

## LOS ANTROPONIMOS GRIEGOS Y SU PRESENCIA EN LOS CULTOS INDIGENAS PENINSULARES

*Arminda Lozano Velilla*

Antes de considerar el tema que nos ocupa conviene hacer ciertas precisiones sobre la valoración de la antroponomía griega, importante faceta de la historia antigua de la Península Ibérica.

Los antropónimos griegos, conocidos y transmitidos bajo su forma latina a través de la Epigrafía romana en Hispania, constituyen una parte considerable y significativa de la onomástica peninsular. Un estudio de conjunto sobre ella no había sido acometido hasta ahora. De ahí, que no harta frecuencia se lea todavía, incluso en trabajos de alta especialización, la afirmación de que los portadores de antropónimos griegos en Hispania procedían de otras áreas geográficas, en concreto de las situadas en el Mediterráneo oriental. No obstante, la paciente labor de algunos investigadores, especialmente H. Solin centrada en la antroponomía griega de Roma <sup>1</sup>, permitió conocer sin ningún género de dudas que tal suposición es errónea para la práctica totalidad de los casos, mientras que los antropónimos griegos sí son altamente representativos para conocer la extracción social de sus portadores.

Tras haber realizado nosotros un estudio paralelo al de Solin pero centrado en la Península Ibérica <sup>2</sup> podemos afirmar que, con matizaciones que ahora no vienen al caso, las conclusiones a extraer son, en líneas generales, similares. Así pues, hay que rechazar de plano la ecuación nombre griego = procedencia oriental. Del mismo modo, también en Hispania la misma configuración del nombre de los portadores de antropónimos griegos, tal y como aparecen en las inscripciones, permite aprehender algo de su extracción social en el ámbito de los no libres.

Vamos, pues, a ver ahora ya la relación de los antropónimos griegos con los cultos indígenas de la Hispania romana sobre la base de los testimonios aportados por las inscripciones latinas <sup>3</sup>. Es esta la primera parte de un estudio complejo, encaminado a dilucidar la religiosidad de este grupo de población.

1. H. SOLIN, *Beiträge zur Kenntnis der griechischen Personennamen in Rom*, Helsinki 1971.

H. SOLIN, *Die griechischen Personennamen in Rom. Ein Namenbuch*, Berlín 1982.

2. ARMINDA LOZANO, *La antroponomía griega de la Península Ibérica* (en prensa).

3. No vamos a extendernos sobre el carácter de las diferentes divinidades salvo en algún momento concreto, pues es algo por lo general harto conocido y accesible en obras de amplia difusión como, por ejemplo, las diferentes Historias de España dedicada a la Antigüedad, realizadas normalmente por buenos especialistas en la materia. Pueden consultarse además para una información detallada y sumamente documentada las obras de J. M. BLÁZQUEZ: *Religiones primitivas de Hispania*, Roma 1962; *Diccionario de las religiones primitivas de Hispania*, Madrid 1975; «Últimas aportaciones al estudio de las religiones primitivas de Hispania», *Homenaje a A. Tovar*, Madrid 1972.

## DIVINIDADES ASTRALES

*Luna*

- Un único ejemplo: CIL II Supp. 5509 (de Elvira, Granada).  
Se trata de una inscripción votiva realizada por Servilia Crocale.

*Sol*

- ILER 642 (IRC I, 133), de Badalona (Barcelona).  
Es una inscripción votiva hecha por A. P. Abascantus.
- CIL II Supp. 6308, de Trillo (Guadalajara).  
Inscripción votiva de Val. Dio(n), liberto.

*Sol Invictus*

- IRM Navarra nr. 31, de S. Martín de Unx (Navarra).  
Votiva. La dedicante, Neria Helpis, la realizó *pro salute* de Coemea.

## DIOSES DE LA FERTILIDAD / FECUNDIDAD

Sólo hay atestiguados dentro de las limitaciones temáticas de este estudio un tipo de divinidades de la fecundidad: las Matres. Su carácter de protectoras de la Naturaleza y la vida humana así como su representación en número de tres, sentadas y rodeadas de frutos de la tierra son bien conocidas<sup>4</sup>. Su culto, vigente entre las poblaciones hispanas prerromanas, pervivió bajo el dominio romano. Son escasos de todos modos el número de epígrafes a ellas dedicados encontrándose distribuidos en su totalidad en la Meseta Norte.

*Matres* –sin epítetos–

- ERLara nr. 8. De Lara de los Infantes (Burgos).  
Inscripción votiva de Abascantus.
- CIL II 2764. De Duratón (Segovia).  
Inscripción votiva de Terentia Megiste.

*Matres Brigiacae*

- CIL II Supp. 638 1. De Clunia (Burgos).  
Inscripción votiva de Laelius Phainus.

