



Revista de Guimarães

Publicação da Sociedade Martins Sarmiento

TEONIMOS INDIGENAS MASCULINOS DEL AMBITO LUSITANO-GALAICO: UN INTENTO DE SINTESIS.

OLIVARES PEDRENO, Juan Carlos

Ano: 1999 | Número: 109a

Como citar este documento:

OLIVARES PEDRENO, Juan Carlos, Teonimos indigenas masculinos del ambito Lusitano-Galaico: un intento de sintesis. *Revista de Guimarães*, Volume especial - Actas do Congresso de Proto-História Europeia, 1999, p. 277-296.

Casa de Sarmiento
Centro de Estudos do Património
Universidade do Minho

Largo Martins Sarmiento, 51
4800-432 Guimarães
E-mail: geral@csarmiento.uminho.pt
URL: www.csarmiento.uminho.pt



Este trabalho está licenciado com uma Licença Creative Commons
Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional.
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Teonimos indígenas masculinos del ámbito Lusitano-Galaico: un intento de síntesis

Juan Carlos Olivares Pedreño*

Revista de Guimarães, Volume Especial, I, Guimarães, 1999, p. 277-296

La riqueza de las fuentes relativas a las divinidades indígenas en la Península Ibérica, si se compara con otras provincias occidentales del imperio romano, es muy reducida. Los registros iconográficos son muy escasos y de difícil interpretación; las identificaciones entre divinidades indígenas y romanas en los textos literarios o los epígrafes son muy poco numerosas y, finalmente, los contextos arqueológicos donde fueron hallados los testimonios no están, en general, claramente definidos. Como consecuencia de este reducido marco de investigación, durante mucho tiempo han sido los análisis de carácter etimológico la principal base sobre la que se sustentaban los estudios dedicados a la religión indígena y este enfoque metodológico ha tenido unas consecuencias directas en las distintas ordenaciones de la información que los investigadores han llevado a cabo.

Por otra parte, estas clasificaciones de los testimonios han sido, a menudo, consecuencia de las interpretaciones generales que han sido establecidas sobre el panteón religioso indígena en Hispania aunque, en otras ocasiones, han sido causa de las mismas. Por ello, antes de acometer otras discusiones, hemos de hacer un breve análisis de las distintas aportaciones historiográficas hechas a este respecto durante el presente siglo.

1. LA CLASIFICACIÓN DE LOS DATOS EPIGRÁFICOS.

Vasconcelos fue el primer investigador que acometió el estudio de la religión indígena en Lusitania, pero no ofreció una ordenación sistemática de los datos, sin duda por la confusión que los mismos ofrecían en su época. Muchas inscripciones estaban mal leídas o interpretadas, y no existían

* Universidad de Alicante.

investigaciones previas que hubieran forjado una suficiente base sobre la que sustentar hipótesis fiables.

Los criterios que tuvo en cuenta para clasificar las invocaciones a dioses fueron variados: principalmente etimológicos, pero también se fijaba en los contextos donde habían aparecido las piezas o en registros iconográficos. De este modo, Vasconcelos clasificó algunas menciones como referidas a “divinidades de las montañas”¹; otras las adjudicó a dioses “acuáticos”, entre los que diferenciaba los de los ríos, de las fuentes o de las aguas termales²; por otra parte, caracterizaba unas divinidades como guerreras y a otras las definía como de carácter incierto. Finalmente, tenía en cuenta todas las menciones a Genios, Lares, Ninfas o a Tutela cuando iban acompañadas de un sobrenombre indígena.

Toutain siguió, prácticamente, los mismos criterios que Vasconcelos al ordenar los testimonios de religiosidad indígena sin hacer ninguna aportación relevante. El carácter de esta clasificación lo planteaba el autor de modo explícito: *“Nous étudierons successivement: les divinités dont le culte fut très populaire dans la région ou leur sanctuaire se trouvait ou répandu en plusieurs lieux; -les divinités dont l’origine celtique n’est point contestable; les divinités locales des hauts lieux de toute espèce, montagnes, promontoires, rochers isolés ou remarquables; -les divinités locales des eaux, fleuves, sources, etc.; -les génies individuels, domestiques, municipaux, - enfin les divinités dont le nom seul nous est connu et dont la physionomie reste pour nous indécise ou obscure”*³.

El investigador francés, aún reconociendo sus límites, establecía una justificación a esta clasificación de los datos: *“Sans doute cette répartition en laisse pas d’être arbitraire... Mais, si nous en voulons pas nous borner à une pure et simple énumération, force nous est d’introduire un peu d’ordre parmi ces multiples divinités”*⁴.

Las clasificaciones planteadas por Vasconcelos y Toutain planteaban algunos problemas de partida. En primer lugar, la adscripción de una divinidad a cualquiera de las divisiones establecidas por ambos no excluía su pertenencia a otra diferente. Algunos dioses podían, por tanto, estar incluidos en varios de sus apartados. Por otra parte, estas clasificaciones sólo podían ser llevadas a cabo una vez conocido el significado religioso de las divinidades, lo que planteaba serios obstáculos dado el escaso conocimiento existente en aquellos momentos, y aún hoy, sobre este aspecto. A la ordenación de muchas de las divinidades en algunos de sus capítulos como, por ejemplo, el de “divinidades de las aguas” se podían plantear numerosas objeciones. Además de la falta de criterios estructurales objetivos, estas

¹ Vasconcelos, 1905, 108.

² *Ibid.*, 234-236, 263 y 275 respectivamente.

³ Toutain, 1967, t. III, 127.

⁴ *Ibid.* 127-128.

clasificaciones eran, a nuestro juicio, escasamente útiles, puesto que no contribuían claramente a dar coherencia teórica al panteón religioso indígena peninsular.

López Cuevillas⁵ también tomó conciencia de la necesidad de estructurar ordenadamente los datos disponibles sobre las divinidades hispanas y, como Toutain, era sabedor de los problemas que esta labor conllevaba: *“Y aunque nos limitemos a ordenar las noticias de que disponemos, estas noticias han de parecer vacías, ya que muchas veces los nombres de divinidades no son más que nombres..., y aún habremos de exponernos a clasificar erróneamente, llevando quizá a apartados distintos aspectos diferentes de un mismo numen”*. Su clasificación mostraba a las claras la falta de certezas existentes en la década de los cincuenta⁶ y, además, tenía algunos problemas inherentes, si cabe, en mayor medida que las ofrecidas por Vasconcelos y Toutain, puesto que los datos conocidos no se habían incrementado lo suficiente como para que los enfoques hubieran dado un salto cualitativo y, sin embargo, el sistema de López Cuevillas pretendía ser mucho más detallado que los anteriores.

En primer lugar, mantenía el principal obstáculo: para ubicar los testimonios había que conocer, previamente, el carácter de la divinidad. Además, como ocurría con los sistemas de los autores citados anteriormente, la tipificación de determinados dioses como, por ejemplo, “de las peñas” o “de los bosques y de las plantas” conllevaba demasiados problemas teóricos, al no estar suficientemente demostrada.

