

TESIS DE LA UNIVERSIDAD
DE ZARAGOZA

2022

26

Gabriela de Tord Basterra

Epigrafía religiosa en lenguas locales del occidente mediterráneo

Director/es

Beltrán Lloris, Francisco

<http://zaguan.unizar.es/collection/Tesis>

ISSN 2254-7606



Prensas de la Universidad
Universidad Zaragoza



Universidad
Zaragoza

Tesis Doctoral

**EPIGRAFÍA RELIGIOSA EN LENGUAS LOCALES
DEL OCCIDENTE MEDITERRÁNEO**

Autor

Gabriela de Tord Basterra

Director/es

Beltrán Lloris, Francisco

UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA
Escuela de Doctorado

2020

Tesis Doctoral

Epigrafía religiosa en lenguas locales
del occidente mediterráneo.
Volumen I: Estudios

Autor

Gabriela de Tord Basterra

Director

Francisco Beltrán Lloris

Facultad de Filosofía y Letras
2019

ÍNDICE

ABSTRACT	5
1. INTRODUCCIÓN	7
1.1. ESTADO DE LA CUESTIÓN.....	13
1.2. AGRADECIMIENTOS.....	23
2. CONSIDERACIONES DE MÉTODO	25
2.1. CONCEPTOS	25
2.2. CRITERIOS DE CLASIFICACIÓN	33
2.3. CATEGORÍAS.....	35
2.4. METODOLOGÍA.....	37
3. ESTUDIOS.....	45
3.1. EPIGRAFÍA RELIGIOSA EN LENGUA OSCA	45
I. ANÁLISIS.....	48
1. Material y tipos de soporte	48
2. Lugares de hallazgo.....	53
3. Paleografía y cronología	56
4. Contenido de los epígrafes	59
5. Público	66
6. Tipos de epígrafes.....	66
II. DUDOSAS, NO RELIGIOSAS Y DESCARTADAS	69
3.2. EPIGRAFÍA RELIGIOSA EN DIALECTOS OSCOS.....	75
I. ANÁLISIS.....	76
1. Material y tipos de soporte	76
2. Lugares de hallazgo.....	76
3. Paleografía y cronología	77
4. Contenido de los epígrafes	78
5. Público	80
6. Tipos de inscripciones	81
II. DUDOSAS, NO RELIGIOSAS Y DESCARTADAS	82
3.3. EPIGRAFÍA RELIGIOSA EN DIALECTOS UMBROS	85
I. ANÁLISIS.....	86
1. Material y tipos de soporte	86
2. Lugares de hallazgo.....	86
3. Paleografía y cronología	87

4. Contenido de los epígrafes	87
5. Público	89
6. Tipo de epígrafes	90
3.4. EPIGRAFÍA RELIGIOSA EN LENGUA UMBRA.....	91
I. ANÁLISIS.....	92
1. Material y tipos de soporte	92
2. Lugares de hallazgo.....	93
3. Paleografía y cronología	95
4. Contenido de los epígrafes	96
5. Público	100
6. Tipos de epígrafes.....	100
II. DUDOSAS Y NO RELIGIOSAS	101
3.5. EPIGRAFÍA RELIGIOSA EN LENGUA VENÉTICA.....	102
I. ANÁLISIS.....	105
1. Material y tipos de soporte	105
2. Lugares de hallazgo.....	110
3. Paleografía y cronología	112
4. Contenido de los epígrafes	114
5. Público	119
6. Tipos de epígrafes.....	120
II. DUDOSAS, NO RELIGIOSAS Y DESCARTADAS	122
3.6. EPIGRAFÍA RELIGIOSA EN LENGUA GALA	125
I. ANÁLISIS.....	127
1. Material y tipos de soporte	127
2. Lugares de hallazgo.....	130
3. Paleografía y cronología	132
4. Contenido de los epígrafes	134
5. Público	144
6. Tipos de epígrafes.....	145
II. DUDOSAS, NO RELIGIOSAS Y DESCARTADAS	146
3.7. EPIGRAFÍA RELIGIOSA EN LENGUA IBÉRICA	153
I. ANÁLISIS.....	155
1. Material y tipos de soporte	155
2. Lugares de hallazgo.....	157
3. Paleografía y cronología	160
4. Contenido de los epígrafes	161

5. Público	167
6. Tipos de epígrafes	168
II. DUDOSAS Y DESCARTADAS	169
3.8. EPIGRAFÍA RELIGIOSA EN LENGUA CELTIBÉRICA.....	175
I. ANÁLISIS.....	177
1. Material y tipos de soporte	177
2. Lugares de hallazgo.....	178
3. Paleografía y cronología	179
4. Contenido de los epígrafes	180
5. Público	181
6. Tipos de epígrafes	182
II. DUDOSAS	182
3.9. EPIGRAFÍA RELIGIOSA EN LENGUA LUSITANA.....	185
I. ANÁLISIS.....	187
1. Material y tipos de soporte	187
2. Lugares de hallazgo.....	187
3. Paleografía y cronología	188
4. Contenido de los epígrafes	192
5. Público	199
6. Tipos de epígrafes	199
4. ANÁLISIS CONJUNTO	201
4.1. SOPORTES	202
I. MATERIAL.....	202
II. TIPOS DE SOPORTES	206
III. DECORACIÓN E ICONOGRAFÍA	214
4.2. LUGARES DE HALLAZGO	216
I. TIPOS DE LUGAR DE HALLAZGO	216
II. DISTRIBUCIÓN	220
4.3. CONTENIDO DE LOS TEXTOS	223
I. ELEMENTOS	223
II. TIPOS DE INSCRIPCIONES RELIGIOSAS	235
III. OTROS ASPECTOS DEL EPÍGRAFE.....	247
4.4. ANÁLISIS GENERAL DE LAS INSCRIPCIONES DUDOSAS.....	256
5. CONCLUSIONES	259

5.1. CONCLUSIONS (ENGLISH)	267
6. BIBLIOGRAFÍA	275
7. ANEXOS.....	311
ANEXO 1. CLASIFICACIÓN DE LOS DIALECTOS SABÉLICOS.....	311
ANEXO 2. BASES DE DATOS	313
ANEXO 3. DIBUJO DE INSCRIPCIONES	317
ANEXO 4. VERBOS OSCOS	319
ANEXO 5. CRONOLOGÍA DE LAS INSCRIPCIONES OSCAS.....	329
ANEXO 6. <i>TABULAE IGVINAE</i>	333
ANEXO 7. DUDOSAS Y DESCARTADAS GALAS	343
ANEXO 8. <i>NEITIN IUNSTIR</i>	345
ANEXO 9. VASOS DE LIRIA.....	349
ANEXO 10. ESTRUCTURA DE LAS DEDICATORIAS.....	353
ANEXO 11. ESTRUCTURA DE LAS INSCRIPCIONES EDILICIAS.....	361
ANEXO 12. EPIGRAFÍA PÚBLICA Y PRIVADA	363
ANEXO 13. MAPAS.....	367

ABSTRACT

Before the Roman Empire, the Western Mediterranean was a land of cultural and linguistic diversity where ancient populations developed intense cultural contacts. Many common customs can be detected among them and, at the same time, a plurality of traditions and beliefs. These cultures developed their religious systems and their particular ways to address their gods, occasionally using epigraphy for it. Many of these written practices have been preserved and they show how the worshippers addressed the gods to ask for their help or to thank them for it, to offer them gifts or to beg them to punish their enemies, among other things.

However, the analysis of local religious systems has so far been focused mainly on the information provided by Latin epigraphy and not in local languages, unquestionably motivated by the fact that Latin inscriptions are fully understandable from the linguistic point of view, unlike the inscriptions in local languages, many of which are only partially accessible. However, despite language limitations, the potential information that these inscriptions offer is very rich and relevant, as this study seeks to highlight.

The main objective of this research was to establish a list of religious inscriptions that would be individually and then collectively analyzed in each epigraphic culture, to finally be studied globally from a comparative perspective. In order to do this, we did not only proposed the creation of a catalogue compiling these epigraphs but, from the beginning, we also proposed an exhaustive analysis of the documentation, determining the objects used in each of these epigraphic cultures, the context from which the inscriptions came, the different types of texts, their chronology, among other matters. Once all the inscriptions were collected, the objective was to carry out a systematic study of the phenomenon in each of these epigraphic cultures and also a global study that would highlight common patterns and discordances between them.

Until now no systematic study of religious inscriptions in local languages of the western Mediterranean was ever made, without any doubt due to the deep-rooted tendency to analyze epigraphic series according to the language in which they were written, a tendency that the University of Zaragoza team led by F. Beltrán Lloris tries to overcome, promoting a joint study of the different and coetaneous epigraphic manifestations of the Mediterranean West.

Many of the studies of the ancient religions focus on what the Greeks and Romans wrote about the peoples of this area —with the problems posed by the testimonies made from an external perspective and with an imprecise degree of understanding of the phenomena they describe—. Other works focus on archaeological studies or the information provided by Latin epigraphy, that recorded numerous local divinities. However, it is not common to use epigraphy in local languages to study religious practices, despite the benefits of doing so through testimonies written by the communities themselves and in their languages.

The study has analyzed various sets of inscriptions from Italy, Gaul and the Iberian Peninsula, more precisely on Oscan, Umbrian, Sabellic dialects, Venetic, Gaulish, Iberian, Celtiberian and Lusitanian languages.¹ The chronological framework of this thesis was not a

¹ These were not all the languages attested in the Western Mediterranean but a selection of some of them. We have focused on the European Mediterranean West, not including the North of Africa, and neither have we studied other regions as Etruria, Apulia or Sicily. Etruscan was firstly dismissed due to the difficulty to access the specific bibliography and the fact that there were more than 10.000 inscriptions written in this language, which would have made impossible an exhaustive analysis of them in the same way that they were studied in other languages.

choice of our own but derived from the dating of the inscriptions selected. The oldest inscriptions in this study are in Venetic language and written between the 6th and 5th centuries B.C., while the later inscriptions were in Lusitanian and Gaulish, some of them created in the 2nd century A.D., which means a chronological framework covering eight centuries.

The selection of religious inscriptions has been made based on three main criteria: type of object, place of finding and content of the text. Inscriptions that were created in sacred objects as altars, votive figures or statues of divinities have been considered to be religious and those that were found in sanctuaries or votive deposits were suspicious to be part of rituals or offerings. The content of the texts is the clearest criteria: the appearance of a theonym or a votive formula, among others, clearly shows that the main function of the inscription was to be religious. We consider that the criteria selected for this analysis are ideal for identifying religious inscriptions as we believe they are adequate to treat all these cultures equally. However, as it has been mentioned at the beginning of this work, these criteria are sometimes difficult to apply.

In sum, this project has the main objective to create a catalogue of religious inscriptions in local languages (collected in volume II) and its corresponding study of each culture (chapter 3) and of all them compared (chapter 4), and to make it available not only to specialists of paleo-European epigraphic cultures but also to historians of religions, facilitating access to the information recorded in the epigraphic sources themselves and their interpretation.

1. INTRODUCCIÓN

Con anterioridad a la conformación del Principado las antiguas poblaciones del occidente mediterráneo se caracterizaron tanto por la diversidad cultural y lingüística como por el desarrollo entre ellas de intensos contactos culturales, que fomentaron rasgos comunes y tendencias confluyentes, aun predominando la pluralidad de costumbres, tradiciones y creencias. Estas culturas desarrollaron sistemas religiosos propios y formas particulares de dirigirse a sus dioses, recurriendo ocasionalmente a la escritura.

De estas prácticas escritas se conservan numerosos testimonios sobre soportes duros dirigidos a los dioses para solicitar o agradecer su ayuda, ofrecerles regalos o rogarles que castiguen a sus enemigos, entre otros asuntos. En el estudio de los sistemas religiosos locales la atención se ha concentrado hasta ahora preferentemente en la información ofrecida por los epígrafes latinos, sin duda por resultar plenamente comprensibles desde el punto de vista lingüístico, a diferencia de las inscripciones en lenguas locales, muchas de ellas solo muy parcialmente accesibles. Sin embargo, pese a las limitaciones lingüísticas, la información potencial que estas inscripciones ofrecen no es en absoluto desdeñable, como este trabajo pretende poner de manifiesto.

Los objetivos de esta investigación eran establecer un listado de inscripciones de carácter religioso que serían analizadas individualmente y después de forma colectiva en cada ámbito cultural, para finalmente ser estudiadas globalmente desde una perspectiva comparada. Esta tarea no había sido abordada hasta ahora, en buena medida por la arraigada tendencia a estudiar las series epigráficas segmentadas en función de la lengua en la que están escritas. Esta tendencia, que los estudios paleohispánicos obviaron de la mano de trabajos como los *Monumenta linguarum Hispanicarum* de J. Untermann,² se ha intentado superar en el seno del equipo dirigido por F. Beltrán Lloris en la Universidad de Zaragoza, que fomenta un estudio conjunto de las diferentes manifestaciones epigráficas coetáneas del occidente mediterráneo. Esta línea de investigación se presentó en el coloquio *Roma y las primeras culturas epigráficas del occidente mediterráneo (ss. II a. E. a I d. E.)*, celebrado en Zaragoza en 1992,³ y se ha proseguido ulteriormente con hitos como el congreso de temática similar habido en Roma, veinte años después, *El nacimiento de las culturas epigráficas en el Occidente mediterráneo (II-I a. E.)*,⁴ como conclusión del proyecto homónimo. También en esta línea de investigación se inscriben tesis doctorales como la de M. J. Estarán sobre las inscripciones bilingües del Mediterráneo occidental.⁵ Este planteamiento metodológico ha sido también el eje central sobre el que se ha desarrollado el proyecto europeo *Ancient European Languages and Writings* (2015-2019), culminado en el congreso *Lenguas y escrituras paleoeuropeas: retos y perspectivas de estudio*, celebrado en Roma a comienzos de 2019, de próxima publicación, en el que se acuñó el término ‘paleoeuropeo’ para hacer referencia a las lenguas y culturas epigráficas antiguas de Europa con exclusión del latín, griego y fenicio.

En un primer momento, Francisco Beltrán y yo planteamos el estudio del fenómeno de la epigrafía religiosa en lenguas locales únicamente aplicado a las lenguas paleohispánicas, para el trabajo de fin de máster de Ciencias de la Antigüedad presentado en septiembre de 2014, con la

² Untermann (1975, 1980, 1990, 1997).

³ Beltrán Lloris (1995).

⁴ Beltrán Lloris y Díaz (2018).

⁵ Estarán (2016).

comparación puntual de qué es lo que ocurría en otras culturas locales del Mediterráneo occidental. En ese momento se hicieron evidentes dos hechos muy relevantes. Por una parte, se hizo patente que eran muy escasas las inscripciones escritas en lenguas paleohispánicas que, al margen de las dudosas, cabía identificar con seguridad como religiosas. Por otra, que no existía ningún estudio sistemático de las inscripciones religiosas en otras lenguas locales del occidente mediterráneo con los que poder compararlas. De este modo se impuso como continuación de este trabajo preliminar el estudio de la dimensión religiosa en cada cultura epigráfica local. Para ello no solo nos propusimos la confección de un catálogo que recopilara estos epígrafes, sino que desde el principio planteamos la realización de un análisis exhaustivo de la documentación, determinando los soportes empleados en cada una de esas culturas epigráfica, el contexto del que procedían las inscripciones, los diferentes tipos de textos que contenían, la cronología en la que se insertaban o el tratamiento que daban a los teónimos, entre otros asuntos.

Nuestro objetivo fue, una vez recopiladas todas las inscripciones, realizar un estudio sistemático del fenómeno en cada una de estas culturas epigráficas y también uno global que resaltara patrones comunes y discordancias entre unas y otras.

Muchos de los estudios de las religiones antiguas del occidente mediterráneo se centran bien en lo que los griegos y romanos escribieron sobre los pueblos de la región —con los problemas que plantean los testimonios realizados desde una perspectiva exterior y con un grado de comprensión imprecisable de los fenómenos que describen—; bien en los estudios arqueológicos; o bien en la información que aporta la epigrafía latina, en la que, como es sabido, se registran numerosas divinidades de carácter local. No obstante, no es tan frecuente recurrir a la epigrafía en lengua local para profundizar en las prácticas religiosas pese a los evidentes alicientes que tiene hacerlo a través de testimonios emanados de la propia comunidad y en su lengua.

En definitiva los objetivos finales de esta tesis son dos. Por una parte llevar a cabo una recopilación y un estudio pormenorizado, tanto a escala regional como global, de las inscripciones de carácter religioso redactadas en lenguas locales del occidente mediterráneo a través de diversos conjuntos de inscripciones procedentes de Italia, las Galias y la península Ibérica, cuya selección se explicará después. Por otra, poner este catálogo y su correspondiente estudio a disposición no solo de los especialistas de las culturas epigráficas paleoeuropeas, sino de los estudiosos de los sistemas religiosos del occidente mediterráneo, facilitando el acceso a la información registrada en las propias fuentes epigráficas y a su interpretación.

Cuando comenzamos la realización de la base de datos y la creación de las fichas, no sabíamos con cuantas inscripciones nos íbamos a encontrar, por lo que las lenguas seleccionadas lo han sido conforme determinábamos si el estudio exhaustivo de estas inscripciones era o no posible, dependiendo obviamente de los recursos bibliográficos y del tiempo del que disponíamos para la realización de la tesis.

Por ello, desde un primer momento nos centramos en el estudio de las lenguas que consideramos indígenas localizadas en el entorno del occidente mediterráneo europeo. No serán llamadas pre-romanas, ya que muchas de las inscripciones tratadas en este estudio comparten cronología con la presencia romana en la zona en la que se crearon. Tampoco se incluyen en el estudio las lenguas coloniales, como el latín, el griego o el fenicio. Nos centramos, por lo tanto, en las lenguas que engloba el recientemente acuñado término de ‘paleoeuropeas’. De esta forma, nos centramos en las áreas de la Península Ibérica, la Galia y la Península Itálica, o lo

que denominamos Mediterráneo occidental.⁶ Desde el primer momento, guiada por las indicaciones de F. Beltrán, consideramos el estudio de las culturas epigráficas ibérica, celtibérica, lusitana, gala, osca y umbra con el objetivo de compararlas entre sí como una muestra de lo que ocurría en el occidente mediterráneo, si bien los recientes estudios documentan unas 30 lenguas habladas en este territorio.⁷

Un problema particular plantea el etrusco. Si queríamos seguir con los mismos patrones de estudio exhaustivo que habíamos llevado a cabo para las inscripciones de la península Ibérica, es decir, la revisión íntegra, una a una, de todas las inscripciones que componen el *corpus* de cada lengua, el estudio del etrusco iba a resultar una tarea inabarcable. Se estima que las inscripciones escritas en esta lengua son más de 10.000, por lo que a la vista del tiempo disponible y de la dificultad de acceder a la bibliografía específica, decidimos descartar el análisis de la epigrafía religiosa etrusca, por no poder aplicarle los criterios de estudio que nos planteamos inicialmente. Además, consideramos que D. Maras ya hizo un excelente trabajo en su obra *Il dono votivo*⁸ en el que estudiaba la epigrafía religiosa en lengua etrusca, por lo que quien deseara conocer el fenómeno iba a encontrar más información y más precisa en el estudio de un etruscólogo que en lo que una no especialista pudiera plantear. De esta forma, el estudio de la epigrafía etrusca fue descartado desde el primer momento, aunque en ocasiones se ha recurrido a ella para comparaciones puntuales.

Como decía anteriormente, al no existir estudios exhaustivos que recopilasen la epigrafía religiosa en estas lenguas, ignorábamos inicialmente el volumen de inscripciones de cada conjunto. Tan solo conocíamos el número aproximado de epígrafes de cada una de estas lenguas: unas 650 inscripciones oscas;⁹ unas 40 umbras;¹⁰ entre 500 y 1000 galas;¹¹ unas 2000 ibéricas;¹² 500 celtibéricas¹³ y entre 6 y 30 lusitanas, dependiendo si se incluyen o no las inscripciones mixtas. En un momento determinado, cuando las fichas de estas seis lenguas estaban ya bastante avanzadas, consideramos que también debían incluirse las inscripciones del centro de Italia, aquellas escritas en dialectos oscos, umbros y en lengua sudpicena.¹⁴ También se consideró conveniente revisar qué es lo que ocurría con la epigrafía religiosa del área norte de Italia, puesto que de esa forma quedaba un vacío difícil de explicar a la hora de analizar el conjunto del occidente mediterráneo, aparte del vacío correspondiente a la lengua etrusca. De esta forma, se consideró incluir en el estudio las inscripciones venéticas, réticas, lepónticas y camunas, siendo conscientes de que las cronologías de muchas de ellas elevaban los marcos cronológicos propuestos inicialmente.

No obstante, las dudas que surgían en cuanto a la interpretación de muchas de ellas, la falta de contexto, la escasez de estudios sobre algunas inscripciones y la dificultad de acceso a la bibliografía, hizo que varias de estas lenguas no pudiesen ser estudiadas con la misma precisión que el resto de epígrafes y posteriormente fueran descartadas para el estudio final, si bien la

⁶ No se ha tratado en este estudio el Norte de África porque nos hemos centrado en el análisis del territorio europeo, pese a que el Ibico correspondería a una lengua local propia del occidente mediterráneo.

⁷ Para ampliar la información recomiendo la página web del proyecto *AELAW* y su correspondiente banco de datos, en proceso de elaboración. <http://aelaw.unizar.es/database/inscriptions>.

⁸ Maras (2009).

⁹ Según Marchesini (2009, 72) entre los que incluye también los epígrafes en dialectos oscos.

¹⁰ 40 textos según Marchesini (2009, 67).

¹¹ En *RIG* se incluyen casi 500 inscripciones, pero desde la publicación de estas obras se han estudiado numerosas piezas, especialmente sobre cerámicas, que podrían ser consideradas también como galas. Véase Mullen y Ruiz Darasse (2018).

¹² Según el Banco de Datos *Hesperia*.

¹³ Beltrán y Jordán (2016, 35-36).

¹⁴ Las inscripciones sudpicenas se estudiaron con el libro de Marinetti (1985), *Le iscrizione sudpicene*.

mayor parte de las fichas de inscripciones posiblemente religiosas en las lenguas sudpicena, lepóntica y rética están completas en nuestra base de datos a falta de un análisis posterior.

Los límites de qué culturas epigráficas incluir en el estudio y cuáles dejar aparte se han basado en el tiempo disponible para realizar la tesis y la capacidad de acceso a la bibliografía. En un futuro este estudio podría ampliarse con el análisis de qué ocurre en las culturas rética, lepóntica y sudpicena, así como se podría plantear el análisis de la cultura epigráfica camuna, donde las inscripciones rupestres religiosas aportarían un interesante matiz a la epigrafía de Italia. También podría ser ampliado con el estudio de otras culturas epigráficas locales de Sicilia y la costa de Apulia, como el sículo o el mesápico, o incluso con análisis del Norte de África.

En cuanto al marco cronológico de esta tesis, no fue una elección propia, sino derivada de la propia datación de las inscripciones tratadas, que marcaron los límites *post quem* y *ante quem*. Las inscripciones más arcaicas de este estudio fueron realizadas en el norte de Italia, en lengua venética (así como en la descartada lengua rética) entre los ss. VI y V a.C., mientras que las inscripciones más tardías son las lusitanas y galas, algunas de ellas datadas en el s. II d.C., lo que supone un marco cronológico que abarca ocho siglos.¹⁵

A la hora de realizar este estudio nos hemos topado con diversas dificultades que han ido moldeando la investigación. Sin duda el principal escollo ha sido el acceso al significado del texto, pues al tratarse de inscripciones redactadas en lenguas fragmentarias su traducción completa rara vez es posible. Algunas de las lenguas tratadas en este estudio son más fácilmente accesibles que otras, una circunstancia que facilita la catalogación de los epígrafes como religiosos frente a aquellas más difíciles de entender en las que la catalogación adquiere un carácter más incierto. Esta tarea se ve dificultada además por la inexistencia de literaturas en lenguas locales y la escasa relevancia de las noticias suministradas por los autores grecorromanos sobre la religiosidad de las poblaciones indígenas del mediterráneo occidental.

Otro rasgo que genera dificultades es la acusada heterogeneidad de la muestra. Los más de 850 epígrafes incluidos en este estudio, con una certidumbre variable acerca de su carácter religioso,¹⁶ están redactados en lenguas con distintos grados de accesibilidad, alcanzan extensiones muy diferentes y están conservados y documentados de manera muy desigual: el conjunto abarca epígrafes fragmentarios con apenas algunas letras frente otros muy extensos con decenas de líneas, series con centenares de piezas y conjuntos de tan solo algunas unidades, piezas aparecidas en excavaciones recientes y conservadas en museos frente a otras de hallazgo antiguo y perdidas, o textos en los que apenas se comprende alguna palabra en contraposición a otros que admiten traducciones casi íntegras. Por ejemplo, en venético hay más de 150 inscripciones religiosas con seguridad, pero con textos breves, muy semejantes y que no aportan demasiada información sobre su sistema de creencias; el número de epígrafes en umbro es muy reducido pero cuenta con inscripciones como las *Tabulae Iguvinae* que permiten conocer numerosos aspectos de los rituales de esta cultura. Debe subrayarse, además, que cuando las piezas se han perdido o carecemos de información sobre sus lugares de origen y contexto de hallazgo, la aplicación de algunos de criterios principales de identificación se resiente y hace más difícil su catalogación.

¹⁵ Habría que añadir también que algunas de las inscripciones galas dudosas y descartadas se datan incluso en el s. IV d.C., como quizá el plomo de Rom (g35) o el de Saint Marcel (g30).

¹⁶ 543 seguras, 288 dudosas, 14 no religiosas y 29 descartadas.

Varía también la información disponible sobre cada conjunto epigráfico en función no solo de la intensidad con la que han sido estudiadas las diferentes culturas epigráficas, sino incluso cada una de las inscripciones. Por ejemplo, el número de publicaciones sobre las *Tabulae Iguvinae* es tan elevado, incluyendo diversas obras monográficas, que resulta inabarcable para un estudio como el nuestro, mientras que fragmentos cerámicos o pequeñas piezas de bronce apenas cuentan con bibliografía. Debe tenerse en cuenta, además, que las tradiciones académicas en la publicación de los epígrafes varían también y que difiere mucho la información que los investigadores suministran sobre el contexto de hallazgo o la descripción del soporte en función de la formación del estudioso —historiador, filólogo-lingüista— o del tipo de catalogación —*editio maior* o *editio minor*—, entre otros factores.¹⁷

También ha resultado en ocasiones complicado el acceso a la bibliografía especializada: en el caso de la península Ibérica, por razones obvias, fue más fácil, mientras que en el caso de la Galia e Italia la consulta de monografías y artículos especializados fue más compleja, aunque paliada por las estancias de investigación en Roma y en Oxford.

A todo ello debe añadirse también, obviamente, la condición de investigadora en formación de la autora de este trabajo y con una formación fundamentalmente histórica y epigráfica, y un grado de familiaridad variable con las diversas lenguas abordadas en el estudio. Naturalmente para conformar el catálogo y establecer la interpretación de las inscripciones hemos recurrido a estudios de especialistas, sistemáticamente citados en las fichas, que se han consultado siempre directamente, remitiendo cuando esto no ha sido posible a los autores que recogen las diferentes interpretaciones. Es posible que en ocasiones no las hayamos atribuido al investigador que originalmente las planteó, sobre todo en el caso de la consulta de catálogos sintéticos que no especifican siempre al autor de las diferentes propuestas.¹⁸

Evidentemente, la autopsia sistemática de todas las piezas hubiera beneficiado en gran medida la confección de las fichas, posibilitando nuevas lecturas o verificando de primera mano las ya sugeridas. No obstante, la dispersión de las piezas estudiadas en localizaciones varias de 8 países diferentes y en varios centenares de museos distintos nos disuadió desde el principio de intentar la inspección directa de todas las piezas, inabordable por falta de tiempo y de recursos económicos. No obstante fue posible realizar la autopsia de un grupo de inscripciones oscas y umbras de Colfiorito, Perugia y Capua, por iniciativa de M. J. Estarán.¹⁹ En consecuencia hemos recurrido a las fotografías para controlar las ediciones e interpretaciones propuestas y para realizar los dibujos de las inscripciones. Cuando las publicaciones carecen de ilustraciones o incluyen imágenes poco nítidas, se han solicitado fotografías a los museos correspondientes que en algunos casos han permitido nuevas lecturas.²⁰

Particularmente compleja es la tarea de caracterizar como religiosas inscripciones cuyo significado no resulta suficientemente accesible. En estos casos la discordancia entre los investigadores es habitual. Hemos podido comprobar que algunos recurren a argumentos

¹⁷ No todos los *corpora* son iguales ni ofrecen la misma información. En *RIG* y *Lin.Ven.* es raro encontrar dataciones, mientras que en *Im.It.* son excesivamente precisas o incluso demasiado arriesgadas. En algunos volúmenes el contexto arqueológico no recibe la importancia que merece y en otros el estudio tan sólo incluye el epígrafe, sin un estudio de su posible interpretación o un análisis de las palabras que en él aparecen. En ocasiones se ofrecen posibles traducciones o hipótesis de interpretación, mientras que otros autores no las sugieren. Del mismo modo, el tratamiento de estas inscripciones en revistas especializadas es muy distinto dependiendo de cada publicación.

¹⁸ Esto ocurre con Crawford, que aparece citado en la mayoría de inscripciones oscas y umbras por ser la primera publicación que se consultó para la realización de las fichas. En el caso de que Crawford indicase de quién extraía la información, se añadía en la ficha y se accedía a la fuente original, citando al autor de las ideas. En el caso de que éste no indicase de dónde extrae la información, en la ficha se indica que nosotros la obtenemos de él.

¹⁹ Me gustaría agradecer a María José Estarán por esta magnífica experiencia muy instructiva.

²⁰ Es el caso de la inscripción **U06** de Spello o de **O02** de Villalfonsina.

circulares clasificando como religiosos los epígrafes hallados en un lugar supuestamente de culto, que a su vez identifican como tal por la presencia de estos epígrafes, que consideran religiosos por no encajar bien en otras categorías.²¹ Hay también investigadores más proclives a atribuir un carácter religioso a conjuntos o imágenes que no saben bien cómo clasificar, como por ejemplo algunos arqueólogos que otorgan carácter sagrado a lugares de dudosa naturaleza o que atribuyen sin pleno fundamento carácter ritual a ciertas representaciones, o algunos filólogos que establecen etimologías arriesgadas para términos de dudosa interpretación. En este trabajo se han tratado con extrema cautela las etimologías y las interpretaciones derivadas de la comparación de términos entre lenguas antiguas y modernas, como el celtibérico y el irlandés o galés. En algunas ocasiones se han añadido interpretaciones etimológicas, pero en general se ha preferido basar la caracterización de los epígrafes en otros criterios.

El trabajo se ha estructurado en dos volúmenes, con la intención de que el acceso a las fichas sea lo más cómodo posible y se pueda realizar simultáneamente a la consulta del volumen de estudios. Las inscripciones, citadas mediante su referencia a lo largo de los diversos capítulos del volumen I, están ordenadas por lenguas y con números correlativos en el volumen II. De todos modos, hemos procurado suministrar la información básica a lo largo del volumen I para que no sea necesario acudir siempre al catálogo.

El primer volumen contiene los estudios mientras que el segundo recoge el catálogo de los epígrafes, ordenados por lenguas, siguiendo el mismo orden geográfico que se ha empleado en el volumen I: Osco, dialectos oscos, dialectos umbros, umbro, venético, galo, ibérico, celtibérico y lusitano. Antes de comenzar el segundo volumen se incluye una página con los criterios de edición de los epígrafes.

Hay tres modelos de ficha en el volumen II: uno para las inscripciones ‘seguras’ y ‘probables’, con los apartados *Soporte*, *Lugar de hallazgo*, *Paleografía* y *cronología*, *Texto*, *Carácter religioso* y *Bibliografía*; otro para las ‘dudosas’ y ‘no religiosas’, en los que los apartados *Paleografía* y *cronología* se obvian dado que no son relevantes para decidir si son o no inscripciones religiosas; y otro para ‘descartadas’, en las que se fusionan los campos en aras de una mayor brevedad.

El volumen I presenta la siguiente estructura: tras la introducción en el capítulo 1, se recoge un capítulo 2. *Consideraciones de método*, en el que encuentran las principales definiciones de los conceptos clave, los criterios de clasificación de los epígrafes, las categorías creadas y la metodología de estudio. A continuación figura el bloque 3. *Estudios*, que reúne los apartados dedicados al análisis de la información recopilada en las fichas, separándolas por culturas epigráficas y siguiendo el orden antes descrito.

En este capítulo, para cada cultura epigráfica, se ofrece una introducción básica sobre la lengua seguida de un breve listado de las inscripciones que consideramos religiosas, junto a un mapa que las sitúa geográficamente. A continuación, en el apartado I se analizan los soportes, los lugares de donde proceden las piezas, los rasgos paleográficos destacables, la cronología de

²¹ Un ejemplo es un grupo de pesas de telar de Castel de Sangro, cada una con una o dos letras en escritura osca. Marchese y Poli (2007b) las consideran probablemente votivas y por extensión dicen que el lugar podría ser un santuario samnita. No obstante, no se basan en el texto sino en el tipo de soporte, que a nuestro modo de ver no lleva a esta interpretación. Creemos que no están en un soporte religioso, ni presentan un contenido que lo sea, por lo que no puede considerarse que el lugar es un espacio de culto basándose en dos criterios que no son religiosos. Lo mismo ocurre con un epígrafe cerámico en el que se lee *mk*, hallado en Gildone, un lugar que Poli (2007a, 297-298) considera un depósito votivo por la presencia de este texto, que en sí no apunta a que sea de naturaleza religiosa.

estas piezas y un análisis del contenido de los textos, en el que se destacan los siguientes elementos: teónimos, antropónimos, cargos políticos o religiosos, fórmulas y verbos, así como la existencia, en su caso, de elementos propios del vocabulario religioso. También se precisa el carácter público o privado de los textos y su tipología dentro de la epigrafía religiosa: ofrendas, edificaciones en lugares de culto, maldiciones, leyes sacras, etc. En el apartado II se proporciona un listado de las inscripciones dudosas con una breve explicación sobre su exclusión del estudio general, y también de las no religiosas y las descartadas, con el correspondiente razonamiento sobre el que se sustenta la clasificación.

El capítulo 4. *Análisis conjunto* ofrece un análisis global de los datos recogidos, en el que se estudian conjuntamente los resultados de los distintos apartados tratados en cada cultura epigráfica. Se identifican y analizan los soportes más frecuentes de las inscripciones religiosas, los lugares en los que se encuentran y la clase de contenidos de los que son portadores, señalando patrones comunes y elementos discordantes entre una y otras culturas.

Tras este capítulo se encuentran las conclusiones finales y la bibliografía, seguidos por una serie de anexos que recogen otros estudios puntuales al margen de la estructura del trabajo, así como una serie de mapas que pretenden facilitar la localización geográfica de los epígrafes durante el estudio.

1.1. ESTADO DE LA CUESTIÓN

Antes de este trabajo ningún estudio había tratado de forma sistemática la epigrafía religiosa en las lenguas locales de las distintas culturas epigráficas del occidente mediterráneo. Algunas publicaciones recogían epígrafes religiosos e incluso, como se verá en los siguientes apartados, los habían considerado y agrupado como tales, pero en contadas ocasiones se ha abordado la epigrafía religiosa en estas culturas y menos aún de forma comparada.

Además, pocas de las obras enfocadas al estudio de la epigrafía religiosa del occidente mediterráneo han prestado atención a las inscripciones en lengua local. Se podría destacar, por ejemplo, *Dediche sacre nel mondo Greco-romano: Diffusione, funzioni, tipologie* (2009), en el que únicamente podría ajustarse a nuestro tema el artículo de Poccetti, "Paradigmi formulari votivi nelle tradizioni epicoriche dell'Italia Antica", en el que se analizan las fórmulas empleadas en las ofrendas religiosas en lenguas sabélicas, además de identificar como religiosas algunas inscripciones a partir del vocabulario o de los soportes, compararlas con las de Italia central escritas en latín y etrusco y aludir a la estructura de los epígrafes religiosos galos y venéticos.²²

La epigrafía religiosa en lenguas locales también fue tratada por F. Beltrán, en su artículo "Almost an oxymoron: Celtic gods and Palaeohispanic epigraphy. Inscriptions, sanctuaries and monumentalisation in Celtic Hispania" (2013),²³ en el que se intentaba identificar las inscripciones religiosas celtibéricas y se comparaban con las lusitanas, tomando en consideración otros epígrafes del occidente mediterráneo como los procedentes del mundo itálico, el sur de la Galia y las ciudades coloniales de Hispania. No obstante, dado que éste no era el objetivo principal del artículo, el apartado que analizaba la epigrafía religiosa en lenguas locales del occidente mediterráneo se recogía en un apenas tres páginas.

²² Poccetti (2009, 64-65 y 68).

²³ Beltrán (2013).

Recientemente, Estarán ha publicado un artículo llamado "*Tituli sacri* y epigrafía pública en el ámbito itálico, Galia e Hispania (siglos IV-I a.C.)" (2018) en el que se analizan de forma conjunta varias de las culturas epigráficas locales del occidente mediterráneo y la influencia de griegos y romanos en los soportes y el contenido de sus textos, poniendo el foco de atención en los textos de tipo público.²⁴

También se incluye en este apartado el congreso de 2017 organizado por Estarán y Dupraz bajo el título *Parole per gli dei*, que contó con diferentes especialistas en las lenguas locales del Mediterráneo occidental que analizaron la situación de la epigrafía religiosa en su área de estudio. El libro que recoge estos estudios, *Dédicaces religieuses en langues locales de l'Occident Romain. Actes du colloque Parole per gli dèi (Rome, 18-19 mai 2017)*, está en fase de publicación y será la primera obra consagrada íntegramente al estudio del fenómeno de la epigrafía religiosa en lenguas locales. En esta obra dedico un artículo al análisis de los soportes de las distintas inscripciones religiosas en las lenguas tratadas en esta tesis, abordando el fenómeno de forma transversal.²⁵ Este libro será fundamental para el conocimiento de la epigrafía religiosa en las distintas lenguas locales del occidente mediterráneo y tratará en profundidad temas que en esta tesis no se han podido tocar, especialmente aquellas relacionadas con cuestiones filológicas y lingüísticas.

Varios investigadores hicieron de algunos tipos de epígrafes religiosos el tema principal de sus estudios, entre los que destacan los relativos a las maldiciones, como Audollent, que a comienzos del XX recopiló las *defixiones* por entonces conocidas, incluyendo algunas en lengua local. En la misma línea se podrían mencionar los estudios de Murano sobre las maldiciones oscas o los de Sánchez Natalías, que en su reciente recopilación de maldiciones incluye varias escritas en lenguas indígenas. No obstante, estos estudios abarcan una parte muy pequeña de la epigrafía religiosa en algunas de estas lenguas y no describen el fenómeno en su conjunto. También en los siguientes apartados se mencionarán otras obras que recogen inscripciones religiosas en las distintas lenguas tratadas, entre los que destaca el de Velaza para la lengua ibérica, pero sin plantear la contextualización del fenómeno en otros ámbitos culturales o su estudio comparado.

Diversos investigadores en historia de las religiones como Marco Simón, Gordon, Häussler, Blázquez Martínez, Brunaux, Arcelin, Alfayé, Correia Santos, entre otros, han tratado el tema de las religiones indígenas y han recurrido a epígrafes religiosos en lengua local en distintas ocasiones, pero sin realizar un estudio sistemático del fenómeno de la epigrafía religiosa desde la perspectiva de las inscripciones escritas en lengua local.

Como se puede apreciar, son escasas las publicaciones que han tratado de forma general la epigrafía religiosa en lengua local en todo el occidente mediterráneo y hasta la fecha ninguna monografía se había dedicado específicamente al tema, a la espera de la publicación de Estarán y Dupraz antes mencionada. Por ello, presentamos un estado de la cuestión en el que se trata separadamente cada una de las culturas epigráficas, que es el mismo procedimiento seguido en la recopilación y estudio de las inscripciones.

1. Cultura epigráfica osca:

No existe trabajo alguno que suministre un listado de las inscripciones religiosas en lengua osca, aunque algunos de los investigadores que han catalogado las inscripciones que componen

²⁴ Estarán (2018).

²⁵ De Tord (en prensa). Agradezco enormemente a M.J. Estarán haber contado conmigo para participar en esta obra.

este *corpus* han agrupado ocasionalmente aquellas que consideran religiosas, como ocurre con Rix en *Sabellische Texte (ST)* donde clasifica varias de ellas como inscripciones votivas (*Weihinschriften*),²⁶ considera *ST Sa 1* como una *lex sacra*,²⁷ agrupa otras como teónimos aislados (*Isolierte Götternamen*)²⁸ e incluye una categoría dedicada a las *iúvilae*.²⁹ También McDonald recoge en su libro un capítulo con cincuenta inscripciones que considera dedicatorias,³⁰ así como otro en el que recoge ocho maldiciones.³¹ Crawford agrupa algunas de las inscripciones religiosas que forman parte de grandes conjuntos, como por ejemplo en Capua, donde considera algunas como "other religious texts" y otras "curse tablets"³²; en Cumas, donde incluye algunas como textos religiosos y otras como maldiciones;³³ en Pompeya, donde califica cuatro piezas como inscripciones religiosas³⁴; y en Rossano donde incluye algunas como "dedications",³⁵ separándolas de aquellas en las que se mencionan magistrados y de otras de carácter incierto. Aparte de estos elencos, cabe mencionar otros artículos y obras que tratan conjuntos específicos de epígrafes religiosos, como los trabajos de Lejeune acerca de la epigrafía de Rossano di Vaglio³⁶ o la obra *Le tabellae defixionum osche* (2013) de Murano sobre las maldiciones oscas sobre plomo.³⁷

Las inscripciones oscas se han recogido siguiendo principalmente el corpus de Crawford, *Imagines Italicae* (2011), por ser uno de los más recientes y no tratarse de una *editio minor* como la de Rix, lo que facilita la búsqueda de información. Sin embargo, se han consultado también otras obras generales, como *Sabellische Texte* de Rix (2002), *Epigrafia Italica* (1982) de Morandi, *Nuovi documenti italici* de Poccetti (1979) y *Handbuch der italischen Dialekte* (1953) de Vetter. Además se han revisado *Le lingue dell'Italia antica oltre il latino* (1953) de Pisani, *Oscan and Umbrian inscriptions with a Latin translation* (1949) de Janssen, *A grammar of Oscan and Umbrian* (1904, edición de 1995) de Buck y *The Italic Dialects* (1897, edición de 1989) de Conway. Cuando la mayor parte de las fichas ya estaban completas salió a la luz la obra *Epigrafia Italica 2* (2017) de Morandi, que actualiza e incorpora nueva información a su trabajo anterior y que también hemos consultado.

Entre las obras más especializadas en el área meridional destacan el trabajo de Tutto Palma, *Le iscrizioni della Lucania prerromana* (1990), con una cincuentena de textos procedentes de la región lucana, y los recientes volúmenes de McDonald, *Oscan in Southern Italy and Sicily*

²⁶ Fr 4 = **O03**; Fr 5 = **O01.1**; Fr 6-8 no consideradas religiosas; Sa 22 = **O27**; Sa 23 = **O05**; Sa 24 = **O08.1**; Sa 25 = **O15**; Sa 26 = **O09**; Sa 28 = **O08.11**; Sa 29 = **O17.2**; Sa 59 = **O18**; Sa 60 = **O17.1**; Sa 61 = **O12**; Hi 3 = **O25**; Hi 4 = **O24.1**; Hi 5 = **O24.2**; Hi 6 = **O24.3**; Hi 7 = **o56**; Hi 8-9 no incluidas; Si 2 = **O11**; Si 3 = **O13**; Cm 9 = **O20.5**; Cm 10 = **O21**; Cm 11 = **O20.4**; Cm 12 = **O19.31**; Lu 13 = **O29**; Lu 14 = **O30**; Lu 15 = **O28.02**; Lu 16 = **O28.03**; Lu 17 = **O28.28**; Lu 18 = **o69a**; Lu 19 = **o69b**; Lu 20 = **O28.26**; Lu 21 = **O28.25**; Lu 22 = **O28.18**; Lu 23 = **O34.2**; Lu 24 = **O34.3**; Lu 25 = **O37**; Lu 26 = **O40**; Lu 27 = **O28.13**; Lu 28 = **O28.10**; Lu 29 = **O28.11**; Lu 30 = **O28.14**; Lu 31 = **O28.08**; Lu 32 = **O28.06**; Lu 33 = **O28.05**; Lu 34 = **O28.04**; Lu 35 = **O28.09**; Lu 36 = **O28.07**; Lu 37 = **o69c**; Lu 64 = **O28.01**; Me 1 = **O39.1**; Me 2 = **O39.2**; Me 3 = **O39.1**; Me 4 = **O39.4**; Me 5 = **O39.3**.

²⁷ Sa 1 = **O04**.

²⁸ Po 20 = **O22.01**; Po 21 = **O22.03**; Po 22 = **O22.02**. El resto no se incluyen.

²⁹ Cp 8-35 = **O19.01-26**.

³⁰ McDonald (2015, 94-132); *Im.It.* Luc.Bret.Sic 1 = **O40**; Luc.Bret.Sic. 3 = **o69a**; Lucania 1 = **o69b**; Potentia 1-32 = **O28.01-33**; Paestum 1 = **O30**; Paestum 2 = **o66**; Potentia 40 = **O29**; Cosilinum 1 = **o76X**; Bantia 2 = **O26**; Metapontum 1 = **o69c**; Anxia 1; Crimisa 1 = **O34.2**; Crimisa 2 = **O34.3**; Caulonia 2 = **O38**; Vibo 2 = **O37**; Messina 4-7 = **O39.1-4**.

³¹ McDonald (2015, 133-166); *Im.It.* Buxentum 3 = **O31**; Laos 3 = **O32.1**; Laos 3 = **O32.2**; Laos 4 = **O32.3**; Thurii Copia 1 = **O33**; Crimisa 3 = **O34.1**; Petelia 2 = **O35**; Teuranus Ager 1 = **O36**.

³² Crawford (2011, vi); *Im.It.* Capua 30 = **O19.30**; Capua 31 = **O19.31**; Capua 32 = **o64**; Capua 33 = **O19.28**; Capua 34 = **O19.29**.

³³ *Im.It.* Cumae 5 = **O20.4**; Cumae 6; Cumae 7; Cumae 8 = **O20.2**; Cumae 9 = **O20.3**; Cumae 10 = **O20.1**.

³⁴ *Im.It.* Pompei 36 = **O22.01**; Pompei 37 = **O22.02**; Pompei 38 = **O22.10**; Pompei 39 = **O22.03**.

³⁵ *Im. It.* Potentia 11-35 = **O28.09-24, 26-28**.

³⁶ Lejeune *RV* = Lejeune (1972; 1973; 1975a; 1975b; 1990).

³⁷ Murano (2013), con un artículo previo y de la misma temática en Murano (2012).

(2015) y Zair, *Oscan in the Greek alphabet* (2016), que si bien no ofrecen un compendio sistemático de todas las inscripciones, suministran abundante información sobre la práctica epigráfica de esta área.

Además de las obras especializadas en la lengua osca y de otros *corpora* hay que mencionar la revista *Studi Etruschi*, con su sección de *Epigrafia Italica* dedicada a los hallazgos de nuevas inscripciones en lenguas locales, en la que se han publicado algunas de estas piezas. Hemos incluido todos los materiales publicados hasta el número correspondiente a 2018, sin que haya resultado posible introducir los epígrafes recogidos en el volumen aparecido 2019, pues ello hubiera forzado la actualización de los análisis estadísticos y la alteración de los números de serie del catálogo. Para la edición de cada epígrafe hemos consultado además otras publicaciones y obras especializadas sobre los yacimientos en los que aparecen, así como información sobre la lengua y el léxico oscos o sobre las prácticas religiosas de estas poblaciones.

2. Cultura epigráfica en dialectos osco-umbros:

Tampoco existe obra alguna que se ocupe de la epigrafía religiosa en los distintos dialectos sabélicos, aunque, al igual que ocurre con el osco, Rix agrupa las inscripciones de este género. Clasifica VM 2 y MV 1 como *leges sacrae*³⁸ y como votivos (*Weihinschriften*) varios epígrafes, diferenciándolos por dialectos.³⁹

La información sobre estas inscripciones no aparece en todos los *corpora* que tratan la epigrafía osca y umbra, pues algunos investigadores excluyen las redactadas en los dialectos emparentados con las lenguas osca, umbra y sudpicena, unos dialectos que, además, no todos los especialistas clasifican de igual modos.⁴⁰ Por ello, en cada ficha se menciona en qué dialecto consideran los distintos investigadores que se encuentra la inscripción.

Las inscripciones también se han seleccionado partiendo de la obra de Crawford, *Imagines Italicae*, ampliando la información con los respectivos *corpora* de inscripciones sabélicas. Tan solo la obra de Dupraz, *Les Vestins à l'époque tardo-républicaine: du nord-osque au latin* (2010), trata específicamente uno de estos pueblos y dialectos.

3. Cultura epigráfica umbra:

No hay obra monográfica ni artículo alguno que se refiera específicamente a la epigrafía religiosa en lengua umbra, si bien numerosas obras tratan la religión de las poblaciones que hablaban este idioma basándose exclusivamente en las *Tabulae Iguvinae*. Por ejemplo, Bradley, en su obra *Ancient Umbria: State, culture and identity in Central Italy from the Iron Age to the Augustan Era* (2001), dedica un apartado a los lugares de culto y las prácticas religiosas antes de la conquista,⁴¹ en el que además de las *Tabulae Iguvinae* menciona de refilón otras inscripciones como las láminas de Colfiorito. Sin embargo su estudio se basa fundamentalmente en los vestigios arqueológicos anepigráficos. Otros autores como Ancillotti y Cerri también se

³⁸ *ST* VM 2 = **DU4**; MV 1 = **DO10**.

³⁹ En "volsi, marsi, aequiculi y sabini" las inscripciones: *ST* VM 3 = **DU 3**; VM 4 = **DU01.1**; VM 5 = **DU1.2**; VM 6 = **DU2**; VM 7 = **DU5**; VM 8 (no incluida); VM 9 = **DO01**, que hemos incluido en dialectos oscos ya que la mayoría de investigadores apostaban por una clasificación dentro de este grupo, aunque no es claro. En dialecto peligno incluye: Pg 4 = **DO09.2**; Pg 5 = **DO09.1**; Pg 6-7 = **DO05**; Pg 8 (no incluida); Pg 56 = **DO08.1**; Pg 57 = **DO08.2**; Pg 58 = **DO08.3**. En dialectos marrucino y vestino: MV 5 = **DO04**; MV 10 = **DO02**.

⁴⁰ Sobre la clasificación de los dialectos, véase Anexo 1.

⁴¹ Bradley (2000, 62-77).

aproximan a la sociedad de los umbros basándose en las *Tabulae Iguvinae*, pero sin tener en cuenta las restantes inscripciones en lengua local.⁴²

Algunos de los investigadores que han recopilado en sus *corpora* las inscripciones umbros, han agrupado y clasificado varias piezas como religiosas. Así, Rix en *Sabellische Texte (ST)* recoge ocho inscripciones votivas (*Weihinschriften*)⁴³ y Sisani presenta conjuntamente una decena de textos que identifica como sagrados y votivos.⁴⁴ Finalmente, el catálogo *Screhto est: Lingua e scrittura degli antichi Umbri* también agrupa las inscripciones que sus editores consideran religiosas.⁴⁵

Del mismo modo que para la epigrafía osca, el *corpus* de referencia del que se extrajo la información ha sido el primer volumen de *Imagines Italicae* de Crawford (2011), por ser de fecha reciente y recoger un mayor número de inscripciones, así como el catálogo *Screhto est: Lingua e scrittura degli antichi Umbri* (2011), editado por Agostiniani, Calderini y Massarelli. También se han consultado *Vmbrarum gens antiquissima Italiae* (2009) de Sisani, *Iscrizione umbre minori* (1996) de Rocca y *Lautgeschichte der umbrischen Sprache* (1986) de Meiser, en cuanto a *corpora* especializados en epigrafía umbra.

Sin embargo, muchas de estas inscripciones aparecen en obras dedicadas a otras lenguas de Italia, como las de Janssen, Buck, Conway, Vetter, Pisani, Poccetti, Rix y Morandi, comentadas en el apartado de la epigrafía osca, junto con la consulta de la sección de *Epigrafia Italica* de la revista *Studi Etruschi*, también analizada hasta el año 2018.

4. Cultura epigráfica venética:

La epigrafía religiosa en lengua venética tampoco ha sido objeto de estudio específico de ninguna monografía o artículo, si bien numerosos investigadores han tratado los textos aparecidos en los diversos santuarios, sin duda religiosos. Tan solo se podría mencionar un artículo de Marinetti, con el título "Culti nel Veneto preromano, tra autonomia e influssi esterni: la prospettiva delle iscrizioni",⁴⁶ que trata de encontrar signos del influjo cultural griego y romano en la religión venética partiendo de la epigrafía.

La información sobre las inscripciones venéticas se ha extraído principalmente de los estudios de Pellegrini y Prosdoci, *La lingua venética* (1967), obra que recoge sistemáticamente y por yacimientos las inscripciones en esta lengua conocidas hasta la fecha. También se han tenido en cuenta las actualizaciones del catálogo, especialmente a cargo de Marinetti, quien se encargó de publicar su recopilación en la sección de *Epigrafia Italica* de la revista *Studi Etruschi*, con varios artículos como "Iscrizioni venetiche. Aggiornamento 1988-1998" (1999), "Venetico: Rassegna di nuove iscrizioni (Este, Altino, Auronzo, S. Vito, Asolo)" (2004) y "Le iscrizioni venetiche dal santuario in località Fornace di Altino" (2007).

También de utilidad son los estudios de Lejeune, en especial su artículo "Sur les inscriptions de la Vénétie pré-romaine" (1952) y su *Manuel de la langue vénète* (1974), en este caso en el estudio del vocabulario en esta lengua. También son fundamentales sus artículos específicos

⁴² Ancillotti y Ceri (1996).

⁴³ *ST* Um 16 = U09; Um 17 = U05.1; Um 18 = U05.4; Um 19 = U05.2; Um 20 = U05.3; Um 21-22 = U11; Um 23 = U03; Um 24 = U07. Así mismo, en este corpus aparecen otros epígrafes religiosos a los que Rix otorga otras funciones, como Um 7 = U02 que clasifica como edilicia (*Bauinschriften*) y Um 10 = U04.1 que denomina *termini*.

⁴⁴ *VG* 1 = u12; *VG* 2 = U04.2; *VG* 3 = U09; *VG* 4 y 5 = U11; *VG* 6 = U03; *VG* 7-10 = U05.1-4; *VG* 11 = U11. Del mismo modo que ocurre con Rix, algunas de las que hemos considerado como religiosas no se incluyen como tales.

⁴⁵ *Screhto est* 17 = U01; 18 = U09; 19-22 = U05.1-4; 23 = u14; 24 = U11; 25 = U03; 26 = u12; 27 = U06; 28 = U04.2.

⁴⁶ Marinetti (2014).

sobre los diferentes soportes inscritos de Lagole, Gurina y Este.⁴⁷ También incluimos la reciente obra *Venetkens* (2013), con especial mención de "Il venetico: la lingua, le iscrizioni, i contenuti", de Marinetti, así como otro llamado "Parole dal passato: tra insegnamento e pratica", de la misma investigadora. Sobre Lagole debe mencionarse la obra editada por Fogolari y Gambacurta, *Materiali veneti preromani e romani del santuario di Lagole e di Calalzo al Museo di Pieve di Cadore* (2001), donde el capítulo sobre la epigrafía del yacimiento fue llevado a cabo por Marinetti. También un catálogo sobre los venéticos y su cultura escrita se puede encontrar en la obra *AKEO. I tempi della scrittura. Il Veneto antico Alfabeti e documenti* (2002).

Aparte de las obras específicas sobre epigrafía venética, algunas de las inscripciones se recogen en otros *corpora* epigráficos de Italia, como por ejemplo en las obras de Conway, Whatmough y Johnson, *The prae-Italic dialects of Italy* (1933) o las ya mencionadas publicaciones de Pisani y Morandi.

5. Cultura epigráfica gala:

Tampoco hay monografías específicas sobre la epigrafía religiosa en galo. Lambert en *La langue gauloise* (1994)⁴⁸ incluye un apartado de "Dédicances", aunque no exclusivamente religiosas. En él incluye *RIG* G-153 de Vasio; el capitel de Nîmes (G-203); la inscripción de Orgon (G-27); los altares de *Glanum* G-64 y 65. Añade también una dedicatoria oficial, la de Vitrolles (G-108), sin indicar su carácter religioso⁴⁹ y dedica un apartado a las inscripciones votivas sobre cerámica galo-latinas, los recipientes de Bourges (L-79), y Argenton-sur-Creuse (L-77 y 78).⁵⁰

Las obras principales que recogen las inscripciones galas son las siguientes: Lejeune en *Recueil des Inscriptions Gauloises (RIG). Vol. 1, Textes gallo-grecs* (1985) reúne los epígrafes en alfabeto griego, procedentes fundamentalmente de la Francia meridional, aunque haya alguno aparecido fuera de esta zona como varias de las inscripciones de Alesia. En *Recueil des Inscriptions Gauloises (RIG). Vol. 2.1, Textes gallo-étrusques et gallo-latins sur pierre* (1988), Lejeune cataloga los epígrafes escritos sobre piedra, de carácter público, mayoritariamente religiosos o funerarios, y en *Recueil des Inscriptions Gauloises (RIG). Vol. 2.2, Textes gallo-latins sur instrumentum* (2002), escrito por Lambert, se tratan las inscripciones galas escritas en alfabeto latino sobre objetos como láminas de plomo, cerámica, bronce, etc. Los otros volúmenes que componen esta serie fueron *Recueil des Inscriptions Gauloises (RIG). Vol. 3, Les calendriers (Coligny, Villards d'Héria)*, (1986), de Pinault y Duval, en el que se recogían las grandes inscripciones de los calendarios, y *Recueil des Inscriptions Gauloises (RIG). Vol. 4, Les légendes monétaires* (1998), de Fischer y Colbert de Beaulieu, que trataba las acuñaciones monetales. Otro *corpus* que podría añadirse a este estudio, es la monografía sobre la Graufesenque de Marichal, *Les graffites de la Graufesenque* (1988), apenas citado en esta tesis por no haber sido identificados epígrafes religiosos sobre estos objetos cerámicos. También es de interés *The Dialects of Ancient Gaul*, de Whatmough, escrito en 1944 y reeditado en 1970, aunque el número de inscripciones galas conocidas por entonces era muy escaso y sus interpretaciones, por lo tanto, han quedado muy superadas. Otro estudio detallado de la epigrafía gala fue el realizado por Meid en su breve obra de 1994, reeditada y ampliada en 2014, con el

⁴⁷ Lejeune (1951; 1952; 1953; 1954).

⁴⁸ Lambert (1994, 84-88).

⁴⁹ En él incluye *RIG* G-153 = **G21**; G-203 = **G19.1**; G-27 = **G23**; G-64 = **G24.1**; G-65 = **G24.2**.

⁵⁰ L-79 = **g46X**; L-77 = **G07.1**; L78 = **G07.2**.

título *Gaulish inscriptions*, en la que se recogían varias inscripciones galas, un estudio de los términos y las posibles interpretaciones de las mismas.

Numerosos hallazgos se han producido tras la publicación de estas obras, muchos editados en artículos. La principal revista que publica las novedades epigráficas de la Galia es *Études Celtiques* (ÉC), con mención especial a los "Compléments gallo-grecques", ÉC, 25, 1988 de M. Lejeune; "Les inscriptions gallo-grecques parues depuis les *Textes gallo-grecs* de Lejeune", ÉC, 35 (2003), de Lambert; "Recueil des inscriptions gauloises. II,2: notes de compléments", ÉC, 36 (2008), también de Lambert.

Además del *corpus* de referencia, *RIG*, y los artículos de ÉC, nos han resultado de gran utilidad los glosarios. En su día, Dottin llevó a cabo un manual de la lengua gala, bajo el nombre de *La langue gauloise: grammaire, texte et glossaire* (1918), aunque debido a que se escribió hace mucho tiempo, hemos preferido consultar obras más recientes: el *Dictionnaire de la langue gauloise* de Delamarre (2003), que recoge en sus últimas páginas el vocabulario de los epígrafes y una traducción aproximada, y *La langue gauloise* de Lambert (1994). También resulta de interés la obra de Mullen, *Southern Gaul and the Mediterranean: multilingualism and multiple identities in the Iron Age and Roman periods* (2013), con un estudio detallado del fenómeno de la epigrafía galo-griega y su contexto.

Recientemente Mullen y Ruiz Darasse han publicado una pequeña obra dedicada al galo dentro de la serie del proyecto AELAW (*Ancient European Languages and Writings*), *Gaulois: langue, écriture, épigraphie* (2018), en el que en menos de cincuenta páginas se hace una breve introducción sobre la lengua, la escritura y la onomástica de los galos y un repaso de sus prácticas epigráficas.

6. Cultura epigráfica ibérica

A diferencia de lo que se ha visto en las restantes culturas epigráficas, el mundo ibérico sí cuenta con algún estudio que trata en conjunto las inscripciones religiosas escritas en lengua local. En un primer momento, Rodríguez Ramos trató de identificar la epigrafía religiosa en lengua ibérica basándose en el léxico, en el artículo: "La problemática del sufijo «primario» o «temático» -k- en la lengua íbera y del vocabulario de las inscripciones religiosas ibéricas" (2005). En él defiende que el sufijo -ki- aparece con frecuencia en textos que él considera de índole religiosa, aunque añade que: "no siempre se puede estar seguro del contenido religioso de una inscripción pues hay soportes en que es probable, pero en otros sólo posible."⁵¹

Hay que destacar también el artículo de F. Beltrán, "Almost an oxymoron: Celtic gods and Palaeohispanic epigraphy. Inscriptions, sanctuaries and monumentalisation in Celtic Hispania", que en un párrafo trazaba unas primeras líneas de identificación de las posibles inscripciones religiosas ibéricas.⁵² Como se ha comentado en la introducción, el análisis de la epigrafía religiosa ibérica no era el objetivo principal del artículo, por lo que la información no se desarrolla más allá del listado.

⁵¹ Rodríguez Ramos (2005, 33) incluye como posiblemente religiosas las siguientes inscripciones: los plomos de Castellón (i32), Orley1 (i34) y el Cigarralejo(i47), las inscripciones rupestres de La Cerdaña (I02-I08), Cogul (I11), Roda de Ter (I10), Cruzy; objetos de piedra votivos (estatuas, altares, placas y quizá alguna estela "funeraria"), cerámica pintada (especialmente Liria (i37), y algunos utensilios especiales, como cerámicas empleadas para libaciones y otras de metal (tesorillo de Tivisa, *kalathos* pintados, *rhyton* de Ullastret (i22))

⁵² Beltrán (2013, 170-171). Entre ellas incluye: las inscripciones rupestres, las piezas de Montaña Frontera (I17), las ofrendas del Cerro de los Santos (I17) y Torreparedones (i52X), y quizá Porcuna, los altares de *Ruscino* (I01) y *Tarraco* (I12), la cista de Pech Maho (i19), el capitel bilingüe de Tarragona y el dintel de Sagunto y quizá algunas de las inscripciones cerámicas del Castellido de Alloza y San Miguel de Liria (i37).

