

EPÍTETOS DIVINOS DE LA *LUSITANIA*

DIVINE EPITHETS OF *LUSITANIA*

ALEJANDRO BELTRÁN ORTEGA
UNIVERSIDAD CARLOS III DE MADRID
abeltran@hum.uc3m.es

ABSTRACT

Roman *Lusitania* has always been considered a peripheral territory, in which pre-Roman traditions were active and in which most of its territory was formed as a rural space. These hypotheses were also transferred to the religious world, assuming that the Lusitanian religious reality consisted of a marked traditional character, with a massive presence of indigenous divinities. However, the detailed analysis allows us to see that *Lusitania* is not alien to the religious currents present in the rest of *Hispania* and by extension, in the rest of

RESUMEN

La *Lusitania* romana siempre se ha considerado un territorio periférico, en el que las tradiciones prerromanas se mantenían activas y en el que la mayor parte de su territorio se conformaba como un espacio de carácter rural. Estas hipótesis se trasladaban también al mundo religioso, asumiendo que la realidad religiosa lusitana se componía de un marcado carácter tradicional, con una masiva presencia de divinidades indígenas. Sin embargo, el análisis detallado permite ver que *Lusitania* no es ajena a las corrientes religiosas presentes en el resto de *Hispania* y

the Empire, and more specifically through the analysis of the use of divine epithets, whose use does not differ too much with the rest of the territories, as can be seen throughout the text.

por extensión, en el resto del Imperio, y más concretamente mediante el análisis del uso de los epítetos divinos, cuya utilización no difiere en demasía con el resto de los territorios, como se podrá ver a lo largo del texto.

KEYWORDS

Divine epithets; *Hispania*; *Lusitania*; Roman religion

PALABRAS CLAVE

Epítetos divinos; *Hispania*; *Lusitania*; Religión romana

Fecha de recepción: 03/03/2021

Fecha de aceptación: 02/06/2021

ESTE TEXTO TRATA DE APORTAR UNA VISIÓN GENERAL sobre el uso de los epítetos divinos dentro de la provincia *Lusitania* y más concretamente, las posibles diferencias entre las zonas rurales y las zonas urbanas, con el objetivo de detectar posibles diferencias en el culto a unas u otras divinidades y, especialmente, en el uso de epítetos ligados a determinados dioses en ambas áreas. A través del análisis del conjunto general de las inscripciones con contenidos religioso se ha podido establecer un panorama general del uso de epítetos que ha permitido la comparación entre los usos rurales y urbanos, dentro de las propias limitaciones que dan los estudios epigráficos, debidos, fundamentalmente, a la habitual descontextualización de gran parte de los monumentos epigráficos, pero sin olvidar la propia dificultad de establecer lo que es rural y lo que es urbano, y donde se pueden establecer los límites entre los dos espacios.¹

1. CONTEXTO GEO-HISTÓRICO Y CRONOLOGÍA

A partir de la reestructuración provincial de Augusto *Lusitania* surge como una nueva provincia del Occidente romano. Será en este momento cuando dé comienzo la verdadera expansión de la epigrafía a nivel provincial y, en nuestro caso concreto, en *Hispania*,² con la integración de las áreas rurales del interior dentro del hábito epigráfico. Este proceso se desarrollará entre los siglos I y III d.C.,³ cuando se detendrá de forma abrupta. Pero es, precisamente, este arco cronológico tan amplio el que supone

1. Sobre esta cuestión *vid.* V. Gasparini y J. Alvar Ezquerro en este mismo volumen, pp. 13-18.

2. Beltrán Ortega, 2016, p. 58.

3. Beltrán Lloris, 2015, pp. 131-132.

una de las mayores dificultades de los estudios epigráficos, que es la cuestión cronológica. La falta de certezas en las dataciones de la mayor parte de las inscripciones supone que se den por buenas unas horquillas temporales demasiado amplias, como siglos I y II o similares. Este problema es más acusado aún en las inscripciones religiosas, ya que gran parte de los criterios de datación se han basado en el empleo, o no, de una serie de fórmulas funerarias que van evolucionando a lo largo del tiempo. Pero las fórmulas y expresiones religiosas se muestran mucho más inalterables a lo largo del tiempo y se repiten de la misma manera durante todo este periodo. Esta cuestión supone que se hayan tratado de buscar otras fórmulas de datación, menos precisas, como las paleográficas o estilísticas, que sin embargo no han permitido poder ajustar esta cronología con precisión, tan sólo la datación a través del análisis onomástico de los cultores parece poder ajustar algo más las fechas propuestas. De esta manera, es necesario incidir en la necesidad de acudir al contexto arqueológico de la documentación epigráfica que, aunque incompleto en muchas ocasiones, es la única vía para poder determinar la datación de algunas de estas inscripciones.

2. METODOLOGÍA EPIDI: LOS EPÍTETOS DIVINOS EN *HISPANIA*

El análisis realizado se enmarca dentro del proyecto EPIDI,⁴ para el análisis y estudio de los epítetos divinos en *Hispania* que se lleva a cabo por el grupo de investigación HHR de la UC3M, dentro del cual se han establecido tres áreas diferenciadas en relación con la división provincial de *Hispania* en época augustea y sobre ella se ha llevado a cabo una recopilación de todas las inscripciones de contenido religioso, agrupando los datos de cada una de ellas en 37 categorías. De esta manera, y tras realizar el análisis de las principales bases de datos y *corpora* de inscripciones adscribibles a esta provincia, se han recogido un total de 848 inscripciones con contenido religioso. Este número supone un el 10,63% de las inscripciones documentadas en la base de datos *Clauss-Slaby (EDCS)* o el 13,69% de *Hispania Epigraphica On Line (HEpOL)*. Estos datos confirman, pues, esta realidad, si bien suponen un volumen suficiente de inscripciones para poder hacer una visión general del panorama religioso lusitano.

Una vez sintetizada esta información, debemos centrarnos en aquellas inscripciones religiosas que presentan epiclesis o apelativos, y más concretamente se ha considerado como epíteto divino cualquier palabra o secuencia onomástica que califica o incluso sustituye a un teónimo, tal y como establecen las conclusiones del proyecto EPIDI. De esta manera de las 848 inscripciones con contenido religioso antes co-

4. Sobre el proyecto y sus resultados *vid.* Alvar Ezquerro *et al.*, e.p.

mentadas, se han detectado epítetos en 401, lo cual supone un 47% del total. Esto supone que nos encontramos prácticamente ante un equilibrio entre las inscripciones religiosas con la fórmula teónimo + epíteto y el uso de teónimo en solitario, lo cual pone de relevancia la importancia de esta cuestión en la religión lusitana. Algo similar ocurre si abrimos el marco hacia un análisis global del territorio hispano, donde se detectan hasta un total de 1232 de inscripciones con uso de epítetos que, aunque apenas llega a un 4% del total de inscripciones hispanas, supone un volumen adecuado de documentación como para realizar un estudio suficientemente fundamentado.

Otra de las tareas fundamentales del proyecto EPIDI ha sido la realización de una taxonomía para clasificar de forma funcional los epítetos divinos detectados a través del análisis epigráfico. De esta manera, se han establecido diferentes categorías, a partir de las cuales se han podido agrupar los distintos epítetos que nos permitan realizar un análisis más detallado de su uso y que son los criterios aplicados en este estudio (Fig. 1).

3. LA EPIGRAFÍA VOTIVA DE LUSITANIA: PANORAMA GENERAL

La epigrafía lusitana se caracteriza, como la mayor parte del Imperio, por ser de carácter eminentemente funerario. Sin embargo, la provincia cuenta también con una abundante documentación de inscripciones de carácter religioso como se ha señalado anteriormente, y dentro de este conjunto el análisis se ha centrado fundamentalmente en el estudio de las inscripciones con mención de epíteto.

Dentro de este conjunto de 401 inscripciones, que se han analizado en mayor profundidad, debemos destacar en primer lugar la distribución espacial de todas ellas. Debe señalarse que la gran mayoría de ellas se localizan en el *conventus Emeritensis* con un 64% del total, mientras que en el *conventus Pacencis* y en el *Scallabitanus*, más equilibrados, se reparten un 17% y un 15% respectivamente, a lo que se debe añadir un 4% de procedencia incierta. Esta distribución no tiene relación, por tanto, con el propio tamaño de los *conventus*, ya que las diferencias en la superficie de cada uno de ellos no son, ni mucho menos, tan acusadas. Tampoco la presencia de la capital provincial, *Augusta Emerita*, puede justificar estas diferencias, ya que esta ciudad aporta 28 inscripciones, un 6.9% del total y el 10,93% de su *conventus*, por lo que no parece suponer un efecto distorsionador claro a nivel provincial, aunque es cierto que su aportación es notablemente más numerosa que las otras dos capitales conventuales, que presentan 6 inscripciones en el caso de *Pax Iulia* (Beja) y apenas 2 en el caso de *Scallabis* (Santarém). Así, en estos *conventus* debemos destacar otros centros como el santuario de São Miguel da Mota (Terena, Alandroal), en el *Pacensis*, que presenta, en

torno a una treintena de inscripciones⁵ (el 7,2 % de la provincia y el 40% de su *conventus*) o las 15 de Condeixa-a-Velha (el 3,7% y el 25%), en el *Scallabitanus*, así como las 17 (4,2%) inscripciones documentadas en Alcuéscar, del *Emeritensis* (Fig. 2).

En cuanto al debate sobre epigrafía votiva urbana/rural, es realmente difícil establecer diferencias claras entre ambos ámbitos, más aún cuando estas diferencias van más allá de la simple cuestión territorial y se refieren a la búsqueda de diferencias de culto. De esta manera, las divergencias más claras se encuentran en las propias divinidades reverenciadas. Así, las divinidades locales están mucho más presentes en centros rurales que en los urbanos, siendo habitual la presencia de divinidades que tan solo se documentan en un lugar, como por ejemplo *Erbine Iaidi Cantibidone*,⁶ con dos casos procedentes de Segura (Idanha-a-Nova) o *Carneo Calantice(n)si* con tres casos únicamente documentados en Arraiolos,⁷ aunque este fenómeno no es exclusivo de áreas rurales como se puede observar en el caso de *Edigenio Domen[i?]co* de la propia capital emeritense.⁸ Los casos de las divinidades regionales como *Bandua* o *Nabia*, muestran a su vez una dispersión territorial que se documenta especialmente en las áreas rurales, especialmente el primero, que además es una de las divinidades más representadas con 29 inscripciones procedentes de más de una veintena de lugares diferentes, a pesar de no contar con un santuario identificado con claridad (Fig. 3).

