

TEÓNIMOS HISPANOS. *ADDENDA Y CORRIGENDA. V*

José María Blázquez

Siguiendo una costumbre nuestra de hace años, se recogen los últimos teónimos hispanos aparecidos y las nuevas correcciones a los ya publicados. Son los siguientes:

AMMA

En el distrito de Guarda, Concelho de Celorico de Beira, Freguesia de Vale de Azares, se halló el siguiente teónimo hispano:

Ammae. Ara/celenia sacrum / Clemens. Cele/ris Licinus. Gil[i]/ d[e]. s(uo). F(aciendum. C(uraverunt).

Este teónimo hispano está documentado una sola vez en *Segobriga* (*HAE* 2575),¹ sin epíteto.

El teónimo se documenta como antropónimo frecuentemente.² *Araceli* deriva de un topónimo, como la *mansio Araceli* del Itinerario de Antonino. La ciudad de *Aracillum* de las Guerras Cántabras es el *Castellum Aracoelum* (Magualde). *Amma* puede ser una diosa relacionada con las *Matres*, venerada tal vez por los *aracelenos* o del lugar de *Aracelum*. Este topónimo se localizaría cerca del lugar del hallazgo. Los dedicantes se mencionan según la costumbre indígena. La fecha de la inscripción es el s. II.

ARABUS BELICUS

En Arroyomolinos de la Vega (Cáceres) apareció un ara votiva en la que se lee:

Ara Bo(corobe) Eicobo / Talusico / M.T.B. / [.].D.M / [a(nimo)]. Libens. Merito.

¹ *HEp* 13, 989; Blázquez 1973, 82-83; 1975; 1977; 1982, 261-321; 1987, 164-275; 1983; 1991; 2000; 2001; 2003, 405-416; 2004, 247-279; 2006, 189-231; Raposo, 2002. Es fundamental el estudio de Marco 1994, 313-400.

Agradezco a los profesores F. Marco, F. Beltrán, de la Universidad de Zaragoza, F. Villar, de la Universidad de Salamanca y J. M. Abascal de la Universidad de Alicante, la bibliografía enviada para la elaboración de este trabajo.

² Albertos 1966, 21-22.

La lectura es dudosa. Se pensó en la lectura: *Arabocorobe* con los epítetos *Eicobo Talusico*, o en un ara consagrada a *Bocorobe Eicobo*, que podrían ser, quizás, los epítetos de la denominación principal. *Talusico* podría referirse a una gentilidad. El teónimo podría ser *Arabo*, con el paralelo de *Intarabus*, venerado entre los tréveros.³

[A]RANTIA ET ARANTIUS

En el Concelho de Fundão, Freguesia de Castelejo, se halló un ara⁴ consagrada a estos dos teónimos hispanos:

[A]ranti/ae et /Aranti/o Eburo/[b]ricis Pro/cula Albi/ni f(ilia). l(ibens). a(nimo). v(otum). s(olvit).

Eburobricis es un plural concordando con los dos teónimos. Sería una forma parecida a la del conjunto formado por derivados teonímicos, como *Caeilobricoi Meobricoe*, etc. Se supone que en el territorio de la actual Castelejo existió una población de nombre *Eburobris* o *Eburobriga*. En Talaván (Cáceres) se encontró un ara consagrada a *Mundi Eberobrigae Toudopalandaigae*. El epíteto derivaría de un *Eburobris* y el sufijo *brig-*.

ARCO

En Saldaña de Ayllón, Segovia, se veneró a:

Arconi / L(ucius). Pompeius / Paternu(s) v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito).

Arco sería una deidad silvícola en relación con la raíz *rk-oso*. En el mismo pueblo se halló una segunda dedicatoria debida a *Pompeius Placidus Medugenium*.⁵

BANDUA

En el distrito de Braga, Concelho de Barcelos, Freguesia de São Martinho de Alvito,⁶ se encontró un ara con un teónimo hispano, a la que se ha hecho algunas correcciones: el teónimo sería *[B]an[du]* y seguramente el epíteto *[Ab]lari[ia]co*, derivado de *Allaria*; el nombre podría ser, más bien, *Allaeriaicus* y no *Allariaicus*. *Allaeriaicus* explicaría el actual topónimo Alheria y el nombre de los montes de Alheria.

BANDUA PICIUS

En Castello Blanco, Freguesia de São Vicente de Beira, se halló un ara dedicada a este topónimo, en la que se lee:

Bandu Pici/o Pellico / Taugini(filius) / v(otum) l(ibens) s(olvit).

Las letras son de finales del s. II.⁷

³ HEP 13, 215.

⁴ HEP 13, 873.

⁵ HEP 13, 574-575.

⁶ HEP 13, 815.

⁷ HEP 13, 871.

BANDUA ROUDA(E)CUS

Se propone una nueva lectura a este ara hallada en Madroñera (Cáceres),⁸ que es la siguiente:

Bandu(e) / Rouda(e)/co/. Ais...

El dedicante podría ser *Aisus-a*.⁹

BANDUA VIRCAU[IS]

En Viseu, Concelho de Penalva do Castelo, Freguesia de Antas,¹⁰ recibió culto: *Bandei / Vircau*. El epíteto estaría en relación con los *Vircai*.

BANDA VORDEAICUS

En Guarda, Concelho de Meda, Freguesia de Meda, fue venerada esta deidad,¹¹ según la siguiente inscripción:

Bandi / Vorde/aicui / Sabinu/s Calvi/ni /. animo. l(ibens) / v(otum). (solvit). [...]i[...]um / [...]m.

El teónimo *Banda* va acompañado de un epíteto de carácter tópico, *Vordeaicui*, bien documentado en las variantes *Vorteaceco*, *Vortiaecio* y *Vortiaeco*.

BAELICUS

En Vicolozano de Ávila, se ha propuesto la siguiente corrección a *I(ovi) O(ptimo) M(aximo)*: la última letra pudiera ser una V, y se leería *V(aelicus)?*,¹² que sería identificado con el *Iupiter* latino.

BELONA

En Hergujuela, Cáceres, se encontró una inscripción dedicada a esta diosa.¹³ El dedicante es, más bien, *Q(uintus)* que *A(dratus)*. Letras del s. I.

DEUS LAR BEROBREUS

En Cangas de Morrazo, Pontevedra, se lee en una inscripción:

Deo / lari / Bero/beo posu[it].

El teónimo sería *Lar Berobreus* y no *Laribus Breus*. Letras de los siglos III/IV.

⁸ *HEp* 13, 245.

⁹ Albertos 1966, 13.

¹⁰ *HEp* 13, 1038.

¹¹ *HEp* 13, 990.

¹² *HEp* 13, 82 bis.

¹³ *HEp* 13, 236.

COLU(ALUS)

De la lápida votiva de Ibahernando (Cáceres),¹⁴ se ha propuesto esta nueva lectura:

Colu(au) (?) P(ublius) Caeciliu/s Maxim/mus. l(ibens). a(nimo). /s(olvit).

La nueva lectura del teónimo se basa en la aparición de nuevos altares. En Salvatierra de Santiago se lee *Coluali*; en El Batán, *COL/UAU*, que es la forma que se ha preferido. Nada obsta para proponer *colu(ali)*. La terminación en *-u* no es rara en teónimos de la zona, como *Bandu*.¹⁵

COSUS

Se ha propuesto una nueva lectura para un ara de Coixil, Castelle, Orense.¹⁶ En vez de *Mepluceeco* o *[Co]meluceieco*. Otra lectura sería *Ampeluceeco*, que sería una hipercorrección de **Ambeluceeco* < **Ambiloukiaika*, comparable con los *Amphilochoi* (Str. III.4.3).

ENNOV(OLICUS)

Este teónimo hallado en Evora, Concelho de Alandroal, Freguesia de Terena, se lee en un árula de mármol blanco. La inscripción dice:

D(eo) d(omino) Ennov(olico) / votus / Sestio/nis.