El mérito principal de la magna obra de Blázquez tampoco fue la clasificación de los testimonios, sino el estudio concreto de todas y cada una de las piezas epigráficas conocidas hasta ese momento y la enorme aportación que llevó a cabo de datos e hipótesis sobre las mismas, lo que convirtió su trabajo en imprescindible, incluso para los investigadores actuales. Su ordenación de los nombres de divinidades siguió, sin embargo, las pautas básicas de los investigadores anteriores.

Los grupos que estableció Blázquez eran variados⁷: *dioses asimilados a Tutela, de la vegetación, dioses cuyo nombre es un topónimo, solares, protectores del ganado, con cuernos, relacionados con el oso, de la fecundidad, de los caminos, con carácter de bienhechores, de la guerra, deidades diversas* (principalmente Lares y Genios con epíteto indígena), *funerarias, acuáticas y de carácter desconocido*. Parece evidente que esta clasificación adolecía de todos los problemas, ya citados, característicos de esta metodología⁸. Consciente, quizá, de estos obstáculos Encarnação llevó a cabo un estudio en el que ordenaba todas las menciones a divinidades

⁵ López Cuevillas, 1989, 200.

⁶ *Ibid. loc.cit.*

⁷ Blázquez, 1962.

⁸ Lambrino, 1965, 236.

indígenas localizadas en territorio portugués alfabéticamente, poniendo el acento en la obtención de una lectura correcta de las piezas que forjara unas bases más sólidas de partida para ulteriores estudios⁹.

Las distintas clasificaciones vistas hasta aquí no eran contribuciones parciales que tenían por fin último la elaboración del panteón de divinidades indígenas hispanas, sino que pretendían caracterizar las divinidades y conformar de modo directo la estructura del mismo. Sin duda, las pretensiones de los distintos investigadores, bastante confiados en las conclusiones de los estudios etimológicos de los teónimos, iban muy por delante de lo que los datos disponibles permitían. Estos enfoques derivaron en la adjudicación de un carácter local a la religión indígena hispana¹⁰ y en la consideración de un número excesivo de divinidades. En este sentido, Toutain contabilizaba 130 divinidades hispanas¹¹. Blázquez, aunque sugería que algunos nombres distintos podían aludir a una misma divinidad, afirmaba que las fuentes epigráficas habían sacado a la luz “los nombres de casi 200 divinidades indígenas”¹² y adjudicaba a las sociedades indígenas de la Península un “gran politeísmo unido a un fuerte animismo”¹³.

La década de los setenta iba a marcar un punto de inflexión en la interpretación de los testimonios de divinidades indígenas hispanas. En 1973, Rivas¹⁴ llevaba a cabo una nueva clasificación cuyo criterio básico era la forma o composición, tal como aparecía en el epígrafe, de la invocación a la divinidad. En ella, dividía las menciones en tres tipos: categorías religiosas, nombres de la divinidad y epítetos alusivos a la misma.

El problema de la ordenación llevada a cabo por Rivas era, como él mismo admitió algunos años más tarde¹⁵, que no se realizó teniendo en cuenta unos objetivos claros. Por ello, algunas de sus divisiones o subdivisiones podían ser de muy escasa utilidad dependiendo de cual fuera su aplicación práctica. Desde el punto de vista de la sistematización del panteón religioso indígena no tenía demasiada utilidad, por ejemplo, que una dedicación a un dios sin que el teónimo fuera precedido por la categoría *deo* y otra donde constara el mismo teónimo precedido por esa categoría fueran ubicadas en apartados diferentes. De hecho, la plasmación de las categorías *deo/dea* precediendo a teónimos indígenas en las inscripciones pierde gran parte de su importancia cuando acompaña a teónimos seguros cuyo género es ya suficientemente conocido. Otros criterios poco relevantes eran la diferenciación de teónimos bien testimoniados con epítetos enlazados de los

⁹ Encarnação, 1975.

¹⁰ Toutain, 1967, t. III, 123.

¹¹ *Ibid.*, 127

¹² Blázquez, 1962, 224.

¹³ *Ibid.*, 224-225.

¹⁴ Rivas, 1973, 69-73.

¹⁵ Rivas, 1993, 60.

que estaban separados del apelativo o la distinción entre los epítetos que precedían al teónimo y los que lo sucedían.

Sin embargo, a pesar de estas limitaciones y de que Rivas no pretendía llegar a conclusiones más profundas, su sistematización tuvo algunos elementos novedosos y de gran importancia. Por primera vez evitaba clasificar los testimonios utilizando como criterio la naturaleza de la divinidad en cuestión habida cuenta de las inseguridades que ello reportaría, y utilizaba una normas mucho más empíricas y menos sujetas a discusión.

En consecuencia, Rivas clasificó separadamente los teónimos de los epítetos, lo que suponía un avance teórico absolutamente necesario e inevitable para cualquier intento de comprensión de la estructura del panteón religioso indígena. Este trabajo que, sin embargo, ha pasado un tanto desapercibido puede ser considerado un hito a pesar de sus escasas pretensiones de partida, puesto que sentó la base sobre la que era posible comenzar a perfilar, de forma inductiva, la estructura panteística y el carácter de la religión indígena hispana.

Una vez establecido este nuevo enfoque en la ordenación de los datos, quedaba el camino abierto a que otros estudiosos llevaran a cabo el trabajo de simplificación y perfeccionamiento metodológico. El principal investigador que avanzó en el camino iniciado por Rivas fue Untermann en 1980, aunque su trabajo se publicó en 1985. El investigador alemán, después de efectuar una crítica muy rigurosa en la selección de los datos, agrupó éstos en cinco apartados, que denominó del siguiente modo¹⁶: 1º) *invocaciones bimembres*, 2º) *invocaciones bimembres o trimembres, cuyas primeras constituyentes ocurren más que tres veces*, 3º) *teónimos sin epítetos indígenas*, 4º) *epítetos sin teónimos*, 5º) *invocaciones compuestas de un apelativo o nombre latino y un teónimo o epíteto indígena*.

La principales aportaciones del planteamiento de Untermann con respecto al anterior era la simplificación de la clasificación mediante la eliminación de grupos innecesarios que aportaban algunas incoherencias al sistema y la fijación de los criterios para tipificar las menciones como teónimos o epítetos. Además, este autor llevaba su método hasta las últimas consecuencias, mediante la confección de listas de los testimonios encuadrados en cada uno de los grupos.

La única objeción que podríamos plantear a este modelo estaría en la indefinición de los testimonios incluidos en el grupo 5º, donde se ubicaban conjuntamente los teónimos y los epítetos que son precedidos por un apelativo o nombre latino. Dada la importancia de la diferenciación entre epítetos y teónimos, claramente plasmada en los sistemas de Rivas y Untermann y tan importante para la conformación del panteón religioso, epítetos y teónimos deberían haber sido clasificados, a nuestro juicio, por

¹⁶ Untermann, 1985, 343-363. Esta clasificación era aceptada posteriormente por J. de Hoz (1986, 35).

separado fueran precedidos o no de categorías religiosas latinas. Además, también englobaba en ese mismo grupo las invocaciones a dioses romanos con epíteto indígena, lo que incrementaba la diversidad interna de ese conjunto.

