

EL AFRODISION ÓROS DE VIRIATO*

Manuel Salinas de Frías

Desde hace varios años venimos interesándonos por los fenómenos que explicarían la compleja configuración étnica del occidente peninsular en época prerromana y la aparición de las distintas identidades étnicas que, de manera dinámica, se van configurando en las fuentes literarias como lusitanos, vettones, célticos, etc. En la percepción de dichas identidades, las distintas influencias coloniales, experimentadas en mayor o en menor grado por unos pueblos y otros, y que se ejercen desde fecha muy temprana, han debido jugar también un papel importante de diferenciación étnica. Las referencias a la existencia de una montaña consagrada a Afrodita, o *Afrodision óros*, durante las guerras de Viriato, que en principio puede parecer algo anecdótico, creo que suministran un elemento interesante de reflexión acerca de la interacción entre cultos indígenas y cultos foráneos en el ámbito del complejo étnico que se organiza en torno a los lusitanos.

Durante las guerras contra los romanos, Viriato se refugió en dos ocasiones en un monte plantado de olivos, llamado monte de Afrodita. La primera de ellas fue en el año 146, durante la pretura de Cayo Plaucio en la Hispania Ulterior. Según Apiano (*Iber.* 64), Viriato, después de matarle casi cuatro mil hombres en una emboscada, pasó el río Tajo y acampó en un monte plantado de olivos, llamado monte de Afrodita (*Afrodision óros*). Plaucio lo persiguió hasta allí pero, derrotado y con grandes pérdidas, tuvo que huir en desorden hasta las ciudades, donde colocó sus campamentos de invierno a pesar de hallarse en mitad del verano, no atreviéndose a atacarle de nuevo. La segunda ocasión fue tres años después, en el 143 a.C. En dicho año, según Apiano (*Iber.* 66), Viriato entró en combate en la Hispania Citerior con un general romano de nombre Quincio y, vencido, se retiró al monte de Afrodita. Desde donde, volviendo al ataque, mató a un millar de soldados de Quincio y le tomó algunas insignias.

Para Schulten, el monte de Afrodita, que él llamaba libremente “monte de Venus”, con cierta asonancia wagneriana, debía ser la sierra de San Vicente, junto a Talavera de la Reina, donde hay olivos y desde donde se dominan las llanuras castellanas (Schulten 1937, 110-111). Gundel en su artículo

* Proyecto HAR 2011-27719.

sobre Viriato aceptó sin discrepancias tanto la cronología como la interpretación de Schulten, de que el monte de Afrodita era la sierra de San Vicente (Gundel 1968, 182 y 185); y Mauricio Pastor ha seguido igualmente la interpretación de Gundel (Pastor 2004, 162 y 167). Tenemos pues tres elementos que no carecen de importancia en la guerra entre Viriato y los romanos, que son: un monte de localización incierta, la existencia de una plantación de olivos en dicho monte y el hecho de que dicho paraje o lugar estaba consagrado a una divinidad identificada con Afrodita.

1. EL NOMBRE Y LA LOCALIZACIÓN DEL LUGAR

En la forma en que lo transmite Apiano, el nombre del *Afrodision óros*, o *Afrodision* simplemente, es característico de los santuarios griegos, y lo podemos comparar con otros conocidos como el Artemisión de Éfeso, Heraion de Samos, Asclepeion de Epidauro, o el mismo Afrodision de Delos. La forma neutra *-ion* es en sí misma una formación adjetiva, con el significado de algo que es ‘propiedad de’ o ‘propio de’, cuyo género probablemente se debe a la atracción del término más general que existe en griego para referirse a los santuarios, *tó hieron*, también neutro (Martínez 1996, 299-320).

Son numerosas las fuentes que atestiguan la existencia en Hispania de lugares de culto situados en lugares altos o, directamente, de montes que eran objeto de culto o eran considerados montes sagrados, a los cuales ya M^a Lourdes Albertos dedicó un estudio clásico (Albertos 1974). El problema es determinar a qué religión o religiones pertenecían dichos cultos, ya que la existencia de una orolatría se documenta tanto en la religión prerromana, como en la griega, romana y en la religión semita. La ora marítima de Avieno atestigua la existencia de promontorios e islas en las costas de Iberia consagrados a distintos dioses. En particular Avieno cita un *Veneris iugum* (*Or. Mar.* 168, 437, 443) y una *insula Saturni sacra* (*Or. Mar.* 165). Sobre el que poseemos más información, sin embargo, es sobre el *hierón akroterion*, cuyo nombre claramente indica la condición sacra del lugar en sí, identificable con el cabo de san Vicente, la punta sudoccidental de la península, en el cual había un culto peculiar que hemos creído identificar con un culto betílico de tipo cananeo, de acuerdo con el cual el cabo sería sagrado porque de noche los dioses visitaban el lugar (Salinas 1988). Dentro de las religiones prerromanas, y en un ámbito geográfico próximo a aquel en que se supone que actuó Viriato, tenemos bien atestiguado el culto al *deus Salama*, identificable con la actual sierra de Jálama, en el límite de las provincias de Salamanca y Cáceres (Melena 1985). En la religión griega tenemos un ejemplo paradigmático en el monte Olimpo, el cual, si no es divino en sí mismo, sí que es la sede de los dioses. Otros montes como el Parnaso, el Citerón, el Ida, etc., juegan un papel importante en los mitos y la religión griega como escenario donde se producen las teofanías, probablemente condicionados por un juego de oposiciones entre naturaleza (el monte) y cultura (la polis) (Hurst y Schachter 1996; Buxton 2004, 180-183.). Ya el Himno homérico a Afrodita muestra a

la diosa manifestándose en un monte, el monte Ida, a Anquises (*Hym. Hom.* V, 53 ss.). También en la religión romana algunos montes, como el Capitolio o el monte Albano, juegan un papel importante, aunque no tanto al parecer como en la religión griega.

