

APROXIMACIÓN A LOS CULTOS RURALES EN EL *CONVENTUS
CLUNENSIS*. ESPACIOS, AGENTES Y CONTEXTOS
APPROACHING RURAL CULTS IN THE *CONVENTUS CLUNENSIS*.
SPACES, AGENTS AND CONTEXTS

FRANCISCO MARCO SIMÓN
UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA
marco@unizar.es

ABSTRACT

This paper focuses on the rural cults documented in the *Conventus Cluniensis* (province of *Hispania Tarraconensis*). Starting from a conception of the sacred landscape as something “enchanted” and endowed with agency and in continuous transformation, the different places in which the relationship with the supernatural world is optimized are analysed: natural spaces (rock sanctuaries, sacred caves and forests, aquatic spaces) and others places whose sacred character is determined by votive epigraphy. Finally, the possible sanctuar-

RESUMEN

Este trabajo supone una aproximación a los cultos rurales de uno de los conventos de la *provincia Tarraconensis*. Partiendo de una concepción del paisaje sagrado como algo “encantado” y dotado de agencia y en transformación continua, se analizan los diversos tipos de lugares en los que se optimiza la relación con el mundo sobrenatural: espacios naturales (santuarios rupestres, cuevas y bosques sacros, espacios acuáticos) y otros cuyo carácter viene determinado por la epigrafía votiva. Finalmente, se consideran los posibles santuarios relacionados con los

ies related to transhumance and livestock activities are considered, as well as the epigraphically attested agents, which belong mainly to the private sphere.

tránsitos en relación con la trashumancia y las actividades ganaderas, así como los agentes atestiguados epigráficamente, pertenecientes sobre todo al ámbito privado.

KEYWORDS

Conventus Cluniensis; Hercules; *Hispania Tarraconensis*; Rural Cult; Sanctuaries; Votive Epigraphy

PALABRAS CLAVE

Conventus Cluniensis; Culto rural; Epigrafía votiva; Hércules; *Hispania Tarraconensis*; Santuarios

Fecha de recepción: 04/02/2021Fecha de aceptación: 02/09/2021

1. PAISAJE SAGRADO Y SANTUARIO

Dado el papel clave que tiene la religión en la comunicación social y en la definición de las identidades individuales y colectivas, no sorprende la importancia que la “romanización” religiosa ha cobrado en el análisis de los cambios culturales en las últimas décadas. Los cultos rurales, o mejor, la religión en el ámbito rural, reflejan muy bien el “giro espacial” (*spatial turn*)¹ dentro de los nuevos enfoques en el estudio de las religiones antiguas debido a los progresos experimentados en el campo de las prospecciones y las excavaciones arqueológicas. Pero se trata de unos cultos rurales difíciles de evaluar en el ámbito que centra nuestro análisis debido a la escasez de la documentación arqueológica y epigráfica.

He decidido centrarme en el *Conventus Cluniensis* (CC) porque constituye una unidad suficientemente representativa en la Hispania del s. I, que es cuando, como es sabido, surgen estas divisiones administrativas intraprovinciales. Engloba espacios diversos poblados por gentes que aparecen en los textos como celtíberos, vacceos, cántabros, turmogos o autrigones, además de várdulos y caristios de la zona vasca.² Este convento no cuenta con grandes centros urbanos direccionales como las grandes capitales provinciales de *Tarraco*, *Emerita* o *Corduba*, ni tiene el nivel de urbanización de la Bética, ni contempla, como el vecino convento astur por el Oeste, las extracciones mineras como foco esencial de actividades económicas o de movimientos

1. Werf y Arias, 2009; Hess-Lüttich, 2017.

2. García Merino, 1975; Ocariz, 2006; Dopico Caínzos, 2017; Villalón Pascual, 2019.

migratorios. Pero, sin embargo, que presenta unos caracteres unitarios desde el punto de vista lingüístico (con un substrato céltico evidente), económico (la importancia de las actividades agrícolas y ganaderas, por ejemplo) y cultural. En este último horizonte hay en el Convento Cluniense elementos de una manifiesta personalidad entre las provincias occidentales en la República conquistadora y el Principado – desde las téseras de hospitalidad a la iconografía cerámica o funeraria –, que permitan abordar el análisis de contactos³ muy interesantes en un horizonte de “middle ground”⁴ o “third space”⁵ entre colonizadores y colonizados, “romanos” e indígenas (Fig. 1).

Dos cosas que me parecen esenciales en estas consideraciones previas: en primer lugar, el “bloque histórico” que forman la ciudad y el campo en el Mundo Clásico; en segundo, que no puede considerarse al mundo rural como una mera trastienda del urbano. Si este tiene en el terreno de la religión unas características bien señalada por Jörg Rüpke⁶ por ejemplo, no es menos cierto que hay algo que caracteriza más que cualquier otra cosa a los cultos rurales:⁷ el paisaje, en concreto el concepto de paisaje sagrado.⁸ En este paisaje que, como todos, se construye, se manipula y se transforma, hay unos elementos esenciales que son los santuarios, ya que su papel es clave en la comunicación y la interacción social, en la creación y el mantenimiento de las identidades locales.⁹

El paisaje que miraban los antiguos era un paisaje “encantado”. Frente a la tesis del “ojo inocente” de John Ruskin, sabemos que toda percepción depende del nivel de conocimientos del sujeto que percibe y que el ver está “cargado de teoría”.¹⁰ La experiencia del paisaje es subjetiva, y cada persona experimenta el entorno de forma distinta. El paisaje nos configura también a nosotros mismos, de manera que no solo el hombre, sino también la naturaleza tiene “agencia”, y ambos están en un diálogo

3. Abásolo y Marco Simón, 1995; Curchin, 2003; Alfayé Villa, 2009.

4. Woolf, 2009; White, 2011.

5. Bhabha, 1994.

6. Rüpke, 2020.

7. Sobre la religión en el ámbito rural, Edlund-Berry, 1987; North, 1995; Marco Simón, 1996; Revilla, 2002; Stek, 2009; Sinner y Revilla Calvo, 2017.

8. Sobre el paisaje sagrado, en sus diversos componentes, Parcero Oubiña *et al.*, 1998; Hahn, 2002; Cazanove y Scheid, 2003; Bevilacqua, 2010; Scheid y Polignac, 2010; Correia Santos, 2010 y 2020; Calasso, 2015; McInerney y Sluiter, 2016; Tilley y Cameron-Daum, 2017; Papantoniou *et al.*, 2019; Häussler y Chiaï, 2020; Marco Simón, 2021b.

9. “Le paysage, par tout où il advient, fonctionne comme une machine identitaire assurant la cohésion de la société autour d’une mémoire qui donne à voir les valeurs d’une harmonie commune et les risques du désordre social” (Pérez, 2013, p. 255). Véanse igualmente Schama, 1999; Ingold, 2000, pp. 189-208; Donadieu y Périgord, 2005.

10. Iriondo, 2008, pp. 50-51.

constante:¹¹ “Landscapes are mutable, holistic in character, ever-changing, always in the process of being and becoming”.¹² De ahí la pertinencia de la noción de “temporalidad del paisaje”, que está en transformación continua.¹³ Lo expresa inmejorablemente este texto de Naipaul:

“Porque el mundo – en sitios como aquél – nunca es completamente nuevo; siempre hay algo que ha ocurrido antes. Santuario o lugar sagrado antes que iglesia, granja antes que granja, en el emplazamiento de un antiguo vado situado en el bosque, primero *walden*, después *Shaw*, por último *Waldenshaw*. Una aldehuela entre los marjales y las lomas silíceas; una aldehuela, una de tantas, en la carretera del río”.¹⁴

Todo paisaje sagrado es una creación humana, un constructo cultural que da significado a los lugares y expresa la memoria de las comunidades y los individuos. Y los diversos componentes del paisaje, las nociones que sobre él se tienen y las acciones que en él se llevan a cabo lo invisten de un significado que puede leerse como un texto:

“Religious signs, performances, sacrifices, etiological myths, theonyms and epithets, as well as physical constructions (e.g. shrine, temple, altar, peribolos, etc.) together create a complex web of ciphers and symbols that make up the sacred landscape of a region, creating a ‘text’ or ‘narrative’; i.e. the sacred landscape has been invested with meaning that can be read like a ‘text’”.¹⁵

Pues bien, lo – poco – que sabemos de aquellas poblaciones del interior peninsular y de sus sistemas religiosos documentaría un rasgo común a diversos contextos de la Antigüedad: un pensamiento concreto que expresa lo general a través de lo particular, una visión en la que lo sobrenatural se manifiesta a través de formas y elementos del paisaje. En palabras de Séneca:

“Si se te ofrece a la vista una floresta abundante en árboles vetustos de altura excepcional, y que dificulta la contemplación del cielo por la espesura de las ramas que se cubren unas a otras, la magnitud de aquella selva, la soledad del paraje y la maravi-

11. Gell, 1998; Häussler y Chiaí, 2020, p. 1.

12. Tilley y Cameron-Daum, 2017, p. 2.

13. Ingold, 1993.

14. Naipaul, 2001.

15. Häussler y Chiaí, 2020, p. 3.

llosa impresión de la sombra tan densa y continua en pleno campo despertarán en ti la creencia en una divinidad. Si una gruta excavada hasta lo hondo de las rocas deja como colgando a un monte, no por factura humana, sino minada en tan vasta amplitud por causas naturales, suscitará en tu alma un cierto sentimiento de religiosidad. Las fuentes de los grandes ríos las veneramos. A la súbita aparición de un inmenso caudal de las entrañas de la tierra se le dedican altares; se veneran los manantiales de aguas termales, y a ciertos estanques la obscuridad o inmensa profundidad de sus aguas los hizo sagrados” (trad. de Roca).¹⁶

La visión encantada del mundo visible se plasma por ejemplo en el concepto latino del *Genius loci*, la entidad sobrenatural del lugar.¹⁷ *Nullus locus sine genio*: “ningún lugar sin su Genio”, como escribe Servio en sus comentarios a la Eneida,¹⁸ es decir, sin su espíritu o numen titular.

