la recherche scientifique, 1990.

LÓPEZ MELERO, Raquel, “Nueva evidencia sobre el culto de Ataegina: el epígrafe de bienvenida”, en CHAPARRO GÓMEZ, César (Coord.). *Primeras Jornadas sobre manifestaciones religiosas en la Lusitania: marzo de 1984*, Cáceres, 1986, pp. 93-112.

- NAVARRO CABALLERO, Milagros, RAMÍREZ SÁDABA, José Luis (coord.), *Atlas antroponímico de la Lusitania romana*. Mérida: Fundación de estudios Romanos. Burdeos, 2003.
- OLIVARES PEDREÑO, Juan Carlos, *Los dioses de la Hispania céltica*, Madrid: Real Academia de la Historia. Universidad de Alicante, 2002.
- OLIVARES PEDREÑO, Juan Carlos, “*Interpretatio* epigráfica y fenómeno de sincretismo religioso en el área céltica de Hispania”, *Hispania Antiqua XXXII*, 2008, pp. 213-248.
- PRÓSPER PÉREZ, Blanca María, *Lenguas y religiones prerromanas del Occidente de la Península Ibérica*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 2002.
- RAMÍREZ SÁDABA José Luis, “El termalismo en Augusta Emerita y las dos Beturias”, *I Congreso Peninsular de Termalismo Antiguo*, Madrid, 1997, pp. 283-287.
- REDONDO RODRÍGUEZ, José Antonio, SALAS MARTÍN, José, SÁNCHEZ ABAL, José Luis, “Un sincretismo religioso en la Península Ibérica: Jupiter Solutorio-Eaeco”, *Norba* nº4, 1983, pp. 243-261.
- REDONDO RODRÍGUEZ, José Antonio, “La religión grecorromana en el sureste cacereño a través de sus testimonios epigráficos”, en CHAPARRO GÓMEZ, César (Coord.). *Primeras Jornadas sobre manifestaciones religiosas en la Lusitania: marzo de 1984*, Cáceres, 1986, pp.15-29.
- SALINAS DE FRÍAS, Manuel, “Problemática social y económica del mundo indígena lusitano” en SALINAS DE FRÍAS, Manuel [et. al]. *El proceso histórico de la Lusitania oriental en época prerromana y romana*. Mérida: Museo Nacional de Arte Romano, 1993, pp.10-36.
- SALINAS DE FRÍAS, Manuel, *Los pueblos prerromanos de la Península Ibérica*. Tres Cantos, Madrid: Akal, 2006.
- SALINAS DE FRÍAS, Manuel, “Los lusitanos y los problemas de definición étnica en el occidente peninsular” en SANTOS YANGUAS, Juan y CRUZ ANDREOTTI, Gonzalo (Eds.); FERNÁNDEZ CORRAL, M. y SÁNCHEZ VOIGT, L. (Cols.). *Romanización, fronteras y etnias en la Roma antigua: el caso hispano*, 2012.
- SALINAS DE FRÍAS, Manuel., “El contacto. El impacto de la presencia romana en Lusitania” en ÁLVAREZ MARTÍNEZ, J.M., CARVALHO, A., FABIAO, C. (Eds.). *Lusitania romana. Origen de dos pueblos. Lusitânia Romana. Origem de dois povos*. Mérida, 2015, pp. 63-72.