

La integración de las divinidades locales en los panteones cívicos del Noroeste hispano: algunos ejemplos

María Cruz González-Rodríguez

Universidad del País Vasco (EHU/UPV), España

Abstract On the basis of the wealth of divine onomastic sequences of local character in the Hispanic Northwest, some sacred inscriptions of the early imperial period are analysed, offering an approach to the problems of integration and 'Romanisation' of local cults into the new civic pantheons created by Rome in this territory.

Keywords Hispania citerior. Northwest. Early imperial epigraphy. Local deities. Theonymic formulas. Romanisation. Integration. Civica religio.

Índice 1 Introducción. – 2 Las divinidades locales en la epigrafía latina altoimperial: los formularios teonímicos. – 3 Algunos ejemplos. – 4 A modo de recapitulación.

1 Introducción

El área geográfica que nos ocupa corresponde a la zona Noroeste de la provincia de *Hispania citerior* y abarca, desde la época del principado, los territorios de los *conventus Asturum*, *Bracaraugustanus* y *Lucensis* habitados por los grupos de población de los *Astures* y los *Callaeci* [fig. 1].

Se trata de un territorio calificado habitualmente como 'marginal' que entra a formar parte del imperio romano en diferentes momentos pues mientras los galaicos son conquistados tras las campañas de

Junio Bruto en el 136 a.C. los ástures no lo serán hasta el final de las guerras cántabro-ástures en el 19 a.C.

Como consecuencia de esta tardía incorporación e integración en el imperio –al menos en la parte más occidental– y las características del poblamiento en la etapa anterior a la conquista, nos encontramos, en época romana, con un paisaje eminentemente rural (que contrasta con el de la zona este y nordeste de la misma *provincia*).

La urbanización en el territorio del Noroeste hispano es muy escasa y puntual y, además, buena parte de las *civitates* no siguen el modelo de la ciudad-estado clásica y su lugar central –cuando se localiza– no es siempre un *oppidum* sino un simple castro o *castellum*.

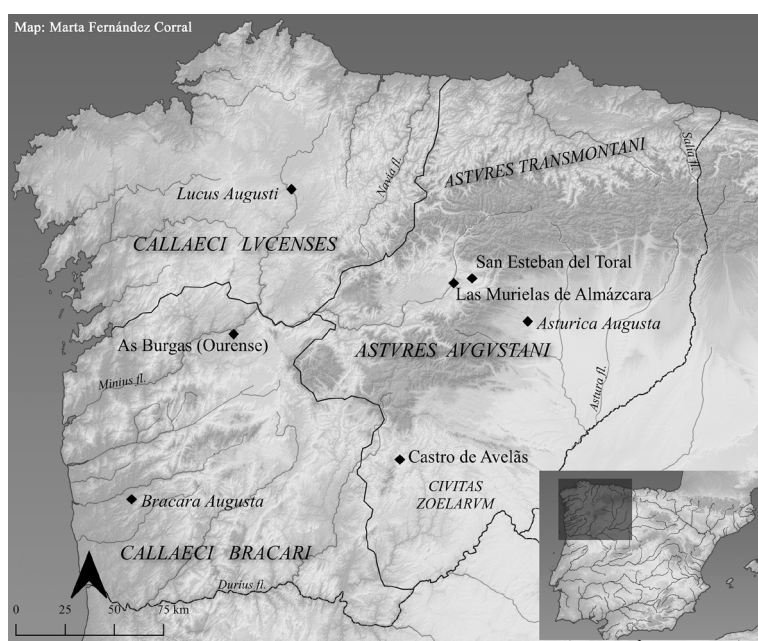


Figura 1 Los *conventus* del Noroeste hispano con indicación de las localidades mencionadas en el texto

No obstante, a pesar de su tardía conquista e integración en el imperio, la epigrafía latina de carácter religioso referida a las divinidades locales hallada en este territorio es, junto con la del área lusitana, la más abundante y rica de toda la *Hispania* indoeuropea.

El problema es que estas fuentes epigráficas se caracterizan por haber sido halladas, mayoritariamente, fuera de contexto arqueológico, es decir en entornos secundarios y con frecuencia reutilizadas en ermitas e iglesias [fig. 2] con el consiguiente cambio de función. Estas circunstancias hacen que desconozcamos el paisaje religioso en el que se insertaban y que tengamos serios e insalvables problemas para establecer su datación¹ y tan solo podamos indicar que la gran mayoría corresponde a época Flavia y posterior (ss. I a III d.C.).



Figura 2
Dedicación
a *Ariounis*
Mincosegaeigis.
Conservada
en la ermita
de Santo Tomé en
Nocelo,
San Mamede
de Sobreganade
(Porqueira, Orense).
González-Rodríguez
2021, nº 4.
Fotografía: Manuel
Ramírez Sánchez

1 Como es sabido son muchos los problemas de datación de las inscripciones religiosas y más aún en un ámbito geográfico como el que nos ocupa. Sobre la cronología del término *deus/dea* en la epigrafía de las Galias y Germanias véase Raepsaet-Charlier 1993.

Otro aspecto que hay que tener presente es que los soportes son, por regla general, de granito, material que se erosiona fácilmente por lo que el estado de conservación de buena parte de los epígrafes es malo [fig. 3]. Ambas características hacen que, si siempre es necesario el estudio directo de las piezas, en este caso las autopsias sean absolutamente imprescindibles.



Figura 3
Dedicación a una divinidad
local de nombre inseguro:
V[---] IA ITILIE N. El Valle
y Tedejo (Folgoso de la Ribera,
León). González-Rodríguez
2021, 226. Fotografía: Joaquín
Gorrochategui

El arco cronológico señalado indica que en esta zona el hábito epigráfico se inicia en el s. I y se enmarca, lógicamente, en el proceso histórico de integración de este espacio y sus gentes en el imperio romano con la consiguiente reorganización del territorio y la transformación de las comunidades locales en *civitates* con su *religio* y sus nuevos panteones. Se trata, por tanto, de un espacio provincial privilegiado para acercarse al conocimiento del complejo proceso de integración de las divinidades locales en la nueva *religio* cívica.² Sin embargo, nos encontramos con un problema de partida ya que para la época anterior a la conquista apenas disponemos de información sobre la religión de estos grupos de población. Los únicos datos son los que nos proporciona, para el cambio de era, el geógrafo griego

2 Sobre esta cuestión, puede verse, entre otros, Van Andringa 2007.

Estrabón (Strab. 3.3.7) cuando refiriéndose a los pueblos del norte de Hispania o ‘montañeses’ informa de que estos hacían sacrificios a Ares y llevaban a cabo hecatombes, del mismo modo que los griegos.³

Se trata de unas escuetas noticias que únicamente nos permiten saber que los pueblos montañoses del norte (entre los que se incluyen los galaicos y los ástures) realizaban sacrificios cruentos (de un macho cabrío, caballos y prisioneros) a una divinidad que el autor identifica con el dios griego de la guerra, Ares.

Lamentablemente, aparte de esta exigua información sobre los sacrificios no conocemos nada más del resto de los ritos que pudieron haber practicado estas poblaciones en época anterior a la conquista romana y hay que ser muy conscientes de esta ignorancia. Como tampoco contamos con restos materiales seguros⁴ sobre los usos culturales todo parece indicar que, o bien estamos ante unas prácticas de carácter perecedero que no han dejado huella alguna en el registro arqueológico, o ante un fenómeno religioso post-conquista romana.⁵ Esta última parece ser la situación que mejor se ajusta a este territorio.

En este sentido resulta esclarecedor otro dato que también aporta Estrabón (Strab. 3.4.16):

ἔνιοι δὲ τοὺς Καλλαϊκοὺς ἀθέους φασί, τοὺς δὲ Κελτίβηρας καὶ τοὺς προσβόρρους τῶν ὁμόρων αὐτοῖς ἀνωνύμῳ τινὶ θεῷ [θύειν] ταῖς πανσελήνοις νύκτωρ πρὸ τῶν πυλῶν, πανοικίους τε χορεύειν καὶ παννυχίζειν.

Algunos afirman que los galaicos no tienen dioses⁶ y que los celtíberos y sus vecinos del norte <hacen sacrificios> a un dios sin nombre y en las noches de luna llena delante de las puertas de las aldeas, y que con toda la familia danzan y permanecen en vela toda la noche.