Los antiguos poseían en su más alto grado el sentimiento de lo que podríamos llamar sobrenatural en la naturaleza (*das Dämonische*), manifestado en el silencio de los bosques, entre las cimas de las montañas o en el murmullo de las fuentes: lugares en los que se sentía de manera más clara la voz de la divinidad. Por eso los rituales y las ceremonias religiosas se celebraban por lo general al aire libre, en esos lugares en que tenía lugar la comunicación con lo divino y que llamamos santuarios. Lugar de encuentro entre lo divino y lo humano, el santuario está situado *metaxù theoù kai thnetoù*, “entre la divinidad y el mortal”,¹⁹ algo que refleja de forma excepcional la inscripción piemontesa bilingüe (en latín y galo) de Vercelli, que documenta la fijación de unos mojones terminales para delimitar un espacio “común a dioses y hombres”.²⁰ El santuario es un espacio circunscrito (raíz, **tem*, “cortar”, que da *témenos*, pero con la que también se relaciona *templum*)²¹ en el que lo ordinario deviene significante por el mero hecho de suceder allí. Podría considerarse, así, con Jonathan Smith que la sacralidad es, más que nada, una categoría de emplazamiento,²² y que lo que llamamos sagrado o profano fueran, más que categorías substantivas, situacionales.

Los santuarios son *lieux de mémoire*, tanto de la “memoria inscrita” en espacios, objetos y textos como la “memoria corporeizada” a través del ritual y otras conduc-

16. *Ep.* IV 41, 3.

17. Bevilacqua, 2010.

18. Serv., *Aen.* V 85.

19. Plat., *Symp.* 202e.

20. Estarán Tolosa, 2016, pp. 230-237.

21. Ernout y Meillet, 1979, p. 681.

22. Smith, 1987.

tas ritualizadas a las que no tenemos acceso.²³ Nosotros tenemos que basarnos en la “memoria inscrita”, en nuestro caso a través del paisaje, pues los gestos de los agentes han desaparecido. Es la epigrafía, las ofrendas votivas, los restos cerámicos (y, naturalmente, la arquitectura o la escultura en el mejor de los casos), los indicadores de la presencia de un santuario.

La tesis de François de Polignac sobre el paralelo entre la fundación de los santuarios y la emergencia de las *poleis* griegas ha sido matizada recientemente, dado que la arqueología manifiesta continuidad cultural (en las prácticas sacrificiales o los ritos de fundación) desde la Edad del Bronce en diversos lugares, y lo mismo pudo suceder en nuestro espacio de estudio, como se atestigua en el caso de la cueva de La Griega en Pedraza (Segovia), y tal pudo ser asimismo el caso de los santuarios de la ciudad de *Confloentia* que se analizan más abajo.

La fundación de un santuario (término preferible en nuestro espacio al de templo, que implica en el lenguaje común un elemento de monumentalización arquitectónica) implica en primer lugar la instalación de una divinidad en un espacio determinado, normalmente en un contexto de afirmación o de estructuración comunitaria.²⁴ La presencia de Roma y la organización de las provincias occidentales en época augústea supuso la emergencia de un nuevo paisaje religioso en el que los santuarios expresaban la nueva memoria cívica en el sistema municipal.²⁵ Las motivaciones y las circunstancias históricas concretas variaban en cada caso, y no sabemos hasta qué punto se recompusieron las mitologías locales tras el control de Roma. En cualquier caso, la concesión en época flavia del *ius Latii*²⁶ no dejaría de tener repercusiones en el paisaje sagrado del CC.

Ciertamente, la arqueología documenta la continuidad ritual en época romana de prácticas anteriores; pero no siempre que aparecen deidades tutelares con teónimos indígenas – o parcialmente indígenas en los casos de *interpretatio*²⁷ – estamos ante espacios tradicionalmente dedicados al culto. No parece que sea este el caso de dos santuarios bien conocidos y excavados, aunque fuera del CC: los de *Endovelicus* en Aladroal (Terena, Alemtejo), fundado al parecer en el s. I y de *Lar Berobreus* en el Facho de Donón (Cangas de Morrazo, Pontevedra), en pleno siglo III.²⁸

23. Marco Simón, 2013, p. 138.

24. Agusta-Boularot, Huber y Van Andringa, 2017, p. 1.

25. Agusta-Boularot, Huber y Van Andringa, 2017, p. 2, con la bibliografía correspondiente.

26. Andreu Pintado, 2004.

27. Para las provincias hispánicas, Marco Simón, 2012.

28. Un caso muy interesante es el del templo de Apolo *Vatumarus* entre los Viromanduos galobelgas, que levantan un templo a comienzos de época imperial en un espacio virgen de toda ocupación anterior

El nacimiento de un santuario no implicaba necesariamente el establecimiento de un templo: el culto se manifiesta primariamente a través del gesto o del acto ritual en un espacio “consagrado” delimitado topográficamente, y a menudo el altar constituye el elemento característico de la religión votiva. El problema es que las inscripciones se han hallado mayoritariamente fuera de contexto.

Existen, como es bien sabido, dos tipos de santuarios: los naturales, en los que la divinidad se manifiesta a través de diversos elementos del paisaje (la montaña o la gruta, las aguas, el bosque o los árboles) y aquellos otros contruidos y mantenidos de acuerdo con determinadas normas. En muchas ocasiones la acción humana implica la monumentalización por medios diversos (que pueden ir desde la construcción de un templo a la consignación de la acción ritual a través de la epigrafía) de elementos de un paisaje sacro en los que se manifiesta la divinidad: casos paradigmáticos, si bien fuera del ámbito del CC son la “Fonte do ídolo” de Braga²⁹ o Panóias (Vila-Real, en Tras-os-Montes), donde un senador llamado Gayo Calpurnio Rufino desarrolla entre fines del s. II y mediados del III una serie de estrategias para memorializar su apropiación individual de un lugar de culto ancestral.³⁰

La identificación como lugar cultural de un espacio determinado es el primer problema que se plantea al estudioso, y tras ella la relación de ese santuario con el territorio circundante, si manifiesta o no conexiones con el mundo urbano, y de qué tipo. También cuáles son las formas de gestión, desde una organización individual o familiar (en una villa, por ejemplo), a una gestión comunitaria a través de los habitantes de un *vicus* o un *castellum*, lo que plantea ya la cuestión de quiénes son los agentes del culto, humanos y divinos.

Desconocemos en el estado actual de la documentación a nuestro alcance en el CC las diversas motivaciones que están tras los diversos lugares de culto. La mayoría de los datos los conocemos a través de estructuras rupestres o de la epigrafía latina, resultado de ese proceso de contacto cultural que llamamos “romanización” y que, en todo caso, puede revelar la persistencia de elementos indígenas anteriores en una medida que desconocemos.³¹ Pero no queda nada de las procesiones rituales, de los himnos, cánticos o danzas que se llevaban a cabo en los entornos al aire libre considerados sagrados, muchos de los cuales – roquedos y cuevas, manantiales o

(Cocu *et al.*, 2013).

29. Garrido, Mar y Martins, 2008; Redentor, 2016; Marco Simón, 2020.

30. Por último, Redentor, 2016; Gasparini, 2020.

31. Para la romanización religiosa, véase por ejemplo Marco Simón y Alfayé Villa, 2008; Stek, 2009 y 2016; Stek y Burgers 2015; Marco Simón, 2020.

ríos – tenían previsiblemente un carácter liminal.³² Mientras que en otros lugares, por ejemplo de la Galia,³³ tenemos evidencias arqueológicas de la celebración de festines sacrificiales, no es este el caso de los territorios del CC (con alguna excepción a la que luego aludiré). Tampoco se han conservado en nuestro ámbito normativas tendentes a proteger el entorno del santuario, como terreno propiedad de los dioses, de una explotación inapropiada, a diferencia de lo que sucede en el vecino *Conventus Caesaraugustanus* con el Bronce de Botorrita, por ejemplo, que en mi opinión constituye una clara normativa sacral. Estas normativas proceden sobre todo del mundo griego y afectan especialmente a la protección de los bosques sagrados y a la limitación de los daños potenciales que pudieran causar bestias sacrificiales, vehículos, pasto de animales, acampadas y sembrado de terrenos para cosechar.³⁴

Dada la continua metamorfosis antes señalada para el paisaje en general, espacios que no son inicialmente sagrados pueden serlo a través de una serie de demarcaciones – foso, empalizada, mojones terminales, dedicatorias u ofrendas –. La información del mundo romano – a través de autores como Cicerón o Varrón sobre el *ius divinum* y sus mecanismos para regular las relaciones entre hombres y dioses –, puede servir para contextualizar casos de manipulación o transformación de los paisajes sagrados en época romana, incluyendo por supuesto su monumentalización.³⁵ Las fuentes clásicas designan con diversos términos a los santuarios al aire libre (*fanum*, *hieron*, *templum*, *delubrum*, etc.), que parecen tener una gran importancia en la zona objeto de estas reflexiones, lo mismo que en el mundo antiguo en general.³⁶

Como planteé ya hace mucho tiempo en mi primera aproximación al paisaje sagrado en la Hispania indoeuropea, la teonimia indígena conservada en la epigrafía parece asegurar, de un lado, la individualización de elementos del paisaje en los que se manifiesta la deidad³⁷ y, de otro, la vinculación tópica de buena parte de los teónimos. La sacralidad del paisaje se expresa en la homonimia entre determinados

32. Grau Mira, 2010; González Rodríguez, 2014; De Sanctis, 2017.

33. El caso de Corent es característico: Poux y Demierre, 2016.

34. Dillon, 1997. Sobre el primer bronce celtibérico aparecido en Botorrita (Zaragoza), su contenido normativo sacral y el reflejo de las circunscripciones intrapolitanas a través de sus representantes mencionados en la cara b, por último Marco Simón, 2021.

35. Häussler y Chiai, 2020, p. 11.

36. Alfayé Villa, 2009; Ayllón-Martín, 2020 (para la Celtiberia).

37. Los aborígenes australianos relacionaban elementos cualitativos del paisaje con el paso de los dioses en el tiempo del Ensueño (James, 2015), y también los Hopis de Arizona interpretan determinados elementos del paisaje como marcas intencionales dejadas por los héroes culturales para guiarles en su existencia (Pérez, 2013, p. 254). No es de descartar concepciones comparables en la cosmovisión tradicional de las poblaciones antiguas del Valle del Duero, aunque no existen indicios para contemplarlas.

teónimos locales y los nombres de localidades actuales en cuyo ámbito han aparecido las correspondientes inscripciones votivas: es el caso de *Vurobius*, por ejemplo. O de *Arco*, divinidad con un santuario documentado en Saldaña de Ayllón (Segovia), en los límites entre *Confloentia* y *Termes*, cuyo su nombre habría dado lugar al topónimo *Arcobriga* (Monreal de Ariza), al otro lado de la cadena montañosa del Sistema Central.