*Divinidades salutíferas*

Debieron existir sin duda en gran número, conectadas en la mayoría de los casos con las aguas medicinales y sus propiedades curativas. De ahí que, por lo general, se tratara de divinidades locales, santificación o deificación de fuentes y manantiales. Este tipo de cultos, dada su gran popularidad, pervivieron en época romana si bien se sincretizaron muy pronto con el culto de la Ninfas: la identidad de sus caracteres facilitaron en gran medida su fusión. Los epítetos locales aplicados a las Ninfas nos permiten seguir este proceso pero, incluso en algunos casos donde no aparecen, es claro que las

4. BLÁZQUEZ, *Diccionario*, p. 124.

Ninfas ocupan el lugar de una divinidad indígena anterior<sup>5</sup>. Los mismos préstamos se perciben en otros casos. Quizá uno de los más claros sea el del *Genius Fontis Agineensis*.

CIL II. Supp. 5726. De Boñar (León).

Inscripción votiva dedicada por L. Vipstanus Alexis *aquilegus* de profesión. El nombre latino alude a que se trataba de un hombre con especiales cualidades para descubrir fuentes y manantiales lo que está en consonancia con el tipo de divinidad a la que se dirige.

Aquí la deificación indígena de la Fuente Agineense ha sufrido una interpretación latina mediante la adición del *Genius*, expresión de una concepción religiosa típicamente romana.

Aparte de esta clase de deidades existen otras cuyo carácter salutífero es uno más de entre las propiedades a ellas atribuidas y por lo que recibían adoración. Un caso notable y muy discutido de entre los dioses indígenas prerromanos es Endovellico.

### *Endovellicus*<sup>6</sup>

CIL II 140. De Villaviçosa (Portugal).

Inscripción dedicada por Sitnia Q.f. Victorina por la visión *–ex visu–* recibida por su padre Q. Sitnius T.f. Quir. Sirus.

Propiedades curativas parecen adscribirse también a una divinidad astral ya considerada *–Sol Invictus–* pues su dedicante, Helpis, lo hace *pro salute* de Coemea. En este caso la sempiterna concepción del Sol como fuente de vida y energía facilitaría grandemente el paso a ser considerado como dispensador / protector de la salud. La misma Helpis y con idéntica motivación protagoniza otra dedicatoria a la Magna Mater. Ambas proceden de S. Martín de Unx en Navarra.

### *Divinidades protectoras*

Vamos a incluir en este epígrafe las advocaciones hechas a una serie de divinidades indígenas de importancia las más de las veces tan solo local, sobre cuyo carácter específico, si es que lo tenían, solo podemos aventurar hipótesis por la parquedad de nuestra información. Consideramos, así, que eran bienhechores y/o protectores en un sentido amplio. Además, aquellas otras que por su forma romanizada expresan más claramente su propiedad protectora.

5. Lo mismo cabe decir de la Dea Salus, divinidad romana de la salud. La amplitud de este fenómeno es grande. Cf. BLÁZQUEZ, «Les cultes des Eaux dans la Peninsule Iberique», *Ogam* IX, 1957, p. 11 ss; F. BOUZA-BREY, «La mitología del agua en el Noroeste hispánico».

6. El carácter de Endovellico como divinidad protectora de la salud parece, a la luz de los numerosos textos epigráficos, incontestable. Cf. J. LEITE DE VASCONCELOS, *Religioes de Lusitania* vols. I-III. Lisboa 1897-1919. En el vol. II p. 130 ss, 142 ss. hace una equiparación clarísima entre Endovellico y Esculapio, considerándolo así el dios lusitano de la Medicina, cuyas prácticas curativas se efectuaban mediante la incubatio al igual que nos consta para el Asclepios griego. Ciertamente, la aparición de expresiones como *ex iussu*, *ex visu* etc. así permiten deducirlo. Que fuera este carácter primario sobre el tónico es otra cuestión. Blázquez responde inclinándose por esta segunda hipótesis, fundándose para ello en los atributos que le acompañan en sus representaciones, típicamente funerarios: así el jabalí, la palma, la corona de laurel etc. (*Diccionario* p. 93 s.) También es ésta la opinión de S. LAMBRINO «Les cultes indigènes en Espagne sous Trajan et Hadrien». *Les empereurs romains de l'Espagne*. París 1965. ENCARNACAO, *Divinidades indígenas sob o dominio romano en Portugal*, Lisboa 1975 p. 181 ss. defiende igualmente el carácter infernal de Endovellico de acuerdo con la teoría de Lambrino. Pero las razones aducidas en contra de considerar a Endovellico como dios médico son insuficientes cuando no subjetivas. Así, aduce que es difícil que pudiera coexistir con el Esculapio romano, igualmente conocido en aquella región, al tratarse de dos divinidades prestigiosas y de gran fuerza, que nada implica que su oráculo fuera de naturaleza médica y que no hay en sus inmediaciones ninguna fuente de agua medicinal. Esto último es algo objetivo pero las dos anteriores no pasan de ser apreciaciones personales. Puede añadirse, además, que a veces se admite, en el caso de Ataecina p. ej., su coexistencia con Proserpina sin que una excluya la presencia de la otra.

