

*RELIGIO IN RURE. CULTOS ROMANOS Y
PERVIVENCIAS INDÍGENAS EN EL ÁMBITO
SEPTENTRIONAL DEL CONVENTUS
CARTHAGINIENSIS (CARPETANIA
SUROCCIDENTAL)**

*RELIGIO IN RURE. ROMAN CULTS AND INDIGENOUS
CONTINUITY IN THE NORTHERN AREA OF THE
CONVENTUS CARTHAGINIENSIS
(SOUTH-WEST CARPETANIA)*

REBECA RUBIO RIVERA

UNIVERSIDAD DE CASTILLA-LA MANCHA
rebeca.rubio@uclm.es

ABSTRACT

The analysis of religiosity in the rural areas of the northern *Conventus Carthaginiensis* region (south-west Carpetania) in Roman times allows a glimpse of the worship features and cultic heterogeneity given in this context. Thus, despite the lack of epigraphic and archaeological evidence,

RESUMEN

El análisis de la religiosidad del ámbito rural de los territorios de la parte septentrional del *conventus Carthaginiensis* (Carpetania suroccidental) en época romana permite profundizar en las características y heterogeneidad de las manifestaciones de culto existentes en este contexto. Así, a pesar de la escasez de

* Este artículo se inscribe en el marco del proyecto de investigación *Paisajes culturales romanos entre Celtiberia meridional y Carpetania* (SBPLY/17/180501/000524) de la Convocatoria de Proyectos de Investigación Científica y Transferencia de Tecnología de la Dirección General de Universidades, Investigación e Innovación de la Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha. Agradezco los comentarios y sugerencias de los evaluadores anónimos, que han contribuido al enriquecimiento de algunos aspectos de este artículo.

the approach to the question shows the complex dynamics created by the convergence of Roman cults, different forms of syncretism and indigenous traditions, all forming part of a renewed polytheism, perfectly integrated in the plural Roman religious system.

testimonios epigráficos y arqueológicos, podemos vislumbrar una compleja dinámica en la que confluyen cultos romanos, formas dispares de sincretismos y tradiciones indígenas, todo ello formando parte, sin disonancias, de un politeísmo renovado perfectamente integrado en el plural sistema religioso romano.

KEYWORDS

Carpetania; Indigenous theonyms; Roman gods; Roman rural religion

PALABRAS CLAVE

Carpetania; Dioses romanos; Religión romana rural; Teónimos indígenas

Fecha de recepción: 06/02/2021

Fecha de aceptación: 05/07/2021

EL ANÁLISIS DE LA RELIGIOSIDAD EN ÉPOCA ROMANA del ámbito rural¹ del área septentrional del *conventus Carthaginiensis*, correspondiente a la parte suroccidental de Carpetania (Fig. 1),² permite profundizar en los procesos de asimilación de los modelos religiosos romanos, así como en la evolución de las tradiciones culturales locales.

Precisamente, en ese medio rural del centro peninsular, pese a la escasez de testimonios epigráficos y arqueológicos con los que contamos, se pone de manifiesto la presencia de una diversidad de cultos que conviven en una compleja dinámica. En general, esta área geográfica de Carpetania presenta una considerable parquedad de documentación material de carácter religioso, que resulta aún más exigua si nos circunscribimos al contexto rural. En cuanto a las inscripciones conservadas,³ es el propio hábito

1. Sobre la religiosidad rural en la provincia Tarraconense, véanse entre otros: Revilla, 2002; Principal, 2017 (sobre la transición y transformación de cultos prerromanos de las tradiciones iberas).

2. La elección de esta parte septentrional del *conventus Carthaginiensis* tiene que ver con el área geográfica al que se circunscriben nuestras investigaciones en el contexto del mencionado proyecto (véase nota inicial *), que, a su vez, coinciden con el ámbito suroccidental de Carpetania, conformando así un espacio con un sustrato cultural común, algo importante a la hora de abordar en este estudio las posibles pervivencias de la religiosidad autóctona. Por ello, he optado por no incorporar en este análisis a *Segobriga*, que se encuentra en la zona oriental limítrofe entre Carpetania y Celtiberia meridional, pero en cuyo territorio predominaría un sustrato cultural celtibérico. De este modo, los *territoria* de los *municipia* incluidos en este análisis son: *Titulcia*, *Mantua Carpetanorum*, *Toletum* y *Consabura*. En relación a los posibles límites entre estos *territoria*, se siguen principalmente los propuestos en *CIL* II²/13 y en Abascal, 2017, salvo algunas puntuales variaciones, que se comentan en los casos correspondientes.

3. Por los objetivos de este trabajo, me circunscribiré a la documentación epigráfica, que permite el análisis de los teónimos y de las características de los devotos. En todo caso, no se han descubierto en

epigráfico, sobre todo en lo que se refiere a ese ámbito extraurbano, el que, sin duda, permite dilucidar en parte esta circunstancia. Así, la concentración de manifestaciones religiosas públicas en las urbes, en consonancia con las formas y expresiones características de la religión romana, restringía exponencialmente la generación de espacios y expresiones culturales fuera de ese espacio cívico, más allá del contexto doméstico. Con todo, los vestigios epigráficos nos desvelan los rasgos que caracterizaron las devociones y preferencias religiosas manifestadas en ese entorno rural.

1. TOLETUM

Uno de los principales *municipia* de esta área fue *Toletum*, en cuyo *territorium* se sitúan varias inscripciones dedicadas a divinidades romanas e indígenas.⁴ Entre las primeras se halló al oeste de la localidad de Orgaz un altar consagrado a Hércules⁵ por un *Cornelius*, que apareció junto con otros restos constructivos y materiales adscritos a una *villa* (Fig. 2).⁶ Este testimonio se suma a otros muchos que refrendan la amplia difusión del culto de Hércules en el centro de la Península,⁷ que también se

esta área restos arqueológicos atribuibles a lugares de culto, más allá de los que se infieren de la presencia de altares inscritos.

4. Para los epígrafes de los *municipia* de *Toletum* y *Consabura* sigo a Abascal y Alföldy, 2015, *corpus* sistemático de las inscripciones de la provincia de Toledo que ha supuesto una revisión y actualización de la epigrafía de este ámbito territorial y recoge toda la bibliografía anterior. A esta sumo la referencia del más reciente volumen *CIL II²/13* (aunque es coincidente – por ser de los mismos autores – y con información más escueta) y solo se incluirán puntualmente otras menciones bibliográficas, cuando revista interés la información aportada o las variantes de lecturas. En cambio, para otros epígrafes aludidos de diferentes áreas se indica la referencia de *HEpOL*, que recoge las anteriores (y la de *CIL II²/13* o, en su defecto, *CIL II*, según corresponda).

5. Abascal y Alföldy, 2015, n° 78, pp. 126-127 (*CIL II²/13*, 120): *Herculi / Corneliuș m(erito) / v(otum) l(ibens) ș(olvit)*. La lectura de *CIL II 6309*, publicada siguiendo al Conde de Cedillo, que en l. 3 proponía: *-ius Sura*, fue modificada por Oria Segura (1996, n° 35, pp. 178-179). Esa relectura más plausible, pese a la erosión que presenta esa parte del texto, es la seguida por Abascal y Alföldy. Estos proponen una datación entre finales del siglo I y II. El ara de granito (115 x 56 x 36 cm) cuenta con *focus* y está rematada con pulvinos. El descubrimiento se produjo en 1889, en el paraje de Gaitán (a 4,5 km al oeste de la localidad); se conserva en el Museo de Santa Cruz de Toledo.

6. Abascal y Alföldy, 2015, p. 127.

7. Oria Segura, 1996 (específicamente sobre esta inscripción: pp. 178-179); Hernando Sobrino, 2014, que asocia al dios en la Meseta con las vías y la actividad ganadera (sobre esta de Orgaz, la considera vinculada con el recorrido de varias vías por la zona: p. 395).

registra en ámbito urbano en ciudades del entorno como *Complutum*,⁸ *Segobriga*⁹ o *Caesarobriga*.¹⁰ Respecto al dedicante, el uso en exclusiva del *nomen* podría deberse al emplazamiento del ara en el contexto de la *villa*, en el que bastaría la referencia de un nombre único por el que era conocido. Parece improbable que correspondiera a un devoto de condición servil, tanto por tratarse de un *nomen*, como por el nivel adquisitivo que denotan las características del soporte.