El primer artículo específico sobre la epigrafía religiosa ibérica fue escrito por Velaza en el año 2014, "La escritura de lo sagrado en el mundo ibérico", en el que trataba de reconocer las inscripciones ibéricas siguiendo los siguientes criterios: el contexto arqueológico; el soporte; la presencia de formularios epigráficos —entre los que incluye los abecedarios—; y la propia singularidad formal o epigráfica. La selección que realiza de los epígrafes es la que más se parece a la nuestra.⁵³

Simultáneamente al artículo de Velaza tuvo lugar el desarrollo de mi trabajo de fin de Máster, en el que se llevó a cabo una recopilación y estudio de las inscripciones religiosas en lenguas paleohispánicas, entre las que se incluían las ibéricas. En este caso los criterios son los mismos que se han llevado a cabo en esta tesis: soporte, lugar de hallazgo y contenido del texto, clasificando los epígrafes entre seguros, probables y dudosos. Este estudio fue presentado en 2014, con el título *Las inscripciones religiosas en lengua y escritura paleohispánica*,⁵⁴ y en 2016 se publicaron los epígrafes seleccionados y los criterios empleados para su localización en un artículo llamado "Epigrafía religiosa paleohispánica: problemas de identificación."⁵⁵

A todo ello hay que sumar la clasificación de inscripciones que aparece en el *Banco de Datos Hesperia*, donde a finales de junio de 2019 se recogían numerosas inscripciones como religiosas y votivas.⁵⁶

Sobre la epigrafía en lengua ibérica se han seguido principalmente las ediciones de los *Monumenta Linguarum Hispanicarum* de Untermann (1990), con sus volúmenes específicos sobre la lengua ibérica: *Monumenta Linguarum Hispanicarum II. Inschriften in iberischer Schrift aus Südf Frankreich* (1980) y *III. Die iberischen Inschriften aus Spanien* (vol. 1 y 2, 1990). La información se ha ampliado con la consulta de las distintas revistas especializadas en la epigrafía paleohispánica, especialmente *Paleohispanica*, que desde 2001 recoge sistemáticamente la publicación de los hallazgos más recientes y las relecturas de las piezas en la sección "Chronica epigraphica Iberica", redactada por Velaza.

También se han tenido en cuenta obras anteriores como los *Monumenta Linguae Ibericae*, de Hübner (1893) y las *Misceláneas* (1949) de Gómez Moreno, o la reciente *Historia Lingüística de la Península Ibérica* (2011), de de Hoz, y obras que ponían el enfoque en otros aspectos como *Los soportes de la epigrafía paleohispánica*, de Simón Cornago en 2013, en el que se lleva a cabo un profundo estudio sobre los materiales y los tipos de objetos sobre los que se encuentran estas inscripciones.

Habría que incluir finalmente la publicación de una pequeña obra consagrada al estudio de la lengua, escritura y epigrafía ibéricas por parte de Velaza y Moncunill en la serie de booklets del proyecto *AELAW*.⁵⁷

⁵³ Velaza (2014b) reconocía como posiblemente religiosas las siguientes inscripciones: las estatuas del Cerro de los Santos (**I17**); las láminas del Amarejo (**i44**); los altares de Tarragona (**I12**), *Ruscino*(**I01**) y Sagunto (**I14**); las piezas de Montaña Frontera (**I14**); el *ostrakon* de Pontós (**i21a**); el colgante de Can Gambús (**i50X**); el plomo de Tos Pelat (**i39**); la cerámica del Castellet de Bernabé (**i38**); algunas de las cerámicas pintadas de Sant Miquel de Lliria (**i37**); el *rhyton* de Ullastret (**i22**); la jarra de La Juncosa (**i26**); los platos de Abengibre (**i41**); y las inscripciones rupestres de la Cerdaña (**I02-08**), el Cogul (**I11**), Abrigo Burgal (**I15**) y La Camareta (**I18**).

⁵⁴ De Tord (2014).

⁵⁵ De Tord (2016).

⁵⁶ Religiosas: AB.08.01 = **I18**; GI.04.01 = **i20**; V.04.35; V.04.40; V.04.42; V.04.50; V.04.53; V.04.50 = **I14.02**; V.04.54 = **I14.03**; V.04.55= **I14.04**; V.04.57= **I14.05**; V.04.58 y V.04.59= **I14.08**. Votivas: AB.01.01a = **i41**; AB.02.05 = **I16**; AB.02.01 = **I16**; AB.02.07 = **I16**; AB.06.01-04 = **i44**; AB.07.01 = **I17.1**; AB.07.04 = **I17.3**; AB.07.05a = **i45**; B.08.01 = **I09**; B.23.01 (no publicada); CR.01.01= **i40a**; CR.01.08 =**i40e**; CR.01.10 = **i40f**; GI.15.09 =**i22**; GIB.01.01 = **i48**; TE.02.469 = **i29**; y Z.11.11 = **i49X**

⁵⁷ Velaza y Moncunill (2016).

7. Cultura epigráfica celtibérica

La epigrafía religiosa celtibérica, del mismo modo que ocurría con la ibérica, ha sido objeto de estudio de escasos artículos y ninguna monografía. Entre ellos hay que destacar el artículo de Beltrán, "Almost an oxymoron: Celtic gods and Palaeohispanic epigraphy. Inscriptions, sanctuaries and monumentalisation in Celtic Hispania", ya comentado en la introducción general. Consideraba en él como religiosas las inscripciones de Peñalba y planteaba que también pudieran serlo el *oenochoe* de Caminreal y el bronce de Botorrita I.⁵⁸ Aparte de esta breve mención a las inscripciones que podrían ser religiosas, cabría destacar mi artículo "Epigrafía religiosa paleohispánica: problemas de identificación",⁵⁹ en el que se consideraban las inscripciones de Peñalba como probablemente religiosas y las inscripciones de Botorrita y Caminreal como dudosas.

Sobre la epigrafía en general, las inscripciones celtibéricas fueron recogidas en el cuarto volumen de los *Monumenta Linguarum Hispanicarum* de Untermann (1997), principal obra consultada para realizar este capítulo. No obstante, numerosos estudios y nuevas inscripciones han sido halladas desde entonces y publicadas en diversos artículos, principalmente en la revista *Palaeohispanica*, que recoge las novedades y nuevas interpretaciones de estos textos, en la "Chronica Epigraphica Celtiberica", redactada por Jordán. Otra fuente en la que se recogen las inscripciones en lengua celtibérica, más actualizada, es sin duda el banco de datos *Hesperia* de lenguas y escrituras paleohispánicas.

Sobre los estudios de la lengua cabría destacar *Introducción al celtibérico* (1998) de Jordán, y, sobre todo, *Celtibérico* (2004), del mismo investigador, en el que se lleva a cabo un profundo análisis de esta lengua y la cultura epigráfica. Una breve introducción a la lengua y la cultura epigráfica se puede encontrar en el booklet, *Celtibérico. Lengua, escritura, epigrafía*, publicado por Beltrán y Jordán en 2016, dentro de la serie de booklets del proyecto europeo AELAW. También, del mismo modo que para la lengua ibérica, se ha consultado la obra de Simón Cornago, *Los soportes de la epigrafía paleohispánica* (2013).

8. Cultura epigráfica lusitana

Las inscripciones lusitanas han ido apareciendo progresivamente en la bibliografía, ya que en el momento en el que se publicó el cuarto volumen de los *Monumenta Linguarum Hispanicarum*, en 1997, tan solo se conocían tres inscripciones: una de Arroyo de la Luz, a la que Untermann dio la referencia L.1.1; otra de Lamas de Moledo, L.2.1; y otra de Cabeço das Fráguas, L.3.1.⁶⁰

Dos años después, en 1999, se publica el primer estudio sobre la inscripción de Arroyo de la Luz III,⁶¹ por parte de Almagro-Gorbea, Ortega Blanco y Villar Liébana, estudiada de nuevo por Villar y Pedrero en el año 2001.

En 2008, Carneiro, D'Encarnação, de Oliveira y Teixeira editan la inscripción de Arronches en el artículo "Uma inscrição votiva em língua lusitana", en *Palaeohispanica*. Poco después este epígrafe fue reestudiado por Cardim Ribeiro, que publicó "Algumas considerações sobre a inscrição em 'lusitano' descoberta em Arronches", en 2010.

⁵⁸ Beltrán (2013, 172).

⁵⁹ De Tord (2016).

⁶⁰ *MLH* L.1.1 = **L21.1**; L.2.1 = **L10**; L.3.1 = **L14**.

⁶¹ **L21.2**.

Entre ambos artículos, en 2009 da Silva Fernandes, Sobral Carvalho y Figueira sugieren en "Divindades indígenas numa ara inédita de Viseu" que la lengua en la que está escrito el altar de Viseu⁶² debe ser considerada mixta lusitano-latina, puesto que el teónimo aparece en una lengua que no puede ser considerada latina.

Sobre las inscripciones mixtas así como sobre la posibilidad de que el *corpus* de inscripciones lusitanas deba ampliarse con las inscripciones mixtas destacan los estudios de Gorrochategui y Vallejo, "Lengua y onomástica. Las inscripciones lusitanas" de 2010 y "Langues fragmentaires et aires onomastiques: le cas de la Lusitanie et de l'Aquitaine" del año 2015, así como el artículo de Vallejo "Hacia una definición del lusitano" (2013). A ellos ha de sumarse la tesis doctoral de Estarán, *Epigrafía bilingüe del Occidente romano: El latín y las lenguas locales en las inscripciones bilingües y mixtas* (2016), en la que se recogen y estudian las inscripciones que mezclan la lengua latina y lusitana, abriendo de nuevo la idea de que el *corpus* lusitano no se limita a 5 o 6 epígrafes, pues elementos con morfología lusitana se puede rastrear en epígrafes latinos.

Finalmente se han tenido en cuenta estudios sobre onomástica como *Antroponimia indígena de la Lusitania romana* de Vallejo (2005), *Los dioses de la Hispania Céltica* (2002) de Olivares Pedreño, "Language Contact in Lusitania"(2009) de Wodtko y "The current state of research on local deities in Portugal" (2010) de D'Encarnação y Guerra. También se podría incluir aquí el estudio de Prósper, *Lenguas y religiones prerromanas del occidente de la Península Ibérica* (2002).

El banco de datos Hesperia sobre lenguas paleohispánicas sólo contiene seis fichas de inscripciones lusitanas, reconocidas como tales por toda la comunidad científica, aunque los nombres personales y los teónimos lusitanos están recogidos en la sección de onomástica de esta plataforma. Sobre ellos habría que mencionar el libro de Vallejo, *Hesperia. Banco de datos de lenguas paleohispánicas (BDHesp) III. Onomástica Paleohispánica. I. Antroponimia y teonimia. 1. Testimonios epigráficos latinos, celtibéricos y lusitanos, y referencias literarias* (2016). Para finalizar, una de las obras más recientes sobre la lengua y epigrafía lusitana es el booklet 4 del proyecto AELAW, escrito por Wodtko y publicado en 2017 con el nombre *Lusitano: Lengua, escritura, epigrafía*. En él se hace una breve síntesis sobre esta lengua, su extensión geográfica, su cronología, las inscripciones conocidas, la onomástica o el vocabulario.

⁶² L12.

1.2. AGRADECIMIENTOS

En primer lugar me gustaría comenzar agradeciendo a Francisco Beltrán su ayuda y su consejo durante todos estos años, además de haber sido quien despertó mi interés por la epigrafía con uno de los cursos que organizó en Calamocha en el año 2010, llamado "Epigrafía y romanización de la Hispania del siglo I a.E." Le agradezco la confianza depositada en mí cuando le comenté que me gustaría hacer una tesis doctoral, así como su ayuda durante todos estos años, siempre disponible pese a su más que ajustada agenda.

Especial mención en estos agradecimientos merece María José Estarán, que me ha guiado a la hora de orientar la tesis y con quien he compartido mis dudas sobre inscripciones concretas, además de proporcionarme imágenes e incluso invitarme a acompañarle en sus autopsias en Capua, Perugia y Colfiorito, una de las experiencias más gratificantes de esta tesis.

Me gustaría agradecer también a otros miembros del grupo de investigación *Hiberus* que han colaborado en mi desarrollo como investigadora a lo largo de la carrera, el máster y el doctorado, como F. Marco, F. Pina Polo, B. Díaz y C. Jordán, entre otros. Agradezco especialmente dentro de este grupo a Celia Sánchez Natalías, no solo por haberme aconsejado con las maldiciones sino por su cariño y constantes ánimos, a quien auguro un gran éxito con su futura publicación, la cual ansío leer tan pronto como esté disponible. También a mis compañeros de doctorado María, Irene, Alba, Jorge, Ignacio, con los que he disfrutado de interesantes debates y muchos cafés, y especialmente a Javier, con quien he compartido congresos, viajes y la elaboración de la base de datos *ENCEOM*, y a Lorenzo, por tantos años de carrera, máster, doctorado y también de amistad. Incluyo en este grupo a Víctor Sabaté, que sin duda ha aportado su granito de arena en el apartado de la epigrafía ibérica, a quien agradezco no solo su ayuda sino su amistad.

Aprovecho también para agradecer a los miembros del proyecto *Hesperia* que me han ayudado en momentos puntuales y me han motivado enormemente, no sólo por su calidad científica sino por su cercanía personal, entre ellos J. Velaza, J. Gorrochategui, N. Moncunill, J. Ferrer, J. M. Vallejo, E. Luján, E. Orduña, y especialmente a Iñaki Simón. Agradezco también la ayuda prestada por distintos investigadores más allá de nuestras fronteras, especialmente a Paolo Poccetti, quien me ayudó a la hora de seleccionar la bibliografía referente a las inscripciones osco-umbras, así como a otros miembros del proyecto *AELAW* como E. Benelli, P.-Y. Lambert y V. Velfiore, que me han ayudado con cuestiones puntuales. No olvido tampoco a Gianluca Gregori de la Universidad de Roma "La Sapienza" de Roma y Nicholas Purcell de la Universidad de Oxford por haberme permitido disfrutar de varios meses de estancias de investigación en estos prestigiosos centros, sin los cuales esta tesis no habría sido posible, además del grato recuerdo que guardo de ambos lugares.

Debo agradecer también a los siguientes museos por haberme dado acceso a las imágenes de sus inscripciones: el Museo Campano de Capua, el Museo Archeologico di Colfiorito, el Museo Archeologico Nazionale dell'Umbria de Perugia; el Museo Archeologico Nazionale d'Abruzzo Villa Frigerj, el Museo de Messina, el Museo Archeologico Nazionale de Venosa, el NY Carlsberg Glyptotek de Copenhague y el Musée du Louvre.

Finalmente no puedo sino agradecer a mi madre, mi padre y mi hermano su apoyo constante, así como a mis amigas y amigos de Calamocha, de Zaragoza y de Oxford, con una mención especial a Marina y Elena por su apoyo en esta recta final, sin las cuales no habría conseguido aunar fuerzas para terminar esta tesis. Y a Víctor por todos estos años.

2. CONSIDERACIONES DE MÉTODO

2.1. CONCEPTOS

1. Inscripción religiosa

En este trabajo consideramos inscripciones religiosas aquellas que se inscriben en un ritual relacionado con los dioses. Ante todo se trata de ofrendas y dedicatorias, que conforman la inmensa mayoría del catálogo y que constituyen actos destinados a fijar por escrito y de manera permanente la piedad de los fieles o el agradecimiento por un bien recibido y que generalmente se expresarían de manera oral durante una visita al santuario correspondiente o en una plegaria a la divinidad. Entre estas incluimos los testimonios de la presencia de los fieles en santuarios naturales extraurbanos —denominados por abreviar, ‘peregrinación’— y también los epígrafes que se dirigen a los dioses para perjudicar a terceras personas —las maldiciones—. Pero hemos tomado en consideración también todos aquellos epígrafes que, aunque no estén consagrados a los dioses, presentan contenidos evidentemente religiosos bien porque regulan materias de esa índole como las *leges sacrae*, delimitan espacios sagrados, conmemoran la construcción de templos u otros elementos consagrados o recogen el calendario de festividades. Hemos excluido de la consideración de inscripciones religiosas aquellas inscripciones que documentan sacerdocios u información de carácter religioso, pero incluyéndolas en el catálogo dentro de la categoría de ‘no religiosas’ por ser una fuente de documentación histórica sobre la materia.

Como se ha dicho se incluyen entre las inscripciones religiosas los epígrafes relativos a la magia. No es sencillo trazar límites entre la magia y la religión en la Antigüedad, ya que no eran conceptos diferenciados como en nuestra mentalidad actual. Como sintetiza F. Marco, la visión occidental cristiana —especialmente la protestante— de los siglos XVII y XVIII fue otorgando a la magia un carácter despectivo y peyorativo, ligado al concepto de ‘superstición’.⁶³ En el siglo XIX, Frazer dividió el antiguo concepto de religión en las categorías de magia, religión y ciencia, entre las que ya Phillips señaló que la primera se entendía como la forma “mala o errónea” de la religión y la ciencia, asociada a una visión “primitiva”, poco evolucionada.⁶⁴ Como Lambert ha puesto de manifiesto la separación entre magia y religión vigente en cada investigador depende mucho de sus creencias personales dentro de la innegable influencia que el cristianismo ha ejercido en la visión occidental actual del concepto de magia.⁶⁵

No obstante, independientemente de nuestro concepto actual, está claro que en la época antigua, la magia y la religión no estaban separadas por límites tajantes, sino entrelazadas. Como indica Marco, la magia debe entenderse como un elemento dentro de las religiones antiguas y define el concepto como “una actividad religiosa no sancionada por el *establishment*”.⁶⁶ Las inscripciones mágicas incluidas en este estudio son las *defixiones*, atestiguadas en las culturas osca, gala y quizá ibérica. No es posible conocer hasta qué punto los restantes pueblos de este estudio emplearon la magia y si ésta pudo ir más allá de las maldiciones, ya que no hay forma de constatarlo.

⁶³ Marco (2002, 189).

⁶⁴ Phillips (1997, 260): “It has accepted uncritically the nineteenth-century notion that magic is either ‘bad’ religion or ‘bad’ science—that ‘magic’ represents a ‘primitive’ worldview that has not evolved”.

⁶⁵ Lambert (2004, 71-72).

⁶⁶ Marco (2002, 190), basado en Phillips 1991.

Por otro lado, si bien es difícil también trazar una línea firme entre la muerte y la religión en el mundo antiguo, consideramos que el cometido principal de la epigrafía funeraria es conmemorar el recuerdo del difunto mediante su nombre escrito en la tumba de manera que pueda ser leído por aquellos que la visitan o pasan ante ella. Es, por lo tanto, un mensaje orientado preferentemente hacia la comunidad humana y no hacia los dioses. Además, a diferencia de lo que ocurre en la epigrafía latina, en la que muchos epitafios comienzan invocando a esas entidades conocidas como los *Dioses Manes* —a veces de manera muy formularia—, las inscripciones funerarias en lenguas locales no incluyen teónimos, al menos en aquellas que somos capaces de traducir,⁶⁷ con la excepción de un par de casos que dicen explícitamente estar consagradas a los dioses y, a modo de documentación adicional en la categoría de ‘no religiosas’, aquellas que mencionen sacerdotes y sacerdotisas.

Para poder ser reconocidas como religiosas, todas las inscripciones incluidas en este trabajo cumplen al menos uno de los criterios presentados en el apartado 2.2 *Criterios de clasificación*.

2. ‘Inscripción votiva’

Creemos necesario hacer una diferencia conceptual entre inscripción religiosa y votiva, ya que en muchas ocasiones la historiografía emplea los términos como sinónimos. En la mayoría de los casos vemos que los investigadores hablan de ofrendas votivas, exvotos y dedicatorias sagradas sin hacer diferencia alguna entre estos conceptos. A la hora de clasificar las inscripciones sabélicas en distintas categorías, Rix habla de *Weihinschriften*, "inscripciones votivas", siendo que en ellas no se refleja la realización de un *uotum*.⁶⁸ En realidad, está caracterizando como textos votivos lo que nosotros preferimos denominar ofrendas o, de forma más general, inscripciones religiosas. Y como Rix, otros muchos autores mencionados a lo largo de esta tesis emplean así el calificativo ‘votivo’. Por ejemplo, Poccetti habla de inscripciones votivas de forma general, empleando el término como sinónimo de "dedica", pese a que no todas ellas atestiguan la realización de un *uotum*, sino que son fundamentalmente ofrendas.⁶⁹ También en lengua venética los investigadores suelen caracterizar la fórmula *me go donasto* como votiva, aunque esta frase en realidad tan solo indica que algo se ha donado, no necesariamente implica que se haya realizado un *uotum*.

En nuestro caso, siguiendo el planteamiento inicial sugerido por Francisco Beltrán, creemos que es más preciso hablar de ofrendas o dedicatorias cuando nos referimos a objetos e inscripciones que se donan a la divinidad y emplear la palabra votivo para definir las inscripciones en las que se presenta expresamente la mención de un *uotum*, un acto típico de la religión romana por el cual la persona que coloca el epígrafe pretende devolver a la divinidad el favor por el bien recibido.

No obstante cabe un cierto grado de debate sobre este concepto, pues el hecho de que no aparezca expresamente la mención de un *uotum* no indica que la ofrenda no pueda ser considerada un exvoto, es decir fruto de una promesa realizada a la divinidad con el compromiso de ofrecerle un determinado don en el caso de ver atendida una demanda. Bodel considera que en la Antigüedad el significado de las ofrendas es muy distinto al concepto judeo-cristiano y musulmán por el que los fieles realizan una ofrenda a la divinidad sin esperar nada a

⁶⁷ Con las únicas excepciones de una de las estelas de Sulmo (**DO09.3**), en la que además de mencionar el nombre de la difunta, la lápida se consagra a los dioses; y la inscripción de Plumergat (**G03**), que indica el nombre del donante de la pieza, los dioses que la reciben y el posible nombre del beneficiario de la misma, posiblemente un difunto.

⁶⁸ Rix (2002).

⁶⁹ Poccetti (2009).

cambio, de forma espontánea y como forma de agradecimiento.⁷⁰ Como defiende Bodet, en las religiones antiguas del Próximo Oriente Antiguo y el área Mediterránea se espera una especie de reciprocidad de los dioses, hay un principio de intercambio entre el fiel y la divinidad.⁷¹

No obstante, ya que no podemos saber con seguridad si una ofrenda fue desinteresada o si se realizó como cumplimiento de un voto, en este estudio hemos preferido hablar de ‘fórmulas de ofrendas’, reservando la denominación ‘fórmulas votivas’ para aquellas en las que es seguro el acto del *uotum*, exclusivamente latinas. En nuestra opinión se trata de una forma religiosa tan característica de la religión romana que es preferible no generalizar esta denominación si no existe constancia de una práctica similar.

3. Tipos de inscripciones religiosas

Las inscripciones aquí consideradas religiosas perseguían finalidades diferentes que van desde dar gracias a los dioses o pedir su ayuda hasta conmemorar fiestas en su honor y plasmar la realización de sacrificios, entre otras. Dependiendo de su función las hemos clasificado en ocho categorías:

TIPO DE EPÍGRAFE
Ofrenda/Dedicatoria
Edificio-religiosa
Festividad
Sacrificio
Maldición
Delimitación de terrenos
Peregrinación
<i>Lex sacra</i>

Fig. 1. Tipos de epígrafes por función

Podrían haberse considerado otras categorías como amuletos protectores, oraciones o cánticos religiosos, pero ninguna de ellas está documentada, al menos con seguridad, en las culturas epigráficas aquí consideradas

Ofrendas, dedicatorias

Como se ha indicado en el apartado anterior, se incluyen dentro de la categoría de ofrendas aquellas inscripciones en las que uno o varios fieles expresan su ofrecimiento de algo a la divinidad. Dentro de esta categoría hemos distinguido las ofrendas individuales, ofrendas colectivas, ofrendas a favor de otros —si el individuo que las hace pide a la divinidad por otra persona— y ofrendas votivas —en las que el acto de un *uotum* quede plasmado. Como se aprecia, a nuestro modo de ver las inscripciones votivas están dentro del grupo de ofrendas,

⁷⁰ Si bien esta idea también sería debatible ya que se espera del dios cristiano y musulmán su ayuda y su apoyo, o como sugiere F. Beltrán, en el mundo cristiano también se constata la existencia de exvotos y de ofrendas que suponen facilitar el acceso al cielo, por lo que no se trata de dedicatorias completamente altruistas.

⁷¹ Bodet (2009, 18): "The bond thus established between mortal and deity by the exchange of gift and counter-gift was more than merely utilitarian; it established an equilibrium in the relationship that situated each party in the proper position to maintain the religious system; the whole was greater than the sum of its parts." Según él, es este principio de intercambio, más que el concepto esencial de la divinidad en sí misma, lo que distingue principalmente las antiguas religiones del Mediterráneo de las actuales religiones judeo-cristiana y musulmana.

donde se encuentra el mayor grupo de epígrafes tratados en este estudio, en los que muy pocos hacen referencia explícita a un voto. A lo largo de esta tesis se emplearán los términos ofrenda y dedicatoria de forma indistinta.

Inscripciones edilicio-religiosas

Hemos diferenciado las ofrendas de las inscripciones edilicias localizadas en espacios de culto, ya que las funciones de ambas son distintas. En las primeras se expresa la entrega de un regalo a un dios, mientras que en las segundas se recoge la construcción de una obra o la colocación de un elemento decorativo en un espacio de culto. En algunas ocasiones ambas funciones se localizan en una misma inscripción, donde se indica que una obra ha sido realizada por un personaje y que además se consagra a una divinidad. En nuestra opinión, la construcción o mejora de las instalaciones de un santuario debe ser considerada como un acto estrechamente ligado con la práctica religiosa, si no como un tipo particular de ofrenda. Si aparecieran fuera de contexto podrían no ser consideradas religiosas, pero al formar parte del paisaje de los lugares de culto las consideramos piezas religiosas en sí mismas. Como se aprecia en este estudio, este tipo de inscripciones no es numeroso salvo en la zona osca. Además de ‘edilicio-religiosas’, en ocasiones las hemos denominado ‘conmemoraciones de ofrendas’, ya que sus textos celebran la realización de una obra que en ocasiones puede ser considerada como una forma de ofrenda monumental.

Festividades

Se incluye en esta categoría toda aquella inscripción que haga mención de un ritual que se pueda considerar como una celebración comunitaria dirigida a las divinidades, aunque el texto no precise qué es lo que se realiza durante este acontecimiento. Ha de advertirse que por mucho que la celebración de festividades como romerías, procesiones, banquetes o danzas fueran parte fundamental de las religiones indígenas, es poco frecuente que se documenten epigráficamente y, cuando se registran en las inscripciones, suelen limitarse al nombre de la festividad o a ciertos detalles. Como se verá en este estudio, estas inscripciones aparecen especialmente en la zona osca y los calendarios tan solo se registran en dos ocasiones en lengua gala.

Sacrificios

En esta categoría entran las inscripciones en las que se registra el sacrificio de un animal en honor de una divinidad. En ellas no se indican los motivos por los que se realizan, solo los animales inmolados, a excepción de las *Tabulae Iguvinae*, un documento excepcional y sin paralelos en otras culturas. No todos estos textos mencionan los animales que participan en el ritual, ya que en algunas de ellas únicamente se indica que se realiza un sacrificio, sin especificar más información. Aparte de las *Tabulae Iguvinae*, los sacrificios se registran en inscripciones en lusitano, osco y dialectos sabélicos.

Maldiciones

Como se explicaba en la definición de ‘inscripción religiosa’, se han incluido epígrafes relativos a la magia, en este caso dirigida a perjudicar a un enemigo. En las maldiciones quien escribe se dirige a los dioses y les pide que intervengan para procurarles un mal a la persona o

personas malditas.⁷² Las motivaciones son muy diversas: por ser testigo en su contra en un juicio, por haber cometido un robo o las hay incluso de carácter deportivo —contra los caballos de carreras de cuadrigas— o amoroso, aunque en estas lenguas únicamente está claro la presencia de las primeras. Por lo general se colocaban en tumbas, que actuarían como puertas de entrada de este mensaje a los dioses del Inframundo, donde los muertos serían los intermediarios.⁷³ Como se verá en este estudio, las hay sencillas, en las que únicamente se plasma el nombre del enemigo, y otras más elaboradas, en las que se especifican las torturas que debe sufrir el individuo al que se maldice: que se le seque el aliento, que se le paralice la lengua, que pierda la voluntad de comer, etc.

Delimitación de áreas sagradas

Otras inscripciones se realizaban para señalar los límites de un terreno consagrado a los dioses. La idea de los límites sagrados es muy importante en la religión romana y posiblemente también lo fuera para el resto de sistemas de creencias locales, que por este medio delimitaban las zonas sagradas. Como ocurre con las festividades o los sacrificios las inscripciones rara vez suministran detalles sobre cuestiones como en qué condiciones se podían traspasar estos límites o qué ocurría si se incumplían las normas. En general, como se verá en este estudio, son epígrafes breves en los que se indica que los espacios se dedican a los dioses.

Peregrinación

Se ha designado con el término de peregrinación religiosa el acto por el que un fiel accede a un lugar alejado de los núcleos urbanos con la finalidad de entrar en contacto con los dioses.⁷⁴ Se trata de espacios naturales al aire libre, en ocasiones rupestres, a los que los fieles acudirían para llevar a cabo rituales de los que apenas existe constancia por la falta de vestigios arqueológicos, con la única excepción de la costumbre de escribir el nombre de los visitantes en las paredes. También es posible que en estos santuarios rupestres se llevaran a cabo rituales en los que se pidiese ayuda a los dioses —por ejemplo por la curación de un mal, por las cosechas, por la fertilidad—, que se acudiese a los lugares en ciertas épocas del año para celebrar festividades, que se celebrasen en ellos rituales iniciáticos, u otros aspectos que no se pueden atestiguar ni arqueológica ni epigráficamente.⁷⁵ Tampoco es posible determinar si en estos espacios habría un encargado del culto, si la gente acudía a ellos de forma individual o en grupo ni otros posibles elementos que acompañarían este momento.

Lex sacra

Se hablará de *lex sacra* cuando se trate de un texto de carácter legal que regule asuntos religiosos, como por ejemplo referentes a rituales y ceremonias. Petrovic, sobre las leyes sagradas griegas, comenta que son inscripciones que se colocaron normalmente en santuarios y que detallan y prescriben varios aspectos de la organización y del culto. No obstante, añade que no todos estos textos se corresponden técnicamente con el concepto de *lex* en la antigüedad y el

⁷² Sobre maldiciones: Audollent (1904), Ogden (1999; 2002); Versnel (1991). Faraone (1991), entre otros, aunque en su mayoría orientados a las griegas y romanas. También será puntero en este estudio la futura obra de Sánchez Natalías, *Syllogue of defixiones from the Roman West. BAR International Series*, Hadrian Books, Oxford.

⁷³ Sobre el contexto necropolitano de las maldiciones, Sánchez Natalías (2012).

⁷⁴ Siguiendo a Alfayé (2010, 177-178), prescindiendo de las connotaciones cristianas a las que la historiografía tradicional asocia este término.

⁷⁵ Siguiendo a Alfayé (2010, 180).

problema deriva de que éstas se entiendan como el conjunto de normas de una comunidad que impone una serie de castigos si no se cumplen.⁷⁶

Como veremos en este estudio, las inscripciones consideradas como tales en las lenguas aquí tratadas no corresponden perfectamente a este concepto, ya que no todas contienen castigos, pero sin embargo sí parecen indicar cómo realizar ceremonias o qué se hace en ellas. Poccetti considera que el registro de rituales religiosos sobre *tabulae* de bronce por parte de estas comunidades —en su caso se refiere a las itálicas— ha de entenderse también como una forma de autoafirmación de la propia identidad étnica y lingüística.⁷⁷ Añade que en el mundo itálico las inscripciones sobre tablillas de bronce representan una versión lingüística sensiblemente diferente a la que reflejan otros documentos locales coetáneos,⁷⁸ algo que se aprecia en las inscripciones incluidas en este estudio. Como se verá a continuación, únicamente se documentan con seguridad en Italia.

4. Tipología de los soportes

Definir y clasificar los distintos tipos de soportes empleados en las culturas epigráficas aquí tratadas no siempre es sencillo. En algunas ocasiones son semejantes a los propios de las culturas epigráficas griega y romana y, por tanto, se reconocen bien sus formas y sus funciones. No obstante, hay una gran cantidad de piezas que no corresponden claramente a ningún tipo atestiguado en la epigrafía clásica, bien porque no encajan en las categorías definidas para los soportes greco-romanos o bien porque son piezas fracturadas y erosionadas y no es posible conocer su forma original. A ellas se suman las piezas perdidas de las que únicamente se conoce el epígrafe, pero no el soporte sobre el que se encontraban.

Lo soportes se han clasificando siguiendo un grupo que los reúne y posteriormente una tipología precisa para cada uno. La definición de los soportes se basa en su forma y no en el tipo de textos que recibió. Como se aprecia en la tabla, no hay muchos tipos de soportes que se empleen en las culturas antiguas exclusivamente para recibir textos religiosos. Además, hay que destacar que los cuatro casos en los que se trata de soportes indudablemente creados con una función religiosa —altares, mesas de ofrendas, estatuas de divinidades y figuritas— son objetos que aparecen muy frecuentemente sin inscripciones, dado que su cometido principal no era ser inscritos. Si bien en Roma aparecen altares con función funeraria, en las inscripciones indígenas en las lenguas aquí tratadas se considera que están todos destinados al culto.

Clasificación general	Tipo de soporte	Soporte exclusivamente religioso
Altar	Altars (árulas, aras) Mesas de ofrendas	Sí
Paralelepípedo o bloque	Pedestal Peana Paralelepípedo Estela Losa Bloque	No

⁷⁶ Petrovic (2015, 339-340).

⁷⁷ Poccetti (1999, 557).

⁷⁸ Poccetti (1999, 559).

Elemento arquitectónico	Columna	No
	Arquitrabe	
	Capitel	
	Mosaico	
	Teja / Ladrillo	
	Pila/depósito de agua	
Soporte figurativo	Estatua Estatuilla	Sí (divinidades)
Lámina o placa metálica	Lámina Placa Tabula	No
Vajilla o recipiente	Vajilla común Vajilla elaborada (lujo) Vajilla metálica	No
Rupestre	Pared de cueva/abrigo Pared al aire libre Roca al aire libre	
Joya	Anillo	No
Armamento	Casco Coraza Espada	No
<i>Intrumenta</i>	Pesa de telar Fusayola <i>Simpulum</i> Estilo de escritura Llave	No
Indefinido	Indefinido	No

Fig. 2. Tipología de los soportes

Creemos innecesario describir en detalle estos soportes, pero algunas observaciones sí son pertinentes. En la segunda categoría, hemos denominado paralelepípedos a aquellos bloques de forma rectangular cuya función sería meramente exponer el texto; pedestales a las piezas que sostuvieran una estatua de grandes dimensiones; peanas a aquellas que fuesen soportes de estatuillas y figuritas de menor tamaño; estelas a las piezas monolíticas que tuvieran mayor altura que anchura, destacasen por su escaso grosor y fueran hincadas en el suelo; losas a las piezas cuadrangulares o rectangulares de poco grosor que se hincaran en el suelo sino que podrían haber ido fijadas en una pared u otro soporte.

En cuanto a la división entre lámina, placa y *tabula*, se ha seguido el siguiente criterio: se considera que las láminas son piezas metálicas, generalmente de forma rectangular, que se caracterizan por un grosor muy fino, no presentan agujeros en sus extremos y no estarían fijadas a otros objetos, sino que ellas mismas constituirían la ofrenda o el soporte de las maldiciones. Por otro lado, consideramos placas las piezas de grosor mayor que, por lo general, presentan agujeros para clavos con los que ser fijadas a otros soportes que serían las ofrendas propiamente dichas. Finalmente, denominamos *tabulae* a las grandes placas metálicas con epígrafes de carácter indudablemente público y oficial, que recogerían principalmente textos de tipo legal.

Las primeras serían de carácter privado, las segundas parecen buscar la lectura de un público más amplio y las terceras son sin duda de tipo público.⁷⁹

En general habría que destacar que cada pueblo creó o adaptó los soportes con una tipología ligeramente distinta y que incluso dentro de una misma cultura se dan grandes variedades tipológicas entre regiones o en yacimientos cercanos, como se verá en este trabajo.

5. Epigrafía pública y privada

El límite entre epigrafía pública y privada no ha sido siempre comprendido de un mismo modo por todos los investigadores. Para algunos, epigrafía pública es la que emana de un órgano oficial, es decir autoridades o instituciones municipales, mientras que en nuestro caso llamamos epígrafe público a aquel que se encuentra expuesto públicamente y cuyo objetivo principal es ser leído por una audiencia relativamente amplia, un texto colocado en un lugar transitado y no oculto, sino que busca que quien pase por delante pare y lo lea durante un momento. La epigrafía pública en el sentido de *publicly displayed* es la base sobre la que se debatió en el congreso *El nacimiento de las culturas epigráficas en el occidente mediterráneo (ss. II-I a.C.). Modelos romanos y desarrollos locales*, celebrado en Roma en los días 14 y 15 de junio de 2016, donde se trató de forma específica su origen y desarrollo en las distintas culturas del occidente mediterráneo.⁸⁰ También esta forma de comprender la epigrafía pública fue la que se siguió en la elaboración del Banco de Datos *ENCEOM* que recoge las inscripciones públicas en lenguas locales del occidente mediterráneo.⁸¹

Por otro lado, consideramos epigrafía privada aquella que no perseguía prioritariamente ser leída por un público amplio, sino que remitía a una esfera de culto personal, en el que el epígrafe se orientaba esencialmente a la divinidad que lo recibe o a identificar al individuo que lo dedica. Sin duda estos epígrafes pudieron estar colocado en un espacio transitado, como los santuarios, pero no creemos que buscaran preferentemente ser legibles, sino que quien los leyera lo haría de forma casual. En este grupo incluimos las pequeñas láminas aparecidas en santuarios, con inscripciones breves y generalmente de no más de una línea, los escritos sobre exvotos y figuritas depositadas en lugares de culto y uno de los grupos más claros: las maldiciones sobre plomo. Sin duda, ni por el tamaño de las inscripciones ni por el tipo de letra, sobre todo en este último caso, buscaban la publicidad. Además, en el caso de las *defixiones*, éstas suelen aparecer en tumbas y enrolladas, por lo que no resultarían accesibles a nadie.

Hay, no obstante, varias inscripciones que resultan más difíciles de clasificar, como se comentará en las fichas correspondientes, ya que no es claro si pretendían o no ser leídas pese a estar en espacios u objetos claramente públicos.

⁷⁹ En ocasiones no es tan claro el público al que se referían, ya que algunas de las *leges sacrae* podrían estar colocadas en archivos y no ser accesibles para mucha gente.

⁸⁰ Véase Beltrán y Ariño (2018).

⁸¹ La base fue presentada en este congreso de Roma en una ponencia en la que participé junto a J. Herrera, bajo el título: *La base de datos ENCEOM: Trabajos realizados y perspectivas para el futuro* Más información en Herrera y de Tord (2018), donde se puede encontrar bibliografía y parte del debate sobre este término.

2.2. CRITERIOS DE CLASIFICACIÓN

Los criterios de clasificación que se han seguido para determinar si un texto es religioso afectan a tres categorías: soporte, lugar de hallazgo y contenido del texto.⁸²

1. Soporte

Hay diversos tipos de soportes que no pueden sino recoger textos de naturaleza religiosa. Se trata de altares, estatuas que representan divinidades y figuritas (también llamadas tradicionalmente exvotos), objetos que claramente se ligaron al culto y que se emplearon en diversas culturas antiguas, no necesariamente como soporte epigráfico. Es más, la presencia de textos en lenguas locales en estos tipos de soportes, como se pone de relieve en este trabajo, no fue un fenómeno frecuente, en contraste con la representación iconográfica de dioses y fieles en estatuas y estatuillas. La presencia de un texto en estos soportes apunta directamente a que se trate de un epígrafe religioso, aunque en ocasiones el texto no puede ser descifrado. No obstante, es lógico asumir que el contenido de sus textos coincida con la función del soporte y que, a juzgar por los paralelos epigráficos en lenguas comprensibles, corresponda al nombre del donante de la pieza y quizá el de la divinidad que lo recibe, aunque también podrían ser firmas de artista o marcas de artesano.

Aparte de estos soportes claramente ligados a la esfera del culto, hay piezas que por su excepcionalidad se han considerado posibles objetos religiosos o rituales. Muchas de ellas se han incluido en la categoría de inscripciones dudosas, en el caso de que el texto no aclare esta interpretación.⁸³

Hay que subrayar que algunos objetos no se crearon con la intención de recibir epígrafes, sino que los recibieron después. Además, es probable que varias de las cerámicas depositadas en lugares de culto ya tuvieran epígrafes antes de que pasasen a ser ofrendas, por ejemplo marcas de propiedad, y por lo tanto el soporte no fuese creado con la intención principal de ser una ofrenda. En estos casos no es posible saber si la inscripción tiene intencionalidad religiosa o no, pues resulta difícil determinar si en una cerámica el nombre personal designa a un oferente o es una marca de propiedad de un objeto que después se convirtió en ofrenda.

2. Lugar de hallazgo

Las inscripciones pueden aparecer en lugares de culto como templos edificadas, santuarios al aire libre, espacios termales o depósitos votivos, entre los que es objeto de debate el carácter principalmente religioso de los espacios necropolíticos. Por lo general, las inscripciones que aparecen en lugares de culto están vinculadas a ofrendas y rituales y expuestas a la vista de los fieles, ya sea de forma directa, con epígrafes sobre grandes soportes, o de forma discreta, con pequeñas ofrendas y textos que no buscan un gran público.

No obstante, deberíamos preguntarnos hasta qué punto una inscripción en un templo es necesariamente religiosa. Como bien indica Bodet, refiriéndose a la epigrafía griega y romana,

⁸² De Tord (2016) sobre estos criterios aplicados a la paleohispanística.

⁸³ Podrían mencionarse aquí ejemplos como el cilindro de bronce de Casalbordino (**o44**), el *rhyton* de Ullastret (**i22**) o la jarra de la Joncosa (**i26**).

una inscripción que se encuentra en un santuario no necesariamente tiene que ser considerada un epígrafe sacro.⁸⁴

Si el texto o el soporte son innegablemente religiosos no hay dudas a la hora de esta clasificación, pero no siempre es así. Por ejemplo, en el caso de Pietrabbondante hay un gran número de epígrafes que aparecen en varios templos, pero sin embargo, pocos de ellos presentan teónimos. En su mayoría contienen fórmulas onomásticas personales en relación con una construcción o una donación, subrayando la identidad de quien la realiza más que su devoción por los dioses, un fenómeno que hemos designado ‘competencia entre fieles’. Por otro lado, en Rossano di Vaglio es más frecuente la presencia de teónimos, como Mefitis o Júpiter, así como de fórmulas de ofrenda, si bien muchos de los epígrafes contienen únicamente nombres personales.

Cuando ni el soporte ni el texto sustentan la clasificación como religiosa, y esta depende exclusivamente del lugar de hallazgo, la inscripción se considera ‘dudosa’. Esto ocurre sobre todo con las cerámicas procedentes de santuarios y depósitos. Los estudios de Nonnis y Sisani acerca de la epigrafía sobre *instrumenta* en templos de Italia, enfocados a las inscripciones latinas, podrían ser un paralelo. Recogen unos setenta epígrafes sobre cerámicas de mesa y pesas de telar hallados en lugares de culto.⁸⁵ Sisani destaca que en época republicana en Italia la mayor parte de la epigrafía sobre *instrumenta* se localiza en complejos de culto, seguido de lugares de hábitat y de necrópolis,⁸⁶ con una abrumadora mayoría de textos escritos en latín.⁸⁷ En los textos aparecen principalmente nombres personales o siglas, y destacan que tan solo una décima parte de los epígrafes latinos de este tipo presentan teónimos.⁸⁸ Es decir, si bien tanto en la epigrafía latina como en la epigrafía paleoeuropea se detectan numerosas inscripciones sobre cerámica en santuarios, sus textos suelen mostrar antropónimos y no es posible asegurar si se hicieron como ofrenda o para marcar la posesión de la pieza.

3. Contenido del texto

El tercer criterio es el más seguro de todos, ya que si el texto es religioso, resulta indiferente que el soporte o el lugar no lo sean. Este criterio es también el que diferencia una inscripción segura de una probable, ya que en las segundas el contenido no es tan claro como en las primeras. Para considerar religioso el contenido del texto se toman en cuenta una serie de palabras que actúan como marcadores.

Ante todo, si en una inscripción aparece el nombre de un dios puede darse como casi seguro que se trate de un epígrafe religioso. Las excepciones son muy escasas, como ocurre con la presencia de teónimos en epígrafes funerarios donde se indica el enterramiento de una "sacerdotisa de Ceres", en cuyo caso el teónimo no hace que la pieza sea religiosa. En estos casos los teónimos aparecen en genitivo, mientras que en las ofrendas suelen aparecer en dativo.

⁸⁴ Bodel (2009, 24): "Placement of an object in a sanctuary was neither necessary nor sufficient for it to be recognized as sacred, not only in the juridically formal religious system of Rome but in the more fluid environment of classical Greece; nor was location the sole or even the main means by which private dedications were marked as "sacred".

⁸⁵ Nonnis y Sisani (2012, 43-44). Nonnis recalca que en su mayoría son inscripciones en cerámicas de barniz negro, realizadas tras la cocción y datadas en los siglos III y II a.C.

⁸⁶ Véase el gráfico de Nonnis y Sisani (2012, 55).

⁸⁷ En umbro tan solo menciona un fragmento cerámico al que llama 51 (**u21**), de Monte Torremaggiore, con las letras en latino y cuyo texto es parte de un posible antropónimo. Nonnis y Sisani (2012, 56)

⁸⁸ Nonnis y Sisani (2012, 64).

Otros marcadores son las fórmulas votivas y fórmulas de ofrendas. Hemos considerado votivas las fórmulas en las que se hace explícita la realización de un *uotum*, mientras que se han definido como fórmulas de ofrenda las que indican que se ha llevado a cabo una dedicación religiosa, si bien en la mayor parte de las publicaciones se califican todas ellas de forma general como votivas. La aparición de este elemento en un texto respalda indudablemente a que se trata de una ofrenda, aunque no se pueden rastrear en las lenguas peor conocidas. También son marcadores las fórmulas empleadas en las maldiciones, que ni son iguales ni se registran en todas las lenguas.

Del mismo modo, se han rastreado verbos que puedan tener significado de "ofrecer", "dar", "donar", en sentido religioso, así como otros más claros, que podrían ser "sacrificar", "maldecir", "consagrar", aunque no es posible encontrarlos en todas las lenguas. La presencia de estos verbos apunta a la interpretación del texto como religioso pese a que el resto de elementos estén perdidos. Aparte de estas palabras, hay una serie de términos que se vinculan a la esfera religiosa y cuya aparición identifica los textos como tales: "sacrificio", "ofrenda", "regalo", "ritual", "festividad", "dios", "fiel", "templo", etc. No obstante, no todas ellas se registran en estos textos ni en todas las lenguas se pueden identificar palabras ligadas al culto. Los términos relativos a sacerdocios y cargos religiosos también actúan como marcadores, si bien sus títulos no se conocen en la mayor parte de estas culturas y los pocos que aparecen se encuentran en su mayoría en epígrafes funerarios.⁸⁹

Al margen de estos términos, hay otros elementos cuya aparición en algunas inscripciones podría señalar un carácter ritual: se trata de los abecedarios. La presencia de éstos no indica que sea un texto religioso, ya que puede tratarse de prácticas de escritura, pero debe señalarse que en ocasiones aparecen ligados a lugares y soportes peculiares, lo que ha llevado a investigadores como Velaza o Ferrer, en el caso de la epigrafía ibérica, a proponer que fuesen un elemento apotropaico o ritual.⁹⁰ Además, el uso de los abecedarios con carácter religioso también se atestigua en Grecia y Roma, con lo que podría ser un paralelo.

2.3. CATEGORÍAS

Entre las diferentes formas posibles de clasificar los textos religiosos, hemos optado por aquella que prioriza la seguridad de la caracterización como tales, habida cuenta de que hemos trabajado sobre textos escritos en lengua solo parcialmente comprensibles. Esta clasificación ha dado lugar a cinco categorías: 'seguras' y 'probables', incluidas en el estudio general, y 'dudosas', 'no religiosas' y 'descartadas', que quedan al margen de los análisis.

1. Inscripción religiosa segura.

Caracterizamos como tal el epígrafe que cumple con los principales criterios. Principalmente esta identificación se basa en la presencia en el texto de alguno de los marcadores religiosos: un teónimo, un verbo o una fórmula específicos o un término propio del léxico religioso. No siempre que aparece una de estas palabras el texto es necesariamente religioso, como ocurre con las inscripciones funerarias de sacerdotisas, ya comentadas en el apartado anterior. Para que sea caracterizado como segura, la intención principal de la persona

⁸⁹ Es el caso de los enterramientos de sacerdotisas en la zona peligna (**do12+-do15+**)

⁹⁰ Velaza (2012b), Ferrer (2014, 2018a).

que realiza la inscripción debe ser plasmar un acto de índole religiosa, no funeraria, ni edilicia, ni una marca de propiedad o de autoría.

Varias de estas inscripciones aparecen además en soportes que son religiosos con seguridad, como las figuritas votivas o los altares, o aparecen en lugares de culto como santuarios o depósitos votivos, a veces junto a otros epígrafes religiosos latinos. No obstante, estas inscripciones pueden o no estar en soportes creados con el objetivo de recibir textos religiosos, del mismo modo que pueden o no proceder de espacios sagrados, pero en todos los casos el texto es lo suficientemente claro como para poder asegurar su naturaleza religiosa.

2. Inscripción religiosa probable

A diferencia de las anteriores, estas inscripciones han sido tradicionalmente consideradas como religiosas, pero no puede afirmarse con seguridad total que esa fuese su naturaleza. Se catalogan aquí las inscripciones cuyos textos no son tan claros como los anteriores, pero que cuentan con claros indicios, como por ejemplo aparecer en un soporte religioso como un altar o una estatuilla votiva. Esta clasificación se emplea sobre todo en las lenguas peor conocidas, como el ibérico y el celtibérico, en las que no es posible una traducción del texto, pero cuyo soporte o lugar de hallazgo apuntan a que sea un texto religioso.

Además de las inscripciones identificadas por el soporte o lugar de hallazgo, se incluyen como probables otras cuyos textos no contienen teónimos ni claras fórmulas de ofrenda, pero que aparecen en santuarios y junto a soportes idénticos que sí los presentan, como por ejemplo ocurre en *Rossano di Vaglio*. De aparecer estas piezas fuera de contexto podrían ser consideradas honoríficas, puesto que varias de ellas solo presentan nombres personales, pero al encontrarse en un santuario y junto a inscripciones que son claramente ofrendas, resulta claro que se crearon para formar parte del paisaje religioso del lugar.

También en este apartado se han incluido las inscripciones oscas de tipo edilicio que aparecen en santuarios, especialmente en Pietrabbondante, ya que si bien la intención principal del texto es indicar quién lo ha realizado, al encontrarse en espacios de culto creemos que son en sí mismas probables ofrendas indirectas a los dioses, como se especifica en el apartado (2.1. *Conceptos; Inscripciones edilicio-religiosas*).

3. Inscripción religiosa dudosa

Se han considerado epígrafes religiosos dudosos aquellos en los que alguno de los tres criterios podrían indicar que se trate de un epígrafe religioso, pero no hay certeza de que así sea. En este caso los dos criterios principales que apuntan a esta identificación son el soporte y el lugar de hallazgo, ya que el texto en ningún caso es seguro con certeza, aunque se hayan planteado hipótesis de interpretación en este sentido. Se incluyen aquí piezas cuyo soporte excepcional podría apuntar a un objeto ritual, inscripciones sobre cerámicas halladas en santuarios o depósitos votivos, inscripciones cuyas lecturas e interpretaciones no son claras pero que algunos investigadores han sugerido que sean religiosas, etc. Las piezas incluidas en este apartado no pueden ser consideradas religiosas con rotundidad, pero tampoco se puede descartar por completo que lo sean.

4. Inscripción no religiosa

Obviamente no se incluyen aquí todas las inscripciones en lenguas locales que no son religiosas, sino aquellas en las que se nombra algún aspecto vinculado a las religiones indígenas pero que no son propiamente religiosas. La mención epigráfica de sacerdotes no es común en la mayor parte de las lenguas atestiguadas y tan solo se registran en escasas ocasiones en textos funerarios, por lo que se ha incluido un grupo de monumentos funerarios en los que se menciona un cargo considerado sacerdotal. No obstante, en muchas de las lenguas no sabemos cómo se denominaban, con lo que este tipo de inscripciones podría escapar de nuestro registro.

5. Inscripción descartada

Se incluyen en este apartado inscripciones que algunos investigadores han considerado como religiosas pero que descartamos, ya sea porque creemos que no es esta la función del epígrafe o porque consideramos que la lengua no es indígena sino latina o griega.

2.4. METODOLOGÍA

La elaboración de este trabajo ha contado con cuatro fases principales. La primera consistió en el examen de la bibliografía relativa a la epigrafía religiosa en lenguas locales del occidente mediterráneo y en la fijación a partir de ella de los criterios necesarios para determinar cuándo y con qué grado de certidumbre puede considerarse religiosas estas inscripciones redactadas mayoritariamente en lenguas que no resultan plenamente comprensibles. En la segunda fase se diseñó y creó una base de datos que recogiera los epígrafes religiosos. En la tercera se realizaron dibujos de las inscripciones recopiladas y mapas de su localización. Finalmente, se realizó un análisis sistemático de los epígrafes, primero de forma separada en cada cultura epigráfica y después en conjunto, seguido de la elaboración de las conclusiones finales.

1. Lectura y recopilación de información

En primer lugar, se procedió a recopilar la información disponible para cada cultura epigráfica en dos planos: uno de carácter general relativo a lengua, sistemas de creencias, organización social, las referencias literarias a su religión, etc.; y otro específico centrado en las inscripciones: tipos de textos, fecha de introducción de la escritura, final de la utilización escrita de la lengua local o contactos con otros pueblos —especialmente con los romanos—. Una vez fijados los conceptos y establecidos los criterios de inclusión (capítulo 2), se comenzó la selección de las inscripciones religiosas. Esta labor se desarrolló de manera simultánea a la creación de la base de datos, facilitando la determinación de los campos necesarios.

Para seleccionar las inscripciones que debían ser incluidas, se llevó a cabo una revisión sistemática y exhaustiva de todos los epígrafes escritos en estas lenguas. Para ello se consultaron los principales *corpora* epigráficos y revistas especializadas, comentados en el apartado correspondiente (1.1. *Estado de la Cuestión*), y se examinaron en paralelo monografías y artículos sobre los yacimientos de los que procedían las inscripciones. Se les aplicaron los criterios establecidos previamente para determinar su carácter religioso y se descartaron aquellas inscripciones que no lo eran con seguridad: funerarias, honoríficas, marcas de

propiedad o de artesano, edilicias —exceptuando las procedentes de espacios de culto—, comerciales, legales de carácter no religioso, etc.

Una vez seleccionadas las inscripciones que podrían ser consideradas religiosas con seguridad o con cierto grado de probabilidad, se incluyeron en la base. Las consideradas como tales por algunos investigadores pero que no lo eran en nuestra opinión fueron clasificadas en la categoría de ‘descartadas’. Se abordaron primero las inscripciones de la península Ibérica, luego las galas y posteriormente las oscas y umbras.⁹¹ Las inscripciones de que no habían sido redactadas en estas lenguas sino en dialectos se introdujeron en capítulos separados.⁹² A continuación, se seleccionaron y estudiaron las inscripciones del norte de Italia en venético, rético y lepóntico, aunque las dos últimas culturas epigráficas, pese a haberse estudiado, no han podido incorporarse finalmente a este trabajo, como se comentaba en la introducción.⁹³

2. Creación de la base de datos y las fichas

La base de datos fue realizada con el programa *Filemaker*, donde se recopiló la información que luego se presentaría en las fichas en formato *Word* que componen las secciones de catalogación de esta tesis y en las que la información aparece simplificada, ya que ciertos campos han sido excluidos.⁹⁴ A lo largo de la confección del catálogo se introdujeron campos que no estaban previstos al principio.⁹⁵ A continuación se describen las fichas de la base de datos, ligeramente distintas a las presentadas en el volumen II. En el anexo 2 se pueden encontrar imágenes de la base descrita.

Además de una referencia propia, un nombre que facilita su reconocimiento y un listado de las referencias con las que aparecen en otros *corpora* epigráficos, cada ficha cuenta con siete apartados: 1. *Soporte*, 2. *Lugar de hallazgo*, 3. *Paleografía*, 4. *Cronología*, 5. *Texto*, 6. *Carácter religioso* y 7. *Bibliografía*. Cada uno de estos apartados tiene una serie de campos que se han rellenado con la información básica para cada pieza, cuya extensión varía según los casos.

La identificación de las piezas se realiza con referencias que responden a criterios lingüísticos, geográficos y al grado de certeza de su carácter religioso. Así, en función de la lengua: **O**, oscas; **DO**, dialectos oscos; **DU**, dialectos umbros; **U**, umbras; **V**, venéticas; **G**, galas; **I**, ibéricas; **C**, celtibéricas; y **L**, lusitanas. Las letras mayúsculas designan las inscripciones consideradas ‘seguras’ y ‘probables’, mientras que las minúsculas indican aquellas que clasificamos como ‘dudosas’, ‘no religiosas’ o ‘descartadas’. Tras la letra, se añade un número de serie para cada inscripción. Los epígrafes considerados ‘no religiosos’ se marcan con una cruz (+) tras la letra y el número, y los ‘descartados’ con un aspa (X). La ordenación dentro

⁹¹ Esta fase coincidió con la elaboración de la base de datos *ENCEOM*, junto con Javier Herrera, sobre epigrafía pública en el occidente mediterráneo, por lo que la selección de inscripciones realizada para un proyecto se compaginó con la selección de inscripciones para mi propio estudio.

⁹² Como se ha explicado en la introducción se seleccionaron también en esta fase las inscripciones sudpiceñas, aunque por falta de tiempo, esta lengua ha quedado fuera del estudio final.

⁹³ Para realizar estas fichas se tuvieron en cuenta los siguientes estudios. Para el rético: Schumacher (1992), Marchesini (2015), Morandi (2017); *TIR*. Para el lepóntico: Lejeune (1971); Morandi (2004; 2017); *LexLep*.

⁹⁴ Se trata de campos creados para los estudios estadísticos, así como otros que recogen más información sobre los yacimientos, los soportes o los textos, así como notas personales.

⁹⁵ Por ejemplo el género y número de los antropónimos mencionados, el origen local o clásico de los teónimos, la inclusión de nuevas categorías en la sección de ‘tipo de inscripción religiosa’, entre ellas ‘ofrenda a favor de otros’, ‘conmemoración de una ofrenda’ y ‘calendario’, así como un apartado nuevo (exclusivo para las ofrendas) en el que se indica si la inscripción está rota o completa y qué elementos la componen, donde se debe marcar si aparecen o no los siguientes elementos: ‘donante’, ‘fórmula’, ‘verbo’, ‘objeto’, ‘teónimo’.

cada grupo lingüístico sigue criterios meramente geográficos: de norte a sur y de oeste a este.⁹⁶ Cada ficha corresponde a un soporte que, generalmente contiene una sola inscripción, salvo en algunos casos en los que recoge más de un texto como se indica en las fichas.⁹⁷

Como se ve en las primeras imágenes del anexo 2 (figs. 86 y 87), en el apartado 1. *Soporte* se describen las características del objeto sobre el que está grabada la inscripción, y en él se indica el material del que está compuesto la pieza⁹⁸ y la clasificación general de este, junto a un apartado más específico en el que se determina el tipo de soporte concreto (véase 2.1.4. *Conceptos: Tipología de los soportes*). Dado que muchos epígrafes no casan perfectamente en un solo término, esta casilla permite seleccionar varios tipos de soporte. A continuación se encuentra un campo libre en el que se añade la descripción del soporte: su forma, sus medidas, si muestra roturas o imperfecciones, si hay dudas sobre su clasificación, en qué parte del soporte se encuentra la inscripción y otros aspectos relevantes, así como el lugar donde está depositada la pieza y su número de inventario. En este apartado se añade también una imagen de la pieza y en la base se incluye también una pestaña que permite marcar si se identifica decoración iconográfica que se pueda considerar religiosa.

El segundo apartado es 2. *Lugar de hallazgo*, (fig. 88) en el que se recoge la información del yacimiento donde se encontró. En el caso de que se conozca el nombre antiguo del lugar se indica en letras cursivas y luego se añade la localidad, la provincia, la región y el país, siguiendo la nomenclatura y la división territorial actual.⁹⁹ Junto a esta información, aparece una casilla de botones de verificación en la que se indica si se encontró en un espacio que consideremos religioso o no¹⁰⁰ y una lista desplegable donde se selecciona si se trata de un santuario o posible santuario, un depósito votivo aislado, una ciudad-*oppidum*, una necrópolis, una cueva o abrigo, un espacio termal, si es un lugar de naturaleza indeterminada o si se desconoce, lista que luego se emplea para llevar a cabo estudios estadísticos. Va seguida de un campo libre para la fecha y las circunstancias del hallazgo, así como otros datos relevantes para la caracterización del lugar, como si hay estructuras edilicias claramente ligadas al culto, si hay un santuario cercano —en el caso de que se encontrase descontextualizada—, si aparece junto a dedicatorias latinas a una divinidad determinada, si se encontró junto a ríos o espacios al aire libre que puedan ser considerados sagrados, entre otros.

El tercer apartado de cada ficha es *Paleografía* (fig. 88). En él se indica la lengua en la que se encuentra el epígrafe, el sistema de escritura¹⁰¹ y si es bilingüe o mixta. Junto a ellas hay un

⁹⁶ En el caso de las seguras y probables las referencias se colocaron independientemente de la categoría, mientras que las referencias del grupo que quedaban al margen del análisis general, se numeraron primero las ‘dudosas’, luego las ‘no religiosas’ y finalmente las ‘descartadas’.

⁹⁷ Hay dos excepciones que comentar: una de ellas es las *Tabulas Iguvinas*, ya que hemos decidido incluirlas en una sola ficha, ya que creemos que formarían una sola inscripción en su conjunto, pese a que no todas se realizaron en el mismo momento y que ocupan diversas placas. El otro caso es el de las inscripciones rupestres de Peñalba de Villastar y las de la Cerdeña. Si bien en la base de datos cada una tiene su propia ficha, por criterios ligados a la presentación de las inscripciones en el catálogo se han decidido reunir en una misma ficha, pese a que cada una tiene su número (no letras). En este caso, en los estudios estadísticos aparecen como inscripciones por separado. Al margen de estos dos casos, las fichas de la Base 2 sí que agrupan los epígrafes por yacimientos o por soportes en el caso de piezas que carezcan de éste y compartan tipo de soporte, como los cascos **069**.