Algo parecido ocurre con *Iuppiter*, que aparece prácticamente repartido por todo el territorio casi de manera uniforme, tanto en áreas rurales como urbanas y con inscripciones dedicadas por todo tipo de *cultores*, tanto individuales como colectivos, de ambos géneros y de todo tipo de condición social. De esta manera, el culto a Júpiter se convierte en el mayoritario en la provincia, con 129 casos, lo que suponen el 32% de todas las inscripciones religiosas con epítetos de la provincia, muy por encima de los epígrafes documentados para la siguiente divinidad, *Ataecina*, que además concentra la mayor parte de sus epígrafes en el entorno de Mérida, siendo mucho menos visible según nos alejamos de esta zona, como se verá más adelante.

5. Sobre esta cuestión siempre son recomendables los análisis de Encarnaçao, 1984 y 2015.

6. RAP 150: *Andercius / Allucqui f(ilius) / Erbine / Iaidi / Cantibidone / v(otum) l(ibens) a(nimo) s(olvit)*; RAP 151: *Capiio · Pi/siri · Erbi/ne Iaidi · / Canti-bi/done · l(ibens) · a(nimo) · v(otum) · s(olvit)*.

7. IRCP 410: *Carneo Cal/lantice(n)si Caecilia / Q(uinti) f(ilia) NICVIS [---] / R C v(otum) l(ibens) s(olvit)*; IRCP 411: *[Deo?] / Carneo Cal/lantice[nsi?] / Herme[s] / l(ibens) a(nimo) v(otum) s(olvit)*; IRCP 412: *[C(arneo?) ? o D(eo) ?] · C(alanticensi?) · s(acrum) / [v]oto PA[N?]/S Talont(i) / a(nimo) · l(ibens) · v(otum) · s(olvit)*.

8. ERAE 30: *Edigenio / Domen[i?]co / Trophimus / v(otum) s(olvit)*.

4. LOS EPÍTETOS DIVINOS EN LUSITANIA

Los 401 epígrafes con epíteto documentados en *Lusitania* presentan una gran variedad. Debemos destacar los de carácter medioambiental (toponímicos y topográficos, los más numerosos, muchos de ellos ligados además a divinidades locales, como *Ataecina* o *Bandua*, cuyos teónimos, en la mayor parte de las ocasiones, van acompañadas por este tipo de epítetos. Por otro lado, la adscripción de los epítetos locales a una categoría toponímica se realiza, en muchos casos, a partir de pequeños indicios que no permiten estar seguros de lo correcto de esta categorización, pero que, a falta de otras hipótesis, suele darse por válida.⁹

En segundo lugar, por número de casos, se encuentran los epítetos jerárquicos (divinos > cualitativos > relacionales > jerárquicos), basados fundamentalmente en el culto a *IOM*, que como se ha señalado es el más abundante en toda la provincia y que analizaremos más detalladamente más adelante.

La siguiente categoría más documentada es la de los atributos de carácter sustancial (divinos > cualitativos > intrínsecos > sustanciales), como los casos de *Deus*, *Dea*, *Sancta*, etc. Estas fórmulas fueron defendidas por Scarlat Lambrino como una pervivencia de indigenismo religioso, pues en realidad ocultaban un culto de origen prerromano.¹⁰ Sin embargo, esta cuestión parece ya superada, más si cabe cuando el empleo de estas fórmulas está bien atestiguado en todo el Occidente romano (Fig. 4).¹¹

La siguiente categoría sería la de los epítetos de poder (divinos > operacionales > institucionales > políticos > de poder), en este apartado estarían recogidos algunos ejemplos como *Dominus/-a* o *Augustus/-a*. La mayor parte de ellos corresponden a las dedicatorias a *Ataecina*, calificada como *Domina* en la mayor parte de las ocasiones, y el resto corresponden a una variedad significativa de divinidades, como *Mars Augustus*, con hasta 6 casos, *Venus Augusta* con 3 o *Iuppiter Augustus* con 3. El resto de los casos corresponde a divinidades que tan sólo aparecen en una ocasión acompañados de un epíteto de poder, incluyendo las divinidades locales como *Trebaruna*, *Nabia* o *Endovellicus*.

En cuanto a los denominados epítetos bélicos (divinos > operacionales > institucionales > bélicos), tenemos mayoritariamente el uso de *Depulsor/Repulsor* y *Con-*

9. En este sentido debe señalarse la dificultad de adscribir correctamente algunos de estos epítetos, con la posibilidad de englobarlos también dentro de la categoría de los epítetos de carácter humano > onomástico > etnonímicos. Para solucionar esta cuestión se ha optado por encuadrarlos en la categoría medioambiental, a falta de propuestas claras en otro sentido.

10. Lambrino, 1965, p. 232.

11. Abascal Palazón, 1995, pp. 80-81.

servator, por un lado y de *Invictus/-a* por el otro. Los primeros exclusivamente ligados a Júpiter y el segundo mayoritariamente dedicado a *Mithra*, si bien se documentan algunos casos para otras divinidades como *Sol Invictus Augustus*¹² o el conocido epígrafe emeritense *Deae Invictae Caelesti Nemesi*.¹³

En el siguiente escalón estarían los epítetos de carácter social (divinos > operacionales > sociales), casi únicamente representado por Júpiter Solutorio, un fenómeno exclusivo de esta área, pero con una abundante documentación y que podría adscribirse a la categoría social-salutífera, mientras que tan solo contamos con otro epíteto de esta categoría, *Colualis*, de una dedicatoria a Mercurio, que podría incluirse dentro de la categoría social-doméstica.

La siguiente categoría sería la de los epítetos basados en cuestiones onomásticas (humanos > onomásticos), tanto de tipo étnico como antroponímico, si bien en estos casos se debe destacar que muchos de los epítetos locales pueden interpretarse tanto como de tipo onomástico como de tipo toponímico, dado el desconocimiento que tenemos de muchos de los nombres tanto de las organizaciones sociales, como de la mayor parte de los asentamientos que estructuraban el territorio lusitano.

Finalmente, hay que mencionar aquellos epítetos, que o bien por su condición local o bien por dificultades derivadas de la lectura, no hemos podido integrar con cierta seguridad en ninguna de las categorías anteriores, quedando por tanto como inclasificables.

Otro aspecto relevante es analizar, en la medida de lo posible, a los *cultores* que aparecen reflejados en estas inscripciones. La primera cuestión es observar el género de los dedicantes. En este sentido, en *Lusitania*, los varones dedican el 63% de las inscripciones con epítetos divinos, unas cifras parecidas a las que muestra la provincia *Tarraconensis*, según los datos recogidos en el proyecto EPIDI, que señalan un 58% o de la Bética con un 59%. En este mismo sentido, las dedicatorias por personajes femeninos alcanzan el 12% en *Lusitania*, el 9% en la *Tarraconensis* y el 14% en la Bética, siendo las colectivas el 3-4% en las tres provincias. Así pues, las tres provincias hispanas parecen comportarse de manera similar en cuanto a la distribución por género, sin que se puedan apreciar diferencias relevantes.

Esta tendencia es prácticamente la misma en cuanto al total de las inscripciones religiosas, porten o no epíteto. De esta manera, extrapolando los datos de los 848 epígrafes documentados, el 67% están dedicados por varones, el 11% por mujeres, el 2% por colectivos y el 20% restante es incierto. En *Hispania* estos porcentajes supo-

12. CIL II 807 en Capera: *Soli / Invict(o) / Aug(usto) / sacrum*.

13. AE 1961, 48: *Deae Invictae / Caelesti Nemesi / M(arcus) Aurelius Philo (!) / Roma v(otum) s(olvit) a(nimo) l(ibens) / sacra v(ota) s(olvit) m(erito)*.

nen el 59% para los varones, el 10% para las mujeres y el 31% restante dividido entre colectivas y un alto número de inciertas (Fig. 5).

En cuanto a la condición social de los dedicantes se puede observar, a partir de análisis de su onomástica, que existe un cierto equilibrio entre aquellos dedicantes que presentan un nombre único + filiación, que hemos identificado como peregrinos que representan el 28% y aquellos que presentan estructuras bimembres o trimembres, que hemos calificado como *cives*, los cuales representan un 39%. Sin entrar en el debate sobre si la onomástica revela una condición social privilegiada o no, sí nos parece que puede servir como indicio para observar los usos religiosos más ligados a poblaciones autóctonas o bien de personajes más integrados en las nuevas estructuras sociales. Por lo que respecta al resto de grupos de dedicantes se debe incidir en la escasa presencia de esclavos y, sobre todo, libertos, que se muestran mucho más activos epigráficamente en otras zonas diferentes de la *Lusitania* (Fig. 6).

En este mismo sentido, queremos incidir también en analizar el origen de las divinidades con epíteto documentados en la *Lusitania*. Tradicionalmente se ha atribuido a la provincia *Lusitania*, y en especial a las zonas más septentrionales y del interior de la provincia, un escaso o insuficiente grado de romanización, con una fuerte pervivencia del sustrato y las tradiciones indígenas, una situación similar a la del Noroeste, que sin embargo merece revisarse. Los datos señalados anteriormente reflejan como la mayor parte de los dedicantes portan una onomástica compatible con la condición de ciudadanos romanos en mayor medida (11% más) que los individuos que portan nombre único, identificados como peregrinos y que representarían, *a priori*, ese sustrato indígena. Algo similar ocurre con las divinidades con epítetos documentados epigráficamente. De esta manera, las divinidades que podemos señalar como romanas,¹⁴ con origen en la propia Roma o en otras zonas del Imperio (*Mithra*, *Mater Magna*, etc.) representan la mayor parte de las divinidades documentadas con un 56%, mientras que las divinidades locales suponen el 44% restante, sin embargo este porcentaje se vuelve totalmente diferente si se compara con el conjunto de *Hispania*, donde las divinidades con epíteto de origen local no llegan al 22% del total, siendo las romanas el 75% y 3% restante correspondiente a las de carácter incierto (Fig. 7).

Otra cuestión interesante es la distribución de las divinidades según su género. En esta línea los datos revelan que las dedicatorias a divinidades masculinas representan el 74% de las inscripciones con epítetos divinos, mientras que las diosas su-

14. En este sentido nos vamos a referir como divinidades romanas a aquellas propias de la cultura romana, por oposición a aquellas que tendrían un origen en la Península Ibérica y que calificaremos como locales.

ponen el 23%. El 3% restante lo componen aquellas inscripciones cuya dedicación no es clara o bien a parejas de dioses como Arentio y Arentia, Júpiter Conservador y Juno Regina, Silvano y Diana o las menciones a dioses indeterminados, como *Dis deabusq(ue) Coniumbrig(ensium)* o *Di · bu · et · De/bu · Borc(iensibus?)*. Ampliando el foco se puede observar que las cifras totales de *Hispania* no difieren en absoluto y las divinidades masculinas representan el 70%, mientras que las femeninas son el 25% (Fig. 8).¹⁵

Finalmente, se debe analizar el ámbito territorial de estas inscripciones, para tratar de observar posibles diferencias entre las zonas rurales y las zonas urbanas. De esta manera las inscripciones con epítetos procedentes de áreas urbanas suponen el 42% del total, mientras que en las zonas no urbanas se eleva hasta el 57%. En este sentido, se debe señalar que hemos optado por diferenciar las zonas urbanas de otros ámbitos como suburbanos o extraurbanos, y no exclusivamente rurales. De cualquier modo, se puede observar que estas diferencias no son demasiado acusadas (Fig. 9).

