

## *Aportaciones al estudio de Arentius, Arentia y las divinidades indígenas masculinas de la región de Egitania.*

JUAN CARLOS OLIVARES PEDREÑO  
Universidad de Alicante

RESUMEN: El autor propone que *Arentius* y *Arentia*, bien textimonados epigráficamente en la región de Egitania, eran divinidades muy importantes en el panteón de dicha zona y por su significado y funciones se relacionarían, bien con divinidades de carácter terapéutico, bien con dioses comparables al Mercurio céltico y Rosmerta. Además, esta zona es uno de los pocos lugares donde la constante aparición de inscripciones votivas dedicadas a divinidades masculinas lusitanas ha aportado una relativa claridad, sobre todo por lo que se refiere a las cuatro divinidades principales: *Arentius*, *Reue*, *Bandua* y *Quangeius*, sin perjuicio de que existieran otras de rango menor o carácter local como *Aratribus*, *Aetius* o *Igaedus*.

SUMMARY: The author proposes that *Arentius* and *Arentia*, both well represented epigraphically in the region of Egitania, were very important deities in the pantheon of that area. Due to what they represented and their functions they were associated with divinities of therapeutic character as well as with gods comparable to the Celtic Mercury and Rosmerta. In addition, this area is one of the few in which the constant appearance of votive inscriptions dedicated to Portuguese masculine deities has contributed a relative clarity, especially in relation to the four principal deities: *Arentius*, *Reue*, *Bandua*, and *Quangeius*. This does not discount the fact that other deities of lesser importance or of a more local character might also exist, such as *Aratribus*, *Aetius*, or *Igaedus*.

Las dificultades que supone el estudio de las divinidades indígenas adoradas en el ámbito indoeuropeo de la Península Ibérica durante la época romana son, como de todos los investigadores es sabido, cuantiosas. En primer lugar, no disponemos de informaciones en las fuentes literarias alusivas a los dioses hispanos, si exceptuamos los famosos textos de Estrabón referidos a los sacrificios que los montañeses del noroeste hispano hacían a *Ares*<sup>1</sup> y a los rituales que realizaban los celtíberos, durante las noches de plenilunio, en adoración a un *dios innominado*<sup>2</sup>. En segundo lugar, tampoco se conocen datos iconográficos relevantes que nos ayuden a la comprensión de estas divinidades puesto que, en los casos aislados en que aparece alguna representación divina, lo más usual es que no se observe en ella alguna característica

---

<sup>1</sup> Str. 3, 3, 7. Este *Ares* sería una divinidad indígena que, para Estrabón, sería equivalente al dios griego.

<sup>2</sup> Str. 3, 4, 17.

que pueda delimitar el significado o la función religiosa del dios. Por lo tanto, casi la totalidad de los datos útiles proceden de las fuentes epigráficas.

Los epígrafes votivos dedicados a divinidades indígenas en Hispania nos han brindado la posibilidad de conocer muchos de sus nombres y los epítetos con que a ellas se aludía mostrándonos, además, una determinación de los territorios en los que se rendía culto a estos dioses. Se puede detectar, por otra parte, la posible existencia de santuarios en aquellos lugares donde se concentran inscripciones dedicadas a una misma entidad divina. Sin embargo, pocos datos positivos más se han obtenido, hasta el momento, de estos monumentos epigráficos puesto que, en la mayoría de los casos, no aparecen en ellos referencias a las causas por las que se realizó la dedicación, a las profesiones de los dedicantes ni, lo que es muy importante, se conoce el contexto arqueológico en el que aparecieron muchas de las piezas.

La consecuencia evidente de estos hechos es que, durante más de un siglo, los investigadores han persistido en el intento de llegar a conocer el significado religioso de estas divinidades hispanas a través del estudio etimológico de sus nombres y de sus epítetos, con la esperanza de que ulteriores hallazgos permitieran abrir nuevas vías de investigación. No obstante, aunque las conclusiones derivadas de este tipo de estudios han marcado, en algunos casos, un punto de referencia susceptible de ser consolidado mediante otros métodos de trabajo, lo cierto es que, en general, no han sido determinantes para aclarar la confusión en la que, aún hoy, se desenvuelven la mayor parte de los estudios dedicados a averiguar el sentido de las divinidades indígenas hispanas. Sin embargo, es necesario constatar que el problema de los análisis que se han llevado a cabo sobre la etimología de teónimos y epítetos no consiste en que éstos hayan sido insuficientes o incorrectos; el hecho esencial es que, en la mayoría de los casos, no se sabe si han sido acertados, puesto que no se pueden contrastar con informaciones obtenidas por otros procedimientos de investigación<sup>3</sup>.

Se ha de valorar en gran medida, por tanto, el trabajo desarrollado por epigrafistas y filólogos pero, si hemos de avanzar en el conocimiento de los dioses indígenas es necesario llevar a cabo otro tipo de estudios, complementarios a aquellos, que se han de caracterizar por una visión de conjunto, de modo que superen las carencias, ya expresadas arriba, de las informaciones epigráficas en la Península Ibérica.

En este sentido nos parece fundamental, por varias razones, analizar los datos procedentes de otras provincias occidentales del Imperio Romano. En primer lugar, porque estos ámbitos compartían con Hispania unas similares características socio-políticas, culturales y religiosas habiendo sufrido, de un modo también parecido, el impacto de la conquista romana y las consecuencias derivadas de la misma. Desde este punto de vista, estudiar la estructura de la religión indígena de origen céltico y la jerarquización entre sus divinidades, tal como nos es ofrecida por las fuentes

---

<sup>3</sup> Ver, en este sentido, los razonamientos de J. M. de Hoz en "La religión de los pueblos prerromanos de Lusitania", *Manifestaciones religiosas en la Lusitania*, Cáceres, 1986, pp. 31-34.

epigráficas en todo el ámbito territorial en el que se desarrolló, nos brindará un más completo conocimiento de la parte correspondiente a Hispania. En segundo lugar, porque en algunas de las provincias no hispanas, las inscripciones muestran una mayor y más variada información, desde el punto de vista iconográfico y en lo que se refiere a la interacción entre la religión indígena y la romana, lo que nos puede ser muy útil para interpretar de un modo más ajustado las referencias de la Península Ibérica. De este modo, intentaremos avanzar en el conocimiento de dos divinidades indígenas hispanas suficientemente conocidas: Arentius y Arentia.

En la Península Ibérica disponemos de nueve inscripciones en las que aparecen dedicaciones a estas dos divinidades, encontrándose todas ellas en un territorio muy concreto enmarcado aproximadamente entre una línea que uniría las actuales ciudades portuguesas de Covilha y Castelo Branco por el Oeste y el municipio cacereño de Coria por el Este. En esta región, Arentius y Arentia coexistían con otras divinidades cuyo culto se extendía por un amplio territorio, lo que queda probado por la existencia de numerosos epígrafes dedicados a ellas; tales son los casos de Bandua, Reue, Trebaruna o Quangeius. Esta coincidencia en un territorio muy definido de varias divinidades indígenas, cada una de ellas con un cierto grado de representación epigráfica y cuya denominación y caracterización como deidades son, por consiguiente, seguras, nos lleva a plantear la idea de que dichos dioses tendrían una función diferente entre sí y, por así decirlo, complementaria.

Partiendo de este enfoque, creemos que la definición conceptual de estas divinidades nos mostraría, en buena medida, la esencia de lo que sería el panteón religioso indígena en la mencionada región. Es ésta, a nuestro juicio, suficiente justificación para llevar a cabo el presente estudio. Comenzaremos el mismo con las fuentes epigráficas hispanas.

#### *Los epígrafes referentes a Arentius y Arentia.*

1) Localización: *Chao do Touro*, Monsanto, Idanha-a-Nova, Castelo Branco<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> J. Leite de Vasconcelos, *Religões da Lusitania* II, Lisboa, 1905, p. 322 (en adelante R.L.); F. Tavares Proença, "Inscrições romanas de Castelo Branco", *AP* 12 (1907) p. 177 nota 1; F. Alves Pereira, "Ruínas de ruínas ou estudos igeditanos", *AP* 14 (1909) pp. 174-175; F. Tavares Proença, "O deus Arentio", *Materiaes para o estudo das antiguidades Portuguezas* 1 (1910) pp. 63-67; F. Alves Pereira, "Os deuses igeditanos Arentius e Revelanganitaecus", *Bol. Ass. Arch. Port.* 13 (1913) pp. 1-4; *idem*, "Hierologia de um povo da Lusitânia (o deus Arentius)", *Memórias da Academia das Ciências de Lisboa. Classe de Letras*. 1 (1936) p. 444 = *AE* 1941, 20; F. Almeida, *Egítania, História e Arqueologia*. Lisboa (1956) pp. 265-266 n° 9 = *HAE* 1206; J. M. Blázquez, *Religiones Primitivas de Hispania. Fuentes Literarias y Epigráfica*, Madrid, 1962, p. 72 (en adelante RPH); J. Vives, *Inscripciones Latinas de la España Romana*, Barcelona, 1971, n° 726 (en adelante ILER); J. d'Encarnaçao, *Divindades indígenas sob o dominio romano em Portugal*, Lisboa, 1975, pp. 103-104 (en adelante DIP); J. M. García, *Religões antigas de Portugal. Aditamentos e observações as Religões da Lusitania de J. Leite de Vasconcelos*, Lisboa, 1991, p. 286, n° 15 (en adelante RAP).

Lectura: *Arentio / Sunua / Camali / f(ilia) / u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito)*

2) Localización: Sabugal, Sabugal, Guarda<sup>5</sup>.

Lectura: *Arenti / ae Equo / tullaicen / si Nicer / Arconis (filius) / [...] / [...]*

3) Localización: Rosmaninhal, Idanha-a-Nova, Castelo Branco<sup>6</sup>

Lectura: *Arantio / Tangini / ciaeco / Auita / Vitalis f(ilia) / a(nimo) l(ibens) u(otum) s(oluit)*

4) Localización: Ninho de Açor, Castelo Branco, Castelo Branco<sup>7</sup>

Lectura: *Arentiae et / Arentio / Monta / nus / Tangi / [ni f(ilius)]...*

5) Localización: Zebras, Orca, Fundao, Castelo Branco<sup>8</sup>

Lectura: *Albinus / Proculi f(ilius) / Arentio Cro / nisensi ex uo / to Pisiri Noerc / aui s(oluit) m(erito) l(ibens)*

6) Localización: Coria, Cáceres<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> F. P. Curado, "Monumento votivo a *Arentia*, de Sabugal (Conventus Scallabitanus)", *FE* 7 (1984) n° 27; *RAP* p. 286, n° 14.

<sup>6</sup> F. Alves Pereira, "Nova ara do deus *Arentius* dos igeditanos", *Revista de Arqueologia* 1 (1932) p. 18; *id.*, *op.cit.* en nota 4 (1936) pp. 445-446; F. Almeida, *op.cit.* en nota 4, p. 264 n° 7; *RPH* p. 74; *ILER* 724; J. M. García, *Epigrafía do Museu Tavares Proença Junior*, Castelo Branco (1984) pp. 47-48 n° 2; *RAP* p. 286 n° 12.

<sup>7</sup> *R.L.* III pp. 207-208; F. Tavares Proença, *op.cit.* en nota 4 (1907) pp. 176-177; *id.*, *op.cit.* en nota 4 (1910), pp. 64-65; F. Alves Pereira, *op.cit.* en nota 4 (1913), pp. 6-7; *id.*, *op.cit.* en nota 4 (1936) p. 445; Moreira de Figueiredo, "Subsidios para o estudo da viação romana das Beiras", *Beira Alta* 12 (1953) p. 183; F. Almeida, *op.cit.* en nota 4, p. 265 n° 8; *RPH* p. 73; *ILER* 725; *DIP* pp. 101-103; J. M. García, *op.cit.* en nota 6, pp. 49-50 n° 3; *RAP* p. 286 n° 13.

<sup>8</sup> *R.L.* III, p. 209; A. Dos Santos Rocha, "Ara luso-romana consagrada ao deus *Arencio*", *Boletim da Sociedade Archeologica Santos Rocha* 1 (1909) pp. 289-290; F. Tavares Proença, *op.cit.* en nota 4 (1910) pp. 65-66; F. Alves Pereira, *op.cit.* en nota 4 (1913) pp. 4-6; *id.*, *op.cit.* en nota 4 (1936) p. 445; F. Almeida, *op.cit.* en nota 4, pp. 266-267 n° 10; *RPH* pp. 73-74; *ILER* 727; *DIP* pp. 104-106; *RAP* p. 287 n° 16; J. d'Encarnação, "Monumentos epigráficos romanos no museu municipal Dr. Santos Rocha (Figueira da Foz)", *Conimbriga* 32-33, pp. 298-299, n° 1.

<sup>9</sup> J. Rodríguez Hernández, "Dos nuevas aras en Coria a dos divinidades gemelas", *Zephyrus* 17 (1966) pp. 121-122 = *AE* 1967, 219a; R. Hurtado, *Corpus provincial de inscripciones latinas, Cáceres*, Cáceres, 1977, pp. 329-330 n° 771; P. Piernavieja, "Denudator

Lectura: *Arentia(e) / Arentio / Amru / naeco / Silo / Mani / u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito)*

7) Localización: Coria, Cáceres<sup>10</sup>

Lectura: *Aren / tiae / Arentio / Am[r]un(aeco) / Tanc(i)n(us) / Caturi / u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito)*

8) Localización: Ferro, Covilha, Castelo Branco<sup>11</sup>.

Lectura: *[R]ufus P / eicani / f(ilius) Arant / [i]a Ocela / [e]ca et A / rantio / [O]celaeco / [...]S ? P*

9) Localización: Moraleja (Cáceres)<sup>12</sup>.