Con todo, los dos estudios analizados supusieron una necesaria alternativa a los planteamientos metodológicos que habían imperado en la investigación de la religión indígena hispana hasta la década de los sesenta y que habían tenido su máxima expresión en las trascendentales obras de Vasconcelos y Blázquez. Desde la publicación de los trabajos de Rivas y Untermann, cualquier intento de avanzar en el conocimiento de lo que fue el panteón indígena hispano habría de tener en consideración, desde nuestro punto de vista, una caracterización de los datos más o menos similar a las aportadas por estos autores.

El rasgo esencial era que, como punto de partida a cualquier análisis etimológico de una mención a la divinidad existente en un epígrafe, habría que efectuar una lectura e interpretación rigurosa de la inscripción y, posteriormente, establecer el carácter de dicha mención; es decir, si se trataba del nombre de la divinidad o de un apelativo y, si fuera posible, el tipo de apelativo. Posteriormente, las conclusiones de un estudio etimológico habrían de ser comprobadas por factores independientes¹⁷ al propio significado del nombre.

Tranoy estableció, en su estudio sobre la Gallaecia romana, dos niveles previos de clasificación: las divinidades con nombre indígena y, por otra parte, las menciones de divinidades clásicas con apelativos indígenas¹⁸. Sin embargo, dentro de estos dos grupos primarios clasificaba los testimonios en tres grupos según las divisiones conventuales y, dentro de cada una de ellas, los ordenaba alfabéticamente sin más pretensión.

Nuestra clasificación de los testimonios toma como punto de partida las realizadas por Rivas y Untermann, aunque hemos considerado necesario hacer algunas variaciones, en función de los objetivos de nuestro trabajo. Hemos diferenciado, en primer lugar, los testimonios donde aparecen teónimos romanos o categorías religiosas romanas acompañados de epítetos indígenas de aquellas invocaciones netamente autóctonas, como ya realizó Tranoy. Los testimonios referentes a Lares, Ninfas o Genios, además de que definen en buena medida el carácter de la divinidad a la que se hace el voto, no aparecen junto a teónimos sino que acompañan, por lo que sabemos hasta el momento, únicamente a epítetos. Desde este punto de vista, lo más relevante es separar las menciones de cada una de estas categorías religiosas acompañadas de epíteto indígena entre sí y, además, de aquellas en que sólo

¹⁷ *Ibid.*, 356.

¹⁸ Tranoy, 1981, 264 ss.

aparece un apelativo autóctono, sin ser precedido por una de dichas categorías.

Entre los testimonios netamente indígenas hemos incluido aquellos en los que aparecen los términos latinos *deo/a* o *domino/a* precediendo a la denominación indígena por una razón de utilidad, puesto que dichos términos aparecen frecuentemente acompañando tanto a epítetos como a teónimos, por lo que el agrupamiento de todas las menciones de este tipo generaría cierta confusión y, por otra parte, no aportaría consecuencias positivas de alguna relevancia. Por tanto, la cita en una inscripción de los términos *deo/a* y *domino/a* no la hemos tenido en cuenta como criterio de clasificación; de este modo, cuando acompañan a un teónimo los hemos incluido entre los teónimos indígenas y cuando se ha citado junto a un apelativo, lo hemos considerado como un epíteto indígena sin más.

En segundo lugar, hemos separado las dedicaciones a divinidades masculinas y femeninas. Dada la confusión causada por el gran número de nombres y apelativos citados en las inscripciones, una separación de los testimonios que tenga como criterio el género de la deidad no plantea excesivos problemas y aporta una mayor claridad desde el punto de vista panteístico.

Finalmente, hemos agrupado determinados testimonios donde aparece sólo un apelativo como si apareciera también su teónimo, cuando es conocido por otras inscripciones que dicho apelativo siempre va asociado a ese teónimo. Por ejemplo, tenemos constatados varios altares dedicados a *Bandua* con el epíteto *Vordeaeco* o *Vorteaeco* sin que este apelativo acompañe en algún caso a otro dios; por tanto, otras dedicaciones donde sólo consta ese epíteto, las consideramos como testimonios del dios *Bandua*.

Teniendo en cuenta todas estas premisas, nuestra ordenación de los datos epigráficos alusivos a dioses indígenas se podría resumir en el esquema siguiente:

- 1) denominaciones romano-indígenas.
 - a) teónimos romanos acompañados de epíteto indígena
 - a.1) masculinos
 - a.2) femeninos
 - b) categorías religiosas romanas acompañadas de epíteto indígena.
 - b.1) Lares
 - b.2) Genios
 - b.3) Ninfas
 - b.4) Tutela
- 2) denominaciones plenamente indígenas o acompañadas de *deo/a* o *domino/a*.
 - a) masculinas
 - a.1) teónimos o epítetos cuyo teónimo es conocido.
 - a.2) epítetos de teónimo desconocido.

- a.3) indeterminados.
 - b) femeninas.
 - b.1) teónimos o epítetos cuyo teónimo es conocido.
 - b.2) epítetos de teónimo desconocido.
 - b.3) indeterminados
- 3) denominaciones dudosas.
- a) con fotografía publicada o estudiables en la actualidad
 - a.1) de dudosa lectura.
 - a.2) de dudosa interpretación.
 - b) sin fotografía, desaparecidas y de escasa fiabilidad.

En lo que respecta al presente estudio, tendremos en cuenta únicamente los teónimos masculinos, es decir, los testimonios que incluimos en el grupo 2.a.1., que son los siguientes: *Aerno, Aetio, Albuclainco, Arabo, Araco, Aratibro, Arentio, Bandua, Candebertonio, Carneio, Collouesei, Coso, Crouga, Debaroni, Edovio, Eniragillo, Igaedo, Laepo, Laho, Laribero, Lucubo, Luruni, Miraro, Moelio, Moricilo, Quangeio, Reo, Reue, Runeso, Tongoe, Torolo, Verore y Vestio*. Somos conscientes, sin embargo, que sólo goza de suficiente seguridad la consideración como teónimos de aquellos que constan en invocaciones bimembres o trimembres, mientras que otros son más dudosos¹⁹.

2. DIFUSION TERRITORIAL DE LOS TEONIMOS LUSITANO-GALAICOS.

Después de haber establecido el tipo de datos con el que es posible trabajar con el fin de conformar la estructura del panteón religioso, es necesario hacer otras precisiones. En primer lugar, ofrecer una lista de todas esas divinidades caracterizándolas como lusitano-galaicas puede llevarnos a la confusión de considerar que los pueblos que habitaban este territorio adoraban a cerca de una veintena de dioses masculinos, cuando lo cierto es que algunas de estas divinidades no eran, en absoluto, veneradas en determinados ámbitos del territorio en cuestión. Existen, al respecto, numerosos ejemplos: no hay inscripciones de *Arentio* o *Quangeio* al Norte del Duero, existiendo numerosos ejemplos al Sur de este río; por el contrario, tampoco existen altares dedicados a *Lucubo* o *Aerno* al Sur del Duero, estando estos dioses bien representados al Norte del mismo río. En resumen, muchos de esos teónimos, incluso algunos de los muy testimoniados, no coinciden entre sí en ámbito territorial alguno y, por otra parte, algunos de ellos sólo están representados en una región muy concreta del territorio que estudiamos. Por tanto, después de haber obtenido una primera clasificación

¹⁹ En este sentido, hemos seguido las tesis de Untermann (1985, 348 ss.).

tipológica de las menciones en aras de una mayor claridad, hemos de llevar a cabo una nueva ordenación que tenga en cuenta criterios territoriales.