2. SANTUARIOS RUPESTRES

La roca es una de las imágenes primeras (*príncipes* en la terminología de Bachelard), que explican el conjunto del universo y del hombre. Es el misterio de la naturaleza, pujante y sobrehumana, que muestra su fuerza.³⁸ La piedra y el roquedo constituyen elementos claves en la cualificación del espacio desde el punto de vista simbólico y en la comunicación con el mundo sobrenatural.³⁹ Y en muy diversos ámbitos culturales la montaña es la morada de los dioses; de ahí la importancia de su ascensión y de la experiencia religiosa que entraña, por ser lugar de encuentro privilegiado entre hombres y dioses.⁴⁰

La etimología que transparentan algunos teónimos de las zonas de estudio parece remitir a dioses que tienen su sede en la cima de los montes. *Dercetius* es el nombre de un dios venerado en una lapida de San Millán de la Cogolla (Rioja), homónima del monte *Dercetius* citado por S. Braulio,⁴¹ probablemente el actual de San Lorenzo, en la Sierra de la Demanda, límite oriental del CC con el *Caesaraugustanus*.

La cueva es otro de los elementos claves del paisaje sagrado,⁴² espacio liminal en el que se da una polaridad somática y anímica entre el mundo cotidiano de la superficie y el espacio subterráneo,⁴³ y constituye también un espacio de peregrinación característico en la cuenca del Duero, con ejemplos tan notables como los de La Griega (en Pedraza, Segovia). Se trata de un espacio que manifiesta una sorprendente continuidad cultural, con más de un centenar de inscripciones de época romana fechables entre los ss. I y III que se añaden a los grabados paleolíticos existentes. Allí constan epigráficamente los nombres de los peregrinos y la veneración de divinidades como

38. Bachelard 1947, p. 189.

39. Correia Santos, 2010 y 2020; Almagro-Gorbea, 2015.

40. Buxton, 1992 es esencial para el mundo griego, donde se documenta más de un centenar de cultos orográficos relacionados con Zeus; Martínez de Pisón, 2017, p. 246.

41. *Vita Aemil.* 4; *CIL* II 5809.

42. Lavagne, 1988; Maiuri, 2017.

43. Alfayé Villa, 2010, pp. 195-196.

Nemedus, *Nemedus Augustus*, *Deus Moclevus* o *Deva*.⁴⁴ Posibles itinerarios iniciáticos subterráneos se han documentado en la Cueva del Puente (Villalba de Losa, Burgos) o en la de Via Seca en Ojo de Guareña (Merindad de Sotoscuevas, Burgos). Carácter urbano tiene, en cambio, la “Cueva de la Román” de Cunia (Coruña del Conde, Burgos), con sus prácticas culturales de fangoterapia.⁴⁵

3. BOSQUES SAGRADOS

El árbol y el bosque constituyen otro elemento característico del paisaje sagrado. Plinio escribía que antes de residir en santuarios construidos por la mano del hombre los dioses habitaban en los bosques.⁴⁶

“Antaño los árboles eran los templos de la divinidades, y de conformidad con el ritual primitivo en sencillos ámbitos rurales se dedica aún ahora un árbol de excepcional altura a un dios; y no rendimos mayor veneración a imágenes rutilantes de oro y marfil que a los bosques y a los silencios que contienen. Las diferentes clases de árboles se dedican perpetuamente a sus propias divinidades, por ejemplo la encina a Zeus, el laurel a Apolo, el olivo a Minerva, el mirto a Venus, el álamo a Hércules (...)”.

El vocablo griego *álsos*, lo mismo que los latinos *lucus* o *nemus*, designan al bosque como espacio característico de santuario. Un bosque sagrado sería un bosque (*nemus*), con una claridad llamada *lucus* (piénsese en la relación con *lux*).⁴⁷ El término *nemeton* designa por antonomasia al santuario en el mundo céltico y aparece en multitud de topónimos, etnónimos o teónimos. De acuerdo con el principio de individuación de elementos del paisaje que he tratado en otros lugares, de la noción de *nemeton*, santuario al aire libre, inicialmente un claro en el bosque en el que se produce la comunicación entre los devotos y los dioses, se va a pasar a su identificación con ésta, a un teónimo recogido por la epigrafía: un ejemplo inmejorable sería el *Nemedus Augustus* atestiguado en la Cueva de la Griega,⁴⁸ cuyo teónimo doble manifiesta la emergencia de una nueva divinidad en el nuevo horizonte de la paz imperial.

44. Alfayé Villa, 2015.

45. Alfayé Villa, 2009, pp. 31-88 (especialmente 43-59) y 2016.

46. Plin., *N.H.* XII 4.

47. Scheid, 1993.

48. Marco Simón, 1994; Alfayé Villa, 2009, pp. 43-51.

El teónimo *Drusuna*, atestiguado en unas lápidas San Esteban de Gormaz y Olmillos (Soria)⁴⁹ creo que puede explicarse por el i.e. **drutos*, del radical **deru-*, **dru-*, “roble, encina”, pero se trata de una lectura insegura.⁵⁰ Quizás también las *Duillae* atestiguadas en cuatro altares aparecidos junto a la catedral de Palencia, fueran también divinidades de la vegetación.⁵¹

En ocasiones, elementos claves del paisaje aparecen incorporados en un determinado monumento. Es lo que parece denotar el altar de Roda de Eresma (Segovia),⁵² datable entre los siglos I y II, con tres *foci* en la cabecera, un elemento característico de otras aras votivas dedicadas a deidades con teónimo indígena aunque fuera del Convento Cluniese, como los *Lugoves*, *Reve Paramaecus* o *Lariberus Breus*, o que son objeto de *interpretatio* como sucede algunos altares de los *Lares Viales* del Noroeste. En el friso superior del campo epigráfico del ara segoviana aparecen tres ruedas de cuatro radios, y debajo, separado por una profunda incisión horizontal, un segundo conjunto de símbolos agrupados en dos registros sin separación. A la izquierda aparecen cinco grafías que tienen cierta semejanza con signos paleohispánicos, tres arriba y dos abajo y a la izquierda, una esvástica y una cruz arriba, y dos motivos arboriformes debajo (Fig. 2).

Lo que hace extraordinaria a esta iconografía es la asociación de representaciones astrales y representaciones arbóreas, probablemente tejos, y el doble componente, lumínico y arbóreo, sirve para definir al santuario (*lucus, nemeton*) en el mundo romano-céltico. La interpretación de la iconografía de este monumento singular es factible tanto desde una perspectiva funeraria como votiva, siendo esta más probable. No se puede determinar si la pieza procede de alguno de los asentamientos romanos altoimperiales del área (Las Adoveras, San Medel o Cerro de la Moraleja), o bien de un lugar cultural situado fuera de estas localidades, en algún espacio consagrado a la divinidad dentro del área rural.

El paralelo iconográfico más cercano al altar de Roda de Eresma se encuentra en la decoración de algunas placas articuladas de la necrópolis celtibérica de Arcóbriga (Monreal de Ariza, Zaragoza), de cronología claramente prerromana.⁵³ Como en Nu-

49. EDCS 46400866 y AE 1995, 869.

50. Tras una revisión con autopsia de la pieza, Gimeno y Ramírez, 2001-2002 leen el teónimo como *D(eo) Dubunecisao*.

51. Beltran Lloris y Díaz Ariño, 2007, pp. 32-35. Con la fertilidad, la vegetación y las aguas se relacionan asimismo las diosas *Matres*, no consideradas aquí por provenir de entornos urbanos (*Nova Augusta, Clunia*) de las tierras celtibéricas de la parte oriental del CC (Gómez Pantoja, 1999; Olivares Padreño 2002, pp. 121-123).

52. Marco Simón, Martínez Caballero y Santos Yanguas, 2014.

53. Jimeno Martínez *et al.*, 2005, pp. 205-206.

mancia, se representan caballos asociados a escaleras y a símbolos astrales, pero aparecen también ciervos y, lo que es más interesante, se documenta la asociación entre representaciones solares y elementos arboriformes, exactamente la misma asociación atestiguada en el ara segoviana.

Precisamente de Monreal de Ariza, en los aledaños del CC, procede un vaso que – dentro de una estructura templaria – muestra una figura estante con un árbol surgiendo de su cabeza. Como he escrito en otro lugar, creo que se trata de la estatua cultural de una divinidad.⁵⁴ La reciente publicación de un altar votivo en Cuevas de Ágreda (Quintana Redonda, Soria), testifica el culto a *Eburus*, divinidad relacionable con el galo **eburos*, “tejo”, en la base de la gentilidad celtíbera de los Eburancos o de etnónimos o topónimos diversos.⁵⁵ El dedicante menciona su grupo familiar (los Irricos). Los editores plantean la posibilidad de que el altar se relacione con una villa romana vecina, que, a juzgar por los hallazgos numismáticos, presenta una ocupación entre los ss. II y IV (aunque los mosaicos se fecharían entre el IV y el V). Además de cuatro estelas funerarias, en Cuevas de Soria apareció también otro altar votivo muy deteriorado y de difícil lectura, cuyo teónimo ha sido restituido como **Áv(v)us*, divinidad familiar indígena.⁵⁶

4. CULTOS ACUÁTICOS

Otros cultos rurales tienen que ver con el elemento acuático, dadas las cualidades salutíferas del agua. Como se ha puesto de relieve recientemente,⁵⁷ la disponibilidad del agua constituye un elemento esencial en los santuarios de la Celtiberia (hasta 23 casos). La personificación del Duero – que quizás fuera objeto de culto también en el CC – en una deidad a la que se rinde culto se atestigua en una lápida de Porto.⁵⁸

El proceso de individuación de un elemento del paisaje en una divinidad es transparente en algunos casos de *interpretatio*. Un espacio sagrado ancestral sería el de las *Fontes Tamarici* mencionadas por Plinio,⁵⁹ junto a la ermita de San Juan de las Fuentes Divinas, en Velilla del Río Carrión (Palencia), un caso bien ilustrativo de la cristianización de antiguos cultos acuáticos, proceso del que tenemos abundan-

54. Marco Simón, 2001.

55. *Titus Ir/rico Rul/fi f(i)lius Ebu/ro v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*. Cf. Sanz Aragonés et al., 2011, p. 147; Marco Simón, 2013-2014, con las referencias correspondientes.

56. Sanz Aragonés et al., 2011, pp. 440-444.

57. Ayllón-Martín, 2020.

58. *CIL* II 2370, p. 891; *ILS* 3904; *HEp*, 10, 2000, 741; *RAP* 63: *Duri[o] / C(aius) · Iulius / Pylades*.