En este párrafo –al margen de que puede interpretarse como un recurso para remarcar la barbarie de este grupo de población– nos está indicando que los galaicos no daban nombres a sus dioses⁷ por lo que en época prerromana estamos ante divinidades innominadas

3 Véase al respecto Bermejo Barrera 1981.

4 Véase Alfayé et al. 2014.

5 Alfayé 2009; 2013.

6 Trad. de Gómez Espelosín 2007 si bien respetando el texto griego resulta mejor «los galaicos son ateos» tal y como recogen las traducciones de Trotta 1996 («Alcuni sostengono poi che i Callaeci sono atei») y de Laserte 1966 («Certains auteurs affirment aussi que les Callaïques sont athées»).

7 Sobre los dioses sin nombre y la ‘alteridad’ véase Scarpi 2005.

mientras que, tras la conquista, a partir de los datos epigráficos, la situación es muy distinta.

2

Las divinidades locales en la epigrafía latina
altoimperial: los formularios teonímicos

Frente a la ausencia de datos sobre los nombres de las divinidades en la etapa anterior a la conquista, la epigrafía religiosa del Noroeste hispano, a lo largo del alto-imperio, proporciona una larga lista de teónimos locales que sobrepasa, con creces, el centenar y que ofrece una rica y variada tipología⁸ tal y como se puede observar en el siguiente cuadro:⁹

Cuadro 1 Secuencias onomásticas divinas

Secuencias onomásticas divinas		
1	Nombre divino simple	
1.1	Teónimo	<i>Abione; Abne; Aernu; Ambieicri; Bero; Castaecis; Co[h]ue(tene) (× 2); Coso (× 4); Craro; Duagena; Edovio (× 3); Larauco; Nabiae/Naviae (× 7); Ocaere; Por[o]lo; Reae; Regoni; Tilleno; Valmulu; Vemelucelo; Verore (× 3)</i>
1.2	Asociación de nombres divinos	<i>Deo domino Cusu Nemedeco; Reae Bandu(e); Reo Bormanico; Reve Larauco; Marti Tileno; Tongoe Nabiagoi</i>
1.3	Nombre divino simple y término genérico latino	<i>Deo Aerno (× 3); Deo Ban[du]; Deo Belso; Deo Bero; Deo Lari Bero (× 2); Deo Bodo; Deae Cenduediae; Coso domino; Deae Degant[iae]; Deo Dever; Deo Durbedico; Deo Mentoviaco (× 2); Deo Mundon[i]; Dea Nave; Deo domino Nemedec[o]; Deis Queunuris; Reo Sancto; D(eo) Talabrigo; Deivo VesteroDeo Vestio; Dominae Nabiae</i>
1.4	Epíteto utilizado como teónimo	<i>Abolodeneco; Alboco; Atilaeco; Bormanico; Diis Cegeagis; Mandicae; Tameobric(o); Turiaco; Vdunniaeco</i>

8 Untermann 1986; De Hoz 1986; González-Rodríguez 2001-02; 2024.

9 Ofrecemos los nombres divinos locales tal y como aparecen en el texto epigráfico ya que en ocasiones desconocemos la forma del nominativo.

Secuencias onomásticas divinas	
2	Nombres divinos bimembres y trimembres
2.1	<p>Nombres divinos locales + epítetos locales</p> <p><i>Ariounis Mincosegaeigis; Bandue Ae[.]obrigo; Bandue Alan[.]icae; Bandue Bolecco; Bandue Cad[ie]go?; Bandue Veigebreaeago; Bandue Verubric[o] sive Nerubric[o]; Bandui Alaeriaego; Bandui Ocoloego; Candeberonio Caeduradio; Cohue(tene) Berrallocecu; Coso Esoaego; Coso Maelobrigo; Coso Oenaego; Coso UdaVin[i]ago; Cosu Nemedeco; Cossue Nidoledio; Erbo Erbieco; Ermaeei Devori; Evedutoniū Barciae(co); Laho Paraliomego; Lucubo Arousa(ego); Lucubo Arquienob(o); Lucubu Arquieni; Lucubu(?) Arqienobo; Lugubus Arovieis; Madarssu Soelagau; Moelio Mordioneco; Naviae Arconunieca(e); [N]abiae Elaesurrane[ae]; Naviae Sesmacae; Ninmedo Aseddiago; Reo Paramaeco; [R]ego Turiaco; Reove Vadumic(o); Reve Anabaraego (× 6); Reve Arabaeco; Reve Siboico; Revue Reumirago; Revue Veisuto; Sadu Uladu; Sulei[s] [N]ant[u]gaicis; Torolo Combiciego (× 2); Virrore Viliaego</i></p>
2.2	<p>Divinidades clásicas + epítetos locales</p> <p><i>Conso S[.]emensi; G(enio) Asturice[nsi]um; Genio Laquinie(n)si; Genio Tiauranceaico; [G]enio [T]ongobr[i]censium; Genio Viriocelensi; Iovi Ladico; Lari Beiraidego; Lari Circeiebaeco Proeneta[e]co; Lari Ocaelaeco; Lari Pemaneieco; Lari Sefio; Larib[u(s)] Anaeci[s]; [L]aribus Buricis; Laribus Cernaecis; Larib(us) Callaeciar(um); Laribus Gumelae(cis); Laribus Tarmucenbaecis Ceceaecis; Laribus Turargi[s]?; Marti Cairiociego; Marti Cari[e]co; Marti Tarbuceli; Nymphis Fontis Amevi; Nym[p]his Lupianis; Tutela[e] Berisi</i></p>
2.3	<p>Asociación de divinidades clásicas + epítetos locales</p> <p><i>Apollini Granno Marti Sagato; Fontibus Actiniensibus et Apolini MNE[-ca. 5-6]IMO et sanc<t>issimo</i></p>
2.4	<p>Nombres divinos bimembres + términos genéricos latinos</p> <p><i>Deo Bero Breo; Deo Bero Brieco; Deo Lari Bero Breo (× 25) [sobre el formulario teonímico de esta divinidad y su santuario véase Koch 2019]; Deo Coso Esoaego; Deo Coso [.]otrego; Deo Domino Cossue Segidiaeco; [D(eo)?]Soe Me[.]obrigo; Deo Vaco Caburio; Deo Vago Donnaego; D]eo Vest[i]o [A]lioni[e]go (× 2)</i></p>

Tal y como refleja el cuadro, el formulario teonímico local del Noroeste hispano presenta una gran diversidad de combinaciones que demuestran la riqueza del panteón local y que se pueden dividir en dos grandes grupos: los nombres divinos simples y los compuestos y ambos, a su vez, ofrecen diferentes variantes. En el primer grupo destacan los epítetos utilizados como teónimos y las asociaciones de nombres divinos, práctica que trasluce un hábito bien conocido en otros panteones mediterráneos. Además, algunas de las divinidades están documentadas de forma abundante como es el caso de *Coso*¹⁰ y *Nabia/Navia*,¹¹ aunque la gran mayoría son hápax.

En el segundo grupo la secuencia onomástica más abundante es la compuesta por teónimo acompañado de epíteto/s, ambos de carácter local. La variedad de estos últimos (de estructura adjetival)¹² materializa muy bien la riqueza del politeísmo en esta zona. El problema es establecer la clasificación y funcionalidad segura de estos determinantes. Esta es, sin duda, una labor que precisa un estudio interdisciplinar que exige la colaboración de historiadores, epigrafistas y lingüistas y que excede los límites de esta contribución.

Se han hecho muchos esfuerzos desde el campo de la lingüística para establecer la etimología de estos determinantes pero esta cuestión presenta, como ya han señalado otros investigadores,¹³ serios problemas.

Determinar el proceso de formación de estos nombres divinos¹⁴ es complicado y difícil. Lo que resulta más evidente es que algunos de ellos parecen relacionarse con topónimos como los formados sobre el sufijo *-briga* o los terminados en *-ensis*, como ya hace tiempo señaló Albertos,¹⁵ con lo que estaríamos ante divinidades protectoras de núcleos de población de mayor o menor amplitud (*civitates*, *castella*, etc.).