Lectura: *Aren / tio sa / crum / ...*

Las opiniones vertidas por los distintos especialistas sobre el sentido religioso de Arentius y Arentia han sido muy escuetas hasta el momento, habida cuenta de la ya mencionada parquedad de los datos epigráficos disponibles. Así, J. Leite de Vasconcelos planteaba que estos teónimos podrían estar formados por el participio latino *arens* (seco, árido), aunque finalmente rechazaba esta interpretación a causa del origen indígena de los dedicantes, concluyendo que el sentido debería buscarse en la lengua céltica<sup>13</sup>. Por otra parte, Leite comparaba a estas divinidades con *Fontanus* y *Fontana*, estableciendo que el aspecto adjetival de las terminaciones de *Arentius* y *Arentia* inducía a pensar que el carácter de estas divinidades estaba muy próximo a su origen primitivo, porque cada una era concebida como provista de una cualidad

---

gimanasi v.s. Arescu”, *Anejos Gerion* 1 (1988) p. 369, nº 2.

<sup>10</sup> J. Rodríguez Hernández, *op.cit.* en nota 9, pp. 122-123 = *AE* 1967, 219b; R. Hurtado, *op.cit.* en nota 9, p. 330, nº 772.

<sup>11</sup> M. Leitao, “Contributo para o estudo das divindades indígenas da Beira Baixa no período Romano —Duas novas aras”, *Trebaruna* 1 (1981) pp. 56-58 nº 2; M. A. Gonçalves Carvalho Rodrigues, *Ferro. Cova da Beir.*, Braga, 1982, pp. 65-66; M. L. Albertos, “A propósito de algunas divinidades lusitanas”, *Symbolae Ludovico Mitxelena Septuagenario Oblatae* (1985) pp. 470-474; *RAP* p. 285 nº 11.

<sup>12</sup> J. L. Melena, “Sálama, Jálama y la epigrafía latina de su antiguo corregimiento”, *Symbolae Ludovico Mitxelena Septuagenario Oblatae*, Vitoria, 1985, pp. 496-497 = *AE* 1985, 540.

<sup>13</sup> *R.L.* II, p. 322.

concreta antes que como *espírito independente*<sup>14</sup>.

J. M. Blázquez incluía a estas divinidades en el capítulo III de su obra sobre las religiones primitivas de Hispania titulado “Dioses cuyo nombre es un topónimo”, y concluía que Arentius «es probablemente una deidad cuyo nombre lleva un sufijo que se empleó para formar nombres de ciudades»<sup>15</sup>. J. d’Encarnaçao intentó profundizar en el significado de estos dioses, estableciendo que «quanto aos atributos, podemos inclui-lo com bastante probabilidade entre as divindades tutelares. levamnos a isso dois motivos: 1º, a restrita área geográfica em que nos surgem vestígios do seu culto; 2º, os epítetos que acompanham o seu nome (sugerindo tratar-se de uma divindade geral, da tribo, do grupo étnico, da região, que assume particulares matizes consoante o local onde é venerada, ou, também, de acordo com a denominação dos seus adoradores)»<sup>16</sup>. J. Rodríguez describía a Arentius y Arentia como dos divinidades gemelas<sup>17</sup>, idea que era apoyada por R. Hurtado, que planteaba la posibilidad de que pudiera tratarse de una pareja divina, en sintonía con las ideas de Leite de Vasconcelos<sup>18</sup>. Insistiendo en ello, P. Piernavieja aventuraba una similitud entre estas dos divinidades y la pareja Apolo-Diana<sup>19</sup>.

En cuanto a la función religiosa de estas divinidades pocas claves, como hemos visto, han sido aportadas por parte de los investigadores durante el presente siglo, desde que en 1904 fue hallada la primera inscripción alusiva a Arentius. Únicamente se plantea su caracterización como divinidades tutelares y, en segundo lugar, se dejan en el aire posibles relaciones de Arentius y Arentia con algunos otros dioses romanos en función de que las dos divinidades indígenas aparecen asociadas, como pareja divina, en cuatro de las nueve inscripciones (nº 4, 6, 7 y 8). El avance en el conocimiento de estas divinidades se hace, por lo tanto, muy difícil si sólo se toman como referencia los hallazgos epigráficos hispanos, por lo que creemos indispensable tener en cuenta otros datos. En este sentido, analizaremos algunas informaciones procedentes de la epigrafía del resto de la Europa Occidental que contengan claves susceptibles de ser comparadas con los testimonios hallados en la Península Ibérica.

<sup>14</sup> *R.L.* III, pp. 207-208.

<sup>15</sup> *RPH* pp. 72-74.

<sup>16</sup> *DIP* pp. 107-108. El mismo autor insiste en una obra posterior en el carácter tutelar de *Arentius* (“Divindades indígenas da Lusitania”, *Comimbriga* 26 (1987) p. 16). Esta opinión es seguida por F. P. Curado, *op.cit.* en nota 5, nº 27.

<sup>17</sup> J. Rodríguez, *op.cit.* en nota 9, p. 121.

<sup>18</sup> R. Hurtado, *op.cit.* en nota 9, p. 329.

<sup>19</sup> P. Piernavieja, *op.cit.* en nota 9, p. 369.

En concreto, fijaremos nuestra atención en las inscripciones que muestran la adoración a una pareja de divinidades indígenas, puesto que Arentius y Arentia son los únicos casos de este tipo en Hispania.

*Parejas de divinidades indígenas en inscripciones votivas del ámbito celtico extra-hispano*

Uno de los lugares donde existen más epígrafes dedicados a una pareja divina es la ciudad francesa de Bourbonne-le-Bains (Haute-Marne), donde se hallaron ocho inscripciones alusivas a Boruo y Damona<sup>20</sup>, en una de las cuales se asocia a la divinidad masculina con Apolo<sup>21</sup>. A estas dos divinidades se les rendía culto también en Bourbonne-Lancy (Saone-et-Loire), de donde proceden 4 inscripciones<sup>22</sup>. Las mismas divinidades, aunque denominadas Bormanus y Bormana, eran adoradas en Aix-en-Diois, cerca de Die (Drôme), según consta en una inscripción<sup>23</sup>. Además, conocemos otro testimonio hallado en Chassenay (Côte-d'Or) dedicada a Albius y Damona<sup>24</sup>. Finalmente, existe otro epígrafe procedente de Alesia (Alise-Sainte-Reine, Cote-d'Or) que relaciona a Damona con Apolo Moritasgus<sup>25</sup>.

Lo más característico de estos dioses era su vinculación a santuarios donde existían aguas termales, como los existentes en las ciudades que debían su nombre a Boruo (Bourbonne-le-Bains, Bourbonne-Lancy o Bourbonne-l'Archambault)<sup>26</sup> o en otras como Aix-le-Bains y Aix-en-Provence<sup>27</sup>. También en el santuario dedicado a Apolo Moritasgus en Alesia fueron halladas canalizaciones que llevaban desde las fuentes hasta las distintas dependencias, caracterizando el lugar como centro donde

<sup>20</sup> CIL XIII 5911, 5914, 5915, 5916, 5917, 5918, 5919 y 5920.

<sup>21</sup> CIL XIII 5911 = ILS 4656.

<sup>22</sup> CIL XIII 2805, 2806, 2807 y 2808.

<sup>23</sup> CIL XII 1561 = ILS 4670.

<sup>24</sup> CIL XIII 2840 = CIL XIII 11233 = ILS 4657.

<sup>25</sup> AE 1965, 181; J. le Gall, *Alesia. Archeologie et Histoire*, 1980, p. 157.

<sup>26</sup> P. M. Duval, *Les dieux de la Gaule*. Paris, 1976, p. 77. J. de Vries, *La Religion des Celtes*, Paris, 1963, pp. 81-83. En Bourbonne-l'Archambault no han sido hallados testimonios de estas divinidades; sin embargo, existe una estación termal en la que se detectaron algunas estructuras antiguas para la captación de las aguas (A. Grenier, *Manuel d'Archéologie Gallo-Romaine IV. Les Monuments des Eaux*, Paris, 1960, pp. 443-449).

<sup>27</sup> CIL XII 2443 y 2444 (Aix-le-Bains); CIL XII 494 (Aix-en-Provence).

se efectuaban curaciones<sup>28</sup>.

Otras divinidades que aparecen asociadas como pareja en las inscripciones votivas son Grannus y Sirona. En ocasiones aparecen, junto a los teónimos indígenas, los nombres de las divinidades romanas a las que son asociados; otras veces se cita únicamente el nombre indígena o romano de alguna de las divinidades. Del primer caso tenemos una sólo inscripción, dedicada a Apolo Grannus y Diana Sancta Sirona, procedente de Augsburg (Oberbayern, Bayern)<sup>29</sup>. En cuatro inscripciones consta la divinidad masculina con sus dos nombres, mientras que Sirona lo hace sólo con su denominación gala<sup>30</sup>; catorce inscripciones son dedicadas a Apolo y Sirona, sin mencionar el teónimo indígena del dios<sup>31</sup> y, finalmente, una inscripción de Faimingen (Schawen, Bayern), está dedicada a Apolo Grannus e Hygia<sup>32</sup>.

Aunque en algunas de las inscripciones donde se relaciona a Apolo con Sirona no se menciona el apelativo indígena del dios, creemos que se evidencia que se refieren a Grannus, puesto que de todos los testimonios alusivos a Sirona, esta

<sup>28</sup> A. Grenier, *op.cit.* en nota 26, pp. 655-657; E. Rabeisen, "Le sanctuaire d'Apollon Moritasgus à Alésia", Christian Landes (ed.), *Dieux Guérisseurs en Gaule romaine*, Lattes, 1992, pp. 27-29.

<sup>29</sup> *AE* 1992, 1304.

<sup>30</sup> *CIL* XIII 4129 = Esp. 5253 (Bitburg, Trier, Rheinland-Pfalz); *CIL* VI 36 = *ILS* 4652 (Roma); *CIL* III 5588 (Baumburg, Oberbayern, Bayern) y *AE* 1983, 828 (Gradistea Muncelului, Rumania).

<sup>31</sup> *CIL* XIII 6458 (Grossbottwar, Nord Württemberg, Baden Württemberg); *CIL* XIII 6272 (Oppenheim-Nierstein, Rhein-Hessen Pfalz, Rheinland-Pfalz); *CIL* XIII 11243 (Alise-Sainte-Reine, Côte-D'Or); H. Nesselhauf, "Neue Inschriften aus dem römischen Germanien und den angrenzenden Gebieten", *BRGK* 27, 1937, n° 85 y 86 (Alzey, Rhein-Hessen Pfalz, Rheinland-Pfalz); H. Nesselhauf y H. Lieb, "Dritter Nachtrag zu *CIL* XIII. Inschriften aus den germanischen Provinzen und dem Treverergebiet", *BRGK* 40 (1959) pp. 126-127 n° 9 (Hochscheid, Bernkastel, Trier, Rheinland-Pfalz) y p. 158 n° 97 (Augst, Schweiz); *CIL* XIII 5424 = *ILS* 4653 (Luxueil-le-Bains, Haute-Saône); *CIL* XIII 4661 (Graux, Vosges); *AE* 1994, 1225 (Nuits-Saint-Georges, Cote d'Or); *AE* 1958, 193 (Flavigny, Cher); *AE* 1982, 806 (Budapest, Hungría); y F. Hild, *Supplementum epigraphicum zu CIL III. Das pannonische Niederösterreich, Burgerland und Wien, 1902-1968*. Wien, 1968, p. 258 n° 406 y p. 260 n° 409 (ambas de Wien); aunque en esta última aparecen junto a Apolo y Sirona los dioses Esculapio y Júpiter, la consideramos como testimonio de pareja Apolo-Sirona por que sólo estas dos divinidades aparecen asociadas mediante la partícula *et*. No contabilizamos aquí una inscripción cuyas primeras líneas rezan [*De*]ae *Diro(nae) deo [Apollini ? / ....]* ... por parecernos dudosa (*AE* 1994, 1257).

<sup>32</sup> *CIL* III 5873 = *ILS* 4651.

divinidad aparece únicamente asociada a Apolo sin apelativo, o a Apolo Grannus, coincidiendo de modo bastante ajustado los territorios donde se conocen ambos casos. Por tanto, es muy probable que las dedicaciones a Apolo y Sirona que no constatan el teónimo Grannus, se deban a que esta asimilación era sobreentendida. En el resto de los testimonios referentes a Sirona, la diosa aparece sin padre<sup>33</sup>.

En consecuencia, tenemos treinta y cinco inscripciones dedicadas a divinidades indígenas masculinas que fueron interpretadas como Apolo y relacionadas con lugares donde existían aguas curativas que, a su vez, se asociaban a diosas indígenas formando una pareja divina. Estos monumentos epigráficos se extienden por amplios territorios del ámbito occidental del mundo céltico, lo que nos induce a pensar que la relación de estas divinidades *apolíneas* con divinidades femeninas era un fenómeno bastante generalizado que formaría parte de lo que podríamos llamar la estructura del panteón religioso indígena. Por tanto, nos parece metodológicamente correcto buscar comparaciones con testimonios aparecidos en otras regiones en los que se produce el mismo fenómeno.

Muchas de las divinidades indígenas que aparecen vinculadas a una diosa en las inscripciones estaban asimiladas a Marte; con este dios se relacionaban Litauis, Nemetona, Ancamna y Dexsiua. Marte, con el epíteto Cicollui, se asocia a Litauis en cinco inscripciones, procedentes todas ellas de las cercanías de Malain (Côte-d'Or)<sup>34</sup>. En otro testimonio hallado en el mismo lugar, Marte Cicollui forma pareja con Bellona<sup>35</sup>. Según J. J. Hatt, Litauis era el nombre de la Madre Tierra en la lengua gala<sup>36</sup>. Con Ancamna, Marte es vinculado bajo epítetos diferentes, o sin epíteto, en algunas de las inscripciones. En Möhn (Trier, Rheinland-Pfalz)<sup>37</sup> aparece denominado

<sup>33</sup> *CIL* XIII 582 = *ILS* 4654 y *CIL* XIII 586 (Bordeaux, Gironde); *CIL* XIII 3143 (Corseul); *CIL* XIII 4498 = *ILS* 4655 (St. Avold o St. Avaud); *AE* 1984, 642 (Le Mans, Sarthe); *CIL* XIII 7570 (Wiesbaden, Darmstadt, Hessen); *CIL* XIII 6327 (Maxau, cerca de Mühlburg); *CIL* XIII 3662 (se desconoce el lugar exacto, Trier, Rheinland-Pfalz); *CIL* XIII 4235c = *AE* 1991, 1248 (Ihn-Niedaltdorf, Saarland) algo dudosa, y *AE* 1994, 1256.