59. Plin., *N.H.* XXXI 23-24. Cf. Alfayé Villa, 2009, pp. 29-30.

tes evidencias en otros lugares, y de Cabriana (Lantarón, Álava) procede un altar dedicado a las Ninfas.⁶⁰

Es sabido que santuarios en las confluencias fluviales son muy característico del ámbito romano-céltico, donde abundan los topónimos *Confluentes*. En Hispania baste pensar en *Complutum* o la arévaca *Komfloénta* mencionada por Ptolomeo.⁶¹ Santiago Martínez y Juan Santos han estudiado la concentración de cultos acuáticos de época romana en torno a esta ciudad de *Confloentia*, situada con seguridad en Los Mercados de Duratón, en el interfluvio de los ríos Duratón y Serrano (término de Sepúlveda).⁶² Los cultos a *Bonus Eventus*, a Minerva, las *Matres*, Diana, Mercurio o Epona nos introducen en un paisaje religioso de una enorme riqueza y variedad. Las *Matres* son diosas madres veneradas en el ámbito romano-céltico con variados epítetos locales, en conexión con las aguas y la fertilidad (como *Matronae* en el ámbito reno-danubiano y en la Galia Cisalpina), y uno de los dos altares a las *Matres* del territorio de *Confloentia* fue hallado en el s. XVI en el mismo río Duratón, lo que plantea la posibilidad de la vinculación de esas deidades el propio río, como el altar de Freixo (Porto) dedicado a las *Matres Durer(is)*, que parece remitir al Duero.⁶³

Tres santuarios han sido documentados en el territorio de la *civitas* de *Confloentia*. El primero es el de la Fuente Giriego, en el río Duratón, en el territorio de la *civitas* de *Confloentia*. Allí se documenta la inscripción rupestre *Eburianus*, que puede ser el nombre de un *cultor* o el de la divinidad acuática (en cualquier caso, la relación etimológica con el *Eburus* de las Cuevas de Ágreda en Soria y con el tejo parece razonable). Más abajo, en el santuario del Puente Talcano, bajo la actual Sepúlveda, se documenta en la pared rupestre el teónimo *Bonus Eventus*, una divinidad latina que se relaciona con la feliz culminación de un viaje o una actividad, pero que tiene también conexiones acuáticas y agrarias. El dedicante de la inscripción,⁶⁴ P. Valerius Natalis, es previsiblemente un *dunviro* del *ordo* de la ciudad. Si, como propone Santiago Martínez Caballero,⁶⁵ *Bonus Eventus* es el propio *numen* fluvial del Duratón, estaríamos ante un ejemplo excelente de *interpretatio* de la divinidad ancestral local del río a través de un teónimo romano. De gran interés me parece el final de la inscripción rupestre, datable el 24 de abril del año 128: *Convivantes / ite feliciter*, que

60. Ciprés y González Rodríguez, 2019.

61. Ptol., II 6, 55.

62. Martínez Caballero 2014a, pp. 221-282; Santos Yanguas y Martínez Caballero, 2018-2019, pp. 95-109.

63. *Vid. supra* n. 58.

64. *ERSg*, 159.

65. Martínez Caballero, 2014b, p. 357.

expresa el deseo de que los peregrinos que han compartido la experiencia religiosa, incluyendo un banquete, vuelvan felices a hogares. A estos dos santuarios se añade un tercero, el de la Cueva Lóbrega que domina el curso del río Caslilla, afluente del Duratón, con el que confluye en el santuario del Puente Talcano. El santuario de Cueva Lóbrega está consagrado a Diana, divinidad relacionada con bosques, montes, ríos o manantiales (además de protectora de la caza y de los alumbramientos), como muestra la inscripción rupestre *Ianua / Arcus / Dianae* situada en la pared oriental y se data entre mediados del s. I y mediados del II.⁶⁶ Estos tres santuarios rurales tienen relación con las aguas y manifiestan conexiones claras con la ciudad de *Confloentia*.

Pongamos a continuación un ejemplo de *ekphrasis*, es decir, de la descripción imaginaria de un santuario acuático rural monumentalizado en época romana. La contiene una extraordinaria pátera argétea que fue hallada en el s. XIX en el Pico Castillo (Otañes, Cantabria). Tiene un diámetro de 21,5 cms y casi un kilo de peso. Datable a fines del s. II o comienzos del III⁶⁷, lleva una inscripción a lo largo del borde con la mención del donante y el peso en libras (Fig. 3).⁶⁸

La iconografía excepcional de esta pieza, con elementos decorativos en oro, despliega seis escenas distintas. En la parte superior, una deidad acuática (presumiblemente la *Salus Umeritana* mencionada en la inscripción) se representa entre dos árboles, reclinada y sosteniendo un ánfora con su mano izquierda. El agua que brota de esta se canaliza hacia un estanque rodeado de piedras, a la derecha del cual una figura arrodillada se dispone a recoger agua con un vaso para llenar un gran contenedor. Debajo hay otro personaje vaciando el contenido de un recipiente en un gran tonel representado sobre un carro de cuatro ruedas tirado por una yunta de cuadrúpedos. Otra escena, que traduce probablemente el poder curativo de las aguas, exhibe a la derecha un joven con túnica corta ante un árbol, ofreciendo un vaso a un anciano sentado que tiene lo que parece un pan en su mano izquierda. Estas tres escenas, de una extraordinaria calidad y riqueza de detalles, pueden ser interpretadas como una secuencia que representa la recogida, transporte y consumo del agua salutífera, y sus paralelos más cercanos estarían en una estela procedente de Cherasco (Cuneo), hoy en el Museo Arqueológico de Turín.

Las dos escenas restantes de la mencionada pátera corresponden ya decididamente al horizonte del ritual. A la izquierda, un anciano con barba y toga (cuyo borde

66. Santos Yanguas y Martínez Caballero, 2018-2019, p. 105.

67. Baratte, 1992, pp. 47-48.

68. *Salus Umeritana*, y, en el reverso, *L. P. Cornelianus p(ondo) III* [---]. Cf. Iglesias Gil y Ruiz Gutiérrez, 2014, fig. 4.

figuraría la *toga praetexta* de magistrado),⁶⁹ derrama agua sobre un altar con una pátera. En la parte superior derecha, otro personaje, también barbado y con túnica corta, sosteniendo un cayado con su mano izquierda (quizás un enfermo, o un pastor) lleva a cabo así mismo ofrendas ante el altar.

Contra la interpretación de este objeto como una pátera votiva que habría sido donada quizás tras una curación, François Baratte ha sugerido una hipótesis alternativa: la de que se trate de una pieza que evoca simbólicamente la peregrinación de un devoto a un santuario salutífero indeterminado.⁷⁰ En mi opinión, las dos interpretaciones son compatibles, y lo que estas imágenes extraordinarias estarían expresando es el beneficio derivado la “romanización”, que se concreta en una divinidad local asimilada a la romana *Salus* en un proceso de *interpretatio*. Los personajes que aparecen en la composición parecen indicar que el santuario rural representado en la pátera estaría frecuentado por todo el espectro social. El lugar del hallazgo, dentro del territorio de *Flaviobriga* (Castro Urdiales), es vecino de la vía romana que comunicaba *Pisoraca* (Herrera de Pisuerga) y esta ciudad.⁷¹ El epíteto *Umeritana* remite probablemente a un topónimo o gentilicio correspondiente a los autrigones que poblaban estas zonas de Hispania.

5. ALTARES VOTIVOS Y ESPACIOS CULTUALES

El hallazgo de cuatro altares votivos en Villaverde del Monte (Burgos) dedicados a *Calceca Nevara*, una deidad local desconocida hasta la fecha, plantea la existencia probable de nuevos santuarios rurales en territorio turmogo.⁷² Concretamente, tres posibles lugares de culto en un espacio triangular surcado por los ríos Arlanza y Arlanzón, con los vértices en *Deobrigula* (Tardajos), el Cerro del Castillo de Burgos y Villaverde del Monte. Se trata de un territorio atravesado por las vías 32 y 34 del “Itinerario de Antonino”, así como la que se dirigía por el valle del Arlanza desde *Clunia* hacia el norte. Además de *Deobrigula*, un topónimo de claro carácter teonímico, allí se asentaba otros municipios romanos como *Segisama* (Sasamón) y Villavieja de Muñó (quizás *Arcia*). Toda una serie de asentamientos rurales giraban en torno a estas ciudades, y la arqueología documenta a partir del s. II una intensificación de la ocupación territorial y de la red viaria que se traduce igualmente en la epigrafía funeraria. En Tardajos apareció no solo un ara votiva, sino también una estatuilla de Venus y un dedo votivo de bronce,

69. Iglesias Gil y Ruiz Gutiérrez, 2014, p. 285.

70. Baratte, 1992.

71. Iglesias Gil y Ruiz Gutiérrez, 2014, p. 290.

72. Abásolo y Gutiérrez, 2005; Carcedo de Andrés y Pradales Ciprés, 2014.

además de un verraco. En El Cerro del Castillo ha surgido una “extraña construcción en forma de hemiciclo, formada por dos semicírculos concéntricos, el mayor de unos 4 metros de diámetro, junto a una serie de agujeros cuya factura imposibilitaba su uso como encaje de postes”, que serían hoyos de ofrendas con restos cerámicos, líticos y metalúrgicos, cereales tostados y restos de ovicápridos jóvenes de nueve, tres meses y un recién nacido, sin duda ofrendas similares a las de otros santuarios como la cueva del Jullo (Igollo, Cantabria) o algunos lugares del País Vasco. Uno de los altares a *Caleca Nevara* está dedicada por una mujer, Ava Lecira.⁷³

La documentación existente apunta igualmente a un santuario a *Vurobius* en Barcina de los Montes (Burgos), dado que allí se hallaron los cuatro altares dedicados a este dios hasta la fecha. El lugar está cerca del yacimiento de Soto de Bureba (identificado con la *Vindeleia* autrigona), rodeado por un triple recinto amurallado y ocupando unas 13 has., en una zona de gran interés estratégico por controlar la vía de acceso a los territorios de la meseta desde Cantabria y el Valle del Ebro, dominando las dos vertientes de los Montes Obarenes, en una zona de explotación de canteras por parte de los romanos.⁷⁴ El teónimo se relaciona lingüísticamente de forma clara con el nombre de la comarca burgalesa de La Bureba, así como con la antigua *Virovesca* documentada en Ptolomeo, el Itinerario de Antonino y el Ravenate. Todas las aras, fechables entre los siglos I y II, tienen la misma estructura: mención del teónimo, dedicante y fórmula *VSLM*. Mientras que tres dedicantes tienen onomástica latina (uno de ellos con *tria nomina*), el comitente de la cuarta es indígena: [*T*]uraius *Eburenius Calaeti f(i)lius*). Pero no veo las bases para considerarlo hipotéticamente como sacerdote del santuario.⁷⁵ Sí que me parece interesante señalar la relación del *cognomen Eburenius* con el dios *Eburus* documentado en las Cuevas de Ágreda (Soria), así como con el *Eburianus* del santuario rupestre junto a la corriente del río Duratón.