⁹⁸ A elegir entre: ‘piedra’, ‘bronce’, ‘plomo’, ‘cerámica’, ‘hierro’, ‘plata’, ‘oro’, ‘hueso’, ‘asta de ciervo’, ‘otro’.

⁹⁹ En el caso de España se recoge localidad, provincia y región; en Portugal localidad, distrito y región estadística; en Francia localidad, departamento y región; en Bélgica localidad, provincia y región; en Alemania localidad, región y estado federado; en Austria localidad, distrito y estado federado; en Suiza localidad, distrito y cantón; y en Italia localidad, provincia, y región.

¹⁰⁰ A elegir entre: ‘religioso’; ‘no religioso’; ‘dudoso’ (en yacimiento o posible santuario); ‘fuera de contexto’; o ‘desconocido’.

¹⁰¹ A elegir entre alfabeto ‘latino’, ‘griego’, ‘griego y latino’, ‘ibérico del noroeste’, ‘ibérico meridional’, ‘grecoibérico’, ‘celtibérico’, ‘osco’, ‘umbro’, ‘etrusco’ y ‘venético’.

campo libre destinado a recoger detalles sobre su sistema de escritura, las líneas que componen el epígrafe, la dirección del texto, el tamaño de las letras, si hay *scriptio continua* o si hay separación de palabras e interpunciones, así como elementos paleográficos destacables,¹⁰² especialmente con el objetivo de poder datar la pieza. Si lengua del epígrafe es dudosa o hay debate sobre ello se recoge en este apartado.

A continuación, en un cuarto apartado se propone su cronología (fig. 89), siempre que sea posible. Para ello la pestaña de cronologías ofrece un amplio abanico de posibilidades¹⁰³ y se acompaña de un campo libre en el que indicar en qué se basa esta datación y quiénes proponen una u otra fecha. En las fichas del volumen II los apartados *Paleografía* y *Cronología* aparecen unidos.

El quinto apartado es *Texto* (fig. 89), en el que se presenta la lectura del epígrafe que consideramos más acertada, sea una lectura propia o de otros investigadores de no poder ofrecerla de primera mano.¹⁰⁴ Se han intentado unificar al máximo los criterios de edición de las inscripciones, pese a que cada una de estas culturas epigráficas tiene sus propios modos de editarlas.¹⁰⁵ En el caso de que hubiera alguna lectura alternativa que consideramos tan probable como la ofrecida, se coloca junto a ella, mientras que las variantes de lectura se han recogido en el apartado del comentario, un campo libre en el que se lleva a cabo el análisis del contenido del epígrafe: variantes de lectura relevantes,¹⁰⁶ separación de las palabras, identificación de fórmulas onomásticas, fórmulas votivas o dedicatorias, teónimos, verbos, etc. En algunos casos estos comentarios son breves porque los textos son claros y en otros más circunstanciados cuando se desconoce la sintaxis, la morfología y el léxico.¹⁰⁷ Si es posible dar una traducción aproximada de la inscripción, se añade en un campo libre bajo el comentario, siempre con la prudencia que exige ser conscientes de que en su mayoría son hipótesis de interpretación y no traducciones seguras.

El sexto apartado es *Carácter religioso* (fig. 90) y en él se indican los criterios en los que se basa la inclusión de cada inscripción. En la base aparecen una serie de marcadores y casillas de verificación, que en la ficha final se han convertido en un campo libre. En estas casillas se marca con una cruz si la consideración de la pieza como religiosa se fundamenta en el soporte, el lugar de hallazgo o el contenido. En otro campo se indican los marcadores religiosos del texto.¹⁰⁸ Si aparece un teónimo, se añade el nombre al lado y otras casillas recogen si es una divinidad masculina, femenina o no está claro, además de si es clásica o indígena, información

¹⁰² Los elementos peculiares, como por ejemplo los nexos o la presencia de *haederae*, se han descrito en la parte del campo libre sobre la paleografía y no se han marcado en el apartado en el que se recoge la inscripción, con el fin de intentar mostrar el texto lo más limpio posible.

¹⁰³ Desde los ss. VI-V a.C. hasta los s. III-IV d.C., en los que se indica cada siglo, si es en la primera mitad, a mediados o en la segunda mitad del mismo, si es a finales de un siglo y comienzos del otro o si se fecha entre ese siglo y el siguiente.

¹⁰⁴ Por motivos obvios no se ha podido hacer autopsia de la mayoría de las piezas y en muchas ocasiones la lectura que se ofrece en la ficha se deriva de lo que se puede apreciar por fotografías. No obstante, en muchas ocasiones la calidad de las imágenes es muy deficiente, por lo que se han tenido que seguir las hipótesis de lectura e interpretación de aquellos que las han visto.

¹⁰⁵ Los signos empleados se comentan a comienzo del catálogo.

¹⁰⁶ Se decidió que no se iban a incluir todas las variantes de lectura de los epígrafes en este apartado, aunque se recogen las más relevantes o probables. Para otras variantes hay un campo específico que no aparece en la ficha final.

¹⁰⁷ Junto a este campo se incluye una tabla en la que se indica si las inscripciones aparecen completas o están fragmentadas, así como si muestran, en el caso de que se trate de ofrendas, el nombre del dedicante, una fórmula, un verbo, la mención al objeto dedicado, y un teónimo al que se dirige. Estos datos se reflejan luego en los estudios sobre la estructura de las ofrendas, que forman parte de los apartados destinados a ello dentro de cada cultura epigráfica, así como en el anexo 10.

¹⁰⁸ 'Teónimo seguro'; 'posible teónimo'; 'antropónimo'; 'dedicante'; 'ritual'; 'fórmula votiva'; 'fórmula de ofrenda'; 'sacerdote'; 'otro vocabulario religioso'.

que sirve para llevar a cabo estudios estadísticos, que se reflejan en los apartados dedicados a los teónimos en cada una de las culturas epigráficas del capítulo 3. Si en el texto figuran personas, se señala en una casilla aparte si aparecen los nombres completos o no,¹⁰⁹ el género y el número de los individuos, si los nombres son locales o latinos y si se menciona un cargo o sacerdocio, junto a una casilla en la que se recogen los nombres personales. Esta información se ha utilizado para la elaboración de estadísticas en los apartados *Antropónimos*, dentro del capítulo 3, así como en las secciones sobre magistraturas. En este punto también se recoge si la inscripción es pública, privada o incierta

Tras estas casillas, se añade otro campo para seleccionar el tipo de inscripción religiosa, con varias modalidades: ‘dedicatoria/ofrenda’, ‘ofrenda comunitaria’, ‘ofrenda a favor de otra persona’, ‘inscripción votiva’, ‘conmemoración de una ofrenda’ —en el sentido de las inscripciones edilicio-religiosas—; ‘*lex sacra*’, ‘sacrificio’, ‘peregrinación’, ‘festividad’, ‘maldición’, ‘amuleto’—creado en un inicio pero sin inscripciones—; ‘calendario’, ‘delimitación de un terreno sagrado’, ‘funeraria (sacerdote)’; o ‘indeterminada’, que recoge las inscripciones que no encajan en una de las categorías anteriores. Se puede seleccionar más de una categoría, pues, por ejemplo, las inscripciones que delimitan terrenos pueden ser también dedicatorias o las ofrendas comunitarias pueden recoger la mención de sacrificios, entre otras posibilidades. A continuación se añade una ficha resumen, de formato libre, que recoge los elementos clave que apuntan a que se trata de una inscripción religiosa, comentados en los otros puntos de la ficha, así como aclaraciones no incluidas en los apartados anteriores. Este campo libre es el que luego se exporta a la ficha y el que pretende ser el resumen de las razones por las que se ha incluido este epígrafe en la tesis, con la intención de que el lector del volumen I pueda consultar directamente esta sección en el caso de que lo necesite. Finalmente, en el apartado 7. *Bibliografía*, se añaden las obras consultadas para la elaboración de cada ficha (fig. 91).¹¹⁰

Una vez analizados detenidamente los criterios y los marcadores religiosos del texto, una casilla recoge el nivel de certeza de que la inscripción sea religiosa con cinco opciones: ‘segura’, ‘probable’, ‘dudosa’, ‘no religiosa’ o ‘descartada’, si bien en la base encabeza el apartado 6. Esta clasificación es fundamental para la distribución de las piezas y también para los estudios en profundidad, ya que las inscripciones pertenecientes a las tres últimas categorías se excluyen de los análisis estadísticos para no falsear los resultados. Una vez seleccionada la categoría, las inscripciones clasificadas como ‘dudosas’, ‘no religiosas’ y ‘descartadas’ fueron volcadas en otra base de datos (base 2), con la misma estructura y campos, quedando en la primera (base 1) las inscripciones religiosas seguras y probables (fig. 92).

3. Elaboración de mapas y dibujos

Para reflejar y completar la visión de la epigrafía religiosa en las lenguas locales del occidente mediterráneo se ha elaborado una serie de imágenes por medio del programa *Freehand*. Podemos clasificarlas en dos tipos: mapas e inscripciones.

¹⁰⁹ No todas las inscripciones muestran nombres y tampoco todas los conservan completos, por lo que en esta casilla se puede elegir entre: ‘nombre completo’, ‘nombre incompleto’ (ha perdido alguna de sus partes); ‘nombre perdido’ (no se conserva nada de su nombre pero sin duda lo tuvo, como cuando aparece detrás un cargo o un verbo; ‘quizá tuvo nombre’ (podría no haberlo tenido); ‘sin nombre’ (con seguridad no lo tuvo).

¹¹⁰ En la parte no visible de la base de datos se recoge una lista de *corpora* para cada lengua en los que pueden o no aparecer y se añade el número con el que se denominan en cada uno de ellos, con lo que luego la búsqueda por *corpora* es más sencilla.

1) Mapas

Inicialmente se elaboró una serie de mapas mudos, a los que se añadieron ríos para conseguir una mayor precisión geográfica a la hora de localizar los lugares de hallazgo, aunque luego no se reflejan en los mapas finales para evitar que las imágenes quedaran muy saturadas. Mediante distintas capas se fueron colocando las referencias y yacimientos así como los distintos aspectos que se deseaba resaltar de cada una de ellas —sistemas de escritura, material y tipo de soporte, cronología—, con el fin de poder tratar cada lengua de forma individual y luego poder ver todo el conjunto completo. A cada cultura epigráfica se le asignó un color, que se ha mantenido tanto en los mapas como en los gráficos que aparecen a lo largo de los estudios.¹¹¹ Un mapa con todas las inscripciones seguras y probables (fig. 106) así como otro con todas las dudosas, no religiosas y descartadas (fig. 107) se encuentran en el anexo 13, junto a otro con las inscripciones religiosas de la base 1 según sus sistemas de escritura (fig. 108).

2) Inscripciones

Las inscripciones se han dibujando siguiendo un criterio semejante, como se refleja en el anexo 3. Se ha tratado de conseguir tantas imágenes de cada inscripción como ha sido posible, ya fuera las que incluían los principales *corpora*, como las que aparecen en los catálogos de los museos, en repositorios online de estos mismos museos o incluso en blogs, siempre que se pudiera certificar que era la pieza que se estaba buscando. Una vez recogidas las imágenes, se superpusieron en distintas capas con la finalidad de poder reconstruir todas las letras, ya que la orientación de la luz en unas y otras hacía que las que en unas imágenes se veían borrosas en otras se vieran con claridad (fig. 93). Una vez creadas las capas con las imágenes, en una capa superpuesta llamada ‘soporte’ se calcaba el contorno de la pieza (fig. 94) y en otra capa se llevaba a cabo el dibujo de las letras (fig. 95). A continuación, se eliminaban las capas inferiores con las fotografías (fig. 96). Todas las inscripciones se han dibujado con un mismo estilo, grosor de pluma y tamaño.¹¹²

Se ha seguido el criterio de dibujar las inscripciones religiosas seguras y probables siempre que se pudiera, mientras que las dudosas, no religiosas y descartadas se encuentran en la base 2 con las fotos con las que se presentan en los *corpora* que las editan, no incluidas en las fichas de *Word* por motivos de copyright y porque no se ha considerado esencial para el estudio.

4. Análisis por lenguas y de conjunto

Una vez seleccionadas las inscripciones y recogida la información sobre la religión y la epigrafía de estos pueblos, se llevaron a cabo los estudios generales basados únicamente en las inscripciones religiosas seguras y probables, ya que consideramos que las dudosas no ofrecen las suficientes garantías para ser incluidas en los estudios. Sin embargo, como ya se ha comentado en otros puntos, esas inscripciones han sido incluidas en el apartado II de cada sección del capítulo 3. *Estudios*.

Las fichas definitivas de las inscripciones, en las que se incluyen solo los apartados de la base que deseábamos destacar, se fueron realizando a la vez que los estudios estadísticos. Los capítulos de estudios diferenciados comienzan todos con una descripción general de la cultura epigráfica: dónde se localiza, a qué familia lingüística pertenece, número de inscripciones,

¹¹¹ Osco = morado oscuro; umbro = morado claro; venético = naranja; galo = azul; ibérico = verde; celtibérico = rojo; lusitano = amarillo. Los dialectos aparecen en morado oscuro o claro, pero sus líneas se intercalan con blanco.

¹¹² Tamaño A4, 1200 dpi, grosor de la pluma 2 pt., color negro sobre fondo blanco.

cuándo comienzan a escribir, qué tipo de epígrafes realizan, sobre qué materiales, entre otras cuestiones. Luego se traslada el foco de atención a la religión: información de las fuentes literarias, número de inscripciones consideradas religiosas dentro del *corpus* de cada lengua, especificando cuántas se han considerado seguras y cuántas probables.

A continuación, cada capítulo presenta brevemente las inscripciones siguiendo el orden de las referencias que, como se ha señalado, es geográfico. Además de la referencia, se suministra la información básica sobre el soporte, procedencia o razones para considerarlas religiosas, de manera que el lector tenga antes de comenzar el análisis del conjunto una idea somera de la documentación en la que se basa, en la que puede profundizar acudiendo a las fichas del volumen II. A continuación se plasman en un mapa las inscripciones seleccionadas para el estudio general y una pequeña referencia al apartado II en el que se incluyen las inscripciones dudosas, no religiosas y descartadas.

Los puntos tratados en el apartado I. *Análisis* siguen la estructura básica de las fichas de las inscripciones: 1. *Material y tipos de soporte*; 2. *Lugares de hallazgo*; 3. *Paleografía y cronología*; 4. *Contenido de los epígrafes*; 5. *Público* y 6. *Tipo de epígrafes religiosos*. En todos ellos se hacen estudios estadísticos siguiendo los resultados proporcionados por la base de datos de inscripciones religiosas seguras y probables (base 1).

En el primer apartado se analiza cuántas inscripciones se realizan en cada material, qué tipos de soporte predominan en cada una de estas culturas epigráficas, cuántos de ellos cuentan con iconografía o pueden ser reconocidos como soportes ligados al culto independientemente de su texto, añadiéndose un gráfico que muestra los materiales en los que se realizan. En el apartado relacionado con los lugares de hallazgo se refleja cuántas inscripciones proceden de santuarios y otros espacios de culto o en lugares al aire libre, o si las inscripciones eran parte importante del paisaje religioso de los santuarios. También en este apartado se señala cuántas proceden de lugares no religiosos, de espacios necropolitanos o descontextualizadas, así como de cuántas de ellas no hay información alguna sobre su lugar de procedencia.

En el apartado 3 se analiza qué sistemas de escritura se emplean y se suministran detalles paleográficos, junto a una gráfica y un mapa en los que se señala qué porcentaje de estas inscripciones usa el alfabeto latino, el griego o el sistema de escritura local y si hay diferencias por zonas. En el mismo apartado, siguiendo la paleografía, se hace un breve análisis de la cronología de las inscripciones religiosas. Si es posible, se analiza la datación de las inscripciones religiosas respecto del resto de los epígrafes de cada cultura epigráfica. Se indican en qué período se fechan y si hay diferencias en la fase previa al contacto con Roma en cuanto a materiales, público o tipo de epígrafes —en el caso de que ambas fases se documenten—, así como cuándo se crean las primeras y las últimas inscripciones religiosas en estas lenguas.

En el apartado 4 se analiza estadísticamente el contenido de los textos, con la información separada en: *Teónimos*, *Antropónimos*, *Cargos y magistraturas*; *Fórmulas y verbos*; *Otros elementos religiosos* (vocabulario), así como el tipo de público al que se dirigen. En la sección de *Teónimos* se incluye una estadística de cuántos epígrafes los contienen dentro de los que se consideran religiosos, destacando si aparecen repetidos, si son únicos, si coinciden con los que se conocen por la literatura o por la epigrafía latina, si son teónimos femeninos o masculinos y si son indígenas o clásicos. También en este apartado se incluyen, además de los nombres de los dioses, aquellos epígrafes en los que los nombres de las divinidades son designados explícitamente como "dioses" o "diosas", así como aquellas inscripciones que podrían tener teónimos y han perdido parte de la onomástica. También se analiza si los dedicantes a dioses y diosas son principalmente mujeres u hombres y si hay algún tipo de patrón.

En cuanto a los antropónimos, se estudia en cuántas inscripciones aparecen, si son masculinos o femeninos, el tipo de fórmula onomástica más frecuente, si hay marcas de filiación, si siguen patrones locales o romanos, así como si los nombres son de origen indígena o latinos. También se analiza si los dedicantes tienden a aparecer solos o se hacen las dedicaciones por parejas o grupos. Este apartado va muy unido al siguiente en el que se estudian las magistraturas en el caso de que se mencionen y si pueden estar ligadas al ámbito religioso, así como la aparición de sacerdotes, sacerdotisas u otro tipo de personas ligadas a la realización de los rituales.

El apartado siguiente estudia la aparición de fórmulas que se repiten en los epígrafes y que apuntan indudablemente a la identificación de los textos como religiosos: la entrega de un don, el agradecimiento a los dioses, las fórmulas de maldición, etc. A ello se une un estudio de los verbos que se recogen en estos epígrafes y si se trata de verbos que indudablemente se vinculan al ámbito religioso —‘sacrificar, maldecir, consagrar’— o si pueden ser ambiguos —‘regalar, hacer, dar’—. También en el caso de los oscos se incluyen verbos de naturaleza edilicia, que no deben ligarse a la realización de un acto religioso, pero que por el contexto o por el soporte lo están. Un último apartado incluye elementos léxicos que apuntan a la identificación de los textos como religiosos: objetos ofrecidos a las divinidades, festividades que se conmemoran, los sacrificios, etc.

En el quinto apartado se indica el tipo de público para el que se crean estos epígrafes: cuántas de estas inscripciones son públicas, cuántas son realizadas por particulares y sin la intención de ser vistas o si hay diferencias cronológicas entre ellas, por ejemplo ligadas a la monumentalización que Roma trae consigo.

El sexto y último apartado dentro de los estudios generales es un análisis de los tipos de epígrafes: cuántos son ofrendas, de tipo evergético-dedicatorio, maldiciones, delimitadoras de terrenos, etc. Dentro de las ofrendas, sin duda las más frecuentes en todas las lenguas consideradas, se incluye un apartado que analiza la estructura las inscripciones de esta categoría, con el fin de ver de qué elementos se componen, pues en algunas lenguas suele aparecer teónimo, verbo, objeto y dedicante, y en otras teónimo, dedicante y fórmula votiva.

Los capítulos de cada cultura epigráfica se acompañan de un apartado II. *Dudosas, no religiosas y descartadas*, en el que se recoge una lista de estas inscripciones y los motivos por los que se clasifican en estas categorías y no se incluyen en el estudio general, seguido de un mapa de distribución de estos epígrafes.

Finalmente, como punto final del estudio se encuentra el capítulo 4. *Análisis conjunto*. Con la información recogida en los distintos capítulos y con las bases de datos, se ha realizado un análisis global de todas las inscripciones seleccionadas, señalando los puntos en común y las diferencias que presentan las culturas epigráficas locales del occidente mediterráneo. Se han analizado los soportes, los lugares de hallazgo y el contenido de los textos, procurando señalar los elementos comunes y los únicos. Estos estudios se acompañan de mapas, dibujos, gráficas y tablas que recogen los datos de todas las fichas.

3. ESTUDIOS

3.1. EPIGRAFÍA RELIGIOSA EN LENGUA OSCA

La epigrafía en lengua osca es una de las más prolíficas de la Italia antigua, con permiso del etrusco, y también de las mejor atestiguadas en el Occidente mediterráneo, ya que se calcula que más de 600 inscripciones se encuentran escritas en esta lengua.¹¹³ Del mismo modo que ocurre con la epigrafía umbra y la epigrafía en dialectos sabélicos, los hablantes de la lengua osca tuvieron en el ámbito religioso uno de los espacios privilegiados de su expresión epigráfica, como lo demuestra el gran número de inscripciones que pueden ser consideradas religiosas, muchas de ellas con gran certeza debido a la aparición de claros teónimos, dedicantes, fórmulas votivas e incluso fórmulas de maldición. Esta lengua relativamente bien conocida permite la identificación de los epígrafes de forma más fiable que en otras lenguas todavía no descifradas.

La epigrafía en lengua osca presenta dos zonas bien diferenciadas: una zona central que comprende las actuales regiones de Abruzzo, Molise y Campania,¹¹⁴ en la que se comenzaron a escribir textos en lengua local en torno al s. V a.C., predominantemente redactados en alfabeto osco; y una zona meridional que comprende las actuales regiones italianas de Basilicata, Calabria y Sicilia, en la que se comenzó a escribir en lengua local en torno al s. V a.C., en este caso exclusivamente en alfabeto griego, al que se le añadieron variaciones para poder adecuarse a la lengua osca (por ejemplo la letra *-h*, *-f*). Sin duda los oscos de esta zona tomaron la práctica de escribir de los griegos asentados en la Magna Grecia, que inscribieron textos en lengua griega mucho antes de que las poblaciones locales comenzaran a hacerlo en su propia lengua. Ambas áreas muestran claras diferencias en sus comportamientos epigráficos, como se expondrá más adelante.

Hemos considerado 151 inscripciones oscas como religiosas, escritas tanto en alfabeto osco o ‘nacional’, como en alfabeto griego y latino. Tan elevado número obedece a que buena parte de los epígrafes creados en esta lengua proceden de espacios de culto, santuarios y depósitos votivos, aunque como se indica en el apartado 2.2.2. *Lugar de hallazgo*, esto no implica necesariamente que todos tengan que ser ofrendas. De las 151 inscripciones 84 se han catalogado como seguras y 67 como probables. Siguiendo la distribución geográfica de las inscripciones, **O01** a **O27** pertenecen al área central y **O28** a **O42** al área meridional.

Estas inscripciones son: **O01.1**, una pequeña pesa de bronce con la figura de Júpiter hallada en Punta Penna di Vasto y con una inscripción dedicatoria; **O01.2**, una mesa de ofrendas hallada en el mismo lugar y cuyo epígrafe está muy fracturado; **O01.3**, una placa de bronce también del mismo yacimiento; **O02**, un sello cerámico de Villalfonsina con un teónimo¹¹⁵; **O03**, una llave de Tufillo dedicada a la diosa Herentia; **O04**, la Tabula de Agnon, considerada un inventario de

¹¹³ Marchesini (2009, 72) indica que serían unos 650 epígrafes oscos, incluyendo los epígrafes en dialectos oscos.

¹¹⁴ A la que se añade la actual región de Basilicata, al incluir en este grupo la epigrafía en alfabeto latino de Bantia (**O26**), y el Lacio, región de la que procede el *louterion* de Castrocielo (**O12**).

¹¹⁵ A día 14 de junio de 2019 recibí la imagen de la pieza que había solicitado meses antes al museo de Abruzzo y que en mi opinión, y en la de la doctora Estarán, cambia la lectura que Crawford ofreció de la pieza (véase ficha), siendo hasta entonces el único que había publicado sobre este epígrafe. No obstante, el capítulo de la epigrafía osca ya estaba cerrado y ha resultado imposible cambiar la inscripción de categoría, ya que hubiera conllevado modificar la numeración de casi la totalidad de las inscripciones oscas. Por motivos prácticos se ha seguido manteniendo el epígrafe en esta clasificación, pese a no estar de acuerdo con la lectura presente.

ofrendas; **O05**, una columna votiva de Macchielunge con un teónimo; **O06**, un posible altar que constata una ofrenda en Colle Vernone; y **O07**, un mosaico que formaba parte de un templo en Schiavi d'Abruzzo.

Del santuario de Pietrabbondante proceden una gran cantidad de epígrafes considerados religiosos, de los que solo **O08.01-02** son claramente dedicatorias, mientras que el resto conmemoran la realización de unas ofrendas, obras o reformas: **O08.03-04** son mesas de altar; **O08.05**, una losa; **O08.06-09**, unos arquitectónicos que formarían parte de la edificación de los templos; **O08.10-13**, unos bloques de diversas formas; y **O08.14**, un fragmento de bronce.

Otras inscripciones religiosas son: **O09**, una plaquita procedente de Vastogirardi que constata una ofrenda; **O10**, un bloque procedente de Castel di Sangro que probablemente registra una ofrenda; **O11**, una estatuilla hallada en Venafro con una dedicatoria a Hércules, dios al que parece representar iconográficamente; **O12**, una cerámica con un teónimo hallada en un depósito votivo en Castrocielo; **O13**, un altar monumental de *Teanum Sidicinum* con teónimo y fórmula votiva; **O14.1-2**, dos fragmentos cerámicos con un teónimo *Pupluna* hallados en el santuario de Loreto, mismo lugar del que procede **O14.3**, un árula muy desgastada con una posible consagración a Ceres; **O15**, una base de estatua procedente de Molise que constata una posible ofrenda. La primera *defixio* de este catálogo, la más septentrional, es la de Monte Vairano, **O16**, compuesta solo por dos fórmulas onomásticas. Cerca de este lugar se encontraron diversas inscripciones de tipo religioso: **O17.1**, una cerámica del santuario de Campochiaro con un teónimo y fórmula, y **O17.2-3**, dos bloques muy fracturados en los que se conmemoraría la realización de una ofrenda, quizá una estatua en el primer caso. Otro epígrafe es **O18**, una figurita del santuario de S. Pietro di Cantoni que representa una mujer togada y cuyo texto contiene un teónimo y distintas fórmulas religiosas.

El conjunto de inscripciones **O19** procede de Capua, siendo **O19.01-27** un grupo de estelas llamadas *iúvilae*, todas halladas en un mismo lugar religioso y en las que se registran familias donantes, festividades, sacrificios, etc. En Capua también se encontraron dos maldiciones, **O19.28-29**, y dos piezas cerámicas con teónimos, **O19.30-31**. Por otro lado, también en Cumas la epigrafía religiosa tuvo cierta importancia, ya que en la ciudad se hallaron: **O20.1-3**, tres *defixiones*; **O20.4**, una pieza cerámica dedicada a la diosa *Herentia*; **O20.5-6**, dos bases de estatua que constatan ofrendas y teónimos; y **O20.7**, un mosaico en un templo.

En la zona del golfo de Nápoles se encuentra **O21**, una mesa de altar procedente de Herculano, así como las varias inscripciones religiosas del importantísimo yacimiento de Pompeya: **O22.01**, un árula dedicado a Flora; **O22.02-03**, un ladrillo y una teja con teónimos; **O22.04-06**, altares o paralelepípedos para ofrendas; **O22.07**, una losa; **O22.08-09**, un mosaico y un pavimento; y **O22.10**, una jamba de una puerta con una festividad posiblemente en honor de una divinidad local. Cerca de Pompeya, en Punta de la Campanella, se localiza un santuario que las fuentes antiguas atribuyen a Atenea/Minerva y en las paredes de acceso al mismo desde el mar se ha encontrado un epígrafe, **O23**, en el que se constata la realización de una obra. En el santuario de *Mefitis* de *Aeclanum* destacan: **O24.1**, un altar dedicado a esta diosa; **O24.2**, como una mención a Marte en un fragmento pétreo; **O24.3**, un altar con un posible teónimo y **O24.4** otro con una posible ofrenda. La divinidad *Mefitis* también aparece mencionada en **O25**, una pieza cerámica de dudosa naturaleza procedente del Valle d'Ansanto. En Bantia, zona en la que predomina el uso del alfabeto griego, se constata **O26**, un epígrafe en alfabeto latino sobre un bloque con el teónimo Júpiter. Se añade aquí un epígrafe cuyo lugar de origen es desconocido, pero que la presencia en él de un teónimo indica sin duda su naturaleza religiosa: el anillo **O27**.

En cuanto al área meridional, donde predomina el alfabeto griego, se propone un posible carácter religioso para 54 epígrafes. Destaca el gran número de inscripciones halladas en el santuario de Rossano di Vaglio y recogidas con la referencia **O28**. Las inscripciones **O28.01-03**, presentan teónimos y la fórmula *brateís datas*; **O28.04-14** son bloques de clasificación dudosa en los que aparecen teónimos como Júpiter o Mefitis; **O28.15-16** son dos partes de grandes altares en los que se dedican ofrendas a Júpiter y a su compañera; **O28.17**, indica la colocación de estatuas; **O28.18** es una mesa de ofrendas; **O28.19**, una columna; **O28.20-22**, unos bloques perdidos; **O28.23-24** podrían constatar ofrendas; **O28.25** es un lugar para colocar ofrendas; **O28.26-31** son una serie de fragmentos de piedra probablemente semejantes al resto de bloques; y finalmente **O28.32-33** son pequeños fragmentos de láminas de bronce que podrían conmemorar construcciones.

Otros epígrafes del área meridional son: **O29**, un altar de Tricarico; **O30**, una estela de *Paestum* en la que aparece la fórmula *brateís datas*; y un grupo de láminas de plomo con maldiciones, como **O31** de Roccagloriosa, **O32.1-3** de Laos, **O33** de Castiglione di Paludi y **O34.1** de Crimisa, yacimiento en el que se constatan dos epígrafes pétreos, **O34.2-3**, en los que se menciona un posible sacerdocio. También *defixiones* son **O35** de Petelia y **O36** de Tiriolo. También se la zona proceden **O37**, una lámina de bronce de Vibo Valentia que constata un sacrificio a Júpiter, y **O38**, un bloque de Caulonia muy desgastado y con un posible teónimo. Cuatro epígrafes religiosos proceden de la ciudad siciliana de *Messina*, **O39.1-4**, en los que se constatan ofrendas edilicias a Apolo. Por último, tres epígrafes carecen de lugar de hallazgo: **O40**, una curiosa pieza de terracota que podría ser una bobina; **O41**, un bol que podría haber sido hallado en Nápoles pero que procedería del sur de la Península Itálica por el uso del alfabeto griego; y **O42**, una teja en la que podría haber un teónimo.

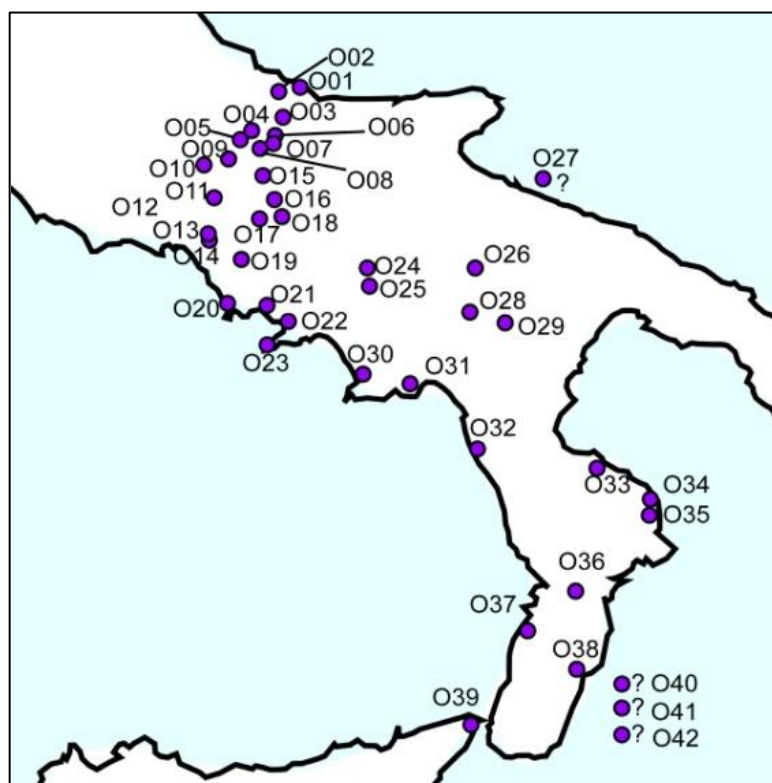


Fig. 3. Distribución de las inscripciones religiosas en lengua osca

Se han considerado dudosas las inscripciones **o43-o70**, y descartadas **o71X-o77X**, que se analizarán en el apartado II.

I. ANÁLISIS

1. Material y tipos de soporte

De las 151 inscripciones que se recogen como seguras y probables, 92 de estos epígrafes se realizaron sobre piedra; 12 inscripciones sobre bronce, 14 sobre plomo, 32 sobre cerámica y una sobre oro, **O27**. No obstante, entre el gran número de epígrafes sobre cerámica hay que destacar que 18 de ellos no son vasos o recipientes cerámicos, sino las estelas de terracota de Capua, un caso único en la epigrafía religiosa en lenguas indígenas.

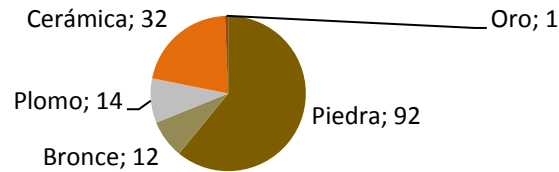


Fig. 4. Clasificación de materiales en las inscripciones oscas

Dentro del grupo de inscripciones pétreas, destaca una gran variedad de soportes, con una evidente heterogeneidad entre yacimientos, ya que cada uno de estos santuarios realiza un tipo determinado de soportes muy distintos a los que se encuentran en los demás. En la cultura epigráfica osca fue muy común la presencia de grandes bloques pétreos en santuarios, generalmente en forma paralelepípedica y con epígrafes de gran tamaño, algunos de ellos pertenecientes a soportes o monumentos cuya morfología originaria resulta difícil de precisar.

Varios de ellos pueden ser clasificados como altares, con casos claros como **O22.01** y **O22.04** de Pompeya, **O24.1** de *Aeclanum*, **O28.01** de Rossano, **O29** de Tricarico y probablemente **O14.3** de Loreto y **O22.06** de Pompeya. También destaca el altar cilíndrico de Capua realizado en terracota, **O19.30**, caso único por su forma y por el material, pues es la piedra la que predomina en este tipo de soporte. Además, en la cultura osca es común un soporte específico que no aparece en las demás aquí estudiadas: las mesas de altar y las mesas de ofrenda, así como una serie de bloques considerados parte de altares monumentales.

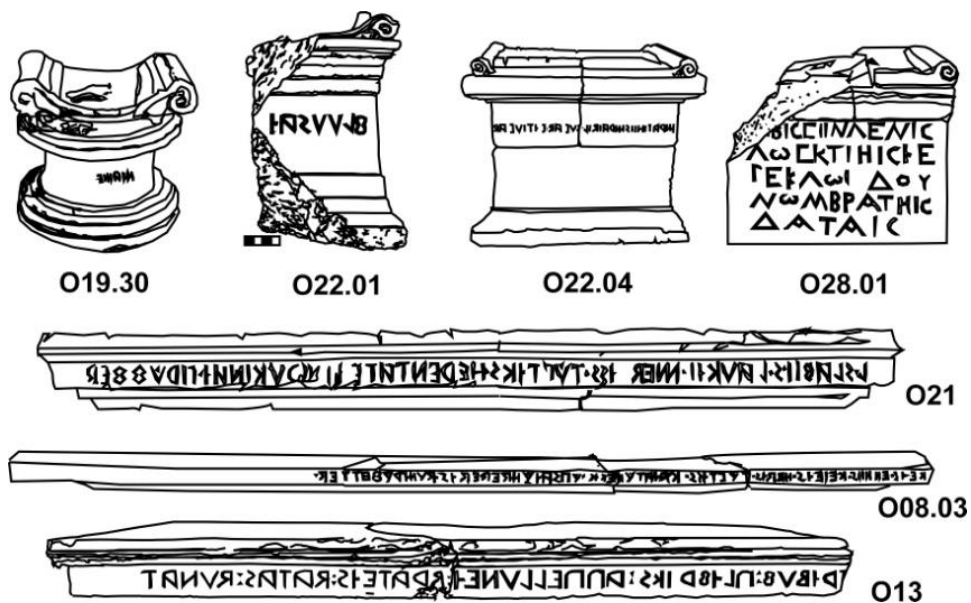


Fig. 5. Diferentes tipos de altares en la epigrafía osca. No aparecen a escala.

Como mesas de altar, de forma alargada, escasa altura y la parte superior moldurada destacan **O08.03-04** de Pietrabbondante, **O13** de Teano, **O21** de Herculano, **O28.18** de Rossano y **O39.4** de Messina. Un grupo de bloques gruesos de forma paralelepípedica se han considerado posibles bloques para depositar ofrendas, como **O01.2** de Punta Penna di Vasto, **O06** de Colle Vernone, **O08.02** de Pietrabbondante, la columna **O05** de Macchielunge, el bloque **O28.25** de Rossano, **O10** de Castel di Sangro y quizá **O22.05** de Pompeya.¹¹⁶ Quizá **O08.11** de Pietrabbondante podría ser considerado una mesa de ofrendas o puede que fuese una peana para una estatuilla, ya que en su parte superior parece haber un agujero. Por otro lado, las piezas de Rossano **O28.15-16** son considerados como dos grandes bloques que formarían parte del frente de un altar monumental, quizá junto a **O28.17**.¹¹⁷

Por otro lado, hay un gran número de bloques pétreos rectangulares que podrían servir de bases de estatuas o pedestales, como **O20.5-6** de Cumas, que conservan en su parte superior restos de elementos para fijar una estatua de gran tamaño. Capini indica que el bloque **O17.2** de Campochiaro conserva restos de agujeros circulares donde apoyar una estatua,¹¹⁸ lo mismo que ocurre con la base **O15** de Molise. La forma de altar de **O28.01**, procedente de Rossano, llevaba a clasificarlo como tal, aunque parece conservar indicios de que soportaba una estatua. En cuanto a la clasificación del bloque de Pompeya **O22.06**, mientras Crawford comentaba que podría haber sido la parte central de un altar, él mismo indica también que pudo ser una base, siguiendo a Antonini y Pesando.¹¹⁹ Quizá el bloque **O26** de Bantia podría considerarse una base de estatua de grandes dimensiones, aunque debido a la rotura de la pieza es difícil determinarlo con seguridad. No es clara la naturaleza del soporte **O30** de *Paestum*, que presenta una base paralelepípeda de la que sobresale un saliente en la parte superior, cuadrangular. Según del Tutto Palma, presenta un agujero en la parte superior con trazas de plomo, con lo que sería la base de una estatuilla.¹²⁰ No obstante, la forma de esta pieza es un *unicum* en la epigrafía en lenguas locales.

Otro soporte típico de la epigrafía en la Antigüedad fueron sin duda las estelas. Mientras que la cultura epigráfica umbra y en dialectos osco-umbros empleó las estelas abundantemente, en la zona osca central apenas se utilizan para grabar textos religiosos, a excepción, claro está, de aquellas procedentes del fondo Paturelli de Capua. Las estelas de Capua **O19.01-27** son una categoría de soporte propia. Se realizaron en distintas fases, que se pueden distinguir por el uso de materiales diferentes —terracota en el período arcaico y tufo en el reciente—, así como los signos diacríticos o por la propia identificación de las estelas como *diuivilam* en la fase arcaica y *iúvila* en la fase reciente. No solo muestran iconografía, algo no muy frecuente en las estelas religiosas de en las culturas epigráficas aquí tratadas, sino que en varias ocasiones los relieves aparecen en las dos caras de la pieza, algo también muy infrecuente. La iconografía de panes, rostros femeninos y cerdos parece remitir a una divinidad agrícola tipo Ceres. Aparte de las estelas halladas en Capua, en el ámbito osco se documentan estelas de piedra quizá en **O28.06** y **O28.08** de Rossano di Vaglio y **O34.3** de Crimisa, que Morandi compara con las estelas sudpicénicas.¹²¹ No obstante, todas ellas son de clasificación dudosa y conservación fragmentaria.

¹¹⁶ Crawford (2011, 615).

¹¹⁷ Crawford (2011, 1364).

¹¹⁸ Capini (1980, 207).

¹¹⁹ Crawford (2011, 645); Antonini (1977, 327); Pesando (1996, 218).

¹²⁰ Del Tutto Palma (1990, 52).

¹²¹ Morandi (2017, 258).

Tampoco las losas fueron frecuentes en la cultura epigráfica osca. De todos los textos pétreos aquí recogidos, tan solo dos parecen estar escritos sobre tales soportes: **O08.05** de Pietrabbondante y **O22.07** de Pompeya, ambas halladas en lugares de culto y con textos de carácter público que conmemoran la realización de una obra.

Hay que destacar, sin embargo, que una gran cantidad de epígrafes se encuentran sobre soportes pétreos difícilmente clasificables, bien porque son fragmentos o bien porque su función no es clara. Varios de ellos proceden de Rossano di Vaglio, donde predominan las inscripciones claramente religiosas, y en ellas solo aparecen teónimos como **O28.02-05**, **O28.07**, **O28.09-14**, **O28.23-24**, **O28.26-31** (fig.6).

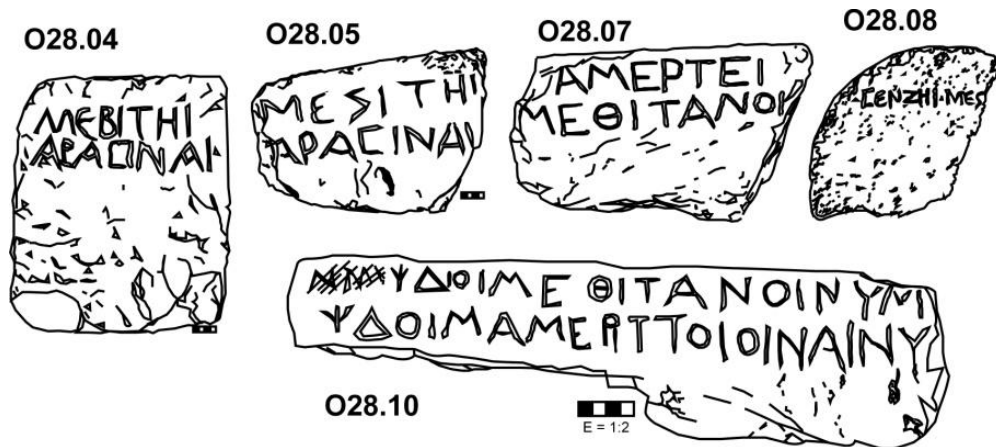


Fig. 6. Soportes pétreos de Rossano de difícil clasificación.

Además de estas, como piezas de difícil clasificación se añaden los soportes perdidos **O28.20-22**, procedentes del mismo yacimiento, y otra serie de bloques como **O08.10-12** de Pietrabbondante, **O17.3** de Campochiaro y **O24.2** de *Aeclanum*, esta última dedicada a Marte.

Dejando de lado la clasificación general de paralelepípedos y altares, destaca un grupo de piezas que pudieron formar parte de la propia edificación de los santuarios, soportes llamados aquí 'arquitectónicos', entre los que hay arquitrabes, ladrillos, mosaicos, y en alguna ocasión incluso *tegulae*. En el yacimiento de Pietrabbondante se constatan tres arquitrabes que formaron parte de la construcción de varios templos, **O08.06-08**, así como una cornisa **O08.09**. Quizá **O28.10** también fuese parte de un arquitrabe, en este caso procedente de Rossano.

Cuatro mosaicos formaron parte de la decoración de las salas de diversos santuarios: **O07** de Schiavi d'Abruzzo, **O20.7** de Cumas, **O22.08** del templo de Dionisio de Pompeya, y **O22.09** del templo de Apolo en Pompeya. Si bien este último es el único que presenta un teónimo, éste aparece únicamente para reflejar que el pavimento se hizo con "el dinero de Apolo", por lo que no indica una ofrenda necesariamente. En los cuatro casos indican quién los realizó, por lo que son inscripciones edilicias que conmemorarían obras o la propia construcción del santuario.

En esta clasificación de epígrafes arquitectónicos se incluyen varias piezas de Pompeya, como la jamba de una puerta (**O22.10**), un ladrillo con un teónimo (**O22.02**) y una teja que indica ser "de la diosa" (**O22.03**), mismo soporte en el que se encuentra la inscripción **O42**. Por otra parte, **O28.13** de Rossano podría ser parte de un capitel y **O28.19** una columna, aunque posiblemente de carácter votivo y que no formó parte de una construcción edilicia. Los bloques **O39.1-3** son posiblemente partes de un muro, y quizá **O08.13** fue parte de la construcción de un *podium*. A este conjunto se suman las tres pilas o depósitos de agua que se encuentran en el santuario de Pietrabbondante, **O08.15-17**.

Solo una inscripción en lengua osca aparece escrita sobre un soporte rocoso al aire libre, localizada en el santuario de Punta della Campanella (**O23**). No obstante, de nuevo, se trata de un epígrafe que podría caracterizarse como edilicio, si bien es cierto que indica que tres magistrados "de Minerva" fueron quienes realizaron la obra, que seguramente sea un acceso al santuario.

En bronce hay 12 inscripciones ligadas al ámbito del culto que se han incluido en esta selección, aunque varias de ellas son solo fragmentos. En la cultura osca no se identifica ninguna estatua de bronce de gran tamaño con una inscripción religiosa, como ocurría en **U09**. Sin embargo, sí que hay varias estatuillas de pequeño tamaño con dedicatorias votivas. A diferencia de lo que ocurre en otras culturas (**U03**, **u12**, **u15**, **DU5**, **V03.16-20**), las dedicatorias religiosas oscas se encuentran en las pequeñas peanas y no directamente sobre la figurilla. En todos los casos se representan figuras antropomorfas, no animales,¹²² y los investigadores concuerdan con su identificación como deidades. Destaca la estatuilla de Venafro (**O11**), que representa seguramente al dios Hércules, y la estatuilla de *Saepinum* (**O18**), con una posible divinidad femenina. También se constata la existencia de una inscripción con caracteres oscos en *Anxanum* (**o43**), que representaría una mujer sobre una pequeña peana, sin embargo perdida y de cuyo texto no quedó constancia, pero que podría haber sido un epígrafe dedicatorio religioso. Cabría resaltar que todas ellas proceden del área central, sin constatarse ninguna en la zona meridional, aunque debido al reducido número de epígrafes sobre figuritas, no se puede afirmar que sea una diferencia sustancial.

Sin duda las láminas, plaquitas y tablillas de bronce fueron soportes frecuentes para los epígrafes antiguos, pero en la cultura osca no se constatan muchos de carácter religioso, como sería de esperar en una cultura epigráfica tan prolífica. Entre ellas se encuentran la tabula de Agnon (**O04**), parte de otra en Penna di Vasto (**O01.3**), dos placas de Pietrabbondante (**O08.01** y **14**), una plaquita en Vastogirardi (**O09**), un par de fragmentos procedentes de Rossano (**O28.32-33**) y una plaquita hallada en Vibo Valentia (**O37**). Las dos primeras, **O04** y **O01.3**, son las únicas que pueden considerarse grandes *tabulae*, en las que se encuentran documentos de tipo oficial, mientras que las restantes son pequeñas láminas o placas. **O08.01**, **O09** y quizá **O37** son pequeñas placas con dedicatorias, mientras que **O08.14** y **O28.32-33** serían parte de textos edilicios de carácter oficial, ya que recibieron el apoyo del senado, y cuyo tamaño completo se desconoce.

Aparte de las estatuillas y láminas, frecuentes en varias de estas culturas epigráficas, los oscos crearon epígrafes en bronce sobre diversos soportes, como la pesa de telar **O01.01** de Punta Penna di Vasto en la que se representó a Júpiter¹²³ o la curiosa llave **O03** de Tuffillo, un soporte absolutamente único y sin paralelos en estas culturas locales del Mediterráneo occidental. Frente a otras culturas, como la venética o la rética que fueron muy proclives a crear epígrafes religiosos sobre vajilla de bronce, en el ámbito osco no se documentan, a excepción quizá de la dudosa interpretación en clave religiosa del *thymiaterion* de Colle d'Anchise (**o52**).

El plomo fue un soporte epigráfico que algunas de las culturas epigráficas locales del Occidente Mediterráneo adaptaron para sus escritos. No obstante, no fue frecuente y la mayor parte de estos pueblos no crearon inscripciones sobre este material. En el caso de que lo usasen, lo hicieron principalmente en forma de finas láminas, en la que se constatan textos de tipo

¹²² Como se verá a lo largo de esta tesis, todas las inscripciones aparecidas sobre figuritas en bronce en las distintas lenguas aquí tratadas son representaciones antropomorfas. Los réticos serían la excepción, ya que crearon figuritas con formas de animales, especialmente caballos.

¹²³ Semejante es la dudosa pieza **o46**, con forma de astrágalo.

comercial, cartas y, los documentos que interesan a esta tesis, las maldiciones.¹²⁴ Los oscos aprendieron esta práctica de los griegos asentados en la Magna Grecia, que a su vez las tomaron de los griegos de Sicilia, donde se documentan ya en el s. VI a.C.¹²⁵ Los griegos del sur de la península Itálica comenzaron a adaptarlas a partir del s. IV a.C., misma época en la que se documentan las primeras *defixiones* oscas del área osco-griega. En esta zona se han encontrado 8 maldiciones en lengua osca, mientras que en el área osca central se registran 6 láminas de plomo con maldiciones. Las maldiciones oscas son predominantemente de dos tipos: hay grandes láminas con textos largos, como las centrales de Capua (**O19.28-29**) y Cumas (**O20.1-3**) y las meridionales de Rocca gloriosa (**O31**), de Laos (**O32.1-3**) o de Petelia (**O35**); o láminas breves y de menor tamaño, como las de Monte Vairano (**O16**), Castiglione di Paludi (**O33**), Crimisa (**O34.1**) o Tiriolo (**O36**), cuyas formas estrechas y alargadas recuerdan más a las láminas de bronce con ofrendas que a las maldiciones, si bien su realización en plomo apunta a que deban considerarse maldiciones y no ofrendas.

La cerámica fue uno de los soportes epigráficos más frecuentes en las culturas antiguas, pero en el caso osco no fue común su uso para textos de tipo religioso, exceptuando, claro está el prolífico conjunto de estelas de terracota de Capua antes mencionado. Sobre vajilla se atestiguan solo 8 inscripciones religiosas con seguridad, aunque hay un gran número de piezas que podrían serlo por haberse hallado depositadas en santuarios o en pozos votivos, aunque no es posible estar seguros de que sus textos sean intencionalmente religiosos.¹²⁶ Son ofrendas seguras los fragmentos de boles y platos procedentes de Villalfonsina (**O02**), del santuario de Loreto (**O14.1-2**) y de Campochiaro (**O17.1**), además de dos jarras (**O19.31** de Capua y **O20.4** de Cumas) y un bol (**O41**). En todos los casos se trata de cerámica común, de barniz negro, sin decoración ni iconografía. Se añade **O25** de *Abellinum*, una pieza de dudosa clasificación, que para Crawford sería la boca de una jarra o de un *louterion*,¹²⁷ en este caso realizada en terracota, no en barniz negro.

El último material en el que se constatan epígrafes religiosos oscos es el oro, metal muy poco atestiguado en la epigrafía en lengua local.¹²⁸ En este caso se trata de un único objeto, un anillo (**O27**) en el que se indica una ofrenda a la divinidad por parte de un donante, con lo que su naturaleza religiosa es indudable. Como se puede apreciar, las ofrendas en forma de joyas no son frecuentes en el ámbito osco del área central, y tampoco se constatan con seguridad textos religiosos sobre armamento, ni partes de la panoplia militar, ni sobre fíbulas.¹²⁹

En cuanto a la identificación de los soportes como religiosos por su decoración iconográfica, son pocas las inscripciones que responden a este criterio. A excepción del gran conjunto de *iúvilas* de Capua (**O19**), con representaciones de bustos femeninos, cerdos y panes, tan solo destacan la representación de Hércules en Venafró (**O11**), la posible divinidad femenina de la estatuilla de *Saepinum* (**O18**) y el busto de Júpiter de la pesa de Vasto (**O01.1**). Los altares antes mencionados, también son soportes que presentan un vínculo claro con el mundo

¹²⁴ Un único objeto sobre plomo no puede ser considerado una maldición y no se encuentra en una lámina, sino en un pequeño disco de 4 cm de diámetro procedente de Castel di Sangro (**o45**). No obstante, no es clara su lengua ni su interpretación, por lo que no la incluimos en el estudio general.

¹²⁵ López Gimeno (1991, 3-4).

¹²⁶ Otras piezas de vajilla cuyos textos no indican teónimos ni fórmulas pero proceden de lugares de culto se mencionan en el apartado II. *Dudosas, descartadas y no religiosas*.

¹²⁷ Crawford (2011, 945).

¹²⁸ Otro ejemplo, aunque muy diferente, podría ser las láminas de oro de Pyrgi, escritas en etrusco, también de naturaleza religiosa. En la base tan solo hay otra pieza, una lámina en Baudecet (**g28**) de dudosa adscripción lingüística.

¹²⁹ Una serie de epígrafes sobre cascos, **o69.1-3**, se han interpretado en alguna ocasión como ofrendas a divinidades realizadas con posterioridad a un combate. Ver apartado II. *Dudosas, descartadas y no religiosas*.

religioso, al igual que las mesas de ofrendas, pero los restantes epígrafes no aparecen en soportes claramente concebidos para recibir textos religiosos. Frente a lo que ocurre con otras culturas epigráficas, hay un elevado porcentaje de soportes monumentales y de carácter público.

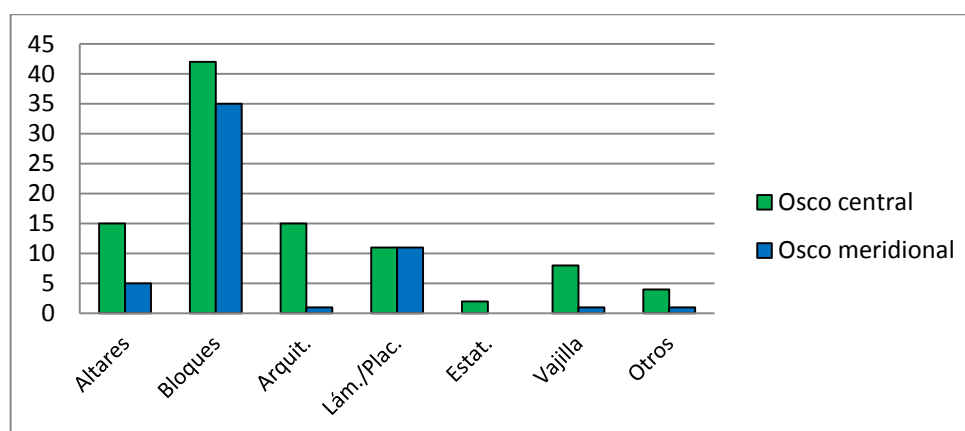


Fig. 7. Diferentes tipos de soportes entre el área central y el área meridional.

En general no se aprecian grandes diferencias entre ambas áreas (fig. 7), a excepción de que en el área meridional no se emplean los soportes arquitectónicos,¹³⁰ ni tampoco se recogen inscripciones sobre figuritas. Predomina el uso de altares mesas de altar y de ofrendas en la zona central, que en algún caso también se documentan en el sur.

2. Lugares de hallazgo

Uno de los problemas que plantean los textos oscos es el elevado número de ellos que proceden de santuarios y que deben ser examinados escrupulosamente para determinar si son de carácter religioso o no. Sin embargo, la presencia de teónimos y fórmulas votivas en algunos de estos epígrafes confirman su identificación como textos religiosos, y por ende, los que los acompañan probablemente también lo sean, máxime si concuerdan formalmente los soportes o coinciden los contenidos.

De las 151 inscripciones religiosas seguras y probables, 98 han sido halladas en santuarios, lo que supone algo más de la mitad. Podrían diferenciarse tres clases de santuarios; aquellos en los que la epigrafía es muy importante, con un número considerable de inscripciones religiosas, —en particular Rossano di Vaglio, Pietrabbondante y Capua—; aquellos en los que se documenta algún epígrafe religioso y otros posibles por extensión; y aquellos en los que se encuentra una sola inscripción.¹³¹

El santuario con mayor cantidad de epígrafes religiosos en lengua osca es sin duda Rossano di Vaglio, que alberga 33 epígrafes (**O28.01-33**). Adamesteanu describe el yacimiento como un lugar en el entorno de un curso de agua, que estaría canalizado hacia el santuario, en cuya estructura principal destacaría la presencia de un altar de gran anchura, rodeado por un grupo de

¹³⁰ A excepción de la teja **O42**.

¹³¹ Debido a la gran cantidad de santuarios y espacios de culto, se describen solo los tres principales, dejando al lector información sobre los yacimientos menores en las fichas correspondientes.

bloques, así como fragmentos de exvotos.¹³² El principal material de los soportes epigráficos documentado es la piedra, en altares, mesas de ofrendas y una gran cantidad de bloques de dudosa identificación, aunque también hay dos fragmentos sobre láminas de bronce. Las primeras inscripciones datan del s. IV a.C., pero es durante los ss. III y II a.C. cuando tiene lugar el auge de la epigrafía religiosa de Rossano, como se analizará en el apartado 3.1.3 *Paleografía y cronología*.¹³³ También se documentan inscripciones latinas posteriores en el santuario, creadas en la primera mitad del s. I d.C. y que testifican la larga duración en el uso de este espacio sagrado.¹³⁴ Algunas de ellas siguen mostrando incluso el antiguo teónimo local Mefitis. Aunque esta fue la divinidad principal del santuario, también se atestiguan otros teónimos como Venus, Nummelo y Júpiter.¹³⁵

Otro de los santuarios en los que más inscripciones se han encontrado, este caso en el área central, es Pietrabbondante, con un total de 17 inscripciones religiosas seguras y probables, además de otras dudosas que se comentarán en el apartado II. A diferencia de Rossano, cuyos restos corresponden únicamente a un santuario, el yacimiento de Pietrabbondante es una estructura urbana mayor, en el que si bien hay varios templos, también destaca la presencia de otro tipo de edificios, como un teatro. La ciudad ha sido identificada tradicionalmente como *Bovianum Vetus*, basándose en el epígrafe **O08.10**, en el que se indica *búvaianúd aikdafed*, aunque no está claro que ese sea el nombre antiguo de la ciudad.¹³⁶ En los dos principales templos se documentan distintos materiales y soportes, como placas de bronce, mesas de ofrendas, altares, losas, etc. A ellas se unen distintas piezas de carácter arquitectónico, que sin duda estarían expuestas en este lugar dejando constancia de que la escritura era parte importante del paisaje de Pietrabbondante. Como se analizará más adelante (3.1.3 *Paleografía y cronología*), estos espacios de culto comienzan a monumentalizarse en el s. II a.C.,¹³⁷ época en la que se dispara el número de epígrafes religiosos en lengua osca. En el área de Pietrabbondante comienzan a aparecer los primeros epígrafes en lengua latina, en torno a finales del s. II a.C., y algunos de ellos llegan a datarse entre los ss. I y II d.C.¹³⁸

Sin duda otro de los grandes focos de la escritura religiosa es el santuario de Capua, a 150 m de la ciudad, que según Heurgon estaba consagrado a una Diosa Madre, lugar en el que se detectan influencias oscas, griegas, etruscas, samnitas y romanas.¹³⁹ En este espacio hay un templo de gran tamaño, decorado con terracotas y pequeños altares, que pudo estar en uso ya

¹³² Adamesteanu y Lejeune (1971, 39-45), entre los que destaca especialmente con formas de piernas, así como monedas de plata, bronce, fragmentos de cascos, bordes de vasos, entre otros. Consideran que estaría clara la vinculación del lugar con el ámbito militar, atestiguado por una pequeña representación de un carro de guerra, puntas de lanza, etc., aunque también se ve representado el mundo agrícola por una serie de terracotas de frutos y animales domésticos, e indica que la datación de la mayor parte de estas piezas sería de los últimos años del s. IV a.C. Para información más detallada véase Battiloro y Osanna (2011), *Brateis Datas*.

¹³³ Sobre la datación de estos epígrafes: Lejeune (1990b, 26-31).

¹³⁴ Adamesteanu y Lejeune (1971, 47-49). Como por ejemplo *CIL I*, 3163a: [3]s N(umeri) f(i)lius C(aius) Full(ius) / [3 IIII]vir(i) iu(re) [dic(undo)] / [Mefiti] Utianae; o en el área de Potenza: *CIL X*, 133: Mefiti Utian(ae) / sacr(um) / P(ublius) Men(e)ius C(ai) f(i)lius / Cn(aeus) Babullius / Restitutus / IIIvir [d(e)] s(ua) p(ecunia); y *CIL X* 131: Mefiti Utianae / sacr(um) / M(arcus) Helvius M(arci) f(i)lius Pom(ptina) / Clarus Verulanus Priscus / aed(ilis) IIIvir q(uaestor) quinq(uennalis) flamen / Romae et divi Augusti curator / rei publ(icae) Potentinorum / d(e) s(ua) p(ecunia).

¹³⁵ Torelli (2011, 334) indica que destacan divinidades de naturaleza guerrera, como posiblemente Nummulo y Mamertio.

¹³⁶ Sobre esto: La Regina (1966). Crawford (2011, 44) lo atribuye a *Terventum*.

¹³⁷ La Regina (1966, 262) indica: "Tra la fine del II secolo e il periodo della guerra sociale è stato innalzato un nucleo di edifici raccolti entro un'area delimitata, situata a sud-ovest del Tempio A, mantenendo il medesimo orientamento di questo e creando strutture di raccordo nella zona intermedia. Nel temenos rettangolare sono stati costruiti, secondo uno schema comune a molti santuari in Italia, un teatro di tipo ellenistico, che occupa metà dell'area, e in posizione retrostante, a livello più alto, un grande tempio (B) con due basamenti simmetrici ai lati".

¹³⁸ Por ejemplo *CIL IX*, 2774 y 2775, en este caso no religiosos. No obstante, no proceden del mismo santuario.