A Diana estaba dedicado el altar descubierto en el término municipal de Polán.¹¹ El ara de granito es una ofrenda de un colectivo de *mulieres Albiumes(es)* a *Deana*, forma arcaica del nombre de la divinidad.¹² La diosa, cuyo culto gozó de una considerable popularidad en Hispania,¹³ fue venerada bajo diversas advocaciones, entre las que figura la de deidad protectora de las mujeres, a la que correspondería esta inscripción.¹⁴ En opinión de los editores del epígrafe, dado que se hallaba en un medio rural, podría pertenecer a un posible santuario campestre de Diana,¹⁵ si bien también cabría situarla en el contexto de un lugar de culto en un asentamiento rural.¹⁶

8. *HEpOL* 24249.

9. *HEpOL* 6730 (*CIL* II²/13, 217), 6731 (*CIL* II²/13, 215), 6732 (*CIL* II²/13, 233) y 8916 (*CIL* II²/13, 216).

10. En este caso, aunque fuera de la documentación epigráfica, cabe reseñar por su excepcionalidad la escultura del dios en bronce: Pacheco, Moraleda y De la Vega, 2001.

11. Abascal y Alföldy 2015, pp. 133-134, n.º 87 (*CIL* II²/13, 145). Los primeros editores (Mangas, Carroble y Rodríguez, 1992) propusieron la siguiente lectura: *Deana[e] mulier/es Albo/[-(enses)] Ume(n) s(es) l(ibentes) / s(olverunt) votum*, mientras que Abascal y Alföldy indican que en 2005 era menos legible el teónimo de la primera línea, aunque no descartan que en ella figurara el teónimo *Deanae* (con un posible nexo al final *AE* como sugirió Stylow: *HEp* 4, 1994, 885), y modifican la denominación del colectivo de mujeres por *Albiumes*, que suponen haría referencia a un lugar con el nombre de *Albium* o *Albiumis* y plantean esta lectura: [-]EANA mulier/es Albi/ume/s voŕtũm (*solverunt*). El altar de granito (ca. 86 x 43 x 34 cm) presenta una cabecera prominente sin *focus* y ha sido datado entre los siglos I y II. Se descubrió en el transcurso de las labores agrícolas, en la finca conocida como Fuente del Caño (donde aún se conserva), en el paraje de El Caramillar en el valle del arroyo Alpuébrega, al norte de la localidad de Gálvez, pero dentro del término municipal de Polán.

12. Mangas, Carroble y Rodríguez, 1992, p. 250.

13. Pena Gimeno, 1981a; Vázquez Hoys, 1995 y 1999.

14. Mangas, Carroble y Rodríguez, 1992, p. 252.

15. Mangas, Carroble y Rodríguez, 1992, p. 255.

16. Un *vicus*, un *pagus* o una *villa*: Rubio Rivera, 2008b, p. 107 y Abascal y Alföldy, 2015, p. 134.

Dos altares con lagunas en su texto se han reintegrado como exvotos a *Iuppiter Optimus Maximus*, procedentes de Mazarambroz¹⁷ y Casarrubios del Monte¹⁸ – esta última en el extremo septentrional, en un área limítrofe con el *municipium* de *Man-tua* –. La presencia en el contexto rural de esta advocación de Júpiter, propia de la religión pública más oficial, resulta llamativa, máxime cuando por las características de las aras parecen corresponder a devotos (solo se conserva el nombre en la primera: [S]crib[oniu]s [P]rob[us] de media o baja extracción socio-económica.¹⁹ Otros altares dedicados igualmente con la fórmula *I•O•M* están presentes en territorios circundantes; así, en Barajas (también en ámbito carpetano), un altar habría sido consagrado por *Coelia Melissa*,²⁰ mientras que, ya en el área vetona, en el extremo occidental del territorio de *Caesarobriga*, se documenta otra ara ofrecida por *N. Modestina*, en el entorno de la iglesia de Caleruela,²¹ donde además se hallaron otros epígrafes votivos, uno dedicado a la diosa *Ataecina*²² y otro fragmentado que contiene el epíteto *Solutorius*.²³ Este último se puede considerar un testimonio más de Júpiter Solutorio, cuyo culto estaba extendido en *Lusitania*, de hecho también se registra en esta misma zona, en Oropesa.²⁴ En Hispania se ha constatado que la difusión que tuvo el culto del

17. Los primeros editores (Cortés Hernández, Ocaña Rodríguez y Fernández Gamero 1987, p. 91, n° 1) publicaron la siguiente transcripción: [I(ovi) O(ptimo)] M[a?]/[x?(imo)] Rib[u]/[ri]niu[s] / [P]robu/s v(otum) s(olvit) l(ibens) / m(erito). Con posterioridad se han propuesto otras lecturas; la más reciente y, a mi juicio, la más correcta es la de Abascal y Alföldy, 2015, pp. 108-109, n° 58 (CIL II²/13, 131): [I(ovi) O(ptimo)?] M(aximo?) / [S]crib[oniu]s / [P]robu/s v(otum) s(olvit) l(ibens) / m(erito). Estos datan el ara a mediados del siglo II. Se trata de un altar de granito (102 x 44 x 38 cm), fracturado en la parte superior, que se descubrió en 1982 en la finca Vega del Prado del término municipal de Mazarambroz y permanece depositada en el Museo de Santa Cruz. Véase también sobre el culto de Júpiter en la provincia de Toledo: De la Vega, 2000.

18. Abascal y Alföldy, 2015, pp. 78-79, n° 24 (CIL II²/13, 173): [I(ovi) O(ptimo)] M(aximo) / [---]sus / v(otum) p(osuit). El ara presenta múltiples fracturas y erosiones, de ahí las lagunas del texto. Fue hallada en 1983 en una vivienda de la localidad (c/ Palacio, n° 7), donde permaneció inicialmente, aunque después se perdió noticia de su paradero.

19. Rubio Rivera, 2008b, p. 109.

20. CIL II 3063; HEpOL 8893.

21. Abascal y Alföldy, 2015, pp. 71-72, n° 18 (CIL II²/13, 271).

22. Abascal y Alföldy, 2015, pp. 69-70, n° 17 (CIL II²/13, 275). En este caso, el dedicante es *Bassus Turobri(gensis)*, que especifica que es *eques* del *ala Vettonum*. Sin duda, su *cognomen* conecta con la diosa *Ataecina*, epónima de *Turobriga* (Abascal, 1995 y 2011b). También está atestiguada en el área suburbana de *Caesarobriga* (Abascal y Alföldy, 2015, pp. 157-158, n° 109). Sobre la etimología del teónimo y las variantes de advocación véase: Prósper, 2002, pp. 287-308.

23. Abascal y Alföldy, 2015, pp. 72-73, n° 19 (CIL II²/13, 279).

24. Abascal y Alföldy, 2015, pp. 71-72, n° 81 (CIL II²/13, 467). Oropesa se sitúa a solo 9 km al noreste de Caleruela.

dios Júpiter con frecuencia respondía a un proceso de sincretismo con una divinidad indígena que poseería un carácter religioso preeminente análogo a la supremacía del dios capitolino en el panteón romano.²⁵ El ámbito rural al que se adscriben estas inscripciones y la baja extracción socio-económica que parecen denotar los dedicantes sugerirían una interpretación en este sentido, es decir, la adopción de un culto a Júpiter que habría reemplazado a la deidad indígena en ese medio rural. De hecho, el contexto que nos desvela el conjunto de Caleruela – aunque en un sustrato vetón – sitúa al dios, con sendas advocaciones, en un ambiente de religiosidad autóctona.

Paralelamente, también se constatan manifestaciones de culto propiamente indígenas en este territorio. Un ara votiva descubierta al noroeste de la localidad de Sonseca²⁶ registra la dedicación *Bandue*, aunque la erosión de la inscripción dificulta la lectura de la parte del texto, que podría corresponder a un epíteto o al nombre del devoto.²⁷ El teónimo *Bandua*,²⁸ ampliamente difundido en ámbito lusitano y galaico,²⁹ en general, está asociado a una deidad masculina, de carácter impreciso,³⁰ que también aparece bajo forma femenina, asimilada a Fortuna o Tutela.³¹ Precisamente, esta es la representada en la célebre pátera argéntea lusitana en la que figura

25. Véase Olivares, 2009, con el debate sobre la cuestión y la bibliografía anterior, y también Salinas de Frías, 2008, pp. 84 y 87. En cambio, López Gómez (2018, p. 247) considera que el recuerdo de una posible divinidad anterior sería ya inexistente en el siglo II. En todo caso, contextos como el mencionado de Caleruela muestran la posible persistencia de las resonancias de la deidad primitiva.