El teónimo solo tiene un paralelo: *Enobolico*. Tampoco se registra la secuencia *D(eo) d(omino)*.¹⁷

ENDOVE[L]ECUS

Esta inscripción se recogió en la misma localidad que la anterior. En ella se lee:

Endove[e]/eco (deo) s(acrum) tu/rrecia I +/+ a(mino) l(ibens) v(otum) s(olvit) / f(aciendum) c(uravit).

La forma *Endoveleco* es la primera vez que aparece. También sería posible la lectura *Endove[l]//ico*.¹⁸

ILURBEDA

En Narros de Puerto, Ávila, en una inscripción fechada en el s. I, se lee:
[I]lurbe/[d]a(e). att +/+. v(otum). s(olvit).

Este teónimo indígena está bien documentado en Hispania: en Segoyuela de los Cornejos y en La Alberca (Salamanca); en Coimbra; en Covas dos Ladrões y en Sintra.¹⁹

¹⁴ *HEp* 13, 503.

¹⁵ *HEp* 13, 237.

¹⁶ *HEp* 13, 478.

¹⁷ *HEp* 13, 981.

¹⁸ *HEp* 13, 982.

¹⁹ *HEp* 13, 70 b.

En la misma localidad se conoce otra dedicatoria:
Rebu[rrus] / Bedac(i)qum. L(aribus). V(ialibus) [I]lurbeda/[e]. v(otum). s(olvit). l(ibens) / m(erito).

Un paralelo para *Bedaciqum* se halla en Medinaceli, Soria. Se tendría en esta inscripción una dedicatoria a dos divinidades.²⁰

NABIA

En San Amaro, Orense, sobre un cipo está escrito:

Na/bia

Abi/one

La razón del epíteto alude a la raíz indoeuropea **ab-*, con significación de ‘agua corriente’. El nombre de la deidad **abio* procede del hidrónimo *Avi-*.²¹

PEICA

En el distrito de Santarem, Concelho de Abrantes, Freguesia de São Facundo, se halló un ara donde se leía:

Trite/us. Tu/ra/os. Pei/cai / l(ibens). v(otum). s(olvit).

Peicai es el teónimo. Un paralelo procede de los alrededores de Numancia: *Paicacomai* en dativo.²²

REUS

En la citada Cangas de Morrazo, en Pontevedra, se recogió un ara encontrada en Romay Vello, en la que se lee:

Reo Cosoesoago Flaus Victo[ri]s (v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito).

Se podría dividir *Reo Coso Esoago* o *Reo Cosue Soago*. Esta secuencia asintética de los dos teónimos no se documenta asociada a ninguna otra dedicatoria. Esta última posibilidad parece más difícil de aceptar. *Cosoesoago* podría ser un derivado en *-aiko-* de un topónimo **Coso-eso(w)o-/a* o similar.²³

REVE

Un teónimo de El Ferrol, La Coruña, se ha interpretado con diferentes lecturas:

a) *Rebe Trasanci Aug[us]e*

Trasanci sería un antropónimo en genitivo latino, del que derivaría el etnónimo Trasaucos, que comprende los concejos de Ferrol, Narón, Valdovinos, Neda y San Saturniño.

²⁰ *HEp* 13, 726.

²¹ *HEp* 13, 498.

²² *HEp* 13, 1008.

²³ *HEp* 13, 505.

b) *Rebe Trasanciance*

Rebe es una variante de *Reve*. Trasancos quizás hiciera referencia al nombre antiguo del río Grando de Xuria, sin descartar que aluda al río de los trasancos. Se estaría refiriendo al *Reve* del territorio trasanco.

Una tercera lectura es: *Reve Trasangiuge*, con un epíteto equivalente a *Trasanciucæ*. *Reve Trasangiuga* sería la divinidad femenina antepasada de la actual patrona de las meigas, Santa Comba. También el epíteto sería de una deidad similar a Diana, *Reba* o *Reva*, en relación con el tránsito al Mas Allá.

A juzgar por las fotos no cabe dudar sobre la lectura del comienzo *Reve Trasanci*. En el texto siguiente es posible proponer: *Reve Trasanci Auge* o *Reve Trasanciauge*. *Reve* podría ser un genitivo. Posiblemente se tiene el nombre de una divinidad seguido de un epíteto.

La lectura más adecuada, según las fotos, sería la propuesta a). Se ha propuesto también que sea *Rebe Trasangiange*. La explicación de esta propuesta parece ser la más adecuada.²⁴

SADU

En San Amaro-Puorxin, Orense, se descubrió una losa de granito con la línea:

Sadu / Ulad/u.

El teónimo *Sadu* es un tema en *-u*. Del epíteto *ulad*, un paralelo es el antropónimo *Ulaticus*, de una inscripción de Cáceres. Podría tratarse de una dedicatoria al señor de la paz.²⁵

TARBOUMA

En Guarda, Concelho de Vila Nova de Fozcõa, Freguesia de Fraixo de Numão, se encontró esta dedicatoria. Se ha propuesto una nueva interpretación de esta inscripción rupestre desaparecida, partiendo de la idea de que tenía dos teónimos y dos etnónimo de un tema en *-a* en plural. Sería una inscripción votiva, en la que los habitantes de los dos *castella* o *vici* (?) se reunían para venerar a sus respectivas divinidades tutelares. La dedicatoria estaba grabada en una roca que sería la frontera de los dos grupos. Las dos lecturas son las siguientes:

a) *Iunone Ammaerum (o Amniaearum o Annuiearum). Tarbouma (o Tarbouna) Nonunarum*

La diosa *Iuno* no sería la esposa de *Iuppiter*, sino una deidad tutelar femenina equivalente a los *Genii* o *Lares* romanos, a *Tutela* o *Munis*. El genitivo *Ammaearum* se remontaría a un etnónimo *Amniaearum* o a un topónimo *Ammaea*. *Amniaearum* y *Annuiaearum* podría referirse a los topónimos *Amniaea* y *Annuiaea*. La segunda divinidad es *Tarbourma* (*Tarboumia*, *Tarbouna* o *Tarbounia* sería la diosa del *castellum* o *vicus*. *Nonuma* o

²⁴ HEP 13, 309.

²⁵ HEP 13, 488.

Nomuna, cuyos habitantes serían los *Nonunae* o *Nomunae*. Cabe la posibilidad de que en la inscripción rupestre estuviera grabado *Nomanarum*, derivado de un *Naumanarum*, el *vicus* o *castellum Naumana*, que quizás coincidía con la actual ciudad de Numão.

b) *Iuno / Veamniaearum* (o *Veaminiaearum*) /
Tarbouma N/omanarum / sacrum / CIRI/CVR.

Es posible la existencia de un *castellum* o *vicus Veamnia* o *Veaminia*, cuyos habitantes se llamarían los *Veamniae* o *Veaminiae*, cuyo genitivo sería *Veaminiarum*. *Ciri* podría ser un antropónimo.

Si la segunda lectura fuera la correcta, se podría relacionar a los *Veamniae* o *Veaminiae* con los *Veamnicori* o *Veaminicori* de la inscripción de Lamas de Moledo.²⁶

BETATUN

En Fuente del Rey (Jaén) se hallaron restos romanos.²⁷ Entre ellos se halló un cipo en el que estaba escrita la siguiente inscripción:

Betatun
Aelia. Belesi (filia?). ar(am possuit)
Sorte. Ius(s)u
(votum). s(olvit). l(ibens). m(erito).

Las letras son capitales cuadradas. Los signos de interpunción son triangulares. En el entorno donde apareció el teónimo se encontraron topónimos que, con seguridad o con gran seguridad, son ibéricos, como *Aurgi*, Jaén, citado en inscripciones de Jaén que mencionan el topónimo *Aurgi* y el *municipium flavium Aurgitanum*; *Iliturgis* es Mengibar (Liv. 23. 49.5; 94.12; 24.42.8; 24.41.11; 26.17.4, etc.). En 206 a.C. fue saqueada por P. Cornelio Escipión (Liv. 28.19-20; Pol. 11-24-10).

El nombre del teónimo carece de caso. El teónimo parece contener las palabras ibéricas *betun* y *atun*. *Betun* entra en la formación de antropónimos ibéricos, como *bene-betan*, documentado en Liria (Valencia); *sakar-betan* en Benasal (Castellón) y *betar-tiker* en Sagunto. *Atun* puede ser un elemento documentado en la onomástica personalal de la *turma salluitana*, en la que un personaje se llama *Atullo Tautindals f(ilius)*.