¹³⁹ Heurgon (1942a, 31).

desde el s. IV a.C.¹⁴⁰ Junto a este santuario hay una *fauissa* en la que se recobraron restos de terracotas arquitectónicas, así como de un altar helenístico, exvotos y estatuas de tufo que representarían a la diosa principal del lugar.¹⁴¹ En las inmediaciones del santuario se encuentra el llamado Fondo Patturelli de Capua, que recibe su nombre de los propietarios de la finca, del que proceden las 26 estelas **O19.01-26**, así como la lámina de plomo con una maldición **O19.28**.¹⁴² Siguiendo la interpretación de Heurgon, para quien el santuario se dedicaba a una divinidad femenina, y tomando como referente la iconografía de panes, cerdos y bustos femeninos que aparecen en las estelas, podría sugerirse que se tratara de una divinidad agrícola, posiblemente Ceres.¹⁴³

En cuanto a los yacimientos en los que se documentan menos de 10 inscripciones, en primer lugar destaca Pompeya. Pese a la gran cantidad de epígrafes procedentes de este yacimiento, éstos aparecen desperdigados en diversos puntos de la ciudad, sin que haya un solo lugar que se pueda considerar un ‘foco’ de epígrafes religiosos.¹⁴⁴ Con menos de cinco inscripciones religiosas en lengua osca se registran los siguientes espacios de culto: el santuario de Punta Penna di Vasto,¹⁴⁵ el de Loreto,¹⁴⁶ el de Campochiaro,¹⁴⁷ y el santuario de *Aeclanum*.¹⁴⁸ En estos lugares no se documentan epígrafes religiosos latinos, a excepción de los dos últimos.¹⁴⁹ Por otro lado, hay una gran cantidad de inscripciones que proceden de santuarios en los que no aparece más que un epígrafe en lengua local.¹⁵⁰

En contextos necropolitanos fueron halladas 8 inscripciones: **O19.28-29** de Capua; **O20.1-3** de Cumas; **O32.1** de Laos, **O35** de Petelia y **O36** de Tiriolo. Dado que se trata de láminas de plomo que contienen maldiciones, su lugar de hallazgo es el esperado.¹⁵¹ Otras inscripciones aparecen en contextos domésticos, como es el caso de las inscripciones **O22.01** y **O22.06** de la Casa del Fauno de Pompeya; **O22.10** de la casa de Adonis; y el ladrillo **O22.02**, que no es parte de un edificio religioso. También de un contexto doméstico procede el plomo **O16** de Monte Vairano, que pese a la existencia de santuarios próximos, se encontró en un lugar no religioso. El plomo **O33** de Castiglione de Paludi también fue hallado en un contexto urbano y no necropolitano, aunque no está claro el punto exacto de la ciudad del que procede.

Por otro lado, algunos epígrafes fueron reutilizados, como la mesa de altar **O13** de *Teanum*, que se encontró en la *scenae frons* del teatro de la ciudad, pero podría provenir de un santuario

¹⁴⁰ Heurgon 1942b, 331).

¹⁴¹ Heurgon (1942a, 31).

¹⁴² Otras estelas proceden del fondo Tirone, al norte de Capua.

¹⁴³ Heurgon (1942a, 35) identifica a Atenea en varias de estas estelas, ya que considera que la figura femenina lleva casco. No obstante, el cerdo y el pan (producto derivado del trigo) son elementos iconográficos que tradicionalmente se asocian a Ceres, representando las ofrendas y sacrificios típicos que se hacían en su honor. Por otro lado, Franchi de Bellis (1981, 37) liga este espacio a una divinidad ctónica, ya que considera que se trata de un lugar de culto ligado a la muerte o quizá a Júpiter, por la relación de su nombre con el de las estelas.

¹⁴⁴ Dada la excepcionalidad de este yacimiento, no es posible extrapolar lo que aquí sucede con lo que ocurre con el resto de asentamientos oscos.

¹⁴⁵ Con tres inscripciones religiosas (**O01.1-3**), un peso, una mesa de altar y una tabula bronce, además de los epígrafes dudosos **o47**.

¹⁴⁶ Con varios epígrafes cerámicos y un posible altar (**O14.1-3**).

¹⁴⁷ Donde destaca una cerámica, y dos bloques (**O17.1-3**).

¹⁴⁸ Con cuatro inscripciones sobre altares y bloques (**O24.1-4**).

¹⁴⁹ Varios en *Aeclanum* (*CIL IX*, 1091-1104, entre otros) y tan sólo uno en Campochiaro (*AE* 1991, 534).

¹⁵⁰ Colle Vernone, San Pietro di Cantoni, Schiavi d’Abruzzo, Vastogirardi, el templo del foro de Cumas, el santuario de Atenea/Minerva de Punta della Campanella, Rocca San Felice, el templo de Apolo Aleo de Crimisa, Caulonia, etc. Podrían hallarse, a su vez, posibles lugares de culto en Agnon, Tuffillo, Marcianise, Colle d’Anchise, entre otros, así como algún depósito votivo como el de Castrocielo, cercano al yacimiento de *Aquinum*, de donde procede **O12**. A ellos se suman las inscripciones que aparecen descartadas en el apartado II.

¹⁵¹ No todas las maldiciones aparecen en contexto de necrópolis. También las hay que aparecen en santuarios (especialmente en Britania), o en lugares públicos.

cercano al mismo. Lo mismo ocurre con la mesa de altar **O21** de Herculano, que se encontró junto al teatro. Finalmente 14 inscripciones provienen de lugares donde aparecen de forma descontextualizada, a veces reutilizadas en una construcción, como **O24.2** de *Aeclanum*, y otras sin procedencia conocida, generalmente fruto de expolios que tuvieron lugar en los siglos previos.

3. Paleografía y cronología

En el centro del área donde se habló la lengua osca predominó el alfabeto local, llamado también ‘alfabeto nacional’, documentado en 95 inscripciones (**O01- O27**), a excepción de **O20.1** de Cumas y **O26** de Bantia, que se escribieron en alfabeto latino. Por otro lado, en el área meridional 54 inscripciones aparecen en alfabeto griego (**O28-O42**). La dirección del texto en las inscripciones en alfabeto osco es en su mayoría sinistrorsa, con muy pocas piezas escritas de izquierda a derecha (**O19.28** de Capua, **O20.2** y **O20.3** de Cumas). Cabe destacar, como sugiere Poccetti,¹⁵² que provienen de dos áreas de estrechos contactos con la cultura latina, y que de los romanos habrían tomado la práctica de escribir los epígrafes de derecha a izquierda. Por otro lado, estos contactos también se detectan en que la propia práctica de escribir *defixiones* habría sido tomada por los latinos de los oscos,¹⁵³ tratándose por lo tanto de un interesante intercambio cultural. Este intercambio también se manifiesta en la inscripción **O20.1** de Cumas, que muestra parte del texto en latín y parte del texto en osco, como resalta Estarán.¹⁵⁴ Pocas son las inscripciones que se pueden considerar mixtas aparte de esta: con dudas la *defixio* de Petelia (**O35**), que según Murano muestra fórmulas onomásticas en osco y en griego,¹⁵⁵ un caso parecido ocurre en Laos (**O32.1**). Por otro lado, el *auguraculum* de Bantia (**o68**) ha sido incluido en los *corpora* epigráficos de Poccetti y Crawford por la presencia de la palabra *flus*, que sería la forma osca de nombrar a la divinidad Flora (*Flusaaí*). No obstante, dado que el resto del monumento está en latín y que a esta palabra le falta el final —que determinaría si se declina en latín o en osco—, no es seguro que esté en lengua local, de ahí que la consideremos dudosa.

Pasando a los aspectos paleográficos, en la mayoría de las inscripciones predomina la separación de palabras mediante puntos a media altura, aunque en algunos textos aparecen dos puntos o *scriptio continua*. Algunas de estas inscripciones muestran diacríticos en *-í* y en *-ú*, indicador de que se realizaron tras la reforma del s. III a.C., y que ayudan a la datación de los documentos. La mayor parte de las inscripciones tienen entre una y dos líneas y son escasos los textos de más de 10.¹⁵⁶

¹⁵² Comentado en la mesa redonda con el título "El final de las antiguas lenguas y escrituras de Europa", en el marco del Coloquio internacional *Lenguas y escrituras paleoeuropeas: retos y perspectivas de estudio*, llevado a cabo en Roma entre los días 13 y 15 de marzo de 2019.

¹⁵³ Poccetti (1999, 555): " La diffusione della scrittura di maledizioni su lamine plumbee nel mondo romano non avviene prima della fine dell'età repubblicana e probabilmente per mediazione osca."

¹⁵⁴ Estarán (2016, 110).

¹⁵⁵ Murano (2013, 193).

¹⁵⁶ Las inscripciones: **O04**, con 48 líneas; **O20.2** con 44; **O19.29**, con 13; **O19.19**, con 12; **O08.05** con 11; **O19.22** y **O19.23**, con 10.

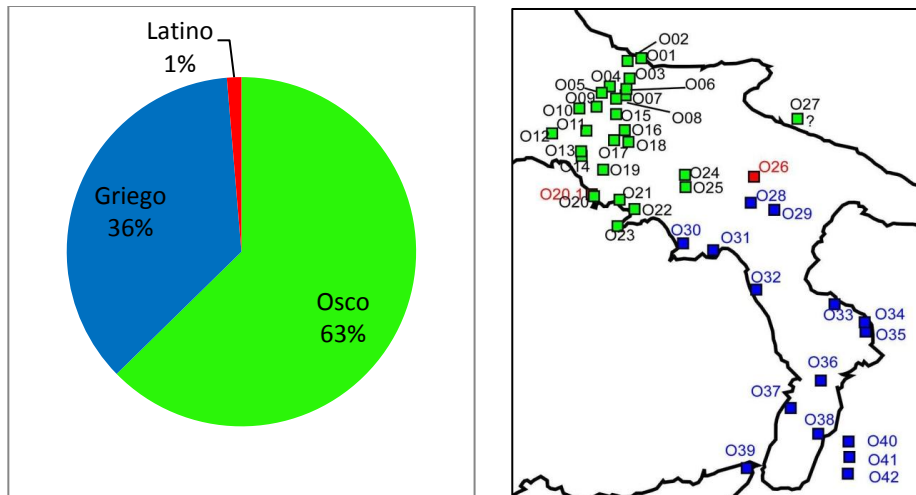


Fig. 8. Alfabetos de las inscripciones religiosas oscas

En cuanto a la cronología, el anexo 5 muestra un análisis detallado de la datación de los distintos soportes, además del material en el que se realizan, el tipo de soporte, su vinculación con espacios de culto, el sistema de escritura y el público al que iban destinadas.¹⁵⁷

En total, como se aprecia en este anexo, hay alrededor de 15 inscripciones escritas en torno al s. IV a.C. y una veintena creadas entre finales del mismo y comienzos del III a.C. En general en esta época destacan dos soportes: las estelas de terracota procedentes de Capua (casi unas 20 antes del s. III a.C.) y las láminas de plomo con maldiciones, de distintos yacimientos del área meridional y escritas en alfabeto griego.¹⁵⁸ A finales de siglo IV a.C. comienzan a surgir algunos bloques de piedra,¹⁵⁹ pero no se desarrollarán con fuerza hasta el siglo siguiente. Ninguna de ellas es una inscripción de tipo oficial y hay un ligero predominio de los epígrafes públicos (gracias a Capua) frente a los privados. Los alfabetos empleados son el osco, focalizado en Capua,¹⁶⁰ y el griego, distribuido en distintos puntos del sur peninsular. Ninguna inscripción muestra un donante con magistratura y los principales tipos de epígrafes son dedicatorias y aquellas que registran sacrificios y maldiciones, sin que haya ningún epígrafe edilicio-religioso. Debe subrayarse que este periodo corresponde al inicio de la epigrafía en lengua osca y que el predominio en ella de las inscripciones religiosas apunta a que, del mismo modo que ocurre en la epigrafía latina,¹⁶¹ la religión comienza siendo uno de los principales motivos que fomentan la producción de textos epigráficos.

En torno al s. III a.C. se fechan unas 40 inscripciones religiosas, a las que se suman aquellas escritas entre los ss. IV y III a.C. y entre los ss. III y II a.C., con lo que el número de epígrafes asciende notablemente, a casi unos 60. Sin duda en este siglo predomina el uso de la piedra, con la mayor parte de las piezas realizadas en este material, principalmente en soportes como altares, mesas de ofrendas, bases, estelas de Tufo en el caso de Capua y un tipo nuevo de soporte, todavía poco frecuente: los elementos arquitectónicos, documentados en dos

¹⁵⁷ Las dataciones se basan en las fichas, que a su vez siguen los estudios de los distintos investigadores. Crawford propone dataciones excesivamente precisas para nuestro gusto, con lo que ocasionalmente hemos ampliado la horquilla temporal en la que pudieron hacerse.

¹⁵⁸ Hay también dos recipientes, un anillo y una placa de bronce.

¹⁵⁹ **O28.14**, **02** y **07** de Rossano, **O30** de *Paestum* y **O38** de Caulonia.

¹⁶⁰ Aunque se registra también en la cerámica **O02** de Villalfonsina y en el anillo **O27**,

¹⁶¹ Con el *Lapis Niger*, entre otros.

arquitrabes de Pietrabbondante (**O08.07-08**) y un mosaico del templo de Pompeya (**O22.08**). Estos van indudablemente ligados al proceso de monumentalización que tiene lugar en los distintos santuarios de Italia en torno al s. III a.C. y que sobretodo despegas en el s. II a.C., como se verá a continuación. Por otro lado cabe destacar que el número de láminas de plomo con maldiciones de esta época son en torno a 4, con lo que su porcentaje desciende en relación con el número de ofrendas y textos edilicio-religiosos. Si antes predominaban las ofrendas y maldiciones, en el s. III a.C. destaca la aparición de textos en los que la intención de dedicar algo a una divinidad no es tan clara, sino que parecen centrarse más en quién es el dedicante, dato que se aprecia también en la abundante mención del cargo público que ostenta el mismo. Prácticamente todas las inscripciones pétreas de esta época aparecen en espacios de culto, destacando de nuevo el fondo Paturelli de Capua, que crea ahora sus últimas inscripciones, y el santuario de Rossano, que es el principal foco de epígrafes religiosos del área osca en este siglo.

Durante esta centuria destacan los epígrafes de carácter público, con muy pocas de ellas que no busquen la lectura de un auditorio amplio, en concreto cerámicas, maldiciones y quizá alguna plaquita de bronce. Unas 30 inscripciones están escritas en alfabeto osco, mientras que el resto utiliza el griego.

Por otro lado, alrededor de 52 inscripciones se fechan en torno al s. II a.C., unas 63 si se suman aquellas que podrían crearse entre los ss. III-II a.C. y entre los ss. II-I a.C. Esto indica que el número de inscripciones oscas se mantiene constante, sin grandes despegues ni una gran caída. De nuevo el material predominante es la piedra, en forma de altares, paralelepípedos, bloques y, como se indicaba antes, elementos arquitectónicos. Los dos principales focos de los que procede la epigrafía religiosa son Rossano di Vaglio y Pietrabbondante, mientras que el Fondo Paturelli de Capua deja de producir *iúvilas*. En el s. II a.C., Rossano y Pietrabbondante están inmersos en una fase de monumentalización, que sin embargo se manifiesta de distinta forma. El proceso de monumentalización de Rossano había comenzado ya en el s. III a.C., época en la que se datan 15 inscripciones, y continuó de modo constante en el s. II a.C., con otras 11 inscripciones. La epigrafía en este espacio se encuentra en distintos bloques colocados por diversas partes del santuario pero sin formar necesariamente parte de edificios,¹⁶² y en sus textos aparecen principalmente teónimos. Por otro lado, la monumentalización de Pietrabbondante tuvo lugar algo más tarde, ya que tan solo 3 inscripciones se pueden fechar en el s. III a.C., siendo 14 de ellas del s. II a.C. En este caso, los epígrafes se ligan a los edificios y se graban sobre arquitrabes, placas, mosaicos, mesas de ofrendas, etc., en las que se tiende a indicar el nombre y, muy importante, el cargo que ostentan. Está surgiendo una estrategia de representación, un interés por parte de los donantes por marcar su nombre y su posición, en un fenómeno que se podría llamar ‘competencia entre fieles’. Tan solo se constatan dos plomos datados en el s. II a.C. (**O19.29** de Capua y **O20.3** de Cumas), con lo que se aprecia cómo el uso de la magia en lengua local ha descendido en picado. Por otro lado, el bronce, casi inexistente hasta esta época, se ve representado en 7 inscripciones, sobre láminas y placas, a diferencia de lo que ocurría en el siglo anterior que aparecía en figuritas e *instrumenta*.

Sobre el sistema de escritura, en esta época unos 45 epígrafes usan el alfabeto osco, por tan solo 15 en alfabeto griego, lo que supone que poco a poco las inscripciones de la zona meridional son menos numerosas, además de encontrarse casi todas ellas focalizadas en Rossano di Vaglio. Esto podría indicar que los oscos del sur han dejado ya esta lengua de lado

¹⁶² Se han seleccionado en las categorías ‘altares, paralelepípedos o bloques’, pero ninguno de ellos se clasifica en ‘arquitectónico’.

para sus epígrafes religiosos, que tan solo se mantiene con vida en Rossano.¹⁶³ De nuevo hay una aplastante mayoría de epígrafes públicos frente a los privados, que en este caso son pequeñas piezas cerámicas (**O14.2** del santuario de Loreto, **O25** de *Abellinum* y la terracota **O40**) y las dos maldiciones de plomo antes mencionadas (**O19.29** de Capua y **O20.3** de Cumas).

Finalmente, se aprecia con claridad un desplome de la epigrafía osca a finales del siglo II y comienzos del s. I a.C. Como epígrafes fechados en el s. I a.C. destaca la cerámica **O14.1** del santuario de Loreto, la *defixio* bilingüe **O20.1** de Cumas y el bloque **O26** de Bantia, y todos ellos se consideran de comienzos de siglo, con lo que es posible afirmar que tras mediados del s. I a.C. la epigrafía religiosa en lengua osca deja de existir, al menos sobre soportes duraderos. El uso del alfabeto latino para dos de estas tres inscripciones, muestra claramente el avance de la latinización y la romanización efectiva de estas áreas, y por consiguiente el abandono progresivo de las lenguas locales.

4. Contenido de los epígrafes

Como se indicaba al principio, las inscripciones religiosas oscas son en muchas ocasiones fáciles de identificar por la presencia de teónimos, así como de fórmulas de donación o fórmulas de agradecimiento. En la mayor parte de las inscripciones, los textos también presentan uno o varios nombres, que, por lo general, corresponden a los donantes y oferentes de las piezas.¹⁶⁴ A continuación se analiza el contenido estos textos.

Teónimos

En 54 inscripciones oscas aparecen teónimos registrados con seguridad, y podría haber teónimos o epítetos en otros 17 epígrafes. Los dioses aludidos con mayor frecuencia son Júpiter, en 13 ocasiones, seguido por Hércules en 7 ocasiones, Marte, Ceres, Flora, Mercurio, Apolo, Hermes y Victoria.¹⁶⁵ En varias ocasiones podría aparecer Liber asociado a Júpiter, como ocurre en **O01.1** o quizá también en **O08.05**. Además de estos teónimos de sobras conocidos, en los epígrafes oscos se constatan divinidades con nombres locales:

Mefitis es la divinidad principal del santuario de Rossano di Vaglio.¹⁶⁶ Generalmente aparece en las inscripciones sola, pero otras veces lo hace acompañada de otros dioses o como epíteto (por ejemplo Marte Mefitano o Venus Mefitana, en Rossano). A su vez, se acompaña de diversos epítetos, como Caporoina, Aravina o Utiana. En lengua osca proceden principalmente del área meridional, de Rossano, a excepción de la mención de las *mefitanas* en Pompeya (**O22.10**), el altar de *Aeclanum* (**O24.1**) y la inscripción cerámica de Valle d'Ansanto (**O25**), que se escriben en alfabeto osco. Esta divinidad se registra también en inscripciones latinas,¹⁶⁷

¹⁶³ Tan solo **O40** y **O42** se inscriben aún en alfabeto griego en esta época, pero se desconoce su lugar de procedencia.

¹⁶⁴ No siempre. En las maldiciones las fórmulas onomásticas corresponden en su mayoría a los enemigos que aquel que realiza la *defixio*, y en algún caso, poco frecuente, el propio *defigens*.

¹⁶⁵ Júpiter: **O01.1**, **O04**, **O19.07**, **O19.18**, **O19.19**, **O20.5**, **O26**, **O28.09**, **O28.13**, **O28.16**, **O29**, **O30** y **O37**; Hércules: **O04**, **O11**, **O17.1**, **O28.01**, **O40** y **O41**, y quizá **O05**; Marte: **O19.30**, **O24.2**, **O28.07** y **O28.12**; Apolo: **O13**, **O22.09**, **O39.1-3**; Ceres: **O04**, **O19.29** y quizá en **O14.3**; Flora: **O04** y **O22.01**, así como **o68**; Mercurio: **O19.31**; Hermes: **O35**; Victoria: **O08.01**.

¹⁶⁶ Registrada en **O28.03-05,07,08,10,11, 12, 22**.

¹⁶⁷ En *CIL* se documentan numerosos epígrafes latinos con dedicatorias a esta divinidad, la mayoría procedentes de área de Potenza, pero también de Reggio Calabria, Atina, Grumento Nova, Aequum Tuticum e incluso Exeter, en Britania.

la mayoría procedentes del área de Potenza. Lejeune indica que la diosa aparece mencionada en las fuentes clásicas, por parte de Cicerón o Virgilio entre otros.¹⁶⁸

Herentas aparece mencionada en 5 epígrafes en lengua osca (**O02** de Villalfonsina, **O03** de Tuffillo, **O08.5** de Pietrabbondante, **O20.4** de Cumas, **O21** de Herculano y quizá **O05** de Macchielunge), así como en las inscripciones pelignas **do13+** y **do14+(a)**. Tradicionalmente los investigadores asocian esta diosa a Venus.¹⁶⁹ Frente a *Mefitis*, que aparece sobre todo en el sur de Italia, esta divinidad aparece en el área osca central y en inscripciones escritas en alfabeto local, o latino en el caso de los dos epígrafes en dialectos. Incluso se conoce la existencia de sacerdotisas de esta diosa, aunque tan solo se documenta en las inscripciones pelignas funerarias ya comentadas. Este teónimo no aparece en ningún epígrafe latino, probablemente porque se refirieran a ella con el nombre de Venus.

La divinidad *Pupluna* se atestigua en tres ocasiones en epígrafes escritos en lengua osca (**O12** de Castrocielo y **O14.1-2** de Loreto), aunque la versión latina de la misma, *Populonia*, fue mencionada por S. Agustín (*De Civ. Dei*, VI, 110) y Macrobio (III, 11, 5-6), en este caso como epíteto de Juno,¹⁷⁰ así como aparece nombrada también en varias inscripciones latinas de Teano, Luceria, Isernia y Dacia.¹⁷¹ En el caso de Teano, hay una continuidad en el culto que va de los epígrafes oscos **O14.1-2** de Loreto a las inscripciones latinas. Izzo indica que hay varias hipótesis sobre su origen, romano o samnita,¹⁷² además de no estar clara su función, posiblemente vinculada al ámbito de la guerra al interpretar que proviene de la palabra *puplum*, que se referiría al "pueblo en armas".

La diosa *Angitia* se documenta únicamente en un texto osco, el anillo de oro **O27**, del que no se conoce procedencia. No obstante, esta divinidad aparece en algunos epígrafes latinos, como *CIL* I, 1763¹⁷³ de Civita d'Antino, *CIL* IX, 3885,¹⁷⁴ *AE* 1975, 3347¹⁷⁵ y *AE* 199, 568¹⁷⁶ de Luco dei Marsi y *AE* 1964, 15¹⁷⁷ de Monteole Sabino. Todas ellas son de carácter sagrado y varias contienen la fórmula latina *dedet donom*, semejante a la osca. Esta divinidad era asociada a la salud y fue adorada por samnitas y marsos, y entre sus poderes, según Salmon, estaba curar picaduras de serpiente.¹⁷⁸

Fluusa aparece mencionada en el altar **O22.01** de Pompeya y tradicionalmente se asocia con la divinidad latina Flora. Es posible que aparezca también en el *auguraculum* de Bantia, **o68**, en el que en una de las piezas aparece *Flus(?)*.¹⁷⁹ El altar **O29** de Tricarico menciona un

¹⁶⁸ Lejeune (1990b, 9).

¹⁶⁹ Untermann (2000, 320) indica que podría asociarse con la latina Venus o la Afrodita griega.

¹⁷⁰ Izzo (1994b, 278).

¹⁷¹ Teano (*CIL* V 4780, 4789, 4790, 4791), en Luceria, (*RAL* 1969, 20-21), en Isernia, del II d.C. (*CIL* IX 2630) y en la Dacia (*CIL* III, 1075). En las cinco primeras aparece como *Iuno Populona*, mientras que en Isernia y Dacia el texto es *Iuno Regina Populonia*, y salvo la primera de Teano son de época imperial.

¹⁷² Izzo (1994b, 278) indica que pudo ser una diosa de origen romano que luego se difundió por el mundo osco (como apuntaban W. Otto y R.E.A. Palmer), siendo *Populona* un epíteto de Juno; o que entre la Juno latina y la *Puplona* osca se fuera llevando a cabo un proceso de asimilación, madurado seguramente en las colonias latinas del área samnita, (como defendía Torelli). Izzo (1994b, 279-284) vincula esta divinidad al área volsca y umbra, por lo que considera que sería una divinidad originariamente de este área, que se iría desplazando por las conexiones entre volscos y el Lacio, y entre Teano y Aquino.

¹⁷³ *P(ublius) Pomponi(us) N(umeri) f(ilius) / Angiti(a)e / don<u>m / dedit / l<i>bens / mer<i>to.*

¹⁷⁴ *Sex(tus) [P]accius M(arci) [f]ilius] / et Sex(tus) Paccius Ka[es]on[is] f(ilius)] / quinq(uennales) murum uet[ust]ate] / co(n)sum(p)tum a solo resti[t]uerunt] / ex p(ecunia) p(ublica) Angitiae.*

¹⁷⁵ *F(ines) p(opuli) Albens(is) / et Ma[r]so(rum) An[git]i(a)e.*

¹⁷⁶ *L(ucius) Aibutio(s) / V(ibi) l(ibertus) / V(ibi) / l(ibertus) Deiu(a)e / Angiti(a)e de/de(t) dono(m).*

¹⁷⁷ *[A]ngitiae sacr(um) P(ublius) Calestro Agr[...]*

¹⁷⁸ Salmon (1967, 169).

¹⁷⁹ Como se indica en la ficha **o68**, se documenta el nombre de esta divinidad y es un epígrafe religioso, pero dudamos de que la lengua en la que se inscribe esta palabra sea osca, siendo el resto del texto indudablemente latín.

Φλουσοι, quizá una versión masculina de esta divinidad, epígrafe que también muestra una referencia a Fatuo Jovio, quizá otro teónimo en el mismo epígrafe.¹⁸⁰ Es probable que, por lo tanto, en el altar **O24.3** de *Aeclanum*, en el que tan solo aparece el nombre Fatuo en genitivo, se esté dirigiendo a una divinidad y no a un donante. Untermann considera que podría ser un teónimo o un epíteto de Fauno.¹⁸¹

También se encuentran algunas inscripciones en las que la dedicatoria se hace "al dios/ a la diosa", sin que se indique exactamente cuál es, como **O08.02** de Pietrabbondante, **O22.03** de Pompeya o como **O18** de *Saepinum*. La referencia al "Dios Padre" de la inscripción **O22.02** de Pompeya podría, por otro lado, considerarse una dedicatoria a Júpiter. En la placa **O09** de Vastogirardi hay una posible personificación de un río.

En cuanto a si las divinidades son principalmente masculinas o femeninas, en 32 inscripciones se mencionan diosas, en su mayoría de carácter local. Por otro lado, en 39 epígrafes se mencionan dioses masculinos, en este caso en su mayoría de carácter clásico.

Antropónimos

En 111 de estas inscripciones aparecen nombres o se constata que los hubo pero se han perdido. La mayoría son dedicantes, aunque hay otros que serían víctimas, en el caso de las maldiciones, o magistrados epónimos, empleados para fechar los epígrafes.

Se atestiguan antropónimos femeninos, aunque no son numerosos. En el caso de **O24.1** de *Aeclanum* aparece una Sevia Magia dedicando un altar a Mefitis. En **O19.29** de Capua se menciona una Vibia Preba, que podría ser la *defigens*, una sacerdotisa, una divinidad intermediaria o incluso la dueña de la tumba en la que se encontró el epígrafe.¹⁸² Además, en este mismo texto, curiosamente, se menciona el matronímico, Pacio Clovatio, hijo de Valaima, algo poco frecuente en la epigrafía osca, solo constatado en esta inscripción de todas las aquí tratadas. Un caso único procede del área meridional: la *defixio* **O32.1** de Laos, donde se mencionan dos nombres inciertos, quizá *defigentes*, quizá víctimas.¹⁸³ En el dudoso epígrafe **o52** de Colle d'Anchise, aparece una Ofelia como dedicante de esta pieza, nombrada junto a su patronímico o gamonímico, literalmente "De Maraéo, Ofelia".

En 92 inscripciones las personas mencionadas son masculinas, algo que no solo se reconoce por la aparición de antropónimos, sino que se pueden reconstruir por el hecho de que se mencionen magistraturas.¹⁸⁴ Los nombres que se mencionan son de origen local y en general aparecen solos en los epígrafes, aunque algunas inscripciones son dedicadas por más de un personaje: **O01.3**, **O08.01**, **O09**, **O22.08** o **O39.1-2**. En otros casos aparece un dedicante y uno o varios nombres de magistrados, donde el segundo sirve para datar el documento, como **O07**, **O19.21**, **O19.24-27**, **O28.17**; y en otras podría ser un personaje que maldice a otro, como **O16** y **O36**. Un caso único es **O11** de Venafro, donde un personaje lleva a cabo una dedicación a una divinidad en favor de otra persona. También es única la inscripción de la llave **O03** de Tuffillo, donde el dedicante parece ser una ciudad.

¹⁸⁰ Esta inscripción presenta una serie de dudas. Sobre las mismas, véase ficha.

¹⁸¹ Untermann (2000, 286).

¹⁸² Murano (2013, 46-47). Véase ficha.

¹⁸³ Sobre esta interpretación, véase ficha.

¹⁸⁴ No obstante, en aquellas que no se indican cargos, no se debe descartar que pueda darse el caso en el que una mujer fuese quien dedicase algunas de estas piezas. Sin embargo, es indemostrable y la estadística está más a favor de que sean mayoritariamente dedicatorias hechas por hombres.

La fórmula onomástica típica del mundo osco es la mención de un *praenomen*, que puede o no estar abreviado, seguido por un *nomen* y tras él un patronímico, generalmente abreviado. A diferencia de la fórmula latina, no se marca la palabra ‘hijo’ tras este, y cuando se hace es probablemente un latinismo, como ocurre en **O07** de Schiavi d’Abruzzo, en el que aparece también un personaje con *tria nomina*. En el caso de que haya una magistratura, se coloca tras esta fórmula. En ningún caso se menciona la procedencia del donante (*origo*), salvo quizá en el dudoso epígrafe sobre casco **o69a**.

Cargos: magistraturas y sacerdotes

La magistratura que más se repite en las inscripciones es el *meddix*, término que se menciona sin ligar a otros únicamente en cuatro ocasiones¹⁸⁵ y que generalmente aparece como *meddís túvtiks*.¹⁸⁶ En varias ocasiones se registra la referencia *meddís vereias* junto a *meddiks X*,¹⁸⁷ todas ellas en Capua, y en una ocasión se mencionan a tres *meddiks menerevius* en Punta della Campanella.¹⁸⁸

El término *meddix* aparece en numerosas ocasiones en el área osca y excepcionalmente en la tablilla de Velletri (**DU4**), y no se registra únicamente en las inscripciones religiosas, sino en otro tipo de textos, sobre todo edicios. Así mismo, se menciona en las fuentes clásicas, como por ejemplo Livio (24, 19, 2), que documenta su elección anual. En un primer momento se interpretó como un jefe de la ciudad¹⁸⁹ y tradicionalmente se considera que fue la magistratura superior del ámbito osco. Untermann indica que los habría de distintos rangos.¹⁹⁰

Campanile sugiere traducir *meddís túvtiks* por "meddix del ethnos."¹⁹¹ Sin duda esta palabra se liga al término osco *touto*, el mismo que el umbro *tuta/tutas* o el sudpiceno *toúta/tutas*.¹⁹² Esta palabra se interpreta como "comunidad" o como "público", por lo que no implica un sentido religioso.¹⁹³ El término *touto/toutíks* se registra en varias zonas de Italia, como Herculano, Pietrabbondante, Capua o Pompeya y sería semejante al umbro *toticu* en Velletri (**DU4**) o *totco* en las inscripciones terminales *ST Um 20-23*, así como *toce* en *ST Um 24* de Asís. En el caso del osco, se traduciría como "perteneciente al *touto*", es decir, a la comunidad. La palabra *túvtiks* aparece en inscripciones de propiedad pública como armas, ladrillos (*ST tPo 42*), e incluso podría ser un epíteto de Júpiter en la inscripción presamnita **o71**.

En el caso de la frase *meddís vereias ínim meddiks x*, que aparece en varias ocasiones, Campanile considera que se podría traducir por "el comandante de la compañía de ventura y los 10 comandantes".¹⁹⁴ Todas las menciones a estas magistraturas proceden de Cumas y esto lleva a Campanile a sugerir que la *vereia* podría ser una compañía, no de tipo militar, sino que se

¹⁸⁵ **O15, O32.1, O39.1 y O39.2**. Además en alguno se indica la palabra *meddikiaí*, como en **O19.22-23** y **O19.25**, que señalaría que el epígrafe se hizo durante esta magistratura. En otro se señala que es de la ciudad de Capua: *meddís kapvuans* de **O19.19**.

¹⁸⁶ **O06, O07, O08.03, O08.06, O08.10, O08.11, O08.15, O08.16, O08.17, O19.24, O19.26** (*medikiai túvtikai*), **O21**.

En una ocasión se especifica *meddís túvtiks kapvanud* **O19.21**.

¹⁸⁷ **O20.5-7**.

¹⁸⁸ **O23**.

¹⁸⁹ Campanile (1996b, 169) indica que Devoto en 1931 lo tradujo por: "il capo della città-stato", pero indica que el término a cambiado mucho, ya que hoy en día no se puede hablar de las ciudades estado en esta zona, entre otros problemas.

¹⁹⁰ Untermann (2000, 457).

¹⁹¹ Campanile (1996b, 170).

¹⁹² Untermann (2000, 779).

¹⁹³ Untermann (2000, 779): "Stadtgemeinde, civitas als Gesamtheit der durch den Oberbeamten vertretenen rechtsfähigen Bürger mit richterlicher Befugnis wie vielleicht friiher in Rom die Heergemeinde, der populus."

¹⁹⁴ Campanile (1996b, 173).

encargaría del mecenazgo y la realización de obras en beneficio de la ciudad.¹⁹⁵ Sobre los *meddiks menereviius*, como se especifica con más detalle en la ficha, se han interpretado de diversos modos. Para Triantafilis y Morandi podría ser los magistrados de una confraternidad propia del santuario,¹⁹⁶ dedicado a Minerva según las fuentes clásicas. Campanile comparte la idea de que se trate de una hermandad o una asociación privada propia del santuario, pero considera que en este caso la palabra *meddiks* designaría a unos "líderes", no necesariamente magistrados.¹⁹⁷

El hecho de que en la *defixio* de Laos (**O32.1**) se mencione no solo a una serie de *μεδεκον*, sino también a una *μεδεκων*, en este caso una mujer, pone en duda la traducción de *meddix* como magistrado. Para Pugliese Caratelli la solución era que ésta fuese la esposa de uno de los *meddiks*, pero a Campanile no le resulta una interpretación convincente y sugiere que pudiera tener una carga sacerdotal.¹⁹⁸ Untermann tampoco cree que sea su esposa y apuesta por traducir el término por el lat. *magistra*, en el sentido de jefa de una asociación o un quórum de sacerdotes.¹⁹⁹ Quizá en esta ocasión se podría traducir por la palabra "líder", en el caso de ser líderes, tanto él como ella, del grupo de testigos del juicio contra quien se realiza la maldición, en el caso de que así pueda interpretarse ésta.²⁰⁰

Otra serie de magistraturas resultan más conocidas, al comparar los términos con los latinos. Son las que se denominan con los términos: *kúsul* en **O22.05**; *kvaísstur* en **O22.07** y **O22.09**, con su variante griega *κραιστορ* en **O28.15-16** y **O28.19-20**; *kenzsur/keenztur* en **O01.3**, **O08.05** y **O8.09**; *tribúf plí* en **O01.2**, **O13** y **O26**; *aidíl* : **O22.04**, **O22.06**, **O22.08**. Todas ellas, como indica Camporeale, comienzan a adaptarse a partir del contacto con Roma, sobre todo en la fase de las Guerras Samnitas, donde las ciudades pasan a estar políticamente bajo la influencia romana, pese a mantener cierta autonomía administrativa.²⁰¹ Pese a que el nombre derive del latín, las funciones no son necesariamente las mismas.²⁰² Del mismo modo, en algunas inscripciones aparece la mención de un senado,²⁰³ así como una mención de un *legútúm* en **O07** de Schiavi d'Abruzzo, sin paralelos, pero que podría referirse a una asamblea o algo parecido.²⁰⁴

En todos estos casos se trataría de magistrados civiles, sin carácter religioso, que podrían participar en las ceremonias, pero no serían sacerdotes ni nada semejante. En ninguno de los epígrafes aquí tratados se considera que haya un sacerdote, a excepción quizá de las inscripciones de Crimisa (**O34.2-3**) en las que se indica que algo se realizó "bajo el sacerdocio de", empleando el término *ζακαρακιδιμα*.²⁰⁵ No obstante, no se conoce qué funciones tendría ni cómo era elegido. De igual modo no se menciona en las inscripciones ninguna sacerdotisa, a diferencia de lo que ocurre en el área donde se hablaron dialectos oscos, en las que aparecían en varias ocasiones en inscripciones funerarias, como se verá en el siguiente capítulo.

¹⁹⁵ Campanile (1996b, 173): "questa vereia non ha alcuna connotazione militare, ma si caratterizza per opere di beneficenza bene inquadrabili nel mecenatismo tipico della cultura ellenistica: si opera, cioè, all'abbellimento della città, col dono di statue, fontane etc."

¹⁹⁶ Triantafilis (2014, 396) y Morandi (2017, 228).

¹⁹⁷ Campanile (1996b, 174-175).

¹⁹⁸ Campanile (1996b, 174-175).

¹⁹⁹ Untermann (2000, 459) indica: "wahrscheinlich, wie lat. magistra, Titel der Vorsteherin eines Vereins oder eines Priesterkollegiums."

²⁰⁰ Solo recoge nombres, no fórmulas, por lo que no se conoce qué es lo que instiga la maldición.

²⁰¹ Camporeale (1957, 43).

²⁰² Camporeale (1957, 56) indica que el *kvaísstur* osco y el *kvestur* umbro de las Tabulas Iguvinas solo compartirían el origen romano del nombre, pero las funciones son distintas: en Pompeya se encarga de las finanzas y en las Tabulas Iguvinas sustituye el término de *uhtur*.

²⁰³ **O06**, **O28.15-17**, **O28.20**, así como podría aparecer en **O08.13** y **14**, así como **O22.07** y **O28.33**.

²⁰⁴ Poccetti (1979, 50) considera que sería un latinismo.

²⁰⁵ Adiego (en prensa).

Fórmulas y verbos

En las inscripciones oscas predominan dos claras fórmulas a la hora de detectar epígrafes religiosos: *brateis datas* y *donum deded*.

La fórmula *brateis datas* aparece en las inscripciones oscas en 8 ocasiones: **O13**, **17.1**, **O18**, **O24.2**, **O28.1-3**, **O30** y posiblemente las piezas fracturadas **O09** y **O41**, así como en las inscripciones en dialectos **DO04**, **DO05** y **DO09.2**.²⁰⁶ Tradicionalmente la fórmula se ha interpretado como "por la gracia dada", no exactamente una marca de la realización de un *uotum* a la manera romana, como se analizaba en el apartado 2.1.2. '*Inscripción votiva*', aunque sí parece implicar la realización de una ofrenda a cambio del beneficio otorgado por la divinidad. A diferencia de la fórmula *donum deded* en este caso parece esperarse cierta reciprocidad por parte de la divinidad. Poccetti en su día la tradujo por "por la gracia recibida".²⁰⁷

Por otro lado, la fórmula *donum deded* se registra en los epígrafes oscos **O08.01**, **O17.1**, **O20.5**, **O20.6** y **O27**.²⁰⁸ En este caso, consideramos que se trata de una fórmula empleada para hacer regalos únicamente de tipo religioso, ofrendas, ya que todos aparecen en contexto de culto o en las inscripciones se acompañan de teónimos. Sin embargo, *deded* como verbo no es necesariamente religioso, ya que aparece en otros tipos de epígrafes.

Uno de los principales problemas a la hora de considerar si una inscripción es o no religiosa deriva de la forma en la que se interpretan los verbos y si implican la realización de un acto religioso. Los verbos 'donar, ofrecer, dedicar', entre otros, se han entendido tradicionalmente como verbos ligados a las ofrendas y aparecen en pequeñas piezas que se ligan indiscutiblemente a dedicatorias religiosas, a veces acompañadas de teónimos o de fórmulas de ofrenda. No obstante, otros verbos presentes en los epígrafes aquí recogidos no son necesariamente religiosos. Siguiendo el análisis que presentamos en el anexo 4, hemos dividido los verbos entre aquellos ligados a la realización de una ofrenda, que consideraremos 'religiosos', y aquellos que se mencionan en los epígrafes edilicios y que conmemoran una obra, que llamaremos 'no religiosos'.

Otros elementos religiosos

Las inscripciones religiosas en lengua osca presentan una gran cantidad de palabras, y algunas de ellas podrían ser consideradas como parte del vocabulario religioso. Por ejemplo el término *aasas*, registrado dos veces en la tabula de Agnon (**O04**), así como en el bloque **O06** de Colle-Vernone, en el que se conmemora una ofrenda y el objeto colocado se indica mediante este término. Untermann indica que las palabras equivalentes en umbro son *asa*, *asamar*, *asama*, únicamente registradas en las *Tabulae Iguvinae* (**U01**) y sugiere que sería el equivalente de 'altar'.²⁰⁹

Otro término que podría vincularse a la esfera religiosa es *kamatúm*, que sin embargo tan solo se registra en una ocasión, la mesa de ofrendas **O08.03** de Piettabondante. Esta palabra, en acusativo, es el objeto construido por el magistrado nombrado y debido a que se encuentra en este soporte, esa podría ser la traducción del término 'mesa de ofrendas'.²¹⁰ D'Amico y La

²⁰⁶ Posiblemente no tenga el mismo sentido en Venafro, **O11**, en el que se indica que alguien lo hizo a favor de otra persona, según la interpretación de Estarán (2017b).

²⁰⁷ Poccetti (1979, 48): "per la grazia ricevuta."

²⁰⁸ Así como en los umbros **U09**, **U11** y las inscripciones en dialectos **DU3**, **DO4** y **DO5**.

²⁰⁹ Untermann (2000, 43). Consideramos que también sería equivalente a *aso* que aparece en **U04.2**.

²¹⁰ El epígrafe fue hallado recientemente y esta palabra no aparece en Untermann (2000). Se trata de un *hapax*.

Regina consideran que podría traducirse por ‘mesa’ o ‘banco’, pero indican también que podría hacer referencia al objeto que se colocase sobre ésta.²¹¹

Otro de los términos a destacar será *sakro*, que indiscutiblemente indica ‘sagrado’, que aparece en la zona meridional como *çakopo* y en umbro como *sacru*.²¹² De él deriva a su vez el término *sakraklúm*, que se traduce tradicionalmente por ‘templo’.²¹³ Este se registra en epígrafes como **O08.10** y seguramente **O08.05** de Pietrabbondante, así como en **O19.15** de Capua, donde se indica *sakrakl[-?]* y la inscripción sobre la terracota **O40**, que podría mostrarlo de forma abreviada, aunque es una interpretación arriesgada. Sería equivalente a la palabra *fesnam* del epígrafe **DO07** de Molina Aterno.

También deriva de esta raíz la palabra *çakarakiðimai*, que se registra dos veces en las inscripciones **O34.2-3** de Crimisa y que Adiego traduce como ‘sacerdocio’,²¹⁴ y la palabra *sacaracirix/sacracrix*, que no se registra en osco sino en el área peligna y marrucina. A su vez, numerosas inscripciones de Capua presentan esta raíz, con palabras como *sakruvist*, *sakratas*, *sakrid*, *sakrafi*, *sakrannas*, *sakratir*, *sakrim*, *sakrasias*, *sakrahiter*, etc. En ellas se haría referencia a consagraciones, así como a sacrificios.²¹⁵

El término *kerssnaís* aparece en varias de las iúvilas de Capua: **O19.19**, **O19.21** y **O19.23**. Untermann la equipara al latín *cena*, y considera que hacía referencia a una cena o banquete,²¹⁶ misma interpretación seguida por Vetter y Morandi,²¹⁷ mientras que Crawford interpreta que sería una ofrenda de grano.²¹⁸ El término *segúnúm*, que suele aparecen en acusativo indicando lo que se coloca, se registra en los epígrafes: **O17.2** de Campochiaro, **O20.5** y **O20.6** de Cumas, y como *çeyovw* en **O28.17** de Rossano. Esta palabra se traduce por ‘estatua’.²¹⁹

Del mismo modo, varias de las inscripciones recogen una serie de festividades, especialmente nombradas en las estelas de Capua, acompañadas generalmente de la palabra *fiisias*, que indicaría la propia festividad.²²⁰ Entre ellas se recogen las *pumperias*²²¹ y las *vesulias*,²²² que aparecen nombradas en un mayor número de inscripciones. Además de estas, también se mencionan las *deivi[nas-?-]*,²²³ *damusenias*,²²⁴ *eiduis luisarifs*,²²⁵ *vehii(nas)*,²²⁶ *eídúis mamerttiaís*²²⁷ y *iúviass*.²²⁸ No obstante, dado que estas festividades y meses no se

²¹¹ D’Amico-La Regina (2013, 304).

²¹² Palabra registrada en **U05.1-4** y **U07** así como en **U04.1-2**.

²¹³ Adiego (en prensa) señala que **sakra-klom* literalmente sería "lugar para ofrendar, lugar para consagrar". Agradezco al mismo el envío del manuscrito previo a la publicación.

²¹⁴ Adiego (en prensa). Ver ficha **O34.2**.

²¹⁵ **O19.12-22**.

²¹⁶ Untermann (2000, 392) traduce el término por "Mahl(zeit)".

²¹⁷ Vetter (1953, 78); Morandi (2017, 205).

²¹⁸ Crawford (2011, 420).

²¹⁹ Untermann (2000, 661) la traduce por: "Standbild".

²²⁰ Heurgon (1942a, 61) equipara el término al lat. *feriae*. Sobre el calendario de Capua véase su obra. Franchi de Bellis (1981, 55) indica que podría ser la indicación de un mes dedicado al dios Fisio, pero preferimos la interpretación de Heurgon.

²²¹ **O19.03**, **O19.18**, **O19.22**, **O19.23**, **O19.24**, **O19.25** (en este caso como *púmpe(riais) faler(nias)*, así como *pumperi(as) mamert(ias)* en **O19.27**, y *púmperiais súllemnaís* en **O19.18**, en este caso referencias a distintos meses. Franchi de Bellis (1981, 56), siguiendo a Bücheler indica que sería una "reunión familiar basada en el número cinco", o una referencia a un consorcio o colegio sacro, pero nos parece una hipótesis de interpretación arriesgada.

²²² **O19.02** y **05**, en varias ocasiones como *vesuliais deviniais*, como en **O19.08-11**, y en **O19.26** como *vesulliaís fertalis*. Quizá también aparezca en la inscripción fracturada **O19.04**. Franchi de Bellis (1981, 61) sugiere que se vincule a la divinidad Vesuna (que aparece en **DU3** y quizá en **U01**), o que sea relativo a la *gens Vesullia*.

²²³ **O19.06**.

²²⁴ **O19.07** y **O19.21**. Para Franchi de Bellis (1981, 61) no se trata de una festividad sino de un banquete público.

²²⁵ **O19.12**.

²²⁶ **O19.15**, **O19.21**.

²²⁷ **O19.19**, **O19.20**.

²²⁸ **O19.19**.

reflejan en otros epígrafes, no es posible reconstruir el calendario festivo, del mismo modo que podría aplicarse únicamente a la ciudad de Capua y no necesariamente a todo el ámbito osco. Franchi de Bellis indica que seguirían un calendario lunar, irregular, probablemente de 10 meses, o quizá 12.²²⁹

La Tabula de Agnon (**O04**) menciona la festividad de los Floralia: *fluusasiáís*, para las que se realizan ofrendas sagradas y sacrificios. Por otro lado, en la jamba **O22.10** de Pompeya se menciona la palabra *mefitanaís*, que sería seguramente una festividad en honor de la divinidad Mefitis.

5. Público

Como se destacaba en el apartado 3.1.3. *Paleografía y cronología*, la epigrafía osca comienza siendo tanto pública como privada, con epígrafes expuestos como las *iúvilas* de Capua, y otros claramente privados, como las *defixiones*. Se indicaba también como poco a poco iba cambiando esta situación y se iba incrementando el número de epígrafes públicos, expuestos en grandes santuarios y en los que se presentan distintos magistrados como donantes. En la cultura osca destaca lo que hemos llamado ‘competencia entre fieles’, debido a que la intención de estos es ante todo subrayar el nombre del autor del monumento, más que plasmar el nombre de la divinidad a la que se rinde culto.

Se han considerado públicas 117 inscripciones de las 151 religiosas, lo cual indica que en su mayoría, los textos religiosos oscos eran expuestos en espacios donde ser leídos por sus conciudadanos, como muestra también el tamaño y el cuidado de las letras de algunas inscripciones. Además, como se ha comentado anteriormente, algunas reciben la aprobación del senado y mencionan magistrados, con lo que se pueden considerar oficiales, como sería el caso también de la tabula de Agnon (**O04**).

Otro grupo de inscripciones son claramente privadas, como las maldiciones, que no buscan ser leídas por nadie —excepto la divinidad— y son escondidas, generalmente dobladas y colocadas en tumbas. También privado sería el anillo **O27** o la pesa de Júpiter **O01.1** de Punta Penna di Vasto, con inscripciones de pequeño tamaño, y posiblemente las estatuillas **O11** de Venafro y **O18** Saepino, que si bien se colocarían en espacios de culto, no buscarían la lectura de un gran público, sino tan solo plasmar una ofrenda. También privadas serían las inscripciones sobre cerámica, como **O02** de Villalfonsina, **O14.1-2** de Loreto, **O17.1** de Campochiaro y **O19.31** de Capua.

6. Tipos de epígrafes

Las inscripciones oscas ofrecen una gran variedad tipológica de epígrafes religiosos. Predominan las ofrendas, pero también son numerosas las inscripciones edilicio-religiosas, las maldiciones, los textos que mencionan festividades o sacrificios e incluso hay varias *leges sacrae*.

Ofrendas

91 inscripciones oscas han sido consideradas ofrendas y dedicatorias, de las cuales 10 de ellas podrían ser ofrecidas por un grupo o una comunidad. Las estructuras de los textos que

²²⁹ Franchi de Bellis (1981, 50).

pueden ser definidos como ofrendas es relativamente semejante, como se aprecia en el anexo 10. La mayor parte de las inscripciones que aparecen completas contienen fórmulas onomásticas, generalmente el nombre del donante o donantes. Los verbos mencionados en el apartado anterior (3.1.4. *Contenido de los epígrafes; Fórmulas y verbos*) son también frecuentes en muchos de estos epígrafes, así como las fórmulas que indican que se trata de ofrendas. Hay que destacar también que es frecuente la aparición de teónimos en este tipo de textos, como destinatarios de las ofrendas.

Iúvilas de Capua: ofrendas, festividades y sacrificios

Dentro de la epigrafía osca de la zona central, destaca un importante conjunto de inscripciones religiosas: las llamadas *iúvilas* de Capua. Además de ser ofrendas, conmemoran sacrificios y festividades, y en consecuencia se han considerado como una categoría en sí mismas. Mientras que Heurgon las consideraba ofrendas, Franchi de Bellis creía que podrían ser estelas ligadas al culto funerario,²³⁰ ctónico, vinculado seguramente a Júpiter, por el nombre de las piezas, idea seguida por Planta y Vetter. No obstante, la iconografía parece remitir a una divinidad agrícola, femenina, semejante a Ceres, como se ha debatido anteriormente. Las hay sencillas, solo con una fórmula onomástica, y más complejas, en las que se indica cómo, cuándo e incluso dónde se lleva a cabo la consagración de la pieza. Según los textos, el ritual consistía en la colocación y consagración de estas estelas por parte de una persona o una familia, quizá en ocasiones fúnebres.²³¹ A veces, sobre todo en las más recientes, se hace referencia a un magistrado, mientras que las más arcaicas son más simples.

Edificio-religiosas

En osco hay 45 inscripciones que han sido consideradas como edificio-religiosas, algunas de ellas también en la categoría de ofrendas. En ellas destaca, como se aprecia en el anexo 11, la presencia de nombres personales, acompañados de magistraturas, así como de los verbos no religiosos del anexo 4. También es frecuente que se indique aquello que se dona o construye, aunque a veces se tratase del propio soporte en el que estaba la pieza. En este tipo de textos no fue frecuente la aparición de teónimos y en ocasiones se encuentran como complemento de nombres, no como destinatarios. También destaca la mención de otros elementos, como el dinero que ha costado, si han recibido o no la aprobación del senado, la datación del epígrafe mediante la mención de un magistrado epónimo, etc.

Maldiciones

Se han seleccionado 14 láminas de plomo como textos que contienen maldiciones. Como se señalaba en el apartado 3.1.1. *Material y tipos de soporte*, sin duda los oscos adoptaron esta práctica de los griegos de la Magna Grecia, y empezaron a producir este tipo de epígrafes en el s. IV a.C., utilizando primero la escritura griega, mientras que las que recurren a los alfabetos osco y latino son más tardías. Como se ha visto, hay diferencias entre las realizadas por los oscos centrales y los oscos meridionales, tanto en la forma y tamaño de los plomos como en el empleo de fórmulas, en el uso del alfabeto o en los motivos a los que obedecen.

²³⁰ Franchi de Bellis (1981, 35-36): "I testi delle iscrizioni paiono collegati al culto dei morti. In realtà non ci sono elementi interni così chiari da rendere inconfutabile questa conclusione (il sacrificio del porcellino, le offerte cerealicole, i banchetti comuni sono elementi che si adeguano a molte circostanze oltre che ai riti funerari), ma non va privata del suo giusto peso la notizia del ritrovamento di alcune stele infisse ai quattro angoli di una tomba o sul suo coperchio."

²³¹ Franchi de Bellis (1981, 61).

REF.	PROCEDENCIA	ESCRITURA	TEÓNIMO	FRASES	MOTIVOS
O16	Mt. Vairano	Oscas	No	No	No
O19.28	Capua	Oscas	No	Sí	Juicio
O19.29	Capua	Oscas	Sí	Sí	Juicio ?
O20.1	Cumas	Latina	No	Sí	Juicio
O20.2	Cumas	Oscas	No	Sí	Robo ?
O20.3	Cumas	Oscas	No	Sí	Juicio ?
O31	Roccagloriosa	Griega	No	No	No
O32.1	Laos	Griega	No	No	No
O32.2	Laos	Griega	No	No	No
O32.3	Laos	Griega	No	No	No
O33	Castiglione	Griega	No	No	No
O34.1	Crimisa	Griega	No	No	No
O35	Petelia	Griega	Sí	Sí	No
O36	Tiriolo	Griega	No	No	No

Fig. 9. Análisis del contenido de las *defixiones* oscas.

Por ejemplo, **O16** de Monte Vairano es una excepción entre las maldiciones del área central, que en general muestran largas fórmulas en las que se indica qué es lo que se pide — "que las lenguas queden rígidas", por ejemplo— y se deja entrever el motivo que las instiga: un juicio o un robo. Por el otro lado, en las inscripciones griegas no se registran frases que indiquen maldiciones, a excepción de la lámina **O35** de Petelia, que además se dirige a un "Hermes del Inframundo". En el caso de las osco-griegas las inscripciones tienden a reflejar tan solo fórmulas onomásticas, siendo por lo tanto el contexto necropolitano y el soporte plúmbeo los que justifican su identificación como maldiciones.

Leges sacrae

En lengua osca tan solo una inscripción ha sido considerada en este estudio como una posible *lex sacra*: la tabula de Agnon (**O04**). Así la recoge y caracteriza Rix.²³² Sin embargo, como se indica en la ficha, no parece contener ninguna norma, ni nada que haya que cumplir, como es propio de las leyes, sino que se refiere a la colocación de unos altares en honor de una serie de divinidades, conocidas y desconocidas. La única parte del texto que sí presenta carácter normativo es la que prescribe la realización anual de un sacrificio con fuego. Por lo tanto se trata de una inscripción con cierto carácter normativo, pero que también conmemora o al menos registra la colocación de unas ofrendas.

¿Amuletos?

Difícil interpretación tienen las inscripciones **O22.02** y **O22.03** de Pompeya, un ladrillo y una teja que mencionan teónimos. No resulta fácil determinar si respondían a una consagración a las divinidades de los edificios de los que formaban parte, si contaban con valor profiláctico o simplemente servían para identificar el edificio al que estaban destinados.

²³² Rix (2002, 82).

II. DUDOSAS, NO RELIGIOSAS Y DESCARTADAS

1. Dudosas

Dudamos del carácter religioso de casi medio centenar de epígrafes oscos, en gran medida porque buena parte de ellas proceden de santuarios y espacios de culto, pero a diferencia de las inscripciones estudiadas previamente, no presentan textos inequívocos, pues no presentan teónimos ni fórmulas ni los nombres que contienen corresponden necesariamente a donantes o, en el caso de serlo, no es claro que ofrezcan el objeto a una divinidad.

En la zona de Chieti-Frosione se ha encontrado una serie de epígrafes en distintos yacimientos y sobre diversos soportes que podrían ser considerados religiosos, aunque es de adscripción dudosa. En primer lugar destaca una estatuilla de bronce perdida de *Anxanum*, **o43**, de la que Crawford indica que representaba una mujer y que tendría una inscripción en el pedestal que según sus primeros editores, estaría en caracteres "oscos o etruscos". No obstante, no transcribieron el texto, por lo que puede sospecharse con algún fundamento que se trata de un epígrafe religioso, pero no es posible afirmarlo con total certeza.

También es de naturaleza dudosa el bronce de Casalbordino, **o44**, un soporte figurativo que parece consistir en una cabeza femenina, posiblemente una divinidad. No obstante, no resulta clara la función de esta pieza, pues podría ser un mecanismo para el reparto del agua o quizá parte de una catapulta. En el epígrafe se encuentra un abecedario que podría tener carácter apotropaico o, de ser un mecanismo, estaría marcando las distintas salidas y orificios, por lo que no es posible asegurar ni descartar una posible función religiosa.

Una inscripción sobre plomo de Torino de Sangro, **o45**, ha sido considerada por algunos autores como un epígrafe osco, aunque en este caso nuestra duda recae tanto sobre la naturaleza del objeto como sobre la lengua en la que está escrito. Algunos autores apuntan a que debe leerse en dirección sinistrorsa y lengua osca *aisos · pa ·*, mientras que otros consideran que sería dextrorsa y en lengua latina, *Sosia Pa*. Dado que se trata de un disco de plomo de pequeño tamaño y con un agujero dentro, objeto sin paralelos en la cultura epigráfica osca, no estamos seguros de que deba entenderse de esta forma, aunque de ser así se mencionaría a los dioses, *aisos*, palabra registrada en varios epígrafes, como el bronce **DO10** de Rapino, *aisis* en **DO9.3** o *esos* en **DU1.2**.

Por otro lado, una última pieza de bronce sería un astrágalo, procedente de la zona de Frentania, **o46**, cuyo texto es difícil de determinar, pero es la propia pieza la que ha llevado a algunos investigadores a plantarse que fuese un posible amuleto, o quizá un objeto mágico relacionado con consultas oraculares.²³³ Podría compararse con el peso **O01.1** de Punta Penna di Vasto, en el que hay una clara mención a Júpiter, pero no es posible afirmar que esta sea la interpretación correcta del soporte.

En el yacimiento de Punta Penna di Vasto, del que proceden las inscripciones religiosas **O01.1-3**, se han encontrado **o47(a)** y **o47(b)**. La primera es un fragmento de una tabula de bronce, escrita por ambas caras, cuyo texto es excesivamente fragmentario para conocer su contenido. Podría tratarse de un texto legislativo, aunque nada parece implicar que sea necesariamente una *lex sacra*. Por otro lado, **o47(b)** es un fragmento de una tablilla de bronce en el que la inscripción es excesivamente breve como para poder indicar cuál es su función. Podría

²³³ Riccitelli (1997c, 141).

ser la conmemoración de una obra, si la *a-* fuera la inicial del término que designa al edil, aunque dada la brevedad del epígrafe, tal interpretación es dudosa.

Un bloque procedente de Cascalenda, **o48**, podría estar conmemorando la realización de una ofrenda. El texto está roto, pero se conserva la supuesta lectura de la parte perdida, en la que se consignaría la construcción de un altar, mediante la palabra en acusativo *aram*. El texto es a su vez de naturaleza religiosa y edilicia, en el que un magistrado indica que ha realizado un altar con la aprobación del senado. En este caso, la inscripción se ha considerado dudosa y no probable porque Vetter pone en duda la autenticidad de la pieza, debido a las incongruencias que muestra su paleografía.²³⁴ Además, la parte en la que se menciona la palabra *aram* está perdida.

En el santuario de Pietrabbondante, de donde proceden numerosas inscripciones religiosas bajo la referencia **O08**, se han encontrado una serie de epígrafes sobre fragmentos de arquitrabes y bloques, **o50**, que podrían ser edilicias al igual que buena parte de las restantes inscripciones del santuario. No obstante, quedan excluidos de esta tesis por contar con una sola letra cada una.

En Colle d'Anchise se encontró un *thymiaterion* de bronce, **o52**, cuyo contexto no es claro, pero podría ser religioso, según de Benedittis.²³⁵ La inscripción indica que una mujer, designada mediante la referencia en genitivo a un hombre, seguida de su nombre en nominativo, hizo algo con 'esto', *ekik*. Su caracterización como religiosa depende de la interpretación del verbo *dikked*, (ver anexo 4) que no se registra en otros epígrafes oscos. Podría ser una forma abreviada de *dadikatted* y por lo tanto una dedicatoria. Del mismo modo, la falta de contexto no ayuda a saber si se trata de un regalo de esta mujer a los dioses o a otra persona.

En Macchia Valforte hay constancia de un epígrafe, **o54**, sin referencias a su procedencia y que posiblemente se encontrase en un bloque de piedra, en cuyo texto, muy fragmentario, podría aludirse a un espacio de culto. La primera palabra del texto, hoy perdido, podría ser *sakaraklum*, según Mommsen, y por tanto hacer referencia a un santuario. No obstante, dado que la interpretación en clave religiosa de esta pieza se basa únicamente en tres letras y que se desconoce su soporte y lugar de procedencia, debe darse por dudosa.

Tampoco se conoce el lugar de procedencia de la columna de S. Croce di Sannio, **o56**. Crawford la cataloga como 'columna votiva', pero salvo **O05** de Macchielunge y **O28.19** de Rossano, no hay columnas con inscripciones religiosas en lengua osca, por lo que es dudoso que se pueda calificar el soporte como tal sin atenerse al texto o contexto. La inscripción, por otro lado, menciona unas *basías*, palabra que no se registra en ningún otro epígrafe, por lo que no su carácter religioso queda en suspenso.