Sin embargo, si observamos el uso de epítetos por tipologías en ambas zonas sí que podemos destacar algunas diferencias interesantes, que sin ser demasiado acusadas sí que pueden mostrar ciertas tendencias. De esta manera, es significativo que en las zonas no urbanas los epítetos mayoritarios, que son los de superioridad, ligados mayoritariamente al culto a *IOM*, y los de tipo ambiental, que se vinculan a las numerosas divinidades locales, sumen casi el 60% del total, mientras que en las zonas urbanas la suma de este porcentaje suponga el 44%. Otra cuestión relevante es el uso de epítetos de carácter bélico, mucho más acusado en las zonas urbanas (un 11% frente a un 2%), lo que indica la clara preferencia de los estamentos militares, normalmente ligados a estos epítetos, con los entornos urbanos como lugares preferentes para erigir sus inscripciones. Esta misma descompensación puede observarse en el uso de epítetos de poder, cuyo uso es más acusado en los entornos urbanos con un 17% frente a un 8%, siendo estos últimos casi todos ellos correspondientes al uso del epíteto *Domina* en referencia a la diosa *Ataecina*. Algo parecido, ocurre con los epítetos de tipo intrínseco, que representan un 10% del total en zonas urbanas, mientras que apenas llegan al 4% del total en las no urbanas (Figs. 10-11).

Así pues, la comparativa pone de relieve una mayor diversidad en el uso de epítetos en las zonas urbanas, donde la tipología se muestra más equilibrada, fruto probablemente del origen y la casuística mucho más diversa por parte de los *cultores*, que en las zonas no urbanas, donde el uso mayoritario de los epítetos de superioridad y de índole toponímica o topográfica, deja menos espacio para el uso de otras secuencias.

15. Sobre esta cuestión conviene revisar el análisis de Encarnaçõ, 2002.

Estos datos parecen mostrar que considerar *Lusitania* como una provincia donde las comunidades locales se mantienen atadas a sus tradiciones, y sobre todo a sus costumbres religiosas, con un bajo nivel de romanización no parece del todo correcto. Sin querer entrar en el debate sobre qué es realmente la romanización, sí se debe señalar que estos datos están reflejando cómo estas comunidades han adoptado un fenómeno que les era totalmente ajeno, como el hábito epigráfico, y emplean un alfabeto, y en la mayor parte de las ocasiones una lengua,¹⁶ que no es la suya propia, para dirigirse a las divinidades, que o bien son directamente exógenas o bien tienen que haber sido profundamente transformadas por las nuevas formas de culto, en una nueva realidad producto de la conexión intercultural.¹⁷ Las sociedades locales debieron responder de modos plurales y flexibles en el tiempo al contacto con los nuevos dominadores y sus formas de entender y expresar su religión, desde la adopción e imitación más fiel al nuevo modelo, como la adaptación o el rechazo.¹⁸ Sin embargo, a través del análisis del registro epigráfico solo podemos acceder a aquellas que o copian o se adaptan a esta nueva forma de expresión y, por lo tanto, están necesariamente alejadas de esas formas de religiosidad indígena originales que, en ocasiones, se pretende rastrear en la epigrafía.

6. LOS EPÍTETOS DE LAS DIVINIDADES ROMANAS

6.1. JÚPITER, DIOS DOMINANTE DE LA LUSITANIA

El culto a Júpiter en *Lusitania* es el más frecuente de todos aquellos documentados por la epigrafía. Tal y como se ha señalado, Júpiter representa el 32% de los casos del uso de epítetos de la provincia. Su reparto es generalizado por todo el territorio, con presencia tanto en zonas urbanas como en las rurales, sin que se puedan encontrar aparentes diferencias entre unas zonas y otras. El uso de la fórmula *Iovi Optimo Maximo* es la más abundante con cerca de una centena de casos, la mayor parte de ellos sin otros añadidos, pero en algunos casos acompañados de otros epítetos, como de tipo

16. En este sentido se debe señalar que las inscripciones en lengua lusitana no representan ni el 1% del total.

17. Alvar Ezquerro, 1990, p. 17.

18. Alfayé, 2013, p. 311.

medioambiental (*Capitolinus*¹⁹ o *Conimbrigensis*²⁰), de poder (*Augustus*²¹) o bélico (*Conservator*²²). El uso de epítetos jerárquicos no se limita a la fórmula *IOM*, sino que encontramos otras variantes como el uso sólo de *Maximus*,²³ *Supremus Summus*²⁴ o con un epíteto jerárquico y uno medioambiental (*Maximus Deus Tetaecus*²⁵) (Fig. 12).

Aparte del uso de la fórmula *IOM* el culto a Júpiter se completa con el uso de otros epítetos en solitario, entre los que destacan los de tipo bélico, como el ya mencionado *Conservator*, *Depulsor* o *Repulsor(ius)* (“el que rechaza”), un fenómeno local

19. AE 2011, 483 en Talaván: [I]ovi Op[ti]/mo Maximo Capitolino / [A]llia / [Ca]/mira an/imo libe(n)/s vo(tum) so(lvit) / a(ram) po(suit).

20. AE 1992, 941 en Condeixa-a-Velha: I(ovi) O(ptimo) M(aximo) C(onimbrigensi?) / Tanginus Ton/ginae f(ilius) / votum / p(iissime) f(actum) s(olvit). En esta inscripción la abreviatura de la C puede resolverse también con la opción *C(onservator)*, por lo que se perdería el carácter toponímico y habría que añadirlo a la categoría de bélico. Cualquiera de las dos opciones es perfectamente plausible, pero la ausencia de una mención al carácter militar del dedicante nos hace preferir la opción toponímica.

21. AE 1999, 866, La Fuente de San Esteban: I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / Aug(usto) C(aius) / Iu(l(ius) [---] / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)]; AE 1946, 15, en Cápera: Iovi Optimo Maxi/mo Aug(usto) sa-cr(um) / L(ucius) Val(erius) Vegetinus sibi. Aunque solo se trate de dos casos se debe señalar que uno procede de un contexto urbano claro como el de Cápara y el otro de un yacimiento de índole rural como el de Los Villares en Boadilla, clasificado como posible *villae* en el Inventario Arqueológico de JCyL, en lo que constituye uno de los pocos casos de uso de este epíteto ligado al poder de la casa imperial en un contexto rural.

22. RAP 301 en Penamacor: I(ovi) · O(ptimo) · M(aximo) / Conser/[vatori] / [---]; AE 1909, 243 en Castelo Branco: Iovi · O(ptimo) · M(aximo) / Conserv/atori · Re/burrus / Malgeini / [a(nimo) l(ibens) p(osuit) ex v(oto)]?; AE 1924, 11 en Castelo Branco: Iovi · Opti/mo · M(aximo) · Co/ns(ervatori) · Iul(ia) · Ruf[is]/na · ani(mo) · l(ibens) / ponit (hedera). Estas dos últimas inscripciones proceden de las afueras de la *civitas Igaeditanorum* y como el otro caso procedente del entorno de *Lancia Oppidana*, señalan el carácter urbano de los casos documentados (incluso si se suma el caso de *Conimbriga* mencionado en otra nota), aunque en ninguno de ellos se mencionen cargos del ejército, estando incluso el último de ellos dedicado por una mujer.

23. HEp 18, 2012, 215 en Santa Cruz de la Sierra: Velsinia / L(uci) [f(ilia)] Cavia / votum Io/vi M(aximo) a(nimo) s(olvit).

24. AE 1982, 473 en Orjais: Dobitein/a Doquiri f(ilia) / [I]ovi · Sup(remo) · Su/mo · votum l(ibens) a(nimo) s(olvit). La fórmula empleada en esta inscripción es aparatadamente única en la Península y tampoco parece documentarse en el resto del Imperio. Sin embargo, la lectura del epígrafe, bien conservado, no ofrece dudas, tratándose de un ara de granito de buena calidad. La dedicante porta una onomástica bien conocida en *Lusitania* y en sus distintas fórmulas como *Dovitena*, *Dobitena* o *Dobiteina*, mientras que su filiación también es frecuente.

25. AE 2013, 794 en Cápara: I(ovi) M(aximo) / deo Te/tae[co(?)] / [---].

que cuenta con hasta 5 casos²⁶ y cuyo epíteto parece poder asimilarse a *Depulsor*.²⁷ En cuanto al uso de epítetos intrínsecos a la divinidad contamos con los casos de *Deus Sanctus*²⁸ o *Deus Sanctus Solutor*.

Precisamente este epíteto, *Solutorius*, presenta otros problemas particulares. Su significado literal correspondería “el que libera”²⁹ o “el que resuelve los lazos”. En este sentido algunos autores³⁰ quisieron ver en este epíteto un proceso de asimilación del culto al dios local *Eaco* bajo la fórmula de Júpiter Solutorio a través de diferentes fases. Sin embargo, gran parte de la argumentación se corresponde a la errónea localización de un epígrafe,³¹ que el *CIL* II coloca en Brozas en la zona de uso del epíteto, pero que parece provenir de Poza de la Sal, en Burgos y corresponder en realidad a un epíteto de *Bandua*, *Apulusaecus*, que sí está documentado en Brozas.³² Todas estas cuestiones parecen descartar ese proceso, como bien ha defendido Francisco Beltrán Lloris,³³ pero no resuelve de manera clara el significado del epíteto, aunque sugiere su uso como liberador de enfermedades por un paralelo de Diomedes de una *Diana solutrix malorum*.³⁴ Sin embargo, la propia ambigüedad del término *liberar* o su adscripción como “el que resuelve los lazos” nos inclina a pensar en él como un epíteto

26. AE 1986, 305 en Alcántara: *Iovi Repul{[]}sorio / Tureus Si[m]alis a(nimo) l(ibens) s(olvit)*; AE 1977, 427 en Mata de Alcántara: *I(ulius) Couti/us · Albo/ni · f(ili)/us · Iov[i] / Repullo/rio · l(ibens) · a(nimo) · v(otum) · s(olvit)*; AE 1934, 22 en Nisa: *Celtius / Tongi / f(ilius) · Iovi R(epulso)ri / a(nimo) l(ibens) · v(otum) · s(olvit)*; RAP 277 también en Nisa: *Tanginus / Docquiri f(ilius) Io/vi Repulsori / [ani]mo [libe]/ns [v(otum) s(olvit)]*; AE 1967, 201 en Valencia de Alcántara *[I]ovi / Repul/[s]ori / [---] // Iovi / Repul/sori v(otum) / [---] // Iov[i] / Repu[l]/sori / [---]*. Esta última se trata de un bloque con la inscripción en tres de sus lados, quizás para marcar el límite de alguna zona de interés. A todos estos casos hay que añadir uno fuera de *Lusitania*, en Dume (RAP 337). En este último caso RAP plantea ambas posibilidades para interpretar el epíteto de Júpiter, pero recientemente el análisis de Redentor, 2017, ha concluido que el epíteto es inequívocamente *Repulsor*.