<sup>34</sup> *CIL* XIII 5599, 5602 y 5603 (Malain, Côte-d'Or); 5601 (Magnotte, cerca de Malain); *CIL* XIII 2887 = *ILS* 4555 (Aignay-le-Duc, Côte-d'Or). Existe otro testimonio que, muy probablemente, corresponde a las mismas divinidades, pero está muy deteriorado, por lo que no lo incluimos aquí (*CIL* XIII 5600).

<sup>35</sup> *CIL* XIII 5598.

<sup>36</sup> J. J. Hatt, *Mythes et Dieux de la Gaule*. Paris, 1989, pp. 173-174. Según P. Lambrechts (*Contributions à l'Étude des Divinités Celtiques*, Brugge, 1942, p. 129), *Litavis* sería la versión céltica de *Bellona*.

<sup>37</sup> *CIL* XIII 4119, *AE* 1983, 718.

como Smertulitanus; en dos testimonios hallados en Trier lleva, en el primero, el conocido sobrenombre Lenus, mientras que en el segundo no lleva epíteto<sup>38</sup>. Finalmente, en otra inscripción de Martberg (Trier) tampoco lleva apelativo<sup>39</sup>. Marte es vinculado a otra divinidad femenina llamada Nemetona en dos inscripciones, siendo en una de ellas aludido como Mars Loucetius<sup>40</sup>. Con este epíteto Marte aparece en otra inscripción formando pareja con Victoria<sup>41</sup>. Con Dexasiva se relaciona en un altar hallado en Cadenet (Vaucluse)<sup>42</sup>, en cuya región aparecieron otros epígrafes dedicados a esta diosa, pero sin paredro. De este modo, conocemos catorce inscripciones en las que dioses indígenas asimilados a Marte eran adorados formando pareja con divinidades femeninas.

El Mercurio galo se relaciona con diosas en veintitres inscripciones. En dos de ellas se vincula a Vesunna<sup>43</sup>. En otro testimonio en el que se le cita como Mercurio Visucius es adorado junto a otra divinidad llamada Visucia<sup>44</sup>. En los restantes epígrafes, actúa como paredro de Rosmerta<sup>45</sup>.

<sup>38</sup> W. Binsfeld, K. Goethert-Polaschek y L. Schwinden, *Katalog der römischen Steindenkmäler des Rheinischen Landesmuseums Trier*. Mainz-am-Rhein, 1988, n° 188 y 195.

<sup>39</sup> *AE* 1985, 680.

<sup>40</sup> *CIL* XIII 6131 = *ILS* 4586a (Alta Ripa, Pfefingen, cerca de Dürkheim); Sobre la inscripción de *Mars Loucetius et Nemetona*, *CIL* VII, *ILS* 4586a, *RIB* 140 (Bath, Avon).

<sup>41</sup> *CIL* XIII 7412 = *ILS* 4586b (Grosskrotzenburg)

<sup>42</sup> *CIL* XII 1063; *ILN* 221.

<sup>43</sup> *CIL* XIII 11040 y *AE* 1981, 670.

<sup>44</sup> *CIL* XIII 6384 = *ILS* 4608 (Köngen, Nord-Württemberg, Baden-Württemberg).

<sup>45</sup> *CIL* XIII 4192 = *ILS* 4610 (Hof Haus, Reinsporth, Trier, Rheinland-Pfalz); *CIL* XIII 4193, 4194 y 4195 (Niederemmel, Piesporth, Bernkastel-Wittlich, Trier, Rheinland-Pfalz); *CIL* XIII 4208 = *AE* 1967, 320 = *AE* 1987, 771 (Wasserbillig, Louxembourg); *CIL* XIII 6263 (Alzey, Rhein-Hessen Pfälz, Rheinland-Pfalz); *CIL* XIII 4237 (Niedaltdorf, Saarlouis, Saarland); *CIL* XIII 6222 (Worms, Rhein-Hessen Pfälz, Rheinland-Pfalz); W. Binsfeld *et al.*, *op.cit.* en nota 38, n° 320 (procedencia desconocida); *CIL* XIII 5677 = *ILS* 4609 (Langres); *CIL* XIII 11696 = *ILS* 9305 (proc. desconocida); *CIL* XIII 4311 (Metz, Moselle); *CIL* XIII 4732 (Sion, Meurthe-et-Moselle); *CIL* XIII 4683, 4684 y 4685 (Soulosse, Vosges); *CIL* XIII 4705 (Morelmaison, Vosges); *CIL* XIII 5939 (Grand, Vosges); *CIL* XIII 7683 (Andernach, Koblenz, Rheinland-Pfalz) y *CIL* XIII 6388 (Spechbach, Nord-Baden, Baden-Württemberg)

Dejando a un lado los epígrafes en los que divinidades indígenas asociadas a Apolo, Marte o Mercurio son adoradas junto a divinidades femeninas, pocos datos más conocemos referentes a otros dioses que cumplen el papel masculino en una pareja divina. En concreto, tenemos 9 inscripciones más, dedicadas a Ucuetus y Bergusia<sup>46</sup>, Sucellos y Nantosuelta<sup>47</sup>, Hércules Magusanus y Haeua<sup>48</sup>, Hércules y Alcmena<sup>49</sup>, Luxouius y Bricta<sup>50</sup>, Acaunus y Salacea<sup>51</sup> y, finalmente, tres epígrafes dedicados a Savus y Adsalluta<sup>52</sup>. Exceptuando el caso de las dos dedicaciones a Hércules y la de Sucellos, divinidad que fue asociada en una inscripción a Júpiter Optimo Máximo<sup>53</sup> el resto de divinidades no fueron relacionadas con ningún dios o diosa romanos, por lo que es difícil establecer un perfil de sus caracteres o funciones. Sin embargo, en el caso de Luxouius y Bricta se puede establecer una vinculación con otras divinidades adoradas en santuarios donde existían aguas curativas, ya que sus testimonios fueron hallados en el santuario termal de Luxeuil, del que el primero era dios epónimo<sup>54</sup>. En este lugar se halló, como vimos arriba, una inscripción dedicada a Apolo y Sirona, hecho que no implicaría que las dos parejas de divinidades fueran de distinto carácter puesto que, mientras Apolo y Sirona eran adorados en amplias regiones de Centroeuropa, Luxouius y Bricta solo se conocen en esta localidad. Así, coexistirían en Luxeuil dedicaciones a estas divinidades de funciones terapéuticas con sus nombres más extendidos y con sus denominaciones locales. No obstante, no hemos incluido esta inscripción entre las pertenecientes a divinidades relacionadas con Apolo, ya que la relación de la divinidad masculina con el dios romano no está constatada de modo explícito en las inscripciones.

Según los datos aportados hasta el momento, se evidencia que de todas las divinidades indígenas masculinas a las que se dedicaron inscripciones en las que

---

<sup>46</sup> *CIL* XIII 11247 = *ILS* 9315 (Alise-Sainte-Reine, Côte-d'Or).

<sup>47</sup> *CIL* XIII 4542 = *ILS* 4614 (Saarburg, Trier, Rheinland-Pfalz).

<sup>48</sup> *ILS* 4629 (Betuwe).

<sup>49</sup> *CIL* XIII 3602 = *ILS* 3461 = *ILB* 26 (Waremia-Saint Trudon, Liège).

<sup>50</sup> *CIL* XIII 5425 = *ILS* 4680a = *ILTG* 403 (Luxeuil-le-Bains, Haute-Saône).

<sup>51</sup> *CIL* III 14359 = *ILS* 9268 (Wien, Österreich).

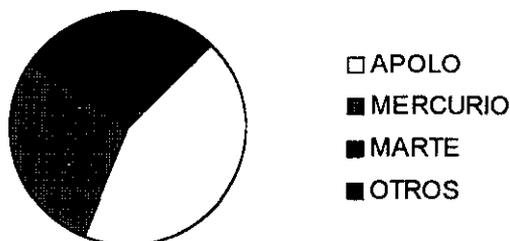
<sup>52</sup> *CIL* III 5138 = *ILS* 3907; *CIL* III 5134 = *CIL* III 11680 y *CIL* III 11684 (Saudörfel).

<sup>53</sup> *CIL* XIII 6730 (Mainz, Rhein-Hessen Pfälz, Rheinland-Pfalz)

<sup>54</sup> R. Lantier, "Recherches archéologiques en Gaule en 1939", *Gallia* 1 (1943) p. 197; *RE* III-1, p. 835.

aparecían como parejeros de divinidades femeninas, la mayor parte correspondía a dioses que estaban asociados a Apolo, en segundo lugar a Mercurio y, finalmente, a Marte. Un resumen cuantitativo de estos datos lo podemos observar en la tabla y el gráfico siguientes:

APOLO	35	43,2 %
MARTE	14	17,3 %
MERCURIO	23	28,5 %
OTROS	9	11,0 %



No obstante, aunque esta proporción de los testimonios nos ofrece una idea clara del carácter de las divinidades que, con más frecuencia, podían ser adoradas como pareja divina, la gran diferencia existente entre el número total de epígrafes hallados de cada una de estas divinidades indígenas (sumando las inscripciones en las que aparecen sin pareja) hace que los datos mostrados puedan falsear en cierta medida nuestra interpretación. Por tanto, habremos de efectuar una cuantificación de los datos en proporción al número absoluto de testimonios conocidos referentes al Marte, Mercurio y Apolo indígenas.

Respecto a Marte, hemos contado trescientas cuarenta y una inscripciones<sup>55</sup>.

<sup>55</sup> Se incluyen las inscripciones publicadas en los distintos volúmenes del *Corpus Inscriptionum Latinarum (CIL)*, *Ephemeris Epigraphica (EE)* y *L'Année Epigraphique (AE)*. Además, hemos utilizado los siguientes trabajos: H. Dessau, *Inscriptiones Latinae Selectae*, Berlin, 1892-1916 (*ILS*); H. Finke, "Neue Inschriften", *Brgk* 17 (1927) pp. 1-107 y 198-231; H. Nesselhauf, *op. cit.*, pp. 51-134; H. Nesselhauf y H. Lieb, *op. cit.*, pp. 120-229; U. Schillinger-Häfele, "Vierter nachtrag zu CIL XIII und zweiter Nachtrag zu Fr. Vollmer, *Inscriptiones Baivarie Romanae. Inschriften aus dem deutschen Anteil der germanischen Provinzen und des Treverer gebietes sowie Rätians und Noricum's*", *BRGK* 58 (1977) pp. 447-603; E. Espérandieu, *Inscriptiones Latines de Gaule (Narbonnaise)*, Paris, 1929; R. G. Collingwood y R. P. Wright, *The Roman Inscriptions of Britain I. Inscriptions on Stone*, Oxford, 1965; F. Hild, *op. cit.*; B. Y. H. Galsterer, *Die römischen Steininschriften aus Köln*,

En muchas de ellas aparece provisto de epítetos que se podrían considerar indígenas; en otras no aparece el nombre del dios romano, pero están dedicadas a divinidades indígenas que aparecen asociadas a Marte en otras inscripciones, en la mayoría de ocasiones como apelativos de éste. Finalmente, hemos incluido los testimonios arriba citados en los que Marte, sin epítetos, se vincula a una diosa indígena<sup>56</sup>. De este modo, llegamos a la conclusión de que los catorce epígrafes en los que *Marte indígena* forma una pareja divina suponen el 4% de la totalidad.

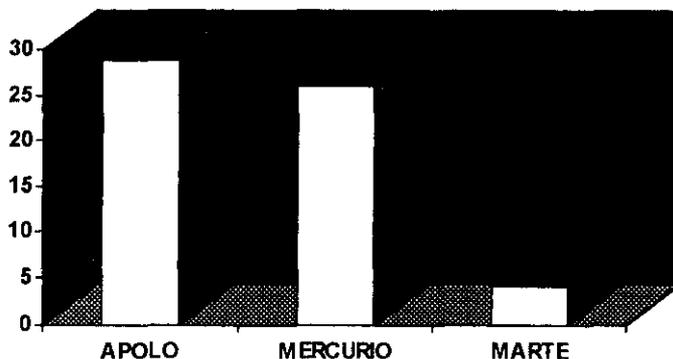
En cuanto a Apolo hemos obtenido, siguiendo el mismo método, 120 testimonios. Las 35 inscripciones en que el *Apolo céltico* se vincula a una divinidad femenina suponen el 29% de los epígrafes. Finalmente, Mercurio forma pareja en el

---

Köln, 1975; E. Howald y E. Meyer, *Die Römische Schweiz. Texte und inschriften mit Übersetzung*, Zürich, 1941; G. Walser, *Römische Inschriften in der Schweiz*, Bern, 1980; P. Wüilleumier, *Inscriptions Latines des Trois Gaules*, Paris, 1984; A. Deman y M. T. Raepsaet-Charlier, *Les inscriptions Latines de Belgique (IBL)*, Bruxeles, 1985; W. Binsfeld, K. Goethert-Polaschek y L. Scwinden, *op. cit.*; A. Chastagnol, *Les inscriptions Latines de Narbonnaise II. Antibes-Rieg-Digne*, Paris, 1992; J. Gascoü, *Les Inscriptions Latines de Narbonnaise. Aix-Provence*.