Numerosos epígrafes de esta selección están grabados sobre fragmentos cerámicos procedentes de depósitos votivos emplazados en santuarios. En general contienen fórmulas onomásticas personales en estado fragmentario, sin que resulte claro si corresponden al nombre del donante o si se trata de marcas de propiedad realizadas previamente sobre un objeto que terminó siendo depositado en este lugar y carentes, por lo tanto, de vinculación con un acto religioso. Por ejemplo, destacan las pesas de telar del depósito de Coppa Mengoni (**o49**), que podrían tener nombres, quizá femeninos, o las cerámicas del depósito votivo de Macchiagodena

²³⁴ Ver Vetter (1953,6). Poccetti (1983, 180) también indica que Vetter y Conway dudaron de la autenticidad de la pieza, y en su lectura indica tan solo la parte conservada. Crawford (2009, 1282) indica que Vetter rechazó incluirla en su *corpus* por dudar de si era o no auténtica, pese a que no lo rechazaba por completo.

²³⁵ De Benedittis (2003, 406).

(**o51**) con menos de tres letras, en las que Crawford desarrolla el teónimo Júpiter en **o51(a)**,²³⁶ pero dado que solo conservan dos letras, creemos que es la interpretación es arriesgada. La misma interpretación tendrían las inscripciones sobre fragmentos cerámicos de S. Giovanni in Galdo (**o53**), excesivamente breves, de menos de tres letras en su mayoría; las del depósito de Gildone (**o55**); o los fragmentos cerámicos con los epígrafes (**o57**) hallados en el santuario de San Pietro di Cantoni, en Sepino, del que procede también la inscripción **O18**. En este caso las inscripciones son excesivamente breves para una interpretación segura en clave religiosa. Tan solo **o57(a)** podría ser un posible teónimo *Mefitis*, pero dado que el epígrafe tiene únicamente tres letras, preferimos no dar su desarrollo por sentado.

Hay que destacar también las cerámicas del depósito votivo del santuario de Campochiaro (**o58**), del que proceden las inscripciones **O17.2-3** y sobre todo el fragmento cerámico **O17.1**, con una dedicatoria a Hércules acompañada por las fórmulas *donum dede* y *brateis datas*. En este caso se registran más de una treintena de fragmentos cerámicos con letras, en su mayoría con entre una y tres letras conservadas, donde cuatro de ellas son posiblemente fórmulas onomásticas personales.

En el depósito votivo de Castrocielo se encontraron las cerámicas **O12**, con un claro teónimo *Pupluna*, y **o59**, que sin embargo solo conserva parte de una fórmula onomástica personal, por lo que no puede afirmarse que fuera una ofrenda. En una situación similar están el epígrafe sobre plato de Aquino (**o60**), hallado en superficie, pero junto a un santuario; y los fragmentos cerámicos del depósito de fondo Ruozzo (**o61**), cerca de Teano, entre los que se encuentran posiblemente fórmulas onomásticas personales, así como el comienzo de un posible alfabeto.

Lo mismo ocurre con una serie de cerámicas del santuario de Loreto (**o62**), cerca de Teano, de donde proceden las inscripciones **O14.1-2**, con referencias a la misma diosa que aparece en el epígrafe de Castrocielo, *Pupluna*. Esta serie de fragmentos cerámicos se conservan partes de fórmulas onomásticas o letras aisladas, pero ninguna inscripción que indique claramente que se trate de una ofrenda. Por lo tanto se han considerado dudosas. También lo es la cerámica **o63** con una única palabra conservada, que podría estar en relación con el topónimo Teano, hallada en un depósito votivo del santuario de Panetelle di Mondragone.

La inscripción **o64** de Capua se encuentra grabada en un soporte sin paralelos y en consecuencia de función difícil de determinar. Para Crawford, que la clasifica entre "other religious texts",²³⁷ sería el soporte de una ofrenda, pero no se pueden descartar otras interpretaciones, un juguete infantil o un soporte de un objeto indeterminado. La inscripción también es difícil de interpretar. La última letra se considera una *d*, quizá una referencia a *dunum*.²³⁸ No obstante, no es esta la única interpretación posible, pues no puede descartarse que se trate de una ofrenda a los dioses sino un regalo entre dos personas.

La inscripción **o65** apareció junto a otros vasos y copas anepigráficos en un depósito votivo en el santuario en Pontecagnano y muestra un nombre personal, que podría ser una marca de propiedad o el nombre del dedicante de la ofrenda. Tampoco es claro que la inscripción **o66**, procedente de un depósito votivo cercano a *Paestum*, sea una inscripción religiosa, pues el texto parece mostrar un nombre personal en genitivo, que podría corresponder a una marca de propiedad, "(Es) de Minio", o indicar quién ha realizado la ofrenda, "(De parte) de Minio".

²³⁶ Crawford (2011, 1092).

²³⁷ Crawford (2011, 439). Clasificación en el índice.

²³⁸ Crawford (2011, 440).

De Roccagloriosa procede una tabula de bronce con un texto de cierta extensión, **o67**. No se encontró en un lugar de culto y ni Gualtieri y Poccetti, ni Crawford ni McDonald consideran que sea una inscripción religiosa, como sí hace Adiego, aunque sin indicar los motivos que le llevan a esta suposición. En nuestra opinión nada indica que esta sea la interpretación, pero tampoco se puede descartar por completo.

Dudamos de que la inscripción **o68**, llamada *auguraculum* de Bantia, deba ser considerado un epígrafe religioso en lengua local. No porque no sea religioso, que sin duda lo fue a juzgar por los teónimos que contiene, sino porque salvo la inscripción está escrita completamente en latín, y la única palabra que nos interesa carece de final. Como se ha indicado en el apartado, 3.1.3. *Paleografía y cronología*, la inscripción fue incluida en los *corpora* epigráficos de Poccetti y Crawford por la presencia de la palabra *flus*, la forma osca de la divinidad Flora, pero que en mi opinión, podría ser latina, dado que a esta palabra le falta el final, que determinaría si se declina en latín o en osco, y el resto del monumento está en latín.²³⁹

Otro grupo de inscripciones que en ocasiones han sido consideradas ofrendas son una serie de cascos oscos de distintas épocas y con distintos mensajes, **o69**. Si bien las dedicatorias de armas fueron ofrendas relativamente comunes en los santuarios,²⁴⁰ no es claro que los mensajes escritos en ellas indiquen que son ofrendas, y de serlo, que estén dirigidas a una divinidad. En **o69a** hay un verbo que tan solo se constata en este epígrafe, *avaφακετ*, que para algunos podría indicar una ofrenda, pero no es la única forma de entender el epígrafe (anexo 4). Lo mismo ocurre con **o69b** en el que el verbo es *δεδετ*, que como se explicaba en el anexo, se ha considerado religioso cuando acompaña a *donum/dunum*, pero no si aparece solo. En este caso, podría tratarse de la ofrenda de una persona a una divinidad, pero también a otra persona, o que la inscripción fuera previa al depósito y no expresara una ofrenda a la divinidad. Por otro lado, **o69c** parece indicar que algo se hizo durante la magistratura de otro personaje, pero no está claro que lo que se hiciera fuese una ofrenda.

Una serie de láminas de bronce, **o70**, han sido caracterizadas como dedicatorias por investigadores como Poccetti o del Tutto Palma.²⁴¹ No obstante, tan solo muestran fórmulas onomásticas personales y se desconoce de dónde proceden y a qué clase de soporte podrían ir fijadas, por lo que si bien existe la posibilidad de que estuvieran ligadas a ofrendas, esta interpretación no es segura.

Finalmente, el último epígrafe que clasificamos como dudoso es la olla de *Nerulum*, **o71**. Para algunos investigadores sería una pieza votiva y para otros funeraria, pues parece haber sido hallada en un espacio de enterramientos en Castelluccio. Rix, a quien sigue McDonald, la considera presamnita, por lo que al no tratar esta lengua en este estudio, no estaría incluida en este catálogo.²⁴² De ser osca, podría ser una dedicatoria por parte de la comunidad, ya que aparece el término *touta*, y Rix localiza en ella el teónimo Júpiter, que Crawford descarta por su soporte y lugar de hallazgo. Tales problemas de interpretación obligan a clasificarla como dudosa.

²³⁹ Agradezco a Paolo Poccetti su ayuda a la hora de decidirme a incluir o no esta inscripción, al considerar que mi sugerencia de que la inscripción pudiera estar completamente en latín pero conservase la forma osca del nombre no tendría inconvenientes, frente a pensar que todo el monumento estuviese en latín salvo este epígrafe.

²⁴⁰ Tagliamonte (2003). Este autor destaca que fueron frecuentes en yacimientos como Pietrabbondante, aunque ninguna de ellas presenta un epígrafe. Las aquí tratadas se han encontrado fuera de contexto, pero por el uso del alfabeto griego, no pueden proceder de este espacio.

²⁴¹ Poccetti (1979, 149) y del Tutto Palma (1990, 157-158).

²⁴² Rix (2002, 71)

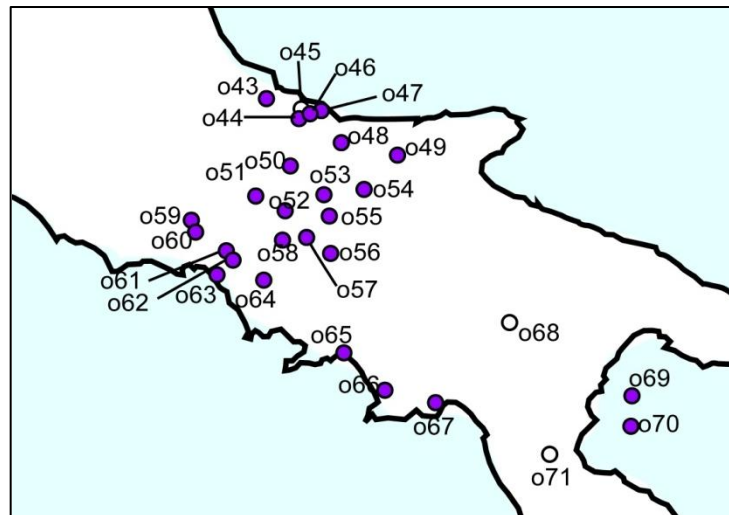


Fig. 10. Distribución de las inscripciones religiosas descartadas en lengua osca.

2. Descartadas

No consideramos religiosas dos inscripciones de Pietrabbondante. La primera, **o72X(a)**, es una pátera con una inscripción de tres letras en su borde, según Dionisio. Al estar en un santuario, podría considerarse parte de una ofrenda o material sagrado del santuario. Sin embargo, en mi opinión, esos trazos no conforman un epígrafe, sino que forman parte de la decoración en forma de líneas, ya que las tres letras que Dionisio lee, *-n*, *-i* y *-l*, están compuestas por astas verticales, del mismo modo que la decoración del resto del borde. En el mismo santuario se ha encontrado un vaso de especias inscrito, **o72X(b)**, pero procedente de la *domus publica* de este santuario y no de un espacio estrictamente religioso. La inscripción podría aludir al ingrediente conservado en su interior, la *ruda*, empleada tanto en la cocina como para rituales. Por mucho que el recipiente pudiera utilizarse en rituales, el epígrafe no puede ser considerado religioso.

Descartamos el bloque de Aufidena (**o73X**) por no haber aparecido en un espacio de culto, no estar grabado sobre un soporte de carácter religioso, ni serlo tampoco el texto. Tan solo Crawford opina que podría serlo por la interpretación que da a una supuesta primera línea que no se conserva, en la que indica que habría una dedicatoria a los dioses, pero no compartimos esta hipótesis, especialmente tras haberse demostrado a lo largo de esta tesis que los teónimos rara vez encabezan los textos, como se verá más adelante.

Una serie de bloques procedentes de Nola (**o74X**) fueron caracterizados por Crawford como bases de estatuas de divinidades.²⁴³ No obstante, ni el lugar de hallazgo ni ningún otro indicio apuntan en esta dirección. Los textos que contienen son edilicios, que de haberse hallado en un espacio de culto podrían ser considerados posibles conmemoraciones de ofrendas u obras, pero que por no proceder de un santuario, descartamos que hayan de ser interpretados de este modo. Ningún indicio, salvo la idea de Crawford, fundamentan esta identificación.

Descartamos también la inscripción **o75X** de Rossano di Vaglio por la forma en la que el nombre está declinado que parece más griega que osca. Es indudable que en este espacio se produjeron importantes contactos entre ambas culturas, pero en esta tesis se han recogido tan solo inscripciones escritas en lenguas locales. En este caso, se ha decidido incluirla como

²⁴³ Crawford (2011, 862-869).

descartada ya que es indudablemente una inscripción del mismo tipo que todas las oscas que aparecen en el yacimiento, con lo que pertenece a una misma esfera de culto y cultural, pero la morfología indique que es griega, por lo que consideramos que no debería aparecer en los *corpora* en lenguas locales que la recogen.

En *Cosilinum* hay un bloque (o76X), que Crawford reconstruye como una dedicatoria a Júpiter, a quien aludiría el texto fragmentario [-?]-Fl.²⁴⁴ No obstante, el resto del epígrafe es de carácter edilicio, como apuestan Poccetti y del Tutto Palma,²⁴⁵ y al no proceder de un espacio de culto, descartamos que deba ser considerado como un texto edilicio-religioso.

Finalmente, una pieza procedente de Roccagloriosa, o77X, podría ser parte de un posible caduceo, o también podría haber sido un *sauroter*, parte de la empuñadura de una lanza, quizá de guerra. Por el tipo de soporte, Franchhia *et alii* consideran que pudo estar integrada en la ofrenda de un botín de guerra,²⁴⁶ mientras que Crawford la considera como parte de un caduceo y por lo tanto objeto propio del ritual del santuario. Sin embargo, la inscripción cuenta solo con dos posibles letras, quizá una marca de que el epígrafe es público, o quizá, como indica McDonald, con una palabra que sería un préstamo griego.²⁴⁷ No obstante, la brevedad del epígrafe no permite asegurar ni negar que sea una ofrenda pública, aunque nos parece arriesgada esta suposición. Todos aquellos que la recogen en sus *corpora* desarrollan el epígrafe como una palabra griega, por lo que queda descartada como inscripción religiosa en lengua osca.

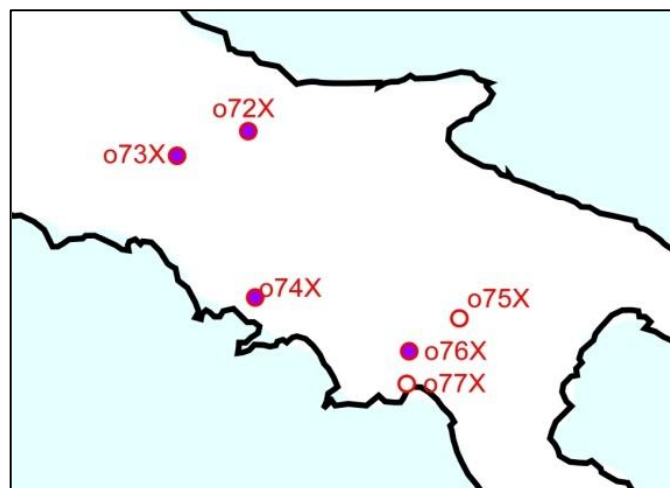


Fig. 11. Distribución de las inscripciones religiosas descartadas en lengua osca.

²⁴⁴ Crawford (2011, 1335).

²⁴⁵ Poccetti (1979, 113) y del Tutto Palma (1990, 51).

²⁴⁶ Fraccia *et alii* (1990, 317).

²⁴⁷ McDonald (2015, 202)

3.2. EPIGRAFÍA RELIGIOSA EN DIALECTOS OSCOS

El grupo de inscripciones religiosas que se grabaron en dialectos emparentados con la lengua osca es de 15 epígrafes, que se identifican como tales por la presencia de teónimos, fórmulas de ofrenda y palabras propias del vocabulario religioso. 10 de estas inscripciones son religiosas con seguridad y 5 son probables.

Entre los epígrafes religiosos seleccionados se encuentran: **DO01**, una estela de Aveia que conmemora la celebración de una festividad religiosa; **DO02**, un bloque o posible mesa de altar de *Peltuinum* con el teónimo Apolo; **DO03**, una estela de Castelvecchio Calvisio con un teónimo indígena; **DO04**, una estela procedente de Navelli con una dedicatoria votiva; **DO05**, un bloque o peana de Castelvecchio Subequuo con una dedicatoria conjunta entre dos personajes de una misma familia; **DO06**, un bloque del santuario de Pescosansonesco que pudo conmemorar una ofrenda; **DO07**, una estela perdida de Molina Aterno, que menciona un templo de Hércules; **DO08.1-4**, un grupo de paralelepípedos de *Corfinium*, que pudieron actuar como peanas de pequeñas estatuillas; **DO09.1-2**, dos plaquitas de bronce de *Sulmo*, actualmente perdidas, que registran ofrendas; **DO09.3**, una estela del mismo yacimiento que indica estar consagrada a los dioses, aunque es de carácter funerario; y finalmente, **DO10**, el bronce de Rapino, una *lex sacra*.

En cuanto a los dialectos en los que aparecen: **DO07**, **DO08.1-4**, **DO09.1-3**, y posiblemente **DO03**, se consideran pelignos; **DO05**, latín y peligno; **DO06**, peligno o vestino; **DO02**, vestino; **DO10**, marrucino o vestino, al igual que **DO04**, que combina con la lengua latina, y **DO01** como vestino o sabino.²⁴⁸ No obstante, es difícil clasificar con seguridad las lenguas y la pertenencia de estos epígrafes a cada una de ellas.²⁴⁹

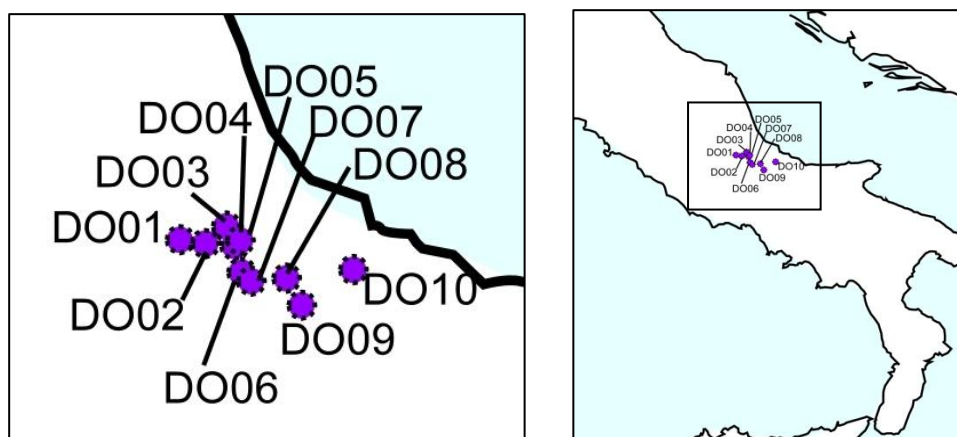


Fig. 12. Distribución de las inscripciones religiosas en dialectos oscos.

Las inscripciones recogidas en la ficha **do11** se han clasificado como ‘dudosas’, mientras que las que aparecen en las fichas **do12+**, **do13+**, **do14+** y **do15+** se han considerado ‘no religiosas’, como verá en el apartado II. Cabe incluir en este apartado la estela **do16X**, debido a que creemos que la lengua es latina y no local.

²⁴⁸ La adscripción lingüística se debate en cada una de las fichas del volumen II. Seguimos las propuestas de Conway (1897), Vetter (1953), Pisani (1953), Poccetti (1979), Rix (2002), Supraz (2010), Crawford (2011), Estarán (2016) y Morandi (2017).

²⁴⁹ Sobre la clasificación de los dialectos, véase anexo 1.

I. ANÁLISIS

1. Material y tipos de soporte

De estas 15 inscripciones seguras y probables, 12 de ellas están escritas sobre piedra, y tan solo 3 sobre bronce. No hay epígrafes religiosos sobre cerámica. El soporte más frecuente dentro de los epígrafes pétreos es la estela, empleada en 5 casos: **DO01** de Aveia, **DO03** de Castelvecchio Calvisio, **DO04** de Navelli, **DO09.3** de Sulmo y quizá en **DO07** de Molina Aterno. Todas ellas son de forma rectangular y de poco grosor, a excepción de **DO03** que es algo más ancha, quizá más un paralelepípedo o pedestal que una estela. Sin embargo, no parece mostrar restos de haber sostenido sobre sí una estatua o estatuilla, como sí parece que ocurrió con **DO05** de Castelvecchio Subequo, que consideramos una peana o base para ofrendas. Por otro lado encontramos el epígrafe **DO02** de *Peltuinum* sobre un bloque rectangular, soporte que podría interpretarse como una mesa de ofrendas o un posible dintel, y también **DO06** de Pescosansonesco, que podría haber sido una soporte para ofrendas. Los paralelepípedos que aparecen en *Corfinium* presentan diversa tipología: **DO08.1-4** son bloques altos, de más de un metro, entre 17 y 33 cm de anchura y entre 12 y 26 cm de grosor, es decir, con una altura tres veces superior a la anchura y el grosor. Estas piezas proceden del santuario, mientras que los bloques **do14+(a-d)** aparecieron en la necrópolis y presentan formas muy diferentes, en especial **do14+(a)**, que destaca por tener una anchura y un grosor semejantes y una altura muy inferior. Hay que destacar la existencia las notables diferencias tipológicas que se aprecian entre en conjuntos muy cercanos.

Todas las inscripciones sobre bronce se han perdido. La *lex sacra* de Rapino (**DO10**) era una gran tabula con un agujero en la parte superior para ser fijada, seguramente expuesta en un lugar público, mientras que las inscripciones **DO09.1-2** de *Sulmo* fueron plaquitas de menor tamaño, sin agujeros para ser colgadas o fijadas a otro soporte.

Ninguna de estas piezas cuenta con elementos iconográficos, soportes característicos o cualquier otro indicio que induzca a considerarlas de naturaleza religiosa, sino que, como se verá a continuación, son los lugares de hallazgo y los textos los que permiten caracterizarlas así.

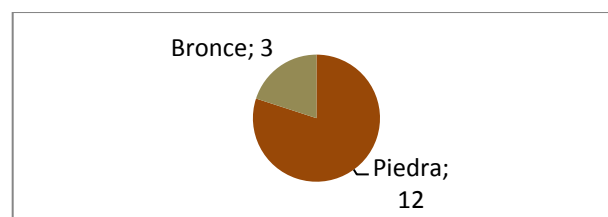


Fig. 13. Materiales de la epigrafía religiosa en dialectos oscos.

2. Lugares de hallazgo

Los epígrafes religiosos en dialectos oscos aparecen en diversos tipos de yacimientos, algunos en espacios claramente religiosos.²⁵⁰ De las 15 inscripciones, cuatro proceden del santuario de *Corfinio*, una del santuario de Pescosansonesco, una de una posible cueva dedicada

²⁵⁰ Algunos fueron hallados en su contexto y otros que fueron reutilizados en la construcción de iglesias posteriores, pero localizados en lugares de culto antiguos, con lo que sin duda procederían de estos.

al culto en Rapino y cuatro de posibles santuarios, además de una pieza localizada en una necrópolis y cuatro carentes de lugar de hallazgo.

DO08.1-4 aparecieron en un santuario en *Corfinium*. Este lugar estaba posiblemente dedicado a una divinidad del tipo Hércules itálico y a una divinidad femenina de tipo Cibeles. El santuario estaba dispuesto en dos terrazas, una de ellas con canalizaciones, y en la zona del templo contaba con la presencia de más de un centenar de figuritas de bronce, la mayoría representaciones de Hércules. Se conservan también los altares y los bloques pétreos donde fueron colocados, casi todos escritos en lengua latina, salvo los que aquí nos ocupan, redactados en dialecto peligno. No proceden de este espacio las inscripciones **do14+(a-d)**, que se encontraron en un área funeraria cercana.

También de un santuario proceden las inscripciones **DO05** de Castelvecchio Subequuo, que según Estarán se encontró junto con numerosos exvotos de bronce y otros restos arqueológicos que apuntan a la identificación del lugar como un área de culto;²⁵¹ y **DO06**, en este caso de Pescosansonesco. En espacios de caracterización incierta, posibles santuarios, aparecieron **DO02**, **DO03** y **DO04**. La primera fue reutilizada como material de construcción en una taberna del yacimiento de *Peltuinum*, pero Dupraz considera que provendría de un santuario cercano.²⁵² Lo mismo ocurriría con **DO03**, empleada como montante en la puerta de una iglesia en Castelvecchio Calvisio, pero que podría haber pertenecido a un santuario anterior.²⁵³ **DO04** también fue reutilizada como material constructivo en una iglesia, en este caso Santa Maria in Cerulis, en Navelli, espacio que según La Regina, Crawford y Morandi albergaría un antiguo santuario.²⁵⁴

DO10 apareció en Rapino, para algunos en un lugar indeterminado de una colina, mientras que para otros fue hallado en la cueva de Grotta del Colle, que albergaba una antigua iglesia construida sobre los cimientos de un edificio anterior, probablemente de culto a juzgar por los materiales votivos hallados en el lugar.²⁵⁵

Por otro lado, **DO07**, actualmente perdida, apareció fuera de contexto, en el entorno de una estación de ferrocarril en Molina Aterno, al igual que **DO01**, hallada en 1755 cerca del poblado vestino de *Aveia*. Tampoco se conocen detalles sobre el lugar de procedencia de las plaquitas **DO09.1-2**, originarias de Sulmona. De esta ciudad también procede la estela **DO09.3**, que en este caso se encontró en una necrópolis, un contexto que no sugiere una interpretación en clave religiosa y de donde proceden también **do15+**.

3. Paleografía y cronología

Todas las inscripciones en dialectos oscos aparecen escritas en alfabeto latino, al igual que ocurre las que se atestiguan en dialectos umbros. La paleografía varía diacrónicamente y pudo verse afectada también por factores como el tipo de soporte en el que se grabó o el público al que aspiraba dirigirse. Muestran una clara evolución morfológica como puede verse en el caso de la *a*, cuya asta pasa de ser oblicua a ser recta horizontal, o en el de la *e*, que pasa de consistir en dos astas (II) a adoptar la forma de una letra rectangular latina (E).

²⁵¹ Estarán (2016, 103).

²⁵² Dupraz (2010, 303).

²⁵³ Dupraz (2010, 311-312).

²⁵⁴ Crawford (2011, 224) y Morandi (2017, 276).

²⁵⁵ Crawford (2011, 229) y Morandi (2017, 280).

No hay *scriptio continua*, pues las palabras son distinguidas mediante interpunciones con forma de un punto o una cruz. Algunas inscripciones presentan una palabra por línea, como **DO01**, **DO03** y **DO04**. La dirección de la escritura es siempre dextrorsa y la extensión de los epígrafes es muy variado, oscilando entre una única línea (**DO02** y **DO08.2-4**), dos o tres líneas (**DO03**, **DO06**, **DO08.1** y **DO09.3**), de cinco a siete (**DO09.2**, **DO01**, **DO05**, **DO07**, **DO09.1** y **DO04**) y 13 (**DO10**).

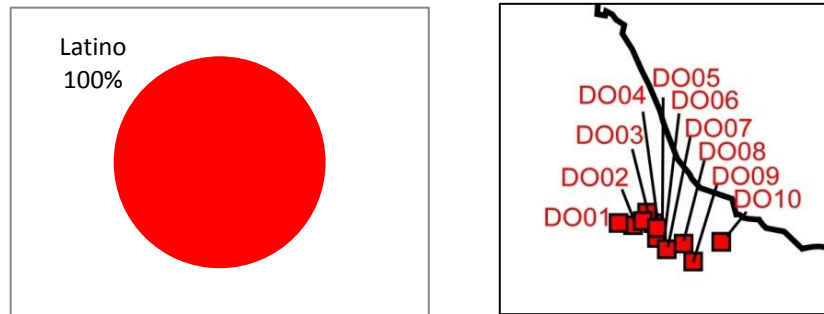


Fig. 14. Alfabetos de las inscripciones religiosas en dialectos oscos.

La cronología de estos epígrafes es más limitada que la de los escritos en lengua osca. Las primeras inscripciones religiosas en estos dialectos surgen en la segunda mitad del s. III a.C., con el epígrafe **DO10**, como se aprecia por el uso del alfabeto latino arcaico. **DO04** data del tránsito del s. III al II a.C.; **DO03**, **DO05**, **DO09.1-2**, **DO01** y **DO07** se datan entre mediados y la segunda mitad del s. II a.C., y seguramente **DO02**, **DO06**, **DO08.1-4** y **DO09.3** puedan fecharse entre finales del II y comienzos del I a.C.

En varios de estos textos se constata el uso de la lengua latina. No se trata de textos bilingües sino mixtos. Por ejemplo, la estela **DO04** de Navelli alterna la lengua latina con la indígena,²⁵⁶ y en la de Castelvecchio Subequo, **DO05**, una parte del texto es latina y otra parte es mixta latina y peligna, por la clara presencia de la fórmula osca *brat(eis) datas* y el vocalismo de *Victurei*.²⁵⁷ Por otra parte, la inscripción **do16X** de Secinaro fue considerada por Crawford una inscripción mixta, suponiendo que la ausencia de *filius* indicaba que el texto no era completamente latino.²⁵⁸ No obstante, nosotros creemos que este epígrafe no es mixto sino latino, por lo que clasificamos el epígrafe como descartado.

4. Contenido de los epígrafes

Los textos en dialectos oscos varían mucho en su extensión y presentan contenidos muy diversos. Varios de ellos contienen fórmulas onomásticas personales, en ocasiones fórmulas dedicatorias y teónimos..

Teónimos

Todas las inscripciones consideradas seguras presentan uno o, incluso, varios teónimos. La mayor parte de estas divinidades se consideran clásicas, si bien debe tenerse en cuenta que varios de estos dioses se encuentran en las culturas itálicas desde épocas muy tempranas sin que indiquen necesariamente un contacto con Roma. Entre ellos hay teónimos clásicos masculinos como Apolo en **DO02** de *Peluinum*, Hércules en la estela **DO04** de Navelli, **DO05** de

²⁵⁶ Estarán (2016,100).

²⁵⁷ Estarán (2016,103).

²⁵⁸ Crawford (2011, 249).

Castelvecchio Subequuo, **DO07** de Molina Aterno y **DO08.1** de Corfinio y Júpiter en **DO09.1** de *Sulmo* y el bronce **DO10** de Rapino. Se atestiguan teónimos clásicos femeninos como Ceres, Urania, Venus y Perséfone en **do14+(a)**, Minerva en **DO09.2** de Sulmona o Ceres en **DO10** y **DO09.3**, aunque en este último caso no aparece como receptora de una ofrenda sino como complemento del nombre de ‘sacerdotisa’. Varios de estos teónimos reciben el epíteto *Iouio/Iouia*, como ocurre en **DO04** o el epíteto *Victor* **DO05** y **do16X**. Posiblemente, en el bloque **DO02** de *Peltuinum* podrían haberse registrado otros teónimos en los distintos relieves de las plataformas, aunque por la rotura del soporte no es posible asegurarlo.²⁵⁹

Destaca, en segundo lugar, la presencia de teónimos indígenas, algunos femeninos como *Comafta* en el epígrafe **DO03** de Castelvecchio Calvisio y otros masculinos como *Aterno* en **DO01** de Aveia. El hecho de que estas divinidades no aparezcan registradas en otras inscripciones es lo que induce a considerarlas de tipo local. Para la primera, Dupraz considera que el nombre podría significar "diosa elegida o que elige".²⁶⁰

En varias de estas inscripciones el teónimo se acompaña de la palabra ‘dios’ o ‘diosa’, como en la estela **DO03** de Castelvecchio Calvisio, donde *deias* acompaña a *Comafta*, o incluso se sustituye por el nombre del dios, como ocurre con *aisos*, que aparece en **DO10** de Rapino y **DO09.3** de Sulmona. Esta palabra también podría figurar en el dudoso epígrafe (**o45**), así como en la inscripción **DU1.2**, donde se lee: *esos pescio pacris*. Según los investigadores, esta palabra se traduce por ‘dios, dioses’.²⁶¹

Antropónimos

De las 15 inscripciones tratadas, 11 contienen nombres personales, mientras que cuatro carecen de ellos (**DO01**, **DO02**, **DO03** y **DO10**). En la mayor parte de los textos aparece un único antropónimo, mientras que en **DO05** hay dos, seguramente emparentados; en **DO09.1** se mencionan cuatro; y en **DO07** se registran tres. Los nombres que aparecen son en 9 casos masculinos y hay 2 femeninos, ambos procedentes de *Sulmo*. En primer lugar destaca *Ouia Pacia* en la placa **DO09.2**, una mujer que agradece a la diosa Minerva la ayuda recibida para ella y sus hijos. Por otro lado se encuentra *Saluta Mussidia* en el epígrafe **DO09.3**, una sacerdotisa de Ceres, igual que ocurre en los epígrafes no religiosos **do13+**, **do14+** y **do15+**. Habría que destacar también la presencia de otra mujer en el epígrafe **do14+(a)**, llamada *Prima Petiedia Vibia* que sería sin duda una importante sacerdotisa.

En esta ocasión, los teónimos masculinos aparecen en inscripciones exclusivamente dedicadas por hombres, mientras que en las inscripciones en las que se menciona una mujer se mencionan teónimos femeninos. La inscripción dedicada a *Comaftas* en Castelvecchio Calvisio (**DO03**), sin embargo, no tiene dedicante, con lo que desconocemos si el epígrafe lo hizo un hombre o una mujer.

Cargos: magistraturas y sacerdotes

En las inscripciones en dialectos oscos se nombran cargos, de naturaleza sacerdotal y en su mayoría femeninos. Estos se reflejan en inscripciones funerarias, no religiosas, con los términos *anacta/ anaceta* o así como *sacaracirix* y posiblemente *pristafalacirix*,²⁶² como ocurre en **DO09.3** y en **do12+**, **do13+**, **do14+** y **do15+**. En cuanto a los personajes masculinos, no se

²⁵⁹ Sommella (1995), sin embargo, descartó esta opción.

²⁶⁰ Dupraz (2010, 313-316).

²⁶¹ Untermann (2000, 69).

²⁶² Sobre estos términos, Poccetti (1985).

constatan magistraturas, pero uno de los textos parece indicar la condición social de uno de los dedicantes: en el bloque **DO08.3** de Corfinio el donante dice ser un liberto, el único atestiguado en todas las inscripciones religiosas en lenguas locales del Occidente Mediterráneo. Ningún epígrafe muestra un *medix*, ni un cuestor ni ningún otro cargo. En la inscripción **DO10** se menciona un *babu*, que tanto Martínez-Pinna como Morandi señalaban que podría tener un carácter sacerdotal.²⁶³ No obstante, no aparece en ningún otro epígrafe en dialectos oscos, ni palabras con la misma raíz se documentan en las lenguas sabélicas, por lo que no es posible confirmar que sea la interpretación correcta. En la estela **DO07** de Molina Aterno hay dos personajes que ordenan la construcción de un templo, pero no se indica su cargo, de mismo modo que en la placa **DO09.1** de Sulmona se indica la realización de una obra por parte de cuatro personajes, que tampoco indican ninguna magistratura.

Fórmulas y verbos

Del mismo modo que ocurre en los epígrafes oscos y umbros, destaca la presencia de una fórmula que expresa la ofrenda: *duno(m) didet* en **DO04** de Navelli y *donom ded(ed)* en **DO05** de Castelvecchio Subequo. Por otro lado, aparece el verbo aislado *d(e)d* posiblemente en **DO09.2**, y la palabra *dun(um)* sin verbo en **DO08.1**. Además, igual que ocurre en la lengua osca, se encuentra en algunos epígrafes la fórmula *bratéis datas*. Esta aparece en las inscripciones **DO04**, como *brat(eis) data(s)*, **DO05** como *brat(eis) datas*, **DO09.2** como *brat(ei) datas*. Aparte del verbo *deded*, en estos epígrafes se registra *upsaseter coisatens*, en **DO07**, que posiblemente se refiera a la realización de una obra (si lo comparamos con *úpsed*) y *sestatiens*, que sería una forma de decir "colocar" (ver anexo 4).

Otros elementos religiosos

La estela **DO01** de Aveia contiene vocabulario referido a una ceremonia, una festividad en concreto que tiene lugar en *mesene flusare*, un mes floral. Indica Untermann que ambas palabras se recogen tan solo en una ocasión más, en el epígrafe latino *CIL I² 756*, de Furfo.²⁶⁴ Este es un epígrafe muy posterior, latino y de 17 líneas de escritura, muy cuidada y claramente pública. **DO01** también recoge las palabras *aunom hiretum*, interpretadas como la mención de un cordero lechal y atestiguadas tan solo en este epígrafe. En la estela **DO07** de Molina Aterno se recoge *Herec(leis) fesn(am)*, siendo la segunda palabra interpretada como la mención de un templo. Untermann la relaciona con las palabras oscas *físnú*, *físnam*, *físnam* y *fíis[-?]*, además de las palabras umbras *fesnafe* y *fesnere* de las *Tabulae Iguvinae*, y considera que debe traducirse por 'templo', y que resulta comparable con la palabra *sakaraklúm* que aparece en otros epígrafes oscos.²⁶⁵

5. Público

Todas las inscripciones atestiguadas en este apartado son públicas, con particular mención de los paralelepípedos y estelas, colocados indudablemente en lugares donde pudiesen ser leídas por quienes por allí pasasen. Debido a nuestro desconocimiento sobre el soporte de los epígrafes de bronce **DO09.1-2** de *Sulmo*, ya que están perdidos, no resulta claro si serían de tipo público o

²⁶³ Martínez-Pinna (1998, 214); Morandi (2017, 280-281).

²⁶⁴ Untermann (2000, 290). *CIL I² 756*: *L(ucius) Aienus L(uci) filius Q(uintus) Baebatius Sex(ti) filius aedem dedicarunt / Iovis Liberi Furfone a(nte) d(iem) III Idus Quinctileis L(ucio) Pisone A(ulo) Gabinio co(n)s(ulibus) mense Flusare / comulateis olleis legibus (...)*.

²⁶⁵ Untermann (2000, 281-282).

privado. Sin embargo, por su texto podríamos decir que con **DO09.1** quien lleva a cabo la construcción perseguía comunicarse con toda la población, por lo que lo consideraremos público. Por otro lado, **DO09.2** es una inscripción de un carácter más privado, donde una mujer agradece la ayuda a Minerva, por lo que no necesariamente buscaría la lectura por parte de sus conciudadanos, aunque pudiera estar colocada en un sitio donde fuese vista por quien pasara por delante. Al carecer del soporte no podemos asegurar su carácter. El bronce de Rapino, **DO10**, es una inscripción sobre una tábula de bronce y de un tamaño considerable, que podría haber sido expuesto en un lugar público para ser leído, como podrían indicar sus agujeros en la parte superior. No obstante, Martínez-Pinna considera que no se creó con el objetivo de ser expuesta al público, sino que se colocó en una cueva, que afectaría tan solo a los beneficiarios de la venta que se menciona en la tabula,²⁶⁶ una idea cuestionable.

6. Tipos de inscripciones

Finalmente, queda hacer alusión a los tipos de epígrafes religiosos propios del área de los dialectos oscos. De las 15 inscripciones religiosas seguras y probables, una de ellas es una *lex sacra*, otra es una inscripción funeraria aunque consagrada y otra podría estar indicando la realización de una festividad o sacrificio. El resto son ofrendas y dedicaciones, con la posibilidad también de que un par de epígrafes sean de carácter edilicio-religioso.

Ofrendas

Las inscripciones **DO04** de Navelli, **DO05** de Castelvecchio Subequo, **DO08.1** de Corfinio y **DO09.2** de Sulmona son dedicatorias en las que un donante ofrece a la divinidad la inscripción, marcando en algunas de ellas que se realizó como agradecimiento por su ayuda. Considero que del mismo modo han de interpretarse las inscripciones **DO08.2-4** de *Corfinium*, aunque no sean tan explícitas. Por otra parte, posiblemente **DO02** de *Peltuinum* sea una ofrenda a Apolo, o una mesa donde depositar las ofrendas a esta divinidad. La estela **DO03** de Castelvecchio Calvisio puede ser considerada una dedicación, o quizá una consagración. Como se puede apreciar en el anexo 10, en la mayoría de los epígrafes destaca la presencia de donantes y teónimos, y en dos de ellos aparecen los formularios completos con donante, verbo, objeto, fórmula y teónimo: **DO04** de Navelli y **DO05** de Castelvecchio Subequo. Los casos en los que se menciona el objeto donado son: **DO01**, quizás un cordero; **DO04**, simplemente *dunum*, al igual que **DO08.1** y **DO05**, en esta última con la variante *donom*.

Edificio-religiosas

Además de como ofrendas, dos inscripciones de este conjunto podrían considerarse inscripciones edilicias o conmemoraciones de ofrendas. Se trata de la estela **DO07** de Molina Aterno, en la que parece indicarse la construcción de un templo dedicado a Hércules, y el bloque **DO06** de Pescosansonesco, en el que podría indicarse la colocación o construcción de algo que, dado que aparece abreviado, no es seguro. Podría proponerse que **DO09.1** también perteneciese a esta categoría, aunque indudablemente se trate de una ofrenda.

Festividad -¿Sacrificio?

La estela **DO01** de Aveia, además de una ofrenda, podría ser considerada como la celebración de una festividad dedicada al dios *Aterno*, al que se sacrificarían animales,

²⁶⁶ Martínez-Pinna (1998, 214).

posiblemente por parte de una comunidad reunida en un lugar concreto. De este modo podría considerarse la conmemoración de una ofrenda y además un epígrafe que menciona un sacrificio y una festividad.

Lex sacra

Además de las inscripciones que contienen dedicaciones, en dialectos oscos se constata también una posible *lex sacra*, el bronce de Rapino (**DO10**), cuyo contenido es aún objeto de debate entre los investigadores, pero que podría regular las ofrendas y sacrificios llevados a cabo durante una festividad, o, siguiendo a La Regina, recoger una legislación sobre la prostitución sagrada que tendría lugar con las esclavas de este santuario.²⁶⁷ Lamentablemente, la falta de paralelos impide compararla con otros epígrafes y corroborar o descartar estas interpretaciones. Tampoco las fuentes mencionan esta posible práctica entre los marrucinos, ni la arqueología ofrece indicio alguno de ella. El texto en sí no parece disponer normas o leyes relacionadas con el ámbito del culto, sino con aspectos administrativos o políticos, por lo que no está claro que deba considerarse como una *lex sacra* y no como un texto legal que regulara asuntos relacionados con la religión local.

Consagración- funeraria

Finalmente la lápida **DO09.3** de Sulmona es de naturaleza funeraria e indica que la estela está consagrada, rasgo que la diferencia del resto de piezas **do15+**.

II. DUDOSAS, NO RELIGIOSAS Y DESCARTADAS

1. Dudosas

Constatamos una serie de epígrafes que podrían interpretarse como posibles ofrendas, pero de cuyo carácter no estamos seguros, por lo que las hemos incluido entre las dudosas: **do11**. Se trata de un conjunto de epígrafes grabados sobre fragmentos cerámicos hallados en un depósito votivo de Anagnia, en un santuario dedicado posiblemente a Diana. Los textos son breves y fragmentarios y en general se componen de posibles nombres personales, como muestra **do11(c)**. Por otro lado, **do11(b)** podría contener una frase en la que la propia pieza solicita no ser rota. La única cuyo texto podría apuntar a una interpretación en clave religiosa es **do11(a)**, pues el término *dekm[as-?-]* podría indicar la donación u ofrenda de una décima. Sin embargo, dado que esta práctica no se documenta epigráficamente en la cultura osco-umbra, no es posible corroborarlo. El resto de los epígrafes, de una o dos letras, son demasiado breves como para poder proponer una interpretación.

²⁶⁷ La Regina (1997, 62).

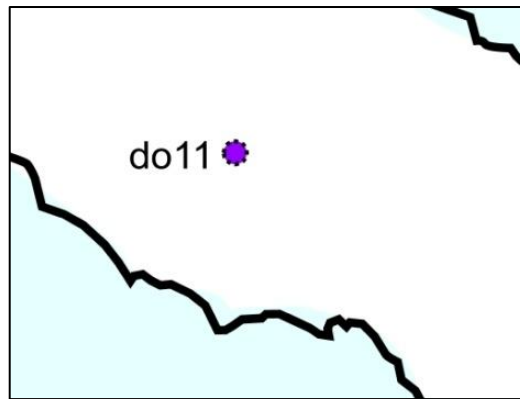


Fig. 15. Inscripciones dudosas, no religiosas y descartadas en dialectos oscos.

2. No religiosas

Aparte de las inscripciones dudosas, incluimos en este apartado una serie de epígrafes con elementos religiosos pero de índole muy distinta, concretamente funeraria. La inscripción **do12+** es una estela de piedra de Torre del Paseri, descontextualizada, en la que aparece una fórmula onomástica, *Licina Saluta*, acompañada de la precisión *sacratrix cibat cerria*, lo que indica que era una sacerdotisa de Ceres y la palabra *salaus* que indicaría un saludo al viandante que lo leyera. Se trata de un epígrafe funerario, del mismo modo que el bloque perdido **do13+**, que en este caso indica que *Vara Sonti* era sacerdotisa de Herentas/Venus. La misma interpretación puede darse a las inscripciones recogidas bajo la referencia **do14+**, una serie de bloques procedentes de la necrópolis de Corfinio. Destaca sobre todo **do14+(a)** en el que se menciona una importante sacerdotisa, en un epígrafe de gran tamaño e indudablemente público. En los otros se mencionan a una serie de sacerdotisas de Ceres, *anceta cerria*, en **do14+(b)** y posiblemente *sacratrix* en **do14+(c)**, a los que se suma un *salavatur* cargo masculino de naturaleza imprecisa, en **do14+(d)**. Hay que agregar las estelas de Sulmo **do15+**, halladas junto a **DO09.3**, y que recogerían los nombres de sacerdotisas, en este caso de Ceres, presentadas como *ancta/anceta/anacta*.

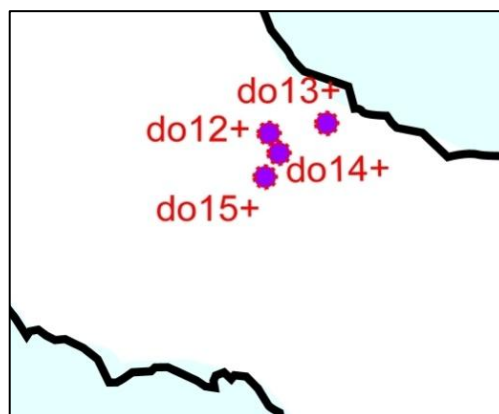


Fig. 16. Inscripciones no religiosas en dialectos oscos.

3. Descartadas

Descartamos de esta tesis la inscripción el bloque pétreo **do16X** de Secinaro, no porque no sea religiosa, ya que señala claramente una ofrenda, sino porque la creemos latina. Crawford la considera mixta porque, en su opinión, la ausencia de *f* para marcar la filiación tras el patronímico abreviado, que equivaldría a *filius*, excluye su condición como completamente latina. En nuestra opinión, aunque los nombres y forma en que aparecen sean de origen indígena, nada indica que la lengua lo sea. El teónimo y el verbo están declinados a la manera latina y los nombres usan el nominativo latino en *-us*.

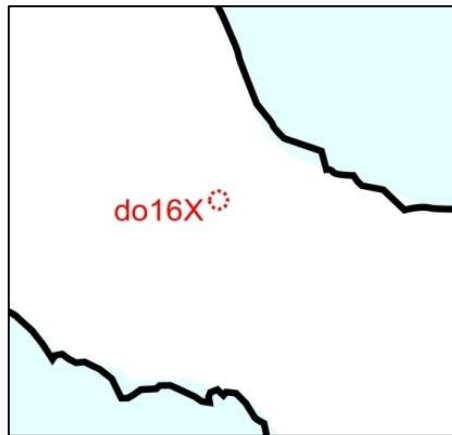


Fig. 17. Inscripciones descartadas en dialectos oscos.

3.3. EPIGRAFÍA RELIGIOSA EN DIALECTOS UMBROS

Las inscripciones en dialectos umbros no son muy numerosas y únicamente se han considerado religiosas seis de ellas: **DU1.1-2**, dos epígrafes pétreos de S. Benedetto dei Marsi con dos dedicatorias; **DU2**, una base de piedra procedente de Trasacco que pudo sostener una figurita votiva; **DU3**, una plaquita de bronce de *Antinum* con una dedicatoria; **DU4**, una tablilla de bronce procedente de Velletri que se interpreta como una *lex sacra*; y **DU5**, una estatuilla que representa al dios Hércules con una posible dedicatoria a Apolo.

Todas ellas proceden de la región actual de Abruzzo, más concretamente de la provincia de l'Aquila, a excepción de **DU4**, hallada en el Lacio y **DU5** sin adscripción geográfica reconocida. En cuanto a la lengua se considera que **DU1.1-2** y **DU2** están escritas en dialecto marso, **DU4**, en dialecto volsco y **DU3** podría ser marso o volsco. La adscripción lingüística de **DU5** es dudosa, pero podría incluirse como marso.²⁶⁸

Todos ellos han sido considerados epígrafes religiosos con seguridad, debido a la presencia de teónimos y fórmulas de ofrenda, a excepción del **DU1.2**, cuyo texto no es lo suficientemente claro para asegurarlo con total certeza, aunque parece probable que esta sea su identificación correcta; y **DU5**, de cuya lengua dudamos, aunque no de que sea una pieza de carácter religioso. En esta clasificación no se ha considerado como dudosa ninguna inscripción, del mismo modo que tampoco hay epígrafes funerarios o edificios que muestren elementos propios de la esfera religiosa.

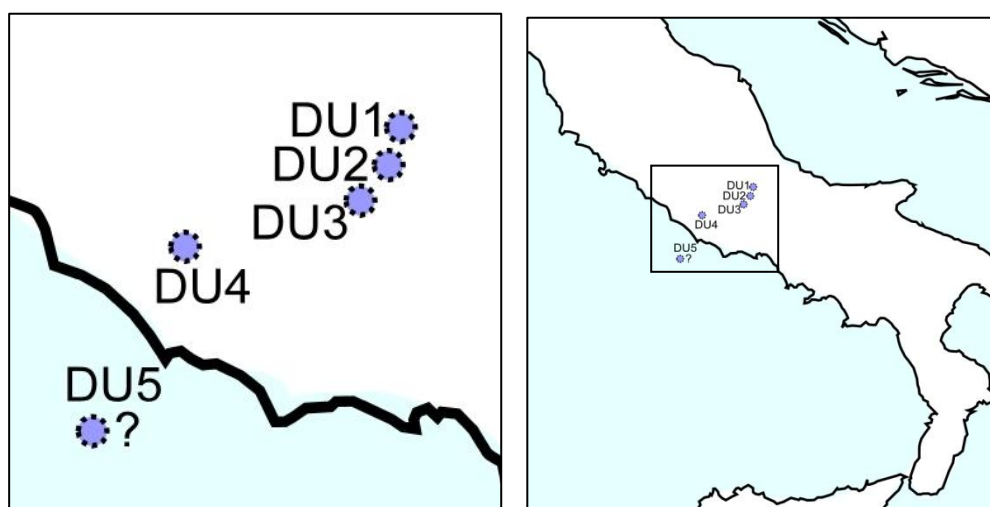


Fig. 18. Distribución de las inscripciones religiosas en dialectos umbros

²⁶⁸ La adscripción lingüística se debate en cada una de las fichas de este apartado, en el volumen II. Seguimos las propuestas de Conway (1897); Vetter (1953); Pisani (1953); Poccetti (1979), Rix (2002); Antonini (2011), Crawford (2011, 340) y Morandi (2017), así como del catálogo de Agostiniani, Calderini y Massarelli (2011). Sobre la clasificación de los dialectos, véase anexo 1.

I. ANÁLISIS

1. Material y tipos de soporte

De las seis inscripciones en estos dialectos, tres de ellas están realizadas en piedra (**DU1.1**, **DU1.2** y **DU2**), y otras tres se encuentran en bronce, dos sobre pequeñas placas (**DU3** y **DU4**) y una sobre una estatuilla antropomorfa (**DU5**). No hay inscripciones religiosas en cerámica, ni tampoco las hay sobre plomo, material no atestiguado epigráficamente en esta área.

DU1.1 y **DU2** son un par de bloques de piedra, de forma ligeramente trapezoidal que podrían haber servido como soporte de una estatuilla votiva en la parte superior, como muestran los restos de pequeñas fijaciones de plomo,²⁶⁹ por lo que podrían ser clasificadas como peanas. **DU1.2** parece ser una estela de piedra caliza, sin grosor suficiente como para soportar una estatuilla.

Las dos plaquitas de bronce **DU3** y **DU4** presentan elementos que sugieren su fijación a otro soporte; en el primer caso hay dos agujeros en los extremos derecho e izquierdo de la tablilla; y en el segundo un par de pequeños ganchos en la parte posterior. Estas piezas, especialmente la primera, son muy semejantes a la plaquita umbra de Fossato di Vico (**U02**), más que a las láminas de Colfiorito (**U05.1-4**). La inscripción **DU5** fue pintada sobre una figurita masculina de bronce de pequeño tamaño que iconográficamente representa al dios Hércules, por la piel de león que aparece sobre su brazo izquierdo. No obstante, la iconografía no concuerda con el teónimo que presenta en el texto, que en este caso es Apolo.

A excepción de **DU5** que claramente representa una divinidad, ninguno de estos soportes muestra decoración iconográfica y tampoco se pueden reconocer como soportes ligados indudablemente a la esfera religiosa y ritual, por lo que son sus textos los que sugieren esta clasificación.

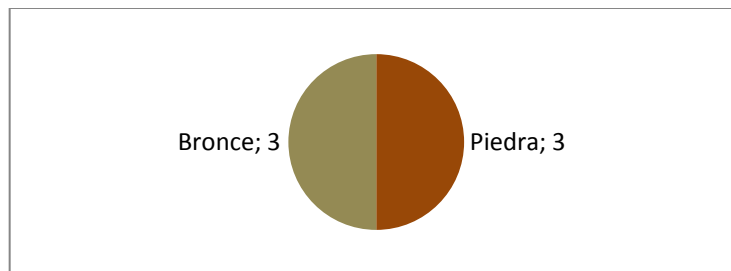


Fig. 19. Materiales de las inscripciones religiosas en dialectos umbros

2. Lugares de hallazgo

En cuanto a los lugares de hallazgo, todas las piezas están descontextualizadas. Ninguna de ellas fue hallada en excavación ni hay constancia de que procedieran de lugares considerados religiosos. Tan solo en la plaquita **DU4** de *Velitrae* se indica que podría proceder de un templo,²⁷⁰ aunque la información no es segura y Crawford indica que como objeto portátil, podría haber sido movido, pues resulta extraña la presencia de este dialecto en el Lacio.²⁷¹ La plaquita **DU3** podría haber sido hallada en la antigua ciudad de *Antinum*, ya que Romanelli

²⁶⁹ Poccetti (1979, 167) para **DU1.1** y Crawford (2011, 336) para **DU2**.

²⁷⁰ Morandi (2017, 282), siguiendo a Lanzi, comenta que pudo hallarse en el Tempio delle Stimate.

²⁷¹ Crawford (2011, 340).

indicó que se encontró en "una zona de ruinas antiguas en el territorio Antinate".²⁷² No obstante, no se conoce el lugar exacto de aparición dentro de este yacimiento, y por lo tanto si se encontraba en un espacio religioso o no. Las tres piezas de piedra se encontraron completamente descontextualizadas, en el entorno de *Marruvium*. No obstante, de nuevo no hay constancia de si estaban expuestas en un espacio religioso o no. Por otro lado, se desconoce totalmente de dónde procede la estatuilla **DU5**.

3. Paleografía y cronología

En cuanto al sistema de escritura en el que se encuentran, a diferencia de las umbras escritas en su mayoría en alfabeto umbro, todas estas utilizan el alfabeto latino. A excepción de la estatuilla **DU5**, que tan solo contiene una palabra, los epígrafes cuentan con una extensión de entre dos y cuatro líneas de escritura, cuya dirección siempre es dextrorsa. Destaca la pieza **DU2** de Trasacco, que presenta la particularidad de mostrar el epígrafe en sentido vertical, de modo que hay que girar la cabeza 90° hacia la derecha para poder leerlo. Esto es muy infrecuente en las inscripciones recogidas en este trabajo, ya que en general se disponen horizontalmente.²⁷³ En el caso de las tres inscripciones sobre piedra, las letras y la forma de los epígrafes son algo toscos y se graban sobre superficies no perfectamente pulidas sino rugosas. Las cinco inscripciones presentan separación de palabras por medio de interpunciones en forma de un punto intermedio, a excepción de la plaquita **DU4** de *Velitrae*, que separa las palabras mediante dos o incluso tres puntos. Ninguna de ellas es bilingüe ni mixta.

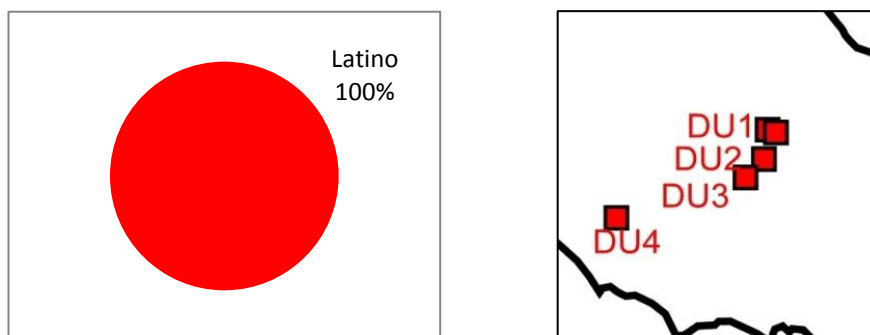


Fig. 20. Alfabetos de las inscripciones religiosas en dialectos umbros.

En cuanto a la cronología, cuatro epígrafes son del s. III a.C.; **DU4** de principios de siglo, **DU1.1** de mediados y **DU2** y **DU3** de finales o comienzos del II a.C. Tan solo **DU1.2** dataría de mediados del s. II a.C., en consecuencia la horquilla temporal en la que se realizaron los epígrafes religiosos en estos dialectos no es muy dilatada. Crawford sugiere datar **DU5** hacia la primera mitad del s. IV a.C.,²⁷⁴ pero en nuestra opinión la inscripción sería posterior a la creación de la figura sobre la que está grabada. Nos induce a esta conclusión los hechos de que la imagen y el teónimo no concuerden, y que las inscripciones en alfabeto latino y en dialectos locales no daten de fechas tan tempranas, pues surgen bastante más tarde que las primeras escritas en umbro, que datan de los ss. V-IV a.C.

4. Contenido de los epígrafes

²⁷² Crawford (2011, 338).

²⁷³ A excepción de algunas de las *iúvilas* oscas de Capua, en las que el texto también aparece girado.

²⁷⁴ Crawford (2011, 332).

Los textos en estos dialectos son breves, a excepción de la plaquita de *Velitrae* (**DU4**), que contiene frases más largas y complejas, como se comenta en la ficha correspondiente. Los otros cinco textos están compuestos de fórmulas onomásticas y teónimos.

Teónimos

Todos los epígrafes registran teónimos o referencias a diversas divinidades: en **DU1.1** Júpiter y sus hijos, que podría ser una referencia a los Dioscuros;²⁷⁵ en **DU2** y **DU5** Apolo; en **DU3** *Vesuna*; en **DU4** se registra *Decluna*; y en **DU1.2**, según Crawford, la dedicatoria se haría a "los dioses recién establecidos". En **DU3** y **DU4** se encuentran dos divinidades posiblemente femeninas de origen indígena, poco conocidas. *Declune*, que no aparece en otros textos indígenas o latinos, y *Vesuna*, que se menciona en el epígrafe latino *CIL I² 392*.²⁷⁶ Podría corresponder además a la divinidad llamada *Vesona* en las *Tabulae Iguvinae* (**U01**).

DU1.1, **DU2** y **DU5** aluden a dioses mejor conocidos, como son Júpiter y Apolo. Ambos son masculinos, como seguramente lo sean los "hijos de Júpiter". En el último caso, **DU1.2**, siguiendo la interpretación de Crawford²⁷⁷, se encuentran a "los dioses recién establecidos", de los cuales no es claro ni el número, ni la procedencia, ni el género de estas divinidades. De nuevo, se registran varios personajes masculinos que realizan ofrendas a divinidades tanto masculinas como femeninas.

Antropónimos

Cuatro de estos epígrafes muestran los nombres de las personas que los encargaron: **DU1.1**, **DU2**, **DU3** y **DU4**, en todos los casos personajes únicamente masculinos. En dos ocasiones aparece un solo personaje **DU1.1** y **DU2**, correspondiente en ambas al dedicante de la inscripción; a cambio en **DU3** y **DU4** aparece más de una persona. En lo que respecta a la caracterización de estos antropónimos, el personaje de **DU1.1** presenta un nombre de apariencia indígena pero con una fórmula onomástica de tipo latino. El resto de personajes mencionados muestran onomástica de tipo indígena, consistente en un *praenomen* y un *nomen*, como ocurre en **DU2**, con *C. Cisiedio*, o en **DU3** con *Ca. Cumnios*, o bien cuentan también con filiación, como *Pa. Pacueis*, hijo de *Vi.*, en **DU3** y *Ec. Cosuties*, hijo de *Se.*, y *Ma. Tafanies*, hijo de *Ca.*, en **DU4**. Sin embargo, como es propio de la epigrafía umbra, no se utiliza la inicial de la palabra hijo y la filiación aparece entre el *praenomen* y el *nomen*.

Cargos: magistraturas y sacerdotes

Se alude a magistraturas en dos inscripciones: dos *meddices* en *Velitrae* (**DU4**), y un *medis* y un *cetur* en *Antinum* (**DU3**). El *meddix*, según indica Camporeale y se ha comentado en el apartado 3.1.4., era una magistratura propia del período itálico, frente al *uhtur* que se analizará en el capítulo de la epigrafía umbra y era propio de la época indoeuropea.²⁷⁸ El primer término es muy frecuente en la epigrafía osca, especialmente en la zona central. Se trataría del magistrado de más alto rango en la ciudad,²⁷⁹ aunque según Camporeale el cargo no necesariamente conllevó la misma función en todo el mundo itálico. No tendría una función religiosa, aunque pudiera participar en las ceremonias, y por tanto no sería un sacerdote

²⁷⁵ Poccetti (1979, 168); Letta y D'Amato (1975, 181).

²⁷⁶ *CIL I² 392: V(ibius) A[t]iediu[s] / Ve[s]une / Erinie et / Erine / Patre / dono me[r]ji(to) / lib[ens].*

²⁷⁷ Crawford (2011, 333).

²⁷⁸ Camporeale (1957, 34).