Es imposible determinar dónde se hallaba el *Afrodísion óros* de Viriato por las solas referencias de Apiano. La primera vez que lo cita (*Iber.* 64), el autor griego lo hace a continuación de decir que Viriato devastaba Carpetania y que lo alcanzó después de cruzar el río Tajo. Si tenemos en cuenta la perspectiva geográfica de los autores clásicos, y del propio texto, pasar el Tajo significa cruzar al norte del mismo. La identificación hecha por Schulten con la sierra de San Vicente, en base a la existencia de olivares en la misma, aunque puede ser cierta, es completamente gratuita, ya que el límite natural del olivo bordea las cumbres del sistema Central e incluso las rebasa en algunos lugares, internándose por los valles del Águeda, del Alagón, de Jerte, del Tiétar y del Alberche en el sur de las provincias de Salamanca y de Ávila; y por tanto puede identificarse con cualquiera de las estribaciones meridionales de las sierras de Béjar, Francia y Gata, especialmente con esta última, donde los olivares son muy abundantes y donde topónimos como Acebuche o Acehúche, Acehuchal, etc., atestiguan la existencia de olivares silvestres.

2. AFRODITA, EL OLIVO Y LA GUERRA

Una relación entre el *Afrodísion óros* de Viriato y el culto de Afrodita viene dada por el propio tipo de templos dedicados a la diosa. Por lo general, en todo el mundo griego, los santuarios Afrodita no se han caracterizado por una gran monumentalidad sino por ser generalmente espacios de culto (témenos) a cielo abierto, sobre una elevación generalmente, dotados a veces de una capilla donde guardar los exvotos y ofrendas o, en general, con construcciones modestas. Es lo que sucede en los tres santuarios que existían en Atenas (Rosenzweig 2003, 31-44), en Dódona (Dakaris 1973, 62-63), y en Samos, donde Afrodita contaba con un santuario dentro del Heraion (Andronikos 1973, 180-188). Muchas veces, también, su culto aparece asociado al de otros dioses.

¿Qué relación puede existir además entre Afrodita y el olivo, una planta que, según la creencia general, en el mundo griego estaba consagrada a la diosa Atenea? Esta cuestión puede comprenderse si se tiene en cuenta el origen oriental de Afrodita y el hecho de que, en muchos casos, sus rasgos fueron tomados de la Astarté oriental.

El mismo *Hymm. Hom.* V. 60-64, narrando los prolegómenos de la epifanía de la diosa y su presencia llena de sexualidad, dice que ésta se dirigió a Chipre, donde las Gracias la bañaron y ungieron con aceite de oliva. Annette Teffeteller 2010, 133-149, analizando las semejanzas entre el relato en la Odisea de los amores de Ares y Afrodita, y la venganza de Hefesto, y el mito hitita de Asertu (Asherat en su forma semita) y el dios de la tormenta, ha subrayado el papel purificador y reparador del aceite de oliva en ambos

contextos. En el mito hitita, el dios de la tormenta es ungido con aceite como forma de purificación y revitalización ritual, como hace la diosa griega (Afrodita) en el relato de los feacios, después de su humillación pública (cf. Hom. *Od.* 6,215 y Hom. *Il.* 5,416-417).

Los propios griegos relacionaban Afrodita con Chipre y en la actualidad es parte de la *communis opinio* el papel fundamental que debió jugar la isla en la transmisión de las influencias orientales en el proceso de formación de la diosa (Brenner 2010, 4). Anja Ulbrich 2010, 186, analizando la iconografía de Afrodita en Chipre, ha señalado la existencia de capiteles hatóricos e imágenes hatóricas como formas de representación de Afrodita en la isla: en su opinión, su iconografía y su tipo fueron creados probablemente, y transmitidos, por los fenicios residentes en Kition (fig. 1). En Amatunte se hallaron 5 capiteles en la acrópolis en diferentes contextos: entre ellos, el principal santuario de la misma, dedicado a Afrodita. También aparecen en otros lugares como Vouni, Idalion, Paleapaphos y Tamasos. De acuerdo con la epigrafía, estos santuarios estaban dedicados a la Afrodita chipriota o, en Kition, a Astarté. Tanto Hator en Egipto como Astarté en fenicia, que proporcionaron el modelo iconográfico de estas representaciones, eran polifacéticas. Las dos eran diosas del sexo, fertilidad y vegetación, tanto como de la vida y la muerte.