Otras divinidades se han documentado en altares de espacios rurales del CC. Es el caso del aras cántabras al *Deus Erudinus* hallada en el Pico Dobra, fechables en 161 por la datación consular,⁷⁶ y a los *Diis et Deabus* de Olea⁷⁷. Unas *Lugunae Deae*⁷⁸ son

73. Cardedo de Andrés y Pradales Ciprés, 2014, pp. 299 y 301.

74. Sanz Serrano y Ruiz Vélez, 2014, p. 331.

75. Sanz Serrano y Ruiz Vélez, 2014, p. 331.

76. *ERC*Can. 4: *Corne(lius) Vicanus / Aunigainum / Festi f(i)lius ara(m) / pos{s}uit deo / Erudino X K(alend)<a=I>s / Augu(stas) M(arco) A(ntonio) Ve(ro) co(n)s(ulibus)*.

77. *ERC*Can. 5: *Di(s) et de/a(b)us co/nven(tus) d(e)oru(m) Fla(via) / Gent(i)ana*.

78. Aunque no puedo entrar en esta cuestión, el radical del teónimo parece similar al de los dioses *Lugoves* documentados en un altar de San Esteban de Gormaz y en el *Conventus Lucensis*: Marco Simón, 2006.

mencionadas en un altar de Atapuerca (Burgos), en una posible villa imperial; *Velonsa* (Ranera, Burgos), en un altar dedicado por una mujer; *Silvanus deus* es mencionado en un ara de Poza de la Sal (Burgos);⁷⁹ *Atemnia* figura en otro altar de Yanguas (Soria), o, ya en los confines nordorientales limítrofes con el Convento Cesaraugustano, se documentan *Helasse* (Miñano Mayor, Álava) o *Leucina* (Comunión, Alava), esta última en un contexto de villa rústica romana también.⁸⁰ En la misma provincia alavesa aparecieron en Angostina dos altares a *Baelibio*, en un posible santuario,⁸¹ y en el Castillo de Henayo otra a *Tullonio*.⁸²

6. HÉRCULES Y OTRAS DEIDADES RELACIONADAS CON EL GANADO Y LOS TRÁNSITOS

Otro tipo de santuarios atestiguados en el CC tiene que ver con las actividades ganaderas. Martínez Caballero⁸³ ha llamado la atención sobre la posible existencia de santuarios-mercado urbanos tanto en *Confloentia* como en *Termes* en relación con la importancia que tanto en estas ciudades como en Segovia tenían las actividades ganaderas, situadas como estaban en nudos de comunicación, paso de cañadas (*calles publicae*) y vados de ríos (*pontes*). Un espacio similar a los anteriores, posiblemente polifuncional, ha aparecido también en la ciudad galaico-romana de *Tongobriga* (Freixo, Marco de Canaveses).⁸⁴

Así las cosas, creo que es pertinente recordar aquí la importancia del Hércules latino, titular de numerosos *fora pecuaria* en la Italia central, como divinidad protectora de pastores, ganados y la sal. Se trata de una deidad muy bien atestiguada en la zona de la Celtiberia del Duero, con una concentración de testimonios en la zona de San Esteban de Gormaz – en los confines de las *civitates* de *Termes*, *Segontia Lanca* y *Uxama* – a través de unas evidencias que destacan el papel de la deidad como protectora de viajeros y transeúntes. Joaquín Gómez Pantoja ha señalado la movilidad

79. *HEp* 14, 2005, 74. Cf. Abásolo y Rodríguez, 2005.

80. Olivares Padreño, 2002, pp. 124-126, con las referencias correspondientes. La lectura *Leucina* del altar de Comunión es muy insegura: Ruiz de Loizaga, 1981.

81. *HEp* 1993, 5 y 1996, 2.

82. *CIL* II 2939.

83. Martínez Caballero, 2014b.

84. Lima, 2018, pp. 360-361.

de clunienses y uxamenses con el ejercicio de una trashumancia estacional de largo recorrido, especialmente hacia los pastos lusitanos.⁸⁵

Los testimonios del culto a Hércules han sido recientemente analizados por Rosario Sobrino: de los 19 casos atestiguados en la Meseta, 11 proceden del CC: de Hontangas (Burgos), Montejo de la Vega de la Serrezuela (2 altares), en Segovia, y San Esteban de Gormaz (5 altares), Tardesillas, Trébago y Langa de Duero, estas últimas en Soria.⁸⁶ Se trata de altares que documentan unos cultos privados en el ámbito rural, con una onomástica que apunta más al mundo indígena, y en dos de las aras de San Esteban de Gormaz se menciona el gentilicio – *Docilico(m)* – en el característico genitivo del plural.⁸⁷ Es precisamente la concentración de altares en esta zona lo que hizo pensar a Félix García Palomar y Joaquín Gómez Pantoja que, dada su estratégica localización en las comunicaciones, se venerara al Hércules protector de viajeros y transeúntes,⁸⁸ y esa interpretación valdría para todo el conjunto epigráfico de Hércules en la Meseta, desde la Hontangas burgalesa comunicada por el valle del río Riaza con los núcleos de *Rauda* y *Termes* hasta los testimonios al sur de la Cordillera Central (en *Complutum* o *Segobriga*).⁸⁹

Diversos testimonios epigráficos apuntan a la veneración de otros dioses protectores de peregrinos o viajeros. Aunque más característicos del noroeste hispano (sobre todo del *conventus Lucensis*), evidencias a los *Lares Viales* han aparecido igualmente en el CC, como documentan las aras halladas en *Clunia* – si bien aquí en entorno urbano – o en Narros del Puerto (Ávila), en el límite con el *conventus Emeritensis*.⁹⁰ Una función similar de protección de los caminantes y de las actividades comerciales –algo típico del Hermes griego– tendría igualmente Mercurio en la Península Ibérica:⁹¹ el testimonio de César así lo asegura para la Galia.⁹² De hecho,

85. Gómez Pantoja, 1995, pp. 495-505; 2001a y 2001b.

86. Hernando Sobrino, 2014, pp. 392-393. Así mismo, Oria Segura, 1996.

87. Igualmente, Marco Simón, 1993, p. 43.

88. García Palomar y Gómez Pantoja, 2001, pp. 607-612. Sobre el papel de Hércules como protector de las comunicaciones a partir de su descubrimiento o apertura de rutas, véase Jourdain-Annequin, 1982, pp. 227-282.

89. Hernando Sobrino, 2014, pp. 393-394.

90. *HEp* 2003-2004, 69 y 72 (esta última dedicada también a *Ilurbeda*). Sobre los *Lares Viales*, Marco Simón, 2010.

91. Baratta, 2001, p. 107. Un *Mercurius Compitalis Vialis* se atestigua en Isona (Lérida) (*HEp* 11, 2001, 307).

92. Caes., *B.G.* VI 17, 1: *Deorum maxime Mercurium colunt. Huis sunt plurima simulacra: hunc omnium inventorem artem ferunt, hunc viarum atque itinerum duces, hunc ad quaestus pecuniae mercaturaeque habere vim maximum arbitrantur.*

los testimonios culturales de Hércules y de Mercurio coinciden en gran medida, pues esta última deidad presenta focos culturales en Soria (*Uxama, Termes*), Zaragoza (*Arco-briga / Monreal de Ariza*) y Segobriga (Cuenca).⁹³

7. AGENTES PRIVADOS Y PÚBLICOS

La mayor parte de los agentes atestiguados epigráficamente en los cultos rurales del CC son privados y, a diferencia de lo que sucede en los conventos del Noroeste hispánico, por ejemplo, donde *castella* o *castellani* figuran como dedicantes en varios altares, no hay dedicatorias públicas hechas por aglomeraciones secundarias. Un caso especial es el de P. Valerius Natalis en el altar a Bonus Eventus de la inscripción rupestre del río Duratón, en honor del ordo decurional de una ciudad que no se menciona (*Confloenta* previsiblemente) el 24 de abril de 128.⁹⁴ El altar de El Olmillo (Segovia) dedicado por un desconocido grupo familiar, los *Ammani*, cuyo nombre se relaciona lingüísticamente con el *Portus Ammanus* mencionado por Plinio (*N.H.* IV 110) es falso con casi entera seguridad.⁹⁵ Otra dedicación colectiva es la que un *collegium fabrum* dedica en Lences de Bureba (Burgos) a *Cesandus*, una divinidad indígena no atestiguada hasta la fecha.⁹⁶ Agentes colectivos son igualmente los *Aiunc[o] Ne(---) medani* mencionados en la Cueva de la Griega como cultores de *Nemedus Augustus*, al igual que quienes dejaron varias inscripciones votivas en la pared de la roca.⁹⁷

8. CONCLUSIÓN

Nos faltan muchas claves para leer el texto del paisaje de la cuenca del CC como los antiguos lo hacían, pero el recurso a la comparación con horizontes culturales

93. Hernando Sobrino, 2014, p. 399.

94. *Pro sal(ute) ordinis [...] / P(ublius) Val(erius) Natalis Maternia[ni] fil(ius) [c]um / suis [a]ram Eventu(i) Bono posuit et / dedicavit VIII K(alendas) Maias A[sp]renate / Torquato II (=iterum) ma(iore) co(n)s(ule). Convivantes / ite feliciter.* Cf. Santos Yanguas y Martínez Caballero, 2018-2019, p. 194.

95. *Iovis / TAS / Sempiterni / ponere / pos[it]urum / Iovis ex voto / Mater iussit / animarum / [p]er omnium / deorum M(agna) / omnerum / [e]t Mater deum / [Ma]tris terra[e] / [Ma]tri ex vot[o] / a]ram terrea / [A]mmani.* Cf. Santos Yanguas, Hoces de la Guarda y Del Hoyo, 2005, pp. 289-290, n° 175, señalando el paralelismo de la dedicada por los Luggoni Arganticaeni a *[Dul]ovius Tabalienus* en Grases (Villaviciosa).

