

INTERPRETATIO EPIGRÁFICA Y FENÓMENOS DE SINCRETISMO RELIGIOSO EN EL ÁREA CÉLTICA DE HISPANIA

JUAN CARLOS OLIVARES PEDREÑO
*Universidad de Alicante*¹

RESUMEN: En el presente estudio hacemos un análisis de los testimonios epigráficos que muestran una *interpretatio* o elementos de sincretismo entre las religiones romana y céltica de Hispania, con el objetivo de hacer un balance de la intensidad de la romanización cultural y de sus características en los distintos ámbitos de la Península Ibérica. Finalmente, efectuamos comparaciones con otras provincias occidentales del imperio romano, remarcando las importantes diferencias existentes con el proceso romanizador en la Hispania céltica.

ABSTRACT: This paper analyses epigraphic testimonies that provide an interpretation of elements of syncretism between the Roman and Celtic religions of Hispania, in order to examine the phenomenon of cultural Romanisation and its characteristics in different areas of the Iberian Peninsula. Finally, comparisons are drawn with other western provinces of the Roman Empire, highlighting the significant differences with the Romanising process in Celtic Hispania.

Durante la práctica totalidad del siglo XX, los principales estudios sobre religión en las provincias célticas del Imperio Romano se dedicaron, principalmente, al análisis de los datos epigráficos e iconográficos referentes a deidades indígenas. Se intentó perfilar el carácter de la religión autóctona a través de todos los datos de época romana considerando que en ellos existían algunas pervivencias de cultos célticos que se habían mantenido, hasta cierto punto, inalteradas ante la irrupción de la cultura romana. Diversos autores intentaron definir de este modo un panteón céltico y la naturaleza de sus principales divinidades². Todos ellos, en mayor o

¹ Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto HUM2006-07904, financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia de España.

² P.M. Duval, *Les dieux de la Gaule*, París, 1976; E. Thévenot, *Sur les traces des Mars celtiques (entre Loire et Mont-Blanc)*, Brujas, 1955; *id.*, *Divinités et sanctuaires de la Gaule*, París, 1968; J. de Vries, *La religion des Celtes*, París, 1963; P. Lambrechts, *Contributions à l'étude des divinités celtiques*, Brujas, 1942; F. Le Roux y J. Guyonvarc'h, *A civilização celta*, Sintra, 1993; M.J. Green, *The gods of the Celts*, Gloucester, 1986; J.J. Hatt, *Mythes et dieux de la Gaule I. Les grandes divinités masculines*, París, 1989; J. Vendryes, *La religion des Celtes*, París, 1948; A.

menor medida, utilizaron con este fin los centenares de epígrafes en los que se hacían votos a dioses romanos con epítetos indígenas, intentando descubrir qué divinidades célticas se escondían detrás de esas denominaciones, estableciendo ecuaciones entre dioses de ambas culturas. Por otra parte, analizaban las numerosas representaciones escultóricas de carácter religioso en las que se advertía una iconografía céltica nítida o mezclada con elementos romanos. El estudio de los símbolos ajenos a la cultura clásica permitía rastrear, como se hacía con los epígrafes, la existencia de determinadas deidades autóctonas.

De este modo, las inscripciones votivas dedicadas a Marte con apelativos indígenas se ponían en relación, por parte de diversos autores, con el dios celta de la comunidad local, *Toutatis*³. Júpiter, cuando aparecía con atributos iconográficos no específicamente romanos, como la rueda, era considerado el dios estelar indígena *Taranis*⁴ y las ofrendas votivas a Mercurio con epítetos autóctonos eran vinculadas, por muchos investigadores, con el dios pan-céltico *Lug*⁵. En definitiva, se ponía el acento en el carácter indígena de todas estas denominaciones y representaciones iconográficas donde se advertía una fusión cultural romano-céltica. Ello no quiere decir que los citados investigadores consideraran que los testimonios escultóricos que compartían atributos romanos y autóctonos o las inscripciones donde se hacía constar una *interpretatio* respondieran exclusivamente a unas creencias célticas y, menos aún, que a partir de estos documentos se pudieran caracterizar con precisión las distintas divinidades que citaban⁶.

La cuestión es que estos autores optaron por investigar los elementos autóctonos de dichos testimonios para intentar reconstruir el “campo de ruinas”⁷ que quedaba del viejo mundo espiritual de los pueblos célticos. Los intentos de definir la religión céltica a partir de los datos de época romana, sin dedicar la atención que merecían los procesos de interacción entre ambos universos culturales, partían de una necesidad historiográfica, puesto que la información disponible sobre las culturas prerromanas del Occidente europeo era extremadamente escasa en comparación con la que existía de época posterior a la conquista. Es probable que, debido a ello, los enfoques sobre los cultos autóctonos se consideraran prioritarios y que, por esta causa, se dedicaran a esta labor especialistas de diversos campos, como arqueólogos, celtólogos e historiadores de la Antigüedad.

Ross, *The pagan Celts*, Londres, 1986; P. MacCana, *Celtic Mythology*, Feltham, 1983; M.L. Sjoestedt, *Gods and heroes of the Celts*, Londres, 1949.

³ M.L. Sjoestedt, *op.cit.*, p. 17; P. MacCana, *op.cit.*, pp. 25 y ss.; E. Thévenot, *op.cit.*, p. 70; P.M. Duval, *op.cit.*, pp. 71 y ss.

⁴ M.L. Sjoestedt, *op.cit.*, p. 21; P. Lambrechts, *op.cit.*, pp. 64 y ss.; P. MacCana, *op.cit.*, p. 28; E. Thévenot, *op.cit.*, 1968, pp. 44-45; P.M. Duval, *op.cit.*, pp. 73 y ss.; M.J. Green, *op.cit.*, pp. 39 y ss.

⁵ P.M. Duval, *op.cit.*, pp. 69 y ss.; P. MacCana, *op.cit.*, p. 24.

⁶ J.L. Brunaux, *Les Gaulois. Sanctuaires et rites*, París, 1986, p. 71.

⁷ J. de Vries, *op.cit.*, p. II.

No obstante, los autores que se centraron en el estudio del panteón religioso céltico eran muy conscientes de que, en los casos de *interpretatio*, existía un proceso de asimilación de doble sentido. Para Duval, la *interpretatio* era un proceso instintivo en el que lo principal era el objeto de la interpretación y, cuando un individuo de cualquier procedencia adoraba a una divinidad céltica otorgándole el aspecto de un dios romano, se debía considerar una *interpretatio* romana; por el contrario, cuando se veneraba a un dios romano bajo la apariencia de su paralelo indígena, se trataba de una *interpretatio* céltica⁸. En todo caso, Duval consideraba impropio que estos dioses romano-célticos se intentaran retrotraer a la época previa a la conquista romana de la Galia, puesto que habían tenido un desarrollo posterior con numerosas particularidades y prefería llamarlos Marte galo-romano, Mercurio galo-romano, etc.⁹.

Para Hatt, la *interpretatio* romana consistía en traducir en palabras o imágenes greco-romanas, al uso de los fieles romanos, las concepciones religiosas célticas, mientras que la *interpretatio* céltica se trataba en la utilización por los Celtas, para su propio uso, de imágenes y términos greco-romanos con el fin de expresar sus propias ideas religiosas¹⁰. El sujeto que hacía la interpretación era, para Hatt, lo esencial a la hora de caracterizar el tipo de *interpretatio* y el sentido de la asimilación de los conceptos religiosos.

También Green se hacía eco de que la interacción entre los modelos religiosos célticos, con sus dioses multi-funcionales y de acusado carácter local, y los romanos, con su estructurado panteón, produjo una compleja religión híbrida que planteaba numerosos problemas de interpretación¹¹.

Otro hecho que pudo incidir en que estas perspectivas historiográficas tuvieran tanto predicamento era que los estudios más relevantes realizados durante la segunda mitad del siglo XX en el campo de la Antropología que se dedicaban a la cultura eran, en mayor o menor medida, deudores del estructuralismo y preconizaban la existencia de culturas que funcionaban como sistemas ordenados, como entidades definidas que tenían su propia estructura y su lógica interna. Gran parte de los autores más influyentes estimulaban el estudio de culturas determinadas y de los distintos elementos que las conformaban sin centrarse, como principal objetivo, en los contactos entre distintas culturas ni en los procesos evolutivos que éstos generaban¹².

⁸ P.M. Duval, *op.cit.*, pp. 67-68.

⁹ *Ibid.*, 68.

¹⁰ J.J. Hatt, *op.cit.*, p. 9.

¹¹ M.J. Green, *op.cit.*, 1986, p. 36.

¹² C. Geertz, *La interpretación de las culturas*. Barcelona, 2000, pp. 112 y ss.; D.M. Schneider, *American kinship: a cultural account*, Chicago, 1968, pp. 118 y ss.; M. Sahlins, *Culture and practical reason*, Chicago, 1976, pp. 1 y ss.; S. Ortner, "Theory in anthropology since the Sixties", *Comparative studies in society and History*, 26, 1, 1984, pp. 142 y ss.; V. Turner, *La selva*

A partir de los años 80, comenzó a producirse un cambio en los planteamientos teóricos de la Antropología, principalmente anglosajona, sobre el concepto de cultura que tuvo su correspondencia en los estudios sobre la religión en las provincias del imperio romano. Fenómenos como los procesos migratorios masivos a los países del mundo occidental o la globalización económica hacían patentes las dificultades de considerar las culturas como entidades inmutables. A pesar de que la existencia de las mismas no se podía eludir, se ponía el acento, no en las estructuras estables, sino en procesos de cambio y de adaptación que derivaban del contacto entre elementos de culturas diferentes¹³ y se comenzaba a introducir conceptos como el de “culturas híbridas”¹⁴.

Las nuevas corrientes de pensamiento antropológico tuvieron una clara repercusión en lo que respecta al tema de nuestra investigación. Aunque los estudios dedicados a la religión de los pueblos célticos europeos se han mantenido hasta la actualidad manteniendo su vigencia, surgió una nueva perspectiva. La base de dichos planteamientos venía dada por el evidente impacto de la romanización socio-económica y política en dichas áreas que produjo, progresivamente, una nueva identidad colectiva y, por ello, las ofrendas votivas a deidades romanas con apelativos indígenas se debían interpretar como una adaptación de las comunidades locales a la nueva estructuración municipal impuesta por Roma, que pasaba a ser el elemento esencial¹⁵. De este modo, no se veían los fenómenos de *interpretatio*, preferentemente, como un fenómeno de asimilación doble sentido entre dos culturas diferentes, como habían planteado los investigadores que se centraron en el estudio de la religiosidad céltica sino, prioritariamente, como un proceso producido dentro de un contexto de implantación política, económica, cultural y religiosa de Roma en los territorios célticos.

INTERPRETATIO EPIGRÁFICA EN LA CÉLTICA HISPANA

En lo que se refiere a la Península Ibérica, la mayoría de los autores se han inclinado por elaborar estudios del tipo que hemos descrito en primer lugar, destinados a establecer el panteón religioso indígena hispano y a definir las características de las principales deidades¹⁶. Han existido, sin embargo, escasos estudios específi-

de los símbolos, Madrid, 1999, pp. 39 y ss.; M. Douglas, *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid, 1991, pp. XXX y ss.

¹³ J. Clifford, *Itinerarios transculturales*, Barcelona, 1999, pp. 11-25; K. Crehan, *Gramsci, cultura y antropología*, Barcelona, 2002, pp. 77 y ss.

¹⁴ N. García Canclini, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Barcelona, 2001, pp. 14 y ss.

¹⁵ Sobre las distintas posiciones al respecto, *uid. infra*.

¹⁶ En este sentido, cabe citar trabajos de J.L. Vasconcelos, *Religiões da Lusitania* vol. II y III, Lisboa, 1905 y 1913; J.M. Blázquez, *Religiones primitivas de Hispania I. Fuentes literarias y*

cos que intentaran descubrir la naturaleza y el resultado de los contactos entre las tradiciones indígenas y la cultura romana¹⁷. Ello ha sucedido, en nuestra opinión, porque en Hispania no son tan intensos los fenómenos sincréticos y, además, parece haber existido una cierta dicotomía entre los dos mundos religiosos. Por ejemplo, son escasísimos los registros iconográficos que denotan una mitología o un ritual sincretista y también lo son los testimonios epigráficos que aluden a deidades romanas con apelativos indígenas en comparación con los que existen al norte de los Pirineos. También son otro tipo de divinidades las que más asiduamente son sometidas a *interpretatio* epigráfica. En resumen, las diferencias que se advierten en el territorio hispano son tan importantes que matizan, como veremos, el discurso propuesto para los territorios situados al norte de los Pirineos.

Un estudio que tuvo mucha influencia durante décadas en las investigaciones sobre el sincretismo religioso en Hispania fue el de Lambrino. Según este autor, la romanización religiosa de las comunidades indígenas hispanas siguió un proceso, rastreable en las inscripciones votivas, que conducía a la sustitución de las divinidades indígenas por las romanas¹⁸. En una primera fase, se denominaba a la deidad indígena citada en los epígrafes con la categoría *deus/dea*; en una segunda etapa, se citaba al dios indígena, en primer lugar, junto al de su equivalente romano; en un tercer nivel de asimilación, el teónimo romano se citaba en primer lugar. Finalmente, se aludía al dios romano con la categoría *deus/dea* que era, para Lambrino, una fórmula inusual en el área itálica y, por tanto, propia de las áreas célticas conquistadas por Roma¹⁹. De este modo, Lambrino proponía un concepto tradicional de

epigráficas, Madrid, 1962; J. d'Encarnaçao, *Divindades indígenas sob o dominio romano em Portugal*, Lisboa, 1975; J.C. Olivares Pedreño, *Los dioses de la Hispania céltica*, Madrid y Alicante, 2002. F. Marco, en "La religión indígena en la Hispania indoeuropea, *Historia de las religiones de la Europa antigua*, Madrid, 1994, tuvo más en cuenta los fenómenos sincréticos, pero su principal objeto de análisis era la religión indígena.

¹⁷ Recientemente, han aparecido dos trabajos de este tipo. El primero de ellos se dedicó al territorio vettón (C. Bonnaud, "Syncretismes et divinités classiques en Vettonie sous le Haut-Empire", *Revista Portuguesa de Arqueologia*, vol. 7, nº 1, 2004, pp. 385-419) y el segundo a toda la Lusitania (K. Maia-Bessa, *Recherches sûr les différents aspects du syncretisme religieux dans la Lusitanie romaine*, Tesis Universidad de Paris IV, París, 1999, edición digital).