Atun, *atur* se encuentra también en inscripciones sobre placas de plomo. Dos veces se lee *atune* como segunda palabra de un texto, detrás de la palabra formularia *iunstir*, repetida 21 veces. La secuencia *atu(n)neitin* se encuentra en la gran inscripción de plomo del Pico de los Ajos (Játiva, Valencia), donde *atun* se utiliza en el mismo contexto que *neitin*, frecuentemente atestiguada en la combinación *neitin iunstir* al comienzo del texto.

²⁶ HEP 13, 994.

²⁷ Corzo et alii 2007.

Atun se encuentra en otros dos contextos, de textos extensos sobre placas de plomo. La variante *atur* seguida por el sufijo *-te* encabeza el plomo de Caudete de Las Fuentes (Valencia), donde se lee: *betukinete iu(n)stir/aturte*.

Los autores, al publicar este teónimo, no excluyen que *neitin* y *atun/atur* sean teónimos.

Los autores recuerdan que tartésico es el *Neton*, de Huelva, fechable en la segunda mitad del s. VI a.C.

M. Almagro Gorbea le identifica con el *Neton* citado por Macrobio (*Satur*.1.19.5-6) y por inscripciones votivas de *Conimbriga* y de Trujillo.

El nombre en genitivo debe ser el del padre,²⁸ que era un indígena. *Belesi* hasta esta inscripción no estaba atestiguado. *Beles* es uno de los personajes de la *Turma Salluitana*.

Los autores que publican la inscripción, basados en la fórmula *sorte ius(s)u*, proponen que se está ante el primer testimonio de cleromancia conocido en la Hispania Antigua.

Se ignora si *Betatum* es diosa o dios. Se conoce su carácter terapeuta. Los devotos acudían a él en busca de curación de sus enfermedades, que se alcanzaría a través de las sortes del oráculo. Se ofrecerían exvotos de las partes del cuerpo enfermas, como parecen indicarlo los tres exvotos recogidos con forma de dos orejas contrapuestas, y otros exvotos de diferentes partes del cuerpo, sin que se pueda dar mayor información sobre ellos. Se han recogido varios pebeteros de piedra utilizados, probablemente, en los rituales.

El santuario del dios *Betatum* se encontraba en el *oppidum* ibérico de Las Atalayuelas, próximas a Fuerte del Rey.

RITUALES EN LAS MURALLAS CELTIBÉRICAS

Alfayé 2007, 9-42, ha estudiado los rituales relacionados con las murallas en el ámbito celtibérico. Se ha supuesto que en Celtiberia existieron rituales ligados a la construcción de las murallas, no sólo con funciones militares, sino contra todo tipo de amenazas. En los rituales relacionados con las murallas celtibéricas deben confluir tanto prácticas culturales ligadas a la fundación y delimitación del asentamiento, como rituales edilicios vinculados a la propia construcción. Se conocen posibles evidencias arqueológicas ligadas a la fundación del asentamiento, a la construcción y mantenimiento de la muralla en Celtiberia, que permiten entrever un imaginario simbólico en torno a la creación del espacio habitado. Se conocen depósitos rituales en fortificaciones celtibéricas, entre los que se incluyen sacrificios de animales totales o parciales e inhumaciones de adultos o de niños. Algunos se han interpretado como restos fundacionales.

En Numancia (Garray) en una habitación adosada al paramento interior de la muralla NT, se halló una tinaja ibérica policromada, decorada con

²⁸ Albertos 1966, 52.

hipocampos enfrentados y con una dama velada, identificada como una diosa. En el interior de la tinaja se hallaron cenizas. Próximos había unos hoyos llenos de huesos humanos incinerados, y en Numancia aparecieron hallazgos similares. En el fondo de una bodega, en 1977, se encontraron restos de cenizas junto a los restos de una tinaja policromada que contenía huesos humanos. En otro lugar de la muralla N.NE, dentro de otras tinajas parecidas enterradas en el suelo natural, se recogieron huesos humanos entre cenizas, con señales evidentes de incineración.

B. Taracena, el excavador del mundo celtibérico, niega rotundamente que las tinajas numantinas aparecidas en cuevas fueran urnas cinerarias. Ni en Numancia, Ventosa y Calatañazor contenían huesos. Sin embargo, el uso de prácticas funerarias intramuros sólo se documenta en Numancia. Al menos en dos casos se puede estar ante una actividad funeraria ritual. Dos tinajas estaban enterradas en tierra asociadas a la muralla. La fecha de esta cerámica policromada duró todo el s. I.

En el centro de la estancia excavada por González se halló un singular monumento de posible finalidad funeraria, que ofrece un paralelismo con la tapa de un sarcófago o un templo. El testero está decorado con un motivo ancoriforme en forma de T. Se ha pensado que podría ser la representación del martillo de *Sucellus*, lo que indicaría que la estancia sería un sepulcro.

González de Simancas lo ha interpretado como un heroon en relación con la defensa mágica de la muralla, con un destino mágico-religioso. Los restos humanos depositados en las habitaciones contiguas a la muralla tendrían una finalidad apotropaica, en la creencia de que el espíritu del difunto daría solidez a la propia fortificación y continuaría defendiendo la ciudad desde la Ultratumba. Los individuos enterrados no procederían de un sacrificio intencionado, parte de un ritual funcional, sino que la conservación intramuros estaría destinada a proteger a la comunidad y a honrar a los difuntos. En Numancia no hay pruebas de sacrificios humanos relacionados con la construcción o la reforma del recinto defensivo.

Los paralelos para el heroon de Numancia se encuentran en los heroon galos de los siglos IV-II a.C.

Se tienen noticias de la aparición de otros dos monumentos de caliza en el cerro numantino a principios del 60, en la zona NE del cerro, de forma tumbal, con una T que medía 2 m. de largo. Es posible que incluso se descubriera un cuarto monumento de forma troncopiramidal, igualmente, con una letra.

Posiblemente estos dos monumentos de piedra estaban emplazados en la necrópolis numantina del s. I a.C., en la zona E-NE. Sin embargo, no hay seguridad ninguna de que la necrópolis de Numancia de la primera mitad del s. I a.C. estuviera situada en esta zona, debido a las técnicas geofísicas, que descartan la presencia de estructuras funerarias.

Un posible paralelo para la estancia numantina podría ser la casa-tumba hallada en Peñahitero, Fitero, Navarra, de 10 m², adosada a la muralla E o situada en el interior de la misma, con un banco de adobe en su parte

occidental, y en la septentrional un pequeño hogar. En el interior se depositaron vasijas colocadas en el suelo, dientes de jabalí, cuernos de ciervo, parte de un casco de hierro, dos fragmentos de cráneo y la mandíbula de un varón de edad avanzada. La estancia ha sido interpretada como la casa-tumba de un jefe protocelta del s. VI a.C. Podría tratarse también de la conservación de restos humanos, cráneos, en un contexto no funerario, doméstico, cultural o escombrera, costumbre documentada en Fitero; en Peña del Saco; en Numancia, cuatro cráneos sin maxilar y otros restos humanos trabajados, o en La Hoya, un cráneo humano junto a un hogar, en una posible estancia doméstica junto a otros huesos manipulados. Entre los iberos se documenta la conservación intencionada de restos óseos humanos, asociados a espacios culturales, domésticos y a silos. Fenómenos similares se observan en Galia y en Britannia.

S. Alfayé es muy cauta al calificar el espacio de Peñahitero con una casa en miniatura que guardase los restos de un importante guerrero. La proximidad a la muralla no descarta la posibilidad de que los huesos humanos estuvieran vinculados a prácticas rituales relacionadas con la fortificación.

En Celtiberia se documentan inhumaciones relacionadas con las murallas. Las más significativas son las descubiertas en el interior de un torreón de Bilibis, interpretadas como sacrificios humanos en edificios indígenas, para que las víctimas protegieran la construcción y la comunidad cívica. Igualmente, las inhumaciones infantiles depositadas junto a la muralla o áreas perimetrales podrían relacionarse con rituales destinados a proteger mágicamente los asentamientos.