En este sentido, hemos de citar una idea formulada por J. de Hoz que, en nuestra opinión, es muy útil al objetivo de estructurar el panteón religioso. Este autor proponía tener en cuenta como criterios, a la hora de clasificar las dedicaciones, los siguientes: "... *la extensión mayor o menor del culto a las divinidades en cuestión, es decir, si aparecen mencionadas una o más veces, en un único lugar o en varios, y en este último caso si esos lugares están restringidos a un territorio limitado o se reparten por zonas más amplias*"²⁰.

Marco ha ofrecido recientemente una clasificación de este carácter, teniendo en cuenta la geografía cultural de los dioses, estableciendo cuatro grupos²¹: 1) *divinidades atestiguadas en otras zonas de la Celta antigua*; 2) *dioses venerados en otras zonas de la Península que no se corresponden estrictamente con el ámbito indoeuropeo*; 3) *divinidades características del ámbito galaico-lusitano*; 4) *dioses de culto local o restringido a una pequeña región*. Sin embargo, este esquema plantea algunos problemas de importancia. En primer lugar, aunque Marco cita en la misma obra los criterios clasificatorios de Untermann, no lleva a cabo una clasificación previa que tenga en cuenta los tipos de denominación en las piezas, por lo que incluye algunas menciones de apelativos y teónimos conjuntamente. En segundo lugar, como en otras clasificaciones citadas, algunos grupos no son excluyentes entre sí como los nº 2 ó 3 con el nº 4. Finalmente, este autor clasifica las deidades locales junto a las que eran adoradas en una "pequeña región", sin definir exactamente este ambiguo concepto.

Una caracterización de los teónimos lusitano-galaicos desde un punto de vista territorial ha de considerar, a nuestro juicio, los siguientes grupos:

- a) teónimos locales. Se trataría de aquellos que, sean conocidos por uno o varios testimonios, son constatados en un sólo enclave.
- b) teónimos supra-locales o regionales. Se trataría de aquellos cuyos testimonios exceden de una localidad, si bien no rebasan una parte concreta y determinada del territorio lusitano-galaico.
- c) teónimos supra-regionales. Serían aquellos que se constatan en gran parte o en todo el territorio lusitano-galaico; siempre rebasando el ámbito de varios *populi*.

Esta clasificación nos permite profundizar más en nuestras hipótesis, estableciendo una muy importante premisa: algunas de las divinidades regionales mencionadas como, por ejemplo, *Arentio* o *Quangeio*, podrían ser conocidas en el resto del territorio lusitano-galaico con otra

²⁰ De Hoz, 1986, 36.

²¹ Marco, 1994, 324.

denominación²². Si esta hipótesis es correcta, hemos de concluir que el número de divinidades veneradas habría de ser inferior al de teónimos constatados y que, por tanto, el panteón religioso indígena de este territorio no surge directamente de la consideración del número total de teónimos conocidos en el mismo.

Por consiguiente, podemos formular la teoría según la cual dicho panteón ha de ser conformado partiendo de cada una de las regiones en las que se observa la coincidencia de un grupo concreto de teónimos; es decir, donde existen testimonios que hacen vislumbrar una cierta unidad teonímica en ese área y, a su vez, se detectan diferencias en ésta con respecto a otros territorios. Sólo en una unidad territorial de este tipo podríamos asegurar que dos teónimos diferentes corresponderían a dos divinidades distintas como, por citar los ya mencionados, *Arentio* y *Quangeio*. Esto no se podría afirmar con seguridad, sin embargo, en referencia a teónimos conocidos en dos regiones distintas como, por ejemplo, *Arentius* y *Lugus*, aun estando ambos testimoniados en el ámbito lusitano-galaico, puesto que podrían ser un mismo dios que sería conocido con distinto nombre en la región de *Egitania* y en el norte de *Gallaecia* respectivamente

Somos de la opinión, no obstante, que este tipo de ecuaciones sólo alcanzan suficientes probabilidades de ser correctas si se efectúan entre teónimos supra-locales cuyo culto tenía una cierta solidez en una región, ya que hemos de contar con la posibilidad de que una divinidad muy extendida fuera conocida con un nombre en la mayor parte del territorio sin perjuicio de que, de modo excepcional, fuera aludida con otro teónimo en un enclave concreto de esa misma región. Este es, desde nuestro punto de vista, el punto de partida más sólido y operativo para abordar el estudio de las divinidades indígenas desde un punto de vista panteístico, puesto que un análisis diferenciado de cada uno de estos territorios internamente coherentes desde el punto de vista teonímico supone el mayor ajuste posible entre los teónimos conocidos y el panteón religioso.

Las posibilidades que ofrece este planteamiento metodológico se pueden observar en el mapa nº 1, que expone los territorios donde se constatan testimonios de cada una de las divinidades indígenas masculinas cuyo culto excedía del ámbito local; es decir: regionales y supra-regionales.

Según este mapa, se observa que en el territorio limitado al Sur por el río Tajo, al Este por la actual frontera entre Portugal y España y al Norte por la ciudad de Guarda, se rendía culto a cuatro dioses que sobrepasaban el ámbito local: *Bandua*, *Quangeio*, *Arentio* y *Reue*. Como hemos escrito en otro lugar²³, este territorio supone un caso de los más evidentes en que los teónimos reflejan la naturaleza del panteón religioso,

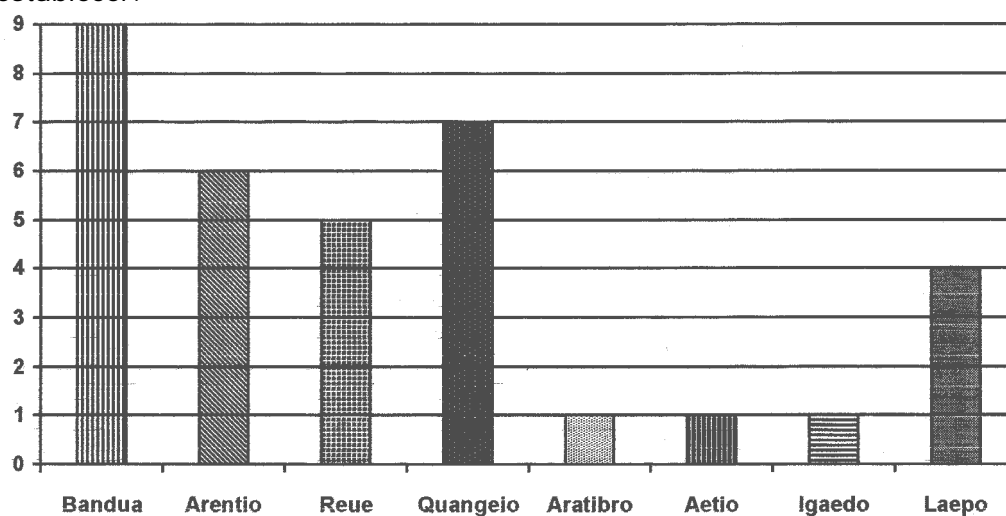
²² Esta idea fue planteada por J.C. Bermejo, 1978, 36.