Desde el punto de vista histórico y de lo visto hasta aquí se deriva que la información epigráfica permite contraponer la situación de la etapa anterior a la conquista a la de dominio romano pues la epigrafía

10 Ramírez-Sánchez, González-Rodríguez 2022, 221-53; Abascal 2022, 295-300; Abascal, López Fernández 2023, nr. 211.

11 Olivares 1998-99, 229-41.

12 Albertos (1975, 52) señala la frecuencia «del sufijo *-aico*, latinizado en *-aeco*, frecuentemente sonorizado en *-aego* y a veces con el diptongo reducido *-eco*, *-ego*».

13 Moralejo 2002, 81 y más recientemente Vallejo 2021, 279-94.

14 Lamentablemente, no contamos con ningún ejemplo tan explícito como los hallados en Lusitania en los que se observa la relación estrecha entre el epíteto divino y el nombre de una unidad organizativa indígena, una *gentilitas*: *Asidia* / *gentilitas* / *Polturicio* | *rum ex voto Poltu/ri Caenonis* / *a(nimo) l(ibens) s(olvit)*; *Asidia* / *Polturi/ceae* / *L(ucius) Attius* / *Vegetus* / *v(otum) l(ibens) s(olvit)* (Assunção et al. 2009, 177-89; *HEp* 18, 559-60; d'Encarnação 2023, 181-90). Sobre la relación entre nombres de divinidades y unidades suprafamiliares indígenas véase Albertos 1975, 49-60; Luján Martínez 2014.

15 Albertos 1975, 55 ss.

religiosa de época alto imperial localizada en esta área ofrece una rica, variada y extensa lista de nombres de divinidades. Por tanto, en época romana se dio el paso de las 'divinidades innominadas' de la etapa anterior a un 'rico y variado formulario teonímico' y en este cambio el papel de Roma es claro. Dar nombre a los dioses, como a las *regiones* históricas –como es el caso de *Callaecia* y *Asturia*– y a los grupos de población –como sucede con los *Callaeci* y los *Astures*– es consecuencia de la importante labor de organización llevada a cabo por Roma en este ámbito geográfico y constituye el primer paso relacionado con la integración de las divinidades locales en los panteones de las *civitates* de este territorio.

Por tanto, nos encontramos con un rico y complejo panteón local del Noroeste hispano que sale a la luz gracias a la epigrafía latina de época romana que, como ya hemos indicado en un trabajo anterior¹⁶ y veremos a continuación, presenta fórmulas religiosas típicamente romanas. Estas, junto con los propios soportes epigráficos (mayoritariamente aras) constituyen la primera y más evidente materialización de la integración de las divinidades locales en la nueva realidad romana.

3 Algunos ejemplos

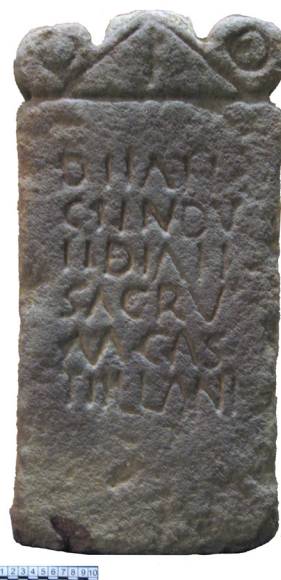
Este proceso de integración no se queda sólo en la forma, sino que se observa también en el contenido de los textos epigráficos de carácter religioso. En todo el Noroeste, el *conventus* que proporciona los ejemplos más significativos para valorar este mecanismo es el *conventus Asturum*.

El primer ejemplo corresponde a un epígrafe hallado en la localidad de San Esteban del Toral (León) en territorio de la *civitas* de *Interamnium Flavium* (Ptol. *Geog.* 2.6.28) cuyo lugar central se localiza en Las Murielas de Almázcara (Congosto, León).¹⁷ La divinidad honrada es la diosa *Cenduedia* [fig. 4] –*Deae / Cendu/ediae / sacru/m castellani*–¹⁸ a quien hacen la dedicación unos *castellani* de nombre desconocido por lo que se puede deducir que *Cenduedia* es la divinidad tutelar de esta aglomeración secundaria y de sus habitantes que son los responsables de la dedicación.

¹⁶ Fernández Corral, González-Rodríguez 2021.

¹⁷ Fernández Ochoa, Morillo Cerdán 1999, 80.

¹⁸ *AE* 1995, 855; *ERPL* 4.

**Figura 4**Dedicación a la diosa *Cenduedia*.

San Esteban del Toral (León).

González-Rodríguez 2021, n° 10.

Fotografía: Manuel Ramírez Sánchez

Esta ofrenda llevada a cabo por unos *castellani* se encuadra bien en las características del fraccionado poblamiento del Noroeste hispano donde los *castella* o castros, tal y como demuestra también la arqueología,¹⁹ juegan un papel clave en la estructuración del territorio, tanto en época prerromana como romana. Por ello, los nuevos cultos comunitarios debieron cumplir un papel importante en la cohesión de estas pequeñas comunidades locales²⁰ y en la identidad de sus habitantes en el marco de la nueva *civitas* -*Interamnium Flavium* (Ptol. *Geog.* 2.6.28)- creada por Roma a partir de la realidad preexistente.

El segundo ejemplo nos lo ofrece el panteón de la *civitas Zoelarum*. Esta es una *civitas* particular que ejemplifica a la perfección las peculiaridades que, tal y como señalamos al inicio, presentan algunas de las comunidades cívicas de esta zona. Se trata de una comunidad cuyo centro político-administrativo y religioso es un simple castro

19 Sobre el mosaico de la denominada 'cultura castreña' puede verse González Álvarez 2011.

20 Acerca del papel de los cultos de las aglomeraciones secundarias en los panteones cívicos resultan muy útiles las reflexiones de Raepsaet-Charlier (2022) para el caso de las Galias. Asimismo, sobre las transformaciones de los asentamientos indígenas del Véneto véase Cresci Marrone 2009.

(castro de Avelãs, Bragança Portugal) que presenta características constitutivas y organizativas singulares.²¹

La inscripción que nos interesa, lamentablemente desaparecida, fue hallada en el mencionado castro y está dedicada por el *ordo Zoelarum* al dios Aerno.²² Este testimonio de carácter público (como el anterior) puede considerarse un ejemplo claro del papel que las divinidades locales jugaron en la creación y afirmación de los panteones de las nuevas comunidades cívicas creadas por Roma.²³ En este caso el *ordo Zoelarum*, asumiendo el formulario votivo romano (*ex voto*) en honor de la divinidad protectora de la comunidad política, cumplió con sus obligaciones cívico-religiosas al mismo tiempo que manifestaba su *pietas*.

Por ello, consideramos que el culto al dios Aerno²⁴ no debe interpretarse –tal y como en ocasiones se ha hecho– como un ejemplo de resistencia a la romanización en ámbito rural sino que, por el contrario, debe valorarse como un paso importante en la integración de los dioses locales en la nueva realidad político-administrativa que pone de manifiesto los cambios significativos que sufrió la comunidad local de los Zoelas (*gens Zoelarum*) para adaptarse a las nueva situación que impuso la *pax romana* y su reorganización y constitución como *civitas*.

El tercer ejemplo ha sido hallado en el territorio de la *civitas Asturica Augusta* (Astorga, León), la ciudad más importante del *conventus*. El rico panteón de esta ciudad ofrece una abundante presencia de divinidades del panteón clásico²⁵ pues no en vano es un centro administrativo relacionado con las explotaciones de minas de oro del Noroeste en la que es muy significativa la presencia de cultores pertenecientes al ámbito de la administración romana, pero junto a estos testimonios contamos con una interesante dedicación pública a una divinidad local, el dios *Vago Donnaego*.²⁶ El soporte es una placa de mármol aparecida en contexto secundario,

21 Véase González-Rodríguez 1997, 71-3.

22 CIL II 2606: *Deo / Aerno / ordo / Zoelar(um) ex voto*. La misma divinidad es objeto de una devoción privada en el mismo lugar: *Deo / [A]erno / Lucr(etius) / Valens / ex / voto* (ERRB 2).

23 Se debe tener muy presente que la *civitas Zoelarum* fue creada por Roma a partir de varias *gentes* tal y como documenta la *tabula de hospitium* conocida como ‘pacto de los Zoelas’ (CIL II 2633) que ofrece información sobre los dos momentos históricos (27 y 152 d.C.) de renovación del mencionado *hospitium* y el proceso de reorganización y creación de una nueva comunidad política a partir de la realidad indígena. Véase Sastre 2023 con la bibliografía anterior.