26. Abascal y Alföldy, 2015, pp. 154-156, n° 107 (*CIL* II²/13, 127), recogen las lecturas e interpretaciones anteriores y proponen la siguiente transcripción: *Bandu/e ++ • VIC/LES • I ex / voto li/b(ens) merit(o) p(osuit)*. El altar de granito (58 x 26 x 25 cm), con molduras, pulvinos en el coronamiento y zócalo, ha sido adscrito a los siglos I y II. El hallazgo se produjo en 1892 en el paraje conocido como La Mezquitilla, a unos 3 km al noroeste de Sonseca, donde apareció junto con otros materiales que apuntan al contexto de una posible *villa rustica* (Abascal y Alföldy, 2015, p. 154). Se conserva en una casa de esa localidad (c/ Hernán Cortés, n° 1), según indica Abascal que la fotografió allí en 2014 (Abascal y Alföldy, 2015, pp. 155-156).

27. Abascal y Alföldy, 2015, pp. 155-156 reúnen las variantes tanto de las posibles formas del epíteto, como las diversas propuestas de restitución de la hipotética onomástica del dedicante.

28. Pedrero, 2001.

29. Olivares, 1997; Pedrero, 2001.

30. Tradicionalmente, considerado un dios tutelar de los pactos y los vínculos, con posterioridad ha sido asociado con *Cosus* y Marte (Olivares, 1997 y 2002, pp. 205-221) o bien como una posible alusión a una forma genérica como *deus* o *lar*, cuyo carácter era especificado por el epíteto (Pedrero, 2001). A su vez, resulta interesante el detallado análisis etimológico y el contexto de los diferentes registros epigráficos de la deidad realizado por Prósper, 2002, pp. 257-281, sugiriendo su carácter de divinidad de paso (del vado, pasaje, vía).

31. Muñoz Llamosas, 2005, con el debate y bibliografía anterior.

con la iconografía de *Tyché-Fortuna* y la inscripción *Band(uae) Araugel(ensi)*.³² Se trata, por lo tanto, de un elocuente caso de romanización de la divinidad indígena.

Otra deidad autóctona se menciona en un ara votiva hallada en las inmediaciones de la localidad de Polán, con la dedicación *Mavo s(acrum)*.³³ El teónimo *Mavus* es desconocido en Hispania, si bien, a partir del topónimo y las características del paraje en el que fue hallado, se ha especulado sobre su advocación salutífera.³⁴ En lo que se refiere al dedicante, estaríamos ante un individuo con *tria nomina*, cuyo *cognomen* aparece registrado en otra estela funeraria encontrada a escasa distancia, lo que indicaría el parentesco³⁵ y su pertenencia a una familia asentada en este enclave rural.

Asimismo, de Ventas con Peña Aguilera procede un altar granítico con un texto votivo, cuyo incierto teónimo habría que descifrar en las letras *M•A•I*.³⁶ Se ha sugerido una posible relación con la religiosidad indígena.³⁷ En todo caso, el único elemento onomástico del devoto, *Maternus*, unido a la tosquedad de la inscripción, parecen apuntar a un contexto humilde o incluso servil. Otra posible deidad desconocida figura en un *arula* hallada en la localidad de Huecas,³⁸ que, en todo caso, por su tamaño y morfología, cabe adscribir al ámbito del culto doméstico.

32. La deidad aparece en pie, ante un fondo con vegetación y varios altares llameantes, sosteniendo la cornucopia y una pátera en la mano derecha y portando la característica corona mural. Se trata, por lo tanto, de la adopción de la iconografía greco-romana de *Tyché-Fortuna* o del *Genius Loci*; véanse, entre otros: Marco Simón, 2001; Muñoz Llamosas, 2005; Alarcão, 2016.

33. Abascal y Alföldy, 2015, pp. 135-136, n° 88 (*CIL* II²/13, 146), proponen una nueva lectura: *Mavo s(acrum) / L(ucius) Aemi/lius Lu/percu[s]*, que supone un cambio importante respecto a la de las líneas 3-5 de los primeros editores (Mangas y Carrobles, 1996, pp. 245-247, n° 3) y sobre todo de la onomástica del dedicante. El altar de granito (59 x 27 x 28 cm), fracturado en la parte inferior fue hallado a unos 3 km al oeste de Polán, en el despoblado de Bañuelos. Según Abascal se conservaba en 2005 en una vivienda de esa localidad (c/ Mártires, n° 8). Datada entre los siglos I y II.

34. Mangas y Carrobles, 1996, p. 247.

35. Abascal y Alföldy, 2015, pp. 135-136.

36. Abascal y Alföldy, 2015, pp. 286-287, n° 269 (*CIL* II²/13, 133): *M(---) A(---) I(---) / s(acrum?) Ma/tern/us v(otum) / s(olvit) l(ibens) m(erito)*. La inscripción – luego desaparecida – se encontraba reutilizada en el pavimento de la ermita de la Virgen del Águila. Las letras fueron pintadas, por lo que se complica la confirmación de la lectura de la primera línea, sobre todo en relación a si eran originales las interpunciones intercaladas en la primera línea.

37. Tsiolis, 2008, pp. 124-125, n. 25 propone una posible identificación con las *Matres*.

38. La pequeña ara de caliza (14 x 7,6 cm), reutilizada en un edificio de esta localidad, acabó en paradero desconocido. El tipo de letra irregular, unido a la circunstancia de que solo se conserva un dibujo de sus primeros editores, dificulta la lectura, véase: Abascal y Alföldy, 2015, p. 104, n° 54 (*CIL* II²/13, 168): *STERC / a(nimo) l(ibens) vo(tum) sol(vit) / LI + + IF*; datada en el siglo II. La primera línea registraría el teónimo, cuya interpretación más segura es la de las tres letras centrales.

2. *CONSABURA*

En el área meridional de Carpetania, en correspondencia con lo que sería el *territorium* de *Consabura* (Consuegra), apenas contamos con testimonios epigráficos; solo dos de ellos son votivos, pero ambos consagrados a Tutela. Al oeste de la localidad de Villacañas, se encontró un altar de buena factura dedicado a la deidad por *Mamilia Caesia*, en un entorno en el que se han documentado otros restos materiales de filiación romana,³⁹ atribuibles a un asentamiento rural. Mientras, en el municipio de Urda se localiza la otra ara ofrecida a esta diosa por *Mamilius Arrenus*.⁴⁰ Los respectivos dedicantes pertenecen a la misma familia, dispersa en lugares distantes entre sí del *ager Consaburensis*, de modo que, al coincidir en su ofrenda a Tutela, se pone de manifiesto la existencia de una devoción compartida por los integrantes de los *Mamilii* de este *municipium*. A su vez, las características de los soportes y factura de los altares, así como su onomástica, revelan un nivel socio-económico acomodado. Por otra parte, en ámbito carpetano solo reaparece esta divinidad en la ciudad de *Complutum*.⁴¹

3. *MANTUA CARPETANORUM Y TITULCIA*

El sector más septentrional del *conventus* coincide con el sur de la actual provincia de Madrid, en el que se sitúan los *municipia* de *Mantua Carpetanorum* y *Titulcia*. Y, si sobre la localización de sus urbes aún persisten algunas dudas, también resulta imprecisa la delimitación de las áreas correspondientes a sus respectivos territorios.⁴²

39. Abascal y Alföldy, 2015, p. 287, n° 271 (*CIL* II²/13, 186): *Tutelae / Mamilia / Caesi[a] / v(otum) s(olvit)*; el altar de arenisca (52 x 21 x 3,5 cm) y buena factura, con un gran zócalo y coronamiento con volutas, ha sido datado en el siglo II. El hallazgo se produjo en el transcurso de labores agrícolas en el paraje de Borregas – aunque actualmente se desconoce su paradero –, junto al recorrido de la senda Galiana, y en el contexto del yacimiento de El Calaminar, en el que también se han documentado otros materiales romanos, como restos de sillares, cerámica, etc. (véase, Palencia García, 2016, pp. 317, n. 795, y 1126).

40. Abascal y Alföldy, 2015, pp. 282-283, n° 264 (*CIL* II²/13, 195): *Mamiliu[s] / Arrenus / [T]utelae v(otum) s(olvit) l(ibens) a(nimo)*. Descubierta en el antiguo convento de Santa María del Monte, al sudeste de la localidad de Urda, donde aún se encontraba en el siglo XVIII, si bien, luego se perdió su rastro. El altar de arenisca estaba fracturado en sendos laterales y presentaba un relieve en la parte superior con una figura de un animal cuadrúpedo, aparentemente, una res bovina a la derecha.

41. *CIL* II 3032; *HEpOL* 8864.