²³ Olivares, e.p. a).

puesto que de 34 inscripciones votivas halladas en él donde se mencionan teónimos indígenas masculinos, 27 de ellas se dedicaron a alguno de estos cuatro dioses, lo que supone un 80% del total (ver gráfico).

Los cuatro teónimos indígenas restantes de esta zona son, por lo que sabemos hasta el momento, locales. *Laepo*, aunque con cuatro dedicaciones, sólo aparece en Pousafoles (Sabugal, Guarda); *Igaedo*, *Aratibro* y *Aetio* sólo se testimonian una vez (ver mapa nº 2). Por otra parte, *Igaedo* podría ser un epíteto y existe la posibilidad de que los dos últimos tuvieran relación con *Arentio*²⁴. Además, tres de estos cuatro teónimos locales aparecen en los límites exteriores de esta región que hemos delimitado.

Por tanto, tenemos argumentos bastante razonables para concluir que en este territorio existiría un panteón compuesto de cuatro divinidades indígenas masculinas que excedían del ámbito local: *Bandua*, *Reue*, *Quangeio* y *Arentio*. Es posible que hubiera que añadir a éstas alguna más pero, teniendo en cuenta la cantidad de epígrafes descubiertos hasta el momento en esta región y la proporción de éstas que se dedicaron a esos cuatro dioses, consideramos la idea formulada muy probable. Junto a éstas, serían adoradas otras deidades de carácter local cuyo número es, por el momento, difícil de establecer.



Hemos de preguntarnos, por tanto, si estas conclusiones pueden ser extrapoladas a otras regiones lusitano-galaicas o comprobadas con los datos de otros territorios. En este sentido, observamos en el mapa nº 1 como la confluencia de cuatro teónimos masculinos supra-locales, tal como existe en la zona citada, no se da en las restantes. Lo más frecuente, en el estado

²⁴ *Ibid.*

actual de la investigación, es que coexistan sólo dos teónimos de este tipo. No obstante, nos parece necesario analizar brevemente los datos de esas otras regiones.

Hacia el Este de la frontera portuguesa, en la Extremadura española, se observa una cierta continuidad en el esquema teonímico observado en la región anterior, ya que persiste el culto a *Arentio*, *Bandua* y *Quangeio*. Los únicos cambios relevantes son la inexistencia de testimonios alusivos a *Reue* y la aparición de un nuevo teónimo (o epíteto) de carácter regional que aparece en Ceclavín y Villamiel, dos localidades situadas a una cierta distancia entre sí: *Salamati*²⁵.

Las similitudes son mayores si consideramos la existencia de dos teónimos más, de carácter local, constatados en el límite más oriental de esta región extremeña: *Arabo* y *Miraro*. También podrían ser teónimos *Eniragillo* y *Moricilo*, aunque no se puede desechar que fueran epítetos. En cualquier caso, sólo son conocidos por un testimonio. En definitiva, observamos grandes analogías entre el esquema ofrecido por las inscripciones votivas halladas a ambos lados de la frontera hispano-portuguesa, ya que en ambos lugares se plasma un esquema de cuatro teónimos supra-locales, entre los que sólo se observa al Este de la frontera la ya citada "sustitución" de *Reue* por *Salamati*, además de cuatro posibles teónimos de carácter local en cada zona.

En la región circundante a la actual ciudad de Viseu se practicó culto a dos divinidades que superaban el ámbito local: *Crouga*, conocido por dos inscripciones y *Bandua*, con tres testimonios²⁶. Según Vaz²⁷, también se habría rendido culto a *Cosus* en este lugar; sin embargo, las dedicaciones seguras a este dios aparecen en la región costera, separadas del ámbito donde se da la coexistencia de votos efectuados a *Crouga* y *Bandua*. De los dos testimonios que se mencionan para afirmar la veneración de *Cosus* en el área de Viseu, uno es de muy dudosa procedencia y el otro no se puede asegurar que mencione a esta divinidad.

Junto a *Crouga* y *Bandua*, tenemos constatados otros tres teónimos masculinos de alcance local. *Luruni*, aunque citado en cuatro aras, sólo aparece en Vendas de Cavernaes; *Collouesei* se conoce únicamente por un testimonio hallado en Furtado y *Albucelainco* por otro aparecido en Repeses²⁸. En resumen, tenemos un esquema formado por dos teónimos supra-locales y tres de carácter local; por tanto, es diferente al que se observa en otras zonas donde los datos son más ricos. No obstante, es probable que en el futuro este panorama sea completado, puesto que nuestras conclusiones vienen dadas a partir de sólo ocho epígrafes donde consta, con una razonable seguridad, el teónimo indígena masculino.

²⁵ Olivares, e.p. b).

²⁶ Alarcao, 1989, 308.

²⁷ Vaz, 1993, 564.

²⁸ *Ibid. loc.cit.* Sobre *Luruni*, *vid.* Untermann, 1965, 18-22.

Dos de los teónimos más representados en la región de Castelo Branco, *Bandua* y *Reue*, coinciden en otra amplia área del territorio que estudiamos: la enmarcada, aproximadamente, por el distrito portugués de Vila-Real y la provincia española de Orense. El culto a *Bandua*, del que se conocen en esta región cuatro testimonios seguros y dos más dudosos, tuvo una clara continuidad territorial en todo el interior desde Galicia hasta el sur del río Tajo. Sin embargo, los datos alusivos a *Reue* aparecen en la región de Castelo Branco, desaparecen en una amplia región del centro de Portugal, y de nuevo surgen en el distrito de Vila Real con una importante densidad de datos (diez altares) que se extiende hasta la provincia de Orense²⁹.

A pesar de la gran cantidad de inscripciones procedentes de este área, no son numerosas aquellas en las que consta un teónimo seguro, por lo que las posibles conclusiones distan mucho de ser concluyentes. No obstante, podemos afirmar que eran adorados ampliamente *Reue* y *Bandua*; estas divinidades compartirían el culto con otros dioses locales. Uno de éstos sería *Torolo*, conocido por una inscripción de Pías (Orense) donde es acompañado por el epíteto *Combiciego*, probablemente alusivo al territorio donde se halló la pieza, hoy conocido como *As Combicias*³⁰. Otros teónimos que en la actualidad hemos de caracterizar como locales son *Moelio* y *Debaroni*, conocidos por epígrafes de Cornoces (Orense)³¹ y Aguas Frías (Chaves, Vila Real)³² respectivamente³³.

Por tanto, el esquema que surge de los datos procedentes de ese territorio corresponde a un panteón de dos divinidades masculinas supra-locales conocidas por numerosas inscripciones y tres más de alcance local sólo representadas por una dedicación, aunque el gran número de testimonios confusos hasta el momento podría variar este panorama en cierta medida en el futuro.

En el área de Bragança tenemos datos más dispersos. Aquí conocemos también dedicaciones a dos dioses supra-locales: *Bandua* y, en segundo lugar al dios *Aerno*, del que conocemos tres inscripciones, dos de ellas procedentes de Castro de Avellas. No obstante, no poseemos

²⁹ No obstante, este problema podría quedar solucionado si consideramos una inscripción procedente de SSS como dedicación a *Reue*, puesto que el posible teónimo abreviado reza *R(...)* *C(...)*. Este tesis no es, sin embargo, segura.