24 Sobre esta divinidad –documentada también fuera del territorio de la *civitas Zoelarum* (HEp 6, 735)– puede verse, entre otros, Olivares 2002, 103-4; Redentor 2006.

25 En él se constatan, por ejemplo, dedicaciones a la diosa *Fortuna* (ERPL 34-6) y a la Triada Capitolina (ERPL 39-40).

26 CIL II 2636 = ERPL 29.

concretamente reaprovechada en el pavimento de una villa romana de época bajo-imperial²⁷ localizada a 20 km. de la actual Astorga (*Asturica Augusta*) en la localidad de La Milla del Río, en la provincia de León. El texto se grabó en el lado frontal y en los laterales derecho e izquierdo (que hoy no se conserva) [figg. 5a-b] y dice:

*Deo / Vago Donnaego / Sacrum res p(ublica) / Ast(uricae) Aug(ustae)
per / Mag(istratus) / G(aium) Pacatum / et Fl(avium) Proculum / ex
donis*

Lateral derecho: *Curante Iulio N[e]pote*.²⁸



Figura 5 Dedicación a *Vago Donnaego*. González-Rodríguez 2021, nº 44.
A) Cara frontal. B) Lateral. Fotografía: Manuel Ramírez Sánchez

La importancia de este epígrafe, que se puede fechar entre finales del s. I-comienzos del s. II d.C., radica en que se trata de una dedicación de carácter público ya que la mención de la *res publica* junto con la alusión a los magistrados locales (*magistratus*) y la fórmula *ex donis* así lo indican. Se trata de una dedicación al dios *Vago Donnaego* por parte de la *res publica* de *Asturica Augusta*, llevada a cabo por medio de sus magistrados, sufragada por medio de las donaciones monetarias²⁹ de los cultores y ejecutada por un *curator*.

La fórmula *ex donis* está escasamente representada en la epigrafía latina del occidente del imperio.³⁰ Se documenta, de forma

²⁷ Rabanal, García 1995, 205.

²⁸ Para más detalles de esta inscripción véase González-Rodríguez 2014.

²⁹ Habitualmente, la traducción que se ha dado de esta expresión es 'donativos': Mañanes 2000, nr. 106; González-Rodríguez 2014, 210 o colecta: *ERPLE* 29.

³⁰ Los hallazgos corresponden a un epígrafe de *Lanuvium* (*Regio I. Latium et Campania*) y dos de *Novae* (*Moesia inferior*): *CIL* XIV 2088 = *AE* 2020, 73 y *ILNovae* 7 = *AE* 2020, 73 y *PLINovae* 115 = *AE* 2020,73.

segura, solo en otros tres epígrafes (también de carácter público) del s. II d.C. que recogen dedicaciones de estatuas a Juno, Hygia y Esculapio, respectivamente.³¹ Estas inscripciones reflejan las ofrendas monetarias (*pecunia stipis*)³² recogidas en la *Lex Colonia Genitiva Iulia* y destinadas a los *sacra publica* de la colonia. Estos donativos, si había excedentes, podían tener otra finalidad religiosa y satisfacer otras necesidades de la *publica religio* como podían ser las obras de restauración o de mejora de los lugares de culto o para embellecimiento de los mismos. En otras palabras, las monedas donadas a la divinidad (*pecunia sacra*) podían utilizarse en otro tipo de ofrenda siempre y cuando esta sirviese para la conservación y adorno de los santuarios. Esta posibilidad de transformación de la *pecunia sacra* tiene que ver con las características de los *loca sacra* y las *res sacrae* en la religión romana y la reglamentación referida a la mejora y adorno de los primeros y a la utilización de las segundas. Como ha indicado Facchinetti³³ la responsabilidad de esta tarea recaía en las autoridades locales³⁴ y por ello resulta perfectamente comprensible que en el caso del texto de *Asturica Augusta* figuren, junto a la fórmula *ex donis*, los *magistratus* de la *civitas*. Ellos serían, sin que podamos precisar sus características precisas por falta de más información, los encargados de esta labor.

La pregunta que resulta difícil de responder es la finalidad de los donativos al dios *Vago Donnaego*. Según Tranoy³⁵ estas donaciones estarían destinadas a la adquisición de los animales para el sacrificio. Esta es una hipótesis probable, dada la importancia de este rito en la *religio* pero, en nuestra opinión, es posible plantear otra interpretación.³⁶

Si comparamos este texto con los otros tres del occidente del imperio que mencionan la misma fórmula *ex donis* y cuya finalidad es la dedicación de estatuas a diferentes divinidades del panteón mediterráneo, se puede plantear que el epígrafe de Astorga podría estar haciendo alusión también aquí a la dedicación de una estatua al dios *Vago Donnaego*. Esta propuesta se ve reforzada por la tipología del soporte del texto de Astorga: una placa (de 3,6 cm de grosor) con

31 A ellos hay que añadir otros dos textos de *Aquileia* que registran la variante *de doneis*: *CIL* I² 2822 = *InscrAq.* 22 y *CIL* I 1456 [b] = *InscrAq.* 21

32 *FIRA* 105, Líneas 10-12. El término *stipis* en este mismo sentido puede verse en *CIL* I 1105 -*stips Apollinis*- o en *CIL* X 3781 -*stips Dianae* en el templo de Diana Tifatina en Capua.

33 Facchinetti 2006.

34 Tal y como se observa en la *Lex aedis Furfensis* del año 58 a. C. (*CIL* IX 3513). El estudio básico sobre esta *lex* sigue siendo el trabajo clásico de Laffi 1978.

35 Tranoy 1981, 299.

36 González-Rodríguez 2014, 214.

letras grabadas en el lateral derecho [fig. 5b] y en consecuencia se puede pensar que podría haber estado fijada en el lado frontal del pedestal que pudo haber servido de base a la imagen de la divinidad. A ello se añade el dato de que junto a los magistrados de la ciudad figura un *curator*³⁷ que sería el encargado de vigilar la posible erección de la estatua.

Si nuestra interpretación es correcta, estaríamos ante un lugar de culto que aúna los tres elementos paradigmáticos de la cultura romana: la arquitectura (una posible *aedicula* donde se ubicaría el monumento);³⁸ la escultura (la representación de *Vago Donnaego*) y la escritura (el texto examinado). Al tratarse, indiscutiblemente, de una dedicación de carácter público esta es una posibilidad que no se puede descartar y que sólo el contexto histórico en el que se enmarca permite valorar adecuadamente.

Lo que no podemos precisar, dado que la placa ha sido reutilizada, es el lugar exacto de la ubicación de este lugar de culto en el territorio de la *civitas* de *Asturica Augusta* y si podría tratarse, como en su día ya se planteó³⁹ de un lugar de culto de carácter suburbano.

En cualquier caso, lo que hay que subrayar es que esta inscripción de carácter público permite constatar que en *Asturica Augusta*, una simple *civitas* latina, encontramos que, en materia de *religio*, se aplican las disposiciones legales que recoge la *lex* de la colonia *Genitiva Iulia* y que estamos ante una divinidad local que los magistrados de la ciudad de *Asturica Augusta* habrían escogido como una de sus divinidades tutelares o cívicas.

La creación del panteón ciudadano (junto con los correspondientes ritos, festividades y lugares de culto común) ofreció a la elite de la ciudad de *Asturica Augusta* la posibilidad de escoger los dioses más adecuados para su protección construyendo de esta manera un panteón con una combinación y una jerarquía totalmente nuevas de acorde con el estatus de la *civitas* más importante de esta circunscripción administrativa romana. El nuevo panteón debió otorgar una nueva identidad y funcionalidad a algunas divinidades

37 Los *curatores* eran los encargados de supervisar la realización de los trabajos públicos. Véase, entre otros, Rodríguez Neila 1999, 40.

38 La mayoría de los investigadores que se han ocupado de este texto, desde Fidel Fita en 1864 cuyo manuscrito lleva el título de *Templo de la Milla del Río* (Rabanal, García 1995) lo han relacionado con la existencia de un edificio sagrado.

39 Marco Simón 1996, 219-20.

ancestrales como ocurre en este caso con *Vago Donnaego*⁴⁰ que se convierte oficialmente en época romana en una divinidad cívica y recibe formas de culto romanas.