42. Véase una aproximación a estos *territoria* en Abascal, 2017.

En el caso de *Mantua*, que mayoritariamente se viene situando en Villamanta,⁴³ o bien en la cercana Perales de Milla,⁴⁴ y dejando al margen las inscripciones procedentes de la propia localidad,⁴⁵ contamos con un testimonio excepcional: el monolito granítico de Piedra Escrita de Cenicientos – en el límite occidental de este *territorium* –⁴⁶ dedicado a Diana (Fig. 3).⁴⁷ El gran bloque presenta en la cara frontal un amplio nicho en bajorrelieve (240 x 127 x 20 cm) rematado en semicírculo. En su interior se representan tres figuras en pie realizando un ritual ante un altar, aparentemente, dos femeninas y una masculina, interpretadas como la diosa – a la izquierda – y una pareja a la derecha (también hay restos de dos animales grabados en el plano inferior). En el lado izquierdo se conserva una inscripción, erosionada y con letras reescritas con posterioridad, en la que se lee la dedicatoria a Diana.⁴⁸ Sin duda, este singular vestigio constituye un notable ejemplo de sacralización del paisaje; en este caso, mediante la transformación de ese afloramiento pétreo en un monumento consagrado a la divinidad y, por lo tanto, en un lugar de culto rural, un *fanum*, enclavado en la agreste naturaleza que la diosa dominaba y protegía. Por otra parte, este se ha puesto en relación con el santuario rupestre de Diana de *Segobriga*,⁴⁹ aunque, como veremos más adelante, tiene un carácter diferente.

Por lo que respecta a *Titulcia*, que se considera ubicada en la localidad homónima (antes Bayona de Tajuña),⁵⁰ el único testimonio de culto de ámbito rural procede del municipio de Arganda del Rey, en un área limítrofe con el *territorium* de *Com-*

43. Mangas, Azcárraga y Märten Alfaro, 2017, pp. 688-692, con referencias anteriores.

44. La identificación de Perales de Milla, a unos 7 km al norte de Villamanta, con *Mantua*, ya fue propuesta por Fidel Fita, 1891, p. 287, fue retomada por Stylow, 1990 y más recientemente por Abascal, 2017, pp. 118-119, quien la considera más plausible. En concreto, se sitúa en el enclave entre el río Perales y el arroyo Palomera, en el que se habrían descubierto estructuras y materiales romanos.

45. A esta localidad se adscriben un altar dedicado a los Lares (*CIL* II 3081; *HEpOL* 8903) y un exvoto del que solo se conserva el nombre del dedicante, *Avianus* (*HEpOL* 17581), en la que otra improbable variante de lectura de la primera línea habría identificado a las Ninfas: Knapp, 1992, n° 210.

46. De hecho, se ha sugerido que podría haber sido un hito delimitador, a modo de *ara terminalis*, entre los confines de las provincias Tarraconense y Lusitania en esta área o bien entre *conventus*: Canto, 1994, pp. 273-274, 281-283 y fig. 4. En cambio, Abascal, 2017, p. 117 considera probable la adscripción del área de Cenicientos a la provincia de Lusitania.

47. Canto, 1994, pp. 271-296. Las dimensiones del monolito alcanzan unos 5 metros por 4 de ancho. En la parte posterior presenta unas oquedades a modo de escalera.

48. Canto, 1994, pp. 276-278: *A(nimo) I(ibens) s(olvit votum) Sisc(inius) Q(---) / Dianae*; *HEpOL* 16199.

49. *HEpOL* 8908-8913 (con referencias y bibliografía anteriores); *CIL* II²/13, 207-211. Sobre el culto de Diana en *Segobriga*: Vázquez Hoys, 1999.

50. Alföldy, 1987, pp. 64-65; Abascal, 2017, pp. 120-122; Polo López y Valenciano Prieto, 2017.

plutum y que podría adscribirse a esta última.⁵¹ Se trata de un exvoto dedicado a las Ninfas *Varcilenses*⁵² recuperado en el paraje de Valtierra (al oeste de la población), en el que existe un manantial y el arroyo del mismo nombre; también se hallaron otras inscripciones y restos romanos que podrían pertenecer a un asentamiento rural, junto al que además discurría la vía que se dirigía a *Complutum*.⁵³ Se correspondería con un culto a las aguas de esa fuente: el epíteto aludiría, con toda probabilidad, al nombre del lugar.⁵⁴ La asimilación de Ninfas a cultos acuáticos ancestrales está especialmente atestiguada en el norte de la Península, que también parece estar presente en algunos de los casos documentados en el centro peninsular.⁵⁵ Así, entre otros,⁵⁶ en el medio rural de *Caesarobriga*,⁵⁷ próxima al límite occidental carpetano, y en

51. A este respecto, Abascal, 2017, p. 121 y mapa, fig. 4, sugiere que el límite entre los *territoria* de *Titulcia* y *Complutum* se situaba coincidiendo con las cuencas de los ríos Jarama y Tajuña (muy próximo al emplazamiento de la propia urbe), incluyendo el área de Morata de Tajuña en el de *Titulcia*, pero asignando el de Arganda del Rey, a pocos kilómetros al norte, al de *Complutum*. Esta divisoria se mantiene, con una pequeña variación en la zona de confluencia de ambos ríos, en la nueva edición del *CIL* II²/13 (p. 1, con mapa). Con todo, no es de descartar que el ámbito rural del paraje de Valtierra, en el municipio de Arganda del Rey, se situara justo en esa área limítrofe entre ambos municipios y sendos *conventus*, *Carthaginiensis* y *Caesaragustanus*, puesto que el propio arroyo de Valtierra, coincidiendo con la curva que describe el Jarama en su confluencia, podría constituir el límite natural entre *territoria*. Por ello, he optado por incluir este paraje y la inscripción procedente del mismo (también aquí se halló un miliario, véase *infra* n. 53) como posible *ager* de *Titulcia* en su confin septentrional (véase el mapa, Fig. 1).

52. *CIL* II 3067; *HEpOL* 8896: *L(ucius) I(ulius?) Rufinus / Nymphis / Varcilens(is) / v(otum) l(ibens) s(olvit)*.

53. Como indica el miliario hallado en este enclave, *HEpOL* 10454 y *CIL* XVII/1, 253, que alude a la distancia de XIV millas desde *Complutum*.

54. El epíteto de las Ninfas de esta inscripción fue puesto en relación con el paraje de la Dehesa de los Barciles de Aranjuez – actualmente en el término municipal de Añover de Tajo – por algunos eruditos ya desde el siglo XVI, como Román de la Higuera o posteriormente Pedro de Rojas. Esta conexión ha inducido posteriormente a error, considerándose que la Dehesa de Barciles estaba en el lugar del hallazgo de la inscripción de Arganda (así recientemente Andreu Pintado, 2018, p. 107, que mantiene esa errónea identificación). En cualquier caso, resulta sugerente esta conexión del topónimo, puesto que el área de Aranjuez se considera que integraría el territorio de *Titulcia* (en su límite con el de *Toletum*), aunque en ausencia de otros testimonios no cabe extraer conclusiones al respecto. De hecho, la coincidencia puede deberse a la etimología del término, alusiva a tierras situadas junto a arroyos o ríos.

55. Aleixandre Blasco, 2016, en especial pp. 568-609, con bibliografía anterior.

56. Excluyo de estos ejemplos la supuesta dedicación de Villamanta, con una variante de lectura errónea (véase *supra*, n. 45).

57. Así, la dedicación *Nymphae* de la villa de El Saucedo, ofrecida por una liberta (*CIL* II 894; Abascal y Alföldy, 2015, pp. 162-164, n.º 114): *N[y]mphis / Al[l]a Nerei / l(iberta) votum / l(ibens) a(nimo) s(olvit) m(erito)* y la de *Nym[ph]is Aug(ustis)* de la localidad de Parrillas (Abascal y Alföldy, 2015, pp. 132-133, n.º 86), a unos 30 km al noroeste de la urbe y, por tanto, también adscrita al medio rural.