Por su parte Mangas es partidario de una solución ecléctica admitiendo como posible un doble carácter salutífero y funerario, es decir, dios protector o guardián de las almas en la otra vida. Cf. *Historia de España Antigua* II, Madrid, Cátedra 1978, p. 589-90. Personalmente me adhiero a esta opinión pues me parece que el paralelismo existente con el culto de la otra gran deidad médica, más las inscripciones que aluden a la salud, inducen a considerar entre sus atributos las curaciones y por tanto la cualidad de médico del dios lusitano.

En este epígrafe incluiremos por tanto únicamente las inscripciones donde se manifiesta claramente el carácter salutífero.

*Edigenius*

ERMérida nr. 30. De Mérida  
Inscripción votiva a Edigenius Dominicus realizada por Trophimus.

*Antiscreus*

EE IX 267. De Monte Redondo c. de Braga (Portugal).  
Inscripción votiva realizada por Hermes. La fecha es del s. II probablemente aunque la lectura es dudosa, presentando tantas dificultades que resulta aventurado pronunciarse sobre sus atributos <sup>7</sup>.

*Helasse*

*Est. Arq. Alav.* 6, 1974. p. 251-254. De Miñano Mayor (Alava). Ara dedicada por Aelia Hellice.

*Lacubegi*

IRMNavarra nr. 34. De Ujué (Navarra).  
Votiva. Dedicada por los Coelii Tesphorus, Festa y Telesinus. La etimología del nombre de esta divinidad es un problema controvertido, pues su sentido varía si se acepta una procedencia indoeuropea o por el contrario vasca, ya que es susceptible de interpretarse por ambos <sup>8</sup>.

*Selatsa*

ILER 924. De Barbarín (Navarra).  
Ara votiva dedicada por Asclepius Paternus. Nomen griego.  
Al igual que en el caso anterior, también a Selatsa puede aplicársele una etimología vasca con la acepción de «abundancia de hierba» y de ahí «pradera» o «llanuras» <sup>9</sup>. De todos modos, se renuncia por lo general a dar una explicación del nombre aceptándose como topónimo = teónimo, es decir que el nombre del dios correspondía al del lugar donde recibía culto.

*Deus Velicus*

*Avila romana*, 77. Del Raso de Candeleda (Avila).  
Ara votiva dedicada por Marcia Helene.

La totalidad de testimonios consagrados a esta divinidad, diecinueve aras, proceden de la misma localidad abulense, lo cual no deja de resultar llamativo. Evidentemente se trataba del dios mas importante del lugar, sin que ningún dato más relevante se desprenda de los epígrafes. No obstante, a partir del significado de su mismo nombre, compuesto sobre un radical celta \*vailos = lobo <sup>10</sup>, quizás sería posible concluir sobre un posible carácter protector contra los lobos, amenaza constante para los rebaños. Ello concordaría con el hecho de que en estas regiones el ganado constituye todavía hoy la base económica principal por lo cual su protección contra el enemigo número uno de los rebaños, el lobo, sería objetivo prioritario de los habitantes de la zona.

7. ENCARNAÇÃO, *op. cit.* p. 89-90.

8. J. L. ELORZA. «Religiones del país vasconavarro en época romana», en *La romanización del País Vasco*. Univ. de Deusto, 1972, p. 362 ss.

9. Cf. L. MICHELENA, *Zephyrus* XII, 1961 pp. 198 y ss. (reseña a *Religiones primitivas de España*); J. L. RAMÍREZ SÁDABA, «Las creencias religiosas, pervivencia última de las civilizaciones prerromanas en la Pen. Ibérica», en *La Religión romana en Hispania* (Symposio del Inst. «Rodrigo Caro», C.S.I.C.). Madrid 1981 p. 228-9.

10. M.<sup>a</sup> L. ALBERTOS, *Onomástica...* p. 202. Este radical se encuentra testimoniado con frecuencia en antropónimos y apelativos celtas.

*Deus Carneus Calanticensis*

CIL II 125 y 126 (IRCP 411). De Arraiolos (Evora, Portugal).

Dedicatoria hecha por Hermes.

De ser el nombre de esta divinidad la forma latina de *Karneios*, divinidad doria identificada con Apolo, palabra relacionada con Kar, Karnos = carnero, oveja, estaríamos en presencia de un dios protector de los rebaños. El epíteto Calanticensis aludiría a la ubicación de su culto en Calantica (=¿Arraiolos?), en el Alentejo portugués, zona donde abunda el ganado <sup>11</sup>.

Si esta hipótesis se admite –cosa bastante lógica en nuestra opinión– la teoría expuesta a propósito del deus Velicus quedaría reforzada. Se trataría, en efecto, de dos divinidades paralelas, cuyos nombres expresaban el tipo de protección solicitada por los fieles. Por lo demás, la existencia de cultos protectores de los rebaños en aquellos lugares donde éstos abundaran resulta plenamente justificada.