El último ejemplo corresponde al territorio del *conventus Baracaraugustanus*. Se trata de seis epígrafes,⁴¹ datados entre mediados del s. I d.C. y las primeras décadas del s. II d.C.,⁴² hallados en el santuario de la *civitas* de *Aurium* (Orense) dedicado a *Reve/Revve Anabaraego*. En este caso lo más significativo es que cinco de ellas han sido halladas en contexto arqueológico, concretamente en el lugar denominado 'Las Burgas' en la mencionada ciudad de Orense [figg. 6a-b]. Además, su importancia radica también en el hecho de que estos epígrafes constituyen, por el momento, el ejemplo más numeroso de dedicaciones a un dios local en contexto urbano⁴³ en todo el Noroeste.

El primer elemento del nombre de esta divinidad, *Reve/Revve*, se registra también, hasta el momento, en otras cuatro inscripciones votivas de la misma provincia de Orense: *Revve Reumirago*,⁴⁴ *Reve*

40 Esta misma divinidad se repite con el epíteto *Caburio* (*de(o) Vaco Caburio*) en otro epígrafe hallado también en la misma ciudad de Astorga (ERPLe 28). Sobre los procesos de cambio y redefinición de los dioses locales en época romana en otras zonas y *provinciae* que presentan similitudes con el área que analizamos puede verse, entre otros, Scheid 1999; 2006; Van Andringa 2002; 2007; 2011; Haüssler 2008; 2009; 2012; Spickermann 2009; Dondin-Peyre 2014; Raepsaet Charlier 2015; 2022; Chiaï 2020; Murgia 2022; 2024.

41 *Reve / Ana/bara/ego* (Rodríguez González 1997, 51-60; HEp 7, 528; Egúileta 2008, 65; Rodríguez Cao 2009, 96; Prósper 2009, 204); *Revve /Anabar(aego) /Quintio /Domitiorum l(ibertus) / v.s.l.m.* (Egúileta 2008, 59; Rodríguez Cao 2009, 95; Prósper 2009, 204; González-Rodríguez 2012); *Revve /Anabar(aego) / C(aius) Faber<i>i>us /Hy{a}metus / v.s.l.m.* (Egúileta 2008, 59; Rodríguez Cao 2009, 96; Prósper 2009, 204; González-Rodríguez 2012); *Revve / An/abaraego / T. Flavius / Flavinus* (Egúileta 2008, 59; Rodríguez Cao 2009, 96; Prósper 2009, 204; Rodríguez Cao 2010; González-Rodríguez 2012); *Revve Anabara/ego / Severus Lu/perci / v.s.l.a.* (Rodríguez Cao 2010; González-Rodríguez 2012); *Revve An(abarego) / Memmius Evaristus / v.s.l.m.* (Rodríguez Cao 2010; González-Rodríguez 2012). En las proximidades del santuario de *Reve Anabaraego* ha sido encontrada también, en contexto secundario, un ara dedicada a las Ninfas (CIL II 2527): *Nymphis /Calpurnia Abana / Aeboso(ce)lensis / ex visu / v(otum) s(olvit) l(ibens)*. La presencia de esta dedicación en el entorno de Las Burgas, pero cuya procedencia precisa se desconoce, ha llevado a valorar este testimonio en términos de *interpretatio* romana y a entenderlo como la identificación/traducción del dios local *-Revve Anabaraego-* con el nombre de estas divinidades romanas. El culto a las Ninfas es uno de los más difundidos en el occidente del imperio y también en Hispania. Véase Toutain 1907, 380-4 y en último lugar Ciprés, González-Rodríguez 2019 con la bibliografía anterior.

42 Fechas que coinciden con la del resto de objetos arqueológicos asociados a ellas, muy especialmente con el camafeo de pasta vítrea con escena de baño: Egúileta 2008, 59-60; Rodríguez Cao 2009, 94-7.

43 En *Lucus Augusti* contamos con 4 testimonios dedicados a *Verore* y uno a *Virroe Viliaego* (IRPLu 11-14).

44 Albertos 1983, 488.

Amoaego;⁴⁵ *Reve Larauco*⁴⁶ y *Reve Veisuto*.⁴⁷ Igualmente, se repite en la *Lusitania*, en territorio del actual Portugal, como, por ejemplo, en tres testimonios dedicados a *Reve Langanidaeigui*.⁴⁸ Por tanto, estamos ante una divinidad bien conocida en el occidente hispano y lo que individualiza las diferentes advocaciones es, en cada caso, el determinante. Sin entrar en el complejo y debatido problema de su etimología cuyo análisis dejamos para los lingüistas⁴⁹ lo que parece fuera de duda es que se trata de una divinidad vinculada a las corrientes de agua y, en este caso, muy especialmente a las virtudes terapéuticas del manantial mineromedicinal de Las Burgas cuyas aguas alcanzan una temperatura de 66,3 °C. El contexto arqueológico en el que han aparecido los cinco epígrafes, en una zona porticada que se inserta en una infraestructura balnear, así lo aconseja.⁵⁰

Respecto a los cultores, su onomástica ofrece cierta información sobre su estatus jurídico. Con seguridad, se trata del testimonio de un liberto (*Quintio /Domiti/orum l(ibertus)*) mientras que los restantes pueden ser tanto ciudadanos romanos o peregrinos beneficiados con el *ius latii* como libertos que ocultan su condición. En conjunto, el estudio onomástico de los devotos permite comprobar la ausencia de antroponimia local y que el abanico de fieles de *Revue Anabaraego* es heterogéneo y no resulta fácil adscribirlos a un solo grupo social ni a una única categoría jurídica. Ninguno de ellos menciona la *origo* por lo que se trataría de ciudadanos de la *ciuitas Auriensis* ya que en caso contrario aludirían, como suele ser usual, a su patria originaria.

Con relación a las prácticas cultuales, con los datos disponibles hasta el momento, lo único que sabemos es que los devotos de *Reve/Revue Anabaraego* conocían bien el rito romano como materializan las aras con el *foculus* y sus fórmulas votivas. La fórmula *v.s.l.m* nos indica que nos encontramos (independientemente del nombre de la divinidad y la categoría jurídica de los dedicantes) ante un rito que sigue las reglas del culto romano. El uso de esta fórmula significa que los cultores conocían su significado y que practicaban el rito que enuncia. Por su parte, el ara es como un documento de archivo que exhibe la prueba del cumplimiento del contrato votivo que, por regla general, comporta un sacrificio sobre el que las aras que conservan los *foculi* nos ofrecen datos indirectos.

⁴⁵ *HEp* 7, 501.

⁴⁶ *IRG* IV, nr. 94; *HEp* 7, 483.

⁴⁷ *IRG* IV, nr. 93; *HEp* 2, 541.

⁴⁸ d'Encarnação, Guerra 2010, 107.

⁴⁹ Sobre esta cuestión véase, entre otros, Moralejo 2002; De Bernardo 2002; Prósper 2009.

⁵⁰ Rodríguez Cao 2009, 93-104.



Figura 6 Dedicaciones a *Reve Anabaraego*. Las Burgas (Orense).
A) Dedicación de *Quintio Domitiorum I(ibertus)*. B) Dedicación de *T. Flavius Flavinus*.
Fotografías: Manuel Ramírez Sánchez. González-Rodríguez 2021, 36

En resumen, la zona del santuario de Las Burgas y sus alrededores testimonian la presencia de inscripciones votivas de carácter privado relacionadas con las devociones y preferencias culturales de los ciudadanos de *Aurium* y todas ellas nos sitúan en el marco de los ritos y prácticas de culto romanos.⁵¹

4 A modo de recapitulación

A modo de recapitulación queremos subrayar que en el Noroeste hispano, al igual que en otras zonas del occidente del imperio romano, la integración y reorganización de las comunidades locales como *civitates* fue a la par que la integración de las divinidades locales con la consiguiente remodelación de los sistemas religiosos existentes. Este proceso trajo consigo que las divinidades hasta ahora innominadas adquiriesen nombre y fueran incluidas en los nuevos

⁵¹ Le Roux 2009; González-Rodríguez; Ortiz-de-Urbina 2017; Fernández Corral, González-Rodríguez 2021.

panteones cívicos mixtos en los que estas divinidades, reformuladas,⁵² adquirieron, un nuevo protagonismo. Se podría decir que se trata de divinidades que han adquirido una identidad y un nuevo estatus, al igual que sus cultores.