³⁰ Rivas, 1993, 62. Si este teónimo es el mismo que el citado en otra inscripción procedente de Vilamartín de Valdeorras (Orense) donde Rodríguez Colmenero leyó *Porfollo* (1987, 145 n° 83), tendríamos otra divinidad supra-local. No obstante, esta hipótesis es dudosa por el momento.

³¹ Lorenzo y Bouza, 1965, 159-160 n° 92.

³² Rodríguez Colmenero, 1987, n° 88.

³³ Por otra parte, si la inscripción de Mosteiro de Ribeira (Orense) dedicada a *Crougin* (*CIL* II 2565) o a *Crougai* (*HEp* 5, 640) es de localización y lectura seguras, tendríamos que plantearnos el significado de la presencia de esa divinidad en Orense, ya que sería el único testimonio en esta zona del dios *Crouga* conocido, por otra parte, en el área de Viseu. No obstante, la pieza sólo fue vista por el P. Martín Sarmiento en 1755 y está desaparecida (Fita, 1911, 391-394). Otro posible teónimo plural podría ser *Ariounis* (Rivas, 1988-89, 95 ss.) aunque, en nuestra opinión, podría ser también la primera parte de un epíteto compuesto.

información suficiente que nos permita perfilar de modo suficiente el organigrama teonímico de la zona.

Las regiones costeras que se extienden desde Galicia hasta el área de Aveiro se pueden relacionar entre sí porque *Cosus* es en ellas el dios predominante. Junto a él aparecen, en general, teónimos masculinos que no exceden nunca de un ámbito local, como *Vestio* (Lourizán, Pontevedra)³⁴, *Edovio* (Caldas de Reis, Pontevedra)³⁵, *Laribero* (Donón, Pontevedra)³⁶, *Tongoe* (Braga) o *Candeberonio* (Vila Nova de Mares, Braga)³⁷. En toda esta estrecha franja costera *Cosus* sólo parece coincidir con el territorio de culto de *Bandua*, que es el dios predominante en todo el interior lusitano-galaico, de forma muy puntual, en Catoira (Pontevedra) y Vila da Feira (Aveiro). Hacia el interior los testimonios de *Cosus* desaparecen y sólo vuelven a surgir, en una intensa concentración, en la zona del Bierzo donde tampoco aparecen datos de otras divinidades indígenas lusitano-galaicas.

En la provincia de Lugo se constatan dos teónimos masculinos supra-locales, como son *Bandua* y *Lucubo*³⁸ junto a varios teónimos locales, como *Verore*, *Laho* o *Reo*, mostrando un panorama similar al ofrecido por otras zonas³⁹. Otros teónimos locales aparecen, en mayor o menor medida, aislados del resto en otras zonas en las que existen pocos hallazgos epigráficos y, en consecuencia, no se testimonian otras divinidades: se trata de *Bodo* (Villapalos, León)⁴⁰, encuadrado ya en otro contexto teonímico, *Denso* (Felgar, Moncorvo)⁴¹, *Carneo* (Arraiolos, Evora)⁴² y *Araco* (Alcabideche, Cascais, Lisboa)⁴³.

A la vista de los datos expuestos, se evidencia que la zona donde más cantidad y riqueza de datos tenemos es la englobada en el actual distrito de Castelo Branco, donde detectamos cuatro teónimos supra-locales y, probablemente, otros cuatro locales. Este esquema es muy similar al que ofrecen las informaciones de la región septentrional de la Extremadura española. En el resto de las áreas que hemos delimitado, los datos útiles son más escasos y, quizá debido a ello, no se constata la coincidencia de más de dos teónimos masculinos de amplia difusión junto a varios de carácter local.

Por tanto, en ninguna de las zonas estudiadas coinciden más de cuatro divinidades masculinas supra-locales que compartieran el culto. Esto

³⁴ Bouza, 1946, 110-116.

³⁵ *CIL* II 2543.

³⁶ Sobre todas las inscripciones de esta divinidad, *vid.* Baños, 1994, 27 ss.

³⁷ Le Roux y Tranoy, 1973, nº 10.

³⁸ Arias *et al.*, 1979, nº 67 y 68.

³⁹ Sobre los testimonios de *Verore*, *vid.* Arias *et al.*, 1979, nº 11, 12, 13 y 14; sobre *Laho*, *ibid.*, nº 5; en cuanto a *Reo*, *ibid.*, nº 9.

⁴⁰ *CIL* II 5670.

⁴¹ Brandao, 1961, 26-28.

⁴² Encarnação, 1984, nº 410, 411 y 412.

⁴³ *CIL* II 4991; Encarnação, 1987, 16 = *HEp* 3, 480.

nos parece muy importante para la comprensión de la religión indígena en el área lusitano-galaica, puesto que se acerca bastante a la síntesis que César expuso sobre las principales divinidades indígenas galas y se aleja de las visiones expresadas por los investigadores durante la primera mitad de siglo, que contabilizaban las divinidades hispanas por centenares.

Finalmente, las premisas citadas nos llevan a formular otra hipótesis, a saber: si en cada una de estas regiones se plasma, con mayor o menor exactitud, una misma estructura panteística, los datos de las mismas pueden ser comparados con el fin de averiguar la naturaleza de las divinidades que se ocultan detrás de los teónimos conocidos. A modo de ejemplo: si en la Beira Baixa y en el Norte de Extremadura los teónimos supra-locales conocidos son los mismos con la única variación de *Reue* por *Salamati*, se puede inferir que ambos se refieren a una misma deidad y, por tanto, la existencia de los dos testimonios alusivos a *Salamati* al norte de Extremadura podrían explicar la desaparición de dedicaciones a *Reue* en este área.

Esta idea se puede confirmar mediante otros argumentos: conocemos en el norte de Portugal dedicaciones a *Reue Laraucu* y, por otra parte, a *Larocu* y a *Larauco D(eo) Maxumo*, siendo éstos epítetos referentes a la actualmente denominada sierra de Larouco. Los dos epígrafes donde aparece sólo el epíteto estarían, probablemente, dedicados también a *Reue*, aunque el teónimo fuera omitido⁴⁴. Si *Reue* poseía estos apelativos que le vinculaban con una importante elevación montañosa y, además, era calificado como dios máximo, podríamos formular la teoría según la cual también los testimonios alusivos a *Salamati* podrían corresponder a *Reue* a partir de los mismos argumentos. En primer lugar, *Salamati* se relaciona directamente con el orónimo actual *Jálama*, que en la Antigüedad se denominaría *Sálama*⁴⁵. En segundo lugar, también *Salamati* aparece denominado, si la interpretación de Melena es correcta, como *D(eo) O(ptimo)*.

Desde estos puntos de vista, *Salamati* sería un epíteto alusivo a *Reue* y, por lo tanto, las cuatro divinidades masculinas supra-locales conocidas en toda la región ocupada por la Beira Baixa y el norte de la Extremadura española serían las mismas. Esta región es muy extensa por lo que, de ser cierta esta interpretación, hemos de insistir en la idea de que el esquema teonómico de la misma podría estar muy cerca del existente en toda el área lusitano-galaica si los testimonios aparecidos en toda esta región hubieran sido tan cuantiosos y útiles como los de la región citada.