En un torreón de *Bilibis*, adosado a la muralla sin formar cuerpo con ella, se hallaron tres esqueletos humanos. El primero estaba en posición violenta, con brazos y piernas separados. Junto a él se depositaron el cráneo de una pequeña ave, una mandíbula de oveja o de cabra y algún otro hueso de animal.

El segundo esqueleto estaba en posición fetal. Junto al cráneo se colocaron restos de un cuervo y diversos fragmentos de cerámica pintada, de una jarra, y bajo la mandíbula del individuo se depositó el borde de una vasija indígena.

Del tercer cadáver sólo se conservan algunos huesos.

Estas inhumaciones han recibido encontradas interpretaciones. Para Martín Bueno, Moret y Caballero, se trataría de rituales fundacionales de raigambre celtibérica. Salinas los interpreta como sacrificios humanos al dios *Lugus*, basado en los restos de dos córvidos junto a uno de los esqueletos. Sopena señala una escrupulosidad ritual de resabios relacionables con el espectro ideológico celtibérico. No se trataría de un fenómeno religioso vinculado a una fundación, sino, quizás, a una refundación o alusión a una delimitación religiosa por vía sacrificial. Los enterramientos parecen ser de época no republicana.

S. Alfayé coincide con Burillo en que estos enterramientos no deben considerarse como celtíberos ni fundacionales, sino inhumaciones antiguas cuyo tratamiento cadavérico diferenciado respondería a motivaciones rituales.

Un aspecto particular son los enterramientos infantiles en murallas o en perímetros defensivos.

Tres inhumaciones infantiles y un depósito de animal se han descubierto en la zona próxima al corte sobre el río Zedorra, en Atxa, Vitoria (Álava).

Ningún infante es un feto. Tenían, respectivamente, 6, 10 y 24 meses. El depósito animal está integrado por cuatro escápulas de *Bos Taurus* y están próximos a las inhumaciones, lo que parece indicar que se trate de un ritual contemporáneo. Se desconoce si los niños y el *Bos Taurus* murieron de muerte natural o fueron sacrificados. Los tres se han interpretado como rituales de carácter profiláctico, destinados a la protección mágica del asentamiento.

En la muralla de Azaila, Teruel, de época republicana, descubierta en 2002, se halló una especie de enterramiento ritual de diferentes animales enteros, o sus huesos incinerados o introducidos en una olla. Se trata, sin duda, de un depósito ritual de fundación o de protección de las murallas.

A este tipo de ritual pertenecerían las cuernas de ciervo empotradas en los paramentos defensivos en el área celtibérica, como en una muralla del término de Blaccos (Soria), con un asta entera de ciervo; al igual que en La Hoya, en La Guardia (Álava) y en Peñahitero Mediano. Se trata, dada la repetición de los hallazgos, de un ritual destinado a reforzar la muralla. Posiblemente no se trate de animales sacrificados.

De otros rituales en relación con las murallas, González Blanco opina que podrían incluirse en estos rituales los fuegos rituales o cívicos encima de los muros que separan el foso interior del gran foso central del sistema defensivo, del poblado de Cerro Sorbán, en Calahorra (La Rioja), de la II Edad del Hierro. También habría que pensar en libaciones al pie de las murallas, o en imágenes profilácticas colocadas en puerta o en paramentos.

OCAERA

Bascuas 2007, 43-54, estudia el teónimo *Ocaera*. Este teónimo apareció en S. Toño do Campo. La mansión de la villa romana XVII de Bracara Augusta a Asturica Augusta, localizada en Baños del Río Caldo (Lobios, Orense), recibió los nombres de *Aquis Oreginis* (*Itin. Ant.* 428.1), *Aquis Ocerensis* (*Ravenn.* 320.2), *Aquis Originis* (*Tablas de Astorga* 4), *Aquis Ocerensis* (*Tab. Peut.*).

E. Bascuas se detiene en el análisis etimológico del teónimo *Ocaera*, cuyo radical se había identificado con el mencionado orónimo.

El radical del teónimo y el de la mansión de Baños del Río Caldo es el mismo. Se supone que el nombre primitivo del nombre de la mansión es *Ocerensis*, derivado del sufijo latino *-ensis*, con base en un nombre, que podría ser un teónimo u otro equivalente. Las demás variantes radican en la

alteración de la forma primitiva, resultante de una metástasis facilitada por el término latino *Originis*, que está por *Ogerinis*. La dedicatoria dice: *Amicius Arquli votum libens Ocaere solvit*. La forma correcta sería *Ocerae* o, más concretamente *Ogerae*. *Ogera* sería el nominativo.

Se ha aceptado la relación entre el teónimo y *Aquae Ogerenses*.

Prósper se aparta de estas interpretaciones. Considera que *Ocaere* es una deidad desconocida de etimología ignota, y lee el teónimo *Ocaee*. No encuentra esta autora una explicación satisfactoria. Esta nueva lectura se ha considerado arbitraria. E. Bascuas encuentra interesante la confirmación indirecta de que el radical **ug-*, ‘húmedo’, es el único que puede dar razón del teónimo y los topónimos indicados.

La relación de *Ocaere* con *Ocerensis* y los topónimos mencionados es totalmente válida, según E. Bascuas. Este autor se detiene en la etimología, en la naturaleza de la diosa *Bandue* y en las diversas opiniones propuestas, cuyo valor hidronímico encuentra seguro. Se trata de una diosa acuática. Los topónimos en *Band-* son numerosos en el NO.

La inscripción *Bandi Oge votum Camali Ulpini f(i)lius Caltius f(i)lius solvit*, de Castelo do Mau Vizinho, San Pedro do Sul (Viseu), la traduce: Celtio, hijo de Camalo, Ulpino cumplió un voto a (la fuente, río o humedad) *Bandue*, que fluye (gotea, mana).

EL DIOS COSSUE EN EL BIERZO

Olivares 2007, 143-160, ha estudiado hipótesis sobre el culto al dios *Cossue* en El Bierzo (León): explotaciones mineras y emigración. El dios *Coso/Cossue* recibía culto en todo el área que corre desde el centro de Lusitania hasta el Mar Cantábrico, en los territorios de los brácaros, cilenos, célticos supertamarcos o ártabros, entre otros.

No se han hallado documentos del culto a este dios, salvo en El Bierzo, en las regiones interiores portuguesas o galaicas. En el interior de la Gallaecia, el panteón era diferente. Se compone de *Bandua*, de *Reue* o de *Nabia*; a la que se añade en Lusitania *Arentius*, *Arentia*, *Quaugenis*, *Trebaruna*, etc. Hay una continuidad teonímica en ambas zonas, sólo truncadas por las aras consagradas a *Cosus* en El Bierzo.

Comienza el autor estudiando las explotaciones mineras de época romana en El Bierzo y los géneros migratorios.

Las explotaciones mineras en El Bierzo produjeron un fenómeno migratorio, como en El Caurel: quince castros romanos ante uno prerromano. El mismo fenómeno se observa en otros lugares.

Se han planteado reservas a la hipótesis de que existió un importante crecimiento demográfico en ciertas regiones auríferas, debido a los aportes de población foránea. J. C. Olivares piensa que las explotaciones auríferas intensas generaron una población para trabajar las minas, como lo indica la epigrafía, que registra emigrantes Brácaros, Célticos supertamarcos, Cibarcos, Cilenos, Clunienses, galaicos, longeios, lusitanos, seuros Transminienses,

Susarros, Gigurros y Uxanienses. La mayoría de la población trasladada a las zonas mineras procede de Gallaecia.