Los epígrafes examinados demuestran que, como en otros territorios de la Céltica europea, las élites ciudadanas se sirvieron de teónimos no clásicos para construir cultos locales distintos y singulares que, a pesar de presentar nombres locales, estos no indican necesariamente que estemos ante divinidades ‘prerromanas’ sino que –como han indicado otros investigadores–⁵³ podemos estar, en algunos casos, ante nombres divinos creados en época romana.

Este proceso de integración y, a la vez, de transformación de las divinidades locales en los panteones cívicos va unido a la integración socio-política de la población local, es decir de sus cultores pues en general se observa que la mayoría de los devotos⁵⁴ de las divinidades locales del Noroeste hispano presentan fórmulas onomásticas romanas –frente a la escasísima fórmula no romana con antroponimia local– referidas tanto a *tria* como a *duo nomina* y uninominal con antroponimia latina. Varios de ellos fueron ciudadanos romanos ya sea por nacimiento o por la concesión del *ius Latii* (como manifiestan claramente los integrantes del *ordo Zoelarum*) o por manumisión en los escasos libertos constatados. No obstante, buena parte de los devotos presentan una condición cívica latina ya que la mayor parte de las inscripciones se pueden fechar después de la concesión del derecho de latinidad por parte de Vespasiano y en un porcentaje muy pequeño contamos con contados ejemplos de *servi* como es el caso del dedicante de un ara a *Edovio*.⁵⁵

La integración y los cambios no sólo se perciben y se materializan, como hemos visto, en los soportes y el contenido de los monumentos epigráficos, sino también en la escasa arquitectura asociada a divinidades locales tal y como se comprueba en el lugar de culto de la denominada «Fonte do Ídolo» de *Bracara Augusta* (Braga, Portugal)⁵⁶ donde se documentan los teónimos *Nabia* y *Tongus Nabiagus*. El estudio detallado de las fuentes epigráficas junto con las iconográficas y las arqueológicas halladas en este *locus sacer* han permitido

52 Sobre esta cuestión véase Van Andringa 2007; 2011.

53 De Bernardo 2008, 95-7; 2016, 214-15.

54 Véase al respecto Ortiz-de-Urbina 2012; 2014; 2018.

55 ZPE 177, 2011, 298-302; González-Rodríguez 2021, nr. 17.

56 Este santuario está situado fuera de los límites del área urbana de *Bracara Augusta* y constituye un lugar de culto que sufrió una clara evolución en el primer siglo de existencia de la ciudad (Garrido et al. 2008, 59, 64). Como indican estos investigadores (64-5) este lugar sagrado muestra claramente el rápido cambio de mentalidad y de patrones de representación que se ocultan bajo el proceso de ‘romanización’ de las poblaciones locales.

interpretarlo como un espacio sagrado que en el s. I fue objeto de una monumentalización que integró el lugar sagrado en los cánones del sistema cultural romano.⁵⁷ En definitiva, los casos analizados llevan, tal y como ya hemos señalado hace tiempo, «a hablar más de cambios y transformaciones que de pervivencias; de divinidades cívicas más que de ‘prerromanas’ pues los dioses de las nuevas comunidades ya no parece que sean, propiamente hablando, divinidades ‘indígenas’, sino que han sido escogidos oficialmente por las elites locales para formar parte de los panteones cívicos y han recibido formas de culto romanas».⁵⁸ Además, en el caso que nos ocupa, es en época romana el momento en el que las divinidades locales se visibilizaron y, muy probablemente, fueron adquiriendo, como en otras partes del imperio romano occidental, una nueva personalidad. De esta forma, las divinidades locales pudieron cambiar y transformarse, aunque siguieran conservando sus denominaciones locales de la misma forma que sus cultores cambiaron de estatus jurídico y pudieron alcanzar la ciudadanía latina o la romana conservando en su sistema onomástico algún elemento que remitía a su origen local.

Por todo ello, al referirnos a las divinidades del norte hispano constatadas en la epigrafía latina de época altoimperial, nos parece más adecuado hablar de divinidades locales o hispano-romanas que de divinidades ‘indígenas’ o ‘prerromanas’ que reciben, según demuestra la epigrafía religiosa de época romana, un culto que sigue las pautas del rito romano.

57 Garrido et al. 2008, XIX, 53, 66.

58 González-Rodríguez 2013, 621.

Abreviaturas

AE = *L'Année épigraphique*. Paris, 1888-.

CIL = *Corpus inscriptionum Latinarum*. Berlin, 1862-.

ERPLe = Rabanal, M.A.; García, S.M^a (2001). *Epigrafía romana de la provincia de León. Revisión y actualización*. León.

ERRB = Redentor, A.J.M. (2002). *Epigrafía romana na região de Bragança*. Lisboa.

FIRA = Riccobono, S. (1941). *Fontes iuris Romai ante Justiniani*. Pars prima, *Leges, Florentiae*.

HEp = *Hispania Epigraphica*.

IL Novae = Bozilova, V.; Kolendo, J.; Mrozewicz, L. (1992). *Inscriptions latines de Novae*. Poznan.

InscrAq = Brusin, J. B. (1991-93). *Inscriptiones Aquileiae*, voll. I-III. Udine.

IRG = Lorenzo Fernández, J. (ed.) (1968). *Inscriptiones Romanas de Galicia*. Vol. IV, *Provincia de Orense*. Santiago de Compostela.

IRPLu = Arias Vilas, F.; Le Roux, P.; Tranoy, A. (1979). *Inscriptions romaines de la province de Lugo*. Paris.

PLINovae = Mrozewicz, L. (2010). *Paleography of Latin Inscriptions from Novae (Lower Moesia)*. Poznan.

ZPE = *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*. Bonn, 1967-.

Bibliografía

Abascal, J.M. (2022). «Tres nuevos teónimos de Gallaecia: Coso Maelobrigo, Laribus Turargi[s]? y Deo Mundon[i]». *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 222, 295-300.

Abascal, J.M.; López Fernández, A. (2023). *Epigrafía Romana de Galicia I. Provincia de A Coruña*. Betanzos.

Albertos, M^aL. (1975). «Organizaciones suprafamiliares en la Hispania Antigua». *Studia Archaeologica*, 37, 5-66.

Albertos, M^aL. (1983). «Teónimos hispanos». Blázquez, J.M. (ed.), *Primitivas religiones ibéricas*. Vol. 2, *Religiones prerromanas*. Madrid, 477-88.

Alfayé, S. (2009). *Santuarios y rituales en la Hispania Céltica*. Oxford. BAR International Series 1963.

Alfayé, S. (2013). «Religiosidad indígena e identidad étnica en el área indoeuropea». Cruz Andreotti, G.; Santos, J. (eds), *Revisión de Historia Antigua VII. Romanización, fronteras y etnias en la Roma Antigua: el caso hispano* (Vitoria-Gasteiz, 2012). Vitoria-Gasteiz, 307-34. Anejos de Veleia. Acta 12.

Alvárez, J.M^a; Nogales, T.; Rodá, I. (2014). «La arqueología del culto a las divinidades locales en el Noroeste hispano». Alfayé, S.; González-Rodríguez, M^aC.; Ramírez Sánchez, M. (eds), *Actas XVIII Congreso Internacional de Arqueología Clásica. Proceedings XVIIIth International Congress of Classical Archaeology* (Mérida, 2013), vol. 2. Mérida, 1727-30.

Assunção, A.; d'Encarnação, J.; Guerra, A. (2009). «Duas aras votivas romanas em Alcains». *Revista de Arqueología*, 12(2), 177-89.

Bermejo Barrera, J.C. (1981). «La función guerrera en la mitología de la Gallaecia antigua. Contribución a la sociología de la cultura castreña». *Zephyrus*, 32-3, 263-75.