96. AE 1985, 585: *Cesando / collegium / fabrorum / v.s.l.m. / p(ropria) [p(ecunia)] (---).*

97. *Vota hic (iterum/bis?)* O bien: *Vota hic II (fecerunt); (Iterum/bis) Vovimus hoc* O bien: *II Vovimus hoc.* Cf. Santos Yanguas, Hoces de la Guarda y Del Hoyo, 2005, pp. 260-261, 265.

mejor conocidos, junto con los hallazgos arqueológicos, la epigrafía votiva o incluso la toponimia actual permite una aproximación a alguna de sus claves.⁹⁸ Una de ellas son los santuarios al aire libre en espacios rupestres, nemorosos o acuáticos, así como la individualización de elementos del paisaje en los que se manifiesta la deidad y la vinculación tópica de parte de los teónimos. Aunque no tan netos como en otras partes de Hispania, las influencias culturales helenístico-romanas intensificaron algunas líneas de cambio, visibles en la monumentalización arquitectónica o epigráfica, que es mucho más clara en santuarios urbanos de ciudades como *Clunia* o *Termes*, que por su carácter quedan fuera de este análisis. Que la presencia de Roma contribuiría a la transformación de los santuarios rurales en el CC es evidente, como también que las motivaciones y los contextos específicos variaron.⁹⁹ Por último, la cristianización de muchos lugares ancestrales de comunicación con lo divino – en la que no se ha podido entrar aquí –¹⁰⁰ contribuyó sin duda a intensificar la transformación de los lugares sagrados.

Aunque no se ha llevado a cabo en el CC estudios detallados de la geografía cultural de los devotos y peregrinos que visitaban los santuarios rurales, los resultados del estudio llevado a cabo para la Celtiberia en general, pueden ser ilustrativos: el carácter cercano y local de los santuarios naturales en época prerromana (la mitad de los espacios sacros distaba menos de 2 kms del asentamiento más próximo hasta el s. II a.C.), se confirma en los siglos siguientes, aunque aumenta progresivamente la distancia entre los lugares de culto y los asentamientos; en el s. I de la Era, el número de santuarios situados a más de seis kms de los lugares habitados doblaba al de los situados a menos de 2 kms).¹⁰¹ Es de esperar que trabajos similares permitan obtener nuevos datos acerca de las prácticas religiosas en los ámbitos rurales, de las que las líneas anteriores no han supuesto sino una aproximación inicial.

98. Uno de los elementos iconográficos más característico del ámbito vacceo es la representación de un animal cuadrúpedo en perspectiva siempre cenital (por ejemplo, en el pomo del extraordinario puñal de la tumba 32 de la necrópolis de Las Ruedas en *Pintia* / Padilla de Duero - Sanz Mínguez y Velasco Vázquez, 2003, p. 186, fig. 6, pero también en contextos domésticos), perspectiva aérea que define igualmente determinadas composiciones cerámicas o zoomorfos en algunas téseras de hospitalidad (Marco Simón, 2002; Simón Cornago, 2013). ¿Cabría pensar para estas composiciones en una concepción del espacio “desde arriba” similar, por ejemplo, a la que se conoce de los indios hopi de Arizona, cuyos antepasados anasazi desarrollaron unos complejos principios de geometría y de organización espacial privilegiando siempre la altura para representar un paisaje de mesetas y cañones (Pérez, 2013, p. 250)?

99. Como muestra, por ejemplo, el doble modelo de los santuarios de La Encarnación (Caravaca) y de La Luz (Verdolay), ambos en el Sureste murciano, tras el control de Roma: López Mondéjar, 2020.

100. Pero véanse las consideraciones al respecto de Sanz Serrano y Ruiz Vélez, 2014.

101. Ayllón-Martín, 2020, pp. 61-62.

IMÁGENES



Fig. 1. *Conventus Cluniensis* (Roldán, 1982, p. 107, fig. 6).



Fig. 2. Altar de Roda de Eresma, Segovia
(Marco Simón, Martínez Caballero y Santos Yanguas, 2014).



Fig. 3. Pátera argéntea de Otañes, Cantabria (Wikimedia Commons).

BIBLIOGRAFÍA

- Abásolo, José Antonio y Gutiérrez, Jaime (2006). Caleca Nevara. En Iglesias Rouco y Payo Hernanz, 2006, pp. 107-111.
- Abásolo, José Antonio y Marco Simón, Francisco (1995). Tipología e iconografía en las estelas de la mitad septentrional de la Península Ibérica. En Beltrán, 1995, pp. 327-359.
- Abásolo, José Antonio y Rodríguez, Adelaida (2005). Sempronii devotos de Silvano y Júpiter en dos aras burgalesas. *Boletín de la Institucion Fernán González*, 230, pp. 69-74.
- Aberson, Michel, Biella, Maria Cristina, Di Fazio, Massimiliano, Sanchez, Pierre y Wullschleger, Manuela (eds.) (2016). *L'Italia centrale e la creazione di una koiné culturale? I percorsi della romanizzazione*. Bern: Peter Lang.
- Adiego, Ignacio, Siles, Jaime, Velaza Frias, Javier y Untermann, Jürgen (eds.) (1993). *Studia Palaeohispanica et Indogermanica J. Untermann ab amicis hispanicis oblata*. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- Agusta-Boualrot, Sandrine, Hubert, Sandrine y Van Andringa, William (eds.) (2017a). *La fondation des sanctuaires antiques : motivations, agents, lieux*. Rome: EFR y EFA.
- Agusta-Boualrot, Sandrine, Hubert, Sandrine y Van Andringa, William (2017b). Introduction. En Agusta-Boualrot, Hubert y Van Andringa, 2017, pp. 1-9.
- Alfayé Villa, Silvia (2009). *Santuarios y rituales en la Hispania céltica*. Oxford: B.A.R.
- Alfayé Villa, Silvia (2010). Hacia el lugar de los dioses: aproximación a la peregrinación religiosa en la *Hispania* indoeuropea. En Marco Simón, Pina Polo y Remesal, 2010, pp. 177-218.
- Alfayé Villa, Silvia (2015). Relecturas de algunas inscripciones latinas de la cueva-santuario de “La Griega”, *Veleia*, 31, pp. 279-288.
- Alfayé Villa, Silvia (2016). Expresiones religiosas en las ciudades del poder en la Hispania Céltica: el caso de Clunia. *Revista de Historiografía*, 25, pp. 355-383.
- Alfayé Villa, Silvia y Pina Polo, Francisco (eds.) (2018-2019). *Dioses, sacerdotes y magos en el mundo antiguo. Homenaje a Francisco Marco Simón*. Bandue 11. Madrid: Trotta.
- Almagro-Gorbea, Martin (2015). *Sacra Saxa*. “Peñas Sacras” propiciatorias y de adivinación de la Hispania Celtica / Propitiatory and Divination ‘Sacred Rocks’ in Celtic Iberia. En Cardoso, 2015, pp. 329-410.
- Alvar Nuño, Antón (ed.) (2011). *El viaje y sus riesgos. Los peligros de viajar en el mundo greco-romano*. Madrid: Liceus.
- Andreu Pintado, Javier (2004). Edictum, municipium y lex: *Hispania en época Flavia (69-96 d.C.)*. Oxford: B.A.R.
- Assmann, Jan (2011). *Historia y mito en el mundo antiguo. Los orígenes de la cultura en Egipto, Israel y Grecia*. Madrid: Gredos.
- Ayllón-Martin, Ruth (2020). Natural and Sacred Spaces in Celtiberia. Myth and Reality. En Häußler y Chiai, 2020, pp. 57-75.
- Bhabha, Homi K. (1994). *The Location of Culture*. Oxford y New York: Routledge.
- Bachelard, Gaston (1947). *La terre et les rêveries de la volonté*. Paris: José Corti.

- Baratta, Giulia (2001). *Il culto di Mercurio nella Penisola Iberica*. Barcelona: Universidad de Barcelona.
- Baratte, François (1992). La coupe en argent de Castro Urdiales. En Chevallier, 1992, pp. 43-54.
- Beltrán, Francisco (ed.) (1995). *Roma y el nacimiento de la cultura epigráfica en Occidente*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- Beltrán Lloris, Francisco y Díaz Ariño, Borja (2007). Altares con teónimos hispano-célticos en la Meseta norte (Museos de Palencia, Burgos y Valladolid). En Hainzmann, 2007, pp. 29-56.
- Bevilacqua, Francesco (2010). Genius loci. *Il dio dei luoghi perduti*. Soveria: Adelphi.
- Burillo Mozota, Francisco (ed.) (1995). *Poblamiento celtibérico. III Simposio sobre los Celtiberos*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- Buxton, Richard (1992). Imaginary Greek Mountains. *The Journal of Hellenic Studies*, 112, pp. 1-15.
- Caballos Rufino, Antonio y Melchor Gil, Enrique (eds.) (2014). *De Roma a las provincias: las élites como instrumento de proyección de Roma. Juan Francisco Rodríguez Neila in honorem*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Calasso, Roberto (2015). *La follia che viene dalle Ninfe*. Milano: Adelphi.
- Carcedo de Andrés, Bruno y Pradales Ciprés, David (2014). Nuevo santuario rural en territorio turmogo. En Mangas Manjarrés y Novillo López, 2014, pp. 295-309.
- Cardoso, João (ed.) (2019). *Estudos arqueológicos de Oeiras*, 22. Oeiras: Câmara Municipal de Oeiras.
- Cazanove, Olivier de y Scheid, John (eds.) (2003). *Sanctuaires et sources. Les sources documentaires et leurs limites dans la description des lieux de culte*. Napoli: Centre Jean Bérard.
- Chevallier, Raymond (ed.) (1992). *Les eaux thermales et les cultes des eaux en Gaule et dans les provinces voisines. Actes du Colloque 28-30 septembre 1990 (Aix-les-Bains)*. Caesarodunum 26. Tours: Centre de recherches A. Piganiol.
- Chiai, Gian Franco, Häussler, Ralph y Kunst, Christiane (eds.) (2012). *Interpretatio Romana / Graeca / Indigena: Religiöse Kommunikation zwischen Globalisierung und Partikularisierung. Mediterraneo Antico*. Economie Società Culture 15.1-2. Pisa y Roma: Serra.
- Ciprés Torres, Pilar (ed.) (2017). *Plinio el Viejo y la construcción de la Hispania Citerior*. Vitoria: Universidad del País Vasco.
- Ciprés, Pilar y González Rodríguez, María Cruz (2019). Nueva lectura e interpretación de ara de Cabriana (Lantarón, Álava) dedicada a las Ninfas : *HAEP* 2532. *Munibe Antropología-Arkeologia*, 70, pp. 271-283.
- Cocu, Jean-Sébastien, Dubois, Stéphane, Rousseau, Aurélie y Van Andringa, William (2013). Un nouveau dieu provincial chez les Viromanduens. *Gallia*, 70.2, pp. 315-321.
- Cornell, Tim J. y Lomas, Kathryn (eds.) (1994). *Urban society in Roman Italy*. London: Routledge.