En este punto, creo merece la pena insistir una vez más en la importancia que tiene, en el tema de las divinidades indígenas hispanas, el estudio onomástico, es decir, la base lingüística de sus nombres, pues su significado es con frecuencia la única fuente de información que poseemos a la hora de investigar los atributos de tales divinidades. A veces, datos adicionales, provistos bien por la simbología con que aparecen rodeadas en sus representaciones figuradas, bien por el sincretismo acaecido con otros dioses romanos mejor conocidos etc. vienen a confirmar caracteres o atributos expresados ya en la misma composición lingüística de sus nombres <sup>12</sup>.

*Tutela Turiensis o Tiriensis*

ILER 703. De Sta. Maria de Ribeira (Portugal).

Ara votiva dedicada por los Pompeii Corinthus, Clitus, Calvinus.

El carácter protector de esta divinidad –cuyo único testimonio es el aducido– queda claro por su sincretización con la romana Tutela. Se trata así de un culto prerromano que se asimiló por su identidad funcional a Tutela.

*Divinidades Funerarias*

De entre los cultos indígenas de carácter funerario hemos mencionado ya a Endovellico en su acepción de dios de la salud. Ahora consideraremos los casos en que no aparecen connotaciones textuales de este tipo sin que ello implique necesariamente que no guarden relación con este aspecto de su personalidad <sup>13</sup>.

CIL II Supp. 6255a (IRCP 490). De Villaviçosa (Portugal).

Inscripción votiva de L. Calpurnius Andronicus, correspondiente, como la mayoría de los epígrafes dedicados a Endovellico, al s. I.

*O Arq. Port.* 3.º ser. 1, 1967, p. 163-4, nr. 87.

Inscripciones votiva de C. Sulpicius (?) Ap(h)ro.

CIL II 131. De Villaviçosa.

Votiva de S. Cocceius Craterus Honorinus quién deja constancia expresa de su condición de eques romanus.

11. J. ENCARNACAO, *op. cit.* es el autor de dicha hipótesis p. 155-156.

12. Pueden citarse los casos de Endovellico, Ataecina, deus Vagadonnaeus etc. Cf. las notas relativas a estas divinidades.

13. Ya hemos visto (cf. n. 6) cómo el carácter funerario es en opinión de Blázquez el fundamental. Una de sus razones, aparte de las citadas antes, es la que se deriva del estudio etimológico del nombre de la divinidad, en base al cual Endovellico sería una deformación eufemística de Endobellico, adjetivo sobre Endobeles «muy negro». Sería, así, un dios infernal que confirmaría lo que se deduce de sus atributos. Cf. BLÁZQUEZ, *Diccionario*, p. 94.

*O Arq. Port. ibidem* p. 193-4, nr. 123.

Inscripción votiva de L. Calpurnius Doretianus. Terena (Portugal).

CIL II 133 (IRCEP 497). De Villaviçosa (Portugal).

Inscripción dedicada al dios por Hermes, esclavo de Vibia Sabina, de profesión *marmorarius*.

CIL II Supp. 6267 (IRCP 515). De Villaviçosa.

Dedicada por Trebia (o -bonia) Muse, dueña de la esclava Vernacla en favor de la cual se dedicó la inscripción.

IRCP 540. De Villaviçosa

Inscripción votiva realizada por Narcissus.

Lambrino, *O. Ar. Port.* 3.<sup>a</sup> serie 1, 1967, nr. 98 (IRCP 536). De Villaviçosa (Portugal).

El oferente de esta inscripción es un esclavo, Vitalis, cuyo padre, Messus Symp(h)aeron, tiene un cognomen griego.

CIL II 2127. De Porcuna (Jaén)

Dedicada por P. Manilius Atictus. Es una de las raras inscripciones de Endovellico encontrada fuera del ámbito lusitano donde se hallaba su templo.

### *Deus Vacodonnaegus*

Su carácter funerario está deducido del significado de uno de los elementos de la palabra pues a *donno* se da la acepción de «oscuro»<sup>14</sup>. Solo existe de él un único testimonio que es el siguiente:

CIL II 2636. De Llamas de la Ribera, región de Astorga (León). Es un ara, del s. I. problemente.

El dedicante es Iulius Apollinaris que hace la ofrenda en nombre de la República Asturica. Ello manifiesta inequívocamente la relevancia de este culto al menos en aquel enclave.

### *Ataecina*

Independientemente de otras características atribuidas a esta divinidad y sobre las que no vamos a extendernos aquí, su equiparación o asimilación a la Proserpina romana más la coincidencia de las áreas de difusión de los cultos respectivos confirma plenamente su calidad de diosa funeraria<sup>15</sup>.

ILER 732 (ERMérida 13). De Mérida.

El dedicante del epígrafe es un esclavo, Artemas, cuyo dueño era Claudius Martilinus.