¹⁸ S. Lambrino, "Les cultes indigènes en Espagne sous Trajan et Hadrien", *Les empereurs romains d'Espagne. Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique*, París, 1965, p. 232. Este autor aplicó en Hispania las ideas que había expuesto Wissowa para el resto de las provincias del Imperio (G. Wissowa, "The historical development of roman religion: an overview", *Roman religion*, edit. por C. Ando, Edinburgo, 2003, pp. 353 y ss.)

¹⁹ S. Lambrino, *op.cit.*, pp. 232-233. Las principales teorías de Lambrino fueron aceptadas por Blázquez, que llegaba a la conclusión de que en Hispania se documentaba, como en el resto del Imperio romano, "un fuerte sincretismo religioso entre dioses indígenas y romanos o con los de las religiones místicas" (J.M. Blázquez, "El sincretismo en la Hispania romana entre las religiones indígenas, griega, romana, fenicia y místicas", *La religión romana en Hispania. Simposio organizado por el Instituto de Arqueología Rodrigo Caro, del CSIC. del 17 al 19 de diciembre de 1979*, Madrid, 1981, p. 209). Para M. Salinas, las menciones *deus, dea* acompañando a deida-

Romanización por el que la cultura de los conquistadores se iba superponiendo sobre la de las sociedades autóctonas, eliminando progresivamente las particularidades de ésta.

Las tesis de Lambrino no han sido aceptadas por todos los investigadores. Para Marco, la progresividad en el proceso de aculturación religiosa que proponía Lambrino no está demostrada por los documentos, puesto que éstos muestran una heterogeneidad de ritmos, modalidades y soluciones. Por otra parte, ese modelo de aculturación ha sido rechazado desde otros campos de investigación por su trayectoria excesivamente lineal (desde la cultura A a la B) y se postula como inadecuado para describir los procesos de interacción cultural²⁰.

Marco interpreta los testimonios hispanos en los que se citan teónimos romanos con apelativos autóctonos de modo diferente a Lambrino. Para él son, esencialmente, casos de *interpretatio* indígena puesto que el elemento fundamental a tener en cuenta es el individuo que efectúa dicha interpretación y no la deidad que es destinataria de la misma²¹. Efectivamente, en Hispania, muchos de estos epígrafes fueron llevados a cabo por indígenas. Sin embargo, Marco no cree que el sistema religioso que se desprende de estos testimonios se pueda calificar como indígena, sino como “romano-céltico” en el que el elemento indígena es predominante. Este autor considera, por tanto, que no se puede considerar la *interpretatio* como consecuencia de un “imperialismo religioso”²².

Para poder definir, a partir de los datos, los distintos aspectos del proceso de sincretismo religioso entre las deidades indígenas hispanas y las romanas, hemos de extraer las diferencias que se detectan con respecto a otros territorios del occidente europeo, lo que haremos más adelante. Como avance, hemos de tener en cuenta algunos aspectos cuantitativos de carácter general.

Fuera de Hispania, los testimonios epigráficos que muestran una *interpretatio* romano-céltica son muy numerosos. Mercurio es citado en las inscripciones votivas con cerca de 40 apelativos diferentes. Marte aparece aludido, en cerca de 200 epígrafes, con cerca de un centenar de apelativos célticos distintos²³. Apolo es mencionado con más de 20 epítetos indígenas diferentes. De Júpiter conocemos 15 sobrenombres autóctonos²⁴ y otros 7 de Hércules. Los apelativos indígenas de las

des romanas, no son particulares de las regiones indigenizadas, sino que también aparecen en las regiones hispanas orientales y meridionales (M. Salinas, “Los teónimos indígenas con la mención *deus*, -a en la epigrafía hispana”, *Conimbriga*, 34, 1995, pp. 129 y ss.). Por ello, no deben ser consideradas como menciones de carácter indígena.

²⁰ J. Clifford, *op.cit.*, p. 18.

²¹ F. Marco, “Integración, *interpretatio* y resistencia religiosa en el occidente del Imperio”, en J.M. Blázquez y J. Alvar (Eds.), *La romanización en Occidente*, Madrid, 1996, pp. 223 y ss.

²² *Ibid.*, *loc.cit.*

²³ N. Jufer y T. Luginbühl, *Répertoire des dieux gaulois*, París, 2001, pp. 90-91 y 97.

²⁴ *Ibid.*, pp. 94-95 y 105-106.

divinidades romanas femeninas son mucho más escasos, aunque algunos acompañan a Minerva, Diana, Victoria o las Ninfas²⁵.

Teniendo en cuenta el número de inscripciones que muestran una fusión de elementos religiosos romanos e indígenas, podemos establecer que, en la Hispania céltica, este fenómeno no tuvo tanto calado como en otras provincias célticas del occidente del Imperio. Esto se observa con más claridad si consideramos este tipo de inscripciones en comparación con las que aluden a deidades indígenas o romanas.

Indígenas	573	40%
Romano-indígenas	76	5%
Romanos	741	52%
Orientales	47	3%

Figura nº 1. Número de inscripciones votivas dedicadas a deidades indígenas, romanas, romano-indígenas y orientales.

Como podemos observar en la figura 1, en las regiones célticas de Hispania, las inscripciones en las que aparecen deidades romanas con apelativos autóctonos suman un total de 76, que suponen el 5% de la totalidad de inscripciones votivas. Pero tan llamativo como la relativa escasez de ofrendas votivas con *interpretatio* existentes en Hispania, es el hecho de que las deidades romanas que se relacionan con divinidades hispánicas no son las mismas que son más frecuentemente asimiladas en otras áreas célticas del imperio (Figura 2).

En las Galias, Germanias o Britania, las deidades que se citan con apelativos célticos son, principalmente, Marte, Mercurio, Apolo y Júpiter. Estos son los dioses que César, al llevar a cabo su particular *interpretatio*, considera las divinidades romanas cuyos equivalentes galos son los más importantes del panteón²⁶. En Hispania no son estos dioses los que más se vinculan a deidades autóctonas, sino que éste lugar lo ocupan los Lares y las Ninfas²⁷ (Figura 2), mientras que los cuatro dioses citados solo aparecen en 18 inscripciones con apelativos indígenas. Si, por la escasez de inscripciones existentes que muestran un sincretismo religioso, podemos ver que éste fue menos intenso y profundo que en las regiones situadas al norte de

²⁵ Sobre las divinidades con apelativos indígenas en *Britania*, vid. E. Birley, "The deities of roman Britain", *ANRW* 18.1, 1986, pp. 43 y ss.; M.J. Green y M.E. Raybould, "Deities with gallo-british names recorded in inscriptions from Roman Britain", *Studia Celtica* 33, 1999, pp. 98 y ss.

²⁶ Caes., *BG*, VI, 17.

²⁷ A. Tranoy, *La Galice romaine. Recherches sur le nord-ouest de la Péninsule Iberique dans l'antiquité*, Paris, 1981, p. 325.

los Pirineos, por el tipo de divinidades romanas que aparecen con epítetos indígenas se desprende que dicho sincretismo tiene, además, matices muy distintos.

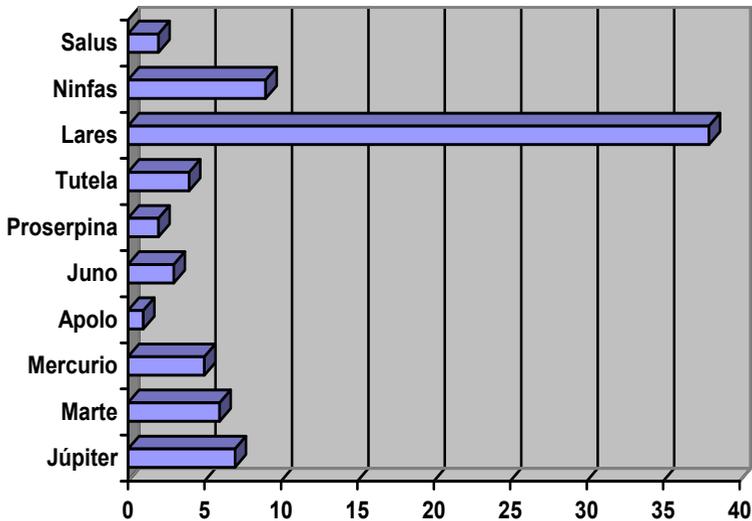


Figura nº 2. Testimonios epigráficos que muestran una interpretatio religiosa en la Céltica hispana

Ahora bien, antes de analizar todos los testimonios epigráficos en los que aparecen fenómenos de *interpretatio* religiosa, hemos de hacer algunas precisiones. Las ofrendas votivas dedicadas a los Genios de ciudades tienen las características propias de un culto romano, a pesar de que la mayoría aluden a comunidades que ya existían antes de la conquista donde residían importantes grupos de población indígena²⁸. La mayoría de los dedicantes que conocemos se citan con *tria nomina* o con antropónimos romanos, algunos de ellos en referencia a la dinastía Flavia (Figura 3, nº 4 y 6), probablemente por haber sido la que difundió los derechos de ciudadanía a la mayor parte de las comunidades de la Hispania céltica. Además, algunas de estas inscripciones se hallaron en las propias ciudades, como *Conimbriga*, *Tongobriga*, *Turgalium* o *Lacimurga*, donde los cultos romanos eran, en general, predominantes sobre los indígenas²⁹. Sin embargo, no aparecen miembros del

²⁸ J. Alarcão, R. Etienne y G. Fabre, “Le culte des Lares a Conimbriga (Portugal)”, *CRAI*, 1969, p. 228.

²⁹ J.C. Olivares Pedreño, “Religión romana y religión indígena en las ciudades de la Céltica hispana”, *Lucentum* 21-22, 2002-2003, pp. 207-225.

ejército o la administración entre los oferentes hispanos, algo que sí es habitual en otras provincias del Imperio³⁰.

Por todo ello, aunque algunas de las ofrendas a los Genios de las comunidades de la Hispania occidental podrían haber ocupado el lugar de un culto autóctono³¹, hemos incluido estos como testimonios de culto romano (figura 3), puesto que es habitual en el imperio romano que estas deidades se citen con apelativos locales.

1	Genio <i>Conimbricae</i>	COIMBRA, Condeixa-a-Velha [<i>Conimbriga</i>]	<i>RAP</i> 203; <i>AE</i> 1969-70, 246
2	Genio? <i>Cor...?</i>	GUARDA, Aguiar da Beira, Pena Verde.	<i>RAP</i> 191
3	Genio <i>Defensori o Depenoris ?</i>	VISEU, Sul.	<i>AE</i> 1954, 90; <i>RAP</i> 204
4	Genio <i>Laquiniesi</i>	BRAGA, S. Miguel de Caldas de Vizela.	<i>CIL</i> II 2405; <i>CMMS</i> 36; <i>ILER</i> 658; <i>RAP</i> 206; <i>Flavius Fullo Flauini filius</i>
5	Genio <i>Tiauranceaico</i>	VIANA DO CASTELO, Estorãos.	<i>AE</i> 1952, 65; <i>ILER</i> 659; <i>RAP</i> 207; <i>Camala Arqui filia Talabrigensis</i>
6	Genio <i>Tongobrigensium</i>	PORTO, Freixo [<i>Tongobriga</i>].	<i>CIL</i> II 5564; <i>ILER</i> 660; <i>CMMS</i> 35; <i>RAP</i> 205; <i>Flavius</i>
7	Genio <i>Turgalensium</i>	CACERES, Trujillo [<i>Turgalium</i>]	<i>CIL</i> II 618; <i>CPILC</i> 522; <i>AE</i> 1991, 957; <i>EE</i> 9, 618; <i>nius, Lucius HEp</i> 3, 141; <i>AE</i> 1993, 921; <i>Crusinus Primige-</i>
8	Genio <i>Lacimurgae</i>	BADAJOS, Puebla de Alcocer [<i>Lacimurga</i>]	<i>CIL</i> II 5068; <i>ILER</i> 657; <i>Norbana Quinti filia</i>
9	Genio <i>Viriocelensi</i>	BRAGA, Amares, Vilela	<i>FE</i> 262; <i>HEp</i> 8, 581; <i>AE</i> 1998, 759; <i>Lucretius Sabinus</i>

Figura nº 3. Testimonios de culto a los Genios con apelativos locales en la Céltica hispana.

A pesar de la cantidad de ofrendas votivas a deidades como los Lares con apelativos indígenas en Hispania, el hecho de que en otras provincias occidentales del Imperio estas divinidades no tuvieran un especial arraigo, indica que estos cultos no fueron especialmente promocionados por Roma ni que en ellos se apoyara el Estado romano para intentar unificar la vida religiosa del noroeste hispano³². Más bien

³⁰ En este sentido, véase J. Alcock, "The concept of Genius in Roman Britain", en M. Henig y A. King (eds.), *Pagan gods and shrines of the Roman Empire*, Oxford, 1986, pp. 118-120.

³¹ A pesar de que en Britania, el culto a los Genios es popular entre militares y funcionarios de la administración, también se pueden percibir diferencias respecto a su culto clásico (J. Alcock, *op.cit.*, p. 129).

³² Esta idea fue formulada por A. Tranoy (*op.cit.*, 1981, p. 325) y M.I. Portela ("Los dioses Lares en la Hispania romana", *Lucentum* 3, 1984, p. 157).

parece lo contrario, que este tipo de divinidades fueron las que más atractivo tuvieron para las comunidades indígenas hispanas a la hora de relacionarlas con sus dioses patrios, quizá por su carácter poco determinado.

Los Lares, de los que conocemos en la Céltica hispana 38 testimonios donde se citan con apelativos indígenas, suponen más del 50% de la totalidad de inscripciones votivas hispanas de carácter romano-indígena³³. Su culto se centra principalmente en las regiones situadas al norte del río Duero y en el occidente peninsular, mientras que los testimonios dedicados a los Lares *Augusti* y a los Lares romanos aparecen en las regiones más orientales y al sur, mostrando una dicotomía entre las regiones más recientemente romanizadas y las de mayor implantación cultural romana³⁴.