- Correia Santos, Maria João (2010). Santuários rupestres no Ocidente da Hispania Indo-europeia: ensaio de tipologia e classificação. *Palaeohispanica*, 10, pp. 147-172.
- Correia Santos, Maria João (2020). Sacred Landscape and Rock-Cut Sanctuaries of the Iberian Peninsula. The Principle of Duality or Harmony of Complementary Oppositions. En Häussler y Chiai, 2020, pp. 29-42.
- Curchin, Leonard (2003). *The Romanization of Central Spain. Complexity, Diversity and Change in a Provincial Hinterland*. London y New York: Routledge.
- Derks, Ton y Roymans, Nico (eds.) (2009). *Ethnic Constructs in Antiquity. The Role of Power and Tradition*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- De Sanctis, Gianluca (2017). *La logica del confine. Per un'antropologia dello spazio nel mondo romano*. Roma: Carocci.
- Dillon, Matthew (1997). The Ecology of Greek Sanctuary. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 118, pp. 113-127.
- Donadieu, Pierre y Périgord, Michel (2005). *Clés pour le paysage*. Paris: Ophrys.
- Donati, Angela (ed.) (2016). *L'iscrizione esposta. Atti del Convegno Borghesi 2015*, Epigrafia e Antichità 37. Faenza: Fratelli Lega.
- Dopico Caínzos, María Dolores (2017). Los *conventus iuridici*: la aportación de la *Naturalis Historia* de Plinio el Viejo. En Ciprés Torres, 2017, pp. 243-272.
- Dupré Raventós, Xavier, Ribichini, Sergio y Berger, Stéphane (eds.) (2008). "Saturnia tellus". *Definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, itálico, fenicio-punico, iberico e celtico*. *Atti del convegno internazionale (Roma, 10-12 novembre 2004)*. Roma: CNR.
- Edlund-Berry, Ingrid E.M. (1987). *The Gods and the Place. Location and Function of Sanctuaries in the Countryside of Etruria and Magna Graecia (700-400 BC)*. Stockholm: Skrifter Utgivna av Svenska Institutet i Rom.
- Ernout, Alfred y Meillet, Antoine (1979). *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. Paris: Klincksieck.
- Estarán Tolosa, María José (2016). *Epigrafía bilingüe del Occidente romano. El latín y las lenguas locales en las inscripciones bilíneas y mixtas*. Zaragoza: Prensas Universitarias.
- Estarán, María José, Dupraz, Emmanuel y Aberson, Michel (eds.) (2021). *Des mots pour les dieux. Dédicaces culturelles dans les langues indigènes de la Méditerranée occidentale. Études genevoises sur l'Antiquité*. Gênevè: Peter Lang.
- García Merino, Carmen (1975). *Población y poblamiento en Hispania romana. El Conventus Cluniensis*. *Studia Romana* 1. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- García Palomar, Félix y Gómez Pantoja, Joaquín (2001). El culto a Hércules y otras novedades epigráficas de San Esteban de Gormaz. *Studia Philologica Valentina*, 5, pp. 73-102.
- Garrido, Ana, Mar, Ricardo y Martins, Manuela (2008). *A fonte do Ídolo, Bracara Augusta*. Excavações arqueológicas 4. Braga: Unidade de Arqueologia da Universidade do Minho.
- Gasparini, Valentino (2020). Renewing the Past. Rufinus' Appropriation of the Sacred Site of Panóias (Vila Real, Portugal). En Gasparini *et al.*, 2020, pp. 319-349.

- Gasparini, Valentino, Patzelt, Maik, Raja, Rubina, Rieger, Anna-Katharina, Rüpke, Jörg y Urcioli, Emiliano R. (eds.) (2020). *Lived Religion in the Ancient Mediterranean World. Approaching Religious Transformations from Archaeology*. Berlin y Boston: De Gruyter.
- Gell, Alfred (1998). *Arts and Agency. An Anthropological Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Gimeno, Helena y Ramírez, Manuel (2001-2002). Precisiones a algunos epígrafes latinos de la provincia de Soria. *Veleia*, 18-19, pp. 291-309.
- Gómez Pantoja, Joaquín (1995). Pastores y trashumantes de Hispania. En Burillo Mozota, 1995, pp. 495-505.
- Gómez Pantoja, Joaquín (1999). Las Madres de Clunia. En Villar y Beltrán, 1999, pp. 421-432.
- Gómez Pantoja, Joaquín (ed.) (2001a). *Los rebaños de Gerión. Pastores y trashumancia en Iberia Antigua y Medieval*. Collection de la Casa de Velázquez 73. Madrid: Casa de Velázquez.
- Gómez Pantoja, Joaquín (2001b). *Pastio Agrestis*. Pastoralismo en Hispania romana. En Gómez Pantoja, 2001a, pp. 177-213.
- González Rodríguez, María Cruz (2014). Los santuarios del territorio en las *ciuitates* de la Asturia augustana: el ejemplo de *deus Vagus Donnaegus*. En Mangas Manjarrés y Novillo López, 2014, pp. 205-223.
- González Rodríguez, María Cruz y Santos, Juan (eds.) (1993). *Revisiones de Historia Antigua, 1. Las estructuras sociales indígenas del norte de la Península Ibérica*. Vitoria y Gasteiz: Universidad del País Vasco.
- Grau Mira, Ignasi (2010). Límite, confín, margen, frontera ... conceptos y nociones en la antigua Iberia. En Prados Martínez, García Jiménez y Bernard, 2010, pp. 23-47.
- Häussler, Ralph y Chiaï, Gian Franco (eds.) (2020). *Sacred Landscapes in Antiquity. Creation, Manipulation, Transformation*. Oxford y Philadelphia: Oxbow.
- Häussler, Ralph y Chiaï, Gian Franco (2020). Interpreting sacred landscapes: a cross-cultural approach. En Häussler y Chiaï, 2020, pp. 1-16.
- Hernando Sobrino, María del Rosario (2014). El culto de Hércules en la Meseta: testimonios, carácter y conexiones. En Mangas Manjarrés y Novillo López, 2014, pp. 383-411.
- Hess-Lüttich, Ernest W.B. (2017). Spatial Turn. On the Concept of Space in Cultural Geography and Literary Theory. *Meta-carto-semiotics*, 5.1, pp. 27-37.
- Hainzmann, Manfred (ed.) (2008). *Auf den Spuren keltischer Götterverehrung*. Wien: Verlag der Österreich. Akademie der Wissenschaften.
- Iglesias Gil, José Manuel y Ruiz Gutiérrez, Alicia (2014). *Flaviobriga* y el santuario de *Salus Umeritana*. En Mangas Manjarrés y Novillo López, 2014, pp. 277-294.
- Iglesias Rouco, Lena y Payo Hernanz, René Jesús (eds.) (2006). *Estudios de Historia y Arte. Homenaje al Profesor D. Alberto C. Ibáñez Pérez*. Burgos: Universidad de Burgos.
- Ingold, Tim (1993). The Temporality of the Landscape. *World Archaeology*, 25.2, pp. 152-174.
- Ingold, Tim (2000). *The Perception of the Environment*. London: Routledge.

- Iriondo, Mikel (2008). Paisaje e identidad. *biTARTE. Revista cuatrimestral de humanidades*, 6, pp. 49-68.
- James, Diana (2015). *Tjukurpa time*. En McGrath y Jebb, 2015, pp. 33-46.
- Jimeno Martínez, Alfredo, De la Torre Echávarri, José Ignacio, Berzosa del Campo, Ricardo y Martínez Narajo, Juan Pablo (2005). *La Necrópolis Celtibérica de Numancia*. Valladolid: Junta de Castilla y León.
- Jourdain-Annequin, Colette (1982). Heracles en Occident, mythe et histoire. *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 8, pp. 227-282.
- Karasová, Zuzana y Licka, Milan (eds.) (2002). *Figuration et Abstraction dans l'art de l'Europe Ancienne (VIIIème – Ier s. av. J.-C.)*. Actes du Colloque international de Prague, Musée National, 13-16 juillet 2000. Acta Musei Nationalis Pragae, Series A-Historia 56.1-4. Praha: Národní Muzeum.
- Lavagne, Henri (1988). *Operosa antra. Recherches sur la Grotte a Rome de Sylla à Hadrien*. Roma: École française de Rome.
- Lima, António Manuel de Carvalho (2018). Tongobriga Romana. Novos Dados, Novas Perspectivas. En Martínez Caballero, Santos Yanguas y Municio González, 2018, pp. 343-365.
- López Mondéjar, Leticia (2020). The Transformation of Cult-Places During the Roman Expansion in the Iberian South-East (Third-First Century BC). En Häussler y Chiai, 2020, pp. 43-56.
- Maiuri, Arduino (ed.) (2017). *Antrum: riti e simbologie delle grotte nel Mediterraneo antico*. Quaderni di Studi e Materiali di Storia delle Religioni 16. Roma: Morcelliana.
- Mangas Manjarrés, Julio y Novillo López, Miguel Á. (eds.) (2014). *Santuarios suburbanos y del territorio de las ciudades romanas de Hispania*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- Marco Simón, Francisco (1993). Nemedus Augustus. En Adiego *et al.*, 1993, pp. 165-178.
- Marco Simón, Francisco (1994). Reflexiones sobre el hecho religioso en el contexto social de la Celtiberia. En González y Santos, 1994, pp. 35-50.
- Marco Simón, Francisco (1996). Romanización y aculturación religiosa: los santuarios rurales. En Rebores Morill, López Barja de Quiroga y Xinzó de Milia, 1996, pp. 81-100.
- Marco Simón, Francisco (2001). Imagen divina y transformación de las ideas religiosas en el ámbito hispano-galo. En Villar y Fernández Álvarez, 2001, pp. 213-225.
- Marco Simón, Francisco (2002). Figurativism and Abstraction in the Hospitality Tesseræ of Celtic Hispania. En Karasová y Licka, 2002, pp. 39-45.
- Marco Simón, Francisco (2006). The Cult of the Lugoves in Hispania. *Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae*, 57, pp. 209-218.
- Marco Simón, Francisco (2010). Los dioses de los caminos. En Alvar Nuño, 2010, pp. 205-221.
- Marco Simón, Francisco (2012). Patterns of *Interpretatio* in the Hispanic Provinces. En Chiai, Häussler y Kunst, 2012, pp. 217-232.