27. Salas Martín y Sánchez Salor, 1984, p. 85 Aunque en este caso los autores defienden el uso de *Repulsor* en vez de *Depulsor* por una supuesta sustitución de una divinidad indígena anterior por el culto a Júpiter Repulsor. Cf. Beltrán Lloris, 2002, pp. 120-121.

28. *CIL* II 5318 en Talavera de la Reina: *[D(eo) s(anctus)?] / I(ovi) Me[la ex]s / voto [p(osuit)] / [l(ibens)] · a(nimo) · m(erito)*. La interpretación de esta pieza es problemática, pero por su carácter de desaparecida hemos optado por mantener la interpretación tradicional; *CIL* II 944 en Oropesa: *D(eo) S(ancto) / Iovi S[o]/lutori[o] / Baebius / Crescens / v(otum) · l(ibens) · a(nimo) · s(olvit)*.

29. Beltrán Lloris, 2002, p. 128.

30. Fernández Fuster, 1955; Blázquez, 1962; Lambrino, 1965; Salas Martín, Redondo Rodríguez y Sánchez Abal, 1983.

31. *Cilius / Caenonis / f(ilius) Apulus/eaeco / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*.

32. AE 1989, 398: *Apulusea[e]/co Sala[eti]/us R(ufi) f(ilius) / a(ram) p(osuit)*.

33. Beltrán Lloris, 2002.

34. Beltrán Lloris, 2002, p. 128.

de un carácter social en sentido amplio, sin obviar ese carácter salutífero, categoría en la que le podemos encuadrar. Su uso se limita a la Península Ibérica, y más concretamente a la zona lusitana, por lo que se puede hablar de un carácter local, aunque su dispersión corresponde tanto a zonas rurales como urbanas, por lo que no se puede asignar como propio de ninguno de ellos ni adscribir a ningún tipo de santuario conocido, ya que tan solo se han documentado un máximo de dos inscripciones en un mismo lugar.³⁵ Los *cultores* parecen corresponder a diversos estratos sociales, observándose onomástica de tipo indígena y uso de estructuras onomásticas de nombre único + filiación – por ejemplo [B]outiu[s] Longini f(ilius)³⁶ o Tureus Bouti f(ilius)³⁷ –, junto a onomástica con *tria nomina* – por ejemplo, P(ublius) C[or]n(elius) A[v]itus³⁸ o P(ublius) Cam[eriu]s Co[s]mus³⁹ – e incluso un liberto (*Camalus Simalasiae libertus*), sin que se documenten menciones a cargos u oficios o a ciudadanía de carácter local. El único rasgo en común de todas ellas es que los dedicantes son todos del género masculino⁴⁰ a pesar del relativamente alto número de casos, cercano a la veintena, si bien tampoco es de extrañar ya que las mujeres representan tan sólo el 12% de los dedicantes de inscripciones con epítetos de Lusitania, tal y como se señaló anteriormente. Así pues, no parece que se pueda encontrar un patrón común entre las inscripciones que portan este epíteto que nos permitan ajustar más su dimensión. La traducción como el que desata o resuelve los lazos, por su amplitud o ambigüedad no permite un mayor ajuste, pudiéndose interpretarse como una cuestión de resolver con éxito los compromisos de tipo económico o financiero o incluso de tipo legislativo, por lo que la opción de incluirlo dentro de una categoría social de amplio espectro parece lo más adecuado.

6.2. OTRAS DIVINIDADES ROMANAS

Lusitania, a pesar de su numeroso *corpus* epigráfico, no es especialmente rica en dedicatorias a divinidades procedentes de Roma o de otras partes del Imperio, a

35. Son los casos de Brozas (*CIL* II 744 y 745) y Moraleja (*CIL* II 5031 y *CIL* II 5032).

36. *CIL* II 5031 en Moraleja: [B]outiu[s] / Longini · f(ilius) / Iovi · Sol(utorio) / votum · s(olvit).

37. *CIL* II 744 en Brozas: Tureus / Bouti f(ilius) / Iovi Sol(utorio) v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito).

38. *CIL* II 5289 en Torremocha: Iovi / Solutio[rio] / aram P(ublius) / C[or]n(elius) A[v]itus / [a(nimo)] l(ibens).

39. *CIL* II 728 en Valencia de Alcántara: Aram [---] / Iovi Sol(utorio) / P(ublius) · Cam[eriu?]/s · Co[s]mus posuit ?].

40. Debe destacarse que el antropónimo *Solutor* es de uso habitual en el Norte de África, tanto en Numidia como en África Proconsular, e incluso un caso en femenino en la propia Roma, el de Solutoria Marcella, hija de Solutorio Marcellus y Sanctinia Lupula (*CIL* VI 25806).

excepción hecha de Júpiter como se ha visto anteriormente. De esta manera, las divinidades de este tipo más documentadas son los Lares con trece casos, Marte y las ninfas con diez⁴¹ o Mercurio con siete, quedando Venus con cinco, Apolo con tres y divinidades tan relevantes en otras zonas del Imperio como Bellona, Isis o Esculapio con tan solo una mención. Sin embargo, a pesar de su escaso porcentaje en número de casos respecto al total sí debe destacarse que estas divinidades acumulan la mayor parte de los epítetos de poder. Por ejemplo, en el caso del epíteto *Augustus*, documentado hasta en 23 ocasiones, casi todos ellos pertenecen a este tipo de divinidades, estando además muy repartido.⁴²

Un caso curioso parece ser la divinidad *Aiius Adecinus*⁴³ de una inscripción de Cápara. Se trata de una divinidad a la que se construyó un altar en Roma para agradecer el aviso que hizo sobre el ataque de los galos en el 390 a.C.⁴⁴ El epíteto *Adecinus* podemos relacionarlo con la forma *Adecina*, con la que se nombra a la diosa *Ataecina*⁴⁵ del posible santuario de Alcuéscar.⁴⁶ Esto supondría poder relacionar de alguna manera ambas divinidades, descartando por tanto que se tratase

41. Casi todas las menciones a las ninfas proceden de Capara, y todas, menos una, llevan el epíteto *Caparensium*, por lo que el simple número no indica una extensión del culto por toda *Lusitania*, sino todo lo contrario, se trataría de un culto exclusivamente local, por lo menos bajo esta denominación. El culto a las ninfas ha sido defendido como un proceso de sincretismo entre los cultos indígenas y los romanos, donde las ninfas estarían sustituyendo a las divinidades acuáticas locales (Díez de Velasco Abellán, 1985). Sobre esta cuestión siempre es interesante consultar el análisis de Encarnação, 1984. Similares a estas serían las inscripciones de *Aqua Augusta* también de Cápara (AE 1941, 133), que además está erigida por la salud del municipio, el epígrafe de *Salus Bidiensis* (AE 1902, 2) de Montánchez, equiparada por Blázquez como el genio de la fuente (Blázquez, 1977, p. 318) o a la inscripción *Remetibus Aug(ustis)* (AE 1946, 7) de *Conimbriga*, todas ellas ligadas a divinidades acuáticas y relacionadas con posibles santuarios (Blázquez y García-Gelabert, 1992, p. 25).

42. El epíteto *Augustus* se reparte entre Marte (5), *Pietas* (3), Apolo (2), Venus (2), *Aqua* (1), Mercurio (1), Júpiter (1), Esculapio (1), *Liber Pater* (1), Fortuna (1), *Concordia* (1), *Remetis* (1) y con solo dos casos entre divinidades locales, Trebaruna y Nabia.

43. [Vi]viu(s) / [R]ufu[s] / Aii Adl[e]cino · v(otum) / s(olvit) · l(ibens) · m(erito) ·

44. Cic., *Sobre la adivinación* I 45: “Resulta que, no mucho antes de la toma de la ciudad, se escuchó – procedente del bosque sagrado de Vesta, que se extiende desde la falda del Palatino hasta la Vía Nueva – la orden de que se reconstruyeran los muros y las puertas, ya que lo que pasaría, si no se adoptaban las medidas, es que Roma sería tomada. El desinterés por aquella orden – pese a que podrían haberse tomado precauciones- se expió después de sufrir tan gran desastre, porque se consagró frente a ese lugar el altar de Ayo Hablador (*Aius Locutius*), que vemos se encuentra cercado” (trad. Ángel Escobar, Editorial Gredos).

45. AE 1995, 734: D(eae) D(ominae) / Turibri(gensi) / Adecin(a)e Sanct(a)e / Flavia / Patric(ia) a(nimo) l(ibens) v(otum) s(olvit).

46. Abascal identifica, al menos tres santuarios de *Ataecina*, uno situado en Alcuéscar, otro en Malpartida y otro en Herguiejuela: Abascal Palazón, 2002, pp. 55-56.

de un epíteto, que no parece tener paralelos de tipo onomástico ni toponímico. En la Península Ibérica encontramos un paralelo con la inscripción dedicada a *Aiius Ragatus*⁴⁷ en Clunia. Así pues, ambos proceden de contextos urbanos y están dedicados por personajes con *tria nomina*.

Otro capítulo aparte merece los casos únicos, muchos de ellos de difícil interpretación y clasificación, debido al uso de epítetos desconocidos. Por ejemplo, el caso de los *Lares Aquites*,⁴⁸ relacionado por José D'Encarnação con las aguas y, por tanto, lo podríamos incluir en los epítetos de carácter topográfico-natural.⁴⁹ Otros *Lares* como los *Turolici*,⁵⁰ cuyo epíteto el propio Encarnação propone tomar con cautela debido a que la pieza está desaparecida. Sin embargo, podría haber un hipotético paralelo en Orense a los *Lares Turolici* según la lectura de Colmenero,⁵¹ lo que daría mayor verosimilitud a la interpretación propuesta. En cuanto al propio epíteto parece que podríamos adscribirlo a dentro de los epítetos onomásticos-antroponímicos, ya que se documentan algunos casos de *Turolus*⁵² o *Turolius*⁵³ en la Península. Otro caso de Lares con epítetos locales es el de los *Lares Lubanci*⁵⁴ de *Conimbriga*, que Encarnação⁵⁵ interpreta como una mención étnica de unos Lubancos que formarían

47. CIL II 2772: *Aiio / Ragato L(ucius) / Aemilius / Quartio / lapidarius / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*. *Ragatus*, sin embargo, sí está atestiguado como antropónimo, aunque poco extendido. Algo más común es *Andragathius*. La pieza está perdida desde principios del siglo XX y se conserva la información de que estaba mutilada en su parte superior, por lo que es tentador proponer que las dos primeras líneas conservadas pudieran leerse como *Andragato*, si bien las dos fuentes que transmiten la inscripción coinciden en el texto, aunque no en la división de las líneas, como puede observarse en Gimeno y Vilella 1988.