Otras tesis pueden ser formuladas con estos puntos de partida: ya que *Bandua* y *Reue* están muy testimoniados en la Beira Baixa y, por otra parte, también en la región de Vila-Real y Orense, se podría conjeturar una

⁴⁴ J. de Hoz, 1986, 43; Rivas, 1993, 35.

⁴⁵ Melena, 1985, 475 ss.

equivalencia entre algunos de los teónimos que coinciden con los dos citados en ambas zonas, es decir, *Arentio* y *Quangeio* con *Moelio*, *Torolo* o *Debaroni*. Sin embargo, el hecho de que los tres últimos sean locales incrementa las dificultades de establecer cualquier comparación con los dos primeros.

En otro lugar hemos formulado la teoría según la cual *Cosus* y *Bandua* podrían ser dos teónimos alusivos a un mismo dios ya que, además de la vinculación plasmada entre ambos en algunas inscripciones, siendo tres los dioses masculinos que se difundieron por casi toda el área lusitano-galaica, los dos citados y *Reue*, es sumamente paradójico que *Cosus* no coincida territorialmente con los otros dos⁴⁶. Finalmente, reduciendo el estudio de las divinidades a áreas concretas como las que hemos establecido nos será posible, cuando sea desvelada la naturaleza religiosa de una divinidad determinada, estrechar el cerco sobre las divinidades que coincidieran en la misma región que aquella.

Sin duda quedan muchas cuestiones por resolver en la ardua tarea de establecer el panteón religioso indígena hispano pero, dada la escasa variedad de la información, una correcta ordenación de los testimonios y una posterior vinculación de los teónimos al territorio donde son constatados son un necesario punto de partida que nos da una visión más clara y ajustada de la estructura panteística y, además, nos permite efectuar comparaciones y llevar a cabo estudios más detallados con el objetivo final de averiguar el significado de las divinidades mencionadas en las inscripciones.

⁴⁶ Olivares, 1998, 7 ss.