<sup>56</sup> Hemos tomado en consideración las inscripciones en las que aparece el teónimo indígena; aquellas en que consta el teónimo romano acompañado de epítetos indígenas y los testimonios en que aparece el teónimo romano asociado a una divinidad indígena femenina. No hemos considerado teónimos romanos precedidos por *deo* o *domino*; teónimos romanos en dedicatorias colectivas que aparecen junto a teónimos indígenas ni aquellos teónimos romanos constatados en inscripciones donde el dedicante posee nombre indígena. En cuanto a los precedidos por *deo*, han sido interpretados por algunos investigadores como puramente indígenas; En este sentido, P. Lambrechts (*op.cit.* en nota 36, pp. 121-122), aunque pensaba que utilizar este modelo de forma generalizada es muy arriesgado (*idem* p. 121 con nota 2). P. M. M. Leunissen consideraba como indígenas, además de los testimonios donde constan las categorías *deo* o *domino*, todas las dedicatorias hechas por individuos con nombre indígena, aunque constaran únicamente los teónimos puramente romanos de cada divinidad. Así caracterizaba, por ejemplo, como ejemplos de religiosidad indígena gran parte de los epígrafes dedicados a Júpiter Optimo Maximo y Juno *Regina* aparecidos en Germania Superior (“*Römische Götternamen und einheimische religion der provinz Germania Superior*”, *FBW* 10 (1985) pp. 155-195). Esta teoría, a nuestro juicio, aporta un cierto desequilibrio en favor de la religión indígena sin considerar que los panteones religiosos céltico y romano se encontraban en un proceso de sincretismo donde era perfectamente posible que individuos indígenas hicieran dedicatorias a dioses plenamente romanos. Para el caso hispano, estas teorías fueron formuladas por S. Lambrino en “*Les cultes indigènes en Espagne sous Trajan et Hadrien*”, *Les empereurs romains d’Espagne*, Paris, 1965, p. 232. Sin afirmar que sus hipótesis fueran incorrectas en todos los casos, M. Salinas rechazaba ese modelo demostrando que no se podía establecer como una norma general, puesto que existen dedicatorias a divinidades romanas precedidas por *deo* en lugares plenamente romanizados desde las primeras décadas posteriores a la conquista romana de la Península Ibérica, como Tarraco o la Bética (“*Los teónimos indígenas con la mención deus, -a en la epigrafía hispana*”, *Conimbriga* 34 (1995) pp. 129-146).

26% de las 88 inscripciones consideradas. Estos porcentajes los podemos observar con mayor claridad en el gráfico siguiente<sup>57</sup>:



□ datos porcentuales de dedicaciones a parejas respecto del total de testimonios referidos a cada divinidad.

De este modo podemos constatar que, aunque Marte aparece vinculado a una diosa en un número de inscripciones bastante comparable a Mercurio y Apolo, ello se debe a que la cantidad de epígrafes dedicados a aquél es muy superior al de los testimonios referentes a las otras dos divinidades. Así, en un estudio proporcional, vemos que se efectuaron a Apolo y Mercurio dedicaciones en las que se le asociaba a una divinidad femenina con una mucho mayor asiduidad, si tomamos los datos en proporción a los testimonios totales referidos a cada divinidad.

Este primer nivel de acercamiento al significado de las divinidades Arentius y Arentia se fundamenta en la posibilidad, a nuestro juicio elevada, de que existieran unos ciertos patrones comunes en el mundo céltico del ámbito occidental del Imperio Romano en lo que respecta al concepto que se tenía de las principales divinidades del panteón y a las relaciones que estos dioses pudieran tener entre sí. Es cierto que nuestro estudio plantea ya unas claras diferencias entre el territorio hispano y las regiones al norte de los Pirineos, puesto que en Hispania sólo una divinidad masculina aparece con frecuencia como padre de una diosa, mientras que en la Galia y en Germania son, cuando menos, dos las divinidades que funcionan de este modo con una cierta asiduidad. Sin embargo, el hecho de que, de ocho inscripciones conocidas dedicadas a Arentius, este dios forme pareja divina en cuatro ocasiones (50% de los

<sup>57</sup> En el caso de Mercurio aparecen numerosos epígrafes que no hemos incluido en nuestra cuantificación en los que el teónimo, precedido por *deo*, aparece sólo y a menudo son considerados como dedicaciones a una divinidad indígena. Sin embargo, tampoco hemos considerado las inscripciones dedicadas a Mercurio y Maia, por lo que las proporciones finales no variarían en gran medida, respecto a los criterios utilizados en este estudio.

casos), nos permite plantear la hipótesis de trabajo según la cual esta divinidad tendría un carácter similar al de alguno de los dioses que, en Galia, Germania y Britania, más frecuentemente eran asociados a una divinidad femenina, en concreto, de las divinidades indígenas asociadas a Apolo o a Mercurio, habida cuenta de que eran éstos, con bastante diferencia sobre los restantes, los dioses que con más frecuencia eran adorados junto a una diosa.

Ahora bien, esta hipótesis no es, por sí sola, lo suficientemente consistente para que podamos establecer conclusiones con un alto grado de probabilidad, por lo que ha de ser contrastada con otros tipos de datos. En este sentido, nos parece necesario analizar las informaciones existentes sobre otras de las divinidades que eran adoradas en la misma región en que fueron hallados los testimonios referentes a Arentius y Arentia.

*Arentius, Arentia y las divinidades indígenas adoradas en la región de Egitania.*

Uno de los dioses más ampliamente representados en este territorio es Quangeius. Son conocidas, hasta el momento, nueve inscripciones dedicadas a esta divinidad, muchas de ellas en el mismo entorno donde se ubican los testimonios de Arentius y Arentia. Dos inscripciones han sido halladas en Sortelha (Sabugal, Guarda)<sup>58</sup>; dos más proceden de Nisa (*Ibid.*, Portalegre)<sup>59</sup>; las restantes salieron a la luz en Salavessa (Montalvao, Nisa, Portalegre)<sup>60</sup>, Penamacor (*ibid.*, Castelo Branco)<sup>61</sup>,

---

<sup>58</sup> F. P. Curado, "Aras a *Quangeius* da Ribeira da Nave (Sabugal)", *FE* 22 (1987) n° 100.1 = *AE* 1988, 695 y 100.2 = *AE* 1988, 696.

<sup>59</sup> *Idem*, "Fragmento de ara de Nisa", *FE* 23 (1987), n° 103 = *AE* 1988, 681 y R. Carvalho, "Ara votiva de N.ª Sr.ª dos Prazeres (Nisa)", *FE* 23 (1987) n° 106 = *AE* 1988, 683 bis.

<sup>60</sup> J. d'Encarnação, *Inscrições Romanas do Conventus Pacensis*, Coimbra, 1984, p. 699 n° 641; J. M. García, "Quangeio deus lusitano", *História* 76 (Febrero de 1985), pp. 23-32; *RAP* p. 343 n° 180.

<sup>61</sup> F. P. Curado, "Ara a *Duangeius*, de Penamacor (*Conventus Scallabitanus*)", *FE* 7 (1984) n° 26 = *AE* 1984, 478. La lectura correcta del teónimo la proporcionaron el mismo autor en *FE* 10 (1984), p. 9 (*Addenda et corrigenda*) y J. d'Encarnação, *op.cit.* en nota 60, p. 699; *RAP* p. 344 n° 182.

Bemposta (Penamacor, Castelo Branco)<sup>62</sup>, Malpartida de Plasencia (Cáceres)<sup>63</sup> y Borba (id., Evora) aunque ésta es de dudosa ubicación, ya que se halló en el local de un anticuario de esa localidad<sup>64</sup>. Dos epígrafes más podrían haber sido, también, dedicados a este dios; son los procedentes de Capinha (Fundao, Castelo Branco)<sup>65</sup> y Servoy (Verín, Orense)<sup>66</sup>. De los testimonios citados, los procedentes de Sortelha, Penamacor, Bemposta y (aunque dudoso) el de Capinha, se ubicaban en el entorno de algunas de las inscripciones dedicadas a Arentius y Arentia, por lo que parece evidente que en un ámbito concreto que ocuparía gran parte del distrito actual de Castelo Branco y el sur de Guarda se rendía culto a Quangeius y Arentius, lo que nos permite afirmar que estos dos teónimos se refieren a divinidades diferentes.

Todos estos testimonios nos aportan una información bastante escasa en lo que se refiere a la naturaleza religiosa del dios, ya que el significado del teónimo y los epítetos no son claros y, además, tampoco aparecen bien contextualizados desde el punto de vista arqueológico. Alfenim opinaba, a partir del carácter tópico de alguno de sus apelativos, que este dios era protector de determinados grupos de población<sup>67</sup>. J. M. García ha sido, hasta el momento, el único investigador que ha intentado

---

<sup>62</sup> M. Leitao y P. Barata, "Inscrições romanas de Bemposta-Penamacor (Beira Baixa)", *TAEP* 23.4 (1980) p. 632 n° 4; El primer autor en interpretar la pieza como dedicada a *Quangeius* fue J. M. García, *op.cit.* en nota 60, p. 24; *RAP*, pp. 343-344 n° 181.

<sup>63</sup> Como *Douanceius* la interpretaron J. Vives, *ILER* 802 y R. Hurtado, *op.cit.* en nota 9, pp. 313-314, n° 743; Como *Quangeius*, J. d'Encarnaçao, *op.cit.* en nota 60, p. 699; igualmente, J. M. García, *op.cit.* en nota 60, pp. 23-24.

<sup>64</sup> R.A.E. Alfenim, "Ex-voto a Quangeio Turicaeco", *FE* 38 (1991) n° 174 = *AE* 1991, 946.

<sup>65</sup> J. L. Ines Vaz ("Inscrições Romanas do Museu do Fundao", *Conimbriga* 16 [1977] pp. 10-11 n° 4 = *AE* 1977, 356) leía como teónimo ?*Amoi*; Como *Quangeius* es considerado por F.P. Curado, *op.cit.* en nota 59, n° 103 nota 2. De la misma opinión es J. M. García (*RAP* p. 521 n° 592).

<sup>66</sup> J. M. García, "Reseña a A. Rodríguez Colmenero: *Aquae Flaviae, fontes epigráficas*", *Conimbriga* 27 (1988) p. 215. Anteriormente, se adjudicaba este exvoto a Júpiter: M. Cavada, *1ª Reunión Gallega de Estudios Clásicos*. 1981, pp. 122-123 = *AE* 1981, 529 al igual que A. Tranoy (*La Galice Romaine. Recherches sur le nord-ouest de la Peninsule Iberique dans l'Antiquité*. París, 1981, p. 302); posteriormente, A. Rodríguez Colmenero leía *Onimo Geio* ("Un importante grupo de nuevos teónimos galaicos", *Veleia* 2-3 (1985-86) pp. 337-338 n° 10 = *AE* 1987, 562).

<sup>67</sup> *Op.cit.* en nota 64, n° 174.

adentrarse en el significado de este dios<sup>68</sup> basándose en la coincidencia, en general, del ámbito cultural de Quangeius con el de Júpiter Conseruator y Júpiter Repulsor y, sobre todo, de epígrafes referentes a Quangeius en las mismas localidades donde fueron halladas inscripciones relativas a Júpiter. García se refería al altar hallado en Salavessa (Montalvao), enclave que se situaba a 4,5 kilómetros de la fuente de Feia, donde se habían descubierto dos aras dedicadas a Ioui Repulsori, y a los de Bemposta y Penamacor, ya que en este último lugar se habían hallado dos inscripciones alusivas a Ioui Conseruatori<sup>69</sup>. De este modo, García sugería que Quangeius pudo sufrir un proceso de sincretismo con el dios romano Júpiter.

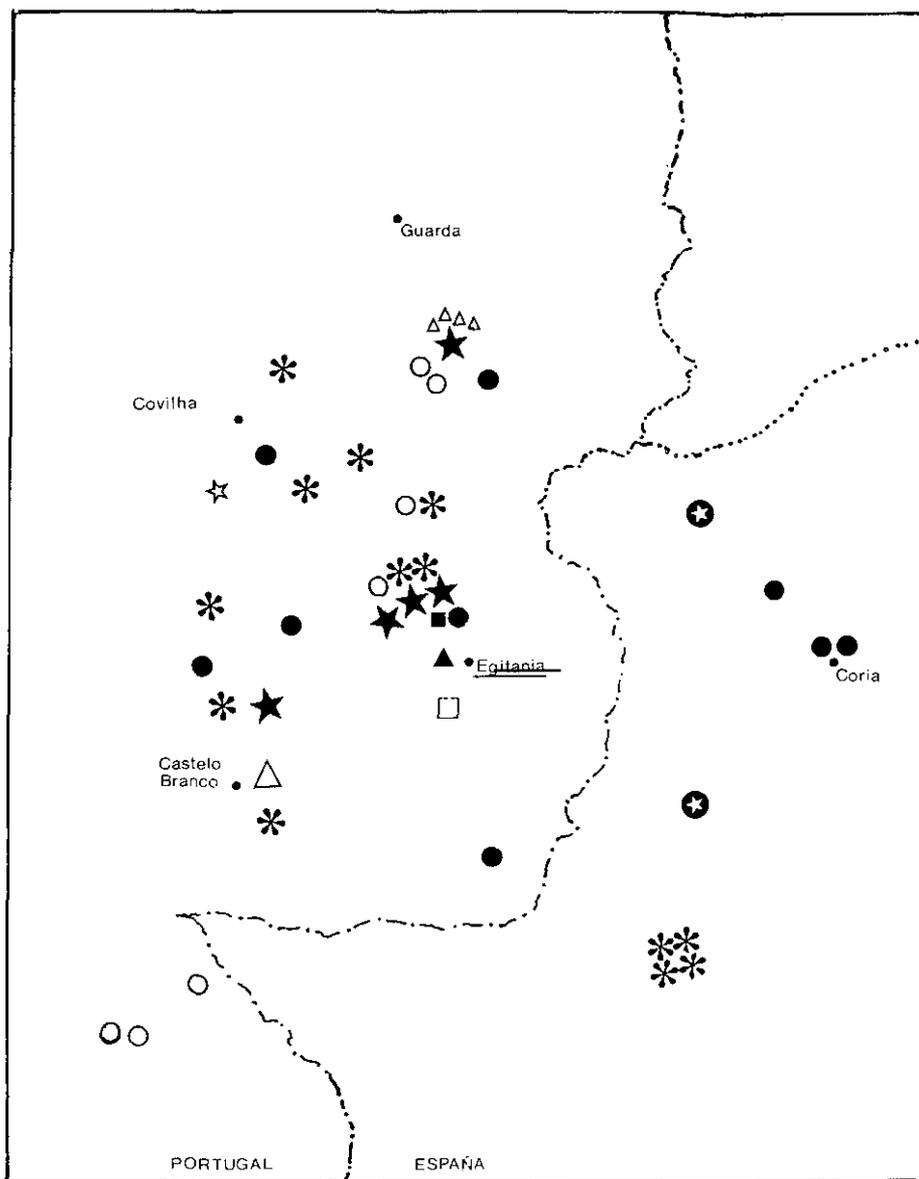
No es el objetivo de nuestro trabajo hacer un análisis en profundidad de todas las divinidades que recibieron culto en la región de Egitania; sin embargo es necesario que hagamos algunas precisiones al respecto. En cuanto a la identificación entre Júpiter y Quangeius, creemos que no son plenamente seguras las identificaciones entre divinidades romanas e indígenas basadas en la coincidencia de sus epígrafes en un mismo enclave, a no ser que éstos hubieran sido hallados en un mismo recinto cultural o de otro tipo susceptibles de ser analizados desde el punto de vista arqueológico; aún así, este método requeriría un estudio riguroso que abarcara, cuando menos, gran parte del ámbito céltico del resto de Europa para constatar su correcto funcionamiento. Mientras tanto, nos parece una opinión a tener en cuenta. En lo que respecta a nuestros objetivos, debemos hacer constar que, si la teoría de García es correcta, ello incrementaría la probabilidad de la tesis que manejamos, en el sentido de que Arentius no estaría relacionado con Júpiter y, por lo tanto, podría estar cercano al carácter de las divinidades frecuentemente asimiladas a Apolo o Mercurio.