48. AE 1946, 8 en *Conimbriga*: *L(aribus) · Aquitibu[s] / G(aius) C(aecilius?) Ruf[u]s / a(nimo) l(ibens) v(otum) s(olvit)*.

49. Encarnação, 1987, p. 26.

50. CIL II 431 en Vila Nova de Foz Coa: *Catuenus · D(ocquiri)[c]i · f(ilius) / Larib(us) · Turol(ic(is)) · consacr(avit)*.

51. *HEp* 7, 1997, 504 en Ginzo de Limia: *M(arcus) Ter(tiolus) / Larib(us) Tur(olicis) / ex vo(to) p(osuit)*, si bien es cierto que para la interpretación de esta inscripción el autor se basa, precisamente, en los paralelos lusitanos, por lo que se debe tomar con mucha cautela.

52. En una inscripción de Ourense dedicada a *Revve Anabaraeco* (CIL II 685).

53. Al menos en un epitafio de Abertura (*HAE* 772), en una dedicación al Sol de Idanha-a-Velha (AE 1961) y en una dedicación a Júpiter en São Pedro do Sul (CIL II 420).

54. RAP 210: *Lares Lubanc(os) · / Dovilonicor(um) · / horum · Albuui(s) / Camal(i) · f(ilius) · sacr(um)*. Debe señalarse la posibilidad factible de desarrollar el primer epíteto como *Lubanc(um)* o *Lubanc(orum)*. También se debe destacar que los Lares aparecen en nominativo, y no en dativo como es habitual.

55. Encarnação, 1987, pp. 26-27.

parte de los Divilónicos,⁵⁶ si bien establece sus propias reservas. Más problemas aún presentan los posibles *Lar Coutiosus Longonarusus*,⁵⁷ dedicado además por un individuo que menciona una *origo* de un lugar todavía no identificado, *Arbua*. Este epígrafe tiene además la particularidad de una posible doble mención de la divinidad,⁵⁸ combinando una probable terminación en dativo céltico y otra en dativo latino, a lo que se añade la dificultad de desarrollar con seguridad la potencial abreviatura *L(ari)*. Sin embargo, la opción de relacionar el primer epíteto con el antropónimo *Coutius*, bien atestiguado en la zona, nos parece sugerente para poder incluir este epíteto entre los onomásticos-antroponímicos, mientras que el segundo debemos incluirlo entre los inclasificables. Esa combinación entre teónimo romano y un epíteto autóctono es el caso de *Mercurius Esibraeus*,⁵⁹ cuyo epíteto se ha relacionado con *Bandua Isibraegui*,⁶⁰ cuyo caso se comentará más adelante, asimilando por tanto el carácter toponímico del epíteto. Otro epígrafe dedicado a Mercurio aparece con el epíteto *Colualis*,⁶¹ la documentación de otro epígrafe en El Batán, donde se omite el teónimo y el epíteto aparece abreviado como *Colu*, dentro del contexto de un yacimiento tipo villa, ha supuesto que se le otorgase un carácter privado a este culto.⁶² Esta teoría, y a falta de nuevos datos, nos permite calificar este epíteto dentro de la categoría social-doméstica. Otro caso es el de *Marti Boro*,⁶³ con dos menciones, que no parecen corresponder a una cuestión toponímica, ya que los epígrafes fueron encontrados en el núcleo de la *Civitas Igaeditanorum* el primero, y en el entorno del actual Castelo

56. Estos Divilónicos estarían formados a partir de un antropónimo *Dovilonus*, que aparece bien atestiguado en la epigrafía. Curiosamente varios de los casos son singulares, como el de *Malceino / Dovilonis / f(ilio)*, una inscripción grabada en una estatua de guerrero galaico de Coucieiro (AE 1985, 573) o la inscripción *D(i)bu(s) (Dea)bus · / Pinione(n)s/ibus Maur/us · Dovillonis lib(ertus) · v(otum) s(olvit)* de Santiago del Campo (AE 1967, 204), en los otros casos se trata de epitafios.

57. AE 1985, 517 en São João da Fresta: *L(ari?) Couticivi(?) · / L(ari?) Coutioso (?) / Longonal/roso (?) · Mal/geinus · / Leuri · f(ilius) / Arbuens/s · v(otum) a(nimo) l(ibens) · s(olvit)*.

58. Olivares Pedreño, 2002, pp. 66-67.

59. RAP 227 en Medelim: *Mercurio Esibraeo / [---] / [---]ti / a(nimo) l(ibens) v(otum) s(olvit)*. La presencia en el mismo lugar, la Capela de Santiago, de otras dos inscripciones dedicadas a *Reve* llevó a García (1984, p. 66) a asimilar estas dos divinidades, si bien su teoría no tuvo especial aceptación.

60. García, 1984, p. 66; Encarnação, 1987, p. 28.

61. AE 1904, 157; 1950, 255; 1954, 254; RAP 407 en Salvatierra de Santiago: *Mercurio Colu/ali Q(uintus) N(orbanus?) / Saturnin(us) / a(nimo) l(ibens) v(otum) s(olvit)*.

62. Olivares Pedreño, 2002, p. 318.

63. AE 1967, 140 en la *Civitas Igaeditanorum*: *L(ucius) · C(---) · O(---) / Maralti Boro / a(nimo) · l(ibens) · v(otum) · s(olvit)*; RAP 589 en Castelo Branco: *Marati Bo/ro Ver/naculus / Ciliae lib(ertus) Lib(eri?) / [---]*. Sin embargo, debe tenerse en cuenta también la posibilidad de que *Marati* se refiera a una divinidad local y no al Marte romano (Encarnação y Guerra, 2010).

Branco el segundo, siendo además los únicos testimonios dedicado a Marte con epíteto indígena al sur del Duero.

7. LAS DIVINIDADES LOCALES DE *LUSITANIA* Y SUS EPÍTETOS

Lusitania se caracteriza por la gran abundancia de testimonios de cultos a dioses locales, con una abundancia de casos únicos o divinidades que tan sólo se documentan en un lugar concreto o en un territorio de pequeño tamaño, mientras que otros alcanzan un nivel regional o incluso provincial. Son precisamente estos casos de carácter local los que presentan mayores problemas de identificación y análisis, debido a la escasez de testimonios, o bien del teónimo o del propio epíteto y a la falta generalizada de contextos arqueológicos claros para la mayor parte de los epígrafes, un problema recurrente de los estudios epigráficos. En este sentido, varios de ellos, presentan grandes problemas de adscripción a las diferentes categorías propuestas. De esta manera, muchos de ellos se han considerado de tipo toponímico, debido a las dudas que genera cualquier otra categoría. Son, por ejemplo, los casos de las dos inscripciones de *Bandua Brialeacui* de Orjais,⁶⁴ relacionado con toponimia moderna, aunque también con puente u orilla,⁶⁵ los de *Isibrigaegui*,⁶⁶ relacionados con el nombre antiguo de Bemposta⁶⁷ y de la casi totalidad de los epítetos relacionados con *Bandua*, dado su carácter protector de las comunidades locales,⁶⁸ con algún caso más extraño como el doble epíteto *Velugo Toiraeco*, que se ha querido relacionar con la existencia de una fuente, lo que reforzaría el carácter hidronímico defendido por algunos autores.⁶⁹ En el caso de la inscripción de *Vordio Talaconio*, existe el debate sobre que *Vordio* sea un teónimo⁷⁰ o bien otro caso como el anterior.⁷¹ Cuestión parecida se desprende de las aras a *Quangeius*, algunas de las cuales presentan epítetos como *Tangus*⁷² procedente de Nisa o *Turicaecus*⁷³ en Borba, que igualmente se han relacionado con

64. *RAP* 21 y 22.

65. Pedrero Sancho, 2001, p. 549.

66. *RAP* 24 y 25.

67. Almeida, 1965, pp. 19-22.

68. Blázquez y García-Gelabert, 1992, p. 28 (en este sentido los autores defendían una asimilación a la *Tutela* romana); Olivares Pedreño, 2002, p. 168.

69. Bascuas López, 2007, p. 50.

70. Alarção, 2001, pp. 314-315.

71. Osório, 1999.

72. *RAP* 180.

73. *AE* 1991, 946.

cuestiones toponímicas.⁷⁴ Por otro lado, se debe mencionar la propuesta de identificación de esta divinidad con Júpiter sugerida por José Manuel García⁷⁵, pero que el propio autor ya calificaba como mera hipótesis. Un caso digno de mención es el de *Arantio Niaetreo*⁷⁶ de la localidad de Cerezo. Esta divinidad local⁷⁷ aparece también como *Tanginiciaeco* en Rosmaninhal,⁷⁸ *Eburobicus* en Castelejo⁷⁹ y junto a *Arentia* como *Ambrunaeco* y *Amrunaeco* en Coria.⁸⁰ Más recientemente se documentó un ara de *Arentia* y *Arentio Tedais* en Cilleros.⁸¹ Esta divinidad parece tener un papel de protectora de los núcleos familiares, como pondría de manifiesto la búsqueda de protección para la *gentilitas* del ara de Cerezo⁸² y sus epítetos podrían ser de carácter toponímico, aunque no se pueda descartar un carácter onomástico, o bien antroponímico o étnico. En este mismo sentido, se puede adscribir el ara a *Asidia Polturicea*,⁸³ relacionada de forma directa con el ara dedicada a la misma divinidad por la *gentilitas Polturiciorum* para cumplir el voto de Polturio, hijo de Caeno, procedentes de Alcains⁸⁴. Algo parecido podría ocurrir con el caso de *Bocorobe Eicobo Talusico*,⁸⁵ de la que José M^a Blázquez sugiere que *Talusico* podría referirse a una gentilidad.⁸⁶ Una posible colectividad es

74. Gómez-Pantoja, 2013, p. 284.

75. García, 1984, pp. 24-25.

76. AE 2009, 540: [P]r(o) · gent(ilitate) [---]/ntobi(orum?) Aran[ti]o Niaetreo / Avelius And/erci (filius) v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito).

77. Sobre un estado de la cuestión del culto a esta divinidad Salvado, Guerra y Mendes Rosa, 2004.

78. RAP 12.

79. AE 2004, 721.

80. AE 1967, 219a: *Arentia* / *Arentio* / *Am(b)ru/naeco* / *Silo* / *Mani* / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito); AE 1967, 219b: *Aren/tiae* / *Arenti(o)* / *Am[r]un(aeco)* *Tanc(i)n(us)* / *Caturi* / v(otum) s(olvit) l(ibens) a(nimo).