HAE 2681 (ERMérida 14). De Mérida.

La inscripción va dedicada a Dea Sancta por P. Cael. Philinus, quizá *sacerdos*.

AEA 52, 1982. p. 161-2, nr. 14. De Alcalá del Río (Sevilla). Segunda mitad s. II.

Diadumenus ofrece el epígrafe a la Sancta Dea.

### *Dioses de la guerra*

Bajo este epígrafe solo podemos citar un ejemplo: *Cosus Theinaecus*. *Cosus* corresponde propiamente al nombre de una divinidad indígena de la guerra adorada entre

14. M. L. ALBERTOS, *Onomástica*, p. 231. Cf. BLÁZQUEZ, *op. cit.*, p. 181.

15. J. LEITE DE VASCOCELOS, *op. cit.*, vol. II, p. 161 s. le atribuye un carácter agrícola; BLÁZQUEZ, *op. cit.*, p. 39 defiende la tesis funeraria.

las poblaciones del noroeste peninsular que, como es habitual, recibe diferentes epítetos<sup>16</sup>, algunos de ellos equivalentes a topónimos, sin que sea posible diferenciar en todos los casos cuando es un cosa o la otra<sup>17</sup>.

BRAH 61, 1912, 534-5. De San Roque (Coruña).

La dedicante es una mujer, Cornelia Evena.

### *Dii et Deae*

Su invocación así, sin ninguna especificación, aparece varias veces en la epigrafía hispana, admitiéndose en general que aludiría a dioses indígenas<sup>18</sup>. En una inscripción de Astorga dedicada por Hilarianus, procurador imperial, se especifica que son los dioses y diosas a los que se puede invocar en el Pantheo, refiriéndose por tanto a dioses romanos<sup>19</sup>.

Tales son los testimonios epigráficos –creemos haberlos citado todos– donde existe una relación de antropónimos griegos con divinidades indígenas hispanas.

A la vista de ellos, una de las cosas que llama la atención de manera inmediata es la de su número, pues son, en efecto, muy pocas las deidades indígenas invocadas por personas de onomástica griega, así como escasa la cifra global de inscripciones.

En cuanto a la primera cuestión, encontramos que es Endovellico la divinidad receptora de mayor número de dedicaciones –diez en total– superando ampliamente a las demás. Ataecina recibe tres advocaciones como también las Matres y el Sol. El resto de los casos –once entre todos– aparecen una sola vez. La muestra por tanto no puede ser mas escasa, si se tiene en cuenta, claro está, la abultada relación de divinidades indígenas conocidas<sup>20</sup>.

Por lo que se refiere a los dedicantes tan solo en cuatro ocasiones se menciona expresamente su *status* jurídico. Se trata de Valerius Dio(n), liberto, y los esclavos Hermes, Vitalis –hijo de Messus Sympaeron– y Artemas. El primero hace la dedicatoria al Sol, los dos siguientes a Endovellico y el último a Ataecina. También en el caso de los tres Pompeii –Corinthus, Clitus y Calvinus– dedicantes de una ara a Tutela Turiensis en Sta. María de Ribeira (Portugal) y en el de los Coelii Tesphorus, Festa y Telesinus, dedicantes de Lacubegi en Ujué (Navarra), puede deducirse que se trata de libertos. Para el resto, sin embargo, hemos de actuar únicamente en base a la configuración externa del nombre. Así, en su mayoría tanto en hombres como en mujeres, el modo de citarse es con el nomen y el cognomen, habiendo otro grupo de ejemplos –once– donde el dedicante aparece citado solamente mediante el cognomen, dándose además la circunstancia de ser Hermes el más repetido (cuatro veces)<sup>21</sup>. Falta, pues, en todos ellos cualquier especificación como la filiación o la tribu tan necesaria para situar social y jurídicamente a los individuos en cuestión<sup>22</sup>.

Pero es que tales carencias no son tan sólo el factor común de los afectados en estos casos concretos recién mencionados, sino que es la norma cuando se trata de portadores de onomástica griega sea cual fuere la cronología de las inscripciones. Además en rela-

16. El sobrenombre *Theinaecus* proviene de theino «herir» o «golpear», alusivo al carácter guerrero del dios.

17. BLÁZQUEZ *op. cit.*, p. 59; MANGAS *art. cit.* p. 587.

18. BLÁZQUEZ *op. cit.*, p. 80.

19. EAstorga nr. 2.

20. Remitimos una vez más al lector interesado a las dos obras de J. M.<sup>a</sup> Blázquez que mejor idea general pueden proporcionar sobre esta cuestión: *Religiones primitivas de Hispania* y *Diccionario...* (cit. n. 3). En ellas están recogidas además las obras y artículos anteriores sobre el tema.