Algunos testimonios de los Lares en el noroeste y occidente peninsular muestran claramente su ambigüedad. Como afirmaban Alarcão *et al.*, en las provincias, los Lares *Patrii* (figura 4, nº 32 y 36) no tomaron el significado preciso que tenían en la mentalidad romana, sino un significado más vago, de divinidades protectoras con un sentido tópico y cercano a conceptos como el de Genius, Tutela, Fortuna o Numen, mostrando la inadecuación del vocabulario romano a los panteones indígenas³⁵. En un sentido similar, Beltrán consideraba a los Lares como deidades tutelares de un espacio determinado y, por extensión, de las personas que lo ocupaban en un momento dado, observando una tendencia a “la difuminación de su carácter, desliziéndose hacia la identificación como *numen* en general”³⁶.

³³ Sin embargo, algunos testimonios son bastante dudosos: las inscripciones referentes a los Lares *Erredicis* (nº 16), *Cusicelensibus* (nº 15), *Findeneticis* (nº 17) y *Turolicis* (nº 22) han desaparecido y no existe fotografía de las mismas, por lo que sus interpretaciones actuales se deben a restituciones, hechas por Hübner para el *CIL*, de lecturas efectuadas por antiguos autores. Lo mismo ocurre con la dedicada a un Lar *Sefio* (nº 23), que sólo pudo ser vista por J.L. Vasconcelos (*op.cit.*, 1905, pp. 334-335) y también ha desaparecido. La lectura de la ofrenda votiva a los Lares *Ormonufis* es muy dudosa y su foto es ilegible (A. Rodríguez Colmenero, *Aquae Flaviae I. Fontes epigráficas*, Chaves, 1987, nº 123, en adelante *AF I*). Los Lares *Gegeigis* son de lectura poco fiable por el fuerte desgaste de toda la inscripción, además de que la mención a los Lares se interpreta en abreviatura como *L(aribus) Gegeigis* admitiendo el autor las dificultades de lectura (A. Rodríguez Colmenero, *ibid.*, p. 215, nº 124). El mismo problema interpretativo, aunque el estado de la pieza es aceptable, afecta a la inscripción cuyo teónimo aparece como *L(ari) Couticiui L(ari) Coutioso Longonaroso*, por lo que su aceptación como Lares es dudosa (L.F. Gomes y A. Tavares, “Ara votiva de Casais”, *Ficheiro Epigrafico* 13, 1985, nº 55).

³⁴ M.I. Portela, *op.cit.*, pp. 156 y 160; F. Beltrán, “Culto a los Lares y grupos de parentesco en la Hispania indoeuropea”, *Religio deorum. Actas del coloquio internacional de epigrafía*, Sabadell, 1993, p. 63.

³⁵ J. Alarcão, R. Etienne y G. Fabre, *op.cit.*, p. 221; R. Etienne, “Les syncrétismes religieux dans la Péninsule ibérique a l’époque impériale”, *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine. Colloque de Strasbourg*, Paris, 1973, p. 156.

³⁶ F. Beltrán, *op.cit.*, pp. 62-63.

El culto a los Lares no tenía, por tanto, las mismas características en Hispania que el culto a los Genios. Un ejemplo claro lo tendríamos en la dedicación a los Lares *Lubanci Douilonicorum* (nº 20), hallada en *Conimbriga*, pero dedicada por Albius, hijo de Camalus. Este individuo sería, por tanto, un indígena e hijo de indígena que hace la ofrenda a los dioses de su localidad o gentilidad, pero utilizando la denominación de Lares para encubrir una realidad religiosa céltica³⁷. Lo mismo podemos decir de la ofrenda a los Lares *Gapeticorum gentilitatis* (nº 30), hallada en *Capera*, que se podrían considerar como deidades tutelares del territorio habitado por la citada gentilidad³⁸.

Estos datos nos dan alguna indicación sobre el carácter de la aculturación religiosa romana en los ámbitos rurales de la Hispania céltica. Más que una identificación entre divinidades de los panteones indígena y romano, parece que los indígenas con un cierto nivel de romanización rindieron culto a algunas de sus divinidades, quizá las de carácter privado o de menor jerarquía y relevancia social, utilizando el término romano Lar de un modo genérico, sin expresar una profunda fusión de elementos religiosos. Esta ambigüedad no sería, en muchos casos, equiparable a la de *deus/dea* y pudo tener algo más de precisión, determinando la relación de la deidad con un lugar concreto o con el ámbito privado o familiar, pero no llegando nunca al nivel de vinculación que se estableció en todo el mundo céltico con las principales deidades del panteón romano.

En cualquier caso, la estrecha relación entre los términos *deus* y Lar se evidencia en algunos testimonios epigráficos. En la inscripción, ya citada, aparecida en *Capera* se cita a los Lares como *Diis Laribus Gapeticorum Gentilitatis*. En otras inscripciones ya no se yuxtaponen los dos términos, sino que se sustituyen. En la primera de ellas (figura 4, nº 12) la mención es a unos *Laribus Tarmucenbaecis Ceceaecis*, mientras que en otra de Sta. María de Zaparín (Cortegada, Orense) se cita a unos *Diis Ceceaigis*³⁹. El último ejemplo de dicha equivalencia terminológica ha surgido recientemente.

Se trata de la deidad adorada en el santuario del Facho de Donón (Cangas de Morrazo, Pontevedra). Su nombre provocó confusión durante algún tiempo, siendo citado en las inscripciones, aparentemente, como *Deus Liberus Breus*, *Deus Lariberus Breus*, *Deus Lariberus Breoronis* y *Deus Larius Breus Brus Sanctus*⁴⁰. Sin

³⁷ J. Alarcão *et al.*, *op.cit.*, pp. 222 y 231.

³⁸ F. Beltrán, *o.cit.*, p. 71.

³⁹ *CIL* II 2597; J. Vives, *Inscripciones latinas de la España romana*, Barcelona, 1971, p. 782 (en adelante, *ILER*); A. Rodríguez Colmenero, *Aquae Flaviae I. Fontes epigráficas da Gallaecia meridional interior*, Chaves, 1997, nº 160, en adelante, *AF* 2; X. Rodríguez González y A. Seara, "Localización del ara nº 2597 del C.I.L. II y nuevos epígrafes en la provincia de Orense", *Boletín Auriense* 13, 1983, pp. 23-24, nº 1.

⁴⁰ G. Baños, *Corpus de inscripciones romanas de galicia II. Pontevedra*, Santiago de Compostela, 1994, pp. 24-25

embargo, recientemente ha aparecido una inscripción que confirma el apelativo como *Berobreus*, puesto que no aparece la referencia a los Lares y sólo se lee *D(eo) Berobriaeco*, por lo que la mayor parte de las inscripciones conocidas deben ser leídas como *Deo Lari Berobreo*⁴¹.

Como se desprende de estos datos, en muchas inscripciones aparecen los términos *deus* y Lar yuxtapuestos, mientras que en la última inscripción citada se prescinde de la mención Lar para referirse a la divinidad adorada en el santuario.

En definitiva, la alusión a los Lares con apelativos indígenas en el occidente hispano, que aparece preferentemente en entornos rurales podía ser, en muchos casos, omitida o sustituida por la categoría *deus* para aludir a una divinidad autóctona. Las ofrendas a los Lares indígenas, por otra parte, no muestran el perfil de las divinidades romanas con epítetos autóctonos adoradas en las Galias o Britania. En estos territorios, muchos testimonios de este tipo aparecen en ciudades o en establecimientos militares, en entornos claramente romanizados y son realizados por miembros del ejército romano de alto rango o de la administración⁴². El culto a los Lares en Hispania, por el contrario, es más popular en los territorios rurales y entre los individuos con nombres autóctonos. No aparece ningún caso de ofrenda votiva hecha por personal del ejército o la administración romana. Por tanto, como ya había propuesto Marco se trata, preferentemente, de *interpretatio* indígena⁴³.

Aunque los testimonios muestran un cierto nivel de aculturación por la mera mención a los Lares en la dedicación y el conocimiento de los dioses romanos que ello conlleva⁴⁴, no parecen evidenciar un verdadero sincretismo entre divinidades de ambas culturas, sino la adoración a divinidades indígenas determinadas utilizando para ello, de modo ambiguo, el nombre de una deidad romana⁴⁵. De hecho, los Lares romanos no estaban sujetos a esferas de influencia ni a funciones precisas, sino que tenían una naturaleza tutelar genérica cuyo campo de acción o función sólo podían ser concretados mediante la utilización de epítetos. De este modo, existen Lares vinculados a los campos, los bosques, el hogar, los caminos, establecimientos militares, etc.⁴⁶. Esta flexibilidad facilitó su adopción por los grupos de población indígena cuya aculturación romana había sido más escasa y pudo causar que su nombre se utilizara para denominar a distintas deidades autóctonas.

⁴¹ T.G. Schattner, J. Suárez y M. Koch, "Monte do Facho, Donón (O Hío / prov. Pontevedra) 2003. Informe sobre las excavaciones en el santuario de Berobreo", *AEA* 77, 2004, pp. 62-65.

⁴² *Vid. Supra*.

⁴³ *Vid. Supra*.

⁴⁴ M.I. Portela, *op.cit.*, p. 160.

⁴⁵ En este sentido, T.G. Schattner *et al.*, *op.cit.*, p. 63, interpretaban el *deus Lar Berobreus* como "una divinidad protectora muy general del Facho o del castro y sus habitantes".

⁴⁶ G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, París, 1987, pp. 346 y ss.; D.G. Orr, "Roman domestic religion: the evidence of the household shrines", *ANRW* 16.1, II, 1978, pp. 1.564 y ss.; D.P. Harmon, "The family festivals of Rome", *ANRW* 16.2, II, 1978, pp. 1.593 y ss.

En todo caso, es muy sintomático el hecho de que la divinidad romana que más frecuentemente se relacionó con deidades indígenas fuera ajena a la religiosidad pública, que las ofrendas votivas fueran también de carácter privado y se realizaran mayoritariamente en ámbitos rurales alejados de las ciudades, que eran los centros de donde irradiaba con más intensidad la cultura romana.

Esta ambigüedad que existía al hacer ofrendas a los Lares con apelativos indígenas se observa también en las dedicaciones a las Ninfas. Algunas deidades femeninas de las más representadas en la epigrafía europea aparecen, en alguna ocasión, aludidas como Ninfas. Conocemos los casos de *Brigantia* y *Couentina*⁴⁷, pero éstas deidades pueden ser relacionadas también con otras diosas romanas, como *Brigantia*, que también es vinculada en dos epígrafes votivos a Victoria, uno de ellos dedicado por un *procurator Augusti* por la salud del emperador⁴⁸. En otra inscripción, en la que la diosa se adora junto a Júpiter *Aeternus Dolichenus*, es citada como *Caelestis Brigantia*⁴⁹. Estos epígrafes, aunque se refieren a deidades britanas de tradición prerromana, se realizaron en un contexto romanizado, por lo que hemos de entender que su relación con las Ninfas se llevó a cabo desde una visión romana que ponía el acento en la vinculación de las diosas con la fertilidad y los ambientes acuáticos, algo evidente en lo que respecta a *Couentina*, cuyo lugar de culto es utilizado aún en la actualidad con fines curativos.

No obstante, la vinculación de *Brigantia* a varias deidades romanas es una muestra de la ambigüedad con que era entendido el término *ninfa* en las provincias. Su mención es genérica y no supone, por tanto, una identificación profunda con las características y la significación del culto romano.

Las deidades romanas que más aparecen con apelativos indígenas en Hispania fueron los Lares y las Ninfas, por lo que cabe deducir que éste fue el tipo de *interpretatio* religiosa más utilizado en Hispania al relacionar las deidades autóctonas con las romanas, a diferencia de las Galias y Britania, donde se relacionaron de modo directo dioses del panteón céltico con las principales deidades romanas y estos dioses híbridos tuvieron gran difusión en las ciudades y fueron introducidas en la religiosidad pública. Sin embargo, se pueden observar algunas diferencias entre los dos tipos de culto: mientras las ofrendas a los Lares se dan mayoritariamente entre individuos con nombres indígenas, las dedicaciones a las Ninfas las realizaron mayoritariamente personas con nombres romanos. De ellas, varias se dedicaron a las Ninfas de *Capera*, importante municipio latino, en un santuario

⁴⁷ En una ocasión se llama Ninfa a la diosa *Brigantia* en *Uxellodunum*, Castlesteads, Cumberland (*CIL* VII 875; R.G. Collingwood y R.P. Wright, *The roman inscriptions of Britain I. Inscriptions on stone*, Oxford, 1965, n° 2066, en adelante *RIB*) y en dos a *Couentina*, halladas en su santuario de *Brocolitia* (Carrawburgh, Northumberland) (*RIB* n° 1526 y 1527).

⁴⁸ Se relaciona a *Brigantia* con Victoria en dos inscripciones procedentes de Halifax (*CIL* VII 200; *RIB* 627) y Castleford (Yorkshire) (*RIB* 628).

⁴⁹ Se halló en Corbridge (Northumberland) (*RIB* 1131).

termal ubicado a unos veinte kilómetros de dicha ciudad. Otras dos fueron dedicadas por un legado legionario en el enclave militar de *Legio* y las dos últimas, no vinculadas a ciudades, fueron ofrecidas por individuos con nombre romano: Lucius Iulius Rufinus y Antonia Rufina.

Por tanto, el culto a las Ninfas con apelativos autóctonos que podría considerarse en principio, como el de los Lares, un culto indígena citado con terminología romana, tiene unos caracteres diferentes y parece corresponder más bien a un culto romano de carácter tópico.