---

<sup>68</sup> *Op.cit.* en nota 60, pp. 23-32.

<sup>69</sup> *Idem*

Distribución territorial de las inscripciones alusivas a los dioses indígenas en la región de Egítania:  
*Arentius/a* ● *Bandua* \* *Quangeius* ○ *Reue* ★ *Aratibrus* △  
*Aetius* ☆ *Salamati* ⊛ *Igaedus* □ *Laepus* △ *Mars Borus* ▲ *Mercurio Esibraeo* ■



Otro de los dioses ampliamente representados epigráficamente en la región de Egítania es Reue, que está constatado en cinco inscripciones halladas en el territorio objeto de nuestro estudio. Una de estas piezas fue hallada en Proença-a-Velha (Idanha-a-Nova, Castelo Branco)<sup>70</sup>, dos aparecieron cerca de Medelim, perteneciente al mismo concelho<sup>71</sup>; la cuarta procede del castro de Cabeço Pelado (Alcains, Castelo Branco)<sup>72</sup>. La última inscripción dedicada a Reue en este área se descubrió en el Cabeço das Fráguas (Pousafoles, Sabugal, Guarda), donde constan ofrendas tanto a Reue como a otras divinidades<sup>73</sup>.

Para algunos autores, Reue era una divinidad femenina: según Fita, sería una diosa que representaría la divinización del rivus, o riachuelo, y poseería la significación del vocablo femenino francés *rivière* (río) o del catalán *riera* (barranco)<sup>74</sup>. J. M. Blázquez, aunque consideraba inexacta la explicación de Fita, aceptaba el carácter femenino de la deidad y su posible naturaleza acuática<sup>75</sup>. También García Fernández-Albalat consideraba a Reue una divinidad femenina; además, esta autora

<sup>70</sup> F. Alves Pereira, *op.cit.* en nota 4 (1909), pp. 188-195 n° 9; J. Leite de Vasconcelos, "Um deus Igeditano", *AP* 14 (1909) pp. 243-245; *R.L.* III, pp. 209-213; F. Alves Pereira, *op. cit.* en nota 4 (1913) pp. 11-15; F. Fita, "Nuevas inscripciones romanas y visigóticas de Talaván y Mérida", *BRAH* 64 (1914) p. 311; F. Almeida, *op.cit.* en nota 4, p. 150 n° 13; *RPH* pp. 186-187; *ILER* 915; P. Piernavieja, *op.cit.* en nota 9, p. 376 n° 11; *RAP* pp. 345-346, n° 186.

<sup>71</sup> La primera inscripción fue publicada por F. Alves Pereira, *op.cit.* en nota 4 (1909) pp. 185-187 n° 8; *id.*, *op.cit.* en nota 4 (1913), pp. 7-11; *R.L.* II, p. 323; F. Fita, *op.cit.* en nota 70, p. 311; F. Almeida, *op.cit.* en nota 4, pp. 149-150 n° 12; *RPH* pp. 185-186; *ILER* 914; *DIP* pp. 263-268; P. Piernavieja, *op.cit.* en nota 9, p. 376 n° 10; *RAP* p. 345 n° 184. La segunda fue publicada por J. M. García, *op.cit.* en nota 6, pp. 67-68 n° 12; *RAP* p. 345 n° 185.

<sup>72</sup> J. M. García, *op.cit.* en nota 6, p. 69 n° 13; *RAP* p. 346 n° 187.

<sup>73</sup> A. Vasco Rodrigues, "Inscrição tipo *Porcom* e aras anepígrafes do Cabeço das Fráguas (Guarda)", *Humanitas* 11-12 (1959-60) pp. 71-75; A. Tovar, "L'inscription du Cabeço das Fráguas et la langue des lusitaniens", *Etudes Celtiques* 11 (1966-67) pp. 254-268; J. Corominas, "Acerca de algunas inscripciones del Noroeste", *Actas del 1º Congreso de Lenguas y Culturas Prerromanas* (1974) pp. 370-375; F. P. Curado, "As inscrições indígenas de Lamas de Moledo (Castro Daire) e do Cabeço das Fráguas, Pousafoles (Sabugal): duas teogonias, diferente etnogénesis?", *Actas do 1º Coloquio Arqueológico de Viseu*, Viseu (1989) pp. 349-370; *RAP* p. 455 n° 466; A. Rodríguez Colmenero, *Corpus Catálogo de inscripciones rupestres de época romana del cuadrante noroeste de la Península Ibérica*, A Coruña (1993) pp. 104-106 n° 47.

<sup>74</sup> F. Fita, "Lápidas romanas de Mosteiro de Ribeira", *BRAH* 58 (1911) pp. 513-514.

<sup>75</sup> *RPH* p. 185.

aceptaba la explicación etimológica de Tovar<sup>76</sup> y, siguiendo a Guyonvarc'h, otorgaba a Reue un carácter similar al de la diosa irlandesa Macha, en el sentido de divinidad soberana y guerrera<sup>77</sup>.

Por el contrario, F. Alves Pereira, en su estudio sobre la inscripción dedicada a Reue Langanitaeco, no dudaba en considerar a esta deidad como masculina basándose en la concordancia del teónimo con el epíteto<sup>78</sup>, éste claramente masculino. F. Villar, en un profundo estudio dedicado al teónimo y sus epítetos, concluía que Reue fue en origen un apelativo para *rio*, cuya divinización llevó consigo su personificación. Según Villar, la divinidad iría, posteriormente, adquiriendo una concepción distinta a la del fenómeno físico en que se originó<sup>79</sup>. En cuanto al género de Reue, este autor pensaba que se trataba de una divinidad masculina, a partir de su concordancia con los epítetos. Este problema lo solucionaba Villar estableciendo que el teónimo era un tema en -u (reu-), cuyo género no está predeterminado por su forma. El carácter masculino sería lógico, para él, teniendo en cuenta que los ríos tenían género masculino en la lengua lusitana, en latín y en griego<sup>80</sup>.

Sobre el contexto arqueológico en el que fueron hallados los epígrafes dedicados a Reue no existen datos concluyentes. Los dos testimonios de Medelim aparecieron en la capilla de Santiago, donde también fue descubierta una inscripción dedicada a Mercurio Esibraeo, lo que motivó que J. M. García, del mismo modo que en el caso de Quangeius con respecto a Júpiter, planteara la posibilidad de que Reue y Mercurio Esibraeo fueran divinidades asimilables<sup>81</sup>. X. Rodríguez, destacando el hecho de que una dedicación a Reue Anabaraego apareciera en *Las Burgas* (Orense), donde se constatan desde antiguo manantiales de aguas medicinales, sugería que esta divinidad pudo haber tenido carácter curativo<sup>82</sup>. Según esta idea, sugería que el elemento Bar del epíteto podía relacionarse con la raíz indoeuropea \*bher (hervir,

<sup>76</sup> B. García Fernández-Albalat, *Guerra y Religión en la Gallaecia y la Lusitania antiguas*, A Coruña, 1990, pp. 311-324.

<sup>77</sup> *Idem*, pp. 316-317.

<sup>78</sup> F. Alves Pereira, *op.cit.* en nota 4 (1909) p. 189. Esta opinión fue seguida por J. d'Encarnaçao (*DIP* p. 267); F. Villar, "El teónimo Lusitano Reue y sus Epítetos", *Die Grösseren Altkeltischen Sprachdenkmäler. Akten des Kolloquiums Innsbruck*, 1993, p. 203-204, y recientemente, por Xulio Rodríguez González, en "Una dedicación a Reue en el entorno de Las Burgas (Ourense), y su significado en el contexto arqueológico", *Baur*. 25 (1997) p. 57.

<sup>79</sup> *Idem*, p. 200.

<sup>80</sup> *Idem*, pp. 203-204.

<sup>81</sup> J. M. García, *op.cit.* en nota 6, p. 66.

<sup>82</sup> X. Rodríguez González, *op.cit.* en nota 78, pp. 54-55.

bullir, borbotear) y mostraba como un argumento a favor de esta teoría la fórmula pro salute constatada en un epígrafe de Trujillo (Cáceres) dedicado a Baraeco. Con estos fundamentos, el autor concluía que Reue podría relacionarse con divinidades salutíferas como Boruo o Bormanico<sup>83</sup>.

El significado religioso de Reue que, siguiendo las tesis de Villar, consideramos una divinidad masculina, permanece en una cierta confusión y creemos que serán necesarios más datos para poder otorgarle unas características concretas. La teoría de García Fernández-Albalat, además del hecho de considerar a Reue como diosa conlleva, a nuestro juicio, algunas consecuencias inexplicables, ya que coincide en cierta medida el territorio donde se le rendía culto con el de la diosa Nabia, a quien esta autora adjudica, también, características guerreras. En este sentido, la inscripción dedicada a Nabia procedente de la iglesia de San Pedro de Nocelo da Pena (Sarreaus, Orense)<sup>84</sup> se ubica en las cercanías del lugar donde fueron halladas varias de las inscripciones orensanas de Reue, sobre todo, las procedentes de Xinzo de Limia<sup>85</sup>, Mosteiro de Ribeira (Xinzo de Limia)<sup>86</sup> y Baltar<sup>87</sup>. Por otra parte, la dedicación a Nabia hallada en Tres Minas (Vila Pouça de Aguiar, Vila Real)<sup>88</sup> se ubicaba a corta distancia del epígrafe ofrecido a Reue Marandigui (Guiaes, Vila Real)<sup>89</sup>. No nos parece, por

<sup>83</sup> *Ibid.*

<sup>84</sup> *CIL* II 5622; F. Fita, *op.cit.* en nota 74, p. 403; *ILER* 895; J. Lorenzo y F. Bouza, "Inscripciones romanas votivas de la provincia de Orense", *CEG* 20 (1965) pp. 150-151 n° 80; J. L. Melena, "Un ara votiva de El Gaitán, Cáceres", *Veleia* 1 (1984) p. 238 n° 10; B. Osaba, *MMAF* 9-10 (1948-49) p. 100 n° 4; A. Rodríguez Colmenero, *Aquae Flaviae I. Fontes Epigráficas*, Chaves, 1987, p. 150 n° 87 (en adelante *AF*).

<sup>85</sup> F. Fariña Busto y M. Xusto Rodríguez, "O ara de Xinzo de Limia e a súa contextualización arqueolóxica", *Baur* 25 (1997) pp. 61-80.

<sup>86</sup> F. Fita, *op.cit.* en nota 74, pp. 514-515; J. Lorenzo y F. Bouza, *op.cit.* en nota 84, p. 160 n° 93; *RPH* p. 185; *ILER* 913; *AF* p. 178 n° 101.

<sup>87</sup> *Idem*, pp. 160-161 n° 94; A. Lourenço, "Culto ao deus Larouco, Júpiter y Ategina", *Actas do Sem. de Arq. do Noroeste Peninsular*, vol. III. Guimaraes (1980) pp. 8 y 27; *AF* p. 192 n° 111.

<sup>88</sup> J. Parente, "Subsidios inéditos para a história de Tres Minas", *Actas do Seminário de Arqueologia do Noroeste Peninsular*, vol. 3 p. 132 n° 1; J. Melena, *op.cit.* en nota 84, p. 238 n° 13; *AF* p. 200 n° 114; *RAP* p. 340 n° 172.

<sup>89</sup> No hemos podido acceder a la publicación de la pieza por J. Parente. El dato lo tomamos de F. Villar, "Marandigui. Un nuevo epíteto de la divinidad lusitana Reue", *Beiträge zur namenforschung* 29-30 (1994-95) pp. 247ss.

tanto, probable que coexistieran en un mismo ámbito territorial dos divinidades femeninas de características guerreras. Ahora bien, si Reue, como parece probable, se considera una deidad masculina también coincidiría, de modo aún más claro y patente, con el territorio donde se adoraba a Bandua tanto en la zona de Orense como en la Beira Baixa, siendo este dios también relacionado con la guerra según esta autora y de quien existen más datos que nos llevan en esa dirección. Por tanto, nos parece que, por el momento, se debería desechar el carácter guerrero de Reue hasta que nuevos datos nos permitan ofrecer enfoques más probables.