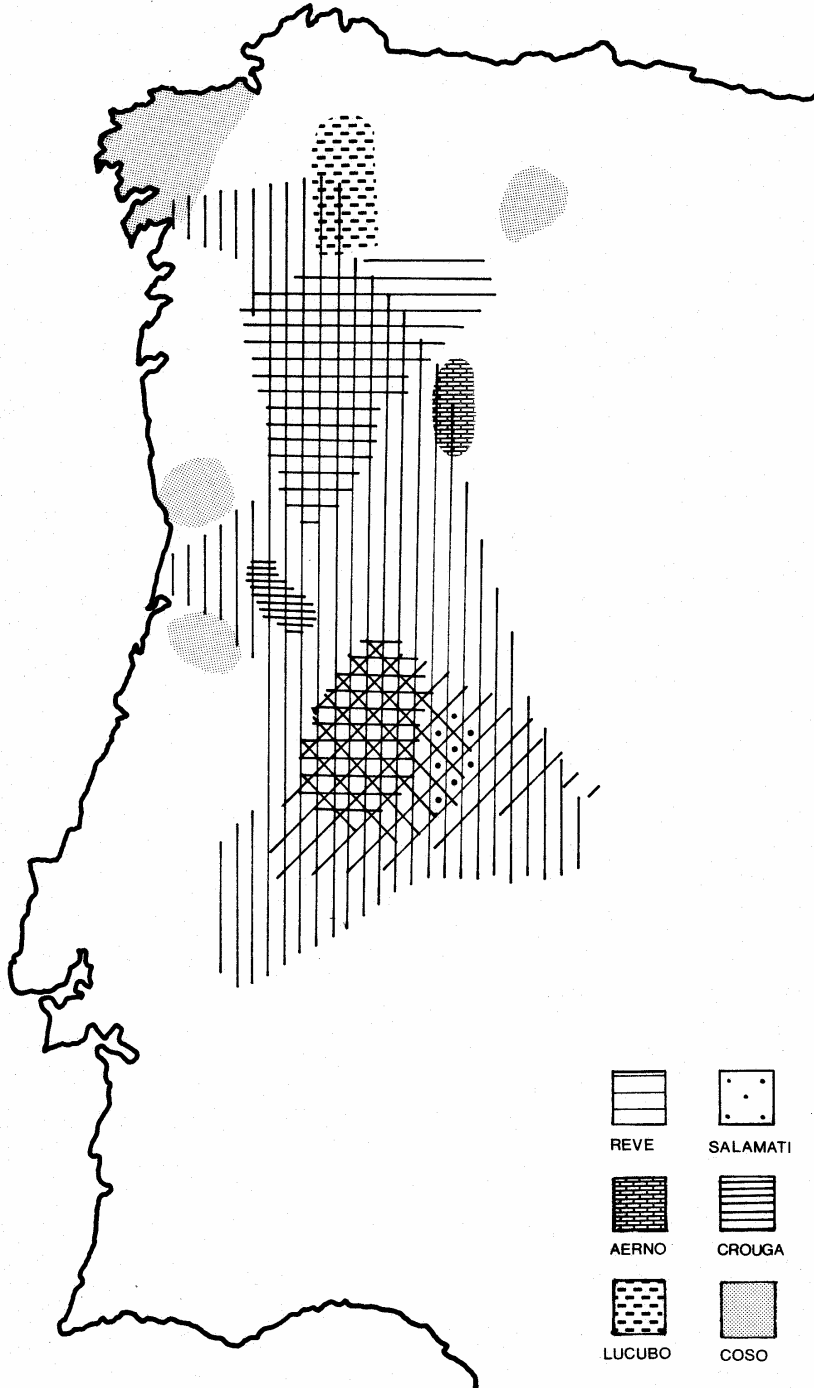
casadesarmento

centro de estudos do património



casadesarmento

centro de estudos do património



REVE



SALAMATI



QUANGEIO



AERNO



CROUGA



BANDUA



LUCUBO



COSO



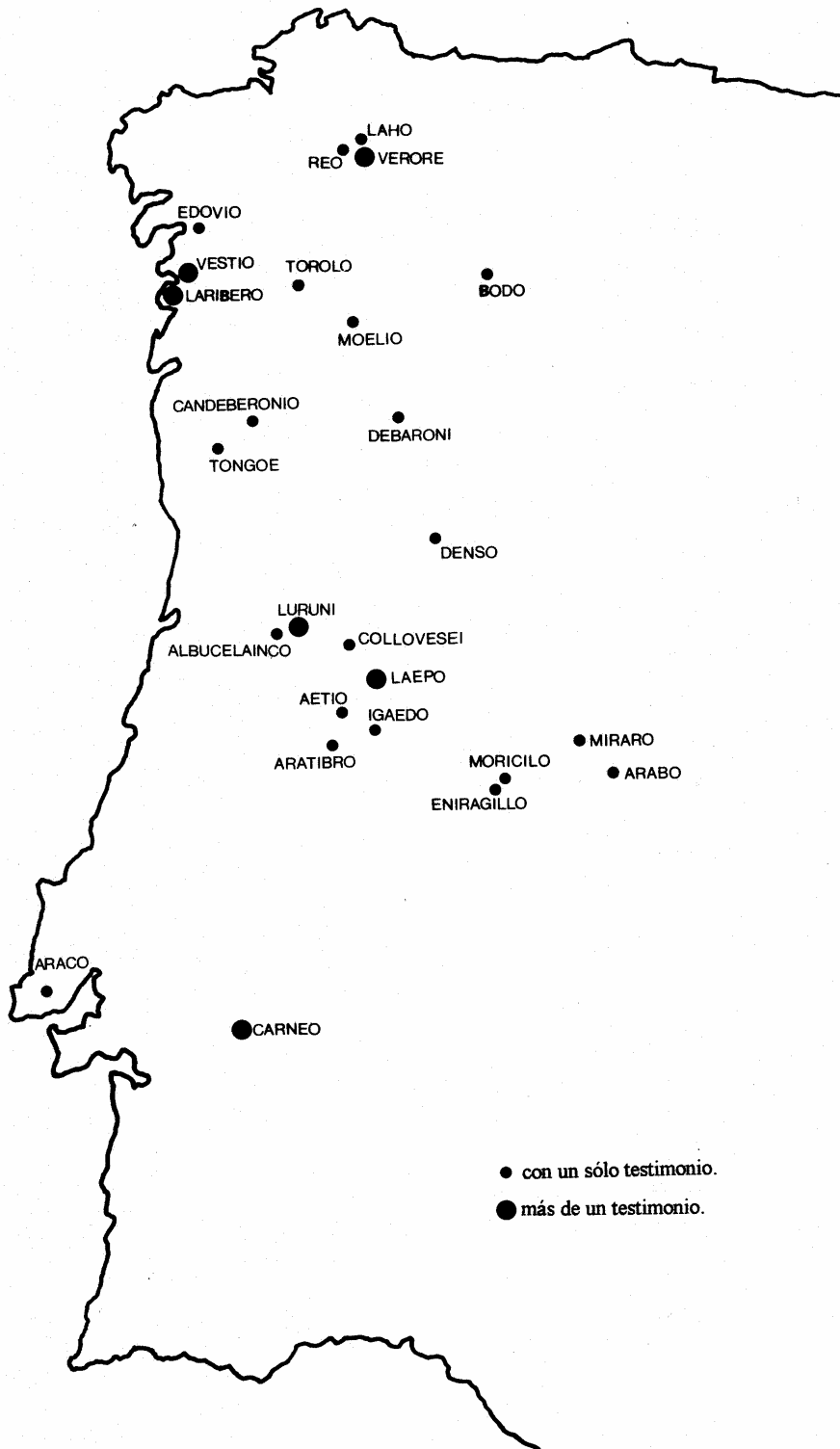
ARENITIO

Mapa nº 1: Territorios donde se rendía culto a dioses indígenas supra-locales.



casadesarmento

centro de estudos do património



Mapa nº 2: Localización de los testimonios de dioses indígenas locales.

Bibliografía

- Alarcão, J.; "Geografia política e religiosa da civitas de Viseu", *Actas I Coloquio Arqueológico de Viseu*. Viseu, 1989, pp. 305-314.
- Arias, F., P. le Roux y A. Tranoy, *Inscriptions romaines de la province de Lugo*. París, 1979.
- Baños, G.; *Corpus de inscripciones romanas de Galicia II*. Pontevedra. Santiago de Compostela, 1994.
- Blázquez, J.M.; *Religiones primitivas de Hispania I. Fuentes literarias y epigráficas*. Madrid, 1962.
- Bermejo, J.; *La sociedad en la Galicia castreña*. Santiago de Compostela, 1978.
- Bouza Brey, F.; "Vestio Alonieco, nueva deidad galaica", *AEA* 19, 1946, pp. 110-116.
- Brandão, D. de Pinho; "Denso - uma nova divindade barbara do panteao lusitano", *Lucerna* 1, 1961, pp. 26-28.
- Encarnação, J.; *Divindades indigenas sob o dominio romano em Portugal*. Lisboa, 1975.
- *Inscrições Romanas do Conventus Pacensis*. Coimbra, 1984.
 - "Divindades indigenas da Lusitania", *Conimbriga* 26, pp. 5-37.
- Fita, F.; "Lápidas romanas de Mosteiro de Ribeira, feligresía de Ginzo de Limia en la provincia de Orense", *BRAH* 58, 1911, 388-407.
- Hoz, J. de; "La religión de los pueblos prerromanos de Lusitania", *Primeras jornadas sobre manifestaciones religiosas en la Lusitania*. Cáceres, 1986, pp. 31-49.
- Lambrino, S.; "Les cultes indigènes en Espagne sous Trajan et Hadrien", *Les Empereurs romains d'Espagne*. Colloques internationaux du C.N.R.S., París, 1965.
- López Cuevillas, F.; *La civilización céltica en Galicia*. Madrid, 1988 (1ª ed., 1953).
- Lorenzo, J. y F. Bouza, "Inscripciones romanas votivas de la provincia de Orense", *CEG* 20, 1965.
- Marco Simón, F.; "La religión indígena en la Hispania indoeuropea", *Historia de las religiones de la Europa Antigua*. Madrid, 1994, pp. 313-400.
- Melena, J.L.; "Sálama, Jálama y la epigrafía latina del antiguo corregimiento", *Symbolae Mitxelena*. Pamplona, 1985, pp. 475-530.
- Olivares, J.C.; "El dios indígena *Bandua* y el rito del toro de San Marcos", *Complutum* 8, 1997, pp. 205-221.
- "Aportaciones al estudio de *Arentius*, *Arentia* y las divinidades indígenas masculinas de la región de *Egitania*", e.p. a).



casadesarmento

centro de estudos do património

- “El panteón religioso indígena en el área extremeña”, e.p. b).
- Rivas Fernández, J.C.; “Nuevas aras romanas orensanas y rectificaciones interpretativas en torno a otros epígrafes galaico-romanos ya conocidos”, *BAur.* 3, 1973, pp. 57-96.
- “Nueva aportación al panteón galaico-romano: Ariounis Mincosegaeigis”, *BAur.* 18-19, 1988-89, pp. 95-102.
- “Consideraciones sobre la religión galaico-romana. Desmitificación de supuestos mitos”, *BAur.* 23, 1993, pp. 21-70.
- Rodríguez Colmenero, A.; *Aquae Flaviae I. Fontes Epigráficas*. Braga, 1987.
- Roux, P. y A. Tranoy, “Rome et les indigènes dans le nord-ouest de la Péninsule Iberique. Problemes d’épigraphie et d’histoire”, *MCV* 9, 1973, pp. 177-231.
- Toutain, J.; *Les cultes paiens dans l’empire romain*. Paris, 1967 (1ª ed., 1917-18).
- Tranoy, A.; *La Galice romaine*. Paris, 1981.
- Untermann, J.; “Misceláneas epigráfico-lingüísticas”, *AEA* 38, 1965, pp. 8-25.
- “Los teónimos de la región lusitano-gallega como fuente de las lenguas indígenas”, *Actas del III Coloquio de Lenguas y Culturas Paleohispánicas*. Salamanca, 1985, pp. 343-363.
- Vasconcelos, J. Leite de; *Religioses da Lusitania*, t. II y III. Lisboa, 1905 y 1913.
- Vaz, J.L. Ines; *A civitas de Viseu. Espaço e Sociedade*. Viseu, 1993.