Otra de las deidades indígenas que se equipara en la epigrafía votiva con deidades romanas es *Ataecina*, que aparece relacionada con Proserpina. El carácter de estas dedicaciones, a pesar de que han sido halladas en *Emerita Augusta* o en sus cercanías, parecen responder también a una *interpretatio* indígena⁵⁰. En un estudio anterior mostramos que, entre las divinidades indígenas que tenían apelativos de comunidades locales, sus testimonios epigráficos fueron hallados en los lugares que dichos apelativos indican. Los ejemplos son suficientes para que podamos afirmar que las deidades locales no tuvieron una difusión que llevara más allá de la propia comunidad. Las excepciones a esta regla eran, únicamente, los testimonios que se habían hallado en los territorios coloniales de *Norba Caesarina* y *Emerita Augusta*. La difusión regional de estos cultos, originariamente locales, pudo estar causada por desplazamientos de población derivados de la fundación de las colonias y, en el caso de *Ataecina Turobrigensis*, tutelar de *Turobriga* (Alcuéscar, Cáceres), sus ofrendas votivas llegan hasta *Caesarobriga*, *Metellinum* y la capital de Lusitania⁵¹. Algunos de los adorantes de la diosa llegaron a *Emerita* y es en la propia ciudad o en su entorno donde aparecieron los altares votivos que vinculan a *Ataecina* con *Proserpina*, por lo que cabe considerar que dicha *interpretatio* fué realizada por algunos de los individuos que llegaron al núcleo de más intensa romanización de la región, lugar en el que percibieron las semejanzas entre las diosas romana e indígena y donde vieron sentido al hecho de ofrecerles un altar votivo común. El carácter privado de la ofrenda es claro en una de las inscripciones, en la que el dedicante reclama justicia a la diosa por haber sufrido un robo de diferentes elementos de vestuario⁵².

⁵⁰ Además de las inscripciones incluidas en la tabla, existe otra en la que pudo realizarse la *interpretatio* entre *Ataecina* y Proserpina. Procede de Cárdenas, muy cerca de Mérida, y la referencia a la diosa aparece abreviada con la forma *D S A T P*, cuya interpretación podría ser *D(eae) S(ánchez) A(taecinae) T(urobrigensi) P(roserpinae)*. *CIL* II 461; J.L. Vasconcelos, *op.cit.*, 1905, p. 150; J.M. Blázquez, *op.cit.*, 1962, p. 143; R. López Melero, “Nueva evidencia sobre el culto de Ategina: el epígrafe de Bienvenida”, *Manifestaciones religiosas en Lusitania*, Cáceres, 1986, p. 108, nº 4; J.M. Abascal, “Las inscripciones latinas de Santa Lucía del Trampal (Alcuéscar, Cáceres) y el culto de *Ataecina* en Hispania”, *AEA* 68, 1995, p. 89, nº 9.

⁵¹ J.C. Olivares Pedreño, “Reflexiones sobre las ofrendas votivas a dioses indígenas en Hispania: ámbitos de culto y movimientos de población”, *Veleia*, 20, 2003, pp. 308 y ss.

⁵² *CIL* II 462; J.M. Abascal, *op.cit.*, p. 89, nº 4.

Las ofrendas votivas a Juno con apelativos autóctonos son muy escasas. Conocemos, hasta el momento, tres. Sin embargo, dos de ellas son muy dudosas. Sus lecturas fueron interpretadas como *Iuno Veamuæarum* (Freixo de Numão, Guarda) e *Iuno Meirurnarum* (S. Verissimo, Felgueiras, Braga) y no son comprobables en la actualidad por estar desaparecidas (figura 4, nº 4 y 3)⁵³. La última es fiable y apareció en el monte de S. Martinho (Castelo Branco), donde hay un castro en el que aparecieron otras aras y diversos restos arqueológicos lusitano-romanos. Fue dedicada a *Iunoni Linteicæ* por un indígena (*Talauius*, hijo de *Caburus*)⁵⁴. Estos escasos testimonios romano-indígenas de Juno en la Hispania céltica, si se comparan con los numerosos testimonios de divinidades indígenas femeninas, como *Nabia*⁵⁵, muestran la débil infiltración de determinados cultos romanos en las áreas menos romanizadas de la Península y, sobre todo, la poca capacidad de los mismos de fusionarse con las creencias autóctonas.

Marte, que es la divinidad que más frecuentemente aparece vinculado a deidades célticas en las Galias y Britania, no parece tener el mismo calado en Hispania. Aparece con epítetos no clásicos en seis ocasiones, aunque sólo en cinco remiten a cultos paleo-hispánicos. Esta afirmación viene dada porque una inscripción, donde aparece como *Marti Sagato* (Astorga, León), fue dedicada por el procurador *C. Iulius Siluanus Melanio*, que era un habitual dedicante de altares votivos a deidades romanas, indígenas y orientales en diversas provincias en las que ocupó cargos⁵⁶. De hecho, la inscripción de Astorga está dedicada a Serapis, Isis, Core, Apolo *Grannus*, que es una divinidad galo-romana muy difundida, y al citado *Marti Sagato*. Dado que no está testimoniado este apelativo en Hispania, podría tratarse de una deidad extra-hispana.

Tres de las restantes inscripciones se dedicaron a *Marti Cariocieco* (figura 4, nº 50, 54 y 55) y aparecieron en un área muy concreta y reducida en torno a la frontera entre Portugal y España en su área litoral (en el distrito portugués de Viana do Castelo y la provincia española de Pontevedra). Están dedicadas por individuos con un cierto nivel de romanización, *Lucius Hispanius Fronto*, *Frontonianus Frontonis filius* (qui-

⁵³ La primera inscripción ofrece el teónimo en nominativo, por lo que pudiera interpretarse mejor como *Iunone Amuæarum* (J. Corominas, "Acerca de algunas inscripciones del Noroeste", *Actas del 1º Congreso de Lenguas y Culturas Prerromanas*, Salamanca, 1974, pp. 375-379; J.M. García, *Religiões antigas de Portugal. Aditamentos e observações as "Religiões da Lusitania" de J. Leite de Vasconcelos*, Lisboa, 1991, p. 522, nº 594). La segunda tiene la misma particularidad, por lo que sería más correcto leerla como *Iunone Irurnarum* (J. Corominas, *Ibid.*, *loc.cit.*; J.M. García, *ibid.*, p. 532, nº 607). Además, ésta contiene una datación consular (*Quintilio et Prisco co(n)s(ulibus)*), lo que es infrecuente en este tipo de inscripciones.

⁵⁴ J.M. García y M. Leitão, "Inscrições romanas do Monte de S. Martinho, Castelo Branco", *Cadernos de Epigrafia*, 6, 1982, pp. 3-8; J.M. García, *op.cit.*, p. 358, nº 209.

⁵⁵ J.C. Olivares Pedreño, *op.cit.*, 2002, p. 234.

⁵⁶ J.M. Abascal y G. Alföldy, "Zeus Theos Megistos en Segobriga", *AEA* 71, 1998, pp. 157-168.

zá pertenecientes a una misma familia) y *Aurelius Flauus* (o *Aurelianus*). La cuarta inscripción (nº 52) se halló en Montariol (S. Vitor, Braga) y se dedicó a Marte *Tarbuteli* por la familia de *Coporicius Maternus*. La última inscripción (nº 51) se realizó en una pequeña placa oval de plata con las letras de oro que fue hallada en Quintana del Marco (León). El único texto inscrito es el teónimo con su epíteto: *Marti Tilenio*. El apelativo se refiere al monte Teleno, la cima más alta de la región donde apareció la pieza, lo que significa un tipo de *interpretatio* infrecuente, puesto que la divinidad más usualmente vinculada a las elevaciones montañosas es Júpiter⁵⁷.

Las inscripciones dedicadas a Marte con apelativos autóctonos en Hispania son, por tanto, muy escasas y no tienen el perfil que, como veremos más adelante, poseen en otras áreas célticas del Imperio romano. Se encuentran en áreas rurales, aunque las dedicadas a Marte *Tilenio* y a *Tilleno* están en áreas mineras con un importante grado de población romanizada y, por otra parte, aunque algún dedicante posee *tria nomina*, no son miembros vinculados al Estado romano. Es posible que, como afirmó Tranoy, esta escasez de testimonios romano-indígenas de Marte se deba a la fuerte presencia epigráfica de divinidades indígenas como *Bandua* o *Cosus* en las regiones occidentales de la Península⁵⁸, que tienen un carácter tutelar de comunidades locales semejante al que posee el Marte galo-romano⁵⁹.

Marte en Hispania no pudo penetrar en el seno de la religiosidad indígena e insertarse en su panteón, ni contribuyó a una articulación territorial de la religión local ni a su integración en la religión pública de las ciudades romanas, como ocurrió en las Galias. Entre otras causas, la fuerte pervivencia de las divinidades tutelares autóctonas, el aislamiento geográfico de muchas regiones del occidente hispano, la menor presencia de los ejércitos romanos y, probablemente, la menor capacidad de vertebración del territorio que tuvieron las ciudades del área céltica hispana

⁵⁷ F. Diego Santos, *Inscripciones romanas de León*, León, 1986, pp 67-68, nº 51 (en adelante, *IRL*); M.L. Albertos, "El culto a los montes entre los galaicos, astures y berones y algunas de las deidades más significativas", *Estudios de Arqueología Alavesa*, 6, 1974, p. 150. El epíteto de Marte *Tilenio* aparece en otra inscripción de la misma región, pero sin ser relacionado con deidades romanas. Se halló en S. Martinho de Vitoria (O Barco de Valdeorras, Orense) y fue dedicada por *Quintus Iulius Tiro* a *Tilleno* (F. Bouza Brey, "Ara al dios Tilenio, de Vitoria (Ourense)", *CEG* 25, 1970, pp. 267-270; M.L. Albertos, *op.cit.*, pp. 151-152; A. Tranoy, *op.cit.*, p. 299; A. Rodríguez Colmenero, *op.cit.*, 1987, pp. 198-199, nº 113). Es más probable la relación con el Monte Teleno, por estar las dos aras en la misma zona, que su vinculación a *Tilenum* (Til-Châtel, Côte-d'Or), donde existió un puesto de *beneficarii* romanos que dejaron varias ofrendas votivas al Genio del lugar (F. Bouza Brey, *op.cit.*, pp. 268-270) y tampoco es muy probable su relación con cultos de Asia Menor (J. Mangas, "Cultos minorasiáticos en el noroeste de la Hispania romana", *Complutum* extra, 6, I, 1996, p. 487, nº 4b).

⁵⁸ A. Tranoy, "Enigmes epigraphiques et nouveaux cultes indigènes dans le conventus de Braga", *Rev. Guim.*, 94, 1984, p. 447.

⁵⁹ J.C. Olivares Pedreño, *op.cit.*, 2002, pp. 163 y ss.; T. Derks, *Gods, temples and ritual practices. The transformations of religious ideas and values in roman Gaul*. Amsterdam, 1998, pp. 96 y ss.

contribuyeron a la escasa difusión de Marte y a su débil influencia sobre la religión de las comunidades indígenas peninsulares.

Las inscripciones votivas de carácter romano-indígena referentes a Mercurio tienen unas características semejantes a las de Marte. La primera de ellas se halló en la región de los Berones (Agoncillo, La Rioja) y no conocemos su dedicante (nº 60). Sólo es posible ver el epíteto *Visuceu*, pero la divinidad venerada es, probablemente, Mercurio, puesto que este apelativo aparece en algunas inscripciones de las provincias galas acompañando al dios romano⁶⁰. Por ello, el testimonio podría estar realizado por un inmigrante, teniendo en cuenta la concentración de testimonios de esa divinidad en la misma región del norte de la Galia pero, dado que también se difundió hacia otras regiones galas, como Burdeos, es posible que pudiera haber tenido un cierto arraigo en el área de los Berones⁶¹. Con todo, dado que disponemos únicamente de esta pieza, debemos considerar que la misma es consecuencia de la emigración de un grupo de individuos desde la Galia.

En la segunda inscripción (nº 56)⁶², el dios es citado con su nombre griego, pero con un apelativo que remite al mundo celta: *Ermae ei Deuori*. Dicho epíteto era interpretado por Albertos como *Deuorix*, con el significado de “rey de los dioses”⁶³ y la ofrenda fue realizada por Gaius Cexaecus Fuscus en agradecimiento por el éxito en un combate de gladiadores. No obstante, para Tranoy, los *tria nomina* del dedicante indican que se trataría de un romano o indígena romanizado, ciudadano de pleno derecho y no de un esclavo⁶⁴. Quizá sería el mismo individuo que fue *flamen* provincial en Tarraco, donde se cita como C. Ceraecius Fuscus. Según Tranoy, los juegos gladiatorios pudieron celebrarse en la capital de la provincia Tarraconense, independientemente de que la ofrenda se realizara en la villa natal del personaje. Ello explicaría la excepcional presencia de *Hermes* en el noroeste⁶⁵.

En la tercera ofrenda votiva a Mercurio (nº 57), éste aparece con el apelativo *Esibraeo*⁶⁶, que recuerda a otros epítetos que acompañan en varias inscripciones al dios lusitano *Bandua: Isibraiegu*⁶⁷. La cuarta inscripción (nº 58) apareció en las termas de S. Pedro do Sul (Viseu) y se dedicó a *Mercurio Augustor(um) Aguaeo*

⁶⁰ CIL XIII, 577 (Bordeaux); 6384 (Köngen); 6347 (cerca de Wiesloch); 6118 (Ethal); 4257 (Varuswald); 3660 (Trier); 4478 (Herapel); 6404 (Heildeberg); 5991 (Phalsbourg).

⁶¹ U. Espinosa, *Epigrafía romana de La Rioja*, Logroño, 1986, pp. 30-31, nº 10 (en adelante, *ERR*).

⁶² CIL II 2472.

⁶³ M.L. Albertos, “¿Mercurio, divinidad principal de los celtas peninsulares?”, *Emerita* 24, 1956, pp. 294 y ss.

⁶⁴ A. Tranoy, *op.cit.*, 1981, p. 302.

⁶⁵ *Ibid.*, *loc.cit.*

⁶⁶ J.M. García, *Epigrafía do Museu Tavares Proença Junior*, Castelo Branco, 1984, pp. 65-66, nº 11; *id.*, *op.cit.*, 1991, p. 365, nº 227.

⁶⁷ J.C. Olivares Pedreño, *op.cit.*, 2002, p. 27.

por unos padres, Magius Reburus y Victoria Victorilla, en memoria de su hijo, Magius Saturninus. Por tanto, aunque Reburus es un *cognomen* propio de Hispania, la onomástica de la madre y del hijo son claramente latinas, lo que es coherente con la referencia al emperador⁶⁸. La última inscripción que hace referencia a Mercurio con apelativos indígenas en Hispania se halló en Salvatierra de Santiago (Cáceres) (nº 59) y se dedicó a Mercurio *Coluali*⁶⁹ por un individuo con *tria nomina*: *Q(uintus) N(...)* *Saturn(inus)*.