Los argumentos de Rodríguez González que relacionan a Reue con divinidades de carácter curativo no son determinantes. En primer lugar, no está claro que el epíteto Anabaraego deba ser relacionado etimológicamente con \*bher, si se acepta el razonamiento de Villar, en el sentido de que Bara tendría el significado de “orilla” o “vera”, y se tienen en cuenta las dudas del propio autor al respecto: «Si el segundo elemento del epíteto Bar fuera posible ponerlo en relación con la raíz indoeuropea \*bher... »<sup>90</sup>. En segundo lugar, tampoco están constatados manantiales de aguas termales en otros lugares donde fueron halladas inscripciones dedicadas a Reue. Finalmente, tampoco la fórmula *pro salute* de la inscripción dedicada a Baraeco es determinante para el carácter salutífero del dios en cuestión, como han puesto de relieve algunos autores y se puede constatar en ejemplos de epígrafes dedicados a divinidades diversas<sup>91</sup>. No obstante, creemos que esta teoría no debe ser desechada, en función de que no se ha identificado, hasta el momento, como de carácter curativo a ninguna divinidad de las que eran adoradas en los lugares donde se constatan las inscripciones ofrecidas a Reue y siendo muy probable que hubieran existido en estas zonas dioses identificables, desde el punto de vista funcional, con los galos Boruo o Grannus.

Finalmente, otros autores han planteado la idea de que Reue fuera una divinidad asimilable a Júpiter, a partir de algunas inscripciones que relacionan a estas dos divinidades con un accidente geográfico del norte de Portugal: el monte Larauco.

<sup>90</sup> *op.cit.* en nota 78, p. 55 con nota 22..

<sup>91</sup> Aunque la fórmula *pro salute* consta en algunas inscripciones dedicadas a divinidades que tienen, entre otras funciones, las curaciones y son adoradas en santuarios de aguas termales, como *Boruo* (CIL XIII 5916), *Grammus* (CIL III 5874 y AE 1992, 1304) o *Apolo Maponos* (CIL VII 218), en otros casos donde se cita esa fórmula no se puede asegurar relación con curaciones, como en el caso de Marte *Camulo* (CIL XIII 8701), Marte *Leucetius* (CIL XIII 7608), Marte *Cicollui* (CIL XIII 5597), Mercurio *Iouantucaro* (CIL XIII 4256), Hercules *Magusano* (AE 1977, 702), Jupiter Optimo Maximo (AE 1981, 724), Jupiter Optimo Maximo *Sucaelo* (CIL XIII 6730), o Silvano (CIL XIII 3968). Según J. Scheid (“Epigraphie et sanctuaires guérisseurs en Gaule”, *MEFRA* 104 (1992) p. 32), cuando no existen otros datos, *pro salute* no denotaría necesariamente una curación, sino que podría referirse a la salud psíquica o moral, como mostraría que la mayoría de inscripciones donde consta esa fórmula han sido dedicadas por personas en buena salud. Así, en el ejemplo de las dedicaciones a *Mars Iouantucarus*, relacionado con los jóvenes, esa fórmula haría referencia, según este autor, a la salud durante una época determinada de la vida.

Una de estas piezas se dedicó a Reue Larauco<sup>92</sup>, mientras que en otro epígrafe hallado en Vilar de Perdices (Montalegre, Vila Real) se aludía a Larauco Deo Maxumo<sup>93</sup>. Esta inscripción procede del mismo lugar que otra pieza alusiva a Jupiter. Según estos datos, algunos autores consideran fiable la posibilidad de que Reue pudiera identificarse con el dios supremo de los romanos<sup>94</sup>.

En lo que respecta a Bandua, también aparece sólidamente representado en el territorio que estudiamos. Conocemos inscripciones dedicadas a este dios en distintos lugares pertenecientes al actual distrito de Castelo Branco: Capinha (Fundao)<sup>95</sup>; Salgueiro (Fundao)<sup>96</sup>; S. Martinho (Castelo Branco)<sup>97</sup>; Orjais (Covilha)<sup>98</sup>; Penamacor<sup>99</sup>; en Bemposta (Penamacor) se hallaron dos inscripciones alusivas a Bandua<sup>100</sup>; finalmente, también estarían dedicados a esta divinidad dos epígrafes

<sup>92</sup> P. Le Roux y A. Tranoy, *Baur*, 5 (1975) pp. 271-279 = *AE* 1976, 298; *AF* p. 192, n° 111.

<sup>93</sup> A. Lourenço, *op.cit.* en nota 87, pp. 27-30 = *AE* 1980, 579; *AF* pp. 191-192, n° 110.

<sup>94</sup> P. Le Roux y A. Tranoy, "Rome et les indigènes dans le Nord-Ouest de la Péninsule Iberique", *MCV* 9 (1973) p. 278; M.A. Penas, "Los dioses de la montaña", en J. C. Bermejo: *Mitología y Mitos de la España Prerromana*, Madrid (1986) pp. 126-127; J. de Hoz, *op.cit.* en nota 3, p. 43.

<sup>95</sup> E. Hübner, *Noticias Archeológicas de Portugal*, Lisboa, 1871, p. 63; *CIL* II 454; *R.L.* II, p. 321; *RPH* p. 53; *ILER* 753; J. d'Encarnaçao, "Banda, uma importante divindade indigena", *Conimbriga* 12 (1973) pp. 205-206 n° 4; *DIP* pp. 129-131; *RAP* p. 289 n° 23.

<sup>96</sup> F. Almeida, "Mais divindades lusitanas do grupo *Band*" *RFL* 9 (1965) 26-31 n° 5 = *AE* 1967, 136; J. d'Encarnaçao, *op.cit.* en nota 95, p. 209 n° 8; *DIP* pp. 137-138; J. L. Vaz, *op.cit.* en nota 65, pp. 8-9 n° 3 = *AE* 1977, 379; J. Monteiro, *Museu do Fundao* (1978), pp. 63-65; *RAP* p. 291 n° 30.

<sup>97</sup> J. M. García, "Contributo para a compreensao das divindades do grupo *Band* -uma nova ara", *Conimbriga* 15 (1976) pp. 147-150 = *AE* 1977, 380; *id. op.cit.* en nota 6, pp. 79-80 n° 18; J. M. García y M. Leitao, *Inscrições romanas do Monte de S. Martinho*, pp. 9-10 n° 3; *RAP* p. 291-292 n° 31.

<sup>98</sup> F. Almeida, *op.cit.* en nota 96, pp. 24-25 = *AE* 1967, 135; J. d'Encarnaçao, *op.cit.* en nota 95, p. 202 n° 1; *DIP* pp. 125-126; P. Piernavieja, *op.cit.* en nota 9, p. 372; *RAP* p. 288 n° 21.

<sup>99</sup> F. P. Curado, "Ara a *Vortiaecius*, de Penamacor", *FE* 13 (1985) n° 57 = *AE* 1985, 531; *RAP* p. 292 n° 32.

<sup>100</sup> F. Almeida, *op.cit.* en nota 96, pp. 19-22 n° 1 = *AE* 1967, 133; J. d'Encarnaçao, *op.cit.* en nota 95, p. 206 n° 5; *DIP* pp. 131-132; M. Leitao y L. Barata, *op.cit.* en nota 62, pp.

procedentes de S. Vicente da Beira y Ninho do Açor (Castelo Branco)<sup>101</sup>. Algo desplazadas hacia el sureste del territorio donde se hallaron estas inscripciones, conocemos cuatro epígrafes más dedicados a Bandua, todos ellos procedentes de Brozas (Cáceres)<sup>102</sup>.

Existe una similar contraposición de interpretaciones a las ya expuestas respecto a Reue en cuanto al género y el perfil de esta divinidad. Son varios los investigadores que han considerado a Bandua una divinidad femenina a partir, principalmente, de la aparición de la pátera dedicada a Band(...) Araugel(...) en cuyo centro está representada una imagen característica de la diosa Fortuna<sup>103</sup>. Para J. M. Blázquez, «todas las divinidades en las que entra la raíz Band serían de carácter acuático» lo que estaría en relación con la fons Bandusia citada por Horacio<sup>104</sup> y estarían asimilados a Tutela, a partir de la citada pátera de la colección Calzadilla de Badajoz<sup>105</sup>. A esta teoría se han opuesto otros autores que han incidido en el género masculino de la gran mayoría de los epítetos de Bandua<sup>106</sup>.

En nuestra opinión, muchos de los testimonios referentes a Bandua aludirían a un dios, habida cuenta de que la gran mayoría de los epítetos son masculinos. De hecho, sólo consta un epíteto femenino en las inscripciones, referente a Bandua

627-629 n° 1; L. Barata y M. Leitao, "Breves notas para um catálogo da epigrafia romana de Penamacor", *Act. e Mem. do 1º Col. de Arch. e Hist. do Concelho de Penamacor* (1982) pp. 101-102; *RAP* p. 289 n° 24. La segunda inscripción fue publicada por F. Almeida, *op.cit.* en nota 96, pp. 22-23 n° 2 = *AE* 1967, 134; J. d'Encarnaçao, *op.cit.* en nota 95, p. 132; M. Leitao y L. Barata, *id.* pp. 629-632 n° 2; L. Barata y M. Leitao, *id.* pp. 102-103; *RAP* p. 289 n° 25.

<sup>101</sup> En cuanto a la de S. Vicente da Beira: J. M. García, *op.cit.* en nota 6, p. 51 n° 4 y *RAP* pp. 503-504 n° 566. Respecto a la segunda inscripción: R. Carvalho *et al.*, *FE* 39 (1991) n° 176 = *AE* 1991, 950.

<sup>102</sup> J. Salas, Esteban y Rueda, "Bandia Apolosegus, una divinidad de culto local en la zona de Brozas (Cáceres)", *HA* 13 (1986-89) pp. 7-17.

<sup>103</sup> A. Blanco Freijeiro, "Pátera argétea com representaçao de uma divindade lusitana", *Rev. Guim.* 59 (1957) pp. 453-459.

<sup>104</sup> *RPH* p. 61.

<sup>105</sup> *RPH* p. 52. También lo consideran divinidad femenina M. Beltrán, "Aportaciones a la epigrafía y arqueología romana de Cáceres", *Caesaraugusta* (1975-76) pp. 92-93; J. M. García, *op.cit.* en nota 6, pp. 79-80, aunque en la mayoría de sus obras este autor hace referencia a este teónimo como «divinidades del grupo Band», J. M. García y M. Leitao, *op.cit.* en nota 97, p. 9.

<sup>106</sup> J. L. Vaz, *op.cit.* en nota 65, pp. 8-9; J. Salas, Esteban y Rueda, *op.cit.* en nota 102, p. 16; B. García Fernández-Albalat, *op.cit.* en nota 76, pp. 109ss.

Lansbricae<sup>107</sup>. Esta idea es más patente por el hecho de que algunos de los epítetos son citados en las inscripciones sin ser precedidos por el teónimo, como Apuluseaeco o Vortiaeco. Además, el epíteto Tueraeo, que se refiere muy probablemente a Bandua<sup>108</sup>, ya que en el mismo lugar donde se halló esta inscripción fue descubierta otra dedicada a Bande Velugo Toiraeco<sup>109</sup>, va precedido por *deo*, lo que garantiza el carácter masculino de la divinidad. Finalmente, cabe citar otro epígrafe procedente de Catoira (Pontevedra)<sup>110</sup>, dedicado a un *deo Ban...* que, si aludiera a Bandua, sería una prueba irrefutable de la idea que defendemos.

Sin embargo, la relación de esta divinidad con la iconografía plasmada en la mencionada pátera no puede ser eludida y, por tanto, requiere una explicación. En este sentido, J. de Hoz intentaba resolver la aparente contradicción estableciendo que Bandua no sería el nombre propio de una divinidad, sino un nombre común del tipo de deus, tutela o lar y designaría a diversas divinidades que se concretarían mediante cada uno de los epítetos<sup>111</sup>. Estas categorías religiosas encajarían, según este autor, con la divinidad femenina representada en la pátera y estarían, además, en consonancia con otros testimonios epigráficos de Lusitania en los que un epíteto tópico determinado es precedido por una de esas categorías, pero expresada en lengua latina. Esta teoría de J. de Hoz aportaba una solución coherente al problema; sin embargo, llevaba implícitas consecuencias difíciles de aceptar: cada uno de los teónimos más conocidos, como Bandua o Reue, no corresponderían a una divinidad, sino que podían significar tantas como epítetos aparecían en las inscripciones. Además, no solucionaba otros problemas, como el de la inscripción de Rairiz de Vega (Orense) o la de *Cova da Lua* (Espinhosela, Bragança)<sup>112</sup>, en las que Bandua aparecía sin epítetos. Por otra parte, este autor no pudo tener en cuenta la citada inscripción procedente de Catoira (Pontevedra), donde el teónimo está precedido por *deo*, ya que apareció algunos años

<sup>107</sup> J. C. Rivas, "Nuevas aras romanas orensanas", *Baur*. 3 (1973) pp. 85-91. Según A. Rodríguez Colmenero, el epíteto sería *Alaniobrigae* (*AF* pp. 182-183 n° 105); J. M. de Hoz, *op.cit.* en nota 3, p. 37.

<sup>108</sup> J. d'Encarnaçao, *DIP*, pp. 291-292.

<sup>109</sup> *RPH* p. 52; *DIP* pp. 128-129; *RAP* p. 288 n° 19.

<sup>110</sup> G. Baños, *Corpus de Inscripciones Romanas de Galicia*, (1994), pp. 265-266.

<sup>111</sup> J. de Hoz, *op.cit.* en nota 3, p. 37.

<sup>112</sup> En cuanto a la pieza procedente de Rairiz de Vega, *vid. infra*. Respecto a la de *Cova da Lua* (*CIL* II 2498) está desaparecida, por lo que no es absolutamente seguro que no constara algún epíteto de la divinidad. En este sentido, J. M. García, *RAP* p. 293 n° 34.

después de formulara su teoría<sup>113</sup>.