21. Hermes es el nombre griego más atestiguado en Roma, donde existen varios centenares de casos (!) habiéndose asentado su uso con Augusto. Se trata, por tanto, de un ejemplo típico de moda en la onomástica. Para los detalles, cf. SOLIN, *Beiträge...* p. 110-111.

22. Es bien sabido por todos los epigrafistas que normas legales, moda y usos contribuyeron a la configuración de los nombres de personas y que estos varían según las épocas. Así p. ej. la Constitutio Antoniniana vació de contenido la especificación de pertenecer a una tribu, rasgo característico de los poseedores de la ciudadanía romana; la moda extendida en el s. III de aparecer tan solo con el cognomen etc.

ción con este punto, es necesario añadir que una elevada proporción de los epígrafes hispanos donde concurre este tipo de antropónimos procede de los siglos I y II cuando estas acotaciones externas conservaban su valor. Todo esto —unido a las consideraciones sobre la utilización y expansión de los cognomina griegos entre los romanos que ahora no podemos analizar— constituye la base sobre la que se apoya el estudio relativo a la categoría social de los llamados con nombres griegos<sup>23</sup>. Otras muchas observaciones podrían aducirse dada la enorme variedad de factores confluyentes en la redacción de un epígrafe. Resulta por ello, arriesgado hacer generalizaciones, debiendo estudiarse más bien caso por caso con preferente atención, cuando ello sea posible, al contexto.

Hemos de pensar de todas formas que, a grandes rasgos, estamos ante gentes sin ciudadanía romana —excepciones aparte, pues las hay— enraizadas en los estratos de población no libres, por más que con el paso del tiempo los descendientes de éstos adquirieran no sólo libertad personal sino bienestar económico<sup>24</sup>.

Así pues, los antropónimos griegos se incardinan plenamente en ámbito romano dentro del cual se articulan como una parte más de su entramado social, razón por la cual se testimonian allí donde hay presencia o influencia romana.

Por lo que se refiere a la onomástica citada en los ejemplos que ahora nos ocupan, conviene hacer algunas consideraciones. En principio el hecho, obvio por lo que acabamos de decir, de que los cognomina griegos aparecen formando parte del sistema onomástico latino añadidos a nomina asimismo latinos como Iulius, Servilius, Valerius, Terentius, Pompeius, Cornelius, Calpurnius, Manilius, Sulpicius, Aelius etc., mientras otras veces es el cognomen, rasgo onomástico más caracterizador a nivel individual, el único elemento citado, hecho éste extendido ampliamente en la epigrafía letina<sup>25</sup>. Interesante sería poder observar la relación entre este grupo de individuos y otros de rai-gambre genuinamente hispana —aunque fuera una vez absorbidos o incorporados en el sistema romano, pues así se nos han transmitido generalmente— con objeto de poder penetrar mejor en el significado de las dedicatorias a divinidades indígenas<sup>26</sup>. Sin embargo, la información de los epígrafes en este punto es casi nula. Solo en algún caso se mencionan conjuntamente varias personas. Veámoslos.

El ara dedicada a Sol Invictus por Neria Helpis de San Martín de Unx (Navarra) está hecha *pro salute* Coemea, nombre indígena no indoeuropeo, que aparece una vez más en relación con otra divinidad autóctona en el mismo lugar<sup>27</sup>. Aparte de este ejemplo el resto de las menciones donde se citan varias personas son ya libertos o esclavos y sus dueños, por tanto menos interesantes. Así, también de Navarra —de Ujué concretamente— es la dedicatoria a Lacubegi hecha por los Coelii Tesphorus, Festa, Telesinus, dedicantes de otro epígrafe al Júpiter romano. Se trata en todo caso

23. El magistral estudio de Solin, *Beiträge*. analiza todos los posibles aspectos relacionados con los nombres griegos tanto en su vertiente lingüística o filológica —cuándo y en que circunstancias aparecen, evolucionan, se aceptan o rechazan— etc. Ello nos excusa de hacer cualquier comentario. De cualquier forma, una pausada lectura a las páginas de esta obra resulta inexcusable para todo interesado en esta temática.

24. Cf. A. LOZANO. *La antroponimia griega...* (en prensa). No vamos a entrar en otros detalles que coadyuban a que sea posible hacer una afirmación como esta, tales como la tipología de los nombres etc. p. 43-44 cuyas conclusiones *mutatis mutandis* pueden aplicarse también a Hispania. Sobre el desuso de los nomina en la epigrafía latina cf. I. KAJANTO, *Onomastics studies in the early Christian inscriptions of Rome and Carthage*. Helsinki 1963; H. CHANTRAINE, *Freigelassenen und Sklaven im Dienst der römischen Kaiser. Studien zu ihrer Nomenklatur* (Forsch. zur antiken Sklaverei 1). Wiesbaden 1967, p. 107.

25. Las razones de este hecho son sumamente variadas yendo desde las estrictamente jurídicas hasta las personales pasando por las de carácter religioso. Cf. La bibliografía citada en nota anterior a la que puede añadirse. F. DE WISSCHER, *Le droit des tombeaux romains*, Milán 1963, p. 53; F. Bömer, *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom IV* Wiesbaden 1963 p. 170-187.