Tenemos, por tanto, que la ofrenda a Mercurio *Visuceu* tiene, probablemente, un origen centroeuropeo y, de las cuatro restantes, tres indican un cierto grado de aculturación romana y de la última no es visible el nombre del dedicante. Si tenemos en cuenta la escasez de testimonios y el carácter romanizado de los mismos, hemos de considerar que el dios romano Mercurio no fue asimilado fácilmente a deidades indígenas hispanas por las comunidades locales. El dios parece haber sido objeto, preferentemente, de una *interpretatio* romana. Sin embargo, al igual que Marte, tampoco los miembros de la administración o el ejército romano influyeron directamente en la vinculación de Mercurio con las deidades autóctonas ni en la incorporación de este culto sincretista a las ciudades. Se observa que, si bien los cultos indígenas se mantuvieron ampliamente en los ámbitos rurales y los cultos a Marte y Mercurio alcanzaron una aceptable difusión en las áreas urbanas y se introdujeron en cierta medida en el campo, el grado de asimilación entre estas deidades y los dioses indígenas fue muy débil, además de que se dio preferentemente entre individuos romanizados. De nuevo, estos datos se diferencian de lo que observamos en las Galias o Britania, donde estos dioses, asimilados a deidades autóctonas, fueron incorporados a la religiosidad pública de las ciudades.

El caso de Júpiter no es muy diferente. Las inscripciones votivas donde existe una *interpretatio* del dios son escasas y, algunas de ellas, dudosas⁷⁰. La referente a Júpiter *Candamio* se halló en un lugar indeterminado de las montañas entre la provincia de León y Asturias, en Candanedo, pero está actualmente desaparecida (nº

⁶⁸ J. d'Encarnação, "Indigenismo e romanização na epigrafia de Viseu", *Actas do I Congresso Arqueologico de Viseu*, Viseu, 1989, p. 318.

⁶⁹ J. Salas y S. Haba, "Nuevas aportaciones a la epigrafía romana de Extremadura", *Veleia*, 4, 1987, pp. 127-133, nº 1. Melena interpretaba de modo diferente el epíteto, como *Colu*, considerando que las tres últimas letras de *Coluali* pertenecían al nombre del dedicante (J.L. Melena, "Una apostilla a *Coluau*", *Veleia*, 4, 1987, pp. 371-372). De ese modo, estaría en relación con el teónimo que aparece en otro ara como *Colu Au(gusto)* en opinión del mismo autor. En cambio, para J. Salas y S. Haba (*op.cit.*, pp. 127-133), la lectura correcta de éste sería *Coluau*.

⁷⁰ No incluimos, por el momento, las ofrendas votivas dedicadas a *Ioui Solutorio*. Aunque no es plenamente seguro su carácter romano, tampoco lo es que estas ofrendas muestren un culto sincretico. De hecho, muchas de ellas se hallaron en los mismos lugares que otras inscripciones alusivas a Júpiter, sin apelativos. Por ello, aunque no se puede descartar ninguna posibilidad, hemos considerado estos epígrafes, con todas las reservas, como testimonios de un culto romano.

6)⁷¹. El apelativo haría referencia al carácter astral del dios, puesto que se relacionaría con **kand-* (“brillar, arder, resplandecer”), que está presente en lengua céltica⁷². La segunda inscripción se halló en circunstancias parecidas, en un lugar incierto de Galicia, pero está desaparecida (nº 7). Fue dedicada por Titus Caesius Rufus, individuo que se cita como *Saelenus*, a *Ioui Optimo Maximo Candiedoni*⁷³. Se conocen varios topónimos en la región relacionables con *Candiedo*, todos ellos en áreas serranas, por lo que el apelativo podría hacer referencia a la vinculación de la deidad con las elevaciones montañosas⁷⁴. Las mismas conclusiones se pueden establecer sobre la ofrenda votiva a *Ioui deo Candamo* descubierta en Olleros de Pisuerga (Palencia) (nº 9)⁷⁵. La cuarta inscripción de Júpiter con epíteto autóctono también está desaparecida, no se conoce el lugar exacto del hallazgo y su fiabilidad ofrece dudas (nº 11). Fue dedicada a Júpiter Optimo Máximo *Anderoni* por Marcus Ulpius Eutyches, liberto augustal y *procurator metallorum Alboc(olensium?)*⁷⁶. La quinta pieza alusiva a Júpiter se halló en Pobra de Trives (nº 8) y algunos autores la atribuyeron a *Ioui Ladico*⁷⁷, mientras que otros leyeron *Iouo (..)dico*⁷⁸. El dedicante es Iulius Gracilis, un romano o indígena romanizado del que nada más sabemos. La última pieza que debemos tomar en consideración se halló en el yacimiento de Casas del Sejo (Segura de León, Badajoz) y se dedicó a Júpiter *Anca[...]i*⁷⁹. Existen dos referencias más a Júpiter con apelativos en Hispania, pero una de ellas remite a un culto de origen itálico y la otra genera muchas dudas en cuanto a su relación con el dios romano⁸⁰.

⁷¹ CIL II 2695; J.M. Blázquez, *op.cit.*, 1962, p. 87; F. Diego Santos, *op.cit.* p. 67, nº 50. Existen varios lugares de este nombre en la región, por lo que aún no se ha podido localizar la pieza.

⁷² M.L. Albertos, *op.cit.*, 1974, pp. 152-153.

⁷³ CIL II 2599; J.M. Blázquez, *op.cit.*, 1962, p. 88.

⁷⁴ M.L. Albertos, *op.cit.*, 1974, pp. 149-150.

⁷⁵ J.M. Iglesias, *Epigrafía cántabra*, Santander, 1976, p. 219; L. Hernández, *Inscripciones romanas en la provincia de Palencia*, Valladolid, 1994, pp. 21-22.

⁷⁶ CIL II 2598.

⁷⁷ CIL II 2525; J.M. Blázquez, *op.cit.*, 1962, p. 88; A. Rodríguez Colmenero, *op.cit.*, 1987, nº 9.

⁷⁸ J.M. Caamaño, “Acotaciones en torno a una inscripción a Júpiter Lá dico”, *Conimbriga*, 16, 1977, pp. 39-44.

⁷⁹ L. Berrocal y A. Oyola, “Una dedicación a Júpiter en la Beturia: los yacimientos de las Casas del Sejo (Segura de León, Badajoz)”, *AEA* 70, 1997, pp. 281 y ss.

⁸⁰ La primera se refiere a Júpiter *Appenninus* y se halló en Arellano (Navarra). Se ofreció a esta divinidad itálica en agradecimiento por su protección durante una travesía por la vía Flaminia (C. Castillo, J. Gómez-Pantoja y M.D. Mauleón, *Inscripciones romanas del Museo de Navarra*, Pamplona, 1981, pp. 47-48, nº 18, en adelante, *IRMN*). La segunda inscripción muestra la lectura *Iouei Caielobrigoi* y aparece en Lamas de Moledo (Castro Daire, Viseu), pero se duda que fuera una referencia a Júpiter. Según J.L.I. Vaz (“A pervivencia da teonímia indígena na toponímia actual da região de Viseu”, *Actas do I Colóquio Arqueológico de Viseu*, Viseu, 1989, pp. 325 y ss. e *id.*, *A civitas de Viseu, Espaço e sociedade*, Viseu, 1993, 237-238) podría ser una ofrenda al dios romano con el apelativo *Caielobrigoi*, opinión que apoya Alarcão (“Geografía política y

Por tanto, se desprenden de estos datos unas conclusiones parecidas a las que habíamos establecido sobre Marte o Mercurio: dedicaciones en ámbitos rurales efectuadas de modo privado que, en el caso de Júpiter, resaltan los caracteres más naturalistas del dios. No se advierte un impulso integrador de carácter oficial por parte de las instituciones civiles o religiosas romanas ni por miembros de las élites ciudadanas comparable al que se dió en otras provincias del imperio aunque, como en los casos de las Ninfas, Marte o Mercurio son, desde el punto de vista antropónimo, individuos romanizados. En consecuencia, no se dió en las ciudades una fusión de elementos religiosos de Júpiter con otros cultos indígenas y, en las áreas rurales, ésta fusión fue poco intensa y muy localizada.

OFRENDAS VOTIVAS CONJUNTAS A DEIDADES INDÍGENAS Y ROMANAS

Además de los testimonios epigráficos en los que se observa una *interpretatio* entre divinidades de ambas culturas, existen otros epígrafes que muestran una veneración simultánea de dioses autóctonos y romanos evidenciando que en determinados ámbitos, algunos individuos y grupos rendían culto a un panteón religioso romano-indígena. Es cierto que también son muy escasos estos testimonios en Hispania, al contrario de lo que sucede en las Galias, pero son dignos de resaltar. El primer testimonio salió a la luz en Fundão (Castelo Branco), donde un mismo individuo, militar, hizo dos ofrendas diferentes a Victoria y a la diosa lusitana *Trebaruna*⁸¹. Las dos dedicaciones no se hicieron en el mismo momento, puesto que cuando el igaeditano Tongius, hijo de Tongetanus, realizó la ofrenda a *Trebaruna*, era *miles*, soldado de una tropa auxiliar, mientras que cuando hizo la dedicación a Victoria, se cita como *miles signifer cohortis II lusitanorum*, por lo que este altar habría sido realizado algunos años después. Estas dos piezas son un ejemplo de la evolución religiosa que se estaba produciendo en Lusitania, si bien no podemos asegurar si se trata de un individuo que adoraba simultáneamente a divinidades lusitanas y romanas o que había abandonado sus cultos ancestrales adoptando los romanos como resultado de sus años en el ejército.

religiosa da civitas de Viseu”, *Actas do I Colóquio Arqueológico de Viseu*, Viseu, 1989, pp. 307-308). Según Untermann, existen distintas alternativas interpretativas, por lo que no relaciona la inscripción con Júpiter (*Monumenta Linguarum Hispanicarum IV. Die tartessischen, keltiberischen und lusitanischen Inschriften*, Wiesbaden, 1997, pp. 750 y ss.). En opinión de Búa, la lectura correcta sería *Iouea* y no lo considera un teónimo. El dativo teonímico sería, según este autor, *Caielobrigoi* (“Hipótesis para algunas inscripciones rupestres del occidente peninsular”, en F. Villar y F. Beltrán (Eds.), *Pueblos, lenguas y escrituras en la Hispania Prerromana*, Salamanca, 1999, p. 323).

⁸¹ *Ephemeris Epigraphica* VIII, 14-15; S. Lambrino, “La déesse celtique Trebaruna”, *BEPIF* 20, 1957, pp. 94-96 y 96-100; *RAP*, 350, nº 97.

Otro caso semejante procede de un área muy cercana a la anterior y refleja también el culto de un mismo individuo a una deidad romana y a otra autóctona. La primera inscripción donde se constata este hecho se halló en Granja dos Belgaio (Idanha-a-Nova, Castelo Branco), cerca del río Ponsul y de la localidad de Ladoeiro. La dedicó Marcius Rufus a la diosa *Oipaengia*⁸². En la iglesia matriz de Mata (Castelo Branco), apareció otro altar dedicado por un individuo llamado Lucius Marcius Rufus a Júpiter Optimo Máximo⁸³. Es extremadamente probable que se trate del mismo individuo, puesto que Mata se halla a cerca de un kilómetro del río Ponsul y es posible que las dos piezas procedan del mismo lugar y, por otra parte, la coincidencia de estos nombres sólo aparece en un tercer paralelo en la Península Ibérica, en Cartagena.

Un tercer caso igual a los citados se atestigua en Ujué (Navarra), donde tres individuos, Coelius Tesphoros, Festa y Telesinus dedicaron un altar a *Lacubegis* a quien sacrificaron, probablemente, un toro⁸⁴. Este último punto se desprende del relieve del animal que se realizó en el lateral de la pieza. De la citada localidad procede otra inscripción, dedicada por los mismos individuos a Júpiter⁸⁵.

Un último caso es, si cabe, más claro de la simultaneidad con que se rendía culto a deidades romanas e indígenas. Nos referimos a un altar sacrificial hallado en Marecos (Penafiel, Porto), en que se citan algunas deidades entre las que se encuentran con seguridad *Nabia Corona*, a quien se sacrifica una vaca y un buey, *Nabia*, a la que se ofreció un cordero y, finalmente, Júpiter, que fue honrado con el sacrificio de un cordero y un buey lechal. La fecha de la ceremonia se concretó en el monumento con datación consular, correspondiente al 9 de Abril de 147 d.C. y participaron dos individuos como *curatores*: Lucretius Vitulinus y Lucretius Sabinus Postumus Peregrinus⁸⁶. El ara se halló en un contexto rural, pero en una región enmarcada por ciudades en la que existen numerosos testimonios de deidades romanas. Como afirmaron Le Roux y Tranoy, esta pieza es un ejemplo clarificador del proceso de romanización del occidente hispano, que se produjo a partir de la concesión del derecho latino a las comunidades de la Península Ibérica en época de Vespasiano⁸⁷.

⁸² M. Pessoa, "Novas inscrições no concelho de Castelo Branco", *Revista de Arqueologia* 1, 1932, pp. 123-124; J.M. García, *op.cit.*, 1984, pp. 53-54, n° 5; *RAP*, n° 60.

⁸³ M. Leitão y A. Ribeiro, "Uma inscrição inédita a Júpiter Optimo Máximo na Mata (Beira Baixa)", *Mundo da Arte*, 17, 1986, pp. 37-40; *AE* 1987, 483; *RAP*, n° 286; *HEp* 1, 672.

⁸⁴ B. Taracena y L. Vázquez de Parga, "Excavaciones en Navarra", *Príncipe de Viana*, 25, 1946, p. 465, n° 59; J.M. Blázquez, *op.cit.*, 1962, p. 177; C. Castillo *et al.*, *op.cit.*, pp. 59-60, n° 34.

⁸⁵ Castillo *et al.*, *op.cit.*, n° 33.

⁸⁶ P. Le Roux y A. Tranoy, "Contribution a l'étude des regions rurales del Nor-ouest hispanique au Haut-Empire: deux inscriptions de Penafiel", *III Congresso Nacional de Arqueologia* (vol. 1). Porto, 1974, pp. 252-255.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 256.