Existe, desde nuestro punto de vista, otra alternativa que permite resolver el problema planteado. En algunas inscripciones dedicadas a dioses indígenas de la Galia se cita un mismo teónimo en femenino y en masculino, como en los casos de Bormanus y Bormana, Visucius y Visucia o Marte Segomo y Segomana<sup>114</sup>. El caso que comentamos no dispone de ejemplos únicamente en la Galia, sino que también es constatable en la Península Ibérica. Así, se puede citar a Arentius y Arentia, Mandiceus y Mandica<sup>115</sup>, o Nabia Corona<sup>116</sup>, ya que se conoce también una divinidad masculina denominada Corono<sup>117</sup>. Podemos pensar que, en algunos casos, se aludía con el mismo nombre de una divinidad masculina a deidades femeninas que solían ser asociadas como pareja a ese dios, o bien compartían con éste algunas de sus funciones. De este modo, la pátera de la colección Calzadilla haría referencia a una divinidad femenina que podría ser identificable con Bandua Lansbricae y tendría una determinada vinculación con la deidad masculina del mismo nombre. El hecho de que no aparezca la desinencia del teónimo y el epíteto en la pátera nos deja todos los interrogantes en el aire.

<sup>113</sup> Vid. *supra*.

<sup>114</sup> *Bormanus*, *Bormana*, *Visucius* y *Visucia* los hemos citado arriba. *Marte Segomo* es conocido por las inscripciones *CIL* II 1675, 2532, 2846, 5340 y *AE* 1994, 1224. *Segomana* es citada en *ILGN* 393.

<sup>115</sup> En cuanto a *Mandiceo*, se conoce una inscripción procedente de Madre de Deus (Sintra, Lisboa) publicada por M. Cardozo (“Novas inscrições do Museu de Odrinhas”, *RG* 68, 1958, pp. 375-376 n° 14 = *AE* 1959, 203; *RPH* p. 62; *DIP* p. 232-233; P. Piernavieja, *op.cit.* en nota 9, p. 378 n° 2 y *RAP* p. 338 n° 167. El epígrafe referente a *Mandica* procede de Ponferrada (León) habiendo sido publicado en *CIL* II 5669; J. L. Castrillón, *RABM*, cuya noticia fue recogida en *BRAH* 2 (1883), p. 371; M. Roso de Luna, “El Bierzo. Nuevas lápidas romanas”, *BRAH* 60 (1912), p. 506; *RPH* p. 62; T. Mañanes, *El Bierzo prerromano y romano*. León (1981), pp. 169-170; P. Piernavieja, *op.cit.* en nota 9, p. 506 y F. Diego Santos, *Inscripciones Romanas de León* (1986) pp. 77-78 n° 61.

<sup>116</sup> P. Le Roux y A. Tranoy, “Contribution a l’étude des régions rurales del Nor-ouest hispanique au Haut-Empire: deux inscriptions de Penafiel”, *III Cong. Nac. Arq.* (1974) pp. 252-255 = *AE* 1973, 319; *RAP* pp. 456-457, n° 469; P. Le Roux, *Melanges M. Le Glay*, pp. 560-567 = *AE* 1994, 935.

<sup>117</sup> *CIL* II 5562; O. Guimaraes, “Archaeologia do concelho de Guimaraes”, *RG* 18 (1901), pp. 46-47 n° 17; *R.L.* II, pp. 331-333; M. Cardozo, *Catálogo do Museu de Arqueologia da Sociedade Martins Sarmento I. Secção Lapidar e de Escultura*, Guimaraes, 1935, p. 22, n° 17; *Idem*, *Correspondencia epistolar entre Emilio Hübner e Martins Sarmento (Arqueologia e Epigrafia) 1879-1899*, Guimaraes, 1947, p. 106; J. d’Encarnaçao, “Lápidas a divindades indígenas no Museu de Guimaraes”, *RG* 80 (1970), pp. 222-225 n° 6; *DIP* pp. 160-162; *RPH* p. 117; A. Tranoy, *op.cit.* en nota 66, p. 273; *RAP* pp. 300-301 n° 46.

Dejando a un lado las interpretaciones que asimilan a Bandua con Tutela a partir de la mencionada pátera de Badajoz, otros autores opinan que debió estar vinculado al dios romano Marte y poseería, por tanto, una relación con la guerra. La autora que más firmemente ha defendido esta teoría ha sido García Fernández-Albalat basándose, principalmente, en un estudio etimológico de sus epítetos y en la inscripción procedente de Rairiz de Vega (Orense) dedicada a Martis socio Banduae<sup>118</sup>. En un estudio reciente, incidíamos en esa idea en función de varios argumentos: en primer lugar, planteábamos la posibilidad de que Bandua, Cosus y *Marte indígena* hubieran estado relacionados iconográficamente con el toro; por otra parte, defendíamos que la inscripción de Rairiz de Vega podía no ser falsa, como pensaba Hübner, ya que posteriormente a la publicación de la misma se descubrió en la misma localidad otro epígrafe dedicado a Bandua y, además, Rairiz se encuentra en el centro de lugares donde recientemente se habían hallado inscripciones dedicadas tanto a Bandua como a *Marte indígena*. Finalmente, mostrábamos que los territorios donde se adoraba a Cosus, Bandua y *Marte indígena* no se solapaban, sino que eran complementarios y excluyentes entre sí, lo que nos permitía plantear que los tres teónimos podían referirse a divinidades de una misma naturaleza que eran adorados bajo distintos nombres dependiendo de la región<sup>119</sup>.

Sin embargo, esta teoría es altamente deudora del mencionado epígrafe procedente de Rairiz de Vega, cuyas dudas sobre su valía permanecen, por lo que el resto de los argumentos expuestos no permiten considerar como absolutamente segura la interpretación de Bandua como divinidad relacionada con la guerra. De hecho, si la divinidad representada en la pátera de la colección Calzadilla se considera una divinidad femenina llamada Bandua y vinculada al dios del mismo nombre, sus registros iconográficos no sintonizan con los atributos característicos de las divinidades femeninas guerreras que, frecuentemente, aparecen en los epígrafes vinculadas a los dioses indígenas del mismo carácter. No conocemos la imagen de Ancamna, Litauis, Nemetona o Dexiua, pero los atributos conocidos en la Galia o Britania de Bellona y Victoria no tienen relación con los plasmados en la pátera de Badajoz. Teniendo en cuenta que la divinidad representada en la pieza que nos referimos es indígena, se podría relacionar con Rosmerta, diosa de la abundancia en sentido amplio vinculada al Mercurio galo que suele representarse sosteniendo con las manos una pátera, un cuerno de la abundancia o ambos objetos a la vez<sup>120</sup>.

---

<sup>118</sup> F. de la Gándara, *Nobiliario, armas y triunfos de Galicia*. Madrid, 1677, lib. 1, cap. 10, p. 34; *CIL* II 215\*; J. Lorenzo y F. Bouza, *op.cit.* en nota 84, p. 156 n° 87; *AF* p. 181 n° 104.

<sup>119</sup> J. C. Olivares Pedreño, "El dios indígena *Bandua* y el rito del Toro de San Marcos", *Complutum* 8 (1997) (en prensa).

<sup>120</sup> G. Bauchhenss, "Rosmerta", *LIMC* VII, 1, pp. 644-645; J. de Vries, *op.cit.* en nota 26, p. 151.

No sería una casualidad que, especialmente en el caso de divinidades asimilables a Rosmerta, lleven el nombre del dios al que suelen ir asociadas. En este sentido, P. Lambrechts caracterizaba a esta diosa como muy impersonal: «Elle en possède aucun attribut qui la distingue spécialement. Elle en semble pas mener une vie personnelle. Son existence se passa à l'ombre du dieu masculin. Le nom de la déesse prête à réflexion. Il renferme la racine smer, qu'on rencontre également dans une des épithètes indigènes du dieu, Adsmerius (CIL XIII 1125) ou Atesmerius (CIL XIII 3023). Rosmerta pourrait donc être un doublet du Mercure indigène»<sup>121</sup>. Este carácter de la divinidad alienta otra posibilidad sobre el significado de la pátera de Badajoz: que la inscripción aludiera al dios Bandua, a pesar de la representación de la divinidad femenina. Esto encajaría perfectamente en la visión que Lambrechts tenía de Rosmerta. En este sentido, para él era de gran importancia un relieve acompañado de una inscripción aparecido en Bierstadt lez-Wiesbaden sobre el que se representaban Mercurio y Rosmerta sentados sobre un trono; sin embargo, la inscripción se dedicaba sólo a Mercurio Nundinat[ori]. Esta pieza mostraba, según el autor, el carácter impersonal de esta diosa<sup>122</sup>.

A partir de estos datos, se podría pensar en una relación del dios Bandua con Mercurio, hecho que podría tener una confirmación a partir de los datos suministrados por la inscripción procedente de la capilla de Santiago de Medelim dedicada a Mercurio Esibraeo<sup>123</sup>, ya que este epíteto guarda una gran similitud con el de Bandua Isibraiegui, presente en las dos inscripciones de Bemposta<sup>124</sup> y, probablemente, en otra recientemente aparecida en Freixo de Numao (Vila Nova de Foz Coa, Guarda)<sup>125</sup>. No obstante, hemos de tener en cuenta que, aunque la vinculación entre un determinado epíteto con una única divinidad suele ser la norma, no son absolutamente seguras las identificaciones funcionales entre divinidades diferentes en función de que compartan unos mismos epítetos, como queda demostrado en algunas inscripciones galas<sup>126</sup>.

<sup>121</sup> P. Lambrechts, *op.cit.* en nota 36, p. 185.

<sup>122</sup> *Idem*, p. 186.

<sup>123</sup> J. M. García, *op.cit.* en nota 6, pp. 65-66 n° 11; *RAP* p. 365 n° 227.

<sup>124</sup> *Vid.* nota 100.

<sup>125</sup> A. Coixao y J. d'Encarnaçao, *Foz Coa romana. Notas epigráficas*, Vila Nova de Foz Coa, 1997, p. 4 n° 3.

<sup>126</sup> El epíteto *Dubnocaratiacus* acompaña a Mercurio en dos inscripciones (*AE* 1980, 641 y *AE* 1980, 642), a *Rosmerta* (*AE* 1980, 643) y a Apolo (*AE* 1980, 644), todas ellas procedentes de Champoulet (Loiret). Por otra parte, el epíteto *Iouantucarus* se asocia a Mercurio en una inscripción de Tholey (*CIL* XIII 4256) y a Marte en dos inscripciones (*AE* 1924, 17 y *AE* 1924, 18) halladas en Trier.

En cuanto a otras divinidades masculinas adoradas en torno al territorio de Egíptania, contamos con cinco casos. Igaedus, Aratibrus y Aetius aparecen referidos, cada uno de ellos, en una inscripción; de Laepus conocemos cuatro dedicaciones, mientras que de Salamati nos constan tres. El primero de estos dioses lo conocemos por una inscripción hallada en una dependencia agrícola existente detrás de la capilla de N<sup>ra</sup> Sra. de Almortao (Idanha-a-Nova, Castelo Branco)<sup>127</sup>. En esta capilla, situada en una amplia elevación, culmina la más importante y tradicional romería que se lleva a cabo en el territorio. El espacio circundante al lugar donde se halló la pieza es descrito con detalle por F. Almeida, con algunas precisiones que nos parece necesario resaltar: «*A cerca de trezentos metros para Sul da Capela está uma horta murada, pertencente à Senhora. Há nela duas nascentes de água medicinal, férrea (ferrenha, como se diz na região), muito apreciada para alívio de reumáticos, moléstias da pele, conjuntivites...praticamente de todas as doenças, segundo nos informou o ermitão, usufrutuário da horta*»<sup>128</sup>. Después de describir las instalaciones, gran parte de ellas datables a principios del siglo XX aunque con algunas estructuras que podrían ser romanas, Almeida nos relata que «*a água do chafariz serve para os peregrinos doentes beberem e nela se lavarem; caso a moléstia os aconselhasse faziam, até há anos, imersoos no tanque*»<sup>129</sup>. Estos datos llevaron a Almeida a concluir que el dios aludido en la inscripción tendría determinadas funciones curativas.

Habida cuenta de que el término Igaedus hace referencia a un grupo de población concreto y se constata en una sola inscripción, sería lógico pensar que, más que un teónimo, sería un epíteto tópico del dios que haría referencia a los *igaeditani*, como ocurre en otra inscripción dedicada a una divinidad femenina llamada Munidi, a la que acompaña el epíteto Igaed(itanae)<sup>130</sup>. Desde este punto de vista, el nombre de la divinidad podría ser alguno de los que son ampliamente conocidos en la región. De todos ellos, Arentius es exclusivo y el más característico de los *igaeditani*, ya que tanto Reue como Bandua y Quangeius eran adorados en otras regiones, mientras que Arentius quedaba circunscrito, de modo patente, a este ámbito. El lugar donde se halló la inscripción de Igaedus se ubicaba, de hecho, en un lugar relativamente céntrico

<sup>127</sup> F. Almeida, "Igaedus, divindade lusitana e a Senhora do Almortao", *RFLL* 8 (1964) pp. 65-73 = *AE* 1967, 137; *ILER* 5995; *DIP* pp. 199-200.

<sup>128</sup> *Idem* p. 70.