Un análisis del culto ático a Afrodita *en kepois* (en los jardines) puede mostrar los rasgos orientales que subsistían bajo la imagen homérica de la diosa, antes de que dicha imagen fuera trivializada por los mitógrafos y poetas de época helenística, y especialmente su relación con el olivo (Rosenzweig 2003, 47-48). El santuario de Afrodita *en kepois*, situado en la vertiente norte de la Acrópolis, jugaba un papel importante en la fiesta de las *arreforia* atenienses. Las pequeñas arréforas iban desde el *Pandroseion*, junto al Erecteion, donde estaba el principal olivo del Ática, al santuario de Afrodita en Jardines, situado en la vertiente norte de la acrópolis, un lugar particularmente eficaz para promover el crecimiento vegetal. Las arréforas llevaban, y luego traían de nuevo, uno o varios fardos con objetos desconocidos que servían para promover el desarrollo del olivo sagrado y, a su vez, el de todos los olivos del Ática. En esta interpretación de las *arreforia* Atenea y Afrodita están unidas en su mutuo papel para el desarrollo del más importante fruto del Ática. Las arréforas representaban a dos de las hijas de Cécrope cuyos nombres remiten a la esfera de la vegetación y el cultivo: Pandroso y Herse ('llena de agua' y 'rocío') y su papel habría sido desempeñado inicialmente por dos hijas reales, antes de desaparecer la realeza y abrirse a todos los nobles. Simon 1983, 45-46, señala que las *arreforias* se celebraban en el mes de *skiraphorion*, en el centro del verano, época de cosecha y no de siembra y propone que la fiesta no tenía relación con los frutos que se cosechaban en ese momento, sino con los que eran sembrados o recolectados más tarde, y que su finalidad cultural era garantizar la cosecha de aceituna del otoño-invierno. Incluso si se admite que la procesión de las arréforas tenía como meta el *Pandroseion* y no el santuario de Afrodita *en kepois*

(Pirenne-Delforgue 1994), ello no cambia substancialmente la conclusión, ya que ambos estaban contiguos.

En Oriente, como es sabido, Astarté, Ishtar y Hator eran simultáneamente diosas del amor, de la fertilidad y de la guerra. Bajo la amable imagen de la Afrodita griega parece que subsistía en parte esta misma conexión, tal vez recordada en el emparejamiento mitológico de Afrodita con Ares. No obstante, el culto de Afrodita armada durante la época arcaica en Corinto, ciudad con estrechos lazos comerciales y culturales con Chipre y Fenicia, puede ayudar a comprenderlo mejor. Como Blomberg ha señalado (Blomberg, 1996), las principales divinidades de Corinto en época arcaica y clásica fueron Poseidón, Apolo y Afrodita, pero no Atenea. De los tres primeros, solamente Afrodita puede identificarse con la mujer galeada de las monedas corintias (fig. 2). Que existía un culto de Afrodita armada en Corinto lo atestigua también una oda de Píndaro, fr. 122. El culto de Afrodita, como Afrodita Urania, parece haber existido desde la época de los Baquíadas y se completó en época de Cipselo. Su culto era un culto estatal y su santuario estaba en el Acrocorinto, donde Pausanias 2. 4,7, cita una imagen de *Afrodita hoplismene* en compañía de otras de Helios y de Eros tensando el arco. En el Himno homérico a Afrodita se dice “Afrodita... cuyo dominio son las ciudades amuralladas de toda la marina Chipre”. Ateneo, 13.573c y d, dice que Afrodita protegió a Corinto cuando el ataque persa del 480 a.C. y que se dedicó una placa con los nombres de las prostitutas cuyas plegarias a Afrodita contribuyeron a la victoria. Un culto a Afrodita *strateia* es conocido también en Mylasa, Iasos y Eritras. En Esmirna Afrodita tiene también una asociación con lo militar, al ser definida como Afrodita *Stratonikis* (Pirenne-Delfogue 1994, 400) y una inscripción constata un témenos sagrado de Afrodita Stratonice (Blomberg 1996, 83).

Podemos pensar, por tanto, que la noticia de Apiano acerca de un *Afrodísion óros* en la cuenca del Tajo hace referencia en realidad a un culto, localizado en dicha montaña, a una diosa de tipo oriental que combinaría los rasgos propios de la Afrodita griega y la Astarté fenicia. Pero para que esta hipótesis sea cierta hace falta comprobar que la influencia colonial mediterránea haya llegado efectivamente hasta tan al interior.

3. LA PRESENCIA FENOPÚNICA EN EL INTERIOR PENINSULAR Y LOS CULTOS PALEOHISPÁNICOS

La valoración de la presencia fenicia, que tradicionalmente se había circunscrito a las costas meridionales y del sudeste peninsular, ha cambiado radicalmente en los últimos años con los descubrimientos arqueológicos efectuados en la fachada atlántica de la península Ibérica (Tavares 2001; Arruda 2002). El carácter de la presencia colonial fenicia y, sobre todo, su influencia hacia el interior deben ser, sin embargo, evaluados de momento con cautela, hasta que no existan más datos. La abundancia de las cerámicas fenicias de importación que aparecen en Quinta do Almaraz, en el mismo

casco urbano de Lisboa, y en la Alcaçova de Santarem hablan de la importancia de la vía del Tajo para el comercio fenicio, que probablemente introdujo hacia el interior del territorio los productos de lujo que aparecen en los siglos VII y VI a.C. en los santuarios y tumbas principescas pertenecientes a las élites rurales de las regiones de Cáceres (Aliseda, Villanueva de la Vera, Torrejón de Abajo) y de Toledo (Velvís de la Jara, Las Fraguas, Casa del Carpio) (Pereira 1990; Aubet 1994, 254; Salinas 2007, 52) (fig. 3). Comercio y religión fenicios parecen haber ido unidos (Ruiz de Arbulo 2000, Belén 2000), como demuestra el hecho de que las estructuras y materiales de la factoría Abul b, en la desembocadura del Sado, parecen corresponder a un lugar de culto marcadamente mediterráneo, del siglo V a.C., compuesto sobre todo por depósitos secundarios de ofrendas (*bothroi*), especialmente platos y tazas utilizados en las comidas rituales (Mayet-da Silva 2001, 183).