No existen en las regiones septentrional y occidental de Hispania más testimonios de este tipo mientras que, en la Galia, son muy numerosos también los altares votivos dedicados, conjuntamente, a divinidades galas y romanas. No obstante, estos ejemplos certifican lo que parece evidente por la difusión de las inscripciones votivas: que además de una coexistencia de cultos, se subió un segundo escalón en la interacción religiosa, produciéndose un sincretismo. Este sólo puede ser confirmado, si carecemos de textos literarios o testimonios iconográficos que lo muestren, si ambos cultos comparten la mente y el espíritu de un mismo individuo. De ahí la importancia de los monumentos epigráficos citados.

Otro tipo de información observable en los epígrafes que permite apuntar un sincretismo religioso es la posible vinculación de las deidades indígenas al emperador por medio de los términos *Aug. deo* o *Aug. Deae* seguidos del nombre de la divinidad a la que se hace la ofrenda. Pero en la Céltica hispana también son muy escasos estos testimonios. Uno seguro es la dedicación a *Aug(ustae) Trebar(une)* procedente de *Capera* (Oliva de Plasencia, Cáceres), realizada por Marcus Fidius Macer, ciudadano perteneciente a la tribu Quirina, que fue duunviro y *praefectus fabrum* y que, además, fue el notable local que pagó el arco cuadrifronte de la ciudad. Es un caso claro de romanización de un culto indígena⁸⁸. Otros casos parecidos son el monumento dedicado a las *Matres Augustae* hallado en Medina de las Torres (en el entorno de *Ugultunia*)⁸⁹ y la ofrenda a los *Remetibus Aug(ustis)* procedente de *Conimbriga*⁹⁰. También se halló en un enclave romanizado la ofrenda votiva a Mercurio *Aguaeco Augustor(um)*, en las importantes termas de S. Pedro do Sul (Viseu) (Figura 4, nº 58). Fue dedicada por una familia cuyos nombres denotan su cultura romana. La última inscripción de este tipo se dedicó a *Nemedo Aug(usto)* en la Cueva de la Griega (Pedraza, Segovia)⁹¹ y no conocemos el nombre de su dedicante.

Por tanto, la gran mayoría de los testimonios que citan a deidades indígenas con las citadas referencias, sean indígenas o romanas con apelativos autóctonos, proceden de contextos romanizados y fueron ofrecidos por individuos con nombres romanos. Pero lo que es destacable es el escaso número de testimonios de este tipo en la Hispania céltica si los comparamos con los que existen en las Galias, Germanias o Britania⁹², lo que está también en consonancia con la escasez de testimonios de *interpretatio* y de ofrendas votivas dedicadas conjuntamente a dioses indígenas y romanos.

Una vez observados todos estos datos epigráficos que apuntan una síntesis de elementos religiosos romano-indígenas en la Céltica hispana surgen algunas preguntas: ¿Existió una amalgama de cultos indígenas y romanos que nos permita

⁸⁸ *AE* 1967, 197; *AE* 1987, 616j.

⁸⁹ *HEp*. 7, 108.

⁹⁰ *AE* 1946, 7; *RAP*, nº 183.

⁹¹ *HEp* 5, 685; *HEp* 7, 690; *AE* 1997, 894.

⁹² W. van Andringa, *La religión en Gaule romaine. Piété et politique (I-III siècle apr. J.-C.)*, París, 2002, pp. 164 y ss.

hablar de una religión hispano-romana? O, por el contrario, ¿Mantuvieron los cultos romanos e indígenas su personalidad propia, a pesar de ser dos mundos religiosos en contacto? Para poder centrar con más solidez nuestras conclusiones, hemos de fijar nuestra atención, como ya habíamos avanzado, en los procesos que acontecieron en otras provincias del área céltica del imperio romano y en las interpretaciones que los distintos investigadores han hecho de los mismos.

INTERPRETATIO Y SINCRETISMO RELIGIOSO EN LA GALIA Y BRITANIA ROMANAS

En lo que respecta a la Galia romana, uno de los autores que más profundamente han investigado la relación entre los cultos galos y romanos es Van Andringa, quien hacía un análisis de la religión desde una perspectiva romanista. Ya en la introducción a su trabajo dejaba claro este planteamiento: “*La cité organisait ses cultes comme elle l’entendait, mais son autonomie restait définie en fonction de Rome, siège du pouvoir impérial. Le lien indéfectible établi entre la cité et le pouvoir central est essentiel dans toute approche de la religion locale*”⁹³. Según este autor, las investigaciones que durante décadas habían puesto el acento en el origen galo de los cultos galo-romanos y en la preponderancia de una religión de carácter popular, debían ser discutidos porque, además de ser en exceso simplistas, no se adaptaban correctamente a un discurso que privilegiara el funcionamiento de la religión en las ciudades de la Galia romanizada. La base de este planteamiento era la concepción de que la *ciuitas* galo-romana era, ante todo, una construcción de la época imperial modelada a partir de una entidad prerromana en la que, a pesar de que se mantuvieron numerosas tradiciones indígenas, estas mismas poblaciones adoptaron de forma clara los modos de comportamiento romanos, aportando a sus dioses patrios el nombre y el aspecto de sus equivalentes romanos y dejando patente, en muchos casos, la dimensión comunitaria de sus ofrendas votivas⁹⁴. Por tanto, lo esencial en la Galia es, para Van Andringa, un modo nuevo de pensar la religión relacionado directamente con la nueva organización ciudadana impuesta por Roma. De este modo, el fenómeno de la *interpretatio* será una consecuencia lógica e inevitable del hecho de que los dioses autóctonos pasaran a formar parte del funcionamiento institucional de las ciudades.

Dejando a un lado la evidente transformación político-social y económica de la Galia derivada de la imposición de los modelos romanos, los principales elementos empíricos aducidos por Van Andringa para sostener su planteamiento son, principalmente, cuatro: la creación de santuarios dedicados a deidades indígenas en áreas suburbanas de las capitales ciudadanas, la introducción de los cánones iconográficos romanos en la estatuaria religiosa, la gran cantidad de altares votivos que muestran una *interpretatio* entre divinidades galas y romanas que, para este autor,

⁹³ *Ibid.*, p. 11.

⁹⁴ *Ibid.*, pp. 12-18.

son el mejor ejemplo de la romanización de los dioses tradicionales y de su integración en la evolución política de las nuevas comunidades ciudadanas y, finalmente, la relación que se establece en los altares votivos entre deidades indígenas o galoromanas y el culto imperial mediante diversas fórmulas epigráficas como *Aug. Sac.* o *Aug. et* seguidas del teónimo⁹⁵.

Según esta línea argumental, para Van Andringa Mercurio es, cuando aparece con apelativos autóctonos en la Galia, una divinidad vinculada a los comerciantes con las características más propias del dios romano, sin perjuicio de que aparezca excepcionalmente como protector de una comunidad étnica, como *Mercurius Aruernus*⁹⁶. La naturaleza de Apolo y Minerva en el territorio galo muestra también una clara equivalencia con el perfil de los dos dioses romanos. En lo que respecta a Marte, su importancia en el panteón de las ciudades y los *pagi* galoromanos no es, para este autor, prueba de una supervivencia indígena sino otra consecuencia de la romanización y conclusiones parecidas se pueden obtener analizando los datos referentes a Júpiter. En definitiva, para Van Andringa, aunque existen evidentes muestras de la pervivencias de tradiciones indígenas, éstas aparecen absolutamente reformuladas en la Galia romanizada.

Teorías de semejante alcance han sido establecidas en referencia a la Britania romana. Henig fue uno de los autores que más sólidamente y con más vehemencia las defendió: “*A common fallacy is that the Romanisation of the gods was simple a matter of dressing Celtic deities in togae. Beneath a very thin veneer they remained uncorrupted by Rome. However, it is clear that the Britons were not superficially Romanised; they became Romans*”⁹⁷. Para Henig, el culto a deidades autóctonas como *Sulis*, que en algunos epígrafes es equiparada a Minerva en el conocido santuario termal de *Aquae Sulis* (Bath), muestra claramente una profunda romanización en el contexto del templo. Cerca de él probablemente se construyó un teatro para llevar a cabo ceremonias y los dedicantes de la diosa son, en muchos casos, itálicos o griegos. Lo mismo ocurre con *Coventina*, que es llamada *Deae Nymphae Couentine*, aparece esculpida como una ninfa, recibe ofrendas de oficiales del ejército romano y, además, su templo se sitúa cerca de otros dedicados a deidades romanas⁹⁸.

Aunque Henig reconoce que algunos exvotos tienen un carácter autóctono y los atributos de las deidades no tienen, en muchos casos, una explicación desde la cultura romana, pone el acento en la constatación de que muchos de los dedicantes a deidades indígenas son romanos, principalmente de alto rango, en el aspecto clásico de algunos los templos y en el contexto romanizado de sus alrededores, en los numerosos ejemplos de *interpretatio* en las ofrendas votivas y, finalmente, en el

⁹⁵ *Ibid.*, pp. 64 y ss., y 133 y ss.

⁹⁶ *Ibid.*, pp. 135-137.

⁹⁷ M. Henig, *Religion in Roman Britain*, Londres, 1984, pp. 42-43.

⁹⁸ *Ibid.*, 47.

aspecto clásico de buena parte de las representaciones escultóricas de divinidades. Según él, las creencias autóctonas más profundas se pudieron mantener en regiones remotas poco alteradas por el impacto romanizador y, preferentemente, entre los grupos de población de escaso nivel económico y cultural, que habrían continuado adorando a deidades como los llamados *genii cucullati*, los *Veteres* o *Belatucadrus*⁹⁹. Las clases gobernantes, por el contrario, utilizaron la religión como un medio de demostración de lealtad hacia el Estado romano¹⁰⁰.

Siguiendo básicamente los postulados de Henig, Webster profundizó en una de sus principales bases de sustentación: la *interpretatio* epigráfica. Como Henig, intentaba corregir las interpretaciones de otros autores, que habían utilizado los datos epigráficos posteriores a la conquista romana realizando inferencias retrospectivas para definir la religión prerromana. Considerando lógicas algunas de estas perspectivas, habida cuenta de la escasez de información previa a la conquista, la intención de Webster era rectificar algunas de las consecuencias excesivas que había tenido este método: la aceptación de que los fenómenos religiosos romano-célticos eran, esencialmente, célticos¹⁰¹.

Esta autora observaba una primera debilidad de dicha metodología en el hecho de que las deidades indígenas britanas más representadas en la epigrafía, como las *Matres*, *Veteris*, *Belatucadrus*, *Cocidius* o *Coentina* son sometidas a *interpretatio* de modo muy escaso, mientras que ello ocurre con algunas deidades romanas, como Marte, en múltiples ocasiones. Una clave primordial es, según Webster, que gran parte de estas ofrendas a deidades romanas con apelativos autóctonos fueron realizadas por militares romanos, muchos de los cuáles eran de alta graduación. De hecho, se podía observar una relación entre dedicantes de alto rango y las ofrendas a dioses romanos con *interpretatio* y, por otra parte, entre dedicantes indígenas y exvotos a deidades célticas sin *interpretatio*. A partir de estos datos, la autora establecía que este fenómeno estaba relacionado con la visión de los propios dedicantes, más que con una determinada naturaleza de los dioses célticos, con un modo de mostrar la victoria de los dioses romanos ante las deidades de los pueblos conquistados, como un medio de dominación¹⁰². Por tanto, la *interpretatio* debía situarse, para Webster, dentro de un discurso Romano-céltico que tuviera en cuenta la dinámica de los sincretismos propios del periodo posterior a la conquista.

En los últimos años, se han ofrecido propuestas que parecen situarse en una posición intermedia entre aquellas que ponen el acento en los elementos célticos que perduran en la religión de la Galia romana y las que resaltan el contexto socio-

⁹⁹ *Ibid.*, 62.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 67.

¹⁰¹ J. Webster, "Interpretatio: roman world power and the celtic gods", *Britannia*, 26, 1955, p. 153.

¹⁰² *Ibid.*, pp. 158-159.

político romano. Estas teorías inciden en la importancia de la nueva estructuración político-social y cultural de las provincias occidentales del imperio, pero resaltando que los procesos adaptativos de las comunidades indígenas fueron diferentes según la región, forjando múltiples contextos religiosos. Estos fueron conformados en función del distinto alcance de la religión romana en cada ámbito pero, lo que es más importante, según las concepciones religiosas propias de cada uno de ellos.

Un ejemplo claro de esta última perspectiva es Derks quien, en un estudio sobre la romanización religiosa en el noroeste de la Galia, establecía que los cambios culturales fueron producto de la interacción entre los códigos culturales de las comunidades locales y los del Estado romano, en un proceso en el que aquellas intentaron mantener los elementos esenciales de su tradición y de su identidad colectiva incorporando, sin embargo, determinados elementos de la cultura romana. Ahora bien, dichos caracteres no eran asimilados directamente, sino mediante procesos de selección y adaptación llevados a cabo en función del contexto cultural de cada región forjando, finalmente, nuevas formas de cultura¹⁰³.

Aunque en algunas regiones galas y britanas se observa que la religión indígena también pervive de modo independiente a la fusión con los modelos religiosos romanos, parece que los numerosos ejemplos de *interpretatio* epigráfica y fusión iconográfica justifican que el resultado sea lo que Lévêque llamó sincretismo de amalgama, en el que se mezclan dos religiones creando una estructura diferente de sus dos partes constituyentes. Algunos ejemplos de este tipo serían, para Lévêque, el panteón sumero-semítico de Babilonia, el semítico-hurrita de Ugarit, el hurrohitita de Capadocia, el creto-micénico, la síntesis entre la religión etrusca e itálica con la religión griega y, finalmente el que nos ocupa, los sincretismos que se producen en los territorios célticos europeos después de la conquista romana. En este último ámbito, el autor destaca el fenómeno de la *interpretatio* romana que permitió la identificación entre divinidades de los conquistadores con dioses célticos, como Belenos-Apolo o Mercurio-Lug y, al mismo tiempo, el mantenimiento de una teología naturalista más vivaz que la que existía en la religión romana¹⁰⁴.