<sup>129</sup> *Ibid.*

<sup>130</sup> La inscripción procede de Monsanto (Idanha-a-Nova); la publicó F. Alves Pereira, *op.cit.* en nota 4, pp. 176-178 n<sup>o</sup> 3; *R.L.* III, pp. 509-510; S. Lambrino, "Les inscriptions latines inédites du Musée Leite de Vasconcelos", *AP* (n.s.) 3 (1956) pp. 10-12 n<sup>o</sup> 1; F. Almeida, *op.cit.* en nota 4, p. 143 n<sup>o</sup> 4; *RPH* p. 83; *ILER* 885; *DIP* pp. 237-240 y *RAP* p. 339 n<sup>o</sup> 169. Conocemos que es femenina por otra inscripción procedente de Talaván, Garrovillas (Cáceres), dedicada a *Munidi Eberobrigae Toudopalandigae*. Sobre la misma, *vid.* F. Fita, *op.cit.* en nota 70, pp. 304-310; *RPH* p. 81; *ILER* 884 y R. Hurtado, *op.cit.* en nota 9, pp. 212-213, n<sup>o</sup> 471.

respecto de los lugares de procedencia de todas las inscripciones dedicadas a Arentius. Por otra parte, conocemos varios casos de divinidades con este perfil funcional que eran epónimos de las localidades donde eran adorados. En este sentido, podemos citar al ya mencionado dios Luxouius, conocido en Luxeuil-le-Bains; a Nerius<sup>131</sup>, testimoniado en cuatro inscripciones de Nérís-le-Bains (Allier) que dio nombre al enclave prerromano de Neriomagus y a Aquae Neri, como se denominó en época romana<sup>132</sup> y a Ilíxo, dios epónimo de Bagnères de Luchon (Haute-Garonne)<sup>133</sup>. De estos ejemplos, el de Luxouius y Bricta es muy similar al que proponemos para Igaedus, puesto que el teónimo local del dios aparece en el mismo ámbito del que procede una inscripción dedicada a Apolo y Sirona, las denominaciones más ampliamente conocidas de este tipo de divinidades.

La segunda de las divinidades de la región de Egítania que sólo se conocen por un testimonio es Aetius, procedente de Covao (Alcaria, Fundao, Castelo Branco)<sup>134</sup>. J. L. Vaz señalaba la similitud entre la terminación de este teónimo y la de Arentius, planteando que pudiera ser una terminación frecuente en la Lusitania central<sup>135</sup>. Nada más sabemos, por ahora, sobre este dios. La tercera divinidad es Aratibrus, conocida en un epígrafe de Castelo Branco<sup>136</sup>, pero es de lectura dudosa. Podría establecerse también una relación fonética de este teónimo con Arentius, aunque tampoco podemos afirmarlo con una mínima seguridad.

Laepus, que aparece en la ya citada inscripción del Cabeço das Fraguas, de Pousafoles (Sabugal, Guarda) es testimoniado en otras tres procedentes de la misma

<sup>131</sup> *CIL* XIII 1371, 1372, 1376 y 1377.

<sup>132</sup> A. Grenier, *op.cit.* en nota 26, pp. 430-435; M. Desnoyers, "Nérís-les-Bains (Allier), ville thermale gallo-romaine", A. Pelletier, *La médecine en Gaule*. Paris (1985), pp. 40-41.

<sup>133</sup> *CIL* XIII 345-348 y *AE* 1939, 50; A. Grenier, *op. cit.* en nota 26, p. 411 con nota 2; J. de Vries (*op.cit.* en nota 26, p. 123) relaciona con las aguas termales, además, a *Nemausus*, dios epónimo de Nimes, *Arausio* (de Orange), *Vasio* (de Vaison) e *Iuaos* (de Evaux).

<sup>134</sup> J. L. Vaz, *op.cit.* en nota 65, pp. 6-7 n° 1 = *AE* 1977, 354; J. Monteiro, *op.cit.* en nota 96, pp. 67-68; *RAP* p. 282 n° 5.

<sup>135</sup> *Ibid.*

<sup>136</sup> F. Tavares Proença, *op.cit.* en nota 4 (1907) pp. 174-175; *id. op.cit.* en nota 4 (1910), pp. 53-54; J. M. García, *op.cit.* en nota 6, pp. 45-46 n° 1; *id.* "Epigrafía e Romanização de Castelo Branco", *Conimbriga* 18 (1979) p. 156 n° 1; no obstante, para J. M. García, esta lectura podría no ser correcta, ya que parece que la primera letra del teónimo es una *m*, que precedería a la *a* (*RAP* p. 520 n° 589).

localidad<sup>137</sup>. Salamati es aludido en inscripciones de Villamiel,<sup>138</sup> Trujillo<sup>139</sup> y Ceclavín<sup>140</sup>, todas ellas de la provincia de Cáceres. Según las evidencias aportadas por Albertos<sup>141</sup>, este teónimo hace referencia al monte y la sierra de Jálama. Para Melena, este hecho y la posibilidad de que en la inscripción de Villamiel apareciera la fórmula Deo O(ptimo) precediendo al nombre del dios, «reforzaría la interpretatio romana de Salama como el dios celeste por excelencia»<sup>142</sup>. Ahora bien, el territorio donde eran adorados Laepus y Salamati se encuentra en la región más externa del territorio concreto que estudiamos, al Norte y Este del mismo respectivamente, sin que afecten en absoluto a la coherencia que se observa en el seno de este ámbito.

Finalmente hemos de citar los dos casos de divinidades indígenas sometidas a interpretatio en este territorio: el epigrafe ya citado referente a Mercurio Esibraeo y el dedicado a Mars Borus, procedente de Idanha-a-Velha (Idanha-a-Nova, Castelo Branco)<sup>143</sup>.

### Conclusiones

En primer lugar, el objetivo principal de este estudio consiste en delimitar el significado y funciones de las divinidades lusitanas Arentius y Arentia. Para lograr nuestros fines ha sido necesario hacer un breve análisis de los datos epigráficos e iconográficos existentes sobre las divinidades indígenas que eran adoradas en la

<sup>137</sup> La primera fué publicada en *R.L.* III 618-620; *RPH* p. 66; *DIP* pp. 152-153; *ILER* 775 y *RAP* pp. 333-334 n° 159. La segunda lo fué por F. P. Curado, “Aras a *Laepus* procedentes de Pousafoles, Sabugal”, *FE* 7 (1984) n° 28.1 = *AE* 1984, 480 y *RAP* p. 333 n° 158; la última la publicó también F. P. Curado (*ibid.* n° 28.2 = *AE* 1984, 481) y *RAP* p. 333 n° 157.

<sup>138</sup> J. Rubio, “Nuevas inscripciones romanas”, *Zephyrus* 6 (1955) p. 298 = *AE* 1956, 224; *RPH* p. 189; *ILER* 920; M. L. Albertos, *op.cit.* en nota 11, pp. 469-470; J. L. Melena, *op.cit.* en nota 12, pp. 479-480 n° 5.

<sup>139</sup> J. L. Melena, *op.cit.* en nota 84 p. 238; *id. op.cit.* en nota 12, pp. 480-481 n° 6.

<sup>140</sup> *CIL* II 794 y p. 826; *R.L.* II, p. 344; *RPH* p. 216; *ILER* 919; J. L. Melena, *op.cit.* en nota 12, pp. 481-483 n° 7.

<sup>141</sup> *op.cit.* en nota 11, *loc. cit.*

<sup>142</sup> *op.cit.* en nota 12, p. 485 y 526.

<sup>143</sup> F. Almeida, “Aras inéditas, igitanas, dedicadas a Marte”, *RFL* 6 (1962), pp. 72-74 = *AE* 1967, 140; *ILER* 683; *DIP* pp. 233-234; P. Piernavieja, *op.cit.* en nota 9, pp. 377-378; *RAP* p. 363 n° 223. Arriba hemos analizado los datos referentes a posibles correspondencias de estos dioses con otras divinidades indígenas.

misma región que las dos deidades referidas. Hasta el momento, Quangeius ha sido relacionado únicamente con Júpiter a partir de la coincidencia territorial de sus testimonios. Otras de las divinidades de la zona relacionada por algunos autores con Júpiter son Reue y Salamati. La tesis según la cual Reue se correspondería con el dios máximo de los romanos es, sin embargo, excluyente con la anterior, puesto que no es probable que dos divinidades adoradas ampliamente en el mismo territorio, como son Reue y Quangeius, tuvieran una misma naturaleza religiosa. No ocurre lo mismo con Salamati, puesto que esta deidad ocupaba un ámbito muy localizado situado más hacia el Este y no coincidente con el territorio donde se adoraba a las otras dos divinidades. Si la teoría de la asimilación de Júpiter con Reue o Quangeius es correcta, nos permitiría establecer que Arentius no tendría vinculación con el dios celeste del panteón romano. Esta idea puede ser confirmada por otros datos: teniendo en cuenta que Arentius se vincula de forma usual a una divinidad femenina en las inscripciones de la región, un fenómeno de sincretismo con Júpiter se habría detectado probablemente en dedicaciones a Júpiter asociado a Juno o a otra divinidad femenina lo que, por otra parte, es muy corriente en los epígrafes procedentes de Germania Superior. Sin embargo, en todos los testimonios referentes a Júpiter de la zona aparece mencionado únicamente el dios<sup>144</sup>. Por estas razones, nos parece aconsejable descartar que Arentius fuera una divinidad vinculable a Júpiter.

En cuanto a Bandua, la tesis más aceptable es, desde nuestro punto de vista, la de su asimilación a Marte, aunque existe la posibilidad alternativa de que estuviera vinculado a Mercurio. Si aceptamos la primera posibilidad, podríamos descartar también una identificación de Arentius con las divinidades indígenas de carácter guerrero.

En resumen, las teorías predominantes en la historiografía han vinculado preferentemente a dos dioses romanos, Júpiter y Marte, con divinidades indígenas de la zona de Egitania mientras que no se han aportado argumentos de peso que relacionen a Mercurio y, sobre todo, a Apolo con teónimos lusitanos en la región que estudiamos<sup>145</sup>. Si tenemos en cuenta que el Mercurio y Apolo célticos están muy representados epigráficamente en todo el Occidente continental, cabe pensar que en una región como la de Egitania, donde aparecen numerosas inscripciones votivas dedicadas a divinidades lusitanas, deberían haber existido dioses asimilables a los citados. En el caso de Apolo esta ausencia es aún más llamativa puesto que, además de no haberse detectado hasta el momento, si exceptuamos el posible caso de Igaedus, testimonios de divinidades indígenas relacionables con este dios, tampoco aparece una sola dedicación a la divinidad romana en el territorio que estudiamos.

---

<sup>144</sup> *RAP* pp. 385-391, n° 285-304.

<sup>145</sup> Los argumentos de X. Rodríguez que relacionan a *Reue* divinidades de este tipo son, hasta el momento, muy débiles.

Por otra parte, Arentius es la única divinidad indígena masculina ampliamente representada en la epigrafía de la zona que no ha sido de modo claro relacionada con alguna divinidad romana. Estos hechos nos llevan a la misma conclusión que habíamos constatado al comienzo de este estudio respecto a las divinidades extra-hispanas que más asiduamente eran vinculadas en los epígrafes a divinidades femeninas formando pareja divina: Mercurio y Apolo *indigenas* serían las divinidades que más podrían acercarse al perfil religioso de Arentius. Además, *curiosamente, son estos los únicos dioses que aparecen adorados junto a diosas en una misma inscripción y son aludidas con el mismo teónimo que la divinidad femenina. Son los ejemplos ya citados de Mercurio Visucius y Visucia o Bormanus y Bormana.* Estos son los mismos casos que el de Arentius y Arentia.

Habida cuenta de todos los datos expuestos, nos parece muy plausible la idea de que Arentius y Arentia, que eran dioses muy testimoniados en la epigrafía de la región que estudiamos y que, por lo tanto, podemos pensar que eran de los más importantes en el panteón religioso de este territorio, desde el punto de vista de su significado y funciones se relacionarían, bien con divinidades de carácter terapéutico que fueron relacionadas en la Antigüedad con Apolo, como Grannus y Sirona o Boruo y Damona o, como posibilidad alternativa, con dioses comparables al Mercurio *céltico* y Rosmertha<sup>146</sup>. Somos conscientes de que esta teoría no se fundamenta en argumentos irrefutables pero, desde nuestro punto de vista, los datos de que disponemos en la actualidad nos llevan en esa dirección.

En segundo lugar, debemos resaltar que la región de Egitania nos ofrece, en lo que se refiere a las divinidades masculinas, el modelo más claro de panteón religioso indígena de toda la Península Ibérica. Tenemos aquí cuatro divinidades indígenas ampliamente representadas epigráficamente, como son Arentius, Reue, Bandua y Quangeius mientras que, por otra parte, sólo conocemos otros cinco teónimos masculinos constatados, cada uno de ellos, en un enclave muy concreto de la zona que estudiamos. Tres de estos últimos (Igaedus, Aetius y Aratibrus) se constatan en el mismo territorio que los cuatro anteriores, pero sólo se conocen por una inscripción y, aunque no lo podemos asegurar, podrían aludir a alguno de los cuatro predominantes. Por lo tanto, podemos afirmar que la región de Egitania es uno de los pocos lugares donde la constante aparición de inscripciones votivas dedicadas a divinidades masculinas lusitanas ha aportado una relativa claridad, puesto que este modelo de panteón religioso no se plasma sólo a escala regional, sino que se reproduce

---

<sup>146</sup> No mencionamos en nuestra conclusión a *Belenus*, que era otra divinidad indígena relacionada con Apolo y muy representada en la epigrafía votiva, porque parecen observarse algunas diferencias entre este dios y *Boruo* o *Grannus*, no estando muy claro el carácter terapéutico de *Belenus* y si su perfil como divinidad solar. Sobre este problema, *vid.* J. de Vries, *op.cit.* en nota 26, pp. 83-84. Esta diferencia podría estar relacionada con el hecho de que *Belenus* no aparece ni una sola vez formando pareja divina en las inscripciones. De hecho, si separamos los testimonios referentes a este dios (38 inscripciones) del resto de las dedicaciones al Apolo *céltico*, los *ex-votos* a divinidades indígenas apolíneas que forman pareja subirían hasta un 42,6 del total de testimonios.

a nivel local en algunos de los lugares del ámbito que estudiamos; esto lo podemos observar en la zona de Penamacor, donde coinciden testimonios de Quangeius, Reue, Bandua y Arentius. Habida cuenta de este hecho, se puede establecer que el panteón religioso de la región de Egitania, en lo que se refiere a las divinidades masculinas, se componía de cuatro divinidades principales, sin perjuicio de que existieran otras de carácter local o de rango menor. El hecho de que coexistieran en la misma región Aratibrus, Aetius o Igaedus, por las razones aludidas, no altera esta afirmación.