- Chiai, G.F. (2020). *Phrygien und seine Götter. Historie und Religionsgeschichte einer anatolischen Region von der Zeit der Hethiter bis zur Ausbreitung des Christentums*. Rahden. PHAROS 46.
- Ciprés, P.; González-Rodríguez, M^aC. (2019). «Nueva lectura e interpretación del ara de Cabriana (Lantarón, Álava) dedicada a las Ninfas: HAEp 2531». *Munibe. Antropología-Arkeología*, 70, 271-83.
- Cresci Marrone, G. (2009). «Gli insediamenti indigeni della Venetia verso la romanità». Cuscito, G. (a cura di), *Aspetti e problemi della romanizzazione. Venetia, Histria e Arco Alpino Orientale = Atti della XXXIX Settimana di Studi Aquileiesi* (15-17 maggio 2008). Trieste, 207-20.
- De Bernardo Stempel, P. (2002). «Centro y áreas laterales: formación del celtibérico sobre el fondo del celta peninsular hispano». *Palaeohispanica*, 2, 89-132.
- De Bernardo Stempel, P. (2008). «I nomi teoforici del celta antico. Individuazione, classificazione, divinità venerate e cronologia relativa». Sartori, A. (a cura di), *Dedicanti e cultores nelle religioni celtiche*. Milano, 73-104. Quaderni di Acme 104.
- De Bernardo Stempel, P. (2016). «Celto-Roman and Other Divine Names Found in NW Spain (Conventus Asturum, Lucensis and Bracaraensis)». Matijevic, K. (Hrsg.), *Kelto-Römische Gottheiten und ihre Verehrer; Akten des 14. F.E.R.C.AN - Workshops* (Trier, 12.-14. Oktober 2015). Rahden, 189-228.
- De Hoz, J. (1986). «La religión de los pueblos prerromanos de Lusitania». Chaparro, C. (ed.), *Primeras Jornadas sobre Manifestaciones religiosas en la Lusitania*. Cáceres, 31-49.
- Dondin-Peyre, M. (2014). «Celtiques? Romains? Indigènes? Importés? Divinités et pratiques religieuses dans l'empire romain d'Occident». Charles-Laforgue, M.O. (éd.), *Les religions dans le monde romain. Cultes locaux et dieux romains en Gaule de la fin de la République au III^e siècle après J.-C.: persistence ou interprétation?* Arras, 75-93.
- Eguileta, J.M^a (2008). «Ourense. sucesión de ciudades estratificadas por el tiempo: el entramado romano». *Porta da Aira*, 12, 51-106.
- d'Encarnaçãõ, J. (2023). «L'iscrizione come strumento d'integrazione culturale nell'Occidente della Lusitania». Cenerini, F.; Filippini, E.; Mongardi, M.; Rigato, D. (a cura di), *L'iscrizione come strumento di integrazione culturale nella società romana. In ricordo di Angela Donati = Atti del Colloquio Borghesi 2021* (Bertinoro, 28-30 ottobre 2021). Roma, 181-90. Epigrafia e antichità 51.
- d'Encarnaçãõ, J.; Guerra, A. (2010). «The Current State of Research on Local Deities in Portugal». Arenas-Esteban, J.A. (ed.), *Celtic Religion Across Space and Time. IX Workshop F.E.R.C.AN* (Molina de Aragón: CEMAT, 2008). Toledo, 94-113.
- Facchinetti, G. (2006). «De doneis: una proposta per l'interpretazione di due importanti documenti epigrafici aquileiesi». *Aquileia Nostra*, 77, 106-38.
- Fernández Corral, M.; González-Rodríguez, M^aC. (2021). «Divinidades locales y formulario religioso romano: el ejemplo del norte hispano (ss. I-III d.C.)». Dopico, M^aD.; Villanueva, M. (eds), *Aut oppressi serviunt: la intervención de Roma en las comunidades indígenas*. Lugo, 147-76. Philtáte 5.
- Fernández Ochoa, C.; Morillo Cerdán, Á. (1999). *La tierra de los astures. Nuevas perspectivas sobre la implantación romana en la antigua Asturias*. Gijón.
- Garrido, A.; Mar, R.; Martins, M. (2008). *A fonte do Ídolo. Análise, interpretação e reconstituição do santuário*. Braga. Bracara Augusta. Excavaciones arqueológicas 4.
- Gómez Espelosín, J. (2007). *Estrabón. Geografía de Iberia*. Traducción de J. Gómez Espelosín; presentaciones, notas y comentarios de G. Cruz Andreotti, M.V. García Quintela y J. Gómez Espelosín. Madrid. Clásicos de Grecia y Roma.

- González Álvarez, D. (2011). «De la cultura castreña al mosaico castreño: una aproximación en términos sociales a la variabilidad de las formas de poblamiento de las comunidades castreñas del noroeste peninsular y orla cantábrica». *Estrat Crític*, 5(1), 213-26.
- González-Rodríguez, M^aC. (1997). *Los astures y los cántabros vadinienses. Problemas y perspectivas de análisis de las sociedades indígenas de la Hispania indoeuropea*. Vitoria-Gasteiz. Anejos de Veleia. Series minor 10.
- González-Rodríguez, M^aC. (2001-02). «Die lateinische Epigraphie Hispaniens als Quelle für die keltische Gesellschaft und Religion». *Veleia*, 18-19, 39-60.
- González-Rodríguez, M^aC. (2012). «As dedicacións a Revve *Anabaraego* no marco da relixión romana provincial da época altoimperial». Eguileta, J. M^a; Rodríguez Cao, C. (eds), *Aqua, divi, urbs. Auga, deuses e cidade. Excavacións arqueolóxicas nas Burgas (Ourense): Casa dos Fornos e traseiras das rúas do Vilar, Cervantes e do Baño*. Ourense, 59-81.
- González-Rodríguez, M^aC. (2013). «Un ejemplo de romanización a través de la epigrafía latina altoimperial: los cultos 'indígenas' en el Norte hispano». Cruz Andreotti, G; Santos, J. (eds), *Revisión de Historia Antigua VII. Romanización, fronteras y etnias en la Roma Antigua: el caso hispano* (Vitoria-Gasteiz, 2012). Vitoria-Gasteiz, 601-30. Anejos de Veleia. Acta 12.
- González-Rodríguez, M^aC. (2014). «Los santuarios del territorio en las *civitates* de la *Asturia Augustana*: el ejemplo del *Deus Vagus Donnaegus*». Mangas, J.; Novillo, M.Á. (eds), *Santuarios suburbanos y del territorio de las ciudades romanas*. Madrid, 205-23.
- González-Rodríguez, M^aC. (2021). «Nombres de divinidades locales en el noroeste español: revisitando a M^a Lourdes Albertos». *Veleia*, 38, 183-238.
- González-Rodríguez, M^aC. (2024). «La denominación de las divinidades locales del Norte hispano como medio de comunicación entre los cultores y lo divino». Marco Simón, F.; Pina Polo, F.; Remesal Rodríguez, J. (eds), *Religión y comunicación: Agentes, Medios y Contextos*. Barcelona, 171-86. Col.lecció INSTRUMENTA 88.
- González-Rodríguez, M^aC.; Ortiz-de-Urbina, E. (2017). «La fórmula *voti compotem aliquem facere* y sus variantes en la epigrafía latina del occidente romano». *Epigraphica*, 79, 253-73.
- Häussler, R. (2008). «Signes de la 'romanisation' à travers l'épigraphie: possibilités d'interprétations et problèmes méthodologiques». Häussler, R. (éd.), *Romanisation et épigraphie. Études interdisciplinaires sur l'acculturation et l'identité dans l'Empire romain*. Montagnac, 9-30.
- Häussler, R. (2009). «La religion en Bretagne». Hurlet, F. (éd.), *Rome et l'Occident (Ile siècle av. J.-C.-Ile siècle ap. J.-C.)*. Gouverner l'Empire. Rennes, 491-523.
- Häussler, R. (2012). «Interpretatio indigena. Re-Inventing Local Cults in a Global World». *MedAnt*, 15(1-2), 143-74.
- Koch, M. (2019). *Monte do Facho. I. Die epigraphische Hinterlassenschaft des römisch-keltischen Heiligtums auf dem Monte do Facho (O Hío/Cangas, Galicia) / El legado epigráfico del santuario céltico-romano en el Monte do Facho (O Hío/Cangas, Galicia)*. Berlin. Madrider Beiträge 38.
- Laserre, F. (1966). *Strabon. Géographie. Tome II (Livres III et IV)*. Texte établi et traduit par F. Laserre. Paris. Collection des Universités de France.
- Laffi, U. (1978). «La *lex aedis Furfensis*». *La cultura itálica = Atti del Convegno della S.I.G.* (Pisa, 19-20 dicembre 1977). Pisa, 121-44 (= Laffi, U. (2001). «La *lex aedis Furfensis*». *Studi di storia romana e di diritto*. Roma, 515-44).
- Le Roux, P. (2009). «Divinidades indígenas en la Hispania indoeuropea». *Veleia*, 16, 33-49.