²⁷⁹ Camporeale (1957, 36).

propriadamente dicho. Por otro lado, tampoco parece que el *cetur* tuviese ningún tipo de competencia religiosa y Pisani lo interpreta como un *ensor*.²⁸⁰

Fórmulas y verbos

No se registran fórmulas votivas en los epígrafes redactados en los dialectos umbros y tan solo aparece en una ocasión una estructura de verbo + objeto dedicado que podría considerarse como una fórmula de ofrenda *dunum ded(ed)*, registrada en la plaquita de *Antinum* (**DU3**). Posiblemente el mismo significado debamos darle a **DU2** de Trasacco, en la que solo aparece el verbo *ded(e)*. Esta fórmula aparece también en la inscripción umbra **U09**, así como en las inscripciones en dialectos oscos **DO04** y **DO05** y en las oscas **O08.01**, **O17.1**, **O20.5** y **O27** entre otras. En este caso, en ambas ocasiones el verbo se escribió de forma abreviada. No hay ni verbo ni fórmulas en las inscripciones pétreas de S. Benedetto dei Marsi (**DU1.1-2**) ni en la figurita **DU5**. Por otro lado, en Velletri (**DU4**) se registran verbos, como *statom* o *sistiatens*, que no implicarían necesariamente una acción religiosa.²⁸¹

Otros elementos religiosos

En cuanto a otros elementos propios del vocabulario religioso, en el epígrafe pétreo **DU1.2** los distintos investigadores creen ver una referencia a un sacrificio. Vetter traduce *pesco pacre* por "un sacrificio piacular",²⁸² interpretación seguida por Letta y D'Amato,²⁸³ mientras que para Pisani estas mismas palabras estarían delimitando un templo.²⁸⁴ Podemos concluir que en ambas ocasiones se trata innegablemente de unos términos relacionados con la religión, aunque sin interpretación precisa. El epígrafe **DU4** de *Velitrae* también cuenta con una serie de palabras que los investigadores asocian al ámbito religioso. Por ejemplo, Morandi traduce *esaristrom* como una referencia a una serie de sacerdotes,²⁸⁵ y para Crawford indica un ritual llevado a cabo con vasos y vino.²⁸⁶ La referencia al vino también la identifica Antonini, en cuya opinión se menciona un buey y un sacrificio.²⁸⁷ Para Morandi, además del buey y el vino se aludiría a un cerdo.²⁸⁸

5. Público

En lo que respecta al carácter privado o público de estos epígrafes, en general deben ser considerados inscripciones públicas. Las inscripciones pétreas **DU1.1**, **DU1.2** y **DU2** se colocaron con seguridad en espacios donde ser leídos por los viandantes y la placa **DU4** de *Velitrae* parece contener algún tipo de inscripción de tipo legislativo, que presumiblemente sería accesible para la población. Tan solo dudamos del público al que iría destinada la plaquita **DU3** de *Antinum*, aunque seguramente fuese colocado en un soporte que se habría ofrecido a la divinidad en un espacio de culto, donde podría ser leído por quienes lo visitaran. Por otro lado, la estatuilla **DU5** es un epígrafe de tipo privado, de carácter seguramente personal, cuyo

²⁸⁰ Pisani (1953, 119).

²⁸¹ Untermann (2000, 673) compara el primero con lat. *statuere* y el segundo (2000, 678) con 'stehen', «estar de pie».

²⁸² Vetter (1953, 159).

²⁸³ Letta y D'Amato (1975, 44).

²⁸⁴ Pisani (1953, 120).

²⁸⁵ Morandi (2017, 283).

²⁸⁶ Crawford (2011, 242).

²⁸⁷ Antonini (2011, 27).

²⁸⁸ Morandi (2017, 283).

cometido no era ser leído por el público, como se deduce del hecho de que ni si quiera se mencione un donante, aunque estuviera depositado en un espacio a la vista de otros fieles.

6. Tipo de epígrafes

Ofrendas

Las inscripciones pétreas **DU1.1**, **DU2**, **DU3** y la figurita **DU5** son dedicatorias realizadas por los fieles a los dioses, posiblemente para agradecerles un bien recibido, si bien ninguna muestra una fórmula votiva que indique expresamente la realización de un *uotum*. La estructura de las dedicaciones se describe en anexo 10. **DU1.1** se compone solo de donante y teónimo, mientras que **DU2** presenta también un verbo. En el caso de **DU3** el epígrafe está compuesto por los cuatro principales elementos de una dedicación: donante + verbo: *deded* + objeto: *dunom* + teónimo *Vesune*. **DU5** tan solo muestra un teónimo y carece del nombre del donante.

Sacrificio

La estela **DU1.2** de S. Benedetto carece de donante y es clara la mención de unas divinidades, en este caso mencionados como *esos nouesede*, donde la primera palabra se traduciría por ‘dioses’. Parece que se está indicando la celebración de un sacrificio, como se indica en la ficha, aunque esta interpretación es algo conflictiva.²⁸⁹

¿Delimitación de un espacio sagrado?

Esta misma estela, **DU1.2**, podría estar delimitando un territorio sagrado, según Pisani,²⁹⁰ o quizá recordando un sacrificio, como sugeríamos en el punto anterior. Consideramos que es más probable lo segundo, ya que la interpretación de Pisani se deriva de creer que se mencionaría un templo, algo que no coincide con los términos que se conocen para ello, mientras que *pacre* se interpreta como ‘amable, favorable’ por distintos investigadores.²⁹¹

Lex sacra

Por otro lado se encuentra la inscripción **DU4** de Velletri, que debe ser considerada una *lex sacra* y cuyo contenido es difícil de interpretar de forma unánime, como se recoge en la ficha.

²⁸⁹ Según Vetter (1953, 159); Letta y D’Amato (1975, 44).

²⁹⁰ Pisani (1953, 120).

²⁹¹ Untermann (2000, 509-510).

3.4. EPIGRAFÍA RELIGIOSA EN LENGUA UMBRA

El umbro es una lengua que se sitúa dentro de la familia de las lenguas indoeuropeas y a su vez en las subcategorías de itálica y de sabélica, emparentada con la lengua osca y la sudpicena, así como con una serie de dialectos antes mencionados. La lengua umbra se puso por escrito entre los siglos V y I a.C. en la zona de Umbría (Italia), especialmente en la actual provincia de Perugia, empleando para ello su propio sistema de escritura derivado del alfabeto etrusco, así como el alfabeto latino en las inscripciones más tardías. Se calcula que alrededor de 40-50 textos se escribieron en esta lengua,²⁹² de los cuales en su mayoría se encuentran grabados sobre piedra, pero también sobre cerámica y bronce, y entre sus motivaciones destaca la plasmación de marcas de propiedad, textos funerarios, inscripciones edilicias y cipos terminales, además de las inscripciones religiosas.

Pese a que el número de inscripciones escritas en esta lengua no sea muy numeroso, buena parte de estos epígrafes son claramente religiosos, identificados principalmente por la presencia de teónimos y de fórmulas que indican una ofrenda, así como también por el tipo de soportes empleados y por el hallazgo de algunos de ellos en espacios de culto. En umbro hay 15 inscripciones que podrían ser religiosas, 13 de ellas con seguridad y dos probables, correspondientes en nuestro catálogo a la serie **U01-U11**.

U01 son las famosas *Tabulae Iguvinae*, un grupo de siete planchas de bronce en las que se constatan una serie de rituales y normas referentes a la hermandad de los *Atiedii*, así como ritos de purificación de la ciudad y del ejército y en favor de la comunidad de *Iguvium*.²⁹³ Por otro lado contamos con inscripciones menores: **U02**, una plaquita procedente de la cisterna de Fossato di Vico, con un teónimo; **U03**, una estatuilla masculina de bronce con corona radiada hallada en el entorno de San Vittore di Cingoli; **U04.1**, un gran bloque de piedra procedente de Asís que delimita unos terrenos sagrados; **U04.2**, un altar hallado en la misma ciudad que indica ser sagrado a una divinidad; **U05.01-04**, cuatro láminas de bronce halladas en el santuario de Colfiorito dedicados a una diosa indígena; **U06**, una pequeña árula de Villa Fidelia; **U07**, una estela procedente de Foligno con un teónimo; **U08**, un fragmento de cerámica de Chiono di Todi que recoge una dedicatoria a dos divinidades; **U09**, la conocida estatua en bronce de Marte de Todi; **U10**, un bloque procedente de Monte Torremaggiore que podría conmemorar una ofrenda; y **U11**, una lámina de bronce procedente de Amelia que recoge una dedicatoria colectiva a Júpiter. Todas han sido consideradas religiosas seguras, a excepción de **U04.2** y **U10**, que se consideran probables.²⁹⁴

²⁹² Marchesini (2009, 67) considera que fueron 40.

²⁹³ El cometido principal de esta tesis es identificar las inscripciones en lenguas indígenas de carácter religioso, y en este caso no hay duda alguna de que estas tablas lo son, como la profusa literatura escrita sobre ellas ha demostrado. La ficha será un mero resumen de los puntos más significativos de estas *tabulae*, sin entrar en mucho detalle, pero sin duda emplearemos la información que recogen en el estudio de la religión y costumbres rituales de los umbros. En la base de datos se recogen con una sola referencia pese a ser siete, ya que consideramos que se trata de un solo epígrafe y que dividirlo en distintas fichas daría como resultado unos datos incorrectos a la hora de analizar el conjunto.

²⁹⁴ Las dos inscripciones probables son **U04.2**, de la que no dudamos de su carácter religioso, sino de que sea seguro que esté escrito en lengua umbra, aunque consideramos que sí; y **U10**, cuyo texto, muy erosionado parece conmemorar una ofrenda, siendo una inscripción mixta edilicia-religiosa.

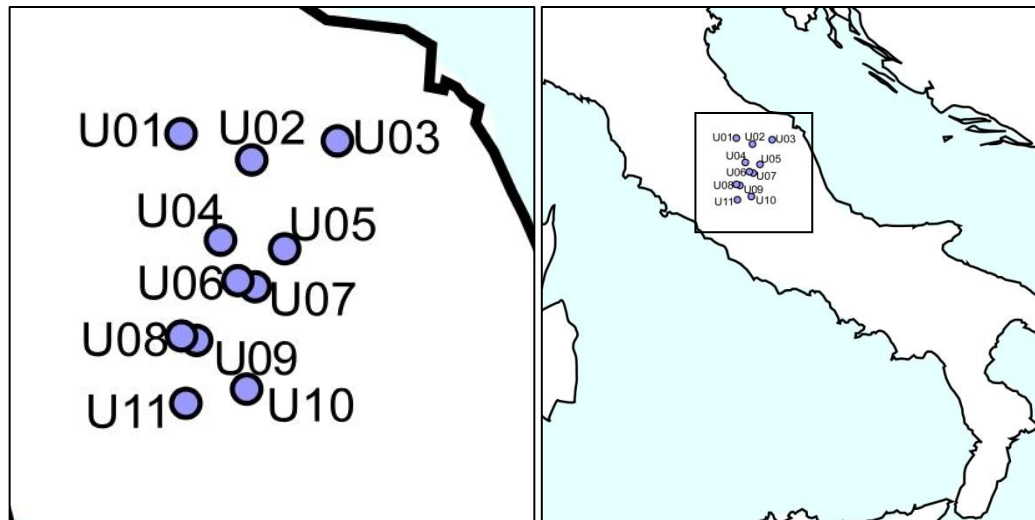


Fig. 21. Distribución de las inscripciones religiosas en lengua umbra

Se han considerado dudosas las inscripciones **u12-u16**, y no religiosa **u17+**. Se comentarán en el apartado II, quedando excluidas del análisis conjunto de los epígrafes religiosos en lengua umbra.

I. ANÁLISIS

1. Material y tipos de soporte

Estas 15 inscripciones consideradas como religiosas se elaboraron principalmente en dos materiales: 9 de ellas en bronce y 5 en piedra, con **U11** como único ejemplo sobre cerámica. La piedra fue empleada para soportes muy distintos: una losa de gran tamaño y muy cuidada (**U04.1**), un altar (**U04.2**), una estela (**U07**), un gran bloque sin clara forma (**U11**) y una pequeña árula muy desgastada (**U06**), que parece que haber servido como peana de una estatuilla. El tipo de piedra de **U04.1**, **U07** y **U11** es de tipo calcáreo, dura y resistente, el altar es de travertino y el árula se realizó en traquita, un tipo de piedra menos resistente, de ahí que esté tan erosionada.

El bronce sirvió para crear diferentes tipos de soportes, principalmente láminas o placas rectangulares, aunque también, en dos ocasiones, soportes figurativos. Cabe diferenciar las grandes *tabulae* con textos de tipo legal de las pequeñas láminas o plaquitas, con dedicatorias. Las *Tabulae Iguvinae* (**U01**) pertenecería al primer grupo, con un texto distribuido en siete planchas de diversos tamaños, la mayor de más de 80 cm de alto por 50 de ancho, algunas con agujeros de época antigua, para ser fijadas y probablemente expuestas en algún lugar público.²⁹⁵ También estaban destinadas a ser fijadas las plaquitas **U02** de Fossato di Vico, en este caso un fragmento de terracota semicircular; y **U11** de Amelia, de pequeño tamaño e inscrita por las dos caras, con dos agujeros en la parte superior de una de ellas. Por otro lado, hay que señalar la presencia de láminas de menor tamaño y grosor, como las de Colfiorito, **U05.1-4**, cuatro pequeñas piezas de distinta longitud con breves epígrafes, dos de las cuales aparecen dobladas y con las inscripciones en la parte externa.

De carácter figurativo son las piezas **U03** de San Vittore di Cingoli y **U09** de Todi. La primera es una figurita de bronce de menos de 20 cm que representa a un joven con una corona

²⁹⁵ Prodocimi (1984, 122-131).

radiada, sin duda una representación divina. Por otro lado, **U09** ha sido identificada como la imagen de un dios guerrero, concretamente Marte, que pudo llevar un caduceo, un bastón o incluso una lanza.²⁹⁶ Algunos investigadores consideran que la pieza pudo ser de producción etrusca,²⁹⁷ aunque el epígrafe es sin duda umbro. No obstante, esta iconografía en sí misma no asegura que sea una pieza religiosa, ya que podría ser la representación de un guerrero humano, no necesariamente divino, y en este caso es el epígrafe, el que indica que es una ofrenda.

La única pieza religiosa sobre cerámica es **U08**, un fragmento de un recipiente de barniz negro de una vajilla doméstica. No es una pieza de lujo ni presenta ningún tipo de decoración que apunte a que sea una ofrenda, sino que es su texto el que ayuda a esta identificación.

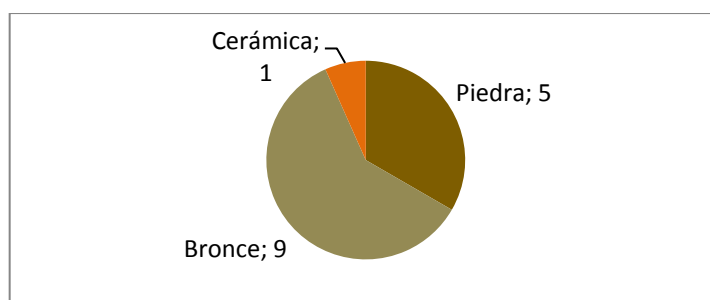


Fig. 22. Materiales de las inscripciones religiosas umbras

En general, salvo la figurita **U03** y la estatua **U09**, los soportes son sencillos y carecen de decoración. Aseguran el carácter religioso de la pieza la figurita **U03**, el altar **U04.2** y el árula **U06**, y quizá **U09**, mientras que el resto de inscripciones no aparecen sobre soportes que apunten inequívocamente a esta identificación.²⁹⁸

2. Lugares de hallazgo

La aparición de epígrafes en áreas consideradas de culto, como se ha explicado en la introducción, en ocasiones hace suponer que el texto o el soporte sean parte del paisaje religioso del santuario. Entre las inscripciones religiosas umbras siete de ellas proceden de espacios de culto, en todas las ocasiones santuarios: **U05.1-4**, **U06**, **U09** y **U10**.

Las cuatro láminas de Colfiorito, **U05.1-4**, se recogieron en un santuario dedicado a la divinidad indígena *Cupra* ubicado en el territorio de *Plestia*. Betts indica que se dedicaron otros espacios de culto a esta divinidad en el área umbra y picena, como por ejemplo en *Cupra Marittima* y *Cupramontana*.²⁹⁹ *Plestia* parece ser de los más tempranos asentamientos en la zona de Umbría, aunque las construcciones antiguas, de las cuales se han podido constatar agujeros en el suelo para vigas de madera, fueron muy rudimentarias.³⁰⁰ Este santuario, ocupado desde el s. V a.C. al I d.C.³⁰¹, está localizado junto a un lago, que podría ser el llamado *lacus Plestinus* de las fuentes clásicas, siendo por lo tanto un espacio de culto ligado a las aguas, como muchos otros de la Antigüedad. Aparte de las láminas con epígrafes umbros, se encontraron aquí

²⁹⁶ Morandi (2017, 135).

²⁹⁷ Bradley (2000, 71); Morandi (2017, 135).

²⁹⁸ Aunque no se incluyen en este apartado, serán los soportes los que nos lleven a dudar de la posible adscripción religiosa de otras piezas, como la figurita **u14**.

²⁹⁹ Betts (2013, 120).

³⁰⁰ Bradley (2000, 44).

³⁰¹ Betts (2013, 138-141).

numerosos restos de cerámica y figuritas antropomorfas de bronce de guerreros y oferentes.³⁰² Nonnis y Sisani indican que en el área de este santuario se han localizado también varias inscripciones sobre *instrumenta*, especialmente sobre vasos de barniz negro, cuya lengua, sin embargo, es latina.³⁰³ Estos textos presentan en su mayoría antropónimos, que serían de los poseedores o donantes de las piezas. Al tratarse de un santuario, consideran que son ofrendas votivas, y por tanto los nombres serían los de quienes las realizaron.³⁰⁴

También el árula **U06** de Spello se encontró en un espacio que tradicionalmente se ha considerado como un santuario umbro, la Villa Fidelia, cerca de la antigua ciudad de *Hispellum*. Según Bradley este santuario extraurbano podría estar dedicado a la diosa *Cupra*, que habría "continuado" como Venus,³⁰⁵ lo que sugiere una asimilación romana de la divinidad indígena. En época romana este templo se localizaba cerca de un teatro y un anfiteatro, así como de unas termas. En el lugar se han encontrado numerosas inscripciones latinas, varias de ellas religiosas, en las que aparecen teónimos como Apolo, Minerva, y Venus, o que mencionan construcciones de templos.³⁰⁶ No obstante, salvo **U06**, no hay ningún epígrafe en umbro.

La estatua **U09** de Marte, junto a la pequeña estatuilla perdida **u14**, aparecieron en un lugar llamado Monte Santo, que Rocca caracteriza como un lugar sagrado y del que proceden otros exvotos y objetos ligados al culto.³⁰⁷ Se trata de un santuario de tipo rural ligado a la ciudad de *Tuder*, una de las ciudades umbras con mayor contacto con Etruria, y con más inscripciones en lengua etrusca de la zona,³⁰⁸ como lo muestran la aparición de numerosos vasos y objetos de producción etrusca o la decoración monumental de los santuarios, siguiendo modelos de tipo etrusco.³⁰⁹

Otro espacio de culto en el que se atestiguan epígrafes umbros es el templo de San Erasmo de Monte Torremaggiore, del que procede el bloque **U10**, con una probable conmemoración de una ofrenda, así como el epígrafe dudoso **u16** sobre un fragmento cerámico. En cuanto a la estatuilla **U03** se desconoce el lugar de hallazgo concreto, ya que se encontró en 1773, pero podría proceder de San Vittore di Cingoli, una villa en la que hay un área de santuario y un espacio termal,³¹⁰ en el que según Betts también habría un lugar de culto dedicado a *Cupra*.³¹¹ Rix comenta que la pieza apareció en Cupramontana, con lo que de nuevo podría ligarse a un espacio de culto a esta divinidad indígena.³¹² La tablilla **U11** procede probablemente del santuario de Santa Maria in Canale, un templo itálico de los ss. III-II a.C.,³¹³ aunque hay quien cree que fue hallada en una necrópolis,³¹⁴ por lo que no podemos asegurar que proceda de un espacio religioso.

Frente a estas inscripciones, que provienen de espacios de culto, carecemos de información sobre el lugar de procedencia de otros epígrafes. Las *Tabulae Iguvinae* (**U01**) proceden seguramente del teatro romano de la ciudad de *Iguvium*, por lo que no sería necesariamente un

³⁰² Betts (2013, 140).

³⁰³ Nonnis y Sisani (2012, 66-77).

³⁰⁴ Sisani (2014, 501) publica otras dos piezas más que provienen del mismo espacio, "una provenienza che assicura trattarsi di dediche votive".

³⁰⁵ Bradley (2000, 177), seguido por Betts (2013, 123).

³⁰⁶ Apolo en *CIL XI*, 5261; Minerva en *CIL XI*, 5263; Venus en *CIL XI*, 5264; y templos: *CIL XI*, 5262 y 5271.

³⁰⁷ Rocca (1996, 111).

³⁰⁸ Bradley (2000, 90).

³⁰⁹ Bradley (2000, 92).

³¹⁰ Crawford (2011, 87).

³¹¹ Betts (2013, 122).

³¹² Rix (2002, 64).

³¹³ Rocca (1996, 29-31).

³¹⁴ Según indica Rocca (1996, 29-31) siguiendo una carta antigua de L. Lanzi.

espacio religioso y posiblemente estén descontextualizadas. Por otro lado, otras 5 piezas aparecen fuera de contexto, **U02**, **U04.1-2**, **U07** y **U08**, por lo que no es posible recabar información sobre su origen y si este pudo o no ser religioso.

En resumen, han aparecido inscripciones en lengua umbra solo en cuatro santuarios (Colfiorito-*Plestia*, Villa Fidelia en *Hispellum*, Monte Torremaggiore y Monte Santo en *Tuder*), pese a que en Umbría el número de santuarios es muy numeroso y se constatan lugares de culto en la mayoría de las ciudades, así como en espacios extramuros. Como se hace patente, en muy pocos se han encontrado epígrafes, de lo que puede concluirse que la utilización de la lengua y escritura local en templos y santuarios es un hecho infrecuente en Umbría, al menos sobre soportes duros.

3. Paleografía y cronología

De las inscripciones religiosas umbras, 11 están redactadas en el sistema de escritura local, el umbro: **U03**, **U05.1-4**, **U06**, **U08-U12**, a las que se añaden las cinco primeras tablillas de **U01**.³¹⁵ En todas ellas la dirección de la escritura es sinistrorsa y generalmente presentan *scriptio continua*, a excepción de **U01**, que muestra separación de palabras por medio de interpunciones en forma de dos puntos, y **U11**, en este caso con un punto intermedio. Por otro lado, **U02**, **U04.1-2** y **U07**, así como las *tabulae* Vb, VI y VII de **U01**, emplean la escritura latina, con letras claras y cuidadas, todas ellas en dirección dextrorsa, con interpunciones y separación de palabras.³¹⁶

Ninguna de ellas es bilingüe ni mixta. Los textos son por lo general breves, de entre una y dos líneas la mayoría, a excepción de **U02** con cuatro líneas, **U04.1**, con siete, y **U11**, con cinco por una cara y cuatro por la otra, a las que se suman las extensísimas *Tabulae Iguvinae* (**U01**).

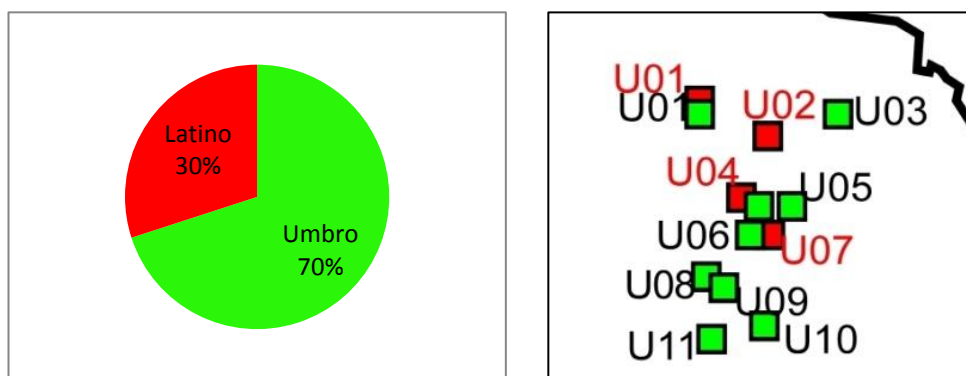


Fig. 23. Alfabetos de las inscripciones religiosas umbras

En cuanto a la cronología de estas inscripciones, la primera en realizarse fue la estatua **U09** de Todi, creada en torno a finales del s. V o comienzos del IV a.C., seguida por las láminas **U05.1-4** de Colfiorito, fechadas en torno al s. IV a.C., y las inscripciones **U11** y **U10**, datadas entre finales del s. IV y comienzos del III a.C. Entre los ss. III a.C. y II a.C. se inscribieron los

³¹⁵ Tab. I, II, III, IV, Va y parte de Vb se encuentran en alfabeto local, mientras que parte de Vb, y las dos caras de VI y VII se escribieron en alfabeto latino.

³¹⁶ En **U02** no se aprecia dado que son dos únicas palabras y cada una ocupa una línea.

epígrafes **U08**, **U03**, **U02**, **U06**, y **U07**, así como la mayor parte de las *Tabulae Iguvinae* (**U01**), siendo las piezas de Asís (**U04.1-2**) las inscripciones más tardías, consideradas del s. I a.C.³¹⁷

Si comparamos las cronologías y los sistemas de escritura, se observa que las primeras inscripciones se llevaron a cabo en el sistema umbro, mientras que varias de las más tardías, como **U02**, **U07** o **U04.1-2** se realizaron en alfabeto latino. El tipo de textos, cuidados, con mención a magistrados, expuestos en lugares públicos, nos anuncian claramente que pertenecen a una fase en la que la romanización y la monumentalización de Umbría era muy evidente.

4. Contenido de los epígrafes

En general, según se ha visto, las inscripciones religiosas umbras son breves, con apenas una o dos líneas de escritura en la mayoría de ellas, y que suelen contener antropónimos, teónimos y fórmulas que marcan la realización de una ofrenda. La gran excepción son las *Tabulae Iguvinae*, que sin duda no tienen parangón con el resto de epígrafes umbros, ni con el resto de inscripciones tratadas en esta tesis.

Teónimos

Aparecen teónimos en 11 inscripciones: **U01**, **U02**, **U03**, **U04.2**, **U05.1-4**, **U07**, **U08** y **U11**, a las que podríamos añadir, con dudas, el árula **U06** de *Hispellum*, pieza muy erosionada, pero que podría haber contenido una divinidad.

De nuevo son las *Tabulae Iguvinae* (**U01**) las que más teónimos presentan: Júpiter Grabovio, Trebo Júpiter, Marte Grabovio, Fis(i)o (o Fisovio) Sancio, Vifione (o Vofione) Grabovio, Tefro Júpiter, Marte Horio, Hondo Serfio, Serfio Marzio, Prestota Serfia, Torsa Serfia, Tor(s)a Giovia, Vesticio Sancio, Júpiter Padre, Spector, Dicamno Júpiter, Atto Júpiter, Atto Marzio, Dioses de la Palabra, Hondo Júpiter, Júpiter Sancio, Sancio Júpiter Padre, Pomono Poprico, Vesona de Pomono Poprico, Pordoviente, Holi, Vestio, Rufro, Hoio, Rotula. Varios de ellos se repiten, al tiempo que se aprecian diferentes modos de nombrar a Júpiter o a Marte, combinando epítetos. En su mayoría son deidades masculinas, pero hay algunas femeninas, como Torsa (Serfia o Giovia), Prestota, Vesona, o Rotula.

La diosa indígena *Cupras* aparece mencionada en cinco ocasiones, una vez en **U02** de Fossato di Vico y otras cuatro en las láminas **U05.1-4** de Colfiorito, diosa que se atestigua en inscripciones latinas del área umbra. Por ejemplo, en *CIL IX*, 5294, que atestigua la restitución del templo de la diosa *Cupra* en la localidad de Cupra Marittima, en una época muy posterior.³¹⁸ Aparece en todos los casos junto al epíteto *Matres/Matrer*, que la caracteriza como una divinidad femenina y de carácter protector, así como junto a otro epíteto que se le añade en el caso de las láminas de Colfiorito, *Pletinas/Plestinas*, posiblemente de carácter toponímico ya que allí se encontraban la ciudad de *Plestia* y el lago *Plestino*.³¹⁹ Para Vetter, el nombre *Cupras Matres* equivaldría al latino *Bonae Matris*.³²⁰

La divinidad *Supunne* se registra en Foligno (**U07**) y es también de origen indígena, pero a diferencia de la anterior no se ha atestiguado en otros epígrafes hasta la fecha, por lo que se

³¹⁷ Para más información sobre las dataciones, acudir a las fichas.

³¹⁸ *CIL IX*, 5294: *Imp(erator) Caesar diui Traiani / Parthici f(ilius) diui Neruae nep(os) / Traianus Hadrianus Aug(ustus) / pontif(ex) max(s)imus trib(unicia) potesta(te) XI / co(n)s(ul) III munificentia sua / templum deae Cuprae / restituit*

³¹⁹ No obstante, Poccetti (1979, 18) indica que de no ser así, podría tener un paralelo lingüístico etrusco (*CiE* 4427), en el que aparece un gentilicio *Plitine*, o un topónimo *Plintinum*.

³²⁰ Vetter (1953, 166).

puede deducir que sería seguramente una divinidad de tipo local. Desconocemos el género de la misma, ya que aparece en dativo, aunque Untermann y Pisani parecen relacionarla con una posible divinidad femenina.³²¹ Otra divinidad que se atestigua es *Arentei*, en dativo, que aparece en el altar **U04.2** de Asís, que podría estar relacionado con *Ceres Arentica* que aparece en la *defixio* de Capua **O19.29**. Del mismo modo, en algunas inscripciones latinas de Lusitania aparecen los dioses *Arentia* y *Arentio*.³²²

En tres ocasiones se hace referencia a una divinidad masculina, llamada *Iuve* en la estatuilla **U03** de San Vittore y en el fragmento cerámico **U08** de Chioano di Todi, así como en las *Tabulas Iguvinas* (**U01**), y *Duvie* en la plaquita de Amelia (**U11**),³²³ interpretada como la forma umbra de Júpiter.³²⁴ Por otro lado, el epígrafe **U08** además de mencionar a Júpiter se refiere también a *deias*, ‘la diosa’,³²⁵ de la que no puede determinarse si es indígena o romana. Además se pueden destacar las distintas versiones de Marte que se mencionan en **U01** y que quizá se represente, aunque no se mencione explícitamente, en la estatua **U09** de Todi.

Antropónimos

Seis epígrafes umbros religiosos muestran antropónimos, **U01**, **U02**, **U03**, **U04.1**, **U09** y **U13**, y quizá también **U10**. En algunos casos corresponden a los dedicantes de las piezas, mientras que en otros parecen emplearse para fechar los documentos. Todos los nombres que aparecen son indígenas y masculinos, y no se registra en los epígrafes umbros la aparición de ningún antropónimo femenino. Las inscripciones **U03** y **U09**, muestran un solo antropónimo, mientras que en **U01**, **U04.1**, **U02** y **U11**, se mencionan dos o más personajes. La fórmula onomástica, en el caso de estos epígrafes sigue generalmente el esquema *praenomen* + abrev. patronímico + *nomen*.

En el caso de las tabulas **U01** aparece la fraternidad de los *Atiedii*, así como varios grupos de población con los que estos tienen contactos. Esta hermandad sería de carácter indudablemente religioso, como indica el contenido de las tabulas, y Coli la relacionó en su día con la corporación romana de los *Fratres Arvales*.³²⁶ Considera que no son sacerdotes públicos, y se pregunta si no tendría más que ver con las *φρατρίαι* en el sentido del término griego, uniones de grupos familiares dispares sobre una base de una parentela puramente ficticia, cosa que considera posible debido a las relaciones entre los umbros y los etruscos y éstos con los griegos. Cree que el nombre podría derivar de un héroe legendario, quizá *Atys*, hijo de Hércules, u otro homónimo que aparece en la Eneida como uno de los jóvenes troyanos.³²⁷

Entre las inscripciones religiosas umbras cabe destacar algunas que carecen de antropónimos, como **U05.1-4**, **U07** y **U08**, y quizá **U06**, con un texto muy fragmentario pero

³²¹ Untermann (2000, 723) la relaciona con una posible diosa *Secunda*, siguiendo a Pisani. Para Sisani (2009, 198): "Il particolarissimo teonimo, non altrimenti attestato, pare un corradicale del verbo lat. *supêre/-âre* ‘gettare’: coherentemente con la logica degli *indigitamenta*, la divinità potrebbe essere in rapporto con i *purgamina* svolti nell’area di necropoli."

³²² Un altar de Ninho do Açor (*AE* 1941, 120), otro de Sabugal (*AE* 1984, 479), otro de Coria, (*HEp* 10, 2000, 117), otro de Ferro (*HEp* 10, 2000, 720), en Castelejo (*AE* 2004, 721), así como en un altar procedente de Cilleros, según Olivares Pedreño y Ramajo Correa (2013). Curiosamente, en los epígrafes en lengua lusitana estas divinidades no se registran.

³²³ Interpretación basada en Crawford (2011, 149).

³²⁴ En el epígrafe **U09** Sisani y Crawford leen también una referencia a *iuvi p(atre)*, que M.J. Estarán, J. Herrera y yo descartamos como posible lectura, por lo que no la incluiré como referencia a este dios. En mi opinión, aunque con muchas dudas, es más probable que aparezca de nuevo un teónimo *Cupra*, aunque es tan solo una hipótesis que por el estado de la pieza no se puede comprobar.

³²⁵ Manconi y Prosdicimi (2008, 427-428).

³²⁶ Coli (1958, 4-6).

³²⁷ Coli (1958, 4-6).

que podría contener un teónimo. Varias de ellas pueden ser consideradas "inscripciones parlantes", en las que el propio epígrafe indica cuál es su función, como las láminas de Colfiorito (**U05.1-4**) y la parte final del epígrafe de Asís (**U04.1**), señalando explícitamente que son sagradas o están consagradas.

Resulta significativo que, mientras que todos los dedicantes con antropónimos reconocidos son masculinos, varias de las pocas dedicatorias sin nombres personales se dirijan a la divinidad femenina *Cupra*, como las cuatro láminas **U05.1-4** de Colfiorito. ¿Podrían ser dedicantes femeninas? No tenemos forma de comprobarlo, aunque no puede excluirse esta posibilidad.

Cargos: magistraturas y sacerdotes

En las inscripciones **U01**, **U02** y **U04.1** se mencionan magistraturas, así como en la inscripción **u17+**. En las *Tabulae Iguvinae* además de los *fratreks*, aparecen mencionados los términos *kvestur*, *adfertur* y *uhtur*. Este último aparece también en **U04.1** y **u17+**, mientras que en las inscripciones **U02** y **U04.1** se menciona el *maronato*.

Para Coli, los dos primeros serían magistraturas, mientras que el *adfertur* y el *uhtur* serían sacerdotes.³²⁸ Considera que el *fratreks* no sería una magistratura pública, sino, como se ha comentado antes, una hermandad de tipo religioso, con una serie de obligaciones y deberes que se indican en las *tabulae*, entre las que se encuentra la elección del *uhtur*. Coli lo interpreta como el *magister* de los Arvales.³²⁹

El *kvestur* sería el cuestor, cargo que aparece también en las inscripciones oscas (**O22.07**, **O22.09**, **O28.15**, **O28.16**, **O28.19** y **O28.20**), una magistratura de tipo público que no tiene necesariamente competencias religiosas, aunque pueda participar en estas ceremonias, como es habitual en tantas magistraturas clásicas. Por otro lado, el *adfertur/adsfertur* sí parece tener un cierto carácter religioso, ya que en las tablas aparece dirigiendo la ceremonia de purificación de la acrópolis y de lustración de la ciudadanía. Coli traduce este término por *flamen*, al compararlo con el sistema religioso romano.³³⁰ Es el encargado de la celebración de los ritos sacros y de las ofrendas (*fertu*), término del que considera que podría derivar su denominación. Añade que en las tab. Ib y VIb se acompaña de *prinuvatus*, dos personajes que participan con él en la ceremonia de lustración del pueblo.³³¹

Finalmente, el *uhtur*, que Coli considera el "magistrado supremo ciudadano", se menciona a comienzos de la Tab. III, así como en los epígrafes **U04.1** de Asís, donde aparece abreviado como *oht*, y en el epígrafe no religioso **u17+**. En las *Tabulae Iguvinae* se indica que es elegido por los miembros de la fraternidad de los *Atiedii*, lo que lleva a Coli a pensar que no sería un magistrado de toda la ciudad sino de la corporación.³³² Para Camporeale, sería una denominación arcaica para denominar a un líder, un jefe, que luego pasará a ser un alto funcionario en materia religiosa y civil. Considera que progresivamente su papel se va a dividir entre el *fratreks* (competencia religiosa) y *kvestur* (civil), y en las *Tabulae Iguvinae* sería un encargado de los sacrificios.³³³ Camporeale compara el *uhtur* con el *meddíss* osco.³³⁴ Llevaría a cabo la ceremonia de la lectura de los auspicios, y su término tradicionalmente se ha traducido

³²⁸ Coli (1958, 38).

³²⁹ Coli (1958, 38).

³³⁰ Coli (1958, 7).

³³¹ Coli (1958, 42).

³³² Coli (1958, 45) "dal che deriva inevitabilmente la conseguenza che l'uhtur è una carica della corporazione, non della città".

³³³ Camporeale (1957, 77).

³³⁴ Camporeale (1957, 79).

por *auctor*, 'augur'.³³⁵ En un primer momento Mazzarino lo identificó con un antiguo rey, un magistrado supremo, y Devoto consideró que era un magistrado único a la cabeza de estas ciudades-estado itálicas, con poderes religiosos y epónimo.³³⁶

En cuanto al *maronato*, que no aparece en las *Tabulae Iguvinae* pero sí en los epígrafes **U02** de Fossato di Vico y **U04.1** de Asís, se trata de un término típicamente umbro, que aparece sobre todo en inscripciones de tipo edilicio, como por ejemplo *Im.It.* Fulginae 1. Parece emparentado con el etrusco *maru-*, y según Cortsen y Leiger podría tener cierto carácter sacral además de ser un magistrado civil, subordinado a la función del *uhtur*, y que podría encargarse del cuidado de los templos.³³⁷ Sin embargo, consideramos que su función es predominantemente civil al margen de participar en algunos rituales.

Salvo en **U01**, la mención de los cargos en las otras inscripciones simplemente está marcando una datación de la pieza, ya que estos serían magistrados epónimos, a excepción de en **u17+**, que sería un epígrafe funerario, en el que marca el cargo del difunto. Destacamos también que son inscripciones relativamente tardías con respecto a las otras (s. II-I a.C.), en época de clara presencia romana, que posiblemente influyeran en el interés por mostrar magistraturas, como también muestra que se escriban en latín en el caso de las inscripciones **U02** y **U04.1**.

Fórmulas y verbos

Otro de los marcadores que ayudan a la identificación de epígrafes religiosos son las fórmulas que se repiten y que registran la entrega de una ofrenda. En umbro aparecen *dunum dede*, "dio un don", "dio como regalo" que se registra en **U09** y **U11**, con la variante *donum dede* que aparece en otros epígrafes en dialectos umbros que analizaremos más adelante, y relacionado con la fórmulas oscas *dunúm deded*. Por otra parte, la expresión *sacre stahu*, en la inscripción **U04.1** de Asís explicita que la pieza es sagrada, aunque la palabra *stahu* por sí misma no sea de carácter religioso, como muestra su aparición en epígrafes no religiosos como *Im.It.* Assisium 4. También es la palabra *sacr[-?-]* la que indica que la estela **U07** de Foligno es de naturaleza sagrada, así como en **U04.2**. Lo mismo que ocurre en las inscripciones **U05.1-4** de Colfiorito con *sacru esu*.

Otros elementos religiosos

Obviamente en el caso de las *Tabulae Iguvinae* (**U01**) la mención de rituales asegura el carácter religioso de su contenido, como se aprecia en la ficha correspondiente. Se menciona dónde tienen lugar distintos sacrificios, los objetos empleados en ellos, qué animales intervienen o qué se hace con sus restos, entre otros muchos aspectos. Es sin duda la mayor fuente de conocimiento sobre la religión de los umbros, sus divinidades y la organización del culto. Esta inscripción, sin parangón con el resto de epígrafes tratados en esta tesis, suministra un volumen de información muy alejada del que ofrece el resto de los epígrafes de carácter religioso, en su mayoría breves. Significativamente es la única inscripción umbra que menciona la realización de sacrificios, y de las pocas que lo hacen en el conjunto de las culturas epigráficas abordadas en este trabajo, como se recoge en el apartado 4.3.II.4 *Sacrificios*.

³³⁵ Camporeale (1957, 82).

³³⁶ Coli (1958, 37).

³³⁷ Camporeale (1957, 104-105).

5. Público

En cuanto al tipo de público al que se dirigen las inscripciones religiosas umbras, hay que subrayar que el número de epígrafes privados y públicos es similar, aunque con una variación cronológica. Las pequeñas láminas de bronce **U05.1-4** de Colfiorito, deben ser consideradas epígrafes privados, que se depositan en el santuario como forma de culto personal e individual sin pretensión de que sean leídos por otras personas. Del mismo modo debemos comprender los epígrafes en la figurita **U03** de San Vittore di Cingole y el fragmento cerámico **U08** de Chioano di Todi, y quizá el árula **U06** de *Hispellum*, que aun siendo situados en espacios de culto, son ofrendas de tipo personal, con epígrafes de tamaño reducido que no pretenden llamar la atención del público.

Además de las *Tabulae Iguvinae* (**U01**), de indudable carácter público y que serían expuestas para así facilitar su consulta a quien lo deseara,³³⁸ otras seis inscripciones son claramente públicas: el gran bloque **U04.1** de Asís fue realizado por dos magistrados y sin duda colocado en un espacio donde fuese leído con facilidad, debido también al gran tamaño y la pulcritud de las letras del epígrafe. También el altar **U04.2** procedente de la misma ciudad sería de carácter público. En la plaquita **U02** de Fossato di Vico dos magistrados conmemoran la realización de una cisterna y la consagración de un *bio*, palabra de desconocido significado.³³⁹ La placa se encontró sobre un fragmento de una pieza de piedra de gran tamaño, que claramente estaría colocada en un lugar donde sería leída. Seguramente el erosionado bloque **U10** de Monte Torremaggiore deba interpretarse en esta misma línea, como un epígrafe edilicio. También la estela **U07** de Foligno, de 50 cm de altura conservada, estaría expuesta en un espacio público al alcance de la vista de los viandantes.

Más difícil de determinar es el carácter de la plaquita **U11** de Amelia; pese a la presencia de un listado de personas, ninguna de las cuales menciona un cargo, parece que no se pretende llamar la atención del público sobre el texto grabado sobre ella. Del mismo modo la inscripción **U09** de Todi, pese a estar grabada sobre una estatua de gran tamaño seguramente situada en un espacio público de carácter religioso, es excesivamente pequeña para que pretendiese ser leída por aquellos que pasaran por delante de ella.

6. Tipos de epígrafes

Ofrendas

La mayor parte de estas inscripciones son consideradas dedicatorias u ofrendas. En ellas, se ofrece un bien a la divinidad, que suele ser la propia pieza en la que se encuentra la inscripción, como ocurre en **U02**, **U03**, **U04.2**, **U05.1-4**, **U06**, **U07**, **U08**, **U09** y **U11**. En ninguna se indica explícitamente una intención de reciprocidad por parte de los dioses, sino que los regalos o dones simplemente se dan.

En cuanto a la estructura de las ofrendas, hay diversos modelos, como se aprecia en el anexo 10. Destaca la abundancia de teónimos en estos epígrafes, que claramente los identifican como epígrafes religiosos. Aparecen donantes en 3 epígrafes: **U03**, **U09** y **U11**, y **U02** presenta nombres, en este caso magistrados epónimos. No sabemos hasta qué punto podrían ser también donantes. Los verbos que aparecen no son necesariamente religiosos: en **U05.4** y seguramente

³³⁸ Quizá no todas, véase ficha.

³³⁹ Según Untermann (2000, 149) en relación con el agua. Véase ficha.

en las tres que lo acompañan, se registra *esu*, ‘soy’, que en este caso se acompaña de *sacru*, con lo que sí indicaría un carácter religioso; en **U09** aparece *dede*, que no indica necesariamente una ofrenda, ya que aparece en otros epígrafes no religiosos,³⁴⁰ pero que en este caso va acompañado de *dunum*, pudiendo considerarse una fórmula verbo + acusativo, que en este caso sería el objeto donado, un ‘don, regalo’. El objeto que se ofrece se menciona explícitamente en 4 ocasiones: en **U02** se habla de un *bio* y una cisterna, en **U04.2** un altar, en **U09** un ‘don’, y quizá también en **U11**. En el caso de la epigrafía umbra no se constatan fórmulas explícitas, como *brateís datas* para la lengua osca. En general, a diferencia de lo que ocurre con la epigrafía osca, las dedicatorias umbras no parecen mostrar un formulario estandarizado.

Edificio-religiosas

Una inscripción se podría considerar de tipo mixto entre dedicatoria, consagración y conmemoración de tipo edilicio: la placa de la cisterna **U02** de Fossato di Vico. Se indica una ofrenda o consagración a la divinidad *Cupra*, con el teónimo significativamente en dativo y que a continuación suministra detalle sobre el coste de la cisterna y la identidad de los magistrados que la construyeron. Por otro lado, el bloque **U10** de Monte Torremaggiore ha sido incluido en esta selección como un posible texto edilicio religioso llevado a cabo en un santuario. El lugar de hallazgo es, en este caso, lo que ha llevado a su clasificación como tal, siguiendo los numerosos paralelos procedentes del área osca.³⁴¹ No obstante, podemos afirmar que es un caso único en la cultura epigráfica umbra, mientras que en la osca relativamente frecuente.

Delimitación de terrenos

En este apartado se podrían incluir el epígrafe **U04.1** de Asís, que además de indicar el carácter consagrado del espacio en el que se alzaba, registra los nombres de los magistrados que lo adquirieron y delimitaron y quizá la estela **U07** de Foligno, según la interpretación de Sisani en la que sugiere que podría marcar además de una dedicatoria a *Suppuna*, la delimitación de un espacio sagrado,³⁴² aunque creemos que sería mejor considerarla como una ofrenda.

Leges sacrae - Festividades - Sacrificios

Además de las dedicatorias y conmemoraciones destaca otro tipo de epígrafes: las *Tabulae Iguvinae*, **U01**, que se alejan de todos los epígrafes comentados. Se trata de un texto de tipo legal, que recoge una serie de directrices para llevar a cabo de forma correcta una serie de ceremonias. Sin embargo, no se trata, a mi juicio, exactamente de una *lex sacra* cívica, pues no afectaría a todos los ciudadanos, sino tan solo a una hermandad particular.

II. DUDOSAS Y NO RELIGIOSAS

Finalmente, incluimos un grupo de epígrafes que consideramos dudosos, **u12, u13, u14 u15** y **u16**, con un único texto no religioso, **u17+**.

³⁴⁰ Ver anexo 3.

³⁴¹ Con el yacimiento de Pietrabbondante (**O08**) como caso más claro.

³⁴² Sisani (2009, 199).

1. Dudosas

La primera pieza dudosa es el fragmento de placa de bronce **u12** de Gualdo Tadino, que los investigadores asocian a un texto legal del tipo de las *Tabulae Iguvinae*, pero que conserva un texto tan breve y fragmentario que no puede comprobarse esta posibilidad ni asegurarse su carácter religioso. En este apartado añadimos también las grebas de la necrópolis del Frontone **u13**, de improbable adjudicación a la esfera religiosa, aparecidas en un enterramiento junto a un casco, una coraza, un escudo y una lanza. Rocca y Sisani consideran posibles dos interpretaciones: el epígrafe podría ser una dedicatoria por parte de la comunidad o quizá una marca de propiedad que indicase que la armadura sería colectiva o dada por la ciudad.³⁴³

La estatuilla **u14** representaría a una divinidad guerrera que debió existir en Todi, quizá vinculada de algún modo a la estatua **U09** de Marte. No obstante, si bien sería una figurita ligada al culto y que además aparecería en un santuario, la pieza está perdida y no estamos seguros de su lengua. Añadimos también la estela **u15** de Trevi, que según Crawford incluye un epíteto y estaría delimitando unos confines sagrados, aunque ningún autor considera este epígrafe como religioso —ni aparece en los listados como epígrafe umbro—.

El epígrafe **u16** se encuentra en un fragmento cerámico procedente del santuario de Monte Torremaggiore, mismo lugar en el que se encontró **U10**, y que en este caso podría haber sido una ofrenda. No obstante, podría tratarse de una marca de propiedad y no necesariamente un epígrafe religioso.

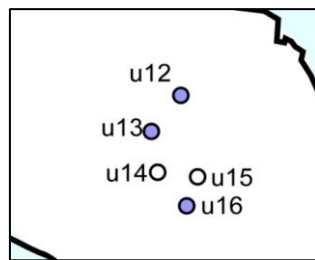


Fig. 24. Distribución de las inscripciones dudosas umbrosas .

2. No religiosas

No tiene propiamente carácter religioso **u17+**, la tapa de un sarcófago procedente de Bevagna, aunque mencione un *uhtur*, que como se ha comentado anteriormente, podría ser un cargo de tipo religioso.³⁴⁴ No obstante, no se trata de una ofrenda ni de un texto de tipo sagrado, sino de una inscripción funeraria.



Fig. 25. Distribución de las inscripciones no religiosas umbrosas.

³⁴³ Rocca (1996, 102-103) como Sisani (2009, 208-209).

³⁴⁴ Poccetti (1979, 20-21).

3.5. EPIGRAFÍA RELIGIOSA EN LENGUA VENÉTICA

La epigrafía en lengua venética es una de las más prolíficas del occidente mediterráneo, con casi medio millar de inscripciones concentradas en las actuales regiones italianas del Véneto y Friuli-Venecia Julia, con algún caso aislado procedente del estado federado austriaco de Carintia.³⁴⁵ Se trata de una lengua indoeuropea relativamente autónoma frente a las restantes lenguas de Italia, que comenzó a plasmarse por escrito a mediados del s. VI a.C. y perduró hasta que la romanización del territorio se intensificó y pasó a ser sustituida por el latín, con las últimas inscripciones fechadas en torno a los siglos II y I a.C.³⁴⁶ El alfabeto empleado es de procedencia etrusca, con ciertas modificaciones para adaptarlo a las necesidades de la lengua, aunque ocasionalmente se utilizó también el alfabeto latino. La mayor parte de los textos venéticos es de naturaleza funeraria o religiosa. Predominan los soportes de bronce, con una gran variedad tipológica. Se utiliza también la piedra, especialmente para estelas o *ciottolone* con inscripciones fúnebres. Un porcentaje muy elevado de estas inscripciones es de naturaleza religiosa, con textos en los que se muestran claras fórmulas de ofrenda, teónimos y donantes, aparecidas generalmente en grandes santuarios, como el de *Reitia* en Este o el de Lagole di Calalzo.

Una vez revisado todo el conjunto de epígrafes escritos en esta lengua, 186 epígrafes han sido caracterizados como religiosos, 146 seguros y 40 probables.

Por orden geográfico, de norte a sur, las inscripciones venéticas que consideramos religiosas son las siguientes. Del santuario de Gurina proceden **V01.1-6**, seis láminas de bronce cuadrangulares con dedicatorias "a los dioses";³⁴⁷ del de Auronzo di Cadore, **V02.1-2**, dos láminas dedicadas a "los Maisteratorbos", posibles divinidades mencionadas en plural; **V02.3**, un mango de *simpulum* dedicado a la misma divinidad; y **V02.4**, un cucharón de *simpulum* que, pese a sus fracturas, muestra el verbo *toler*.

Del santuario de Lagole di Calalzo proceden 70 inscripciones en las que se muestran dedicatorias, en este caso a la divinidad *Trumusiate*, aunque en ocasiones aparece también *Tribusiate* o *Šainate*, este último un epíteto que indicaría posiblemente el carácter sanador de la divinidad. Las inscripciones **V03.01-15** se realizaron sobre láminas de bronce, algunas de ellas con decoración, como **V03.01** y **V03.04**, en las que se representan caballos, con la inscripción dedicatoria generalmente en los bordes exteriores o en los bordes del campo central. Las inscripciones **V03.16-20** se grabaron sobre figuritas antropomorfas de bronce en las que aparece en varias ocasiones el teónimo *Trumusiate*. **V03.21** es una laminita que representa un escudo, unida seguramente a una figurita semejante a las anteriores. En su texto, de nuevo, aparece la divinidad principal del santuario. De este mismo lugar procede también una serie de *simpula* con epígrafes dedicatorios sobre el mango, como **V03.22-61**, o sobre el cucharón, como **V03.62**. También se han encontrado epígrafes sobre otros soportes metálicos, como **V03.63**, una jarrita de bronce con una dedicatoria a *Šainate*; **V03.64**, un fragmento de un recipiente semejante a un caldero con una ofrenda a *Trumusiate*; **V03.65**, una sítula con una dedicatoria al mismo dios; **V03.66**, un fragmento de recipiente con una dedicación en letras latinas; **V03.66**, un colador con

³⁴⁵ Marchesini (2009, 60) contabiliza 470 inscripciones escritas en esta lengua. Habría que añadir algunas que fueron encontradas tras la publicación de este libro, como **V13** que se encontró en 2010, así como otras no recogidas en este estudio.

³⁴⁶ Marinetti (2013a, 79).

³⁴⁷ Junto a ellas aparecieron fragmentos de objetos que podrían ser también de índole religioso, cuya identificación en clave religiosa no es tan clara como las láminas. Se recogen en este estudio con la referencia **v16**.

una dedicatoria, de nuevo a *Trumusiate*; **V03.68**, unos fragmentos de vaso con una posible ofrenda; **V03.69**, un fragmento de pátera y **V03.70**, un punzón o colgante de hueso.

La inscripción **V04** es una sítila procedente del valle de Calalzo, de la que se desconoce el lugar exacto del que proviene, aunque es posible que fuera parte de las ofrendas de un santuario. En ella hay un texto que no es religioso con total seguridad, pero que por comparación con objetos semejantes y por la interpretación del texto, hemos clasificado como probablemente religiosa. Lo mismo ocurre con **V05**, una pátera procedente del monte S. Pietro en Zuglio, con un epígrafe de interpretación discutida, pero que probablemente sea de carácter religioso por la presencia de la palabra *donom*. **V06** es una lámina fragmentada hallada en Verzegnis, semejante en forma a las de Lagole di Calalzo, por lo que consideramos que probablemente sea también una ofrenda. Por otra parte, en un depósito votivo hallado en Asolo se han encontrado una serie de huesos, **V07.1-6**, cuyos textos no son claros, pero que podrían haber sido parte de un ritual, según Marinetti.³⁴⁸

Del santuario de Fornace di Altino proceden varias inscripciones sobre diversos materiales y tipos de soportes, en general destinados al dios protector del lugar, *Altino/Altino*. Entre los soportes se encuentra **V08.01**, una lámina rectangular con el nombre del donante; **V08.02**, el borde de un vaso de bronce dedicado a *Altino Sáinate*; **V03.03**, una lámina de bronce posiblemente con el nombre de un donante; y **V08.04**, un fragmento de hierro considerado por Marinetti un cuchillo sacrificial.³⁴⁹ Además, de este yacimiento procede una gran cantidad de cerámicas de distinto tipo: **V08.05-35** en las que se registran los nombres de los donantes de las piezas o el teónimo *Altino/Altino*, y **V08.36**, una pieza difícil de clasificar que podría ser un cipo en miniatura o una peana, con una posible dedicatoria.

De Vicenza proceden dos inscripciones que hemos considerado religiosas: **V09.1**, una lámina de bronce semejante a las del santuario de *Reitia* en Este, con un nombre y un verbo relativo a las ofrendas; y **V09.2**, un gran bloque de piedra, tosco y poco modificado para recibir el epígrafe, en el que se podría constatar una ofrenda a unos dioses terminales. Parecido significado podría tener el bloque **V10.1** de Padua, que podría estar delimitando un espacio sagrado, según indicaría el vocablo *termon*, en opinión de Lejeune, Tirelli y Marinetti.³⁵⁰

Las inscripciones **V10.2** de Padua, y **V11** de Montegrotto son muy semejantes: ambas sobre vasos de cerámica, escritas en la parte exterior de la pieza y localizadas en depósitos votivos. Ambos textos presentan un nombre personal seguido del verbo *fagsto*, no documentado en ningún otro epígrafe venético salvo en estos y en **V08.24**; no aparece nunca en inscripciones funerarias, ni en marcas de artesano o de propiedad. La traducción tradicional de este verbo es "lo hizo", pero por el contexto, Pellegrini, Prosdocimi, Marinetti y Morandi no dudan de que lo que se indica que se hizo era la ofrenda y no el soporte.³⁵¹

De la zona de Este procede una serie de epígrafes que consideramos religiosos con distintos grados de seguridad. Lo es probablemente **V12**, de Lozzo Atestino, un recipiente de bronce con una dedicatoria de dos o tres individuos a una posible divinidad. Quizás también la inscripción sobre piedra **V13**, de Este, en la que podría haber una dedicatoria reducida al nombre del donante y el verbo *me go donasto*, que indica la donación de la propia pieza mediante inscripción parlante. En Meggiaro se encontró una lámina, **V14**, con forma de media luna en la

³⁴⁸ Marinetti (2004, 401-402).

³⁴⁹ Marinetti (2004, 395).

³⁵⁰ Lejeune (1974b, 257); Tirelli y Marinetti (2013, 320).

³⁵¹ Pellegrini y Prosdocimi (1967, 370); Prosdocimi (1988, 292); Tirelli y Marinetti (2013, 336); Morandi (2017, 361-362).

que se constata un verbo y una palabra en dativo, que podría ser el nombre de quien recibe la ofrenda, o más probablemente, un teónimo que no se registra en otros epígrafes.

Finalmente, de el santuario de *Reitia* en Este procede medio centenar de epígrafes sobre diversos soportes. Las inscripciones **V15.01-17** se grabaron sobre láminas de diversas formas y tamaños con ejercicios de escritura y dedicatorias, por lo general a la diosa *Reitia*, pero también que solo se muestran sus epítetos, *Šainate* y *Pora*. Por otro lado, los epígrafes **V15.18-41** están grabados sobre estilos de escritura y contienen dedicatorias a la misma divinidad, realizadas por donantes con nombres femeninos, en ocasiones a favor de terceros. Finalmente, de este yacimiento proceden también pequeños soportes pétreos con dedicatorias: **V15.42-53**.

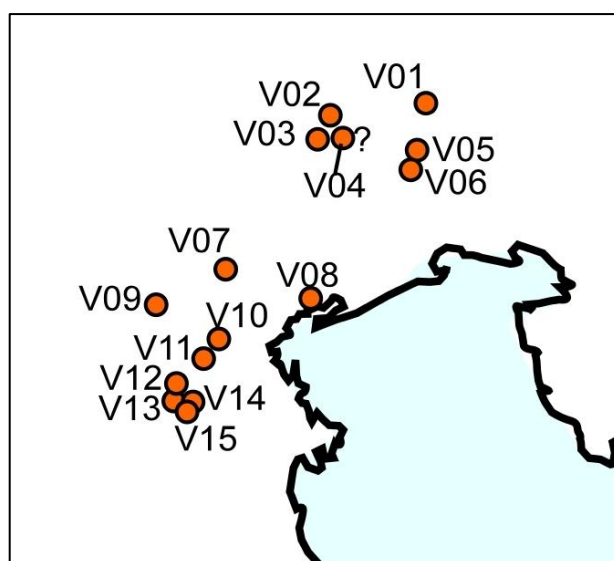


Fig. 26. Distribución geográfica de las inscripciones religiosas venéticas: seguras y probables.

En lo que respecta a las inscripciones aquí consideradas dudosas o descartadas, varias de ellas aparecen en los yacimientos de los que proceden las inscripciones arriba mencionadas, pero sus soportes no son tan claros. Se comentarán en el apartado II.

I. ANÁLISIS

1. Material y tipos de soporte

De las 186 inscripciones religiosas seguras y probables, solo 16 soportes son de piedra, lo que supone que en esta cultura epigráfica el bronce fue el material más empleado para la realización de epígrafes religiosos, con un total de 129 piezas. Por otro lado, se constatan 33 inscripciones sobre fragmentos cerámicos y 7 huesos inscritos. No se empleó el plomo para los epígrafes religiosos, pero sí el hierro en una ocasión: el cuchillo **V08.04**.

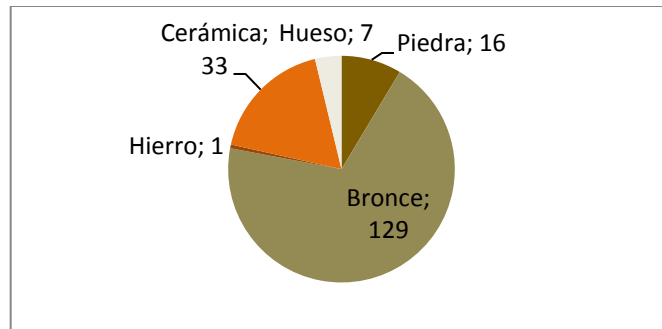


Fig. 27. Material de las inscripciones religiosas venéticas por porcentajes.

El soporte más frecuente es sin duda la lámina de bronce, generalmente de forma cuadrangular, con medidas distintas según el yacimiento. Cabe distribuirlos en dos grupos: las de ‘tipo Lagole’, cuadrangulares y con un borde que recorre la lámina y ocasionalmente iconografía en su cuadro central; y las de ‘tipo Este’, generalmente sin bordes y con la inscripción dedicatoria formando parte del cuadro central y acompañada, por lo general, de una serie de vocales, consonantes y nexos en alfabeto venético.

En las láminas ‘tipo Lagole’, las inscripciones suelen aparecer en los bordes de la lámina, generalmente acompañados de líneas que las bordean y de líneas de puntos que rellenan la parte sin letras, como en **V01.4** de Gurina, **V03.01**, **V03.03**, **V03.05**, **V03.09** y **V03.12**, de Cadore y en **V15.08**, única lámina de Este semejante a las del norte. En otras láminas las inscripciones están en el cuadro central, bordeadas por líneas rectas o de puntos, como en **V01.1** y **V01.6** de Gurina, en **V02.1-3** de Auronzo di Cadore, en **V03.02**, **V03.04**, **V03.06-08** y **V03.10** de Lagole, y en **V06** de Verzegnis. Un solo caso, **V01.2** de Gurina, muestra parte del epígrafe en el borde y parte en el cuadro central. Algunas de las láminas del ‘tipo Lagole’ cuentan con decoración: en **V03.01** y **V03.04** hay caballos de perfil, en **V01.2** una punta de lanza y en **V06** una decoración central a base de puntos.

Por otro lado las láminas ‘tipo Este’ no muestran bordes puntuados, a excepción de la lámina **V09.1** de Vicenza, donde del mismo modo que en las láminas de Este, el epígrafe es el elemento más relevante, ocupando el cuadro central y con la inscripción dedicatoria acompañada por otras letras y por letras en nexo que rellenan todo el espacio disponible sin dejar huecos libres. Las láminas del santuario de *Reitia* en Este muestran poca variedad en cuanto a la forma de sus soportes: predominan las láminas cuadrangulares, aunque haya alguna rectangular como **V15.09**, y dos piezas con un asa en uno de los lados, **V15.03** y **V15.04**. Las inscripciones aparecen en unas ocasiones en el centro, como en **V15.01**, **V15.05**, **V15.09**, **V15.12** y posiblemente **V15.13** y **V15.14**, y en otras en los bordes, como en **V15.02**, **V15.03**, **V15.10** y **V15.11**.