J. C. Olivares ha trazado el siguiente esquema de las inscripciones funerarias, en el que consta el *origo* del difunto, excluyendo los soldados y el personal administrativo en la región minera leonesa:

PROCEDENCIA	ORIGO	REFERENCIAS	EDAD
Cacabelos (León) [La Edrada]	BEG EGIT	IRPL 219; HEp 1, 386; ERPL 127	
Villafranca del Bierzo	<i>Beibalus</i>	HAE 2371; IRPL 226; AF 258; ERPL 225	45
Astorga (León)	<i>Brigiaecina</i>	HAE 2183; ILER 5494; ERPL 101	20
Astorga (León)	<i>Celtica supertamarca, Ex castello Blaniobrensi</i>	CIL II 2902; CIL II 5667; ILER 6307; IRPL 109; ERPL 170	
Andiñuela, Santa Coloma de Somoza (León)	<i>Celtica supertamarca, ex castellum Lubri</i>	ERPL 153	26
Astorga (León)	<i>Celticus supertamarcus</i>	AE 1976, 286; IRPL 104; ERPL 140	6
Astorga (León)	<i>Cilena</i>	CIL II 2649; CIL II 5686; IRPL 93; ERPL 110	1
Santa Coloma de Somoza (León)	<i>Cilinus</i>	EE 8, 132; IRPL 230; ERPL 108	60
Astorga (León)	<i>Copori</i>	IRPL 96; ERPL 118	40
Cacabelos del Bierzo (León)	<i>Interamicus, castello Louciocelo</i>	ILER 3456; ERPL 158	3
Astorga (León)	<i>Lemava ex castello Eritaeco</i>	AE 1982, 575; IRPL 155	40
Santa Coloma de Somoza (León)	<i>Lusitanus</i>	HAE 2145; IRPL 232; ERPL 197; HEp 1, 405	
Astorga (León)	<i>Seurrus Transminiensis</i>	ILER 6347; IRPLU 13; IRPL 135; ERPL 245	18
Astorga (León)	<i>Uxama Ibarcensis</i>	IRPL 100; ERPL 130	13
Astorga (León)	<i>Uxamensis</i>	CIL II 5077; ILER 5425; ILER 5490; IRPL 125; ERPL 224	3
Sancedo (León)	<i>Zoela</i>	AE 1988; AE 1990, 549; ERPL 141	40

La región minera leonesa fue un poderoso polo de atracción de poblaciones que buscaban trabajo en las minas de oro, que originaban procesos de difusión cultural y religiosa hacia ese ámbito. J. C. Olivares llega a las siguientes conclusiones: un determinado culto se traslada a otras regiones con motivo de viajes o cambios de residencia de uno o varios individuos. Los emigrantes aislados, cuando consagran altares, lo hacen a los dioses del lugar de destino y no a los de su lugar de origen. Se erige el monumento para que sea entendido por todo el público. Las migraciones de grupos de población hacia las minas son fenómenos en los que se podrían encontrar casos de

difusión cultural. Baste recordar un sólo ejemplo. La deidad indígena *Iluberda* vetona, se documenta epigráficamente en Salamanca y Ávila, y muy escasamente en las Beiras portuguesas, donde se tributa culto a otras deidades. *Iluberda* la documentamos en Alvares (Gois, Coimbra), y dos en las minas de oro de Escadía Grande. Las aras se hallan en un pozo de minas. Las ofrendas votivas en la mina de Lousa las ofrecieron vetones desplazados a las minas de oro. En Cacabelos (León), en una placa votiva se menciona a unos *argaeli*, asentados en Cacabelos del Bierzo, procedentes de Uxama Argaela. Honraban a su diosa patria, *Degantia*.

Un segundo caso cabe recordar. En San Esteban de Toral (Bembibre, León), apareció un ara dedicado a las *Matres* y, posiblemente, también a *Cossue*. Las *Matres* son típicas del área celtibérica.

Los emigrantes del área celtibérica al *conventus asturum*, mencionados en las epigrafías, proceden de *Uxama Argaela* y de otras partes de Celtiberia, según las inscripciones halladas en Astorga, Santa Coloma de Somoza y León.

El culto a *Epona* se centra en la Celtibérica (Sigüenza, Lara de los Infantes) y la tercera lápida votiva, posiblemente en Monte Bernorino, en Palencia. Un cuarto testimonio procede de Andújar, en plena Sierra Morena, con su centro metalúrgico de *Isturgi*.

La *Cossue* en El Bierzo puede deberse al fenómeno de la emigración. Al veces, las inscripciones mencionan sólo el epíteto del teónimo. Estos casos no se recogen. *Cossue* es la deidad más representada epigráficamente en El Bierzo.

Las inscripciones consagradas a *Cossue* en El Bierzo son las siguientes:

1. *Cos[sue]* (San Esteban del Toral, Bembibre, León).
2. *Cossue Nidoleidio* (Noceda del Bierzo, León).
3. *Deo domino Cossue Segidiaeco* (Arlanza del Bierzo, León).
4. *Cos[sue]* (San Pedro Castañero, Castropodame, León)
5. *Conso S[...]ensi* (San Pedro de Trones, Puente de Domingo Flórez, León).
6. *Cosio Viascanno sacrum* (Las Rozas, Villalbino, León).
7. *Dei Co(ssue?) Calu(i?)celaeo* (Villasumil, Candín, León).

Los lugares de aparición de las aras están relacionados con las minas con una extensa explotación aurífera en época romana. El Bierzo se convirtió en un polo de atracción con la conquista romana y las explotaciones auríferas, de poblaciones que llegaban en función de los trabajos en las minas, y que traían los dioses de los lugares de procedencia. Estos desplazamientos de individuos originarios de áreas donde se veneraba a *Cossue*, en la costa galaica, quedan demostrados por la existencia de las estelas funerarias de los Célticos supertamarcos, Cilenos y Brácaros en la región de Astorga y de León.

La difusión de *Cossue* en el *conventus asturum* como consecuencia de las migraciones a las minas es muy probable. En la costa predomina la forma

Coso y en los ámbitos mineros del *Conventus asturum* aparecen las formas *Cossue*, *Couso* y *Cosío*. Estas conclusiones no implican que las ofrendas votivas halladas en El Bierzo las hayan realizado, necesariamente, individuos procedentes de la costa lusitano-galaica.

TRES DIVINIDADES DE LA HISPANIA CÉLTICA: AEIODAICINO, AIIORAGATO, BOIOGENAE

Prósper 2007, 161-174, ha estudiado recientemente estas tres deidades.

Aeiodaicino, (Hontangas, Burgos), es un compuesto **agyodago-*, ‘bueno en el combate’. Sería una deidad típicamente bélica. Este análisis es preferible a otro, que en sí mismo no es impensable, que separa *Aeo* de *daicino*, que considera el primero el teónimo y el segundo un epíteto. *Boiogenae*, de Lara de los Infantes (Burgos), es con toda probabilidad un compuesto, **logyogena*, ‘nacida del combate’.

Aiioragato, (Clunia, Burgos). La forma *aiio* es dudosa, porque el epígrafe se ha perdido. Como en el caso anterior se está ante un compuesto formado por un primer elemento celta **agyo-*, ‘combate’, y un adjetivo del que depende el nombre. El resultado es un compuesto descriptivo que se relaciona con las cualidades divinas que se manifiestan a la hora del combate. *Rogatus*, a primera vista, parece un participio pasivo en *-to-* de un verbo de tema de presente en *-ayo-*. Se trataría de una correspondencia directa del latín *rogatus*, pero en el caso celtibérico se estaría ante una forma primitiva celta **ragato-*, procedente del indoeuropeo **roga-to-*. El significado de la forma compuesta sería ‘rogado’, ‘invocado en el combate’.

B. M. Prósper, con ocasión de estudiar estos tres teónimos, propone una nueva lectura a la inscripción votiva de Cascais (Mangualdes, Viseu), que se había traducido: Al lar couticio Malgenius, hijo de Leuro, arbuense, amplió de buena voluntad el voto al lar coutioso Longonaros.

La autora traduce: “Al lar de Couta, lar de los Coutioscos de la etnia (o grupo familiar) de los Longonaroscoco”.

EL SACRIFICIO EN EL OCCIDENTE DE LA HISPANIA ROMANA

Santos 2007, 175-217, ha estudiado el sacrificio en el Occidente de la Hispania Romana.

Distingue dos tipos de sacrificios en la Hispania Antigua, según las fuentes: el sacrificio animal de víctimas de varias especies, y el sacrificio ritual de aversión, de un marcado carácter bélico, con inmolación de hombres y de caballos.