INTERPRETACIÓN SOBRE EL SINCRETISMO ROMANO-INDÍGENA EN LA CÉLTICA HISPANA

Si utilizamos los testimonios epigráficos donde existe *interpretatio* religiosa, como referencia para calibrar la intensidad de los procesos de sincretismo en la Céltica hispana se desprende, en un primer momento, que la fusión de elementos religiosos entre las culturas romana e indígena fue más débil en las provincias his-

¹⁰³ T. Derks, *op.cit.*, pp. 241 y ss.

¹⁰⁴ P. Lévêque, "Essai de typologie des syncrétismes", *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine. Colloque de Strasbourg (9-11 juin 1971)*, París, 1973, pp. 183 y ss.

panas que en otras de su entorno. En las Galias, el mayor peso de la aculturación romana permitió que las grandes deidades públicas, como Júpiter, Marte o Mercurio, dieran su nombre a las deidades indígenas, se fusionaran con ellas y las incorporaran así al panteón de las grandes ciudades, con los atributos iconográficos y los caracteres mitológicos romanos. Mientras tanto, en la Hispania céltica, las ofrendas de individuos romanizados a estas deidades públicas romanas, con apelativos autóctonos, son escasas y hacen poco visible el impacto romanizador sobre la religión indígena. Fueron deidades como los Lares, las Ninfas o Tutela, por su escasa definición, su difuso perfil mitológico y su carácter privado, las que permitían en mayor medida a las sociedades indígenas adaptar sus creencias a las influencias culturales romanas de una manera más flexible y menos comprometida, manteniendo las particularidades de sus esquemas religiosos.

Teniendo en cuenta que la *interpretatio* en varias regiones de Hispania tomó caminos diferentes a los de la Galia o Britania, no cabe establecer su causa en una planificación por parte del Estado romano y sus grupos dirigentes en las provincias, sino que se debió a interpretaciones locales, a particulares mecanismos de adaptación y asimilación cultural por parte de las sociedades indígenas¹⁰⁵. La resistencia de las deidades indígenas a su desaparición bajo la irrupción de los cultos romanos fue debida, probablemente, a que estaban ligadas a la tradición y a sentimientos de identidad cultural. Es posible que en el mantenimiento de estas tradiciones tomaran parte activa determinados grupos hegemónicos de las comunidades rurales apoyados por diversos grupos de población, con la intención de conservar la fuerza espiritual, ideológica e identitaria de estas comunidades ante la implantación del sistema político-administrativo romano, que suponía la centralización jurídica y administrativa en las capitales de las *ciuitates*. Quizá esta fue la causa de que algunas deidades con un definido papel simbólico para estas comunidades locales, como *Cosus* o *Bandua*, fueran tan resistentes a cualquier proceso de sincretismo con divinidades romanas, mientras que deidades sin ese carácter identitario se sintetizaran con mayor facilidad con los cultos romanos.

Las causas citadas son más sólidas que aquellas que ponen el acento en un cierto aislamiento geográfico, económico y cultural que pudo favorecer la escasez de intercambios religiosos y la vivacidad de la religiosidad indígena, puesto que conocemos numerosos epígrafes votivos de divinidades romanas en territorios rurales donde también existen testimonios de dioses indígenas, lo que evidencia que ambas religiones tuvieron profundos contactos en numerosos ámbitos. Sin embargo, los procesos de fusión de elementos religiosos derivados de estas relaciones fueron bastante escasos. Incluso las ofrendas votivas simultáneas a deidades romanas e indígenas efectuadas por un mismo individuo o grupo, que en las Galias son cuantiosas, son meramente testimoniales en Hispania.

¹⁰⁵ Esta teoría había sido básica en las interpretaciones de T. Derks sobre la *interpretatio* en la Galia romana (*op.cit.*, pp. 100-101).

En resumen, lo que se desprende de los testimonios epigráficos es una intensiva coexistencia de cultos, centrada principalmente en las áreas rurales, a la par de profundas dificultades para que se produjeran fenómenos de intercambio religioso. De este modo, el impacto de la romanización religiosa tuvo como consecuencia la transfusión de determinados elementos de la cultura romana hacia la autóctona, pero son mucho más llamativas y destacables las pervivencias de los cultos autóctonos y, por supuesto, la difusión de los cultos romanos que los testimonios de una religión híbrida.

Sin duda, en otros sectores de la cultura, la síntesis de elementos fue más fluida y los mecanismos de adaptación transcultural funcionaron de manera más abierta a la innovación o a la síntesis, como en la lengua, los modelos de urbanismo y habitación, los productos artesanales, el vestido y, en general, las costumbres y formas de vida. Por tanto, las tesis que formulamos no deben dar la impresión de una dicotomía social y cultural entre romanos e indígenas, sino de una sociedad con unos aceptables niveles de integración en la que, sin embargo, la convivencia de dos religiones fue asumida con más naturalidad que la fusión de ambas en una religión sincretizada¹⁰⁶.

No hubo un conflicto entre los sistemas religiosos romano y autóctono, pues hubo una visible simbiosis en muchos ámbitos y comunidades locales entre ambos, en los que se podía adorar a divinidades como *Bandua*, *Cosus*, *Nabia* o *Trebaruna* junto a deidades como Júpiter o los Lares. Probablemente, dichos contactos tuvieron como consecuencia algunas modificaciones en el seno de los dos universos religiosos, pero las particularidades de esta síntesis se nos escapan a causa de la escasez de información, por lo que no podemos saber hasta qué punto ni de qué manera las creencias, los mitos o los rituales indígenas y romanos, en los ámbitos donde se produjeron los más intensos intercambios, fueron reformulados.

Muchos de estos cambios no son detectables en los datos disponibles, por lo que cualquier descripción de lo que pudiera ser la religión hispano-romana debe ser remitida, en buena medida, a una definición previa de los sistemas que la componen¹⁰⁷. No hay, pues, una amplia amalgama religiosa, sino cultos determinados romanos e hispanos que conviven y que, en ámbitos concretos, han llegado a fusionarse. Tampoco es posible afirmar, de modo general, que lo más característico de la

¹⁰⁶ Un dato muy revelador de que la escasa fusión de cultos y la existencia de dos religiones coexistentes no implica una dicotomía social y cultural es que la más de la mitad de los individuos que aparecen como dedicantes de altares votivos a deidades indígenas tenían nombres romanos. En este sentido, los intercambios religiosos no fueron tan fluidos como en otros ámbitos culturales, en los que se observa una mayor integración.

¹⁰⁷ En este sentido, véanse las observaciones de P. Xella ("Le problème du «syncretisme» au Proche-Orient pré-classique", *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique. Actes du Colloque International en l'honneur de Franz Cumont à l'occasion du cinquantième anniversaire de sa mort*. Editado por C. Bonnet y André Motte. Bruselas, Roma, 1999, pp. 133-134).

religión en la Hispania céltica fuera su carácter sincretista en el sentido que lo definió Laroche, como la fusión, en un nuevo sistema complejo, de dos panteones primitivamente heterogéneos¹⁰⁸.

Es probable, dada la coexistencia de cultos en diversos territorios, que muchos individuos y grupos de población rindieran culto tanto a deidades indígenas como a romanas, lo que ya supondría una cierta fusión de panteones, como se puede confirmar con la inscripción sacrificial de Marecos, en la que se cita a Júpiter junto a deidades autóctonas, o con los epígrafes de Fundão, Mata o Ujué. También parece evidente, en el mismo sentido, que muchos individuos con nombres indígenas que hicieron ofrendas votivas a deidades romanas, lo hicieron sin abandonar sus cultos ancestrales. Pero este carácter sincretista que se observa a un nivel panteístico, sería mucho menos observable si tenemos en cuenta otras definiciones más restringidas del término sincretismo, como la adoptada por Dunand, que exige la fusión en los planos mitológico o iconográfico de figuras divinas de distinto origen y, eventualmente, el surgimiento de otras nuevas a partir de ese proceso¹⁰⁹.

En la mayor parte del territorio, lo que podemos observar es, por tanto, el enorme peso de la tradición religiosa que permanece, sin conflicto aparente, con una intensa penetración de nuevas creencias. Sin embargo, según los datos epigráficos, no existe una patente interacción entre estos dos grandes conjuntos, fenómeno que, quizá, estaba causado por la difícil adaptación de muchas divinidades romanas, reformuladas en el contexto del imperio, a un imaginario religioso que adquiriría su pleno sentido en un ámbito local.

Este es el hecho paradójico que adquiere una mayor dimensión si se compara con el panorama que reflejan los datos en las Galias o en las provincias germanas y si se tiene en cuenta que Hispania fue conquistada con anterioridad a las citadas provincias y también fue integrada jurídicamente, en su totalidad, en el estado romano antes que la mayoría de las comunidades galas y germanas, mediante la extensión del derecho latino a todas las comunidades hispanas durante los primeros años del gobierno de Vespasiano.

Pero, durante los primeros siglos de nuestra Era, en los que se generaliza el hábito epigráfico en el occidente del imperio romano, los más intensos procesos migratorios y de fusión cultural entre grupos de población romanos y las socieda-

¹⁰⁸ E. Laroche, "Un syncrétisme gréco-anatolien: Sandas = Héraklès", *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine. Colloque de Strasbourg (9-11 juin 1971)*. París, 1973, p. 103.

¹⁰⁹ F. Dunand, "Syncrétisme ou coexistence: images du religieux dans l'Égypte tardive", *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique. Actes du Colloque International en l'honneur de Franz Cumont à l'occasion du cinquantième anniversaire de sa mort*. Editado por C. Bonnet y André Motte. Bruselas, Roma, 1999, p. 99: "un processus en vertu duquel des parentés (d'images, de fonctions, de pouvoirs...) entre figures divines d'origines différentes sont ressenties et pensées comme suffisamment fortes pour que soit opérée une fusion de ces figures, ce processus pouvant éventuellement conduire à l'élaboration de figures nouvelles".

des provinciales no se dieron en las áreas de la Hispania céltica, sino en las provincias más cercanas al *limes*, donde estaban destacados los principales cuerpos legionarios y donde el ejército reclutaba mayor número de individuos para formar las unidades auxiliares. Las ciudades de estas regiones se convirtieron en núcleos de gran importancia para la regulación de los flujos económicos y demográficos entre el centro y las periferias septentrionales del imperio y desarrollaron, a su vez, una avanzada integración económica y cultural con sus territorios rurales circundantes. Todos estos procesos tuvieron como consecuencia el desarrollo de nuevas formas de cultura y marcaron novedosas tendencias en el ámbito religioso.

Es muy probable que, dadas las particularidades de la religión en la Céltica hispana, cuando el Cristianismo se difundió por la Península Ibérica, no lo hizo sobre un substrato religioso plenamente romanizado, sino que se superpuso, según las regiones o lugares concretos, a cultos indígenas o romanos, adquiriendo los variados y extraños caracteres que han llegado hasta nuestros días.

Figura nº 4. Testimonios epigráficos de divinidades romanas con apelativos indígenas o que vinculan deidades romanas e indígenas.

nº	teónimo	epíteto/s	procedencia	referencias	dedicante
1	<i>Ataecina</i> Proserpina	<i>Turibrigensi</i>	BADAJOS, Mérida [<i>Emerita Augusta</i>]	<i>CIL</i> II 462; <i>ILS</i> 4515; <i>ILER</i> 736	
2	<i>Ataecina</i> Proserpina	<i>Turibrigensi</i>	BADAJOS, Salvatierra de los Barros.	Abascal, <i>AEA</i> 68, p. 89, nº 5	
3	Juno	<i>Meirurnarum?</i>	Felgueiras	<i>CIL</i> II 2409a; <i>RAP</i> 607	
4	Juno	<i>Veamuauerum?</i>	GUARDA, Freixo de Numão	<i>CIL</i> II 430; <i>ILER</i> 370; <i>RAP</i> 594	
5	Juno	<i>Linteicae</i>	CASTELO BRANCO, S. Martinho	<i>RAP</i> 209	<i>Talauius Caburi filius</i>
6	Júpiter	<i>Candamio</i>	LEON, Candanedo.	<i>CIL</i> II 2695; <i>ILER</i> 666; <i>AE</i> 1987, 472; <i>IRL</i> 50	
7	Júpiter	<i>Optimo Maximo Candiedoni</i>	Desconocida. Lugar incierto de Galicia.	<i>CIL</i> II 2599; <i>ILER</i> 667	<i>Caesius Rufus Saelenus, Titus</i>
8	Júpiter	<i>Ladico?</i> o <i>(.)dico?</i>	ORENSE, Codos de Larouco.	<i>CIL</i> II 2525; <i>ILER</i> 671; <i>AE</i> 1977, 445; <i>AF</i> Marcus; <i>Augusti</i> 9 y <i>AF</i> 35; <i>HEp</i> 2, 578; <i>HEp</i> 7, 533	<i>Ulpus Gracilis, libertus</i>
9	Júpiter	<i>Candamo ?</i>	PALENCIA, Olleros de Pisuerga	<i>ERP</i> 32; <i>HAE</i> 2601	<i>Irmumicus Urrilicum ?</i>
10	Júpiter	<i>Appennino</i>	NAVARRA, Arellano	<i>IRMN</i> 18; <i>HEp</i> 5, 606; <i>AE</i> 1951, 281	<i>Flauus magistratus uictor</i>