La existencia de un culto a Astarté en el interior de la Meseta meridional, amalgamada tal vez con alguna otra diosa indígena, no es imposible, ya que se conocen representaciones de esta diosa en el interior aunque, lógicamente, el hallazgo de la mismas no justifica por sí sólo la presunción de la existencia de un culto. Las representaciones de Astarté situadas más al interior son una pequeña placa de marfil encontrada en Medellín por M. Almagro Gorbea, decorada con una imagen de diosa con tres pares de alas a cada lado superpuestas, y un disco en el centro, y los denominados Bronces de El Berrueco (Blázquez 1992, 48; *id.* 1999, 10-11) (fig. 4). El Cerro de El Berrueco se levanta en el límite de las provincias de Salamanca y de Ávila, controlando el valle alto del Tormes y, a través de él y del puerto de Tornavacas, la comunicación con la meseta sur y el valle del Tajo. El poblamiento continuado del mismo desde época calcolítica hasta la época romana sólo puede explicarse por su situación en un lugar estratégico para el comercio colonial, principalmente de metales. En el interior de Portugal se ha creído identificar también dos santuarios relacionados con Astarté, uno en en Azougada (Moura) y otro en Garvão (Ourique) (Gomes 2001, 107-115), cuya identificación sin embargo nos parece problemática. Cabe plantearse también la posibilidad de que en realidad el culto atestiguado en el *Afrodision óros* fuese un culto a Tanit, si tenemos en cuenta que solamente puede hablarse de una presencia púnica importante en la submeseta sur durante la época bárcida, siendo las dos campañas de Aníbal contra los olcades, carpetanos y vettones de los años 221 y 220 a.C. el momento de máxima expansión del poder cartaginés hacia el interior, y que las diferencias entre Tanit y Astarté no son evidentes con facilidad (González 1997, 329), ya que ambas compartían un carácter guerrero (Garbini 1980). La influencia púnica sobre los indígenas se extendería al campo religioso, aunque sea éste un aspecto de difícil comprobación (Chapa, Pereira y Madridal 1993).

La principal dificultad para aceptar que el *Afrodision óros* fuese un lugar de culto a Astarté o Tanit creado en el contexto de la influencia colonial que se observa a partir del siglo VII a.C. es, obviamente, la gran distancia temporal entre esta fecha y la de la guerra de Viriato, distancia que

se reduce si pensamos en una implantación en época bárcida. Algunos de los santuarios de Astarté documentados en Hispania tuvieron una existencia muy larga, llegando hasta época imperial romana, pero es cierto que estos santuarios se ubican por lo general en la costa meridional, donde la presencia semita fue permanente (Ferrer 2000b). No obstante, cabe plantearse la posibilidad de que el culto semita se hubiera implantado amalgamándose con el de alguna de las diosas indígenas que se documentan posteriormente en la epigrafía latina de época imperial, fenómeno que está atestiguado en zonas más meridionales como ocurre con el culto de Phósphoros-Lux Dubia, Venus, Juno o Saturno (Ferrer 2000a, 109). La identificación entre la divinidad a la que estaba consagrado el *Afrodísion óros* y alguna de las divinidades indígenas prerromanas del área céltica parece menos probable, en principio, porque el área geográfica originaria de los celtas se sitúa en la Europa templada, donde el olivo está ausente y, por tanto, es poco probable que un culto femenino céltico se relacionara con este árbol. No obstante, en la cuenca del Tajo tanto española como portuguesa se documentan distintos cultos femeninos paleohispánicos que conviene tener en cuenta. Entre ellos los más importantes, por el número de dedicatorias conservadas, son los de *Nabia*, *Ataecina*, *Toga* y *Trebaruna*. De estas cuatro, creemos que debemos excluir el culto de *Ataecina*, divinidad vinculada a la ciudad de *Turobriga*, en la Beturia céltica (lo que no deja de ser interesante dados los orígenes meridionales de Viriato), cuyo culto no parece difundirse de manera notable sino hasta época imperial romana, gracias a su asimilación, probablemente en el entorno emeritense, con Ceres y, principalmente, con Proserpina (Salinas y Rodríguez 2004).