Por lo demás, el factor de la familiaridad es necesario tenerlo muy en cuenta pues, por ejemplo, si los padres hacen una dedicatoria a su hijo lo llamarán simplemente por su nombre, sin que ello conlleve ninguna significación de índole jurídica respecto al status del sujeto en cuestión.

26. J. L. RAMÍREZ SÁDABA, *art. cit.* en *La Religión romana en Hispania*, Madrid 1981 hace un esfuerzo verdaderamente notable y digno de alabanza para penetrar en el significado de las expresiones religiosas a través de la epigrafía en ámbitos hispanos donde el elemento indígena perduró en coexistencia con lo romano. Sin embargo, sus afirmaciones sobre los cognomina griegos son equivocadas en cuanto a su origen y significado.

27. Cf. J. L. RAMÍREZ SÁDABA, *art. cit.*, p. 232.

de los libertos de una familia romana o muy romanizada, dos de los cuales tienen nombres griegos y uno latino<sup>28</sup>. La doble dedicatoria constituye una muestra viva y expresiva de cómo coexistían distintos tipos de cultos en el seno de un mismo ámbito familiar y personal. Júpiter representa la continuidad de la ideología romana pero en un tono probablemente más oficialista y distante; Lacubegi la aceptación y asimilación de creencias arraigadas en su lugar de residencia y por ello de un carácter más intimista y próximo cara a sus necesidades personales.

Otros tres libertos, esta vez Pompeii, son los dedicantes de un ara a Tutela Turiensis procedente de Sta. María de Ribeira (Portugal). Los nombres son uno latino, Calvinus, los otros dos griegos, Clitus y Corinthus<sup>29</sup>. Como el caso anterior, se trataría de tres esclavos manumitidos de una familia de la gens Pompeia. La dedicatoria prueba la asimilación por parte de miembros de la sociedad romana de un culto hispano local sincretizado con el romano correspondiente de acuerdo con el sentido de la deidad indígena.

El resto de los ejemplos se refieren a esclavos y sus dueños por lo que no merece la pena explicitarlos más.

Todo lo hasta aquí expuesto basta para explicar la escasez de divinidades indígenas entre personas de onomástica giega. Los cultos, en cuanto expresión de la ideología de los pueblos, reflejan, asimismo, las características sociales de sus cultivadores y ello resulta absolutamente cierto en el caso que nos ocupa. Se clarifica así el porqué de la escasa aceptación de los cultos indígenas hispanos entre esta parte de la sociedad romana.

Frente a esta constatación podríamos considerar por otro lado que, precisamente por las razones aludidas anteriormente, la presencia de antropónimos griegos entre los fieles de algunos dioses hispanos potencia su significado, hablando muy positivamente de su fuerza de atracción capaz de captar, incluso, a elementos de población ajenos a la tradición por ellos expresada.

No resulta extraño en este contexto que sea precisamente Endovellico la divinidad más invocada. El numeroso grupo de inscripciones, encontradas en el lugar donde otra se erigía su templo, testimonia la popularidad de que gozó en un ámbito geográfico bastante extendido. Las razones hay que buscarlas en las mismas características de este dios lusitano, pródigo en curaciones —realizadas frecuentemente mediante la práctica de la *incubatio*, como queda de manifiesto en los textos epigráficos— y protector de los mortales en la vida ultraterrena. Dichas connotaciones explican su fama y la preferencia mostrada hacia su culto por parte de gentes de extracción social humilde, entre las que encontramos con frecuencia esclavos. Así, aún tratándose de una divinidad indígena, Endovellico reunió en torno a su culto a grupos de variadas procedencias, indígenas y

28. Festa no presenta ningún problema y es frecuente como cognomen en Hispania. De Telesphorus hay que hacer notar en principio la grafía Tesphoros lo que hay que explicar bien como un error del lapicida, o por tratarse de un ámbito donde el conocimiento del latín sería superficial, deficiencia ésta más notoria al tratarse de nombres griegos. En Hispania, Telesphorus está atestiguado por otras dos inscripciones, una procedente de Barcelona y otra de Tarragona. En ambas, sus portadores son esclavos y las personas con ellos relacionadas tienen nombres de la misma procedencia —Fabia Psyche en la primera, Plate en la segunda. Respecto a Telesinus es un caso único en la epigrafía latina hispana. En Roma, aparece entre esclavos y libertos pero también entre personas de rango social superior. Solin postula para unos y otros orígenes distintos: en el caso de los primeros, la procedencia griega es segura pero en la segunda, el cognomen Telesinus sería un étnico formado sobre una ciudad itálica situada en el Brucio. Las razones esgrimidas (cf. *Beiträge...* p. 76) son que los nombres derivados de étnicos de las ciudades itálicas son muy raros entre los nombres de esclavos. Además Telesinus es en Grecia mucho más frecuente que en Roma.