El primer grupo estaría formado por las inscripciones rupestres en lengua indígena de Cabeço das Fraguas (Guarda) y de Lamas de Moledo (Castro Daire), el altar de Marecos (Peñañiel), el texto de Estrabón (III.3.7), y un grupo de seis bronceos figurativos, incluyendo las piezas conservadas en el Instituto de Valencia de Don Juan y el el MAN, así los como ejemplares de

Lalín (Pontevedra), Cariño (La Coruña) y el carro votivo de Vilela (Paredes de Coura).

En el segundo grupo entran los textos de Estrabón (III.3.6-7), Livio (*Per.* 49) y Plutarco (*Quaest. Rom.* 83).

El primero se relaciona con los *Sautramani* védicos y con los *Suovetaurilia* romanos. El segundo, con el *açumadha* védico y el *October Equus* romano.

Los *Sautramani*, *Suovetaurilia* y la tríada. Víctimas animales en Occidente

Se encuentra la misma dinámica ritual en los *Sautramani* védicos y en el *Suovetaurilia* romano. La descripción más completa del ritual se encuentra en el *De Re rustica* de Catón (CXXI).

Este tipo de sacrificio en el Occidente hispánico se documenta en Cabeço das Fraguas y en Lamas, en el altar de Marecos y en los bronzes del Instituto de Valencia de Don Juan y de Castelo de Moreira. Sin embargo, presentan algunas particularidades con respecto a los rituales védico y romano.

Ni la inscripción de Lamas de Moledo ni el altar de Marecos ofrecen una secuencia de víctimas conforme a los rituales védico o romano. En el primer caso, sólo se sacrifican dos víctimas animales, respectivamente a *Crougeai Magareaicoi* y a *Ioviai Caelobrigoi*, de los que la primera puede tratarse de un cordero de los pastos y la segunda es un cerdo, excluyéndose el toro.

En el altar de Marecos se distinguen, como animales de sacrificio, la vaca y el buey, el cordero, otro cordero y el buey y un animal con cuernos imposible de identificar, destinados específicamente a *Nabiae Coronae*, *Nabiae Iovi* [*Jurgo* y *Idae*, quedando el cerdo excluido. Parece evidente que en ninguno se puede identificar la secuencia de víctimas prescrita en los *suovetaurilia*, en los que participan las tres especies de animales. Sólo la inscripción del Cabeço das Fráguas parece responder al esquema: OILAM. TREBOPALA. / INDI. PORCOM. LABBO. / COMMAIAM. ICCONA. LOIM/INNA. OILAM. VSSEAM. / TREBARVNE. INDI. TAVROM / IFADEM [...] / REVE. TRE[...]. Se han propuesto cinco diferentes traducciones para este texto. La primera es la ofrecida por Tovar, que interpreta todos los teónimos en dativo: “una oveja para Trebopala y un cerdo para Laebo, [*commaiam iccona lominna*], una oveja de un año para Trebaruna y un toro semental para Reva”; la segunda, debida a Búa Carballo, considera los primeros tres teónimos como ablativos toponímicos, y propone un sentido diferente: “una oila-de Trebopala más un cerdo de Labo, una comaia -de Icona Loiminna y una oila- Ussense para Trebaruna; y un toro de Ifadem [...] para Reve [...]”. una tercera es la interpretación de Ribeiro, que supone una articulación en dos bloques, en la que aparecen los teónimos, ordenados de más *terrestres* a más *celestes*, en lo que sería una fórmula específicamente ritual: “*Trebopala* (recibió) una oveja y *Laebo* (recibió) un cerdo, *Icona Loiminna* (recibió) una cabra. A *Trebarune* (se ha sacrificado) una oveja de calidad y un toro se-

mental para *Reve Tre*[...]. La traducción propuesta por Untermann presenta los primeros teónimos como nominativos, pero es de mayor complejidad: “la guardesa del santuario (tiene que sacrificar) una oveja y después un cerdo, la (o el) *Labbo* (sacrifica) una *comaiaim* (cabra?), *iccona loiminna* (sacrifica) una oveja de alta calidad (a la diosa) *Trebaruna*, y después un toro (?) (al dios) *Reve* [...]”. Prósper y Villar Liébana no creen que exista ninguna incompatibilidad sintáctica traduciendo: “una oveja a la charca del pueblo y un cerdo al pantano [?], una *grávida* a **Ekwona*, diosa de las planicies, una oveja de un año al arroyo del pueblo y un bóvido macho [...] al río *Tre*[...]”.

M. J. Santos considera más verosímil los tres primeros teónimos en caso nominativo. La aparente incompatibilidad sintáctica queda así inmediatamente justificada, sin necesidad de conjeturar raros particularismos de dativo indígena ni una evolución niveladora de los paradigmas de dativo en indoeuropeo occidental, ni tampoco de buscar soluciones alternativas; por otro lado, nada impide que en el mismo texto las divinidades citadas aparezcan, alternativamente, en nominativo y en dativo.

La proposición de Ribeiro, suponiendo una articulación ritual intencionadamente expresada en esta dicotomía de consagración, parece a M. J. Santos mucho más sugestiva. La traducción ofrecida por Untermann, proponiendo *Trebopala* como designación de un cargo religioso y *Labbo* e *iccona Lominna* como formas antropónimicas, plantea muchas dificultades, aunque sea enteramente aceptable desde la perspectiva formal y lingüística. Para Untermann la única hipótesis posible es considerar todas las formas según el modelo de declinación indígena, por lo que *Trebopala*, *Labbo* e *iccona Lominna* deberían necesariamente encontrarse en nominativo, siendo *Trebarune* y *Reve* las únicas formas en dativo. Para Untermann, *Trebarune* y *Reve*, las únicas formas comprobadamente en dativo, serían las únicas divinidades con seguridad.

La consideración de *Trebopala*, *Labbo* e *iccona Lominna* como antropónimos, es muy difícil de aceptar, al no haber ningún paralelo en la onomástica indígena. *Trebopala* tiene un correlato directo en *Toudopalandagae*. Formas equivalentes a *Labbo*, *Laepo* y *Laiipo* están atestiguadas en varios altares votivos identificados en el área próxima a Cabeço das Fraguas, que indican que *Labbo* era una divinidad de culto local. De *Lominna* poco se puede decir, pero *iccona* es, inequívocamente, un correlato de *Epona*. Su culto no está atestiguado en el occidente peninsular. Formas como *Arentia Equotullaicensi*, *Sabugal*, *Deis Equeunu(bo)*, *Pola* de Gordón, *Leão* y *Equei-suique* de Peñalba de Villastar, son conocidas entre los teónimos indígenas.

Según la propuesta de Prósper y de Villar, todo el ritual está dirigido a divinidades de carácter acuático, excepto *iccona*, lo que parece ser algo forzado.

El ritual consta de cinco ofrendas animales, posiblemente destinadas a cinco o incluso seis divinidades: *Trebopala* recibe una oveja; *Labbo* un cerdo; *iccona Loiminna* una *comaiaim*, eventualmente una oveja preñada; *Trebarune* recibe una oveja calificada de *isseam* y, por último *Reve Tre*[.]

recibe un toro *ifadem*. Según Tovar, el carácter ritual del texto parece claro. Parece definirse tres etapas de liturgia: 1) a *Trebopala* y a *Laebo*; 2) a *Icona Loiminna*; 3) a *Trebarune* y *Reve*. Es interesante señalar que en el texto, sólo a *Trebarune* y *Reve* se dedican ofrendas adjetivadas, respectivamente, *oilam usseam* y *taurom ifadem*, lo que parece indicar intencionadamente su emplazamiento en un plano cultural más elevado.

Según Ribeiro “este monumento constitui sem dúvida, um dos mais significativos testemunhos da existência, no Occidente peninsular e em plena romanidade, de ritos sacrificais concebidos segundo uma tradicional tripartição funcional do sagrado, interpretável de acordo com as teorias dumezilianas”.