Nabia sería una diosa “de los valles selvosos, de los bosques y de los montes, como la Diana latina, valles que en su hondón pudieron acoger la presencia de un río, que explicaría el hidrónimo y la caracterización de la que *Nabia* habría sido objeto y, muy especialmente, su vinculación con deidades acuáticas” (Melena 1984; Olivares 2002, 233). Sería una diosa bracaraugustana cuyo culto se habría difundido siguiendo las vías de comunicación hacia el norte, hasta *Lucus* y *Asturica*, y hacia el sur, hasta *Emerita*. Olivares 2002, 136 mapa 12, y 234, cree más aceptable que los testimonios cacereños sean un desplazamiento desde el área bracarense, o que todo el territorio en que se documenta fuese su territorio original. Los hallazgos epigráficos permiten comprobar que se trata de una diosa polifuncional que se documenta en contextos arqueológicos y geográficos muy diversos. Destaca un ara de Penafiel dedicada a *Nabia Corona* que la presenta como una diosa universal. Olivares 2002, 238-240, destaca que diversas dedicatorias han sido halladas en zonas de montaña o sierra, como un ara de *Nabia Corua* en Figueira de Castelo Rodrigo (Guarda), hallada en la cumbre de la sierra de Marofa, con un creciente lunar como en un ara lucense de *Nabia*. También la dedicatoria de un tal Cicerón, hijo de Manco, en Pedrogão Pequeno (Sertá, Castelo Branco) se ubicaba en la cima de una colina; y la inscripción de la dehesa de El Gaitán (Cáceres) estaba en la sierra de San Pedro. Es po-

sible que las tres aras halladas en la finca “La Cardosa del Mayoralgo” en la sierra de San Pedro y muy cerca del Puerto de la Mezquita (Cáceres) también se hubieran dedicado a Nabia. Es particularmente interesante la apreciación de Nabia como una diosa universal vinculada a la soberanía y la existencia, atestiguada por la inscripción de Marecos, de al menos otra Nabia diferente de Nabia Corona, que es la diosa principal como se puede ver por la ofrendas que recibe (Salinas 2010a, 624-625), ya que estos rasgos nos recuerdan otra diosa céltica mejor conocida, Macha, en el ciclo mitológico irlandés. En los textos irlandeses se citan tres divinidades llamadas Macha que aparecen con caracteres diferenciados: la primera es una vidente que predice el futuro; la segunda es una diosa guerrera y la tercera está estrechamente ligada a la fecundidad. A veces otras diosas, Morrigan y Badbh, se ven como las otras dos Macha. Precisamente, Morrigan (‘Gran Reina’) une el carácter soberano y el guerrero con la sexualidad, representada por su polian-dria y promiscuidad (copula con Dagda al comienzo del Táin Bó Cuailnge: Mac Cana 1983, 42-43; Green 1995, 43, 45, 77; Salinas 2010b).

Otra divinidad que nos interesa es una que aparece en forma femenina, como *Toga* (dat. *Togae*), o masculina, como *Togo* (dat. *Togoti*). De *Toga* se conocen al menos cuatro inscripciones, en Valverde del Fresno y San Martín de Trevejo (Cáceres), en Martiago (Salamanca) y en Barretos (Aramenha, Marvão), a las cuales quizás haya que añadir otra inscripción, dedicada a *Sagae* hallada en San Vicente de Alcántara (Olivares 2002, 35-36). En su forma masculina, existe una inscripción a *Togoti* hallada en Talavera de la Reina (Toledo), en la sierra de San Vicente, es decir, en el lugar que fue identificado por Schulten con el *mons Veneris* de donde partía Viriato en sus campañas contra los romanos. En relación con este dios podría estar el *deo To[...]* que aparece en una inscripción de Ávila. Si es correcta esta vinculación, tendríamos dos divinidades parecidas, *Togo* y *Toga*, la segunda de las cuales está vinculada a un monte que, fuera o no el *mons Veneris*, tiene ciertas connotaciones de montaña sagrada que perduraron durante siglos (Olivares 2002, 43).

Finalmente, *Trebaruna* parece haber sido una divinidad lusitana especialmente importante, que en el imperio tendió a identificarse con la diosa romana Victoria. Lo que podría haber sido el carácter original de esta diosa es muy discutido, en relación con la etimología del teónimo. Villar 1993-95, 376-378, lo relaciona con el germ. **runis*, ‘pequeño curso de agua, arroyo, riachuelo’, lo cual, unido con el étimo bien conocido *treb-*, significaría ‘fuente del pueblo’. Prósper 1994, 191, propone por su parte el significado de ‘que tiene una corriente o río por morada’ o ‘corriente o río del pueblo’. Según ella el nominativo sería *Trebarunis*, siendo *arunis* denominación de curso de agua. Se trataría, por tanto, de una diosa inicialmente de carácter acuático.

Las inscripciones a Trebaruna se documentan en territorio lusitano, en la Extremadura española y la Beira portuguesa principalmente, en Coria, Capara (Oliva de Plasencia), Talavera la Vieja, Fundão (Lardosa); Indanha a Nova (Penha García), Idanha a Velha, Cabeço das Fráguas (Sabugal, Pausa-

foles), Cascais, y S. Domingos de Rana (fig. 5). Más de media docena de estas inscripciones se ubican en el valle del Tajo. La inscripción de Capara está dedicada por un individuo indígena que alcanza el orden ecuestre después de haber desempeñado la *praefectura fabrum*, es decir, un cargo militar (HEp 12, 93: *Aug(ustae) Trebar[unae] / M(arcus) Fidius Fidi f(ilius) Quir(ina) / Macer Ilvir II praef(ectus) fa[brum]*). La inscripción de Indanha a Velha está dedicada por un individuo que se dice *miles* (EE VIII, 2, Idanha-a-Velha: *Ara(m) pos(uit) / Toncius / Toncetami / f(ilius) I<g>aedit(anus) / mil<e>s / Trebarune / l(ibens) m(erito) v(otum) s(olvit)*). En ambos casos vemos que existe una relación entre Trebaruna y el ámbito militar, sensación que se refuerza por el hecho de que el dedicante de Cáparra, M. Fidius Macer, dedica también otra inscripción a *Victoria Augusta*.