- Luján Martínez, E.R. (2014). «Nombres de unidades familiares indígenas y nombres de divinidad en inscripciones latinas del Occidente hispano». Baños Baños, J. M.; del Barrio Vega, M^aF.; Callejas Berdonés, M^aT.; López Fonseca, A.; González Rolán, T. (coords), *Philologia, Universitas, Vita. Trabajos en honor de Tomás González Rolán*. Madrid, 533-41.
- Mañanes, T. (2000). *Inscripciones latinas de Astorga*. Valladolid.
- Marco Simón, M. (1996). «Integración, *interpretatio* y resistencia religiosa en el occidente del Imperio». Blázquez, J.M.; Alvar, J. (eds), *La romanización en Occidente*. Madrid, 217-38.
- Moralejo, J.J. (2002). «El epíteto teonímico ‘Anabaraeco’». *Boletín Auriense*, 23, 77-86.
- Murgía, E. (2022). «Culti romani e non romani nella regione istriana». *Revue belge de Philologie et d'Histoire / Belgisch Tijdschrift voor Filologie en Geschiedenis*, 100, 111-42.
- Murgía, E. (2024). «Il silenzio degli dei indigeni». Dopico Caínzos, M^aD.; Villanueva, M. (eds), *Specula Populi Romani? Revisitando o papel da cidade*. Lugo, 277-94. Philtáte 6.
- Olivares Pedreño, J.C. (1998-99). «El culto a Nabia en Hispania y las diosas polifuncionales indoeuropeas». *Lucentum*, 17-18, 229-41.
- Olivares Pedreño, J.C. (2002). *Los dioses de la Hispania Céltica*. Madrid.
- Ortiz-de-Urbina, E. (2012). «Cultores de divinidades indígenas en el conventus Asturum: onomástica personal y condición cívica». Abascal Palazón, J. M.; Caballos Rufino, A.; Castellanos García, S.; Santos Yanguas, J. (eds), *Estudios de Historia Antigua en homenaje al profesor Manuel Abilio Rabanal Alonso*. Sevilla, 185-218.
- Ortiz-de-Urbina, E. (2014). «Onomastic Practice and Socio-Juridical Condition: on Dedicans of Indigenous Deities in the *conventus Asturum* (Hispania citerior)». *Quaderni Lupiensi di Storia e Diritto*, 4, 95-116.
- Ortiz-de-Urbina, E. (2018). «Cultores de divinidades locales en el *conventus Lucensis*: condiciones cívicas». *Revista de Historiografía*, 28, 1, 213-38.
- Prósper, B. (2009). «Reve Anabaraeco, divinidad acuática de Las Burgas (Orense)». *Palaeohispanica*, 9, 203-14.
- Rabanal, M.A.; García, S.M^a (1995). «La Milla del Río y Robledo de Torio en los manuscritos de Fidel Fita y Colomer». *Astorica*, 14, 203-10.
- Raepsaet-Charlier, M.-Th. (1993). *Diis deabusque sacrum. Formulaire votif et datation dans les Trois Gaules et les deux Germanies*. Paris.
- Raepsaet-Charlier, M.-Th. (2015). «Cultes et territoire, Méres et Matrones, dieux celtiques. Quelques aspects de la religion dans les provinces romaines de Gaule et de Germanie à la lumière de travaux récents». *L'Antiquité classique*, 84, 173-226.
- Raepsaet-Charlier, M.-Th. (2022). «Culte public et panthéons civiques dans les Trois Gaules. Le rôle des pagi et des sanctuaires du territoire dans leur reconnaissance». *Revue belge de Philologie et d'Histoire / Belgisch Tijdschrift voor Filologie en Geschiedenis*, 100, 159-208.
- Ramírez-Sánchez, M.; González-Rodríguez, M^aC. (2022). «Problemas de epigrafía y teonimia local en el noroeste español: el dossier de Coso». *Gerión*, 40(1), 221-53.
- Redentor, A.J.M. (2006). «Manifestações religiosas e onomástica na *civitas Zoelarum*». *Conimbriga*, 45, 233-53.
- Rodríguez Cao, C. (2009). «Sondaxes arqueológicas valorativas na Casa dos Fornos. Rúa das Burgas nº 2. Unidade de execución 2, área I da cidade de Ourense». *Ourense. A cidade, da orixe ao século XVI. Catálogo*. Ourense, 93-104.
- Rodríguez Cao, C. (2010). *As Burgas de Ourense. CD 102 A 2008/175-0. Memoria de Excavaciones del Proyecto: Ampliación á excavación en área das sondaxes*

- valorativas en As Burgas/ V.E. 2 ÁREA 1 (Casa dos Fornos) E Área 2 (Trasera de as Burgas) Na cidade de Ourense. Ourense.
- Rodríguez González, X. (1997). «Una dedicación a Reve en el entorno de Las Burgas (Ourense), y su significado en el contexto arqueológico». *Boletín Auriense*, 25, 51-60.
- Rodríguez Neila, J.F. (1999). «El trabajo en las ciudades de la Hispania Romana». *El trabajo en la Hispania Romana*. Madrid, 9-118.
- Sastre, I. (2023). «Kinship and Hospitality as Aristocratic Power Strategies in Hispania». *Athenaeum*, 111(2), 547-74.
- Scarpì, P. (2005). «Des Grands dieux aux dieux sans nom: autour de l'altérité des dieux de Samothrace». Belayche, N.; Brulé, P.; Freyburger, G.; Lehmann, Y.; Pernot, L.; Prost, F. (éds), *Nommer les dieux: Théonymes, épithètes, épicleses dans l'Antiquité*. Turnhout, 213-18.
- Scheid, J. (1999). «Aspects religieux de la municipalisation. Quelques réflexions générales». Dondin-Payre, M.; Raepsaet-Charlier, M.-Th. (éds), *Cités, municipes, colonies*. Paris, 381-423.
- Scheid, J. (2006). «Réflexions sur le Mars trévire». Brouquier-Reddé, V.; Bertrand, E.; Chardenoux, M.-B.; Cruel, K.; Huillier, M.Cl. (éds), *Mars en Occident = Actes du colloque international "Autour d'Allones (Sarthe), les sanctuaires de Mars en Occident"* (4-5-6 juin 2003). Rennes, 35-44.
- Spickermann, W. (2009). «Les provinces germaniques: un champ d'analyses pour l'histoire des religions». Hurlet, F. (éd.), *Rome et l'Occident (Ile siècle av. J.-C.-Ile siècle ap. J.-C.)*. Gouverner l'Empire. Rennes, 451-90.
- Toutain, R. (1907). *Les cultes païens dans l'empire romain*. Vol. 1, *Les provinces latines. Les cultes officiels; les cultes romains et gréco-romains*. Paris.
- Tranoy, A. (1981). *La Galice romain*. Paris.
- Trotta, F. (1966). *Strabone. Geografia. Iberia e Gallia (libri III e IV)*. Introduzione, traduzione e note di F. Trotta. Milano.
- Untermann, J. (1986). «Los teónimos de la región lusitano-gallega como fuente de las lenguas indígenas». De Hoz, J. (ed.), *Actas del III Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas* (Lisboa, 5-8 de noviembre 1980). Salamanca, 343-64.
- Vallejo Ruiz, J.M^a (2021). «Divinidades y dedicatorias religiosas en Hispania occidental: lo que la lingüística (y otras ciencias) pueden decir sobre funciones teonímicas». Estarán Tolosa, M^aJ.; Dupraz, E.; Aberson, M. (éds), *Des mots pour les dieux. Dédicaces culturelles dans les langues indigènes de la Méditerranée occidentale*. Berna, 279-94.
- Van Andringa, W. (2002). *La religion en Gaule romaine. Piété et politique (Ier-IIIe siècle apr. J.-C.)*. Paris.
- Van Andringa, W. (2007). «Religion and the Integration of Cities in the Empire in the Second Century AD: The Creation of a Common Religious Language». Rüpke, J. (ed.), *A Companion to Roman Religion*. Oxford, 83-95.
- Van Andringa, W. (2011). «New Combinations and New Statutes: The Indigenous Gods in the Pantheons of the Cities of Roman Gaul». North, J.A.; Price, S.R.F. (eds), *The Religious History of the Roman Empire. Pagans, Jews and Christians*. Oxford, 109-38.