81. AE 2013, 797: *Arentia(e)* *Arenti/[o]* *Tedaicis* *Ar/[a]ntonius* / *Pitalni* *f(i)lius* v(otum) s(olvit) / l(i-bens) m(erito).

82. Olivares Pedreño y Río-Miranda Alcón, 2009, p. 198.

83. AE 2009, 513: *Asidiae* / *Polturiceae* / *L(ucius)* *Attius* / *Vegetus* / v(otum) l(ibens) s(olvit).

84. Sobre esta inscripción vid. Assunção, Encarnação y Guerra, 2009.

85. AE 1977, 423 en Arroyomolinos de la Vera: *Ara Bo/corobe* / *Eicobo* / *Talusico* / M(---) T(---) B(---) / [-] D(---) M(---) / [a(nimo)] l(ibens) m(erito).

86. Blázquez, 2009, p. 40.

también la de los *Petravoi*,⁸⁷ según la interpretación, muy problemática,⁸⁸ de una inscripción dedicada a una divinidad denominada *Crouga Magareaicoi*. El teónimo parece ser el mismo de otra inscripción de Freixiosa, donde aparece citada como *Crougae Nilagui*⁸⁹. Quizás se podrían poner estas inscripciones en relación con otra procedente de Ginzo de Limia, leída como *Crougin / Toudal/digoe / Rufonia / Sever[i]*, algo ya sugerido por Juan Carlos Olivares Pedreño.⁹⁰ La falta de cualquier tipo de paralelo, y de conocimiento de la propia divinidad, nos inclina a clasificarlos como epítetos de carácter toponímico, por ser los más habituales en este tipo de divinidades locales.

Otro caso de posible doble epíteto es el de las dos inscripciones dedicadas a *Erbine Iaedi Cantibidone*,⁹¹ procedentes del entorno de la *civitas Igaeditanorum*, y que se completan con otra inscripción a la misma divinidad documentada en Salvatierra de Santiago,⁹² pero en esta ocasión sin presentar epíteto y con la grafía *Aerbin(ae)*. A esta divinidad femenina se le ha atribuido un carácter guerrero,⁹³ otra cuestión son sus epítetos. *Cantibidone* parece de carácter toponímico,⁹⁴ más si cabe cuando aparece la fórmula *Cantibidone* y *Canti* en una inscripción de Assunção.⁹⁵ Por su parte *Iaedi*, pa-

87. CIL II 416 en Lamas de Moledo: *Rufinus · et / Tiro scrip/serunt veaminicori / doenti / angom / lamatigom / Crougeai Magal/reaicoi petravioi t/adom porgom lovea / Caielobricoi*. A pesar de tratarse de una inscripción rupestre la transcripción no ofrece demasiadas dudas, si bien la interpretación de estas inscripciones bilingües siempre plantea muchos interrogantes. Según los autores comentados la inscripción estaría dedicada a la divinidad *Crouga Magareaicoi* por esta colectividad, mientras que Encarnação (1987, p. 7) o Búa Carballo (1999, p. 321) defienden que ambos son epítetos del dativo *Crougeai*, opción ya sugerida por Albertos Firmat (1975, p. 58).

88. Alarção, 2001, p. 308.

89. AE 1985, 516: *Croug/ae Nilai/gui Cle/menti/nus Cel(ti?) / a(nimo) l(ibens) v(otum) s(olvit)*.

90. Olivares Pedreño, 2002, p. 94.

91. RAP 150: *Andercius / Allucqui f(i)lius / Erbine / Iaedi / Cantibidone / v(otum) l(ibens) a(nimo) s(olvit)*; RAP 151: *Capiio · Pi/siri · Erbi/ne Iaidi · / Canti-bi/done · l(ibens) · a(nimo) · v(otum) · s(olvit)*. Ambas proceden de una capilla situada a las afueras de Segura, Idanha-Nova. Se puede observar cómo tratándose de la misma fórmula, con el dedicante en primer lugar y la divinidad después, la grafía de los epítetos varía ligeramente.

92. AE 1955, 30: *Aerbin(ae) / C(aius) Sem/proni/us Avitu/s l(ibens) a(nimo) v(otum) s(olvit)*.

93. García Fernández-Albalat, 1993-1994.

94. Carneiro *et al.*, 2008, p. 171.

95. AE 2010, 645: *[---]XX o(v)ilam erbam / Harase o(v)ila X Broeneiae H(---) / o(v)ila X Reve Aharucui T AV(---) / IEATE X Bandi Haracui AV(---) / Muniti(a)e Caria Cantibidone / Apinus Vendicus Eriacainu[s] / ovoviani / iccinui panditi attedia M TR / pumpi canti ailatio*. Esta inscripción presenta varios problemas de lectura e interpretación bien resueltos por Prósper y Villar Liébana, 2009.

rece que podría referirse a *Iaedi(tanae)* o *Iaedi(tanorum)*, marcando esta adscripción étnica ligada a la *civitas Igaeditanorum*.⁹⁶

Dentro de las divinidades y epítetos inclasificables, debemos destacar algunos casos únicos como el de *Sigerius Stilliferus*,⁹⁷ de un ara procedente de Mérida, dedicada por *Valerius Festianus*, o el caso de Toga Alma de Santo António das Areias,⁹⁸ aunque la divinidad sí que cuenta con otros paralelos,⁹⁹ en ninguno de los demás casos presenta un epíteto. Ante esta dificultad podríamos optar por la posibilidad de leer *Alene[n]s[i]* según la propuesta de Búa señalada en *HEp* 11, 698.

Un caso singular es el conocido culto a *Ataecina*, ya mencionado a propósito del caso de *Aiius*, y que ha sido bien estudiado en numerosas ocasiones,¹⁰⁰ teniendo en cuenta su relevancia al tratarse de la segunda divinidad más representada epigráficamente, tan sólo por detrás de Júpiter, representando un 10% de todas aquellas inscripciones con mención de epíteto. La fórmula utilizada más habitual suele ser *Dea Sancta Turibrigensi* o *Dea Domina Sancta Turibrigensi*, si bien se deben destacar el uso de grafías diferentes en muchas de las inscripciones, incluso en el propio teónimo.¹⁰¹ Este uso de elementos aclamatorios de carácter sustancial (*Dea Sancta*), junto a otro toponímico (*Turibrigensis*)¹⁰² y, en ocasiones, con epíteto de poder (*Domina*), supone una clara excepción dentro de la epigrafía lusitana. En este sentido, se documentan varios casos de mención a una *Dea Sancta*, en las que se omite el teónimo y que se han atribuido por similitud y por proximidad geográfica a *Ataecina*,¹⁰³ e

96. Prósper, 2002, p. 2127. Sobre el territorio y desarrollo de esta *civitas*, *vid.* Mantas, 2010.

97. *AE* 1955, 234.

98. *AE* 1950, 215: *Togae · All/mae s(acrum) · No/vela · An/niae · lib/erta / v(otum) · a(nimo) · l(ibens) · s(olvit)*. Sobre esta divinidad *vid.* Guerra, 2012-2013.

99. Uno en San Martín de Trevejo (*CIL* II 801), otro en Valverde del Fresno (*AE* 1985, 539), otro en Martiago (*AE* 1955, 235) y quizás otro en San Vicente de Alcántara (*CIL* II 731), sugerido por Olivares Pedreño, aunque la lectura más aceptada sea la de *Sagae / Maurus / Caudi / v(otum) l(ibens) a(nimo) s(olvit)*.

100. Blázquez, 1962; Abascal Palazón, 2002.

101. Se detectan hasta 15 formas diferentes de escribir el nombre de la diosa, siendo los más frecuentes *Ataecina* y *Adegina*: Abascal Palazón, 2002, p. 55.

102. La localización e identificación de *Turobriga* (o *Turibriga* o *Turubriga* según la grafía) es objeto de debate, sin que se haya constatado ningún centro urbano que pudiera asociarse a él, sino yacimientos modestos y de carácter rural. Un estado de la cuestión actualizado en Rojas Gutiérrez, 2016.

103. Olivares Pedreño, 2002, p. 65.

incluso una *Dea Sancta Burrulobrigensi*,¹⁰⁴ que correspondería al único caso en el que aparece una localidad que no fuese *Turobriga* en toda la epigrafía de la diosa.

7. RECAPITULACIÓN

Como se ha podido observar *Lusitania* presenta un abundante *corpus* epigráfico cercano a un millar de inscripciones relativas a los usos religiosos, de ellas casi la mitad presentan una fórmula de teónimo + epíteto o epítetos, que nos permiten hacer una perspectiva general del uso de este complemento en la epigrafía religiosa de la provincia. Sin embargo, el análisis detallado de este uso revela una cierta uniformidad a lo largo del territorio, sin que se pueda adscribir el uso de epítetos a un tipo concreto de hábitat (rural o urbano), social (privilegiado o no privilegiado), jurídico (libre o esclavo). Tampoco el género parece ser determinante en el uso o no de epítetos, si bien las mujeres dedican o participan en mucha menos medida en la erección de monumentos votivos, lo hacen en la misma proporción en aquellos monumentos con o sin epíteto. Tan sólo algunas cuestiones muy concretas, como el uso del epíteto de poder *Augustus* en una clara mayor proporción en las divinidades importadas de Roma, cuya mayor cercanía a la propia Casa Imperial con la que trata de vincular estos epítetos es evidente, y de los toponímicos en las divinidades locales, se pueden observar diferencias sustanciales. Esta última cuestión puede responder, a su vez, al deseo de las comunidades locales de vincular de forma directa el nombre de la divinidad con el de su comunidad, reforzando así ese espíritu protector o tutelar que suele asignarse a estas dedicatorias.

Así, por tanto, podemos señalar que el uso de epítetos para dirigirse a las divinidades no es un fenómeno exclusivo de una clase social, de un género, de una estructura territorial, de un tipo de culto o de unas determinadas divinidades, sino que corresponde a un fenómeno generalizado a nivel provincial y que no es ajeno en absoluto al proceder del resto de provincias hispanas, más allá de las pequeñas variaciones de carácter local.

104. RAP 56 en Elvas: *De(a)e sanct(a)e / Burrulobr[ig]ensi Q(uintus) I(---) Em(---) / [a(nimo)] l(ibens) v(otum) s(olvit)*. Existe un cierto consenso entre los diferentes autores en asignar esta inscripción a *Ataecina* (García, 1991, p. 305, n° 56; Olivares Pedreño, 2002, p. 65), aunque más por una cuestión de falta de otros indicios que por una hipótesis fundamentada, recelos que ya señaló Encarnaçao (1987, p. 22).