BIBLIOGRAFÍA

- Albertos 1974: M. L. Albertos, “El culto a los montes entre los galaicos, astures y berones y algunas deidades más significativas”, *Estudios de Arqueología Alavesa* 6, 1974, 147-157.
- Allen 2011: N. J. Allen, “The indo-european background to Greek Mythology”, en: K. Dowden y N. Livingstone, *A companion to Greek Mythology*, Oxford 2011, 341-356.
- Andronikos 1973: M. Andronikos, “Samos: the Heraeum”, en: Melas 1973a, 179-189.
- Arruda 2001: A. M. Arruda, “Importações “púnicas” no Algarve: cronología e significado”, en: A. Augusto Tavares, *Os púnicos no extremo Occidente*, Lisboa 2001, 69-98.
- Arruda 2002: A. M. Arruda, *Los fenicios en Portugal. Fenicios y mundo indígena en el centro y sur de Portugal (siglos VIII-VI a.C.)*, Barcelona 2002.
- Aubet 1976: M^a. E. Aubet, “Algunos aspectos sobre iconografía púnica: las representaciones aladas de Tanit”, en: *Homenaje a A. García y Bellido I*, Madrid 1976, 61-82.
- Aubet 1994: M^a. E. Aubet, *Tiro y las colonias fenicias de occidente*, Barcelona 1994².
- Belén 2000: M. Belén, “Itinerarios arqueológicos por la geografía sagrada del extremo Occidente”, en: B. Costa y J. H. Fernández (eds.), *Santuarios fenicio-púnicos en Iberia y su influencia en los cultos indígenas*, Ibiza 2000, 57-102.
- Blázquez 1962: J. M^a Blázquez Martínez, *Religiones primitivas de Hispania, I Fuentes literarias y epigráficas*, Roma 1962.
- Blázquez 1983a: J. M^a Blázquez Martínez, *Primitivas religiones ibéricas, tomo II. Religiones prerromanas*, Madrid 1983.

- Blázquez 1983b: J. M^a. Blázquez Martínez, “Panorama general de la presencia fenicia y púnica en España”, *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici*, Roma 1983, 311-373 (= *Fenicios, Griegos y Cartagineses en Occidente*, Madrid 1992, 13-65).
- Blázquez 1999: J. M^a. Blázquez Martínez, “El impacto de la religión semita, fenicios y cartagineses en la religión ibera”, en: J. M^a. Blázquez y R. Ramos (ed.), *Religión y magia en la antigüedad*, Valencia 1999, 49-87 (= *Mitos, dioses, héroes, en el Mediterráneo antiguo*, Madrid 1999, 241-304).
- Blomberg 1996: P. E. Blomberg, *On Corinthian iconography. The bridled winged horse and the helmeted female head in the sixth century BC*, Uppsala 1996.
- Bremmer y Erskine 2010: N. Bremmer y A. Erskine (eds.), *The gods of ancient Greece. Identities and transformations*, Edimburgo 2010.
- Bremmer 2010: J. N. Bremmer, “Introduction. The Greek gods in the Twentieth Century”, en: Bremmer y Erskine 2010, 1-18.
- Buxton 2004: R. Buxton, *Todos los dioses de Grecia*, Madrid 2004.
- Chapa, Pereira y Madrigal 1993: T. Chapa, J. Pereira y A. Madrigal, “Mundo ibérico y mundo púnico en la alta Andalucía”, en: *Actas del primer Congreso de Arqueología Peninsular*, Porto 1993, 413-426.
- Dakaris 1973: S. Dakaris, “The sanctuary of Dodona”, en: Melas 1973a, 151-163.
- Dontas 1973: G. Dontas, “Athens: the Acropolis”, en: E. Melas 1973a, 9-28.
- Dowden y Livingstone 2011: K. Dowden, y N. Livingstone (eds.), *A companion to Greek Mythology*, Oxford 2011.
- Ferrer 2000: E. Ferrer, “La religión púnica en Iberia: lugares de culto”, *II Congreso Internacional del mundo púnico*, Cartagena 2000, 107-118.
- Ferrer 2002: E. Ferrer “Topografía sagrada del Extremo Occidente: santuarios, templos y lugares de culto de la Iberia púnica”, en: *Ex Oriente lux: las religiones orientales antiguas en la Península Ibérica*, Sevilla 2002, 185-218.
- Garbini 1980: G. Garbini, *I fenici. Storia e religione*, Napoli 1980.
- Gomes Varela 2001: M. Gomes Varela, “Divindades e santuários púnicos, ou de influencia púnica, no sul de Portugal”, en: Tavares 2001, 99-148.
- González 1997: J. González Alcalde, “Simbología de la diosa Tanit en representaciones cerámicas ibéricas”, *CPAC* 18, 1997, 329-343.
- Green 1995: M. Green, *The celtic World*, London 1995.
- Gundel 1968: H. G. Gundel, “Viriato. Lusitano, caudillo en las luchas contra los romanos. 147-139 a.C.”, *Caesaraugusta* 31-32, 1968, 175-198.
- Hadjimihali 1973: V. Hadjimihali, “Delos”, en: Melas 1973a, 165-177.
- Hurst y Schachter 1996: A. Hurst y A. Schachter, *La montagne des Muses*, Ginebra 1966.
- Keenan 2010: V. L. Kanaan, “Aphrodite: the Goddess of appearances”, en: Smith y Pickup 2010, 29-49.
- Mac Cana 1983: P. Mac Cana, *Celtic mythology*, London 1983.