nº	teónimo	epíteto/s	procedencia	referencias	dedicante
11	Júpiter	<i>Anderoni</i>	desconocida, en Galicia.	<i>CIL</i> II 2598; <i>ILER</i> 664	<i>Ulpus Eutyches, Marcus; Augusti libertus, procurator metallorum Albocollensium</i>
12	Júpiter	<i>Anca[...]i</i>	BADAJOS, Segura de León	Berrocal y Oyola, 1997, 284.	<i>Cloutius</i>
13	Lares	<i>Tarmucenbaecis Ceceaeis</i>	VILA REAL, Chaves, Samaiões.	<i>CIL</i> II 2472; <i>RAP</i> 222; <i>AE</i> 125; <i>AE</i> 1973, 312; <i>Publius AE</i> 1987, 562L; <i>ILER</i> 679; <i>HEp</i> 2, 854; <i>AF</i> 2, 144	<i>Aelius Flavius, Publius</i>
14	Lares	<i>Cerenaecis</i>	PORTO, Marco de Canaveses, S. Salvador de Tuías.	<i>CIL</i> II 2384; <i>ILER</i> 674; <i>RAP</i> 215	<i>Niger Proculi</i>
15	Lares	<i>Cusicelensibus ?</i>	VILA REAL, Chaves, Couto de Algeiriz.	<i>CIL</i> II 2469; <i>ILER</i> 678; <i>AF</i> 127; <i>RAP</i> 219; <i>AF</i> 2, 146	<i>Fulvius Flavinus, Quintus; Placidi filius?</i>
16	Lares	<i>Erredicis ?</i>	VILA REAL, Chaves, S. Pedro de Agostem.	<i>CIL</i> II 2470; <i>ILER</i> ; 675; <i>AF</i> 130; <i>RAP</i> 220; <i>AF</i> 2, 149	<i>Rufus</i>
17	Lares	<i>Findenetis ?</i>	VILA REAL, Chaves, Celeiros o Selhariz	<i>CIL</i> II 2471, <i>ILER</i> 676; <i>Albinus Balaesini AF</i> 129; <i>RAP</i> 221; <i>AF</i> 2, 148	<i>filius</i>
18	Lares	<i>Cairiesibus</i>	CASTELO BRANCO, Idanha-a-Nova, Zebreira.	<i>ILER</i> 673; <i>RAP</i> 212	<i>Celtienus Canapi filius</i>
19	Lares	<i>(Conimbricensium) "eius"</i>	COIMBRA, Condeixa-a-Velha [<i>Conimbriga</i>]	<i>RAP</i> 211; <i>AE</i> 1969-70, 247	<i>...us Faustus</i>
20	Lar	<i>Couticiui Coutioso Longonaroso</i>	WISEU, S. Joao da Fresta.	<i>AE</i> 1985, 517; <i>RAP</i> 596; <i>HEp</i> 1, 698	<i>Malgeimus Leuri filius, Arbuensis</i>
21	Lares	<i>Lubanci Doviloniorum</i>	COIMBRA, Condeixa-a-Velha [<i>Conimbriga</i>]	<i>ILER</i> 682; <i>RAP</i> 210	<i>Albuius Camali filius, Douiloniorum</i>
22	Lares	<i>Turolicis ?</i>	GUARDA, Freixo de Numão.	<i>CIL</i> II 431; <i>ILER</i> 681; <i>RAP</i> 213	<i>Catuenus Docquirici filius</i>
23	Lar	<i>Sefio ?</i>	BRAGA, Adaúfe	<i>ILER</i> 861; <i>RAP</i> 216	<i>Comes?</i>
24	Lar	<i>Beiraidego</i>	BRAGA, Sta. Maria de Armoso.	<i>AE</i> 1983, 560; <i>RAP</i> 218	<i>Lucretius Caturonis filius</i>
25	Lares	<i>Callaeciarum</i>	LUGO, Lugo, [<i>Lucus Augusti</i>]	<i>AE</i> 1973, 294; <i>HEp</i> 1, 457	<i>Saturninus Augusti libertus</i>
26	Lares	<i>Buricis</i>	BRAGA, Amares, Carrazedo.	<i>AE</i> 1973, 320; <i>AE</i> 1974, 391; <i>RAP</i> 217	<i>Bloena</i>

nº	teónimo	epíteto/s	procedencia	referencias	dedicante
27	Lares	<i>Anaecis?</i>	PORTO, Penafiel, Lagares.	<i>HEp</i> 1, 689; <i>RAP</i> 214	<i>Priscus</i>
28	Lares	<i>Gegeiqis</i>	VILA REAL, Chaves, Arcossó.	<i>AE</i> 1987, 562c; <i>AF</i> 124; <i>RAP</i> 611; <i>HEp</i> 2, 840; <i>AF</i> 2, 143	<i>Mauxumus Rufinus Trupeisi filius?</i>
29	Lar	<i>Circeiebaeco Proentiaego</i>	ORENSE, Pereiro de Aguiar, Moreiras.	<i>AE</i> 1974, 410; <i>AF</i> 122; <i>AF</i> 2, 141	<i>Campanius Macer, Lucius</i>
30	Lar	<i>Pemaneieco</i>	ORENSE, Vilamarín, Readegos.	<i>AE</i> 1974, 409; <i>HEp</i> 2, 602; <i>AF</i> 131; <i>AF</i> 2, 151	
31	Lares	<i>Gapeticorum Gentilitatis</i>	CACERES, Oliva de Plasencia [<i>Capera</i>]	<i>CIL</i> II 804; <i>ILER</i> 677.	
32	Lar	<i>Ocaelaego</i>	ORENSE, Sta. M ^a Magdalena de Paradinha.	<i>AF</i> 2, 152	<i>Apanicus Capito, Quintus</i>
33	Lar	<i>Patrio</i>	PORTO, Penafiel, Marecos.	<i>AE</i> 1973, 319	<i>Ladronius Auilis filius</i>
34	Lares	<i>Ormonufis o Belaecis?</i>	VILA REAL, Montalegre, Pitoes das Junias.	<i>AF</i> 123; <i>HEp</i> 2, 873; <i>AF</i> 2, 142	<i>Sulpicius Coraecus</i>
35	Lares	<i>Gumelaecuis?</i>	ORENSE, Vilanova dos Infantes.	<i>AE</i> 1981, 530; <i>AF</i> 128; <i>HEp</i> 2, 527; <i>AF</i> 2, 147	<i>Licinius Veleiensis, Marcus</i>
36	Lares	<i>Ostianis?</i>	CACERES, Ibahe-rando.	<i>AE</i> 1967, 203; <i>HEp</i> 1, 166; <i>AE</i> 1968-70, 208	
37	Lares	<i>Patriis</i>	COIMBRA, Mortagua.	<i>AE</i> 1969-1970, 248; <i>ILER</i> 595	<i>Seuerus Tangini filius</i>
38	Lares	<i>Tur...</i>	ORENSE, Xinzo de Limia, Trasmiras	<i>AF</i> 2, 150; <i>HEp</i> 7, 504	<i>Tertiolus, Marcus</i>
39	Lar	<i>Breo Bro</i>	PONTEVEDRA, Cangas, Donón	<i>AE</i> 1994, 942	
40	Lar	<i>Berobreo</i>	PONTEVEDRA, Cangas, Donón	<i>AE</i> 1994, 943	
41	Lar	<i>Berobreoroni</i>	PONTEVEDRA, Cangas, Donón	<i>AE</i> 1994, 944	
42	Lar	<i>Berobreo</i>	PONTEVEDRA, Cangas, Donón	<i>AE</i> 1994, 945	
43	Lar	<i>Bero..</i>	PONTEVEDRA, Cangas, Donón	<i>AE</i> 1994, 946	
44	Lar	<i>Berobreo</i>	PONTEVEDRA, Cangas, Donón	<i>AE</i> 1994, 947	
45	Lar	<i>Berobreo</i>	PONTEVEDRA, Cangas, Donón	<i>AE</i> 1994, 948	

nº	teónimo	epíteto/s	procedencia	referencias	dedicante
46	Lar	<i>Berobreo</i>	PONTEVEDRA, Cangas, Donón	<i>AE</i> 1994, 949	
47	Lar	<i>Berobreo</i>	PONTEVEDRA, Cangas, Donón	<i>AE</i> 1994, 950	
48	Lar	<i>Berobreo</i>	PONTEVEDRA, Cangas, Donón	<i>AE</i> 1994, 951	
49	Lar	<i>Berobreo</i>	PONTEVEDRA, Cangas, Donón	<i>AE</i> 1994, 952	
50	Lar	<i>Berobreo</i>	PONTEVEDRA, Cangas, Donón	Schattner <i>et al.</i> , 2004, 64	
51	Marte	<i>Cairiogiego</i>	PONTEVEDRA, Tuy	<i>CIL</i> II 5612; <i>ILER</i> 684; <i>HAE</i> 516; <i>AE</i> 1957, 316	<i>Hispanius Fronto, Lucius</i>
52	Marte	<i>Tileno</i>	LEON, Quintana del Marco.	<i>IRL</i> 51; <i>ILER</i> 687; <i>EE</i> 9, 293	
53	Marte	<i>Tarbusceli</i>	BRAGA, S. Vitor, Montariol.	<i>AE</i> 1983, 562; <i>RAP</i> 224	<i>Coporici Materni filius; Fullones</i>
54	Marte Apolo	<i>Sagato Granno</i>	LEON, Astorga [<i>Asturica Augusta</i>]	<i>HAE</i> 2454; <i>AE</i> 1968, 230; <i>ILER</i> 5954	<i>Iulius Melanio, procurator Augustorum duorum</i>
55	Marte	<i>Cari...</i>	VIANA DO CASTELO, Paredes de Coura, Lisouros.	<i>ILER</i> 875; <i>RAP</i> 226; <i>HEp</i> 4, 1088	<i>Frontonianus Frontonis filius</i>
56	Marte	<i>Carieco</i>	VIANA DO CASTELO, Ponte de Lima, Refoios de Lima.	<i>AE</i> 1983, 561; <i>RAP</i> 225	<i>Aurelianus</i>
57	<i>Ermaei</i>	<i>Devori</i>	VILA-REAL, Outeiro Seco.	<i>CIL</i> II 2473; <i>ILER</i> 227; <i>ILER</i> 661; <i>ILER</i> 5992; <i>HAE</i> 398; <i>AE</i> 1955, 233; <i>AE</i> 1959, 84; <i>RAP</i> 202; <i>AF</i> 65	<i>Cexaecius Fuscus, Gaius</i>
58	Mercurio	<i>Esibraeo ?</i>	CASTELO BRANCO, Idanha-a-Nova, Medelim.	<i>RAP</i> 227.	
59	Mercurio	<i>Aguaeco Augustorum</i>	VISEU, S. Pedro do Sul, Varzea.	<i>RAP</i> 228; <i>HEp</i> 4, 1101	<i>Magius Saturninus, Magius Reburrus, pater, y Victoria Victorilla, mater</i>
60	Mercurio	<i>Cohuali</i>	CACERES, Salvatierra de Santiago.	<i>AE</i> 1904, 157; <i>ILER</i> 693; <i>HAE</i> 406; <i>HEp</i> 2, 220	<i>Norbanus Saturninus, Quintus</i>
61	Mercurio	<i>Visuceu</i>	RIOJA, Agoncillo.	<i>AE</i> 1976, 327; <i>ERR</i> 10; <i>IRR</i> 5	

nº	teónimo	epíteto/s	procedencia	referencias	dedicante
62	Ninfas	<i>Varcilenis</i>	MADRID, Valtierra.	<i>CIL</i> II 3967; <i>ILER</i> 697	<i>Iulius Rufinus, Lucius</i>
63	Ninfas	<i>Caparensium</i>	CACERES, Baños de Montemayor.	<i>CPILC</i> 70; Roldán, 1965, nº 8	<i>Aelius Epinicus ?</i>
64	Ninfas	<i>Caparensium</i>	CACERES, Baños de Montemayor.	<i>CPILC</i> 71; Roldán, 1965, nº 9	<i>Miniatus</i>
65	Ninfas	<i>Lupianis</i>	BRAGA, Guimarães, Tagilde.	<i>CIL</i> II 6288; <i>ILER</i> 696; <i>RAP</i> 229	<i>Antonia Rufina</i>
66	Ninfas	<i>Caparensium</i>	CACERES, Baños de Montemayor.	<i>CIL</i> II 883	<i>Trebia Sewera</i>
67	Ninfas	<i>Caparensium</i>	CACERES, Baños de Montemayor.	<i>CIL</i> II 884	<i>Apicius Satullus</i>
68	Ninfas	<i>Caparensium</i>	CACERES, Baños de Montemayor.	<i>CIL</i> II 885	<i>Vettia Anmina</i>
69	Ninfas	<i>Fontis Amevi o Ameucni</i>	LEON, León, [<i>Legio</i>]	<i>CIL</i> II 5084; <i>AE</i> 1974, 390; <i>IRL</i> 27; <i>ILER</i> 695	<i>Cnaeus Lucius Terentius Homullus Iunior, Luci filius, Legatus legionis VII Geminae felicis</i>
70	Ninfas	<i>Fontis Amevi o Ameucni</i>	LEON, León, [<i>Legio</i>]	<i>CIL</i> II 5676; <i>IRL</i> 28	<i>El mismo de la inscripción anterior.</i>
71	Salus ?	<i>Bidiensi</i>	CACERES, Montánchez.	<i>EE</i> 9, 99; <i>AE</i> 1902, 2; <i>HAE</i> 408; <i>ILER</i> 699	<i>Caturo</i>
72	Salus	<i>Umeritana.</i>	CANTABRIA, Otañes.	<i>CIL</i> II 2917	
73	Tutela	<i>Bolgensis</i>	LEON, Cacabelos del Bierzo.	<i>AE</i> 1928, 176; <i>IRL</i> 62; <i>ILER</i> 700; <i>AE</i> 1928, 176	<i>Claudius Capito</i>
74	Tutela	<i>Tiriensi</i>	VILA-REAL, Sabrosa, Torre de Pinhão.	<i>EE</i> 8, 111a; <i>ILER</i> 703; <i>RAP</i> 230	<i>Clitus Corinthus Caluinus, Pompei filius?</i>
75	Tutela	<i>Berisi</i>	ORENSE, Paderne, S. Vicente de Coucieiro.	<i>AE</i> 1981, 537; <i>AF</i> 64; <i>AF</i> 2, 75	<i>Silo Silonis filius</i>
76	Tutela	<i>Cal...</i>	LEÓN, Astorga, Rodanillo	<i>AE</i> 1994, 962	<i>Flaccus Auitus pro filio</i>

ABREVIATURAS DE LAS TABLAS

<i>AF</i>	Rodríguez Colmenero, A., 1987
<i>AF 2</i>	Rodríguez Colmenero, A., 1997
<i>CMMS</i>	Cardozo, M., 1935
<i>CPILC</i>	Hurtado, R., 1977
<i>ERP</i>	Sagredo, L. y S. Crespo, 1978
<i>ERR</i>	Espinosa, U., 1986
<i>ILER</i>	Vives, J., 1971
<i>ILS</i>	Dessau, H., 1892-1916
<i>IRL</i>	Diego Santos, 1986
<i>IRMN</i>	Castillo <i>et al.</i> , 1981
<i>IRR</i>	Elorza, J.C., Albertos, M.L. y González, A., 1980
<i>RAP</i>	García, J.M., 1991