ámbito urbano en *Segobriga*,⁵⁸ con la mención de la organización indígena supra-familiar *Tirtaliq(um)*. En cambio, otras ofrendas de ese entorno geográfico carecen de referentes de la tradición indígena, como la registrada en *Complutum*,⁵⁹ o la de Torrejoncillo del Rey,⁶⁰ en un área próxima a Carrascosa del Campo (Cuenca), en el que un legionario de la *VII Gemina* ofrece un altar a las Ninfas. De modo que esta se inscribe en el contexto de la presencia militar que custodiaba el importante distrito minero de *lapis specularis* de ese entorno de *Segobriga*. A su vez, cabe vincular la devoción de este *miles* al propio santuario de estas deidades en una fuente sagrada del campamento de la *legio VII Gemina* en *Legio*.⁶¹

4. BALANCE DE LOS CULTOS ATESTIGUADOS EN EL MEDIO RURAL

La documentación analizada de estos territorios nos proporciona una limitada, pero variada, nómina de dioses romanos e indígenas con formas diversas de sincretismos. Hércules, Júpiter, Diana, Tutela y las Ninfas constituyen un elenco⁶² afín a los representados en otras áreas del centro peninsular y de la propia Hispania. Entre ellas, la diosa Diana, a cuya popularidad ya he aludido, se ve representada en el ámbito rural con los habituales altares – como el de Polán – o en la forma singular del monolito de Cenicientos. En este último se convierte a la roca en un medio de sacralización del paisaje, en el que la ofrenda a Diana, enfatizada por la representación ritual del relieve, enlaza ese paraje con la propia naturaleza tutelada por la diosa. En ambos casos, la dedicación del colectivo de *mulieres Albiumes(es)* y el monolito con bajorrelieve (como hito visible de un santuario o *fanum* de Diana),⁶³ parecen sugerentes ejemplos

58. *Segobriga*: HEPOL 12647; CIL II²/13, 319: *Nympei(!) ◁Mani▷ Tirtaliq(um) / Hilarus et Fuscus / Laxtenses [---] / [fec(erunt) d(e)] s(uo) peculio*.

59. CIL II 3029; HEPOL 8862.

60. HEPOL 6750: *G(aius) Mali(us) Urssu(s) / m(iles) le(gionis) VII G(eminae) F(elicis) [c(ohorte)?] VIII / Nymphis v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*.

61. Morillo, 2014, pp. 132-133.

62. Entre estas divinidades no incluyo a Venus, supuestamente mencionada en un pequeño altar de terracota de Carranque (HEP 5, 1999, 780 y 11, 2001, 569) y cuya reinterpretación descarta tal mención: Abascal y Alföldy, 2015, p. 77.

63. Un *fanum* que representa un contexto dispar al que evidencia el santuario rupestre de Diana, que aprovecha la pared rocosa de una cantera en el área suburbana de *Segobriga*. En este caso, varios libertos expresan sus votos a la diosa, en consonancia con el estrecho vínculo de los colectivos dependientes de esta divinidad femenina, al mismo tiempo que se adoptan formas y representaciones típicamente romanas; véase la acertada reinterpretación de este santuario en un horizonte religioso

de sincretismo de tradiciones locales indígenas que habrían encontrado en la deidad romana, *domina*⁶⁴ y protectora de entornos naturales, una sustituta idónea.

A su vez, las Ninfas documentadas en este medio rural parecen conectar con un sustrato indígena en el que estas entidades divinas femeninas se fusionan con facilidad. Así, el propio carácter polivalente de las Ninfas, plural a la vez que local, y tutelares de elementos de la naturaleza (en especial, de las aguas),⁶⁵ habría favorecido el sincretismo. Paralelamente, y aunque en otra región de contexto celtibérico, conocemos un interesante caso en el que se registra la secuencia de la *interpretatio* de una deidad autóctona en el santuario de culto a las aguas, con carácter salutífero, de *Turiaso*.⁶⁶ En este espacio sacralizado la diosa indígena *Silbis* habría sido identificada con *Salus* en época augustea, para posteriormente sincretizarse con Minerva.⁶⁷ Un ejemplo diferente en el que otras divinidades indígenas de las aguas habrían permanecido con su teónimo original es el de *Airo* o *Aironis*, en territorio segobricense. Se trata de la ofrenda a *Deo Aironi* de un altar procedente de Uclés,⁶⁸ que fue descubierto en un paraje donde se encuentra la conocida como Fuente Redonda, de ahí que se considere una deidad céltica tutelar de manantiales y, en especial, de aquellos vinculados a afloramientos de aguas, pozos y simas profundas.⁶⁹ A su vez, la inscripción atestigua otra dedicación colectiva, de la *fa/milia Oc/ules(is)* – en la que también interviene un *C(aius) Titiniu[s] Crispinu[s]* –, interpretada como el conjunto de dependientes de un posible *fundus Oculesis* (del que derivaría el topónimo de Uclés).⁷⁰ Todos estos elementos fundamentan la probable existencia en este enclave de un santuario del

plenamente romano de Alfayé Villa, 2009, p. 137; Alfayé Villa y Marco Simón, 2014, pp. 53-61; Marco Simón, 2017, pp. 205-206.

64. El epíteto se documenta en la ciudad de *Segobriga*: *Diane domine*, (*CIL* II 6338; *HEpOL* 12657), ciudad en la que también se registra el de *frugifera* (*CIL* II²/13, 210) – en uno de los paneles inscritos del *fanum Dianae* –, destando su advocación como diosa de la fecundidad de la naturaleza.

65. Sobre las diferentes deidades de las aguas en Hispania, véanse, entre otros: Díez de Velasco, 1998; Andreu Pintado, 2018.

66. Beltrán Lloris y Paz Peralta, 2004, *passim*. La excavación de este santuario de *Turiaso* (Tarazona, Zaragoza) ha permitido recuperar un excepcional conjunto, integrado por una piscina de planta cruciforme, restos de *hypocaustum* y canalizaciones, esculturas (entre ellas la cabeza de Minerva), terracotas votivas y otros variados materiales.

67. Marco Simón, 2017, pp. 203-205.

68. *CIL* II 5888; *HEpOL* 12179; Abascal, 2011a, pp. 253-254.

69. Lorrio, 2007, pp. 109-111; Abascal, 2011a. Ambos abordan de forma dispar la posible explicación de la correlación entre el teónimo y los topónimos actuales de Airón y “Pozo Airón” en la Península y otras áreas célticas de Occidente. Sobre el origen etimológico del teónimo véase: García Alonso, 2010.

70. Abascal, 2011a, p. 253.

dios en torno a la fuente monumentalizada – sobre todo, por la mención *fecit* –, junto al que se dispondría el altar.⁷¹

De forma análoga, y como ya he destacado, el hecho de que las invocaciones *I•O•M* a Júpiter con los epítetos que inciden en su superioridad en el panteón romano, propios del culto público y cívico, aparezcan en contexto rural, se ha venido explicando en clave sincrética como una *interpretatio* de una o diferentes deidades supremas autóctonas.⁷² Los ejemplos analizados parecen adecuarse a este sustrato indígena, que permanecería arraigado en las devociones de los estratos medios y bajos de la población asentada en el *ager*, aunque ya en su forma romanizada y con expresiones de culto acordes con la religiosidad vigente, como las habituales aras inscritas recordando sus votos.

Sobre Hércules, en cambio, únicamente contamos con un testimonio de su devoción, tan difundida en Hispania. Lo escueto de la dedicación no permite más que constatar su presencia en este medio rural. Precisamente, llama la atención que solo se haya registrado este altar en el ámbito territorial objeto de este análisis, tanto en el contexto rural como urbano, sobre todo en comparación con la frecuencia documentada, por ejemplo, en *Segobriga*.⁷³

Por lo que respecta a Tutela, las únicas ofrendas se sitúan en el contexto del *ager* de *Consabura*. En este sentido, como deidad de carácter protector de lugares y actividades, con frecuencia asociada al *Genius* y a Fortuna,⁷⁴ cabría plantear una posible advocación en este enclave rural concreto vinculada a la salvaguarda de los bienes o producciones agropecuarias. Al menos, la representación de un bóvido en uno de los altares haría plausible una invocación específica de protección del ganado.

Con respecto a las divinidades indígenas, contamos con el ignoto téonimo *Mavus*, sobre el que se ha propuesto un hipotético carácter acuático, y con el multiforme *Bandue*. Particularmente, este último ejemplifica la *interpretatio* romana de un téonimo que pervivió, con un marcado carácter local, con frecuencia, como dios tutelar

71. Abascal, 2011a, p. 254, que considera se habría construido un estanque monumental, similar al existente en la actualidad.

72. Véase *supra*, n. 25.

73. Oria Segura, 1996, recoge todos los testimonios de la Meseta, tanto de los de *Segobriga*, como de otro documentado en contexto carpetano, de la ciudad de *Complutum*. Véase también Salinas de Frías, 2008, pp. 82-84, que incluye un ara del ámbito rural de *Segobriga*, de Montalbo dedicado por una mujer: *Valer(ia) / Afra / Hercul(i) / [e]x voto (HEpOL 16009)*. Respecto al carácter de Hércules en el centro y norte de la Península, Oria Segura (2002, pp. 237-238) considera que el culto es típicamente romano, si bien podría contener sincretismos de deidades indígenas subyacentes.