- Marinatos y Hägg 1993: N. Marinatos y R. Hägg, *Greek sanctuaries. New approaches*, London-New York 1993.
- Martínez 1996: F. J. Martínez García, “Los sufijos -iio y -io en griego: una aproximación comparativa”, *Habis* 27, 1996, 299-320.
- Mayet y Da Silva 2001: F. Mayet y C. da Silva, “O santuário de Abul B, uma presença púnica no Baixo Sado?”, en: Tavares 2001, 173-195.
- Melas 1973a: E. Melas (ed.), *Temples and sanctuaries of ancient Greece*, London 1973.
- Melas 1973b: E. Melas, “Rhamnus: on the Track of Nemesis”, en: Melas 1973a, 125-131.
- Melena 1984: J. L. Melena, “Un ara votiva romana en El Gaitán (Cáceres)”, *Veleia* 1, 1984, 233-260.
- Melena 1985: J. L. Melena, “Salama, Jálama y la epigrafía latina del antiguo Corregimiento”, *Symbolae Ludovico Mitxelena septuagenario oblatae*, Vitoria 1985, 475-530.
- Olivares 2002: J. C. Olivares Pedreño, *Los dioses de la España céltica*, Madrid 2002.
- Pastor 2004: M. Pastor Muñoz, *Viriato. El héroe hispano que luchó por la libertad de su pueblo*, Madrid 2004.
- Patiño 1988: M. J. Patiño Gómez, “Estado actual de la investigación sobre cerámica griega en Castilla-La Mancha”, *Actas del I Congreso de Historia de Castilla-La Mancha* III, Toledo 1988, 301-308.
- Pereira 1990: J. Pereira Sieso, “Presencia de elementos orientalizantes en el sector occidental de Carpetania”, en: *Toledo y Carpetania en la Edad Antigua*, Toledo 1990, 41-54.
- Pirenne-Delforgue 1994: V. Pirenne-Delforgue, *L’Aphrodite grecque: contribution à l’étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panteón archaïque et classique*, Athènes 1994.
- Rozensweig 2003: R. Rosenzweig, *Worshipping Aphrodite. Art and cult in classical Athens*, Ann Arbor 2003.
- Ruiz de Arbulo 2000: J. Ruiz de Arbulo, “El papel de los santuarios en la colonización fenicia y griega en la península Ibérica”, en: B. Costa y J. H. Fernández (eds.), *Santuarios fenicio-púnicos en Iberia y su influencia en los cultos indígenas*, Ibiza 2000, 9-56.
- Salinas 2007: M. Salinas de Frías, “Los carpetanos: siglos III a.C. al I a.C.”, en: G. Carrasco (ed.), *Los pueblos prerromanos de Castilla-La Mancha*, Cuenca 2007, 39-66.
- Salinas 2008: M. Salinas de Frías, “La jefatura de Viriato y las sociedades del occidente de la península Ibérica”, *PalHisp* 8, 2008, 89-120.
- Salinas 2010a: M. Salinas de Frías, “Sobre algunas especies animales en el contexto de las religiones prerromanas de Hispania”, *PalHisp* 10, 2010, 611-628.
- Salinas 2010b: M. Salinas de Frías, “Mujer, épica y mito entre los celtíberos”, en: F. Burillo, *VI Simposio sobre los celtíberos: mitos y ritos*, Zaragoza 2010, 205-212.

- Salinas y Rodríguez 2004: M. Salinas y J. Rodríguez Cortés, “Corrientes religiosas y vías de comunicación en Lusitania durante el Imperio romano”, en: J.-G. Gorges, E. Cerrillo y T. Nogales (eds.), *V Mesa redonda internacional sobre Lusitania: las comunicaciones*, Cáceres 2004, 277-292
- Schulten 1937: A. Schulten, *Fontes Hispaniae Antiquae, fascículo IV: las guerras de 154-72 a. de J.C.*, Barcelona 1937.
- Smith y Pickup 2010: A. C. Smith y S. Pickup (eds.), *Brill’s companion to Aphrodite*, Leiden-Boston 2010.
- T. Spawfort 2007: T. Spawforth, *Los templos griegos*, Madrid 2007.
- Tavares 2001: A. AugustoTavares, *Os púnicos no extremo Occidente*, Lisboa 2001.
- Teffeteller 2010: A. Teffeteller, “The song of Ares and Aphrodite: Asertu on Skheria”, en: Smith y Pickup 2010, 133-149.
- Ulbrich 2010: A. Ulbrich, “Images of Chipriot Aphrodite”, en: Smith y Pickup 2010, 167-193.

Manuel Salinas de Frías
Universidad de Salamanca
correo-e: vafio@usal.es

Fecha de recepción del artículo: 18/04/2013 Fecha de aceptación del artículo: 25/04/2013



Fig. 1: Capitel hatórico de Kition. Fuente: Ulbrich 2010.