En ellas predomina la aparición de una cuadrícula en la que se repite una serie de elementos, ordenados de abajo a arriba: en primer lugar las letras *a k e o*, que se repiten de forma aislada en varias líneas; en segundo lugar suele aparecer la lista de consonantes *v d h θ k l m n p s r s t b g*, aunque no siempre sigue el mismo orden³⁵² y a la que a veces se suma al final alguna vocal. También suele aparecer una línea con nexos de letras, que rellena el espacio de la lámina por completo. Estos signos, además de como práctica de escritura, actúan como decoración de la pieza.³⁵³ No obstante, no todas presentan la cuadrícula y las letras; algunas solo contienen la

³⁵² Sobre el orden que presentan y las variaciones, Lejeune (1974b, 188-196).

³⁵³ Algunas son solo fragmentos y no es posible asegurar si estarían en la parte central o en los bordes, como en **V15.15-17**.

inscripción dedicatoria, como **V15.06** o como **V15.07**, que muestra una serie de líneas en relieve.

Sobre la interpretación de *a k e o* hay diversas propuestas: en un primer momento se creyó que sería un tipo de invocación o fórmula mágica. Por otro lado, Lejeune entendía *a ke o*,³⁵⁴ siendo *ke* fuese una conjunción semejante a "y", que aparece también en otras inscripciones venéticas como **V03.31** y **V15.23**, hipótesis seguida por Jiménez Zamudio o Morandi.³⁵⁵ Por su parte, Marinetti propone considerar la segunda letra, *-k*, no como tal, sino como unión de *-i* y *-u*, con la segunda letra girada.³⁵⁶ De esta forma, se trataría de una representación de las cinco vocales. $\text{K} = | + \check{\vee}$ ³⁵⁷

Hay que subrayar que numerosos fragmentos de láminas que solo conservan parte de listados de consonantes o vocales podrían haber tenido también dedicatorias semejantes a las anteriores, con lo que el número de inscripciones religiosas de Este sería sin duda mucho mayor.³⁵⁸

El grosor de todas estas piezas es muy fino, a excepción de **V15.07** de Este, única pieza que podría ser considerada una placa. Sin embargo, el texto es del mismo estilo que en las otras, aunque en este caso en alfabeto latino. Esta lámina parece estar copiando la misma idea que las otras de Este, una serie de letras y una dedicatoria religiosa, pero en este caso empleando el alfabeto que trae consigo Roma al conquistar la zona.

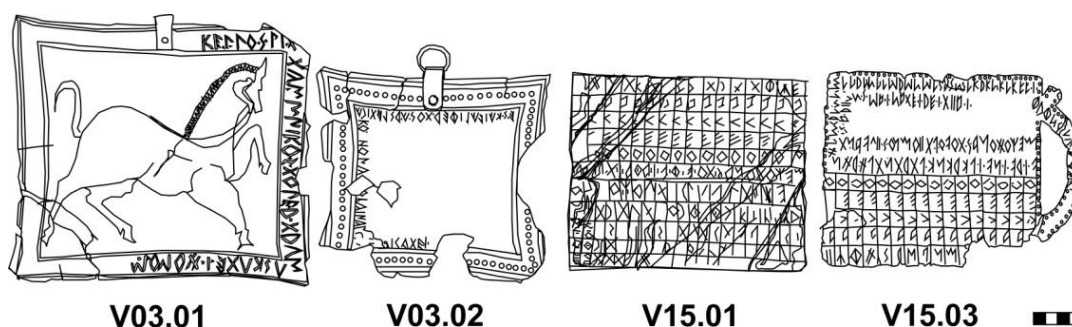


Fig. 28. Láminas de 'tipo Lagole' frente a Láminas 'tipo Este.'

Además de estas dos tipologías principales, 'tipo Lagole' y 'tipo Este', hay otros dos yacimientos con algunas láminas que no encajan en ninguna de estas dos categorías, como la lámina **V08.01** de Altino, alargada, fina y sin decoración en los bordes, y la lámina **V14** del santuario de Meggiaro, con forma de media luna, también muy alargada y de escaso grosor.

Aparte de las láminas hay otros soportes de bronce. No se constatan epígrafes religiosos sobre estatuas y, pese a que en el área venética se identifican numerosas figuritas en varios de los principales santuarios, como por ejemplo Este o Lagole,³⁵⁹ no fue frecuente escribir sobre ellas. Tan solo hay 6 estatuillas de bronce inscritas, todas ellas procedentes del santuario de Lagole di Calalzo, que, como en la cultura umbra, muestran las inscripciones sobre las propias

³⁵⁴ Lejeune (1953, 60).

³⁵⁵ Jiménez Zamudio (1986, 358). Morandi (2017, 352) relaciona la referencia a un alfabeto con la evocación de la vida a través del alfabeto, siguiendo la fórmula bíblica: $\tau\omicron\ \alpha\lambda\phi\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\ \omega$.

³⁵⁶ Marinetti (2013b, 303).

³⁵⁷ Representación propia de lo que sugiere Marinetti.

³⁵⁸ Recogidas con la referencia **v21X**.

³⁵⁹ Véase Fogolari (2011a) sobre las figuritas de Lagole di Calalzo y Chieco Bianchi (1999) sobre las de Este.

figuras y no en el pedestal que las sostiene, como sucedía en el área osca. En este caso 5 de ellas son antropomorfas, con **V03.16, 18 y 20** representando guerreros y **V03.17 y 19**, oferentes, masculinos en todos los casos. La diferencia entre unos y otros es que, por lo general, los primeros aparecen ataviados con un casco y que por la posición de las manos podría intuirse que portaron una lanza y un escudo. Estos escudos serían semejantes a la pieza **V03.21**, que no es técnicamente una estatuilla de una figura antropomorfa, debido a que solo se conserva parte de un escudo, pero que según Pellegrini y Prodocimi formaría parte de una figura de guerrero semejante a las otras. Por otro lado, difiere la posición de los brazos en el caso de los oferentes que parecen portar páteras. Algunos aparecen desnudos y otros ataviados con una coraza o una túnica, como **V03.19**.

A diferencia de lo que ocurre en el resto de la península Itálica, la Galia y la península Ibérica, en la cultura venética se realizaron a menudo epígrafes religiosos sobre vajilla y recipientes metálicos, al igual que ocurre en el ámbito rético. En primer lugar destaca el uso de sítulas de bronce. Se conservan tres piezas fragmentarias correspondientes a grandes recipientes, generalmente con un asa móvil, que aparecen en el ámbito venético tanto en contexto religioso como necropolitano.³⁶⁰ Algunas fueron claramente empleadas como parte del ritual funerario, como *Lin. Ven.* Bl. 1, con la palabra *ekupetaris*, ligada a este ámbito, o *Lin. Ven.* Ts 1, que solo contiene un nombre en dativo. No obstante, la pieza **V03.65** y el fragmento de sítula **V03.66**, hallados en el santuario de Lagole, mencionan claramente el teónimo *Trumusiate* por lo que no hay lugar a dudas de que fueron empleadas como ofrendas religiosas. Por otro lado, se desconoce el lugar de proveniencia de **V04**, pero el texto parece indicar que se trata de una ofrenda.

Además de sítulas hay inscripciones sobre páteras, como **V05** de Zuglio y **V03.69** de Lagole; sobre pequeñas jarritas de bronce, como **V03.63**; sobre un caldero, **V03.64**; sobre fragmentos de vasos, **V03.68** y **V08.02**; sobre un *kantharos* completo en **V12** deLozzo Atestino; y sobre un colador de bronce, **V03.64**, un soporte sin paralelos en ninguna otra de estas culturas epigráficas.

También fueron empleados con frecuencia como soportes de epígrafes religiosos venéticos los mangos de *simpula*, de los que se conocen 40 en Lagole di Calalzo, **V03.22-62** y solo otras dos piezas halladas fuera de este santuario, **V02.3-4**, ambas del cercano yacimiento de Auronzo di Cadore. No hay epígrafes sobre estos soportes en la zona meridional de la cultura venética. Se empleaban para llevar a cabo libaciones en banquetes, tanto profanos como rituales, y son frecuentes en contextos religiosos y funerarios.³⁶¹ Las inscripciones se encuentran en los mangos, salvo en dos ocasiones, **V02.4** y **V03.62**, donde el epígrafe aparece en la zona del cucharón. Gambacurta explica que frente al ámbito etrusco, donde los *simpula* estaban realizados en una sola pieza, en el ámbito venético el mango y el cucharón eran partes distintas, unidas posteriormente con clavos.³⁶² Algunos aparecen completos y otros partidos, y por lo general no tienen decoración, salvo algunos casos en los que los espacios en blanco se decoran con líneas o cruces.

³⁶⁰ Lejeune y Guida (1965, 373): "Objet usuel, associé aux besognes de la vie quotidienne, la sítule peut recevoir une destination soit votive, soit funéraire, c'est à dire, dans l'un et l'autre cas, une destination religieuse. Elle peut alors, d'une part, être ouvragée et décorée avec une recherche qui en fait un objet d'art. Elle peut alors, d'autre part, porter des inscriptions, comme il arrive sur les domaines étrusque, rétique, vénète."

³⁶¹ Gambacurta (2001, 181).

³⁶² Gambacurta (2001, 181). Esta investigadora señala las diferencias entre los *simpula* etruscos y los venéticos, e indica que sin duda los segundos los comenzaron a importar de Etruria a partir del s. V a.C.

Otros soportes de epígrafes religiosos exclusivos de la cultura venética son los estilos de escritura en bronce, de los que se conocen 24, todos ellos procedentes del santuario de *Reitia* en Este, **V15.18-41**. Las medidas varían entre los 26 y los 11 cm, y por lo general tienen un extremo terminado en punta y el otro generalmente aplanado, en forma de espátula. Suelen ser sencillos, aunque algunos están decorados con anillas adheridas en la parte de la paleta o con cruces, líneas y zigzags grabados en alguna de las caras de la pieza. Pellegrini y Prosdocimi, en su clasificación, los incluyen como *chiodi*, ‘clavos’,³⁶³ aunque indican que usan esta palabra para referirse a posibles estilos de escritura. Esta clasificación es apoyada por otros investigadores como Jiménez Zamudio y Marinetti.³⁶⁴ A cambio Lejeune en 1954 los denominó “épingles votives” y les dio una función decorativa y mágica.³⁶⁵ La idea de que fuesen agujas de pelo casaría bien con el hecho de estén dedicados solo por mujeres,³⁶⁶ pero preferimos interpretarlos como estilos de escritura, de acuerdo con la visión de este santuario como un lugar de aprendizaje de esta práctica.

En lo que respecta a la piedra, su empleo como soporte de epígrafes religiosos se reduce a 16 casos. Se trata siempre de bloques de piedra de forma tosca, gruesos y poco alisados para recibir los epígrafes. No se dan en la parte más septentrional del área venética, sino en las zonas central y meridional. La pieza **V08.36** de Fornace di Altino podría ser clasificada como un cipo o una estela de pequeño tamaño, en la que según Tirelli y Marinetti estaría grabada la imagen de un lobo en la parte posterior,³⁶⁷ con una inscripción en la cara frontal en forma de caracol, que ocupa la parte superior de la pieza. Semejante es el cipo **V13** procedente de Este, escrito por la cara frontal y con una base ligeramente más ancha que la zona inscrita, así como **V15. 52 y 53**. Por otro lado, **V09.2** de Vicenza es una gran inscripción, de casi 3 m de anchura, sobre un bloque poco modificado, con el epígrafe escrito a lo ancho en posición horizontal en vez de vertical. Semejante sería el bloque **V10.1** de Padua, salvo que en este caso el tamaño sería mucho menor. Por otro lado destacan una serie de pedestales, bases de pequeñas estatuas o quizá peanas, algunos de ellos en forma de capitel, como **V15.42- 51** de Este, que en ocasiones muestran en la parte superior marcas de plomo de los enganches de diversas estatuillas, a excepción de un caso, el pedestal **V15.51**, que todavía conserva sobre él una pequeña figurita. En general la cultura epigráfica venética no cuenta con una gama variada de soportes para las inscripciones religiosas. Además, a excepción del bloque **V09.2** de Vicenza, son todas piezas de pequeño tamaño, que difícilmente cabe caracterizar como epigrafía monumental.

En lo que respecta a los soportes cerámicos se documentan en 33 epígrafes, pero procedentes solo de dos focos: el yacimiento de Fornace de Altino y dos piezas del entorno de Padua. En su mayoría son “vajilla común”, es decir cerámicas de escaso valor. De Altino procede una gran cantidad de fragmentos cerámicos inscritos, generalmente vasos o copas de arcilla gris, unas ollas de barniz rojo (**V08.11** y **V08.14**) y un grupo de fragmentos de *dolia* (**V08.12**, **V08.17** y **V08.23**). Por otro lado, los recipientes **V10.2** y **V11** están completos y presentan una ligera decoración, especialmente el segundo, en forma de espirales por las paredes exteriores de la pieza. Se trataría de recipientes bastante elaborados, aunque de una cerámica de pasta gris y con una decoración relativamente sencilla.

Finalmente, hay 7 inscripciones religiosas sobre hueso, **V03.70** de Lagole y **V07.1-6** de Asolo, a las que se añaden las piezas dudosas **v17**, procedentes de Pozzuolo del Friuli, y **v20X**,

³⁶³ Pellegrini y Prosdocimi (1967, 110).

³⁶⁴ Jiménez Zamudio (1986 359); Marinetti (2013b, 302).

³⁶⁵ Lejeune (1954, 62).

³⁶⁶ McDonald lo comentó en el congreso *Parole per gli dèi* de mayo de 2017.

³⁶⁷ Tirelli y Marinetti (2013, 333-335).

también de Asolo. Salvo el primero, que es considerado un punzón o colgante, se trata de huesos sin retocar. También la dudosa inscripción **v17a** podría ser un objeto de hueso modificado para crear un estilo de escritura.

En cuanto a la iconografía, únicamente las figuritas de Lagole muestran elementos decorativos: guerreros y oferentes. En el caso de un par de láminas de Lagole y una de Gurina, se representan caballos y la punta de una lanza, elementos guerreros que no necesariamente han de ligarse a la iconografía religiosa, pero que remiten a posibles divinidades de tipo bélico, del mismo modo que el cipo de Altino, **V08.36**, con un lobo en la cara opuesta a la inscripción, que Tirelli y Marinetti vinculan a un posible origen extranjero del dedicante.³⁶⁸ Por lo general son los textos y el lugar de hallazgo, y no los soportes, los que caracterizan estos epígrafes como religiosos.

2. Lugares de hallazgo

A diferencia de lo que ocurre en otras culturas epigráficas donde las inscripciones aparecen desperdigadas por distintos yacimientos, los textos religiosos venéticos provienen de 4-5 grandes santuarios, con pocos epígrafes hallados en espacios no culturales o fuera de contexto. Estos santuarios conservan decenas de inscripciones, claramente religiosas.³⁶⁹ De un total de 186 inscripciones de esta naturaleza, 173 proceden de santuarios, especialmente del de *Reitia* en Este y del de *Làgole di Calalzo*, ambos con medio centenar de epígrafes en cada uno, aunque también hay inscripciones en otros de menor relevancia epigráfica, como *Auronzo de Cadore*, *Gurina* y *Altino*. Capuis y Chieco Bianchi destacan que en torno al s. V a.C. proliferan en los santuarios las ofrendas de bronce que llaman *exvotos*, un rasgo particular de la cultura venética frente al predominio en las restantes culturas itálicas (etrusca, umbra, apenínica, adriática, etc.) de las ofrendas en terracota.³⁷⁰ Hay que destacar que cada uno de estos lugares cuenta con soportes característicos: en Este láminas con prácticas de escritura y estilos; en *Làgole* láminas cuadrangulares y mangos de *simpula*; en *Altino* destaca la cerámica; en *Gurina* y *Auronzo* las láminas; y en *Asolo*, los huesos.

De norte a sur, el primer santuario en el que se registran inscripciones venéticas es *Gurina*, localizado en la provincia de *Hermagor* (Carintia, Austria), un espacio de culto en uso entre comienzos del s. V a.C. y la época imperial.³⁷¹ Aquí se han encontrado solo placas de bronce con dedicatorias, además de un grupo de láminas sin inscripciones. Pellegrini y Prosdocimi destacan la fuerte influencia céltica del yacimiento.³⁷²

En *Auronzo di Cadore* (Belluno, Véneto) se localiza un santuario venético, hallado de forma fortuita en torno al año 2000, en el que se encontraron varias láminas y fragmentos de *simpula* con epígrafes en lengua local, junto a otros materiales como monedas, estructuras de muros, etc.³⁷³ En este caso, las inscripciones estaban destinadas a los *Maisteratorbos*, una palabra en dativo plural que designa posiblemente a divinidades.

El santuario de *Lagole di Calalzo* es uno de los lugares de donde más inscripciones religiosas en lengua venética proceden. Se encuentra situado junto a la localidad de *Pieve di*

³⁶⁸ Tirelli y Marinetti (2013, 335).

³⁶⁹ Clara diferencia con otras culturas, como la osca, donde en algunos santuarios hay inscripciones más ligadas al ámbito edilicio que al puramente religioso, como por ejemplo *Pietrabbondante (O08)*.

³⁷⁰ Capuis y Chieco Bianchi (2002, 234).

³⁷¹ Lejeune (1952a, 267).

³⁷² Pellegrini y Prosdocimi (1967, 610).

³⁷³ Marinetti (2004, 396).

Cadore (Belluno, Véneto) y fue descubierto a comienzos del s. XX. Vinculado a aguas medicinales,³⁷⁴ es considerado como un santuario termal, característica que se refleja también en la presencia del epíteto *Śainate* junto al nombre de la principal divinidad: *Trumusiate*. En el lugar se encuentran numerosas figuritas de bronce, especialmente representando guerreros, generalmente estantes y con torsos alargados y de forma triangular, y también fragmentos de partes del cuerpo, como pies o brazos, así como figuritas zoomorfas, especialmente cabras, perros y caballos.³⁷⁵ Como se ha mencionado en el apartado 3.5.1. *Material y tipos de soporte*, se han hallado igualmente numerosas láminas, fragmentos de *simpula*, vajilla metálica, así como un centenar de restos de huesos animales.³⁷⁶ En época romana, en el santuario se documenta casi una veintena de epígrafes latinos,³⁷⁷ en los que la divinidad *Trumusiate* ya no aparece, a excepción de las inscripciones mixtas y el altar AE 2008, 562,³⁷⁸ y el culto pasa a dirigirse a *Apolo*.

Asolo no es un gran santuario, sino un depósito ritual situado en la localidad de Asolo (Treviso, Véneto), en el que hay distintos materiales como monedas, cerámica y, especialmente, huesos de animales, que se interpretan como un acto ritual de fundación o refundación de un espacio. Marinetti lo liga a la monumentalización del área que tuvo lugar a finales del s. II o comienzos del I a.C.³⁷⁹

Fornace de Altino se encuentra situado en la localidad de Quarto d'Altino (Venecia, Véneto), junto a una importante laguna y un puerto en el mar Adriático: la ciudad romana era conocida desde hacía tiempo, pero la fase venética de la ciudad no se descubrió hasta finales del s. XX.³⁸⁰ Al sudeste de la ciudad se encuentra el santuario, ocupado desde el s. V a.C. a época imperial,³⁸¹ que contiene una gran cantidad de epígrafes venéticos en los que se recoge el nombre de la divinidad, *Altino*, claramente vinculada con el topónimo, a la que se dedicaron ofrendas cerámicas principalmente. En este lugar también se han encontrado numerosas piezas anepígrafas de bronce depositadas como ofrendas.³⁸²

Uno de los lugares en los que más inscripciones religiosas se han encontrado es el santuario de *Reitia*. Se localiza en Este (Padua, Véneto), en el 'fondo Baratella', así llamado por el apellido del propietario de la finca.³⁸³ Este santuario se localiza al sudeste de la ciudad de Este, junto al río Adige, delimitado por un muro y con una duración muy dilatada, ya que comenzó a emplearse a finales del s. VII y se mantuvo en uso hasta la época de influjo romano, con una fase de monumentalización "a la romana" en el s. I a.C.³⁸⁴ No obstante, las inscripciones venéticas se enmarcan sobre todo entre los ss. V y III a.C., época en la que florece la producción de ofrendas especialmente de bronce. Como se ha visto en el apartado 3.5.1. *Material y tipos de soporte*, aquí predomina la ofrenda de láminas, formalmente muy similares y con prácticas de

³⁷⁴ Fogolari (2001b, 28).

³⁷⁵ Sobre las figuritas de bronce, véase Fogolari (2001a, 103-157), así como Gambacurta y Brustia (2001a, 169).

³⁷⁶ Tagliacozzo y Cassoli (2001, 79).

³⁷⁷ AE 2002, 545; AE 2008, 554-556.

³⁷⁸ AE 2008, 562: *L(ucius) Apinius L(uci) filius / Trum[usia]tei u(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*.

³⁷⁹ Marinetti (2004, 401).

³⁸⁰ Reconstrucción virtual en http://www.parsjad-3d.eu/it/siti_altino_vt.html.

³⁸¹ Marinetti (2004, 392).

³⁸² Marinetti (2007, 422). En 2006 se hizo un encuentro en Venecia dedicado únicamente al estudio de este santuario, cuyas inscripciones, de las que solo se conocían dos en 2004, no fueron publicadas hasta 2007

³⁸³ Capuis y Chieco Bianchi (2002, 233) indican que las excavaciones de este lugar comenzaron en torno a 1880, por lo que la recuperación de la información no es todo lo precisa que debería, además de que en esa época muchas de las piezas fueron vendidas por parte del propietario de la finca. No obstante, muchas de ellas fueron compradas por Alessandro Prosdocimi para el museo, evitando que acabaran en manos de coleccionistas privados.

³⁸⁴ Señalan Capuis y Chieco Bianchi (2002, 234-235) un dato interesante, a partir del s. III a.C. los objetos que se ofrecen son lo que él llama, 'exvotos por transformación', es decir, objetos de uso que acaban siendo ofrendas al ser donados, como fíbulas, anillos, monedas, objetos de vidrio o terracota, etc.

escritura, así como numerosos estilos que estarían ligados a ellas, aunque no todos ellos inscritos. Este contexto ha sugerido la posibilidad de que la divinidad *Reitia* fuese una diosa protectora de la escritura, y aún más, que este santuario fuese un punto de aprendizaje de esta práctica.³⁸⁵ Debe destacarse el hecho de que buena parte de los epígrafes estén dedicados por mujeres, lo que sugiere que podían participar también en las actividades de aprendizaje de la escritura. Según Marinetti, este centro no estaría dedicado únicamente al culto, sino que actuaría también como un centro de elaboración y difusión cultural, y de transmisión de conocimientos técnicos, en el que la aristocracia recurriría a la escritura como elemento de prestigio y autoafirmación. Considera, a su vez, que sería una escuela de escritura ligada a un grupo sacerdotal o a sus discípulos.³⁸⁶

Al margen de los santuarios con concentración de inscripciones, algunos epígrafes proceden de lugares de culto de menor tamaño o carecen de contexto. La inscripción **V06** procede de una excavación clandestina en la zona de Verzegnis, donde Crevatin sugiere la presencia de un santuario al que posiblemente pertenezca esta lámina.³⁸⁷ También de un posible lugar de culto podría proceder el cipo **V13** de Caldevigo, espacio que según Tirelli y Marinetti contiene numeroso material votivo, incluida una figurita de bronce conocida como la ‘diosa de Caldevigo’.³⁸⁸ Próximo a este lugar se encuentra Meggiaro, muy cerca del ‘fondo Baratella’, que fue excavado en torno a 1999 sacando a la luz un santuario de la Edad del Hierro,³⁸⁹ con tan solo un epígrafe en lengua venética, la lámina **V14**. En este lugar también se constatan láminas decoradas con imágenes de guerreros, especialmente masculinas, y otros elementos que se vinculan a ritos de paso, como *bullae* o armas, todas anepígrafas.³⁹⁰ La pieza **V12** de Lozzo Atestino quizás fue hallada en una zona en la que, según Prosdocimi,³⁹¹ se encontraba un templo dedicado a los Dioscuros, cuya existencia depende del testimonio oral de un vecino de la localidad.

Tan solo cuatro inscripciones carecen de contexto o de lugar de procedencia: la sítula **V04** del Valle de Calalzo, hallada a comienzos del s. XX y que podría proceder del santuario de Lagole o de un lugar cercano; la pátera **V05** de Zuglio, encontrada de forma casual en el Monte S. Pietro; la inscripción **V09.2**, reutilizada en una pared en Vicenza, del mismo modo que **V10.1** un bloque que procede de Padua.

3. Paleografía y cronología

El principal sistema de escritura de estos epígrafes es el alfabeto venético, con ligeras diferencias entre el empleado en el sur y en el norte, apreciable especialmente en la forma de algunas letras. Presenta, por lo general, puntuación silábica y se desarrolla en dirección dextrorsa y sinistrorsa, en muchas ocasiones girando al seguir la forma de la pieza en la que se encuentra. En general son inscripciones breves; no hay grandes textos a excepción de la inscripción dudosa **v18** que sí muestra una serie de líneas de difícil interpretación que van girando en espiral. Utilizan el alfabeto venético 179 inscripciones por solo 7 el alfabeto latino:

³⁸⁵ No existen estudios ni datos arqueológicos más allá de estas láminas que indiquen cómo aprendían los venéticos la práctica de la escritura (del mismo modo que no se conoce cómo lo hacían el resto de pueblos indígenas de la Antigüedad). Sobre *Reitia* como diosa de la escritura: Jiménez Zamudio (1986, 357-365).

³⁸⁶ Marinetti (2013b, 303).

³⁸⁷ Crevatin (1995, 71-72).

³⁸⁸ Tirelli y Marinetti (2013, 332).

³⁸⁹ Balista, Sainiati y Salerno (2002, 127).

³⁹⁰ Maggiani (2002, 81).

³⁹¹ Prosdocimi (1988, 282).

las inscripciones **V03.58-61** y **V03.66** de Lagole y **V15.07** de Este, con una ocasión en la que se usan ambos, **V15.05**.

De estas 7, todas emplean las mayúsculas latinas, algunas de tipo arcaico, como se aprecia en el uso de la *e* de dos astas verticales (II) en vez de la cuatribarrada (E) o de la *a* con el asta intermedia oblicua en las inscripciones **V03.59** o **V15.05**. En algunas hay separación de palabras por medio de puntos, mientras otras muestran pequeños espacios entre palabras o *scriptio continua*. No en todas las ocasiones se escribe en alfabeto latino y dirección dextrorsa, como ocurre en **V03.61**, lo que indica que la influencia de Roma no era completa, ya que siguen manteniendo en algunos casos la dirección de escritura antigua, algo que contrasta con la inscripción **V15.05** en la que la parte en alfabeto venético está escrita en dirección sinistrorsa y la parte en alfabeto latino en dirección dextrorsa, siendo ésta la única inscripción que utiliza ambos sistemas de escritura.

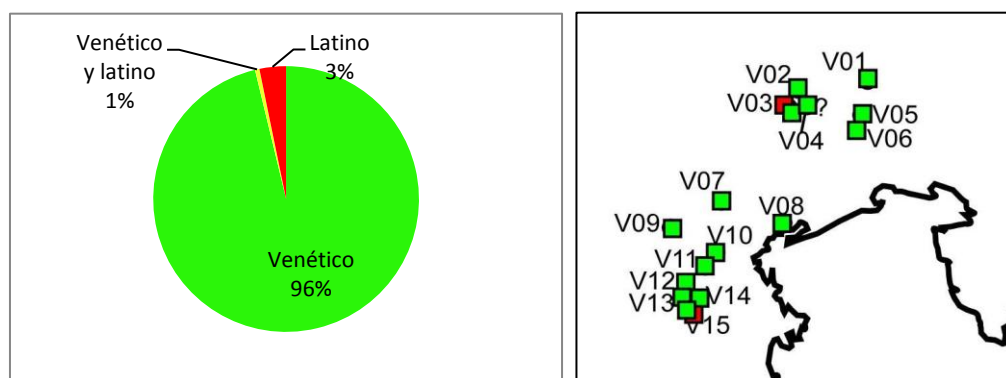


Fig. 29. Porcentajes del uso de los distintos alfabetos y distribución geográfica de los mismos.

Además, 5 de estas inscripciones son bilingües o mixtas, combinando las lenguas venética y latina. En varias de ellas el teónimo y el nombre aparecen declinados en lengua local, mientras que la fórmula que lo acompaña está escrita en lengua latina, como ocurre en **V03.58** y **V03.60** con la fórmula *uotum soluit libens merito*,³⁹² en **V03.66** con una posible fórmula *donauit libens merito*³⁹³ o en **V03.59** con el donante en nominativo latino y el teónimo indígena abreviado seguido por la palabra *donom*.³⁹⁴ Menos ambigüedades ofrece **V15.05**, con una larga frase en alfabeto y lengua venéticos y con una fórmula desarrollada en alfabeto y lengua latinas, *dedit libens merito*. **V03.70** había sido tradicionalmente interpretada como una inscripción mixta, pero seguimos la opinión de Estarán, que la considera plenamente venética.³⁹⁵

La epigrafía venética es difícil de datar. Los investigadores que se ocupan de ella no suelen ofrecer fechas y si las suministran, lo hacen de manera amplia, en horquillas de dos siglos al menos. Cubre un periodo desde mediados del s. VI hasta el s. I a.C., aunque, como recuerda Marinetti, la lengua se emplearía con anterioridad sin quedar registrada sobre soporte duro hasta esta fecha.³⁹⁶ Una forma de datar los epígrafes es la forma de algunas letras clave como la *h*, según indica Lejeune.³⁹⁷ No obstante, no todas las inscripciones cuentan con ella. También pueden suministrar indicios cronológicos la aparición de *scriptio continua* o de puntuación silábica, o el uso del alfabeto latino que indica una datación tardía.

³⁹² Estarán 2016, V1.

³⁹³ Estarán 2016, V4.

³⁹⁴ Estarán 2016, V2.

³⁹⁵ Estarán (2016, 219-220).

³⁹⁶ Marinetti (2013a, 79).

³⁹⁷ Lejeune (1974b, 28).

Lejeune divide la epigrafía venética en cuatro fases: la arcaica entre 550 y 475 a.C.; la antigua, entre 475 y 300 a.C.; la reciente, entre 300 y 150 a.C., y finalmente la venético-latina, entre 150 y 100 a.C.³⁹⁸ Los textos más antiguos serían creados en la zona de Este, Vicenza y Padua, mientras que las inscripciones septentrionales serían algo más recientes.

De las 186 inscripciones seleccionadas, solo medio centenar son fechadas en la bibliografía y en su mayoría de forma muy imprecisa. Según Marinetti, **V08.01** de Fornace di Altino sería de las más antiguas del *corpus* epigráfico en esta lengua, quizá de mediados del s. VI a.C.,³⁹⁹ igual que **V12**, mientras que **V08.02** y **V14** datarían de finales de este siglo o comienzos del V a.C. Por otro lado, **V04**, **V10.1-2**, **V11**, **V13** y **V15.53**, se fecharían en los ss. V-IV a.C.

De la segunda fase podrían ser **V03.20**, **V08.05**, **V15.42** y **V15.51**, así como **V03.17**, **V03.66**, **V15.03**, **V15.23-27** y **V15.40**, datables en los ss. IV-III a.C. Dudosa es la fecha de **V03.01** y **V09.1**, de los ss. IV-III según Marinetti o entre 300 y 150 a.C. según Lejeune.⁴⁰⁰ De la fase reciente, serían los epígrafes **V03.23-21**, **V09.2**, así como **V03.03**, **V03.16**, **V03.19**, **V03.58-61**, **V03.66**, **V08.36**, **V15.01**, **V15.8**, **V15.10**, **V15.13**, **V15.18-22**, **V15.28-37**. Cabría destacar que en opinión de Lejeune las inscripciones femeninas del santuario de *Reitia* datarían todas de esta fase, mientras que los epígrafes dedicados por hombres aparecerían en todas las épocas.⁴⁰¹

Del último periodo de la escritura venética son las inscripciones **V01.1-2**, **V03.02**, **V03.43** y **V15.05-07**, escritas en el s. II a.C. Finalmente, una de las últimas inscripciones sería **V15.05**, que según Crevatin y Marinetti dataría de época augústea.⁴⁰² Frente a las de época anterior, en éstas se aprecia claramente la influencia romana tanto en el uso del alfabeto como de las fórmulas votivas latinas, o en la mención en **V03.02** de un liberto.

En otras lenguas consideradas en este estudio se aprecia un cambio en la selección de los soportes y en el público al que van dirigidas las inscripciones con el paso del tiempo, de manera que tras una fase de epigrafía de carácter privado se desarrolla otra caracterizada por la producción de epígrafes monumentales, destinados a un público más amplio. No ocurre así en la cultura venética, en la que los soportes se mantienen prácticamente inmutables desde los orígenes hasta la época romana, sin que la epigrafía pública y monumental tenga apenas cabida en la esfera religiosa.

4. Contenido de los epígrafes

Teónimos

En 106 inscripciones de las 186 consideradas religiosas aparecen teónimos, con un marcado predominio de algunos: en 32 casos, todos procedentes de Este, la divinidad referida es *Reitia*,⁴⁰³ en 41 casos las inscripciones se dirigen a *Trumusiate*⁴⁰⁴ y en 13 casos, a *Almo/Altino*.⁴⁰⁵ Además hay 10 epígrafes que muestran posibles teónimos.

³⁹⁸ Lejeune (1974b, 13).

³⁹⁹ Marinetti (2013b, 307).

⁴⁰⁰ Marinetti (2013b, 309); Lejeune (1974b, 28).

⁴⁰¹ Lejeune (1974b, 41). En alguna ocasión la datación que dan Morandi y Marinetti para algunas de estas dedicatorias es ligeramente diversa (véase fichas).

⁴⁰² Crevatin (1995, 72); Marinetti (1999b, 433).

⁴⁰³ **V15.02, 04, 05, 08-11, 15, 18-20, 22, 23, 24-35, 40-43, 49-51.**

⁴⁰⁴ **V03.01, 03, 16, 18, 21, 22, 24-27, 29, 30, 32-44, 47, 48, 58-60, 62, 64, 65 y 67.** Quizá también en **V03.02, 06, 08, 17, 49 y 68.**

⁴⁰⁵ **V08.03-10, 12-14, 24 y 25.**

Reitia se ha interpretado como una diosa vinculada a la escritura, quizá la deidad protectora de este arte, a juzgar por las ofrendas de estilos y tablillas con prácticas de escritura que se le consagran. Si en un primer momento se trató de vincular con una ‘diosa de la justicia’, debido a la errónea lectura de los grafemas *i* y *h*,⁴⁰⁶ hoy en día los investigadores están de acuerdo en vincularla a la escritura, siguiendo argumentos lingüísticos y culturales, según los cuales la propia palabra *reitia* pudo significar ‘grabación, escritura’.⁴⁰⁷ Así mismo, suele ir acompañada por el epíteto *Śainate*, vinculado tradicionalmente a la capacidad sanadora de la divinidad, con lo que sería una diosa protectora también de la salud, como lo sugiere el gran número de exvotos anatómicos y representaciones de ojos.⁴⁰⁸ Además de este epíteto, en ocasiones exhibe otro, *Pora*,⁴⁰⁹ de desconocido significado, vinculado quizás al mundo femenino, la maternidad y los ritos de paso.⁴¹⁰ A esta divinidad se ofrecieron numerosas estatuillas de bronce,⁴¹¹ entre ellas numerosas figuritas armadas, que inducen a Maggiani a sugerir que la divinidad tuviese también una dimensión guerrera.⁴¹² Este teónimo no se atestigua después en los epígrafes latinos, con lo que posiblemente fuese asimilada a otra divinidad.

En el yacimiento de Lagole di Calalzo se atestigua principalmente el teónimo *Trumusiate*, que aparece en unas 40 ocasiones. Aunque lingüísticamente no sea claro si se trata de una divinidad masculina o femenina, Murgia la considera un dios, ya que todos los dedicantes son masculinos y el santuario parece mostrar un carácter guerrero.⁴¹³ También las estatuillas con forma de guerrero apuntan a la identificación en clave bélica de la divinidad, aunque podría tener también capacidades sanadoras pues se utiliza en ocasiones el epíteto *Śainate*. Varias de estas inscripciones no conservan el teónimo entero y, en consecuencia, resulta difícil determinar si se refieren a *Trumusiate* o a *Tribusiate*, teónimo que aparece al menos en dos ocasiones en Lagole.⁴¹⁴ De *Tribusiate* Morandi indica que podría ser la misma divinidad pero nombrada de diversa forma,⁴¹⁵ mientras que Fogolari considera que podría tratarse de una divinidad femenina.⁴¹⁶

La divinidad *Altno/Altino* aparece únicamente en los epígrafes de Fornace di Altino, donde el teónimo y el topónimo están claramente relacionados. También va acompañada por el epíteto *Śainate*, lo que sugiere que se trate de una divinidad salutífera. A su vez, la presencia de figuritas de bronce que representan guerreros parece sugerir también un carácter guerrero, y quizá también influencia en la esfera comercial.⁴¹⁷

Estas tres divinidades aparecen en ocasiones junto al epíteto *Śainate*, registrado en Cadore, en Fornace de Altino y en Este, aunque en ocasiones este epíteto aparece sin vincular a un

⁴⁰⁶ Siguiendo a C. Pauli, según indica Jiménez Zamudio (1986, 360). En este artículo se recogen las diferentes hipótesis de interpretación de esta divinidad basándose en la etimología de su nombre.

⁴⁰⁷ Según Jiménez Zamudio (1986, 364) derivaría etimológicamente de **(w)rei-tyā*, palabra de la que derivará *written* en inglés actual.

⁴⁰⁸ Maggiani (2002, 79).

⁴⁰⁹ Como ocurre en **V15.36** donde el texto probablemente repite dos veces *Śainate* y una vez *Pora*. También otra palabra que suele acompañar a *Reitia* en Este es considerada un epíteto, *Pora*, que se registra en **V15.23**. No obstante, también aparece solo, como ocurre en **V15.01** y en **V15.45** y **47** y quizá en **V03.11**.

⁴¹⁰ Como apunta Maggiani (2002, 85). Capuis y Chieco Bianchi (2002, 235-236) consideran que *Pora* podría haber sido el nombre de la divinidad originaria, ligado al latín *paro*, ‘generar’, o del griego *poros*, ‘pasaje, puerta’, mientras que sugieren que *Reitia* fuese en su origen el epíteto de *Pora*.

⁴¹¹ Véase Chieco Bianchi (1999, 377-387).

⁴¹² Maggiani (2002, 79).

⁴¹³ Murgia (2013, 104).

⁴¹⁴ **V03.23** y **66**. Es difícil determinar a cuál se refieren en **V03.02**, **06**, **08**, **17**, **24**, **49** y **68**.

⁴¹⁵ Morandi (2017, 371). Murgia (2013, 104) también los menciona como si de la misma divinidad se tratase.

⁴¹⁶ Fogolari (2001a, 124).

⁴¹⁷ Tiné (2013, 10 y 21).

teónimo.⁴¹⁸ Este epíteto concordaría en género con el nombre del dios al que acompaña y, como se ha mencionado antes, señalaría la capacidad sanadora de la divinidad.

Frente a estos teónimos, repetidos en numerosas ocasiones, en otros epígrafes se mencionan otras divinidades no tan frecuentes. Un caso único es la aparición en los epígrafes de Auronzo di Cadore de unas divinidades plurales, los *Maisteratorbos*, **V02.1-3**. Es el único caso entre todas las inscripciones venéticas y de Italia en el que aparecen dioses en plural. Esta circunstancia tan solo se registra en las culturas epigráficas gala y lusitana. Otro posible caso lo ofrece la inscripción **V07.1** de Asolo quizás una referencia a las *Matres*. En los casos de la breve inscripción **V01.5** de Gurina, y la sítula **V04**, Pellegrini y Prosdocimi consideran que podría referirse a un posible teónimo *Loudera*, que asocian al *Liber* romano.⁴¹⁹ Por otro lado, **V05** de Zuglio parece hacer referencia a un teónimo incompleto que no se atestigua en otros epígrafes, del mismo modo que en **V11** de Montegrotto y en **V14** de Meggiaro. Tampoco aparece en otros epígrafes *Alkomno*, registrado en **V12**, al que Maggiani atribuye una naturaleza terapéutica.⁴²⁰

En **V01.1-2** de Gurina, aparece la palabra *aisús* designando a los dioses, semejante al término *aisis* del epígrafe peligno **DO09.3**, *aisos* de **DO10** y a *esos* en la inscripción marsa **DU1.2**. En el caso de **V09.2** de Vicenza emplea la palabra *deivos*, junto a *Termonios*, que según Tirelli y Marinetti sería una referencia a los dioses de los confines.⁴²¹ El término es semejante a *deívas* y *deivaí* de las inscripciones oscas **O22.03** y **O18**, en este caso en femenino, o *deivúz* en **O08.02**.

En general, en el estudio de los teónimos de la epigrafía religiosa venética destaca su condición siempre indígena sin que se constaten divinidades clásicas: ni Júpiter, ni Apolo, ni Minerva, ni Hércules, frecuentes en las inscripciones itálicas. El género de estas divinidades es tanto masculino como femenino, dependiendo de cada santuario. Predominan los dioses masculinos de carácter guerrero, aunque que todos ellos parecen disponer también de una capacidad sanadora, como indica el epíteto *Šainate* que los acompaña.

Antropónimos

Unos 70 epígrafes muestran claros antropónimos, aunque serían más si se suma el medio centenar de epígrafes con trazas de fórmulas onomásticas o de un nombre perdido. La fórmula onomástica tradicional venética consta de un nombre personal y un patronímico, o gamonímico en el caso de algunas mujeres.⁴²² Los nombres personales no aparecen abreviados, a diferencia de lo que ocurre en otras culturas epigráficas.

Hay que destacar que, frente a lo que ocurre en la epigrafía religiosa en las restantes lenguas del occidente mediterráneo, la presencia de antropónimos femeninos en la epigrafía venética es relativamente abundante: 28 inscripciones muestran con claridad nombres de mujer, además de algunas en las que no está claro el género del donante. Hay que destacar que en su mayoría proceden del santuario de *Reitia* en Este, pues fuera de él solo hay constancia de tres inscripciones escritas por mujeres, una *Venna* en Gurina (**V01.3**),⁴²³ una *Fouva* en Auronzo

⁴¹⁸ Como en **V03.05**, **V03.28**, **V03.45**, **V03.63**, **V08.11**, **V15.46** posiblemente en **V15.21**.

⁴¹⁹ Pellegrini y Prosdocimi (1967, 618).

⁴²⁰ Maggiani (2002, 79).

⁴²¹ Tirelli y Marinetti (2013, 320).

⁴²² Señala Lejeune (1974b, 41) que frente a lo que ocurre en el resto de Italia, donde los nombres se forman con *praenomen*, gentilicio hereditario y luego filiación en genitivo, en venético se mantiene la estructura de tipo indoeuropea, donde los gentilicios aparecerán tras la influencia romana, en la última fase de esta cultura epigráfica.

⁴²³ Pellegrini y Prosdocimi (1967, 616) consideran que es femenino, aunque hay nombres masculinos en *-a*.

(**V02.1**)⁴²⁴ y un nombre perdido en Lagole (**V03.32**), pero terminado en *-ka*, por lo que Marinetti la considera la única inscripción femenina del corpus de Lagole.⁴²⁵ El resto de nombres femeninos atestiguados proceden de Este, y cabe resaltar que varios de ellos se repiten, caso de *Fouva*, *Fugia*, *Fremaistna*, *Fougonta*, *Nerka* o *Kanta*. Según Lejeune los epígrafes con antropónimos femeninos datarían todos del periodo época reciente y venético-latino, entre 300 y 100 a.C., mientras que los textos con antropónimos masculinos comparecen en todas las fases de la epigrafía venética.⁴²⁶

La onomástica femenina que se registra en estos epígrafes se compone de un único nombre, generalmente acabado en *-a*, o de un nombre seguido por otro, que suele acabar en *-na*, tradicionalmente interpretado como gamonímico, es decir indicando que es "la esposa de".⁴²⁷ En unas 5-6 inscripciones estas dedicantes femeninas realizan la ofrenda a favor de otra persona, generalmente también nombres femeninos, aunque hay casos en los que se llevan a cabo a favor de un hombre o de sus hijos. Este número resulta interesante ya que solo hay 13 epígrafes venéticos que registren esta práctica de hacer una ofrenda a favor de otra persona y la mitad de ellas fueron realizadas por mujeres. Por lo general, las personas en favor de quienes se hace la ofrenda aparecen con un único nombre, a excepción de *Turijone Okijaio* del epígrafe **V03.31**.

Por otro lado, la onomástica masculina suele consistir en un único nombre, como **V01.1**, **V02.2**, o dos nombres, como **V02.3**, **V03.01** o **V03.18**, siendo el segundo un patronímico. La raíz de estos nombres suele ser venética, aunque Lejeune señala que en las inscripciones tardías alguno podría contar con raíz latina;⁴²⁸ Marinetti y Morandi por su parte señalan algunos nombres de posible origen celta. También en alguna ocasión podrían aparecer patronímicos y avonímicos,⁴²⁹ caso de **V03.24**, con presencia de un *Futtus Aplisikos Trikikos*, de **V15.2**, con *Vants Moldonkeo Karanmns* y de **V15.03** con *Voltiomnos Iuvants Ariuns*. En **V12** aparecen posiblemente dos hermanos, *Sikos* y *Enogenes*, pues tras los dos nombres figura un patronímico, que posiblemente hiciera referencia a ambos.⁴³⁰ En época venético-latina aparecen por primera vez fórmulas onomásticas latinas integradas por un *praenomen* abreviado, *nomen* y *cognomen*, caso por ejemplo de **V03.58**. En una sola ocasión se precisa la condición de liberto de un el personaje, **V03.02**, donde *Eskaiva* sería el nombre del liberto y *Arspetijakos*, la referencia al patrono.

Por lo general, aparece un solo dedicante en la mayoría de las inscripciones. En las que figuran dos nombres, uno suele ser el donante y el otro la persona en beneficio de la cual se hace la ofrenda. Hay no obstante algún caso de ofrenda realizada por dos o tres personas, como **V03.31**, **V12** y **V14**, y posiblemente **V08.21**, que parece mostrar parte del verbo *donasan*, en plural. Por otro lado, la inscripción **V15.21** muestra dos donantes, pero posiblemente el objeto fue reutilizado, por lo que no sería una ofrenda conjunta. En la inscripción **V03.04** y también en **V03.47** el donante no es una única persona, sino una comunidad, *teuta*, término semejante al que aparecía en las inscripciones umbras sobre las grebas de Perugia (**u13**) y el término *túvtiks* que acompaña a algunos de los *meddis* oscos (como por ejemplo en **O19.21**). Este término también se recoge en **V03.31**, en una inscripción realizada por dos personajes que presentan el título *ansóres* y hacen la ofrenda en beneficio de la comunidad.

⁴²⁴ Nombre atestiguado en masculino como *Fouvos* en **V03.29**.

⁴²⁵ Marinetti (2001a, 353).

⁴²⁶ Lejeune (1974b, 41).

⁴²⁷ Véase Lejeune (1974b, 60).

⁴²⁸ Lejeune (1974b, 46).

⁴²⁹ Lejeune (1974b, 44).

⁴³⁰ Es poco frecuente que dos personajes en un mismo epígrafe aparezcan con distintas fórmulas onomásticas. Ambos suelen mostrar las mismas estructuras *nomen* + patronímico.

Cargos: magistraturas y sacerdotes

A diferencia de lo que ocurre en la epigrafía osca y umbra, las inscripciones religiosas venéticas no registran cargos públicos ni títulos, ni sacerdotes o sacerdotisas. La única posible excepción es **V03.31**, donde se mencionan dos personajes con el título de *ansores*, aunque el epígrafe está roto y el término podría estar incompleto. Al no aparecer en ningún otro epígrafe ni religioso ni funerario ni de ningún otro tipo resulta imposible precisar su naturaleza. Para Marinetti podrían ser funcionarios o magistrados de una comunidad, designados con un término que podría relacionarse etimológicamente quizá con la palabra ‘guardar’.⁴³¹

Fórmulas y verbos

102 de las inscripciones religiosas venéticas muestran verbos, que en su mayoría se repiten. Aparecen generalmente en tercera persona del singular, pero también en participio cuando se trata de inscripciones parlantes. Entre ellos destacan *donasto*, *toler*, *doto*, y *fagsto*, junto a los que constan verbos atestiguados una única vez, como *kvidor*,

El verbo más repetido es *donasto*, que aparece en las inscripciones de Gurina, Lagole di Calalzo, Fornace di Altino, Vicenza y, el área de Este, en Lozzo Atestino, Meggiaro y el santuario de *Reitia*, aquí más de una treintena de veces. En ocasiones está acompañado por *mego*,⁴³² término mediante el cual la propia pieza, en primera persona, expresa que ha sido donada. Este verbo va acompañado a veces por la palabra *donom*, que también aparece con los verbos *toler* o *doto*. Para expresar qué se ha donado se utilizan en varias ocasiones otros términos, como *vdan*, *ekvon* o *metlon*, palabras que se estudian en el siguiente apartado.

El verbo *toler* aparece en una lámina en Gurina, en Auronzo di Cadore y en Lagole di Calalzo, localidades todas ellas del área septentrional venética, a la que parece circunscrito. Los investigadores le otorgan, sin embargo, el mismo significado que al verbo *donasto*, algo así como ‘dio, ofreció’. En ocasiones aparece acompañado por la palabra *donom*, como en **V02.1-2**, **V03.01**, **24-26**, **46**, **67** y posiblemente **V03.52**.

El verbo *doto* se registra en casi una veintena de inscripciones procedentes de Lagole di Calalzo, Fornace di Altino y Este, así como en la síntula **V04** del Valle. Casi siempre está asociado a *donom*, como ocurre en **V03.07**, **10**, **16**, **19**, **27-30**, **44**, **63** y **66** indicando que se "dio un regalo o un don", expresión coincidente con la utilizada en el ámbito osco-umbró: *donum dedit/ dunum deded*. También va acompañado a veces por *mego*, en el caso de las inscripciones parlantes que expresan en primera persona haber sido donadas: **V15.21**, **22** y **24**. En este caso, el verbo se traduciría por ‘dio’, con el mismo sentido que *donasto* y *toler*. Se atestigua exclusivamente en inscripciones de contexto religioso.

Siendo estos tres los verbos más frecuentes, en las inscripciones religiosas venéticas se registran otros. En primer lugar destaca *fagsto*, que se atestigua en dos inscripciones: **V10.2** de Padua y **V11** de Montegrotto, y en el fragmento **V08.24** de Fornace di Altino. Originariamente el verbo se interpretó como "lo hizo", pero dado que en todos los casos las piezas provienen de espacios votivos, se considera que no indica la fabricación del objeto, sino la realización de una ofrenda.⁴³³ Marinetti interpreta como un posible verbo la palabra *kvidor* que aparece en **V03.43** y posiblemente en **V03.31**, y lo relaciona con las ofrendas.⁴³⁴

⁴³¹ Marinetti (2001a, 354).

⁴³² Como en **V13**, **V14**, **V15.01-04**, **06**, **07**, **23**, **26**, **28**, **31**, **32**, **34**, **35**, **42**, **43**, **48**, **49**, **50**, **51** y **53**.

⁴³³ Prosdocimi (1988, 292); Marinetti (2013b, 336).

⁴³⁴ Marinetti (2001a, 348 y 344).

En cuanto a la aparición de fórmulas, se registran varias en estas inscripciones, como *per volterkon vontar*, de los epígrafes **V01.2** y **V03.03**, *op iorobos* de **V15.01** y **V15.47**, *op voltio leno* en **V15.05** y **V15.10**, y *eni prekei datai*, en **V08.02**. Pellegini y Prosdocimi sugieren que la fórmula *per volterkon vontar* de Gurina y Lagole equivalga a *op voltio leno* en Este,⁴³⁵ y consideran que podría ser semejante a *libens merito*.⁴³⁶ Marinetti sugiere que fuese una manera de expresar que se trataba de "una ofrenda voluntaria".⁴³⁷ Se desconoce el significado de *eni prekei datai*, aunque Tirelli y Marinetti lo vinculan posiblemente a una plegaria o una fórmula de agradecimiento,⁴³⁸ algo difícil de probar por la falta de paralelos. Sobre *op iorobos*, Lejeune considera que indicaría los motivos por los que se hace la ofrenda, pero es difícil concretar más.⁴³⁹ Morandi, sin embargo, lo relaciona con la gestación y el parto, una hipótesis que considero arriesgada.⁴⁴⁰ Quizá aparezca también una fórmula en **V15.01** y **V15.21**, ya que hay dos letras *e. ø.* que no está claro cómo interpretar y que Pisani y Lejeune sugieren vincular a *ex voto*.⁴⁴¹ Por otro lado, también aparecen fórmulas votivas latinas en las inscripciones mixtas: *uotum soluit libens merito* en **V03.58** y **60**, y *dedit libens merito* en **V15.05**. Podríamos concluir este apartado diciendo que ninguna de estas fórmulas, aparte de las latinas, asegura la realización de un ritual semejante al *uotum* romano, por lo que no las consideramos votivas.

Otros elementos religiosos

En cuanto al vocabulario religioso, a diferencia de lo que se aprecia en otras culturas epigráficas, las inscripciones venéticas siguen esquemas más o menos fijos en los que apenas se documentan palabras que no sigan estas fórmulas consistentes en los nombres de los donantes, el verbo, ocasionalmente el objeto donado, finalmente el teónimo y en raras ocasiones una fórmula. El único elemento que podría destacarse aquí es la expresión de los objetos ofrecidos: en general recogidos bajo el término genérico *donom*, 'don o regalo', a veces emplean otras palabras específicas. La palabra *vdan* se atestigua en 6 ocasiones en Este, **V15.05**, **V15.09**, **V15.10**, **V15.25**, **V15.29** y **V15.40**, y se interpreta tradicionalmente como 'alfabeto', dado que el término se compone de las primeras consonantes atestiguadas en las láminas alfabéticas de Este.⁴⁴² También en una ocasión el objeto donado se denomina *ekvon*, en **V15.49**, referido a la estatuilla de un caballito. En dos ocasiones se menciona un *metlon*, en **V03.56** y **V12**, de significado desconocido, pero también un objeto donado. En **V01.3** se registra un *magetlon*, quizá relacionado con la palabra anterior y también algo donado, como muestra el hecho de que se decline en acusativo.

5. Público

En general las inscripciones venéticas destacan por su brevedad y el pequeño tamaño de sus soportes. Salvo las excepciones que luego se comentarán, son inscripciones sobre láminas, pequeñas figuritas, mangos de *simpula*, vajilla metálica, etc., que claramente no corresponden a la categoría de "epigrafía monumental", ni pretendían ser leídas por un amplio público. Eso no quiere decir que fuesen como las maldiciones, inexistentes en esta cultura epigráfica, completamente privadas, pues muchas de ellas estuvieron expuestas en santuarios.

⁴³⁵ Pellegrini y Prosdocimi (1967, 609).

⁴³⁶ Pellegrini y Prosdocimi (1967, 487).

⁴³⁷ Marinetti (2001a, 345). Seguido por Morandi (2017, 375).

⁴³⁸ Tirelli y Marinetti (2013, 321).

⁴³⁹ Lejeune (1953, 68).

⁴⁴⁰ Morandi (2017, 351).

⁴⁴¹ Pisani (1953, 241), Lejeune (1954, 64 y 76)

⁴⁴² Lejeune (1953, 77); Marinetti (2013b, 310).

Algunas de las láminas son de un tamaño considerable, con unos 25 cm de alto o ancho, e incluso presentan decoración o enganches en su parte superior que sugieren que fueron colgadas y expuestas. Sin duda el público que pudo acceder a su texto fue mayor que el que recibieron las láminas umbras de Colfiorito (**U05.1-4**), por poner un ejemplo, pero no son grandes *tabulae* con textos oficiales como las *Tabulae Iguvinae* (**U01**). Además, salvo contadas excepciones, todas emanan de un donante individual, no de una autoridad oficial y por lo tanto deben considerarse inscripciones privadas. Entre las excepciones podrían, quizá, incluirse las dos piezas en las que el donante es la *teuta*, es decir, ‘la comunidad’, **V03.04** y **V03.47**. En estos casos podría tratarse de dedicatorias colectivas, que sin embargo se encuentran sobre una lámina de bronce y el mango de un *simpulum*, que tampoco conformaban ofrendas de tipo monumental.

Por otro lado, las peanas y pedestales procedentes del santuario de *Reitia* son difíciles de clasificar inequívocamente en una de las dos categorías. Por un lado están realizados en piedra, lo que suele ligarse tradicionalmente a una epigrafía monumental, dirigida a un público potencialmente mayor. No obstante, el tamaño de las letras de la mayor parte de estas piezas (**V15.42-51**), no supera los 2 cm, por lo que resulta difícil hablar de epigrafía monumental o dirigida a un público amplio. Estas piezas colocadas en el santuario serían leídas exclusivamente por quienes pasaran ante ellas y se detuvieran expresamente para hacerlo. Algunas, como **V15.49-50** muestran el epígrafe en la cara superior en vez de la frontal, por lo que no parece que pretendieran ser leídas. De igual forma, resulta dudoso cómo caracterizar las dos estelas de este santuario, **V15.52** y **53**, de altura no muy grande y con letras de unos 2 cm. Lo mismo ocurre con otras inscripciones sobre piedra, como el cipo **V13** de Este, que si bien por su forma parece un epígrafe público, debido a su escaso tamaño, menos de medio metro de altura, no puede ser considerada como inscripción monumental. Tampoco resulta evidente cómo clasificar el cipo de **V08.36** Altino, cuya inscripción ocupa buena parte de la cara frontal de la pieza y seguramente fuese expuesta para ser leída, pero grabada sobre un pequeño soporte de apenas medio metro de altura.

En la categoría de epígrafes públicos tan solo es posible enmarcar con cierta seguridad el gran bloque **V09.2** de Vicenza, con una inscripción de casi tres metros de anchura, aunque con letras de menos de 5 cm, y el bloque **V10.1** de Padua, de más de medio metro de anchura y con letras de hasta 7,5 cm.

En conclusión puede afirmarse que la epigrafía religiosa venética es primordialmente individual, llevada a cabo por hombres y mujeres en su propio beneficio o en el de algún conocido o pariente, sobre soportes de pequeño tamaño y donde el público lector objetivo parece ser más la propia divinidad que los fieles que frecuenten el santuario, a diferencia de lo que se aprecia en otras culturas epigráficas como la osca.

6. Tipos de epígrafes

La mayor parte de epígrafes que componen la epigrafía venética son funerarios o religiosos, con una gran cantidad de epitafios que contienen solo los nombres de los difuntos.⁴⁴³ Son 186 inscripciones las que consideramos religiosas, segura o probablemente. Frente a otras culturas epigráficas, como la osca o la umbra, que presentan una cierta variedad de tipos de inscripciones religiosas —ofrendas, conmemoraciones de dedicaciones, maldiciones, leyes sacras o hitos

⁴⁴³ Aparecen en nominativo o dativo, a veces acompañados de *ego* y otras de la palabra *ekupetaris*, que se liga especialmente a las estelas y que es un marcador de que el epígrafe es funerario. La mayor parte de las cerámicas que contienen nombres proceden de espacios funerarios, por lo que a diferencia de lo que ocurre en otras culturas epigráficas (como la osca), no se les atribuye un posible significado religioso.

delimitadores de espacios sagrados, entre otras—, la epigrafía religiosa venética es mucho menos variada.

Ofrendas

Una abrumadora mayoría, 179 inscripciones, son ofrendas a los dioses realizadas generalmente por donantes individuales, si bien dentro de esta categoría cabría diferenciar dos subcategorías: las ofrendas comunitarias, ofrecidas por la *teuta*, **V03.04**, **V03.47**, **V03.61** y quizá **V03.31**, y las ofrendas a favor de terceros, anteriormente comentadas, **V03.03**, **V03.31**, **V03.43**, **V03.50**, **V15.06**, **V15.18**, **V15.20**, **V15.21**, **V15.23**, **V15.24**, **V15.30**, **V15.35**, **V15.45** y quizá **V03.53**.

Por lo general siguen una estructura semejante: el nombre del donante, un verbo que expresa la ofrenda y un teónimo. Algunas veces aparece también el objeto que se ofrece, generalmente aludido de forma genérica con el término *donom*, y en otras ocasiones expresado mediante el pronombre *meگو*, cuando se trata de inscripciones parlantes. A veces aparecen también fórmulas, no muy frecuentes, como se aprecia en la tabla anexo 10. No obstante, hay que destacar que si bien el nombre suele aparecer en primer lugar y el verbo tras él, con el teónimo al final, no siempre se sigue este esquema. El orden no es fijo y varía mucho en cuanto a la posición, sobre todo si se expresa el objeto donado. Las fórmulas suelen aparecer al final del epígrafe. A este respecto, algunas inscripciones se pueden caracterizar como votivas, ya que presentan la fórmula latina que indica la realización de un *uotum*. Es posible que alguna de las fórmulas venéticas que aparecen ocasionalmente pudiesen estar señalando un acto semejante, una cierta reciprocidad entre el donante y la divinidad, pero no es posible afirmarlo con certidumbre.

En esta cultura epigráfica no se documentan epígrafes de tipo edificio-religioso ni maldiciones ni leyes sacras y tampoco parecen registrarse inscripciones funerarias en las que se nombren sacerdotes o sacerdotisas, cuyos títulos se desconocen, pues en los epígrafes funerarios tan solo aparecen nombres y no cargos.

Delimitación de terrenos

Dos únicos epígrafes parecen ligarse a la delimitación de un posible espacio sagrado, **V10.1** de Padua, en el que aparece la palabra *termon*, que indicaría este recinto, y quizá **V09.2** de Vicenza que según cómo se interprete la pieza podría ser una ofrenda a unos dioses terminales y marcar a su vez la delimitación de un confín sagrado.

¿Ritual?

Finalmente, los huesos rituales de Asolo, **V07.1-6**, junto a los descartados **v20X**, no concuerdan con la categoría de ofrendas, ya que no poseen el formulario típico que se aprecia en el resto de inscripciones, pero serían religiosos por el lugar de hallazgo. Parece que fueron piezas que se depositaron de forma ritual, aunque se desconozca el contenido de sus textos.

II. DUDOSAS, NO RELIGIOSAS Y DESCARTADAS

1. Dudosas

Entre las inscripciones dudosas en lengua venética se han incluido varias piezas que proceden de santuarios en los que se encuentran las inscripciones estudiadas en el apartado anterior, pero cuyos soportes no son tan claros como los anteriores, o sus textos son excesivamente breves para que se puedan considerar religiosos con certeza.

De Gurina proceden las inscripciones **v16a-e** que, aunque localizadas en un santuario, aparecen sobre una barra de cerámica, una fíbula y tres piezas de cerámica, con lo que no es claro que la intención sea la misma que las láminas **V01.1-6**, aunque tampoco pueda descartarse por completo que lo fueran.