74. Pena Gimeno, 1981b; Muñoz Llamosas, 2005, pp. 149-151.

de lugares y *gentes*, pero, como se ha visto, adoptando rasgos sincréticos romanos incluso en su iconografía.⁷⁵

Sobre los posibles santuarios rurales en esta área geográfica,⁷⁶ asistimos a un vacío acorde con el escaso número de testimonios epigráficos votivos. Además del *fanum* de Diana en Cenicientos, entendido como santuario al aire libre, y de la indudable sacralización del manantial en el que se rendía culto a las Ninfas *Varcilenses*,⁷⁷ los restantes altares corresponderían a *loci consecrati*, de los que desconocemos si alguno pudo estar asociado a estructuras o recintos sacros de cierta entidad.⁷⁸ Cabría suponer que el ara de Diana dedicado por la colectividad de las *mulieres Albiumes(es)* se ubicara en el contexto de un *fanum* adscrito, como he mencionado, a un asentamiento rural.

En lo que se refiere a la correlación de los teónimos con el tipo de *cultores*, tampoco se evidencia una determinada tendencia. De hecho, encontramos, como se ha visto, devotos con *tria nomina* ofreciendo exvotos al dios autóctono *Mavus*, al igual que los *Mamiliii* dedican aras a la diosa Tutela. Esta mezcla indistinta en las preferencias de los devotos se aprecia, igualmente, en otras áreas de la Meseta meridional, tanto en ámbito rural como urbano. Sirvan de ejemplo los de *Segobriga*, que proporciona un buen número de inscripciones votivas en las que varios testimonios de divinidades indígenas tienen entre sus dedicantes individuos de onomástica romana o *tria nomina*,⁷⁹ como en el mencionado altar del dios *Aironis*. Mientras, en el altar consagrado a las Ninfas figura, como hemos visto, la gentilidad de *Tirtaliquum*.⁸⁰ En contraposición, si observamos otro caso, como el de la vecina *Caesarobriga*, las ofrendas a las deidades prerromanas de esta área vetona muestran una mayor correlación con los devotos de onomástica indígena. Así se confirma en las aras de las divinidad-

75. Véase *supra*, n. 32.

76. Se trata de un ámbito en el que tampoco se documentan santuarios prerromanos en contexto rural, como en otras regiones de Hispania, que hubieran podido propiciar la continuidad del culto. En este sentido cabe recordar alguno de los ejemplos situados en áreas próximas, como la cueva Santa del Cabriel (Mira, Cuenca), en contexto celtibérico, asociada a una Diosa Madre ancestral, que pudo mantenerse en uso en época romana: Lorrio *et al.*, 2006, pp. 72-73. A su vez, el santuario rupestre de Los Casares (Valdemoro Sierra, Cuenca), con una aparente función oracular, es otro caso sugerente, pero sobre el que persisten dudas sobre su cronología ante la ausencia de materiales, véanse las consideraciones al respecto de Marco Simón, 2017, pp. 202-203.

77. En este se pudo mantener el manantial en su forma agreste o realizar una cierta monumentalización de la fuente, de forma análoga a la mencionada de *Aironis* en Uclés (véase *supra*, n. 70).

78. Las circunstancias de los hallazgos de estos altares, hace décadas o siglos, o bien fuera de su contexto original, no han permitido conocer las posibles características de ese *locus consecratus* original.

79. Salinas de Frías, 2008, pp. 88-89.

80. Véase *supra*, n. 58.

des *Aricon*a y *Uriloucus*,⁸¹ encontradas en la urbe, aunque, a su vez, la del dios *Togo* (o *Togotis*), hallada en su territorio, está dedicada por un individuo con *tria nomina*.⁸²

5. CONCLUSIONES

En este análisis de los testimonios epigráficos localizados en el ámbito rural de los *territoria* de las comunidades de esta área geográfica de Carpetania se confirma la confluencia de dioses romanos e indígenas y de un rico abanico de sincretismos yuxtapuestos. El medio rural, y por ende natural, parece haber contribuido a dar continuidad a tradiciones de religiosidad autóctona, en el que el entorno agreste, las rocas, los bosques y las aguas habrían propiciado que perduraran evocaciones de primitivas creencias. Sin embargo, esto no implica que esas pervivencias supusieran una forma de arraigo casi inmutable de esos cultos – mucho menos de expresiones de resistencia –. Por el contrario, los mecanismos de asimilación desplegados por Roma habían ido entretejiendo un entramado de directas o sutiles conexiones entre entidades divinas, que de la simbiosis religiosa inicial pasaría a la subsiguiente deconstrucción, en un inexorable proceso de *interpretatio* y romanización religiosa. Así, las manifestaciones de culto, las formas materiales – desde las diferentes representaciones a los soportes utilizados – y el propio lenguaje o el hábito epigráfico⁸³ constituyen una rotunda expresión de la transformación y aculturación experimentadas, en consonancia con el propio grado de romanización de esta región.⁸⁴

Asistimos a un panorama de politeísmo diverso, en el que coexisten con naturalidad tanto los dioses plenamente romanos, como aquellos de teónimo latino, que aún conservaban ecos de su origen indígena, junto con deidades locales de sustratos culturales prerromanos. Estas últimas preservaban su teónimo y su carácter o función, pero se habrían diluido muchos de sus rasgos y esencias, al tiempo que estaban inmersos en la *praxis* cultural del sistema religioso romano. Por esta razón no resulta infrecuente que entre sus devotos contaran con integrantes de la ciudadanía de los *municipia*, romanizados ya desde, al menos, uno o dos siglos. De este modo, esta *religio in rure* era análoga a la de las urbes y, si bien estaban ausentes los cultos cívicos o de carácter más oficial, estaban presentes los dioses más populares y, en especial,

81. Urbina Martínez, 1994; Abascal y Alföldy, 2015, pp. 156-157, n° 108: *Arico/nae Alles Alion/icum / v(otum) a(nimo) l(ibens) s(olvit)*; Abascal y Alföldy, 2015, pp. 164-165, n° 115: *Amia <H>ispal/ni l(iberta) Uril/ouco v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*.

82. Abascal y Alföldy, 2015, pp. 97-98, n° 48: *Togoti / L(ucius) Vibius / Priscus / ex voto*.

83. Marco Simón, 2009.

84. Sobre esta cuestión ya traté en Rubio Rivera, 2008a.

los que mantenían una conexión o tutela de carácter local o una estrecha vinculación con la naturaleza. Todos ellos suscitaron devociones entre los sectores de población más representados en los asentamientos rurales. En suma, la sacralización del paisaje, el culto a deidades romanas y autóctonas y la continuidad de creencias vinculadas a enclaves, colectivos y familias, conformaban un heterogéneo y complejo panteón rural perfectamente integrado en el sistema politeísta romano.