Fig. 2: Monedas de Corinto con cabeza femenina galeada en el reverso.
Fuente: Blomberg 1996.

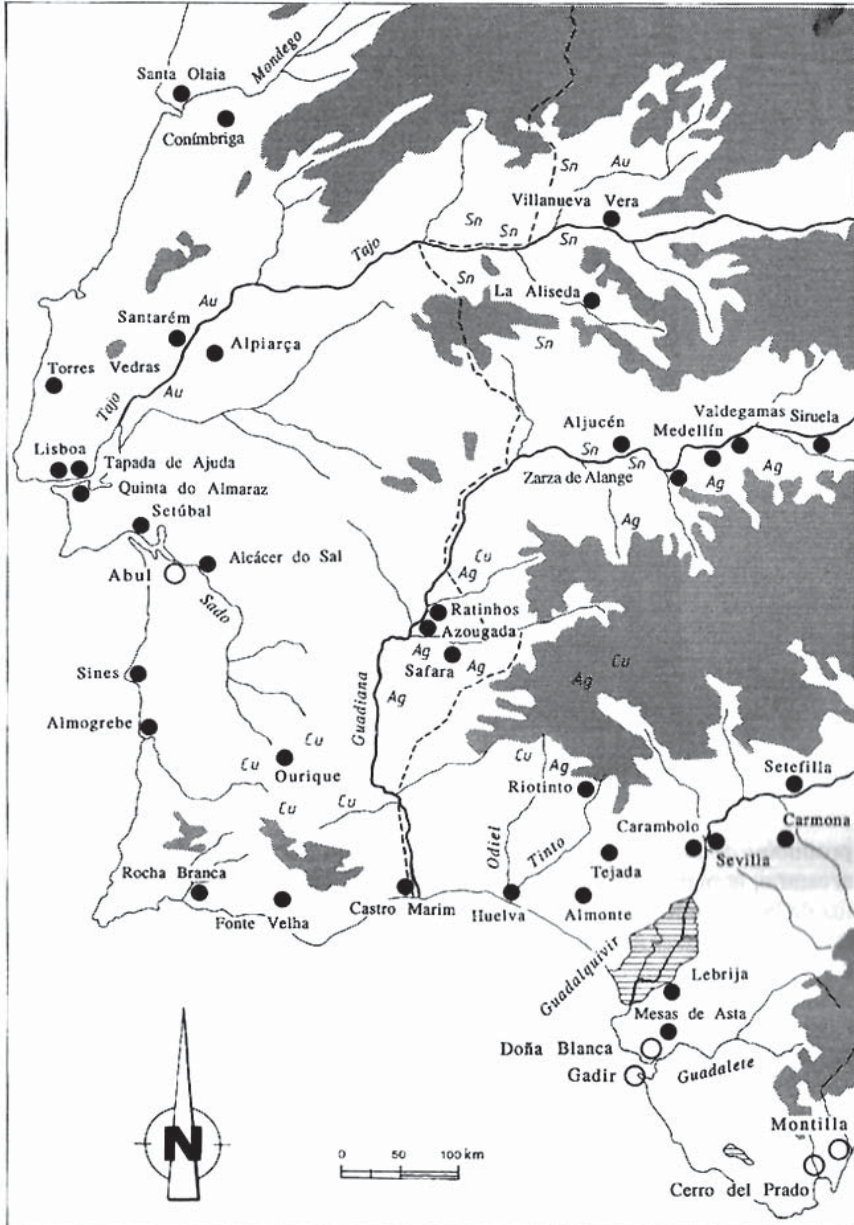


Fig. 3: Los fenicios en Portugal. Fuente: Aubet 1994.

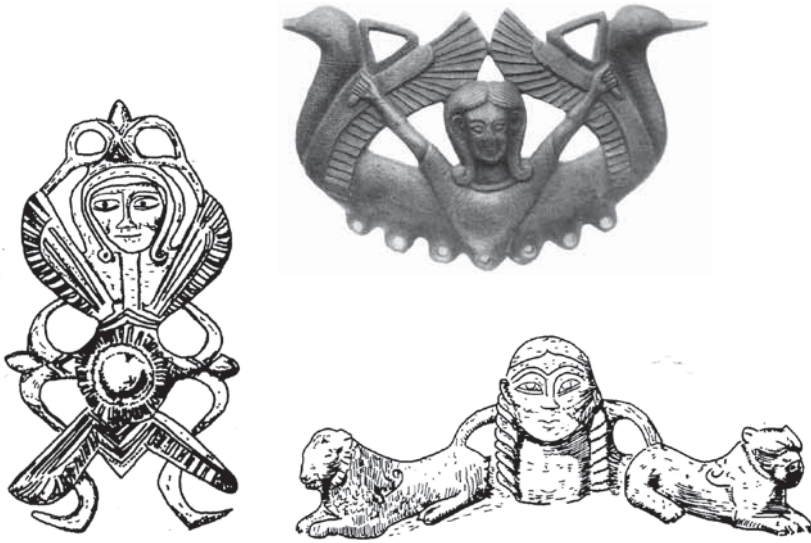


Fig. 4: La Astarté del cerro de El Berrueco y otras imágenes hispanas de la diosa.
Fuente: Blázquez 1983a.



Fig. 5: Aras dedicadas a Trebaruna, de Indanha-a-Velha y Coria. Fuente: Blázquez 1962.