Respecto de las víctimas se identifican *porcom*, *oilam* y *taurom*; son las víctimas típicas de los *suovetaurilia* romanos y de los *sautramani* védicos, pero M.J. Santos piensa que algo muy problemático es apreciar su jerarquización y correspondencia con cada una de las deidades mencionadas. Igualmente, la inclusión de una *comaiam*, tal vez identificada como una oveja preñada, y de una segunda *oilam*, calificada de *usseam*, señala rasgos muy particulares en el rito de la *suovetaurilia* de Cabeço das Fraguas.

Se prescinde en este resumen del análisis etimológico de los teónimos, que presenta serias dificultades, pues no ofrecen una identificación funcional de la deidad debido a procesos de sincretismo y apropiación que pueden alterar el carácter originario del dios.

De *Trebopala* es imposible definir su ámbito funcional. *Labbo* es una deidad de culto local, lo que quizás indica algún tipo de *genius locii* relacionado, generalmente, con la tercera función.

Icona Loiminna pueden ser dos entidades distintas, asociadas en el plano cultural. *Loiminna* equivaldría a la diosa *Campestris*. *Icona* se relaciona con *Epona*. Se ha sugerido que fueran dos divinidades del tercer ámbito funcional. *Trebarune* podría ser una divinidad soberana. *Reve Tre[.]* es una de las deidades con mayor culto en Occidente.

No hay epítetos claramente apelativos, étnicos o hábitat. Los epítetos frecuentemente se relacionan con fenómenos naturales. Es interesante señalar, en el plano cultural, la mutua exclusión en la difusión de *Reve* y *Lug*, que podría explicarse por ser dos deidades de un ámbito análogo, pero correspondientes a dos sustratos religiosos diferentes. *Lug* sería del sustrato céltico y *Reve* de uno más antiguo. *Reve* podría ser una deidad soberana, pues recibe la víctima de más valor, el toro. Sólo en los casos de *Labbo* y de *Reve* es posible identificar el ámbito funcional: *Labbo* sería de la tercera función y *Reve* de la primera.

Este documento puede encuadrarse en el ritual del triple sacrificio indoeuropeo, pero con rasgos muy particulares. Hay tres parejas de divinidades, posiblemente dos parejas del tercer ámbito funcional: *Trebopala* y *Labbo*, *Icona* y *Loiminna*; y una pareja de la primera o de la segunda función: *Trebarune* y *Reve*.

Representaciones simbólicas de los *suovetaurilia*

Se ha sugerido que los bronce del Instituto de Valencia de Don Juan y de Castelo de Moreira representan *suovetaurilia*. Ya se ha citado un conjunto de seis bronce fechados en la Segunda Edad del Hierro.

En el bronce de Castelo de Moreira, el cuerpo central es un trenzado que termina en una mano en torno a un agujero y, por el otro, una cabeza de toro. Detrás del toro hay cuatro animales: un carnero, un chivo, un ovicáprido y un cerdo.

En uno de los laterales se halla un caldero de cuatro asas y un torques. Entre el caldero, el torques y la cabeza del toro hay un torso humano con un hacha echada al hombro.

El ejemplar del Instituto de Valencia de Don Juan, en Madrid, es de forma rectangular redondeada, rodeado por una trenza interrumpida por un apéndice en forma de hacha. Uno de los extremos termina en un prótomo de toro, y el otro en un agujero de suspensión. Después de la cabeza de toro se encuentra un caldero. Entre el caldero, el hacha y la primera figura humana se halla un torques. La primera figura humana lleva un torques al cuello, y a sus pies se encuentra otro. Sujeta al carnero y apoya su mano izquierda en el caldero. La segunda figura humana, también con torques, sostiene un puñal junto al cuello del carnero. Sigue un cerdo sujetado por una tercera figura humana que apoya su mano derecha en un cáprido. Detrás de la figura humana y del cáprido se encuentran dos posibles crías, junto a los pies de una figura humana, un agujero y las patas de un ave. Cierra la parada un oso sujeto por una cuerda.

La pieza del MAN de Madrid presenta muchos puntos semejantes con el bronce de Castelo de Moreira: prótomo de toro, hacha, caldero, figura humana, otras dos figuras humanas, y un cerdo o cáprido o carnero.

La segunda pieza del MAN tiene también unos prótomos de toro y de carnero en los extremos. Sobre el cuerpo se halla un caldero, un hacha y un torques.

El bronce de Lalín parece representar un hacha pequeña. Es de forma de carnero, tubular. También se representan un caldero, un torques y un toro.

El ejemplar de Cariño es un hacha votiva con cabeza de toro en un extremo. Igualmente están representados un torques y, en el otro lado, una caetra?

En todas las piezas, salvo en la de Cariño, están asociados el toro, el caldero y el torques. Igualmente están jerarquizadas las víctimas, destacando el toro, seguido por el carnero, los cápridos y los suidos. El toro, el caldero y el torques se vinculan, generalmente, con el primer plano funcional. El caldero recoge la sangre de la víctima. El torques, desde el s. III a.C., es símbolo del poder. Va asociado a los guerreros galos del templo de Atalo I, en Pérgamo; al guerrero de Vachères, a los guerreros galaicos o a los dioses del caldero de Gundestrup o a las imágenes de Cernunnos y de otros muchos

dioses galos. El torques es el elemento distintivo de la primera y de la segunda función.

En los últimos tres broncees aparecen asociados toro, caldero y torques. En los tres primeros broncees mencionados se detecta una jerarquía sacrificial similar a la de los *suovetaurilia* o *sautramani*.

Puede hablarse, quizás, de sacrificios dentro de la tradición triple indoeuropea entre las poblaciones indígenas, manteniendo el sacrificio del toro, carnero u oveja y cerdo. Característica es la persistencia del cerdo y del chivo, excluyentes en los rituales romanos y védicos.

Sacrificios humanos

El más antiguo de los tres mencionados es el citado por Livio (*Per.* 49), de que los lusitanos se preparaban para la guerra inmolando hombres y caballos. Se refiere a S. Sempronio Galba.

La segunda información procede de Plutarco (*Quaest. Rom.* 83), y refiere que los bletonenses sacrificaban hombres a los dioses en tiempos del procónsul P. Licinio Craso, entre el 97 y el 93 a.C.

El testimonio de Estrabón, es el más importante y completo de todos ellos: “Los lusitanos ofrecen sacrificios y observan las entrañas sin extirparlas. También observan las venas del pecho y adivinan palpándolas. Predicen aún a partir de las entrañas de los prisioneros de guerra, los cuales son cubiertos con *sagoi*; cuando el *hieroskópoi* golpea la víctima debajo de los órganos vitales, predicen en primer lugar de acuerdo con la forma como cae el cuerpo. Cortan a los prisioneros la mano derecha y ofrécenla a sus dioses”.

El segundo testimonio del mismo geógrafo, se refiere a los montañeses: “A *Ares* sacrificaban un chivo y también prisioneros y caballos; hacen aún hecatombes de cada especie de víctima al modo griego, como dice Píndaro, inmolan toda una centena” (III.3.7).

Se ha sugerido que la fuente de Estrabón podrían haber sido las memorias de Junio Bruto y de Licinio Lúculo, recogidas por Polibio, o el resumen de Posidonio que, a comienzos del s. I a.C., visitó Hispania. Podría remontar también a testimonios de gentes que participaron en las Guerras Cántabras.

En los textos de Livio y de Estrabón se asocian los sacrificios de hombres y de caballos. El sacrificio de caballos está bien documentado en la India Védica.

En Roma es bien conocida la ceremonia del *October Equus*, celebrada en los idus de octubre, en el que se sacrificaba el caballo de la derecha del trío vencedor en las carreras (Plut. *Quaest. Rom.* 97). Se ofrecía el sacrificio a Marte.

De los textos citados referentes a sacrificios de hombres y de caballos no se dice que fueran sacrificios conjuntos. Podrían corresponder al mismo contexto ritual.

Los dos textos citados por Estrabón, el adivinatorio de los lusitanos y, quizás, el sacrificio de prisioneros de guerra practicad por los montañeses,

poseen otro sentido ritual. Los sacrificios de machos cabríos, de prisioneros y de caballos a Ares, de los que habla Estrabón, serían, muy probablemente, ritos diferentes. La mutilación ritual en Hispania está atestiguada en el monumento de Binéfar (Huesca), en la estela de El Palao, y en la lúnula de Chão de Lamas.