- Marco Simón, Francisco (2013). Ritual y espacios de memoria en la *Hispania* antigua. *Palaeohispanica*, 13, pp. 137-165.
- Marco Simón, Francisco (2013-2014). El teónimo Eburus y el tejo. *Salduie*, 13-14, pp. 93-100.
- Marco Simón, Francisco (2020). Monumentalization of Watery Cults in *Tarraconensis* and *Lusitania*. En Häußler y Chiai, 2020a, pp. 133-145.
- Marco Simón, Francisco (2021a). From the Botorrita Bronze to Peñalba de Villastar. Celtiberian Religious Epigraphy and Cultural Change. En Estarán, Dupraz y Aberson, 2021, pp. 221-240.
- Marco Simón, Francisco (2021b). Formas y cambios de los paisajes sagrados. En Martínez Caballero y Santos Yanguas, 2021, pp. 11-26.
- Marco Simón, Francisco y Alfaye Villa, Silvia (2008). El santuario de Peñalba de Villastar y la romanización religiosa en la Hispania indoeuropea. En Dupré Raventós, Ribichini, y Berger, 2008, pp. 507-525.
- Marco Simón, Francisco, Martínez Caballero, Santiago y Santos Yanguas, Juan (2014). A (ERSg 57). En Caballos Rufino y Melchor Gil, 2014, pp. 287-311.
- Marco Simón, Francisco, Pina Polo, Francisco y Remesal Rodríguez, José (eds.) (2002). *Religión y propaganda política en el mundo romano*. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- Marco Simón, Francisco, Pina Polo, Francisco y Remesal Rodríguez, José (eds.) (2010). *Viajeros, peregrinos y aventureros en el mundo antiguo*. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- Martínez Caballero, Santiago (2014a). Confloenta, la ciudad romana de Duratón. *La historia, la ciudad, el territorio, los cultos*. Segovia: Diputación de Segovia.
- Martínez Caballero, Santiago (2014b). *Bonus Eventus* en Puente Talcano (Sepúlveda, Segovia). Un santuario rural en el territorio del *municipium* de Duratión (*Hispania Citerior*). En Mangas Manjarrés y Novillo López, 2014, pp. 339-382.
- Martínez Caballero, Santiago y Santos Yanguas, Juan (eds.) (2021). *Paisajes sagrados de la Antigüedad en el Valle del Duero. Actas del Coloquio. Segovia, 18 y 19 de octubre de 2018*. Anejos de Segovia Histórica 3. Segovia: Museo de Segovia (Junta de Castilla y León) y Asociación de Amigos del Museo de Segovia.
- Martínez Caballero, Santiago, Santos Yanguas, Juan y Muncio González, Luciano (eds.) (2018). *El Urbanismo de las Ciudades Romanas del Valle del Duero. Actas de la I Reunión de las Ciudades Romanas del Valle del Duero (Segovia, 20 y 21 de Octubre del 2016)*. Anejos de Segovia Historica 2. Segovia: Museo de Segovia (Junta de Castilla y León) y Asociación de Amigos del Museo de Segovia.
- Martínez de Pisón, Eduardo (2017). *La montaña y el arte. Miradas desde la pintura, la música y la literatura*. Madrid: Forte Incorporated.
- McInerney, Jeremy y Sluiter, Ineke (eds.) (2016a). *Valuing Landscape in Classical Antiquity. Natural Environment and Cultural Imagination*. Leiden y Boston: Brill.
- McGrath, Ann y Jebb, Mary Ann (eds.) (2015). *Long History, Deep Time. Deepening Histories of Place*. Actom: ANU.

- McInerney, Jeremy y Sluiter, Ineke (eds.) (2016b). General Introduction. En McInerney y Sluiter, 2016a, pp. 1-21.
- Naipaul, Vidiadhar S. (2001). *El enigma de la llegada*. Madrid: Debolsillo.
- North, John (1995). Religion and rusticity. En Cornell y Lomas, 1995, pp. 135-150.
- Ozcáriz, Pablo (2006). *Los conventus de la Hispania Citerior*. Madrid: Dykinson.
- Olivares Padreño, Juan Carlos (2002). *Los dioses de la Hispania céltica*. Madrid, Real Academia de la Historia y Universidad de Alicante.
- Oria Segura, Mercedes (1996). *Hércules en Hispania: una aproximación*. Barcelona: PPU.
- Papantoniou, Giorgos, Morris, Christine E. y Vionis, Athanasios K. (eds.) (2019). *Unlocking Sacred Landscapes. Spatial Analysis of Ritual and Cult in the Mediterranean*. Nicosia: Astrom.
- Parceró Oubiña, César, Criado Boado, Felipe y Santos Estévez, Manuel (1998). La arqueología de los espacios sagrados. *Arqueología Espacial*, 19-20, pp. 507-516.
- Pérez, Patrick (2013). Ce que les Hopis m'ont appris sur le paysage. *Annales de géographie*, 691, pp. 243-265.
- Poux, Matthieu y Demierre, Matthieu (2016). *Le sanctuaire de Corent (Puy-de-Dôme, Auvergne). Vestiges et rituels*. Gallia Supplement 62. Paris: CNRS.
- Prados Martínez, Fernando, García Jiménez, Iván y Bernard, Gwladys (eds.) (2012). *Confines. El extremo del mundo durante la Antigüedad*. Alicante: Universidad de Alicante.
- Reboreda Morill, Susana, López Barja de Quiroga, Pedro y Xinzo de Milia (eds.) (1996). *A Cidade e o mundo: romanización e cambio social*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Redentor, Armando (2016). Da exibição de inscrições em santuários rupestres: os casos da Fonte do Idolo e de Panóias. En Donati, 2016, pp. 189-220.
- Revilla, Victor (2002). Santuarios, élites y comunidades cívicas: consideraciones sobre la religión rural en el conventus Tarraconensis. En Marco Simón, Pina Polo y Remesal Rodríguez, 2002, pp. 189-226.
- Roldán, José Manuel (1982). La organización político-administrativa y judicial de la España romana. En *España romana (218 a. J. C. - 414 de J. C.), II. La sociedad, el derecho, la cultura* (pp. 83-131). Madrid: Espasa Calpe.
- Ruiz de Loizaga, Saturnino (1981). Un ara votiva de Comunión. *Estudios de Arqueología Alavesa*, 10, pp. 297-305.
- Rüpke, Jörg (2020). *Urban Religion. A Historical Approach to Urban Growth and Religious Change*. Berlin y New York: De Gruyter.
- Santos Yanguas, Juan y Martínez Caballero, Santiago (2018-2019). El variado panteón divino de la *civitas* de *Confloentia* (Duratón, Segovia, *provincia Hispania Citerior*). En Alfayé Villa y Pina Polo, 2018-2019, pp. 95-109.
- Santos Yanguas, Juan, Hoces de la Guarda, Ángel Luis y Del Hoyo, Javier (2005). *Epigrafía romana de Segovia y su provincia*. Segovia: Caja Segovia y Diputación Provincial de Segovia.
- Sanz Aragonés, Alberto, Taberner Galán, Carlos, Benito Batanero, Juan Pedro y De Bernardo Stempel, Patrizia (2011). Nueva divinidad céltica en ara de Cuevas de Soria. *Madrider Mitteilungen*, 52, pp. 440-456.

- Sanz Mínguez, Carlos y Velasco Vázquez, Javier (eds.) (2003). *Pintia. Un oppidum en los confines de la región vaccea. Investigaciones Arqueológicas Vacceas, Romanas y Visigodas (1999-2003)*. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- Sanz Serrano, Rosa María y Ruiz Vélez, Ignacio (2014). Virovius y la cristianización de los espacios rurales en la península Ibérica. En Mangas Manjarrés y Novillo López, 2014, pp. 311-338.
- Schama, Simon (1999). *Le paysage et la mémoire*. Paris: Le Seuil.
- Scheid, John (1993). *Lucus, nemus*. Qu'est-ce qu'un bois sacré? En Scheid y Cazanove, 1993, pp. 13-22.
- Scheid, John y Cazanove, Olivier de (eds.) (1993). *Les bois sacrés. Actes du Colloque International organisé par le Centre Jean Bérard et l'École Pratique des Hautes Études*. Naples: Centre Jean Bérard.
- Scheid, John y De Polignac, François (2010). Qu'est-ce qu'un paysage religieux ? Représentations culturelles de l'espace dans les sociétés anciennes. *Revue de l'Histoire des Religions*, 4, pp. 427-434.
- Simón Cornago, Ignacio (2013). *Los soportes de la epigrafía paleohispánica: inscripciones sobre piedra, bronce y cerámica*. Zaragoza: Prensas Universitarias.
- Sinner, Alejandro G. y Revilla Calco, Victor (2017). Rural Religion, Religious Places and Local Identities in Hispania. The Sanctuary at Can Modolell (Cabrera del Mar, Barcelona). *Journal of Roman Archaeology*, 30.1, pp. 276-282.
- Smith, Jonathan Z. (1987). *To Take Place. Toward Theory in Ritual*. Chicago: Chicago University Press.
- Stek, Tesse D. (2016). Romanizzazione religiosa tra modelo poliadico e processi culturali. Dalla destrutturazione postcoloniale a nuove prospettive sull'impatto della conquista romana. En Aberson *et al.*, 2016, pp. 291-306.
- Stek, Tesse D. (2009). *Cult Places and Cultural Change in Republican Italy*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Stek, Tesse D. y Burgers, Gert-Jan (eds.) (2015). *The Impact of Rome on Cult Places and Religious Practices in Ancient Italy*. London: University of London.
- Tilley, Christopher Y. y Cameron-Daum, Kate (eds.) (2017a). *Anthropology of Landscape. The Extraordinary in the Ordinary*. London: University of London.
- Tilley, Christopher Y. y Cameron-Daum, (2017b). The Anthropology of Landscape. Materiality, Embodiment, Contestation and Emotion. En Tilley y Cameron-Daum, 2017a, pp. 1-22.
- Villalón Pascual, Javier (2019). *Movilidad y permanencia en época romana en el conventus Cluniensis: los paradigmas de Clunia Sulpicia, Uxama Argaela, Argenomescon y Vadiña*. Santander: Universidad de Cantabria (tesis doctoral).
- Villar, Francisco y Beltrán, Francisco (eds.) (1999). *Pueblos, Lenguas y Escrituras en la Hispania Prerromana (VII CLCP)*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Villar, Francisco y Fernández Álvarez, María Pilar (eds.) (2001). *Religión, lengua y cultura prerromanas de Hispania*. Salamanca: Universidad de Salamanca.

- Warf, Barney y Arias, Santa (2009). *The Spatial Turn. Interdisciplinary perspectives*. London y New York: Routledge.
- White, Richard (2011). *The Middle Ground. Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650–1815. Twentieth Anniversary Edition with a new Preface by the Author*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Woolf, Greg (2009). Cruptorix and his Kind. Talking Ethnicity on the Middle Ground. En Derks y Roymans, 2009, pp. 207–217.