IMÁGENES

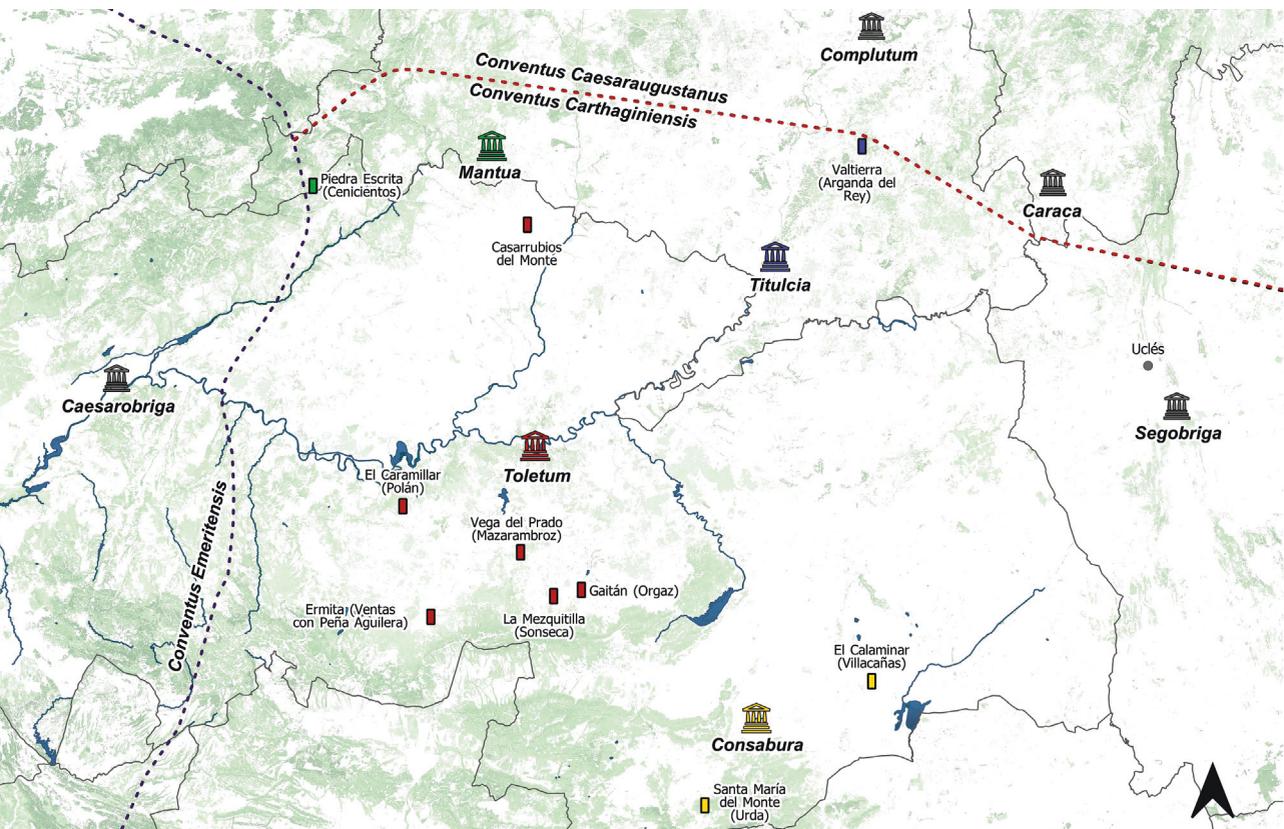


Fig. 1: Mapa de los testimonios epigráficos del ámbito rural del área septentrional del *Conventus Carthaginiensis* (© Grupo ARCYT).



Fig. 2: Altar consagrado a Hércules procedente de Orgaz.
Museo de Santa Cruz, Toledo (© Grupo ARCYT).

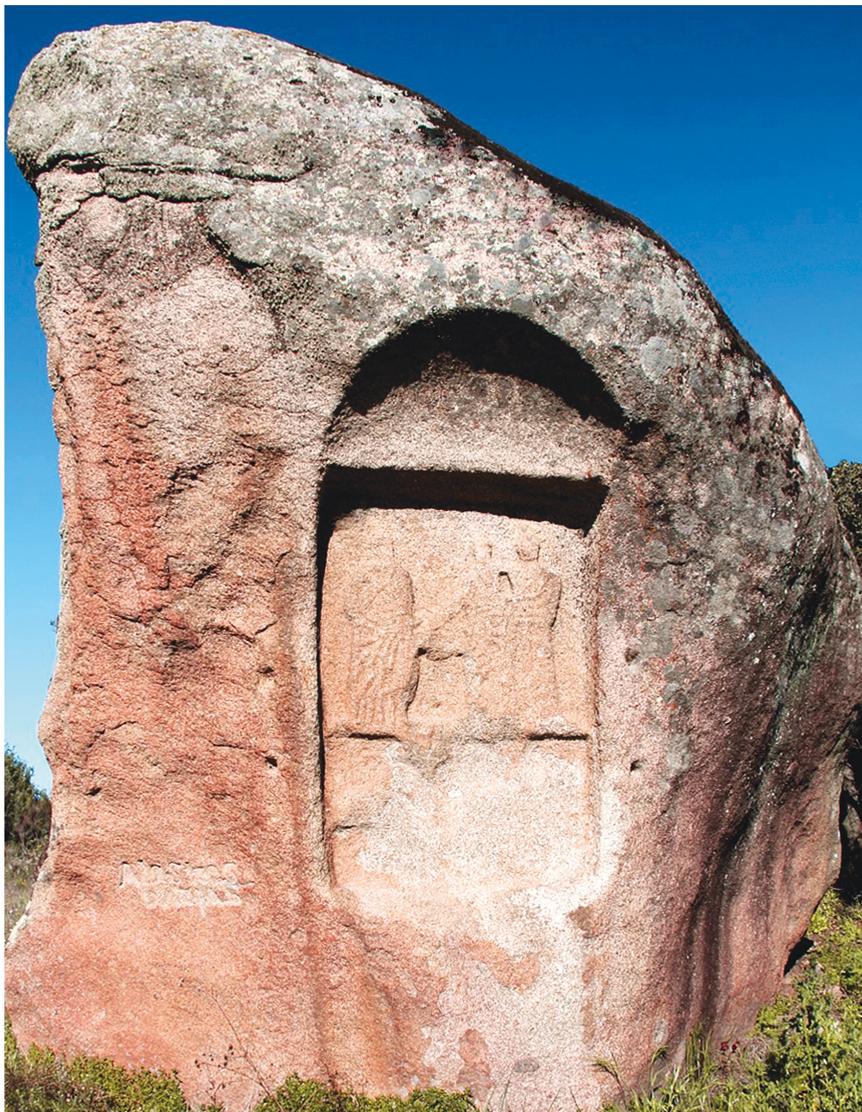


Fig. 3: Monolito granítico de Piedra Escrita en Cenicientos, Madrid (© Grupo ARCYT).

BIBLIOGRAFÍA

- Abascal, Juan Manuel (1995). Las inscripciones latinas de Santa Lucía del Trampal (Alcuéscar, Cáceres) y el culto de *Ataecina* en Hispania. *Archivo Español de Arqueología*, 68, pp. 31-105.
- Abascal, Juan Manuel (2011a). Airones y aguas sagradas. En Costa Solé, Palahí Grimal y Vivó i Codina, 2011, pp. 249-256.
- Abascal, Juan Manuel (2011b). La *Dea domina sancta Turibrigensis Ataecina* y las nuevas evidencias epigráficas de Alcuéscar (Cáceres). En Cardim Ribeiro, 2011, pp. 15-36.
- Abascal, Juan Manuel (2017). Ordenación territorial de época romana en la región de Madrid. *Zona arqueológica*, 20.1, pp. 117-123.
- Abascal, Juan Manuel y Alföldy, Géza (2015). *Inscripciones romanas de la provincia de Toledo (siglos I-III)*. Madrid: Real Academia de la Historia.
- Alarcão, Jorge de (2016). A propósito da pátera de *Bandis Araugelensis*. *Conimbriga*, 55, pp. 145-155.
- Aleixandre Blasco, Ángel (2016). *Matres y divinidades afines de carácter plural en la Hispania antigua*. Valencia: Universidad de Valencia (Tesis doctoral en acceso abierto: <https://roderic.uv.es/handle/10550/50059>).
- Alfayé Villa, Silvia (2009). *Santuarios y rituales en la Hispania Céltica*. Oxford: Archaeopress.
- Alfayé Villa, Silvia y Marco Simón, Francisco (2014). Los santuarios de cantera y romanización religiosa en Hispania y Gallia. En Mangas y Novillo, 2014, pp. 53-86.
- Alföldy, Géza (1987). *Römisches Städtewesen auf der neukastilischen Hochebene. Ein Testfall für die Romanisierung (AHAW, 1987, 3)*. Heidelberg: C. Winter Universitätsverlag.
- Andreu Pintado, Javier (2018). La sacralización del agua en Hispania romana: una perspectiva epigráfica. En Pérex y Miró, 2018, pp. 91-120.
- Beltrán Lloris, Miguel y Paz Peralta, Juan Ángel (eds.) (2004). *Las aguas sagradas del Municipium Turiaso. Excavaciones en el patio del Colegio Joaquín Costa (Antiguo Allué Salvador). Tarazona (Zaragoza)*. Caesaraugusta 76. Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- Canto, Alicia (1994). La “Piedra Escrita” de *Diana*, en Cenicientos (Madrid), y la frontera oriental de Lusitania. *CuPAUAM*, 21, pp. 271-296.
- Cardim Ribeiro, José (ed.) (2011). *Diis - Deabusque. Actas do II Colóquio Internacional de Epigrafia “Culto e Sociedade”*. São Miguel de Odrinhas: Museu arqueológico de São Miguel de Odrinhas.
- Carrasco, Gregorio (ed.) (2008). *La romanización en el territorio de Castilla-La Mancha*. Cuenca: Univ. Castilla-La Mancha.
- Cortés Hernández, Susana, Ocaña Rodríguez, Estrella y Fernández Gamero, Francisco J. (1987). Algunas inscripciones romanas de la provincia de Toledo. *Carpentania*, 91, pp. 91-102.
- Costa Solé, Ana, Palahí Grimal, Lluís y Vivó i Codina, David (eds.) (2011). *Aquae sacrae: agua y sacralidad en la Antigüedad*. Gerona: Univ. de Girona.