SANTUARIO DE BEROBREO

En Monte do Facho, Donón (O Hio, Pontevedra),²⁹ está excavado un santuario al dios *Berobreo*, fechado entre los siglos III y IV, que ha dado una gran cantidad de altares votivos. Con anterioridad se habían hallado otros cuarenta y dos. Se encuentran en buen estado de conservación una gran parte de ellos. Los altares estuvieron hincados en la tierra. Los recipientes de vidrio recogidos debían formar parte del ritual celebrado durante la colocación de los altares. Han pensado los excavadores que, quizás, se hubiera realizado previamente una libación con el agua de un recipiente. Luego éste habría sido colocado en la ubicación y finalmente se habría colocado el altar. En las ubicaciones se usaron piedras de un tono rojo claro, adquirido con la ayuda del fuego. Es posible que las piedras pasaran por el fuego antes de ser reutilizadas en las excavaciones. Aunque, tal vez, tuviera que ver con algún tipo de ritual, como durante la ceremonia de la libación, en la que el fuego desempeñara algún papel.

Las inscripciones de los altares mencionan sólo al dios *lar Berobreus*, dios local de un lugar o pueblo no citado en la epigrafía latina. El santuario puede interpretarse como un *lararium* para las poblaciones indígenas. La palabra *deus* podría interpretarse como una manera de someter a un dios local a la *interpretatio* romana.

A. Rodríguez Colmenero pudo leer en una inscripción votiva *Deo Lari Berobreo*. *Berobreo* podría ser un epíteto local o étnico. Sería protector del castro y de sus habitantes.

Sólo muy pocas inscripciones contienen los nombres de los donantes. En el santuario no hay huellas de cristianismo, por lo que el culto no cesó por influjos cristianos. El material de los altares es el granito local.

Las aras, según la tipología, se han dosificado en cuatro grupos.

El primer grupo lo forman las aras de forma típicamente romana, con pie, cuerpo y cabecera coronada por *pulvini* y *focus*.

El segundo grupo está integrado por aras con el pie marcado, pero el cuerpo y la cabecera se diferencian por el volumen y por la molduración, profusa y variada, en la que destaca el *focus*.

El tercer grupo está compuesto por placas adosadas a la pared.

El cuarto grupo está formado por piezas de cuerpo prismático muy alargado y poco cuidado, terminado en cabeza piramidal rematada por un pequeño *focus*.

²⁹ Schattner, Suárez y Koch 2004 y 2006; Koch, Suárez y Schattner 2005; Koch 2005.

Las aras halladas en las laderas o al pie del monte, alejadas de su ubicación original, pertenecen exclusivamente a los grupos I y II. Las recogidas en la cumbre del monte, son mayoritariamente de los grupos III y IV. Las aras de los grupos I y II están peor conservadas que las del grupo III.

En el santuario hay dos etapas bien definidas. A la primitiva etapa pertenecen las aras muy fragmentadas, en gran medida rodadas y colocadas en la cima del monte.

La segunda etapa del santuario implicó una amplia restauración del santuario. Se localiza la ubicación de las aras, que se distancian de los modelos romanos. Las formas se diversifican.

Continuamente aparecen nuevos teónimos hispanos y se perfila mejor el carácter de los antiguos.

BIBLIOGRAFÍA

- Albertos 1966: M. L. Albertos, *La onomástica personal primitiva de Hispania Tarraconense y Bética*, Salamanca 1966.
- Alfayé 2007: S. Alfayé, “Rituales relacionados con murallas en el ámbito celtibérico”, *PalHisp* 7, 2007, 9-42.
- Bascuas 2007: E. Bascuas, “*Aquis Ocerensis*, diosa *Ocaera*, monte *Ugeres* y *O Gerês*: ¿*oger- o *uger-?”, *PalHisp* 7, 2007, 143-160.
- Blázquez 1975: J. M. Blázquez, “Die Mythologie der Althispanier”, *Götter und Mythen im Alten Europa*, Stuttgart 1975, 82-83.
- Blázquez 1975b: J. M. Blázquez, *Diccionario de las religiones prerromanas de Hispania*, Madrid 1975.
- Blázquez 1977: J. M. Blázquez, *Imagen y mito. Estudio sobre las religiones mediterráneas e ibéricas*, Madrid 1977.
- Blázquez 1982: J. M. Blázquez *et alii*, *Historia de España. España Romana II*, Madrid 1982, 261-321.
- Blázquez 1983: J. M. Blázquez, *Primitivas religiones ibéricas II. Religiones prerromanas*, Madrid 1983.
- Blázquez 1987: J. M. Blázquez, “Einheimische Religionen Hispaniens in der römischen Kaiserzeit”, *ANRW II*, 18, 1, 1987, 164-275.
- Blázquez 1991: J. M. Blázquez, *Religiones de la España Antigua*, Madrid 1991.
- Blázquez 2000: J. M. Blázquez, *Los pueblos de España y el Mediterráneo en la Antigüedad*, Madrid 2000.
- Blázquez 2001: J. M. Blázquez, *Religiones, ritos y creencias funerarias en la Hispania prerromana*, Madrid 2001.
- Blázquez 2003: J. M. Blázquez, *El Mediterráneo e Hispania en la Antigüedad. Historia, religión y arte*, Madrid 2003.
- Blázquez 2004: J. M. Blázquez, “Últimas aportaciones a la religiones prerromanas de Hispania. Teónimos I”, *Ilu* 9, 2004, 247-279.

- Blázquez 2006: J. M. Blázquez, *El Mediterráneo. Historia, religión y arte*, Madrid 2006.
- Corzo *et alii* 2007: S. Corzo, M. Pastor, A. U. Stylow y J. Untermann, “Betatun. La primera divinidad ibérica identificada”, *PalHisp* 7, 2007, 251-262.
- Marco 1994: F. Marco, “La religión indígena en la Hispania indoeuropea” en: J. M. Blázquez *et alii*, *Historia de las religiones de la Europa Antigua*, Madrid 1994, 313-400.
- Koch 2005: M. Koch, “El santuario dedicado a Berobero en el Monte do Facho (Cangas, Galicia)”, *PalHisp* 5, 2005, 823-836.
- Koch, Suárez y Schattner 2005: M. Koch, J. Suárez Otero y T. G. Schattner, “Monte do Facho 2003: Bericht über die Ausgrabungen im Heiligtum des Berobreus”, *MM* 46, 2005, 135-183.
- Olivares 2007: J. C. Olivares, “Hipótesis sobre el culto al dios *Cossue* en el Bierzo (León): Explotaciones mineras y migraciones”, *PalHisp* 2007, 143-160.
- Prósper 2007: B. M. Prósper, “*Varia Celtica Epigraphica*. 1) Botorrita K.1.4. Nueva lectura e interpretación. 2) Nuevas organizaciones suprafamiliares en el occidente peninsular. 3) Tres divinidades de la Hispania celta: AEIODAICINO, AIORAGATO, BOIOGENAE”, *PalHisp* 7, 2007, 161-174.
- Raposo 2002: E. Raposo (coord.), *Religiões da Lusitânia, Loquuntur saxa*, Lisboa 2002.
- Santos 2007: M. J. Santos, “El sacrificio en el occidente de la Hispania Romana: Para un nuevo análisis de los ritos de tradición indoeuropea”, *PalHisp* 7, 2007, 175-217.
- Schattner, Suárez y Koch 2004: Th. G. Schattner, J. Suárez y M. Koch, “Monte do Facho, Donón (O Hío, Prov. Pontevedra) 2003. Informe sobre las excavaciones en el santuario de Berobero”, *AEspA* 77, 2004, 23-71.
- Schattner, Suárez y Koch 2006: Th. G. Schattner, J. Suárez y M. Koch, “Monte do Facho, Donón (O Hío, Prov. Pontevedra) 2004. Informe sobre las excavaciones en el Santuario de Berobreo”, *PalHisp* 6, 2006, 183-223.

*José María Blázquez
Universidad Complutense de Madrid*