IMÁGENES

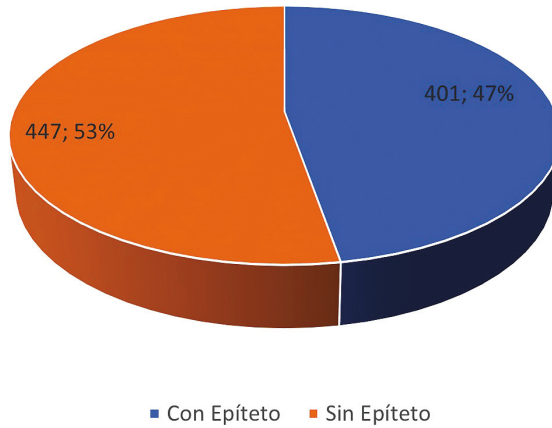


Fig. 1. Inscripciones religiosas de *Lusitania*. Elaboración propia.

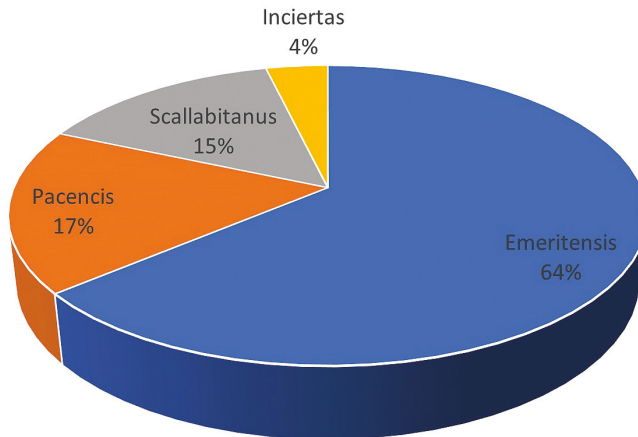


Fig. 2. Inscripciones por *conventus*. Elaboración propia.

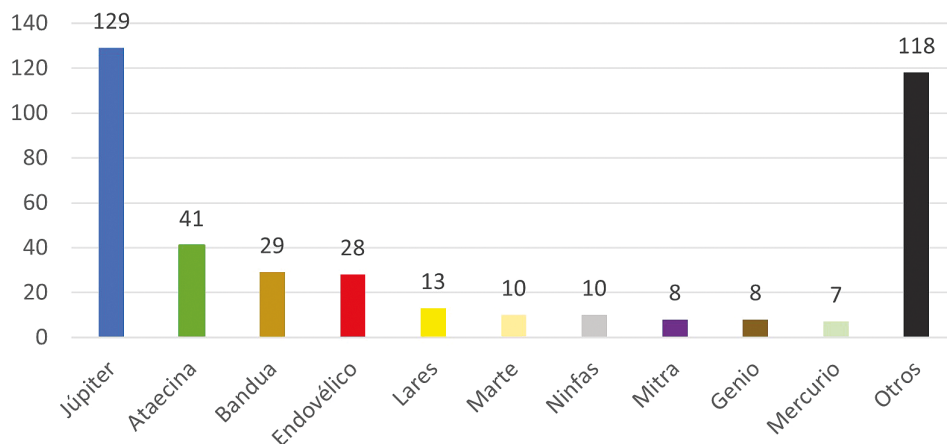


Fig. 3. Epítetos por divinidades. Elaboración propia.

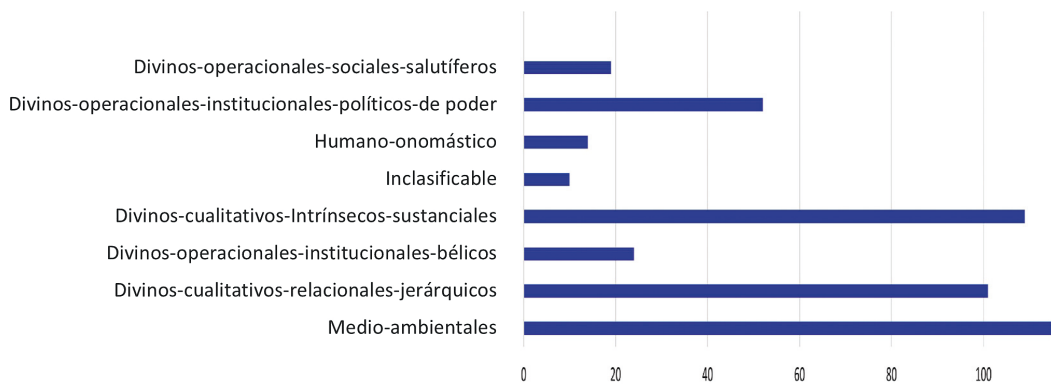


Fig. 4. Epítetos por categorías en *Lusitania*. Elaboración propia.

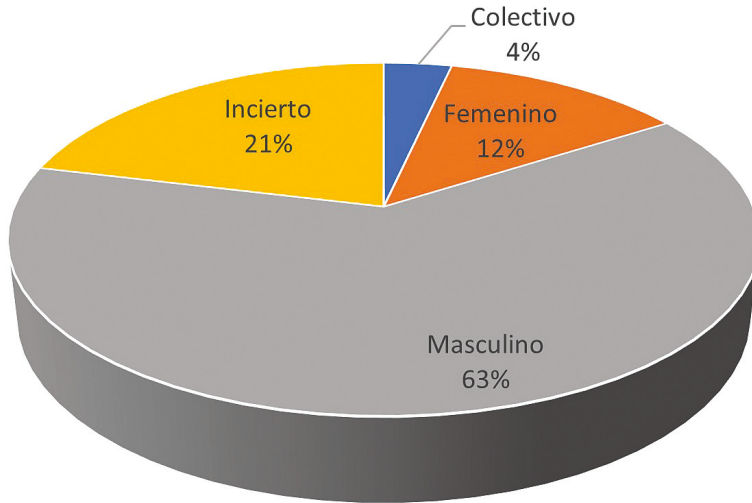


Fig. 5. Inscripciones por género del dedicante. Elaboración propia.

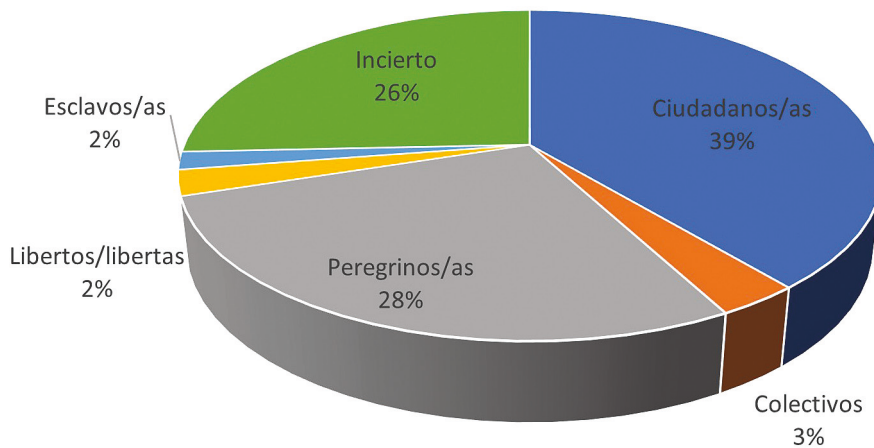


Fig. 6. Inscripciones por categoría jurídica del dedicante. Elaboración propia.

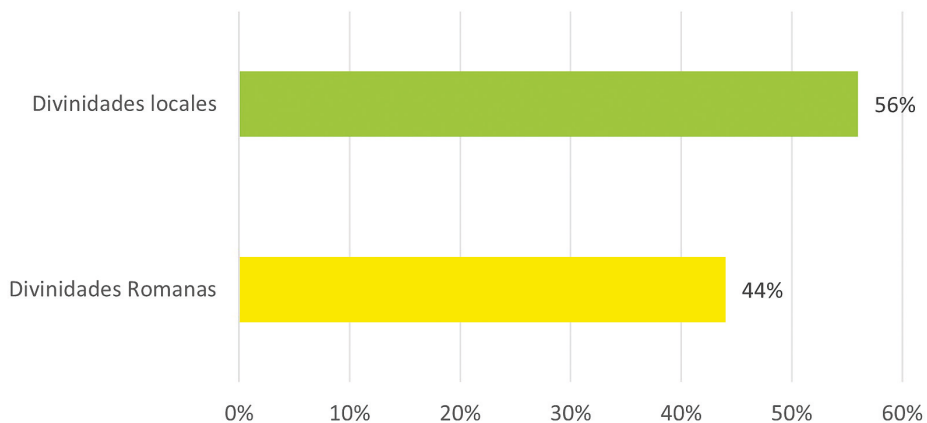


Fig. 7. Teónimos con epítetos según el origen de la divinidad.
Elaboración propia.

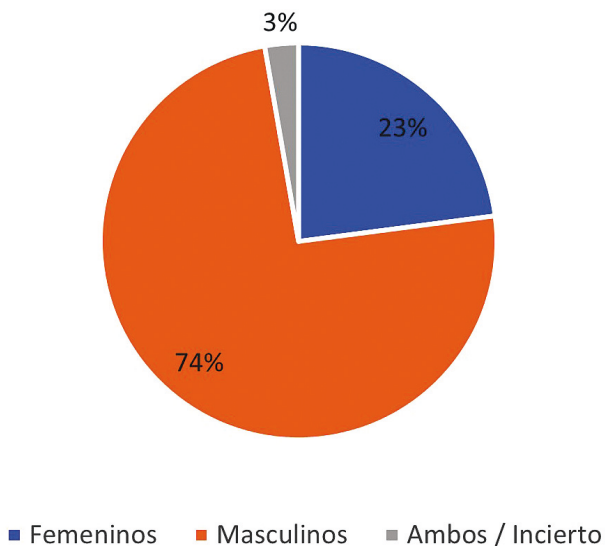


Fig. 8. Divinidades por género. Elaboración propia.

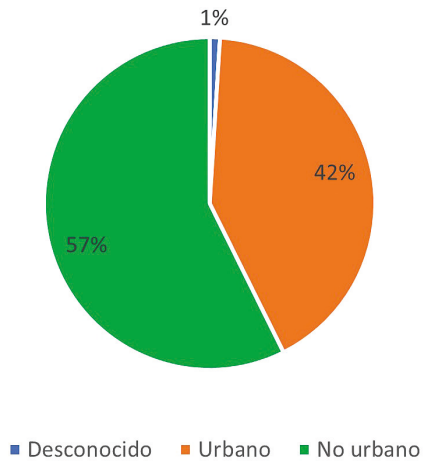


Fig. 9. Epítetos según el ámbito territorial. Elaboración propia.



Fig. 10. Epítetos en zonas no urbanas. Elaboración propia.



Fig. 11. Epítetos en zonas urbanas. Elaboración propia.