El caso hispano presenta las mismas características que en Roma, confirmadas además por la presencia de Telesphorus y su adscripción cierta a esclavos en Hispania. Se trata, pues, de tres libertos, exesclavos manumitidos de una familia de la gens Coelia.

29. Respecto al primero no hay mucho que decir. Es un cognomen derivado de Calvus Cf. I. Kajanto, *The Latin Cognomina*, Helsinki 1965, p. 235. Alude a un rasgo físico, el de la calvicie. Los otros dos son griegos, como hemos dicho. El primero no cuenta, que sepamos, con otros ejemplos en la Península. En Roma, está atestiguado varias veces, siendo sus portadores libertos y esclavos en los casos de status cierto, Cf. H. SOLIN, *Die griechischen Personennamen in Rom. Ein Namenbuch I*, p. 215. Respecto al segundo hay varios ejemplos en Hispania para algunos de los cuales consta su status de libertos pero en otros falta, aunque probablemente lo fueran o procedieran de esa clase pues no hay referencias a tribus ni filiación, como hemos anotado anteriormente. En algún otro caso son esclavos.

romanos. En todo caso, el culto del dios lusitano brilló con luz propia en pleno florecer del mundo latino en Hispania, en una región, además, urbanizada y donde el fenómeno romanizador con sus múltiples facetas arraigó profundamente.

Esta misma etiología constituye la base sobre la que se sustentaban otras advocaciones de divinidades mencionadas con rasgos similares, tales como los salutíferos del Sol o el del Genius de la fuente Eginense, los funerarios del deus Vagodonnaeus, Ataecina etc. Algunas, como por ejemplo las Matres, en cuanto encarnación de la fecundidad, configuraban un tipo divino presente desde los albores de la civilización. Por eso resultaban fácilmente asumibles por todos, perdurando su culto con mayor fuerza en zonas agrícolas.

El resto de los cultos atestiguados entran dentro de esa especie de cajón de sastre constituido por las divinidades protectoras —todas lo eran de un modo u otro— sin especificación aparente, siendo su ámbito cultural las zonas rurales, conservadoras por naturaleza, donde las antiguas creencias se mantuvieron más arraigadas. Precisamente por ello sus fieles son gentes de todo tipo, pues, aunque se tratara de deidades indígenas, eran las predilectas en el marco local donde recibían culto —recordemos que sus nombres corresponden con frecuencia a topónimos— de suerte que sus fieles eran los habitantes de aquellas localidades, cualesquiera fuera el origen de ellos. Todas estas deidades son, en definitiva, la expresión de una religiosidad alejada de toda apariencia oficial, sino más bien intimista, personalista, que responde tanto a las necesidades individuales tendentes a encontrar una respuesta, consuelo y esperanza a problemas concretos, cercanos y por tanto acuciantes a nivel personal, como, por otro lado, aquellas encaminadas a una búsqueda de soluciones ante situaciones difíciles para la comunidad.

La vigencia de estas deidades en zonas romanizadas y entre gentes que formaban parte de la estructura del mundo romano obliga no solo a deducir conclusiones positivas sobre el poder y la fuerza de tales cultos, sino sobre todo impele a considerarlos un baluarte de resistencia cultural de los hispanos, renuentes a arrumbar sus dioses y creencias tradicionales frente a la potencia arrolladora de la civilización romana. La solución intermedia fue el sincretismo, hecho éste patrocinado a su vez por los mismos romanos, conscientes de la importancia del fenómeno religioso, como un medio no sólo de penetración cultural —el sincretismo facilitaba a las poblaciones autóctonas la comprensión de la ideología romana— sino política. La instrumentación de la religión por parte de los romanos, tanto para afirmar sus conquistas como para dotar a las poblaciones sometidas de una base ideológica común, fue, como es sobradamente conocido, un recurso utilizado desde los mismos comienzos de la expansión romana. De todos modos, también a la inversa los hispanos se sirvieron del sincretismo religioso como un medio de hacer comprensible a los demás sus propias creencias. Las inscripciones latinas demuestran cómo los indígenas efectuaban estas homologaciones entre divinidades que tenían un carácter semejante.

En cualquier caso, podemos decir para concluir que los antropónimos griegos aparecen relacionados con dioses latinos en mayor medida que con divinidades indígenas, lo cual es absolutamente coherente con la panorámica social donde se insertan sus portadores, tal y como hemos dicho anteriormente. Su ideología religiosa es, por tanto, romana participando en mayor o menor medida de los cultos comunes a los estratos sociales de los que formaban parte. Cuando asumen los dioses indígenas lo hacen como miembros de una comunidad donde la divinidad indígena local conservaba todo su vigor, por las razones ya aducidas, o por tratarse de deidades hispanas de gran arraigo popular dados sus atributos curativos, salvíficos o protectores en general.