- De la Vega, Miguel (2000). La religión romana en la Meseta sur: el culto a Júpiter en la provincia de Toledo a través de la epigrafía. *Conimbriga*, 39, pp. 85-105.
- Díez de Velasco, Francisco (1998). *Termalismo y religión. La sacralización del agua termal en la Península Ibérica y el norte de África en el mundo antiguo.* 'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones 3. Madrid: Universidad Complutense.
- Ferrer Albelda, Eduardo (ed.) (2002). *Ex oriente lux: las religiones orientales antiguas en la Península Ibérica.* Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Fita, Fidel (1891). Noticias. *BRAH*, 18, pp. 287-289.
- García Alonso, Juan Luis (2010). De etimología y onomástica: *Deo Aironi* y Pozo Airón. *Pa-leohispanica*, 10, pp. 551-566.
- Hernando Sobrino, María del Rosario (2014). Hércules en la Meseta. Testimonios, carácter y conexiones. En Mangas y Novillo, 2014, pp. 383-411.
- Knapp, Robert C. (1992). *Latin Inscriptions from Central Spain (LICS).* Classical Studies 34. Berkeley-Los Ángeles: Univ. of California Press.
- López Gómez, José Carlos (2018). Manifestaciones religiosas de los cultores de los *Dii Selecti* en Carpetania romana. *Revista de historiografía*, 28, pp. 239-255.
- Lorrio, Alberto (2007). El dios celta Airón y su pervivencia en el folklore y la toponimia. En Sainero, 2007, pp. 109-136.
- Lorrio, Alberto, Moneo, Teresa, Moya, Fernando, Pernas, Sara y Sánchez de Prado, María Dolores (2006). La Cueva Santa del Cabriel (Mira, Cuenca). Lugar de culto antiguo y ermita cristiana. *Complutum*, 17, pp. 45-81.
- Mangas, Julio, Carrobles, Jesús, y Rodríguez, Sagrario (1992). *Deana y mulieres:* nueva inscripción de la provincia de Toledo. *Gerión*, 10, pp. 243-258.
- Mangas, Julio y Carrobles, Jesús (1996). Nuevas inscripciones latinas en la provincia de Toledo (II). *MHA*, 17, pp. 239-254.
- Mangas, Julio y Novillo, Miguel Angel (eds.) (2014). *Santuarios suburbanos y del territorio en las ciudades romanas.* Madrid: ICCA.
- Mangas, Julio, Azcárraga, Sandra y Märten Alfaro, Gabriela (2017). *Mantua* y otras posibles cabeceras de ciudades romanas en el ámbito de la Comunidad de Madrid. *Gerión*, 35, pp. 679-706.
- 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 (2009). Las inscripciones religiosas hispanas del ámbito rural como expresión del hábito epigráfico. En *Espacios, usos y formas de la epigrafía hispana en época antigua y tardoantigua.* Anejos del Archivo Español de Arqueología 48. Madrid: CSIC, pp. 197-210.
- Marco Simón, Francisco (2017). Santuarios en la Celtiberia: ejemplos de monumentalización y romanización religiosa. En Tortosa y Ramallo, 2017, pp. 201-212.
- Marco Simón, Francisco *et al.* (eds.) (2002). *Religión y propaganda política en el mundo romano.* Instrumenta 12. Barcelona: Ed. Univ. Barcelona.

- Morillo, Ángel (2014). Espacios sagrados y santuarios militares en Hispania. En Mangas y Novillo, 2014, pp. 123-162.
- Muñoz Llamosas, Virginia (2005). La *interpretatio* romana del dios prerromano *Bandue*. *Ve-leia*, 22, pp. 145-152.
- Olivares, Juan Carlos (1997). El dios indígena *Bandua* y el rito del toro de S. Marcos. *Complutum*, 8, pp. 205-221.
- Olivares, Juan Carlos (2002). *Los dioses de la Hispania céltica*. Alicante: Ed. Univ. Alicante.
- Olivares, Juan Carlos (2009). El culto a Júpiter, deidades autóctonas y el proceso de interacción religiosa en la Céltica hispana. *Gerión*, 27.1, pp. 331-360.
- Oria Segura, Mercedes (1996). *Hércules en Hispania: una aproximación*. Barcelona: PPU.
- Oria Segura, Mercedes (2002). Religión, culto y arqueología. Hércules en la Península Ibérica. En Ferrer Albelda, 2002, pp. 219-244.
- Pacheco, César, Moraleda, Alberto y De la Vega, Miguel (2001). El Hércules de Talavera de la Reina: religiosidad romana en la provincia de Toledo. En Villa Gonzalez, 2001, II, pp. 167-182.
- Palencia García, Juan Francisco (2016). *Ciudad y territorio en un centro urbano romano de la antigua Carpetania: Consabura (Consuegra, Toledo)*. Madrid: UNED (tesis doctoral en acceso abierto: http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/tesisuned:GeoHis-Jfpalencia/PALENCIA_GARCIA_Juan_Francisco_Tesis.pdf).
- Pedrero, Rosa María (2001). Los epítetos del teónimo occidental *Bandue/i*. En Villar y Fernández Álvarez, 2001, pp. 541-560.
- Pena Gimeno, María José (1981a). Contribución al estudio del culto de Diana en Hispania. En *La religión romana en Hispania*. Madrid: Ministerio de la Cultura, pp. 49-57.
- Pena Gimeno, María José (1981b). El culto a Tutela en Hispania. *MHA*, 5, pp. 73-88.
- Pérex, María Jesús y Miró, Carme (eds.) (2018). *Vbi aquae ibi salvs. Aguas mineromedicinales, termas curativas y culto a las aguas en la Península Ibérica (desde la Protohistoria a la Tardoantigüedad)*. Madrid: Ed. UNED.
- Polo López, José y Valenciano Prieto, María Carmen (2017). *Titulcia* en época romana: una visión de conjunto. *Zona arqueológica*, 20.1, pp. 161-172.
- Principal, Jordi (2017). Identidades religiosas en transición: espacios de culto y devoción en el noreste de la Citerior, siglos II-I a.n.e. En Tortosa y Ramallo, 2017, pp. 27-43.
- Prósper, Blanca María (2002). *Lenguas y religiones prerromanas del Occidente de la Península Ibérica*. Salamanca: Ed. Univ. de Salamanca.
- Revilla, Victor (2002). Santuarios, élites y comunidades cívicas: consideraciones sobre la religión rural en la *Conventus Tarraconensis*. En Marco Simón *et al.*, 2002, pp. 189-226.
- Rubio Rivera, Rebeca (2008a). Continuidad y cambio en el proceso de romanización del ámbito celtibérico meridional y carpetano. En Uroz, Noguera y Coarelli, 2008, pp. 127-142.
- Rubio Rivera, Rebeca (2008b). La religiosidad pagana en el Toledo romano y su entorno. En Vizuete Mendoza y Martín Sánchez, 2018, pp. 95-114.
- Sainero, Ramón (ed.) (2007). *Pasado y presente de los estudios celtas*. Ortigueira: Fundación Ortegalia.

- Salinas de Frías, Manuel (2008). La religión romana en la Meseta meridional. En Carrasco, 2008, pp. 61-89.
- Stylow, Armin U. (1990). Neue Inschriften aus Carpetanien (Hispania Citerior). *Chiron*, 20, pp. 307-344.
- Tortosa, Trinidad y Ramallo, Sebastián (eds.) (2017). *El tiempo final de los santuarios ibéricos en los procesos de impacto y consolidación del mundo romano*. Anejos de Archivo Español de Arqueología 79. Madrid: CSIC.
- Tsiolis, Vassilis (2008). Del paganismo al cristianismo. Espacios cristianos reales e imaginarios en el *Toletum* tardoantiguo y su entorno. En Vizuete Mendoza y Martín Sánchez, 2018, pp. 95-114.
- Urbina Martínez, Dionisio (1994). *Ataecina y Urilouco*: una pareja de dioses prerromanos en Talavera de la Reina. *Cuaderna*, 6, pp. 17-30.
- Uroz, José, Noguera, José Miguel y Coarelli, Filippo (eds.) (2008). *Iberia e Italia: modelos romanos de integración territorial*. Murcia: Tabularium.
- Vázquez Hoys, Ana María (1995). *Diana en la religiosidad hispanorromana, I. Las fuentes. Las diferentes diosas*. Madrid: UNED.
- Vázquez Hoys, Ana María (1999). *Diana en la religiosidad hispanorromana, II. Diana de Segobriga*. Madrid: UNED.
- Villa Gonzalez, Ramón (ed.) (2001). *II Congreso de arqueología de la provincia de Toledo. La Mancha occidental y la Mesa de Ocaña*, 2 vols. Toledo: Dip. Prov. De Toledo.
- Villar, Francisco y Fernández Álvarez, María Pilar (eds.) (2001). *Religión, lengua y cultura prerromanas de Hispania*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Vizuete Mendoza, José Carlos y Martín Sánchez, Julio (eds.) (2008). *Sacra loca toletana: los espacios sagrados en Toledo*. Cuenca: Univ. Castilla-La Mancha.