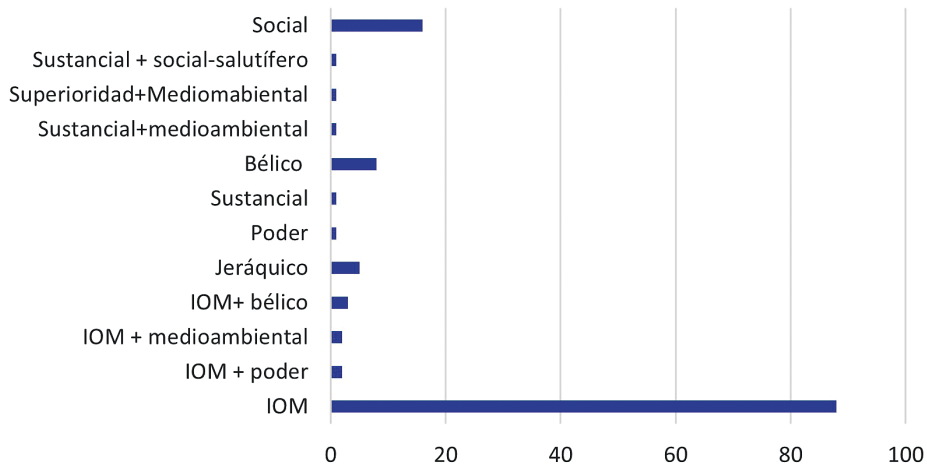


Fig. 12. Epítetos de Júpiter en *Lusitania*. Elaboración propia.

BIBLIOGRAFÍA

- Abascal Palazón, 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 Palazón, Juan Manuel (2002). Ataecina. En Raposo, 2002, 53-60.
- Alarcão, Jorge de (2001). Novas perspectivas sobre os Lusitanos (e outros mundos). *Atti della Pontificia Accademia romana di archeologia: Rendiconti*, 2.4, pp. 293-349.
- Albertos Firmat, M^a Lourdes (1975). Organizaciones suprafamiliares en la Hispania Antigua. *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, 40-41, pp. 5-66.
- Alfayé, Silvia (2013). Religiones indígenas e identidades (étnicas) en la Hispania indoeuropea. En Santos Yanguas, Cruz Andreotti, Fernández Corral y Sánchez Voigt 2013, 307-334.
- Almeida, Fernando de (1965). Mais divindades lusitanas do grupo Band. *Revista da Faculdade de Letras (Lisboa)*, 9, pp. 19-31.
- Alvar Ezquerro, Jaime (1990). El contacto inter-cultural en los procesos de cambio. *Gerión*, 8, pp. 11-27.
- Alvar Ezquerro, Jaime, Beltrán Ortega, Alejandro, Fernández Portaencasa, María, Gasparini, Valentino, López Gómez, José Carlos, Pañeda Murcia, Beatriz y Pérez Yarza, Lorenzo (e.p.). Divine Onomastic Attributes in the Greco-Roman World. A New Proposal of Taxonomy.
- Arenas-Estaban, Jesús Alberto (ed.) (2010). *Celtic Religion across space and time: fontes epigraphici religionum celticarum antiquarum*. Toledo: Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha.
- Assunção, António, Encarnação, José de y Guerra, Amílcar (2009). Duas aras votivas romanas em Alcains. *Revista Portuguesa de Arqueologia*, 12.2, pp. 117-189.
- Bascuas López, Edelmiro (2007). Aquis Ocerensis, diosa “Ocaera”, monte “Ugeres” y O gerês ¿oger- o uger-? *Palaeohispanica*, 7, pp. 43-54.
- Beltrán Lloris, Francisco (2002). “Ivppiter Repvlsor(ivs)” y “Ivppiter Solvtorivs”: dos cultos provinciales de la Lusitania interior. *Veleia*, 18-19, pp. 117-128.
- Beltrán Lloris, Francisco (2015). The “Epigraphic Habit” in the Roman World. En Bruun y Edmondson, 2015, 131-148.
- Beltrán Ortega, Alejandro (2016). *Epigrafía y territorio: las civitates de la Asturia meridional y la Lusitania nororiental*. Tesis doctoral. Madrid: UCM. <https://eprints.ucm.es/id/eprint/39400/>.
- Blázquez, José M^a (1962). *Religiones primitivas de Hispania*. Roma: CSIC.
- Blázquez, José M^a (1977). La administración del agua en la Hispania romana. En *Segovia y la arqueología romana*. Segovia: Caja Segovia, Obra Social y Cultural, pp. 147-162.
- Blázquez, José M^a (2009). Teónimos hispanos. Addenda y corrigenda. V. *Palaeohispanica*, 9, pp. 39-61.
- Blázquez, José M^a y García-Gelabert, M^a Paz (1992). Recientes aportaciones al culto de las aguas en la Hispania romana. *Espacio, Tiempo y Forma*, 5, pp. 21-66.

- Bruun, Christer y Edmondson, Jonathan (eds.) (2015). *The Oxford Handbook of Roman Epigraphy*. Oxford, New York y Auckland: Oxford University Press.
- Búa Carballo, Carlos (1999). Hipótesis para algunas inscripciones rupestres del Occidente peninsular. En Villar, 1999, pp. 309-328.
- Carneiro, André, Encarnação, José D', Oliveira, Jorge y Teixeira, Cláudia (2008). Uma inscrição votiva em língua lusitana. *Palaeohispánica*, 8, pp. 167-178.
- Díez de Velasco Abellán, Francisco (1985). Balnearios y dioses de las aguas termales en Galicia romana. *Archivo español de arqueología*, 58, pp. 69-98.
- Encarnação, José D' (1984). *Inscrições Romanas do Conventus Pacensis*. Coimbra: Universidade de Coimbra.
- Encarnação, José D' (1987). Divindades indígenas da Lusitânia. *Conimbriga*, 26, pp. 5-37.
- Encarnação, José (2002). O sexo dos deuses romanos. En Ortiz de Zárate y Alonso Ávila, 2002, pp. 517-525.
- Encarnação, José D' (2015). Divindades Indígenas sob o Domínio Romano em Portugal, Universidade de Coimbra (2º ed.).
- Encarnação, José D' y Guerra, Amílcar (2010). The Current State of Research on Local Deities in Portugal. En Arenas-Esteban, 2010, pp. 95-112.
- Fernández Fuster, Luis (1955). Eaeus. Aportación al estudio de las religiones primitivas hispánicas. *Archivo español de arqueología*, 28, pp. 318-321.
- García, José Manuel (1984). *Epigrafia do Museu Tavares Proença Junior*. Castelo Branco: Museu de Tavares Proença Júnior.
- García, José Manuel (1991). *Religiões antigas de Portugal. Aditamentos e observações as «Religiões da Lusitânia» de J. Leite de Vasconcelos. Fontes epigráficas (RAP)*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- García Fernández-Albalat, Blanca (1993-1994). La diosa Erbina, la soberanía guerrera femenina y los límites entre igaeditanos y vetones. *Conimbriga*, 32-33, pp. 383-401.
- Gimeno, Helena y Vilella, José (1988). Manuscrito del siglo XVIII con inscripciones romanas: autor y cronología del manuscrito 9-3932 de la Real Academia de la Historia. *Faventia*, 10, pp. 117-141.
- Gómez-Pantoja, Joaquín (2013). Cuatro altares de la Vera, Cáceres. *Archivo Español de Arqueología*, 86, pp. 279-292.
- Guerra, Amílcar (2012-2013). O projecto de investigação em Ammaia e os seus mais recentes contributos epigráficos. *Anas*, 25-26, pp. 230-231.
- Lambrino, Scarlat (1965). Les cultes indigènes en Espagne sous Trajan et Hadrien. En *Les empereurs romains de l'Espagne*. Paris: CNRS, pp. 232-233.
- Mantas, Vasco Gil (2010). Ammaia e Civitas Igaeditanorum dois espaços forenses lusitanos, En Nogales Basarrate, 2010, pp. 167-188.
- Nogales Basarrate, Trinidad (ed.) (2010). *Cidade e foro na Lusitânia Romana*. Mérida : Museo Nacional de Arte Romano.
- Olivares Pedreño, José Carlos (2002). *Los dioses de la Hispania céltica*. Alicante: Universidad de Alicante.

- Olivares Pedreño, José Carlos. y Río-Miranda Alcón, Jaime (2009). Tres aras votivas procedentes de Cerezo (Cáceres) y una nueva “*gentilitas*” en Lusitania. *Lucentum*, 28, pp. 193-200.
- Ortiz de Zárate, Santos Crespo y Alonso Ávila, Ángeles (eds.) (2002). *Scripta Antiqua in honorem Ángel Montenegro Duque et José María Blázquez Martínez*. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- Osorio, Marcos (1999). Ara a Vordo Talaconio de Sortelha (Sabugal). *Ficheiro Epigráfico*, 61, p. 276.
- Pedrero Sancho, Rosa M^a (2001). Los epítetos del teónimo occidental Bandue/i. En Villar, 2001, pp. 541-560.
- Prósper, Blanca M^a (2002). *Lenguas y religiones prerromanas del occidente de la Península Ibérica*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Prósper, Blanca M^a y Villar Liébana, Francisco (2009). Nueva inscripción lusitana procedente de Portalegre. *Emerita*, 77.1, pp. 1-32.
- Raposo, Luís (ed.) (2002). *Religiões da Lusitania. Loquuntur saxa*. Lisboa : Museu Nacional de Arqueologia.
- Redentor, Armando (2017). *A cultura epigráfica no conuentus Bracaraugustanus (pars occidentalis): percursos pela sociedade brácara da época romana*. Coimbra: Universidade de Coimbra.
- Rojas Gutiérrez, M^a Rocío (2016). Ataecina, un análisis de la continuidad de los cultos locales o indígenas en la Hispania romana. *Ligustinus*, 5, pp. 8-25.
- Salas Martín, José, Redondo Rodríguez, José Antonio, Sánchez Abal, José Luis (1983). Un sincretismo religioso en la Península Ibérica: Júpiter Solutorio-Eaeco. *Norba*, 4, pp. 243-261.
- Salas Martín, José y Sánchez Salor, Eustaquio (1984). El culto a Júpiter Repulsor en la P. Ibérica según sus inscripciones. *Norba*, 5, pp. 81-94.
- Salvado, Pedro, Guerra, Amílcar y Mendes Rosa, João (2004). Um monumento votivo a Arância e Arância, proveniente de Castelejo (concelho do Fundão). *Revista portuguesa de Arqueologia*, 7.2, pp. 217-236.
- Santos Yanguas, Juan, Cruz Andreotti, Gonzalo, Fernández Corral, Marta, Sánchez Voigt, Lourdes (eds.) (2013). *Romanización, fronteras y etnias en la Roma antigua: el caso hispano*. Vitoria-Gasteiz: Universidad del País Vasco.
- Villar, Francisco (ed.) (1999). *Pueblos, lenguas y escrituras en la Hispania prerromana: actas del VII Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas. (Zaragoza, 12 a 15 de marzo de 1997)*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Villar, Francisco (ed.) (2001). *Religión, lengua y cultura prerromanas de Hispania*. Salamanca: Universidad de Salamanca.