Un caso diferente es el de los huesos **v17a-b** de Pozzuolo del Friuli, dos fragmentos de hueso de los que se desconoce su lugar de hallazgo, por lo que no se puede asegurar que se depositaran de forma votiva. Podrían ser semejantes a los huesos de Asolo (**V07**) y ser empleados en un ritual, pero la falta de contexto no ayuda a esta identificación. Por otra parte, frente a los de Asolo, cuyo significado es desconocido, en este caso parecen mostrar posibles fórmulas onomásticas.

En el caso de la tablilla **v18** de Este, se desconoce por completo el significado de la misma. Marinetti sugirió que se tratase de una posible ley que delimitase unos terrenos, no necesariamente comprendida como *lex sacra*. No obstante, también sugiere que haya en ella una ofrenda comunitaria o una dedicatoria a los Dioscuros. No es posible ni descartar ni atribuir con certeza un carácter religioso a esta lámina.

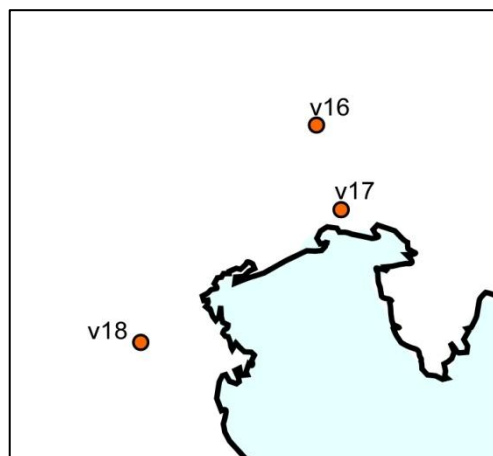


Fig. 30. Distribución geográfica de las inscripciones dudosas venéticas.

2. Descartadas

Descartamos que la peana de bronce **v19X** procedente de Lagole esté escrita en lengua venética y consideramos que no es un epígrafe mixto sino plenamente latino, por lo que aunque sea religiosa, por la aparición de un teónimo y una fórmula votiva *uotum soluit libens merito*, no está escrita en lengua local.

Se han descartado algunos de los huesos de Asolo, agrupados bajo la referencia **v20X** porque se considera que los signos que contienen no son inscripciones, sino decorativos, por lo que aunque su soporte y lugar de hallazgo indiquen que se trate de piezas religiosas, semejantes a **V07.1-6**, no pueden ser considerados técnicamente como inscripciones en lengua venética.

Finalmente, se descarta una serie de láminas procedentes de Este, **v21X**, que presentan la repetición de letras que se encuentran en las inscripciones **V15.01-17**, pero en este caso no se puede asegurar que tuvieran frases dedicatorias.

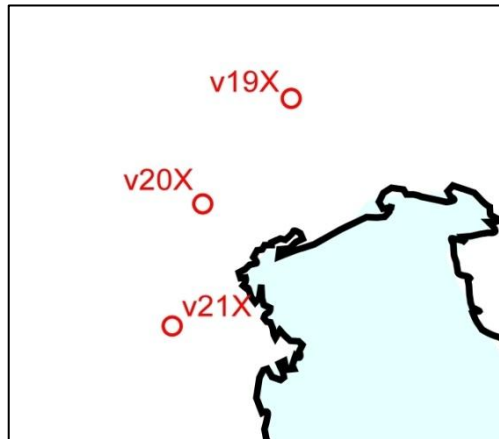


Fig. 31. Distribución geográfica de las inscripciones descartadas venéticas.

3.6. EPIGRAFÍA RELIGIOSA EN LENGUA GALA

El galo es una lengua indoeuropea y dentro de esta gran familia se clasifica como una lengua celta de tipo continental, emparentada por tanto con el celtibérico, el lepóntico o el galo cisalpino, del mismo modo que con las celtas insulares, como el bretón, el galés o el irlandés, estas últimas en uso hoy en día. Como bien señalan Mullen y Ruiz Darasse, pese a que la relación con estas lenguas que ayuda a interpretar algunas palabras, sigue siendo una lengua fragmentaria, cuyos textos no pueden entenderse siempre con exactitud, del mismo modo que tampoco se pueden apreciar variantes, ya fuesen cronológicas, geográficas o incluso sociales.⁴⁴⁴ Las inscripciones en lengua gala se encuentran repartidas a lo largo de toda la geografía de la actual Francia, con algún epígrafe también en Bélgica, Luxemburgo, Suiza y Alemania. Sin embargo, el mayor foco de concentración es el Golfo de León, que suministra también las inscripciones más antiguas en esta lengua,⁴⁴⁵ todas ellas en alfabeto griego y sin duda influenciados por la presencia de población griega en torno a la colonia de *Massalia*, de la que, sin duda, adoptaron la costumbre de escribir. Las inscripciones galas se documentan desde el s. III a.C. hasta bien entrada la época imperial, llegando hasta mediados del s. III d.C. e incluso algunas más tardías podrían ser consideradas también galas. Se atestigua su uso por testimonios indirectos hasta el s. V d.C.,⁴⁴⁶ redactados en una mezcla de la lengua latina y quizá gala. Los sistemas de escritura que emplearon fueron los alfabetos griego y latino, aunque también se documentan epígrafes en alfabeto norditálico de tipo etrusco y en alfabeto ibérico. Sin embargo, del mismo modo que sucede con los lusitanos, no idearon un sistema de escritura propio.

Mullen y Ruiz Darasse consideran difícil determinar con seguridad el número exacto de epígrafes escritos en lengua gala, ya que muchos están perdidos, otros no han sido publicados todavía y en otros casos resulta dudoso si están escritos en lengua gala o no. Ambas calculan que en escritura galo-griega habría alrededor de 70 leyendas monetales, unas 11 inscripciones sobre metal, alrededor de 321 en cerámica y 76 sobre piedra, mientras que en escritura galo-latina habría alrededor de 270 leyendas monetales, 33 inscripciones sobre metal, alrededor de 254 sobre cerámica, 34 sobre piedra y ocasionalmente algún epígrafe en vidrio o yeso.⁴⁴⁷ Según estos cálculos habría más de un millar de inscripciones en esta lengua, aunque la mitad de ellas son excesivamente breves para poder asegurar con certeza que sean galas.

Hemos seleccionado en este estudio 40 inscripciones, de las que 23 son religiosas con seguridad y 17, probablemente lo sean, que son las siguientes: **G01**, un monumento pétreo de París, en el que se representan iconográficamente numerosas divinidades, clásicas e indígenas, y se mencionan varios teónimos; **G02**, un plomo aparecido recientemente en Chartres, posiblemente con un texto de carácter mágico; **G03**, un bloque de piedra hallado en Plumergat que estaría hincado en la tierra y en el que se grabó una dedicación a las divinidades llamadas "Padres Agantos"; **G04.1**, una placa de piedra con la dedicatoria de un posible edificio al dios *Ucuetis* procedente de Alesia; **G04.2-3**, dos placas de plomo, también halladas en Alesia, en las que tan solo aparece un nombre, pero cuyo contexto y soporte podrían indicar que son religiosas; **G04.4**, una posible base de estatua procedente de un santuario y que podría conmemorar una ofrenda; **G05**, una cacerola de bronce procedente de Couchey en la que se encuentra el teónimo *Alisano*, atestiguado en otros epígrafes, junto al nombre del dedicante de la

⁴⁴⁴ Mullen y Ruiz Darasse (2018, 7-8).

⁴⁴⁵ Las inscripciones galas cisalpinas y lepónticas serían más arcaicas, pero en este estudio no se tratarán.

⁴⁴⁶ Véase cuadro cronológico propuesto por Mullen y Ruiz Darasse (2018, 9).

⁴⁴⁷ Mullen y Ruiz Darasse (2018, 33-37).

pieza; y **G06**, una placa de piedra hallada cerca de un santuario en Autun, en la que se conmemora la ofrenda de un *canescosedlon* (o *canesco sedlon*), término de difícil identificación pero probablemente religioso.

De *Argentomagus* procede la inscripción **G07.1**, en una jarra depositada en una fosa ritual en la que podría haber una dedicatoria a una divinidad, así como la olla **G07.2**, que podría haber sido depositada por un magistrado. Otra inscripción religiosa es el bloque rectangular de piedra de Sazeirat, **G08**, en el que un dedicante lleva a cabo una ofrenda de carácter votivo subrayada por la fórmula latina *uotum soluit libens merito*. **G09** corresponde a una placa de plomo hallada en Chamalières, con una larga inscripción de carácter mágico, una maldición; **G10.1**, sobre un bol cerámico hallado en Lezoux, parece conmemorar una festividad en honor de una o dos divinidades femeninas; **G10.2**, sobre una estatua de piedra hallada en un santuario en Lezoux, presenta una inscripción religiosa latina y otra gala muy erosionada, que pudo ser también de carácter religioso. Destaca **G11**, el conocido Calendario de Coligny, de carácter indudablemente ritual, al igual seguramente que **G12**, de Villards-d'Héria, muy fragmentada para una posible interpretación íntegra del texto, semejante al anterior. **G13** es una gran estela de piedra hallada en Vercelli que exhibe parte del epígrafe en lengua latina y parte en galo, registrando la ofrenda de unos terrenos en beneficio de los dioses y los hombres. **G14** es una lámina de plomo procedente de L'Hospitalet de Larzac que contiene una maldición.

Las inscripciones previamente mencionadas utilizan mayoritariamente el alfabeto latino, mientras que las procedentes del sur fueron escritas sobre todo en alfabeto griego. Entre ellas destacan: **G15**, un capitel hallado en Montagnac con el posible teónimo *Carnonnos*, atestiguado en otros epígrafes; **G16**, parte de un monumento pétreo procedente de Montmirat en cuyo texto podría encontrarse parte de la fórmula galo-griega propia de las dedicatorias religiosas, $\delta\epsilon\delta\epsilon\ \beta\rho\alpha\tau\upsilon\ \delta\epsilon\kappa\alpha\nu\tau\epsilon\nu$, que aparece también en otras inscripciones como **G17**, un capitel de Saint-Côme; posiblemente en **G18**, procedente de Collorgues; **G19.1**, el capitel de Nîmes, dedicado a las *Matres* de la ciudad de *Nemausus*; **G19.2**, un pilar de piedra; y también en las inscripciones perdidas **G19.3-4** de Nîmes.

De Nîmes procede también **G19.5**, en la que también parece constatarse una inscripción dedicatoria. **G20** es un pilar hallado en Collias con la fórmula $\delta\epsilon\delta\epsilon\ \beta\rho\alpha\tau\upsilon\ \delta\epsilon\kappa\alpha\nu\tau\epsilon\nu$; **G21**, una inscripción sobre placa procedente de Vaison-la-Romaine, en la que se registra la consagración de un lugar sagrado a la diosa *Belisama*; **G22**, un pilar de Malaucène dedicado al dios *Graselos*; **G23**, un altar o cipo hallado en Orgon dedicado al dios *Taranos*; **G24.1**, un altar dedicado a las *Matres* de la ciudad de *Glanum*; **G24.2**, también altar y encontrado en la misma ciudad, dedicado por una mujer llamada *Cornelia*; **G24.3**, que tan solo conserva la parte superior, pero que a juzgar por los paralelos de este yacimiento podría también haber contenido la misma frase; **G24.4**, una pieza perdida, pero que conserva parte de la fórmula $\delta\epsilon\delta\epsilon\ \beta\rho\alpha\tau\upsilon\ \delta\epsilon\kappa\alpha\nu\tau\epsilon\nu$; **G24.5** es parte de una posible pila de agua, dedicada a *Belenos*. También sobre una pila y dedicado al mismo dios está **G25**, procedente de Saint-Chamas con la escritura localizada en el borde de la boca. Finalmente, **G26** es una inscripción rupestre que menciona a las *Matres* y **G27** un bloque paralelepípedo dedicado al dios *Belenos*, procedente de Marsella, que conserva únicamente cinco letras, aunque probablemente la lengua sea gala.

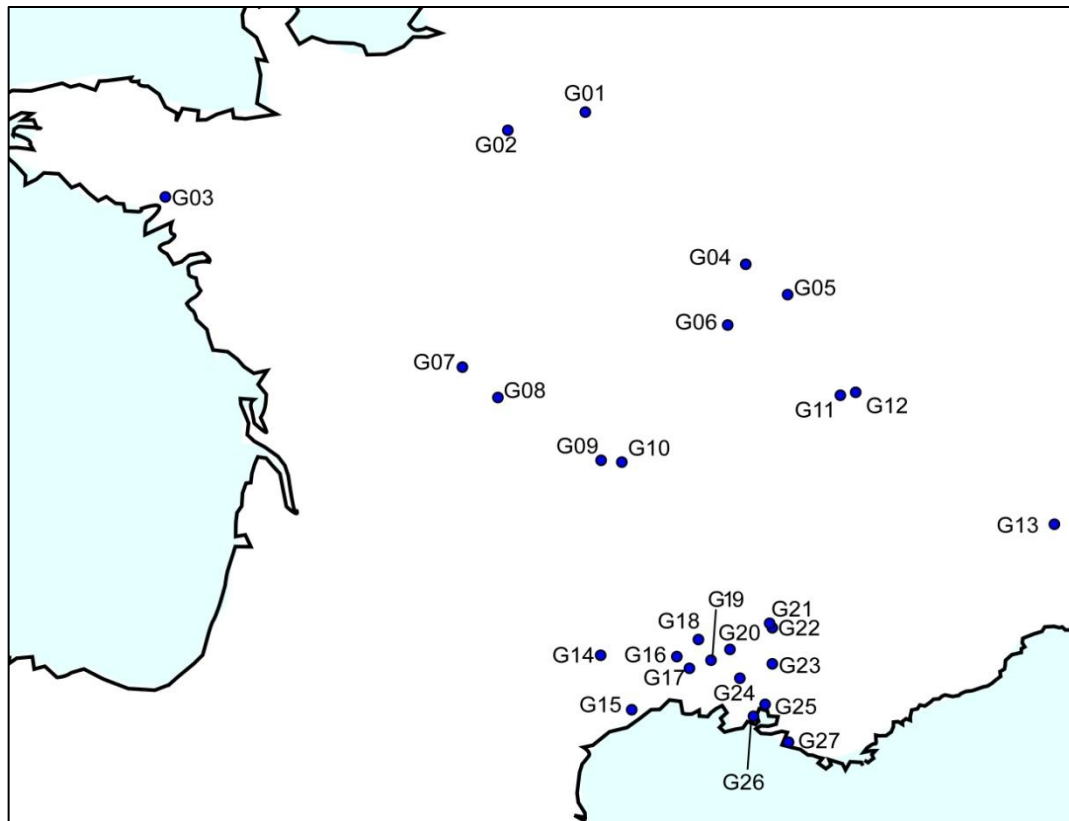


Fig. 32. Distribución de las inscripciones religiosas galas: seguras y probables

El número de inscripciones religiosas dudosas en galo es bastante elevado, pues la naturaleza de varios de estos epígrafes no es clara y no puede descartarse que sean funerarios u honoríficos, ya que en ocasiones resulta difícil distinguir los nombres personales y los teónimos. Hemos clasificado 16 inscripciones como dudosas y otras 10 se han categorizado como descartadas, en su mayor parte por no estar estrictamente escritas en galo o bien por datar de cronologías que desbordan el marco adoptado en esta tesis. Estos epígrafes se comentarán en el apartado II.

I. ANÁLISIS

1. Material y tipos de soporte

La epigrafía gala utiliza diversos tipos de soporte con claras diferencias entre la zona galogriega y la galo-latina, como se ha comentado en la introducción siguiendo a Mullen y Ruiz Darasse.⁴⁴⁸ En la zona meridional se empleó la piedra más frecuentemente que en el norte, donde apenas hay una veintena de piezas inscritas sobre este material. Por otro lado, en el norte se empleó repetidamente el plomo para redactar láminas con maldiciones, casi desconocidas en el sur. Una gran cantidad de inscripciones galas se inscribieron sobre cerámica, en ambas zonas. A cambio, los materiales y soportes destinados a recibir inscripciones religiosas no muestran diferencias tan significativas: 29 realizadas sobre soportes pétreos, 3 sobre bronce, 5 sobre plomo y 3 sobre cerámica. Siguiendo la división entre zonas, la mayor parte de las inscripciones

⁴⁴⁸ Mullen y Ruiz Darasse (2018, 33-37).

sobre piedra proceden de la zona galo-griega,⁴⁴⁹ mientras que los plomos proceden todos del área septentrional.⁴⁵⁰ Hay que destacar, sin embargo, que la mayor parte de las inscripciones sobre piedra conservadas en el área septentrional podrían ser consideradas religiosas.

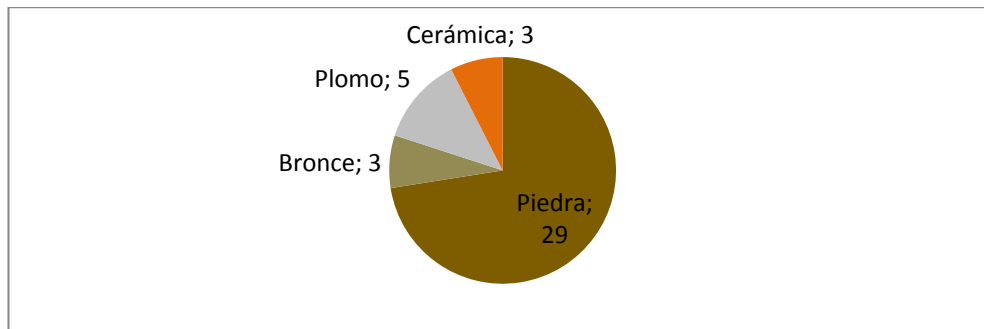


Fig. 33. Materiales de las inscripciones religiosas galas.

Mullen y Ruiz Darasse contabilizan 9 inscripciones galo-griegas votivas sobre piedra frente a 15 dedicatorias y 40 funerarias, cifras que no coinciden con nuestra selección.⁴⁵¹ Del mismo modo, en cuanto a las galo-latinas, ambas consideran que 11 atestiguan la consagración de un lugar o edificio a los dioses:⁴⁵² nosotros tan solo incluimos cuatro de ellas con seguridad, mientras que el resto las consideramos dudosas.⁴⁵³

De las 29 inscripciones que aparecen sobre piedra, se distinguen varios tipos de soportes: altares, tan solo registrados con su forma típica en *Glanum*, **G24.1-3**; aunque quizá en esta categoría se pudiera incluir también **G23** de Orgon; losas y placas en tres ocasiones, **G04.1**, **G06** y **G21**; paralelepípedos o pilares como **G08**, **G19.2**, **G19.5**, **G20**, **G22** y **G27**; y capiteles en **G15**, **G17** y **G19.1**. El monumento **G01** de París es un pilar sin paralelos y difícil de clasificar. También aparecen dos piezas en pilas de agua, **G24.5** de *Glanum* y **G25** de Saint-Chamas,⁴⁵⁴ y **G18** podría ser también parte de una pila o de un recipiente de gran tamaño, del que tan solo se conserva un pequeño fragmento. Difícil de clasificar es el fragmento **G16** de Montmirat, que podría ser parte de un gran monumento de piedra. Por otro lado, la inscripción **G13** se encuentra sobre una pieza de gran tamaño, tradicionalmente llamada ‘estela de Vercelli’. **G26** es una pared rupestre, único caso claro de este género con un epígrafe religioso en lengua gala.

⁴⁴⁹ Esto es debido a que la seguridad con la que las caracterizamos como religiosas es mayor, por la presencia de la fórmula propia de las dedicaciones galo-griegas, sin paralelos en la epigrafía galo-latina, en las cuales muchas de las inscripciones se han mantenido en la categoría de dudosas.

⁴⁵⁰ Si bien es cierto que los dos plomos de Alesia (**G02.2-3**) se escriben en alfabeto griego y no latino.

⁴⁵¹ Estas cifras son distintas a las que aquí hemos contabilizado. En el caso de que consideren ‘votivas’ aquellas que presenten la fórmula $\beta\rho\alpha\tau\omicron\upsilon\delta\epsilon\kappa\alpha\nu\tau\epsilon\nu$, ésta se registra en 14 epígrafes y no en 9. Del mismo modo, si tienen en cuenta aquellas inscripciones en las que se registran teónimos, hay 15 epígrafes galo-griegos sobre piedra que podrían mostrarlos. En cuanto a las 15 dedicatorias, en nuestra clasificación consideramos que varias de las inscripciones religiosas a las que ellas llaman ‘votivas’ son dedicatorias a los dioses, pero también son frecuentes en galo las dedicatorias de otros tipos, con lo que el número, de nuevo, varía con respecto a la clasificación de Mullen y Ruiz Darasse.

⁴⁵² Mullen y Ruiz Darasse (2018, 37).

⁴⁵³ En nuestra opinión se han reducido a 4 (**G03.1**, **G05**, **G08**, **G10**), ya que, como se verá en el apartado II., no es seguro que varias de ellas sean de carácter religioso: Naix-aux-Forges (**g32**), Naintré (**g34**), Néris-les-Bains (**g37**), Auxey (**g38**), y quizá incluyan también Nevers (**g48X**), aunque no se indique qué es lo que se ofrece.

⁴⁵⁴ Hay tres casos en lengua osca en los que se encuentran epígrafes religiosos sobre depósitos y pilas de agua, como **O08.15-17** de Pietrabbondante. También podrían compararse con la cisterna de Fossato di Vico (**U02**), pero en este caso la inscripción umbra se localiza en una placa de bronce colocada sobre la misma.

En bronce tan solo hay tres inscripciones que puedan ser consideradas religiosas: la cacerola **G05** de Couche y los calendarios **G11** de Coligny y **G12** de Villards-d'Héria. El soporte de la primera pieza, cuidado y completo, posiblemente no fuese creado inicialmente con el propósito de recibir este epígrafe religioso, sino grabado después en el momento de que pasase a ser empleada como ofrenda. La pieza, como se indica en la ficha, es muy semejante a otra en la que aparece una inscripción con una dedicatoria a *Deo Alisano* (*CIL* XIII 2843), también indudablemente religiosa, aunque en este caso en lengua latina. En cuanto a los soportes de los calendarios, pese a que ambos aparezcan muy fragmentados, especialmente el segundo, se trataría de grandes *tabulae* de bronce, cuidadas y de un tamaño que sugiere que estarían expuestas al público. Debido a que el bronce tan solo registra epígrafes religiosos en esta lengua en estas tres ocasiones, se puede afirmar que los galos no emplearon este metal con asiduidad para plasmar textos religiosos; tampoco escribieron esta clase de textos sobre vajilla metálica. También se puede señalar que frente a las culturas aquí estudiadas, como las osca, umbra y venética, la gala no utilizó figuritas votivas de bronce inscritas ni tampoco pequeñas láminas de bronce como soporte de dedicatorias religiosas.

Las inscripciones sobre plomo con posible carácter religioso son más numerosas en la epigrafía gala que las realizadas sobre bronce, caso único en todas estas lenguas locales. Como indican Mullen y Ruiz Darrase, la mayor parte de inscripciones galo-latinas sobre plomo tiene una función mágica o ritual.⁴⁵⁵ No obstante, no hemos incluido todas como seguras o probables en este estudio, debido a que la lengua en la que se encuentran no es siempre claramente gala.⁴⁵⁶ Entre las piezas seleccionadas se encuentran tres plomos con maldiciones, **G02** de Chartres, **G09** de Chamalières y **G14** de Larzac, y dos láminas de Alesia, **G04.2-3**. Mientras la primera y la tercera son planchitas de plomo finas, con una forma muy semejante a las *defixiones* tradicionales —como por ejemplo las del ámbito osco—, la de Chamalières presenta una forma nada típica en las maldiciones indígenas, pues está dotada de un asa que sobresale en el lado izquierdo. Por otro lado, las láminas de plomo **G04.2-3** de Alesia son finas y alargadas, con el epígrafe en una de las caras, sin agujeros para colocar clavos.

La epigrafía gala comprende varios centenares de epígrafes sobre cerámica, pero solo en 3 ocasiones estos soportes fueron utilizados para textos religiosos con cierta seguridad: **G07.1-2** de *Argentomagus* y **G10.1** de Lezoux. Se trata de platos o boles de cerámica común, poco elaborada, sin decoración ni pintura, con los epígrafes en la parte interior de las piezas, si bien la jarra **G07.1** está ligeramente más cuidada. En todos los casos los epígrafes son breves y aparecen afectadas por diversas grietas y roturas. Otro buen número de piezas cerámicas también podría interpretarse en clave religiosa, pero no son tan seguras como las aquí seleccionadas.⁴⁵⁷

Se constatan también epígrafes sobre otros materiales como una lámina de oro o una espada de hierro, pero su caracterización como inscripciones religiosas en lengua gala es dudosa, por lo que quedan excluidas de este estudio.⁴⁵⁸

Respecto a la iconografía religiosa, cabe destacar el monumento **G01** de París, que sin duda representa una serie de divinidades, y la estatua **G10.2** de Lezoux, que según varios

⁴⁵⁵ Mullen y Ruiz Darasse, 2018, 36. Pese a ello, hay textos galos sobre plomo que no tendrían vinculación alguna con el mundo religioso, como sería el plomo de Rezé (*ÉC*, 38, 2012), seguramente comercial, estudiado por Lambert y Stifter (2012).

⁴⁵⁶ Hay un número elevado de plomos que podrían contener maldiciones, comentados en el apartado de inscripciones dudosas.

⁴⁵⁷ De nuevo en su mayoría sobre cerámica común, sin decoración y simple, a excepción de **g47X**.

⁴⁵⁸ De oro es la lámina de Baudecet (**g28**) y de hierro la espada de Port (**g39**).

investigadores, sería una imagen indígena del dios Mercurio, en este caso barbado. En cuanto a la identificación de epígrafes religiosos por los soportes, solo pueden señalarse los altares de *Glanum*, el monumento de París y la estatua de Lezoux. Los restantes epígrafes son caracterizados como religiosos por su lugar de hallazgo y, sobre todo, por su texto.

2. Lugares de hallazgo

De las 40 inscripciones religiosas tratadas, 24 proceden de espacios religiosos, santuarios especialmente, aunque también algunas aparecen en sus cercanías o en depósitos votivos. A diferencia de lo que ocurre en otras culturas epigráficas como la osca o la venética, donde hay grandes santuarios con decenas de inscripciones, en las Galias no hay ningún lugar sagrado en la que se concentre una decena de inscripciones religiosas.

Tan solo tres santuarios tienen más de dos inscripciones: *Alesia*, *Nemausus* y *Glanum*, tres ciudades galo-romanas de gran importancia. En *Alesia* se encontraron las inscripciones **G04.1-5**, en un terreno conocido como Mont-Auxois, donde posiblemente hubiese un santuario dedicado a un dios guerrero, quizá de nombre *Moritasgos*, como indican los epígrafes latinos posteriores.⁴⁵⁹ Es significativo que en este lugar haya epígrafes galo-griegos, siendo que geográficamente se sitúa mucho más al norte del área de empleo este alfabeto.

En Nîmes el santuario se conoce como "La Fontaine" y de él proceden cuatro inscripciones con dedicatorias galo-griegas. Lejeune indica que en este lugar fue identificado un posterior templo consagrado a Dianay también un templo dedicado a Augusto.⁴⁶⁰ La ciudad antigua era conocida como *Nemausus*, que también parece ser el nombre de un dios local conocido por numerosos epígrafes latinos de carácter religioso.⁴⁶¹ También hay epígrafes dedicados a otras divinidades como Silvano, Minerva y Marte, entre otros.⁴⁶²

En *Glanum*, ciudad localizada en la actual Saint-Rémy-de-Provence, las inscripciones galas se encontraron en unos altares, sobre una pila y sobre un soporte no identificado hallados en un área en la que se reutilizaron bloques procedentes de unos templos, a los que posiblemente pertenecían estas piezas. En *Glanum* se han encontrado más de medio millar de epígrafes latinos de diversos tipos: funerarios, sellos cerámicos, honoríficos y religiosos. Los textos galos hacen referencia a *Belenos* y a unas diosas *Matres*, mientras que en las inscripciones latinas aparecen teónimos como Hércules, Silvano y Minerva.⁴⁶³

Otros santuarios con un único epígrafe religioso son: Chamalières, en este caso ligado a las aguas termales y de donde procede la lámina **G09**, además de un gran número de figuritas de madera que representan partes del cuerpo y ligadas sin duda a la función terapéutica del lugar;⁴⁶⁴ Lezoux, con un santuario seguramente dedicado a Mercurio, como indica la estatua **G10.2**; y Le Castellas, en Montmirat, un santuario en el que también hay epígrafes latinos dedicados a *Mater*, Mercurio y Júpiter,⁴⁶⁵ y de donde proviene el monumento **G16**. También podrían ser

⁴⁵⁹ Lejeune (1985, 392).

⁴⁶⁰ Lejeune (1995b, 183).

⁴⁶¹ En la base de datos *Clauss-Slaby* se contabilizan más de 1500 inscripciones latinas, de épocas diversas. *Nemausus* se atestigua en: *CIL* XII, 3070;3072; 3093; 3095; 3096; 3098, 3099; 3100; 3101.

⁴⁶² Silvano: *AE* 1954, 194, *CIL* XII, 3132; Minerva: *AE* 1990, 681, *CIL* XII, 3092; Marte: *AE* 1990, 700, *CIL* XII, 2986.

⁴⁶³ Hércules: *AE* 1954, 101a,b y c; Silvano: *CIL* XII, 1000, 1002; *CAG*-13-02, p. 394; *AE* 1925, 34; Minerva: *CIL* XII, 996, 998.

⁴⁶⁴ Romeuf y Dumontet (2000, 20). Pocas *defixiones* en lenguas locales aparecen en fuentes, pudiendo incluir también las dudosas inscripciones de Amélie-les-Bains (**g53X**).

⁴⁶⁵ Mullen (2013, 196).

posibles santuarios el lugar de Saint-Chamas donde se encontró la pila **G25** o el punto del que proviene el pilar **G20** de Collias, quizá un lugar de culto a las aguas, según Lejeune.⁴⁶⁶ La placa **G06** de Autun se halló en un punto muy cercano a un santuario dedicado al dios *Anvalos*, al que se dedicaron varios epígrafes latinos, por lo que seguramente esta pieza procediese del mismo lugar. La inscripción **G22** de Malaucène se encontró en un edificio cristiano del siglo XI del que Lejeune indica que se asentó sobre un lugar de culto pagano, por lo que posiblemente esta inscripción fuese parte del paisaje religioso del santuario. Lo mismo ocurre con el cipo **G23** de Orgon, reutilizado en una iglesia cristiana situada sobre un templo galo-romano, quizá dedicado a Apolo.⁴⁶⁷ También sería religioso el espacio rocoso de Istres, que según Lejeune, se encuentra junto a abundante material votivo, concretamente piezas cerámicas, aunque sin duda es la inscripción rupestre **G25** la que hace que el lugar sea considerado religioso.⁴⁶⁸ **G12** podría haberse colocado en un espacio de culto en Villards d'Héria.⁴⁶⁹

Además de los santuarios, otros espacios religiosos han suministrado inscripciones: los depósitos votivos. En este caso destacan el de *Argentomagus*, donde se hallaron **G07.1-2**,⁴⁷⁰ y posiblemente el plomo **G02** de Chartres también podría proceder de un posible depósito, aunque no es claro que sea de función ritual.⁴⁷¹

Por otro lado, **G10.1** se encontró en una tumba en Lezoux, lo que en principio descartaría un carácter religioso, aunque el texto parece hacer referencia a una festividad, por lo que consideramos que haber acabado allí de forma secundaria. También se halló en una necrópolis en L'Hospitalet de Larzac la inscripción **G14**, pero al tratarse de una maldición, no es inusual su aparición en espacios funerarios.

La placa **G21** se encontró en la zona prerromana del yacimiento de *Vasio*, aunque se desconoce el punto exacto y si se trataría o no de un área de culto. Lo mismo ocurre con la cacerola **G05** de Couchey, que proviene de un *oppidum* galo-romano, pero sin procedencia exacta. La inscripción **G27** se encontró también en una ciudad, la colonia griega de *Massalia*, que luego pasó a estar bajo dominio romano, cerca del recinto amurallado. También una de las inscripciones de *Glanum*, **G24.3**, procede del espacio urbano no religioso de la ciudad, en este caso del sector de las termas, donde fue reutilizada en un muro. De la misma ciudad provienen **G24.4-5**, aunque en este caso se desconoce el punto concreto.

Por otro lado hay 8 inscripciones que se hallaron fuera de contexto o que carecen de lugar de hallazgo, como **G01**, reutilizado en la base de un edificio de época tardoantigua bajo la catedral de Nôtre-Dame de París; **G03** de Plumergat, hallada en un recinto parroquial; **G13**, que encontrada en la orilla de un río cerca de Vercelli; **G08**, exhumada en la construcción de la vía de tren en Sazeirat; **G11**, aparecida en unas labores agrícolas en Coligny; y **G17**, reutilizada en los cimientos de un muro en Saint-Côme et Maruejols. De **G15** solo consta que se halló en la zona de Montagnac, del mismo modo que **G18**, encontrada en Collorgues. La falta de precisión sobre el lugar de hallazgo deriva de que muchas de estas inscripciones son hallazgos relativamente antiguos, de los siglos XIX y XX, de los que no se documenta su aparición con la precisión necesaria para poder afirmar que las piezas formaban parte del paisaje religioso de un santuario.

⁴⁶⁶ Lejeune (1985, 250).

⁴⁶⁷ Según Whatmough (1970 [1944], 90).

⁴⁶⁸ Lejeune (1988a, 101).

⁴⁶⁹ Duval y Pinault (1986, 258).

⁴⁷⁰ En este yacimiento hay varios depósitos, no todos ellos rituales, como indican Allain, Fauduet y Dupoux (1987, 105-114).

⁴⁷¹ Viret, Maqueda y Willerwal (2013, 129).

En general se puede afirmar que las inscripciones que hemos considerado religiosas, seguras o probablemente, tienden a aparecer en santuarios o junto a ellos, aunque en escasas ocasiones en estos lugares se encuentran dos o más textos en lengua local. En varios de ellos se registran numerosas inscripciones latinas, pero no ocurre lo mismo con los epígrafes en galo.

3. Paleografía y cronología

Como ya se ha comentado en la introducción, los galos no crearon su propio sistema de escritura, sino que adaptaron los alfabetos griego y latino para su lengua. La escritura galo-griega utilizó el alfabeto griego sin modificaciones, cosa que no ocurre por ejemplo con los oscos, que añaden variantes para sonidos que no pueden representarse con las letras del alfabeto griego. Este alfabeto se empleó en 24 de las 40 inscripciones religiosas. En su mayoría se trata de textos breves y simples, escritos en dirección dextrorsa y con *scriptio continua*.

En cuanto a la escritura en alfabeto latino, se constata en las 16 inscripciones restantes, procedentes en su mayoría del área septentrional de la Galia. Buena parte de los textos se escribieron en mayúsculas, en general más fáciles de leer que los textos que aparecen en cursiva latina, especialmente sobre cerámica o sobre láminas de plomo. A diferencia de lo que ocurre con el alfabeto griego, en el caso de las inscripciones latinas sí se añaden algunas variables para adaptarlas a los sonidos de esta lengua, las letras griegas χ y θ .⁴⁷² Todas las inscripciones están escritas en dirección dextrorsa y emplean *scriptio continua*, aunque en algunos casos haya separación por medio de puntos a media altura, como por ejemplo en **G04.1** de Alesia, en la que incluso se aprecia decoración por medio de hojas de hiedra, o en **G05** de Couchey.

Un caso único en esta selección es la estela **G13** de Vercelli, que presenta parte de su texto en latín y alfabeto latino y otra parte en galo, con alfabeto etrusco, escrito en dirección dextrorsa, en cuatro líneas de escritura y con separación ocasional por medio de puntos a media altura.

Algunas de estas inscripciones pueden ser consideradas mixtas, con empleo de la lengua local y la latina, como la estela de Vercelli, antes mencionada, el monumento **G01** de París, donde los teónimos indígenas aparecen en lengua local y los clásicos en lengua latina, la estatua **G10.2** de Lezoux, con una inscripción latina y parte de otra en lengua gala, y la inscripción **G08** de Sazeirat, con el nombre del donante y el verbo en galo y la fórmula votiva latina *uotum soluit libens merito*. A ella se podría unir la pieza **G19.4** de Nîmes, en la que las dos lenguas se utilizan de manera sucesiva y no simultánea, pues la pieza fue reutilizada tras grabarse una inscripción galo-griega para escribir un epígrafe latino.

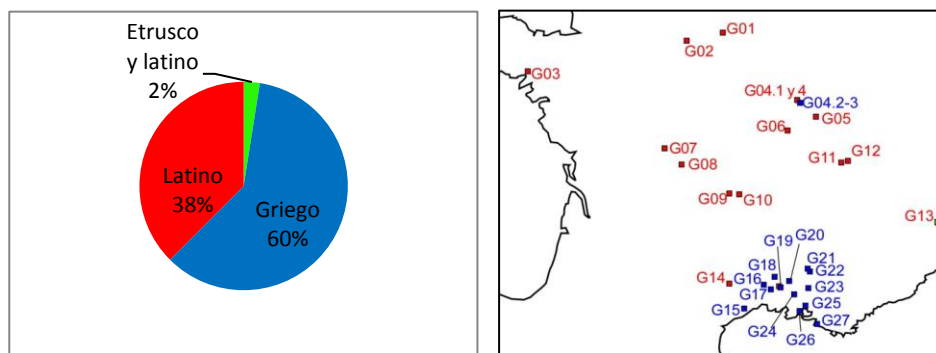


Fig. 34. Alfabetos empleados en las inscripciones religiosas galas

⁴⁷² Mullen y Ruiz Darasse (2018, 25).

En cuanto a la cronología, las inscripciones galas escritas en alfabeto griego surgen a partir del s. II a.C. y las latinas se generalizan a mediados del siglo I a.C. Geográficamente, las primeras inscripciones comienzan a atestiguar en la parte más meridional de la Galia, en torno al golfo de León, donde se llevaba escribiendo en griego desde tiempo antes, ya que la colonia griega de *Massalia* se asentó en el 600 a.C. No obstante, la lengua gala no se puso por escrito sobre soportes duraderos hasta finales del siglo III o comienzos del II a.C. Es en esta época cuando comienza a notarse la influencia romana en esta área y cuando los galos comienzan a escribir en su lengua.⁴⁷³ En general los investigadores no suelen aportar la cronología de las piezas o no las fechan de forma precisa, sino en lapsos relativamente largos en torno al siglo II o I a.C., en el caso de las galo-griegas.

Las primeras inscripciones religiosas galas aparecen en el sur, y entre ellas se encuentran **G15**, **G17**, **G19.1**, siendo **G19.5** de finales del s. II a.C. Las inscripciones **G16**, **G18**, **G19.2-4**, **G21**, **G22**, **G24.1-5**, **G25**, **G26** y **G27** están datadas entre los ss. II-I a.C. De las últimas en escritura galo-griega serían **G04.4**, procedente del yacimiento de *Alesia*, en el que están presentes las inscripciones en ambos alfabetos, así como **G20** y **G23**, que pudieron escribirse en el s. I d.C.

Por otro lado, las inscripciones galo-latinas comienzan a atestiguar tras la llegada de César a las Galias, aunque en su mayoría son del siglo II d.C., y en este caso se desconoce qué zona comienza a adaptar el alfabeto latino. La primera en este grupo sería **G13** de Vercelli, que se escribió a finales del s. II a.C., mientras que el resto de las inscripciones aquí recogidas son del s. I d.C. o posteriores, entre las que se encuentran **G02**, **G03**, **G04.1**, así como **G01**, **G06**, **G07.1-2**, **G09**, **G10.1-2** que serían de principios de este siglo. Posiblemente la inscripción **G14** sea de finales del siglo I d.C. o comienzos del II d.C. De estos dos siglos data **G08**, mientras que **G11** y **G12** se fechan en el s. II d.C. Las inscripciones caracterizadas como dudosas, por otro lado, presentan unas cronologías muy posteriores, algunas incluso de los siglos III y IV d.C., por lo que podrían ser latinas con palabras galas.⁴⁷⁴ Hay que destacar que la documentación del uso de la lengua gala en zonas en las que la romanización material y lingüística es más que evidente estaría señalando una supervivencia de esta lengua, en especial, y como ocurre también en la Lusitania, ligado al ámbito de la religión, que está estrechamente ligada a la tradición y al conservadurismo.

En general, se puede afirmar que la latinización de la Galia, especialmente de la zona norte, se desarrolló en una época muy posterior a las cercanas culturas ibérica, celtibérica, venética o rética, en las que el contacto con los romanos y el latín tuvo lugar previamente y el abandono de las lenguas indígenas se produjo con anterioridad al cambio de siglo, en su mayoría.⁴⁷⁵ Del mismo modo que la adopción de la escritura para la lengua local se produjo mucho después de que la desarrollaran en la península Itálica e Ibérica —donde algunas lenguas tratadas en este estudio habían comenzado a ser escritas en los siglos VI-IV a.C.—, los galos no escribieron entrar en contacto con Roma en torno al s. II a.C.⁴⁷⁶ Resulta paradójico recordar que los galos del sur entraron en contacto de forma temprana con los griegos de *Massalia*, que trajeron consigo el alfabeto y la costumbre de escribir⁴⁷⁷ y sin embargo, no fue hasta la conquista romana de la provincia *Narbonensis* cuando comenzaron a adaptar el alfabeto griego para escribir en su

⁴⁷³ Mullen y Ruiz Darasse (2018, 22).

⁴⁷⁴ Stifter en el *XVth International Congress of Greek and Latin Epigraphy*, celebrado en Viena entre los días 28 de agosto y 1 de septiembre de 2017, comentó que varias de las inscripciones galas podrían datarse en torno al s. IV a.C.

⁴⁷⁵ Exceptuando algún epígrafe celtibérico o ibérico fechado a finales de la República e inicios del Principado.

⁴⁷⁶ Fecha que da Lambert (1992, 291).

⁴⁷⁷ Lambert (1992, 290) considera que estos galos de la zona de Marsella comenzarían a escribir en griego antes que en su propia lengua, y que serían las élites indígenas quienes comenzarían a hacerlo.

lengua local.⁴⁷⁸ Es curioso que en la época en la que comienzan a surgir los primeros epígrafes latinos en la zona, los galos del sur comiencen a escribir en alfabeto griego, en vez de adaptar el alfabeto latino.⁴⁷⁹ Por otro lado, Mullen resalta, siguiendo las fórmulas galas e itálicas, especialmente las oscas, que pudo haber una relación lingüística entre Galia e Italia vinculada a lazos comerciales.⁴⁸⁰

4. Contenido de los epígrafes

Las inscripciones que hemos considerado religiosas suelen constar del nombre de los donantes, un verbo y un teónimo, con adición en ocasiones de otros datos. En el caso de las maldiciones, el contenido es más variado.

Teónimos

28 de las 40 inscripciones presentan teónimos o posibles teónimos, en aquellos casos en los que el nombre de la divinidad está incompleto o carece de paralelos. Señala Lambert que en la lengua gala es difícil determinar si un nombre es un teónimo o un antropónimo basándose solo en la etimología,⁴⁸¹ máxime teniendo en cuenta que varios de ellos se registran en una única ocasión.⁴⁸² Resulta más sencillo si aparecen también en epígrafes latinos, en los que su naturaleza divina es inequívoca. No obstante, no todas las divinidades que aparecen en epígrafes galos se registran en otros latinos y de igual modo, como señala Marco Simón, hay una gran cantidad de deidades que se registran solo en inscripciones mágicas, pero no en inscripciones religiosas cívicas o votivas.⁴⁸³

Son claros los teónimos que aparecen en **G01** de París, varios de ellos divinidades clásicas como Júpiter, Vulcano, Cástor, Fortuna y posiblemente Pólux, Venus, Marte y Mercurio, estos últimos no reflejados en la epigrafía pero sí en la iconografía. Por otro lado, en este epígrafe también se muestran teónimos indígenas como *Esus*, *Taruos Trigaranus*, *Cernunnos* y *Smertrios*. Esta es la única inscripción gala en la que se documentan teónimos clásicos, a excepción del epígrafe mixto **G10.2** de la estatua de Lezoux, en la que hay una dedicatoria a Mercurio y Augusto en la parte latina de la inscripción.

El teónimo *Esus* aparece en la inscripción **G01**, pero no en otras inscripciones, ni tan siquiera latinas. Meid sugirió asociar este teónimo a la palabra ‘dios’.⁴⁸⁴ Esto encajaría, según las inscripciones que se han ido estudiando en esta tesis, con los términos semejantes atestiguados en los dialectos umbros y oscos como *aisos* del epígrafe **DO10**, *aisis* de **DO09.3**, *esos* de **DU1.2**, o *aisus*/*aisus* en las inscripciones venéticas **V01.1-2**. Por otro lado, Häußler señala que

⁴⁷⁸ Mullen (2013).

⁴⁷⁹ Lambert (1992, 291) llama a esto "modelo cultural antiguo resistiendo a una nueva moda".

⁴⁸⁰ Mullen (2013), idea que también defiende Prag (2013, 320-347).

⁴⁸¹ Lambert (2014, 29-34) pone como ejemplo una cerámica en La Saulsotte (*AE* 2014, 880), en la que hay un nombre *Andamorix*, que literalmente traduce por ‘Rey de los Infiernos’, lo que daría pie a pensar que se trata de una divinidad del Más Allá. No obstante, indica que se trata de un antropónimo teofórico, descartando que sea un teónimo por el contexto en el que se encuentra, y que sería una posible marca de posesión. Podríamos señalar otros ejemplos, como el *Cornuto* que aparece en la inscripción de Chartres (**G02**) como un antropónimo, mientras que en el Gran Panel de Peñalba de Villastar (**C1.01**) se trata de un teónimo.

⁴⁸² Por ejemplo, la inscripción de Autun (**G06**) muestra un teónimo, que de no haber aparecido registrado en inscripciones latinas cercanas, hubiera pasado como antropónimo y por lo tanto no habría sido seleccionada para este estudio. Quizá ocurra lo mismo con Neris-les Bains (**g37**) o otras inscripciones, que se han considerado dudosas ya que no se sabe si los nombres que aparecen en ellas son teónimos o antropónimos, y no es posible descartar ninguna de las dos opciones.

⁴⁸³ Marco Simón (2010a, 293).

⁴⁸⁴ Meid (2003, 20-40).

hay quien considera que se asocia a la divinidad Mercurio e incluso quien sugiere que la estatua **G10.2** de Lezoux, en su texto galo, se dedicase a *Esus*.⁴⁸⁵ En el Pilar de los Nautas se le representa como un leñador dispuesto a talar un árbol, que aparece iconográficamente al lado del ‘Toro con Tres Grullas’, es decir, *Taruos Trigaranus*, la siguiente divinidad mencionada y representada en la iconografía justo al lado de *Esus*. Lajoye considera que ambas escenas representan una escena mitológica, con un paralelo en Trier, en un monumento consagrado a Mercurio, con lo que de nuevo se aprecia un vínculo entre *Esus* y este dios.⁴⁸⁶ De nuevo, *Taruos Trigaranus* no aparece nombrado en la epigrafía latina.

En este pilar también aparece el teónimo *Cernunnos*, que no comparece en esta forma en los epígrafes latinos. Delamarre relaciona *carnon* con ‘cuerno’⁴⁸⁷ y considera, como otros investigadores, que se trataría de una divinidad masculina con cuernos, que también podría estar vinculada al *Carnonos* que aparece en **G15**. A su vez, etimológicamente podría estar relacionado con el dios *Cordonus Cornutus* del Gran Panel de Peñalba de Villastar, donde el epíteto *Cornutus* parece relacionarse también con la palabra ‘cuerno’.⁴⁸⁸

Sobre *Smer*, que tradicionalmente se reconstruye como *Smertios*, Lajoye considera que se le representa como un Hércules clásico, con barba y maza. Añade que en la iconografía se aprecia también un elemento curvo, no identificado con precisión, que podría ser una serpiente o quizá un arco.⁴⁸⁹ En la epigrafía latina aparece en ocasiones asociado a Marte,⁴⁹⁰ pero también aparece en nombres personales, como *Smertullus* (en *CIL* XII, 1065) o como un *titulus fabricationis* en cerámica.⁴⁹¹ El sintagma *smer-* aparece en varios teónimos celtas, como *Cantismerta*, *Rosmerta* o *Atismerio*.⁴⁹²

Dejando de lado el Pilar de los Nautas, en las restantes inscripciones tan solo aparece un teónimo. Destaca el epígrafe **G21** de *Vasio*, dedicado a una divinidad bien conocida, la diosa *Belisama*. En este caso se trata de una divinidad femenina, presente en este epígrafe galo, pero también en dos inscripciones latinas,⁴⁹³ ambas de época imperial y cuyo nombre se relaciona con varios topónimos de Francia.⁴⁹⁴ Según Mullen podría ligarse etimológicamente al elemento celta **belo-*, ‘brillante’.⁴⁹⁵ Delamarre, por su parte, traduce la raíz **belo-* por ‘fort, puissant’,⁴⁹⁶ por lo que considera que el teónimo significase ‘la Muy Poderosa’.⁴⁹⁷ En general se considera que esta divinidad se asocia a Minerva, tanto por sus atributos y funciones como porque así aparece en el epígrafe latino *CIL* XIII, 8.⁴⁹⁸

También es muy conocido el teónimo *Taranos* que aparece en la inscripción **G23** de Orgon. Delamarre lo asocia al ‘Dios de la Tormenta’,⁴⁹⁹ pues la palabra *taran* sigue conservándose en

⁴⁸⁵ Häussler (2008, 24). Sobre esta hipótesis, véase ficha.

⁴⁸⁶ Lajoye (2006b, 37).

⁴⁸⁷ Delamarre (2003, 106).

⁴⁸⁸ Beltrán, Jordán y Marco (2005, 938).

⁴⁸⁹ Lajoye (2006b, 37).

⁴⁹⁰ Como queda registrado en dos epígrafes de Mohn (*Belgica*): *AE* 1961, 328b y *CIL* XIII, 4119.

⁴⁹¹ *CAG*-13-02, p. 258.

⁴⁹² *CIL* XII, 131; *CIL* XIII, 3023.

⁴⁹³ *CIL* XIII, 8, de Saint-Lizier (*Aquitania*) y *AE* 2013, 1121, de Liberchies (*Belgica*). En la inscripción *CIL* XIII, 11224, escrita en época de Augusto, aparece un *Deo Belisamaro*, en este caso de género masculino.

⁴⁹⁴ Según Lajoye (2014, 20) podría vincularse a Blesmes (Marne), Blesmes (Aisne), Bellême (Orne), Blismes (Nièvres), Balesmes (Indre-et-Loire).

⁴⁹⁵ Mullen (2007, 50) usa la palabra inglesa ‘shining’.

⁴⁹⁶ Delamarre (2003, 72).

⁴⁹⁷ Delamarre (2003, 71).

⁴⁹⁸ *CIL* XIII, 8: *Mineruae / Belisamae / sacrum / Q(uintus) Valerius / Montan[us] / [e]x u[oto]*.

⁴⁹⁹ Delamarre (2003, 290).

galés, cónico y bretón antiguo con el significado de ‘trueno’,⁵⁰⁰ y subraya que da lugar no solo a un teónimo sino también a antropónimos. Debido a su vinculación con la tormenta, se asociaría con Júpiter.⁵⁰¹ A su vez, el teónimo se registra en la literatura, mencionado por Lucano (*Fars.* I, 441-446) junto a *Toutatis* y *Esus*:⁵⁰²

Tu quoque laetatus conuerti proelia, Treuir, et nunc tonse Ligur, quondam per colla decore crinibus effusis toti praelate Comatae, et quibus inmitis placatur sanguine diro Teutates horrensque feris altaribus Esus et Taranis Scythicae non mitior ara Dianae.

El conocido teónimo *Belenos* podría aparecer en tres epígrafes, **G24.5** de *Glanum*, **G25** de *Saint-Chamas* y **G27** de *Marsella*, el primero y el último muy fragmentados. Esta divinidad está muy presente en la epigrafía latina de diversas provincias del occidente mediterráneo (*Alpes Cottiae, Narbonensis, Noricum*) y en la región de *Venetia*. En ocasiones se vincula a Apolo,⁵⁰³ por lo que sería posiblemente un dios guerrero, como opinan Delamarre o Häussler,⁵⁰⁴ pero generalmente se le invoca en solitario.⁵⁰⁵ En una ocasión se le menciona junto a Silvano, Apolo y Mercurio.⁵⁰⁶

En el plomo **G09** de *Chamalières* se invoca a *Maponos* y a otros dioses infernales (*anderon*). Esta divinidad sería sin duda de carácter masculino, identificada en algunos epígrafes latinos procedentes de *Britannia*, donde se le invoca como *Deo Mapono*, en ocasiones vinculado a Apolo, del mismo modo que ocurría con *Beleno*.⁵⁰⁷

G05 contiene el teónimo *Alisanos*, presente en otra inscripción latina sobre una cacerola semejante a la de *Couchey*, procedente de *Visignot* (*CIL* XIII, 2843), en la que se indica *Deo Alisano*, por lo que se trata indudablemente de un teónimo masculino.⁵⁰⁸ Este dios podría aparecer también en la tercera línea de la inscripción **G04.4** de *Alesia*, según la reconstrucción del *CIL*. Sin embargo no es seguro, ya que tan solo se conserva la secuencia [-?]-[avvo]-[-?]-, y el epígrafe es difícil de interpretar.

La placa **G06** de *Autun* recoge el teónimo *Anvalos*, solo atestiguado una vez en los epígrafes, pero presente en dos inscripciones latinas, *CIL* XIII, 11225 y 11226,⁵⁰⁹ ambas del mismo yacimiento, hecho que lo caracteriza como una divinidad de carácter local. Los epígrafes latinos son muy posteriores a la inscripción gala, lo que implica que el culto a este dios se mantendría en esta zona durante un amplio periodo de tiempo.

⁵⁰⁰ Beltrán, Jordán y Marco (2005, 924) comparan este teónimo con lo que consideran que pudo ocurrir en la creación del dios *Lug*: "El apelativo *taranus* fue usado para designar al dios de la tormenta. Lo mismo podría haber sucedido con *lugus*: de ser el nombre verbal 'juramento (voto, consagración)' pasó a designar al dios o dioses del juramento (del voto o la consagración), por medio de un proceso de individuación religiosa."

⁵⁰¹ Asociación que defienden Woolf (1998, 232), Szabó (2006, 206) y Häussler (2008, 50), entre otros.

⁵⁰² Traducción de A. Holgado Redondo (1984, 102) "Tú también, tréviro, estás gozoso del cambio de escenario de la guerra, y lo mismo tú, lígur, ahora rapado, antaño sobrepasando a toda la Galia cabelluda con tus melenas derramadas graciosamente por la nuca; y vosotros, los que aplacáis con víctimas terribles al cruel Teutades y a Eso, pavoroso en sus salvajes altares, y a Táranis, cuya ara no es menos atroz que la de Diana escítica."

⁵⁰³ *AE* 1959, 170; *CIL* V, 737, 741 y 748. En *Aquileia* suele nombrarse como *Apollini Beleno Augusto*.

⁵⁰⁴ Delamarre (2003, 71); Häussler (2008, 29).

⁵⁰⁵ *CIL* XI, 353; *Epigraphica*-2005-328; *CIL* XII, 5958; *AE* 2003, 1303; *CIL* I, 3411; 3412; *CIL* V, 739.

⁵⁰⁶ *AE* 1961, 2.

⁵⁰⁷ *CIL* VII, 332; *AE* 1975, 568; y posiblemente *CIL* VII, 483. También aparece asociado a Apolo en *CIL* VII, 471, 483, 1345 y 218, en este caso como *Deo San(cto) [A]pollini Mapon(o)*, epígrafe fechado en el s. III d.C. y en *Britannia*, lo que sale de los márgenes geográficos y cronológicos de nuestro estudio, pero prueba la perduración de este teónimo a lo largo de un amplio periodo de tiempo.

⁵⁰⁸ *CIL* XIII, 2843: *Deo Alisano Paullinus / pro Contedio fil(io) suo / u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito)*.

⁵⁰⁹ *CIL* XIII, 11225: *Aug(usto) sacr(um) / deo Anuallo / Norbaneius Thallus gutuater / u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito)*; *CIL* XIII, 11226: *Aug(usto) sacr(um) / deo Anual//o / C(aius) Secund(ius) Vi(talis) appa[r(itor)] / gutuater / s(ua) p(ecunia) ex uoto*.

En la inscripción **G04.1** aparece el teónimo *Ucuete*, atestiguado en otras inscripciones como *CIL XIII*, 11247,⁵¹⁰ también procedente de *Alesia*, y *AE* 1995, 1095,⁵¹¹ de Entrains-sur-Nohain, en ambas acompañado por *deo*, que lo identifican como divinidad masculina. Lajoie considera, basándose en la inscripción galo-latina, que se trataría de un ‘dieux de la forge’, es decir, ligado a la fragua, forja y herrería, función a la que vincula otros dos teónimos: *Corbannos* y *Volkanus*.⁵¹²

En la cerámica **G10.1** de Lezoux se menciona a la diosa *Rosmerta*, o quizá a una *Regina Rosmerta* o una reina de las fiestas en honor a *Rosmerta*. Este teónimo indígena y femenino, no tiene carácter exclusivamente local ligado a Lezoux, pues se documenta en más de una treintena de inscripciones en lengua latina en la Galia y Germania.⁵¹³ En su mayoría aparece mencionada junto a Mercurio, por lo que puede suponerse que sea la pareja de este dios en el panteón galo.⁵¹⁴

En **G07** de *Argentomagus* aparece *Uxone* en dativo, que según Delamarre y Lambert,⁵¹⁵ sería un teónimo semejante al *Uxovinus* del epígrafe latino *CIL XII*, 1105.⁵¹⁶ En este caso parece ser masculino, mientras que en el epígrafe galo casaría mejor que fuese femenino, como sugiere Delamarre, ligándola al curso del agua.⁵¹⁷

En cuanto a teónimos que aparecen solo en un epígrafe, podría destacarse *Graselos*, al que se dedica el pilar **G22** de Malaucène. En este caso no se atestigua en inscripciones latinas, pero puede afirmarse que se trata de un teónimo por aparecer la fórmula δεδε βρατουδεκαντεν. Según Lavagne sería una divinidad vinculada al agua y de carácter local.⁵¹⁸ En **G19.2** de Nîmes hay una ofrenda a *Ala[-?]-jeinouï(?)*, que Lejeune considera *Alannino* y que podría ser una divinidad masculina.⁵¹⁹ Debido a que en este epígrafe aparece la fórmula δεδε βρατουδεκαντεν, puede considerarse como un teónimo, pero de no aparecer ésta podría haberse interpretado como un antropónimo. No obstante, el teónimo está incompleto y no es posible rastrearlo en otros epígrafes latinos o galos. Lo mismo ocurre en **G19.5** con el final [-?]-*icnia*, que sería parte de un teónimo, en este caso posiblemente femenino. Tampoco es claro cuál sería el teónimo en **G24.4** de *Glanum*, debido al desconocimiento de cómo separar las palabras, aunque hay un dativo que precede a βρατου[-?], y que posiblemente sea parte de un teónimo.⁵²⁰ También podría haber un teónimo en el recipiente **G18** de Collorgues, aunque no es claro cuál, pues la inscripción está muy fragmentada y se ignora la separación exacta de las palabras, con lo que podría ser *Konno* o *Ulatia*.

⁵¹⁰ *CIL XIII*, 11247: *Deo Ucueti / et Bergusiae / Remus Primi fil(ius) / donauit / u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito)*.

⁵¹¹ *AE* 1995, 1095: *In hono[rem] domus diuinæ] / deo Ucu[eti] 3] / [3]labsu[m] 3] / [3]PTIR[3] / [3 r]esti[tuit](?)*.

⁵¹² Lajoie (2008).

⁵¹³ Como por ejemplo en los epígrafes *CIL XII*, 629: *[Merc]urio / [et Ros]merta(e) u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito)*; *CIL XIII*, 4237: *Mercurio / et Rosmer(tae) / Messor / Cani / libertus*; *CIL XIII*, 4311: *Deo Mercurio et Rosmertae / Musicus Lilluti fil(ius) et sui(s) ex uoto*; *CIL XIII*, 4705: *Mercurio / et Rosmertae / sacrum / Regalis et / Augustus fra(tres) / h[a]eredes Febr[uarini] // u(otum) s(oluerunt) l(ibentes) m(erito)*; *CIL XIII*, 4192: *In h(onorem) d(omus) d(iuinae) deo / Mercurio et Ro[smert(a)e] Docci(us) / Aprozess et Ac[ceptus] IIIIIvi[ri] Augustal(es) / u(otum) s(oluerunt) l(ibentes) m(erito)*.

⁵¹⁴ Asociada a Mercurio en todas las inscripciones registradas, a excepción de *AE* 1980, 643: *Aug(usto) sac{c}r(um) / d(e)ae Rosmer(tae) Dubno/caratiaci / Maross(us) Marulli / filius u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito) / d(e) s(uo) d(edit)*; de *AE* 2002, 1003: *Rosmert(ae) Aug(ustae) / ex stipibus*; y de *CIL XIII*, 2831: *Aug(usto) sa[c(rum)] / deae Rosm[er]tae / Cn(a)ei(us) Com[inius] Ca[ndidus] / et Apro[nia] Aui[tilla] / u(otum) s(oluerunt) l(ibentes) m(erito)*.

⁵¹⁵ Lambert (1994, 138) y Delamarre (2003 48).

⁵¹⁶ *CIL XII*, 1105: *Uxouino / u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito) / Q(uintus) Annius / Bottus*.

⁵¹⁷ Delamarre (2003, 48) traduce el término por "les eux d'en haut".

⁵¹⁸ Lavagne (1979, 193).

⁵¹⁹ Lejeune (1985, 287).

⁵²⁰ Lejeune (1985, 80-83).

Además de estos teónimos y posibles teónimos, en galo se encuentran varias divinidades a las que se menciona en plural. Este hecho, no detectado en las otras culturas epigráficas descritas hasta ahora —osca, umbra, dialectos y venética,⁵²¹ a excepción de las inscripciones en las que se menciona ‘a los dioses’—, es relativamente común en las inscripciones en lengua gala y propio de las religiones celtas, y se produce también en las inscripciones escritas en latín.⁵²² En **G03** de Plumergat se menciona a ‘los Padres Agantos’, divinidades masculinas plurales semejantes a las *Matres* de Nîmes de **G19.1** o de *Glanum*, **G24.1**, y a las divinidades plurales de difícil identificación de **G24.2**, ‘las Muy Renovadas’, según Meid, o ‘las Oyentes’, según Delamarre.⁵²³ También son divinidades plurales las *Matres* de la inscripción rupestre **G26** de Castellan y la dedicatoria **G20** de Collias a ‘las Ondines’, que tanto Lejeune como Whatmough consideran femeninas, asociadas a un epíteto de las ‘Diosas Madres’ según el primero y diosas ligadas a una fuente o corriente de agua según el segundo.⁵²⁴

Como en otras culturas epigráficas, también en lengua gala existen dedicatorias genéricas ‘a los dioses’, como ocurre en la estela **G13** de Vercelli o ‘a los dioses Infernales’ en el plomo **G09** de Chamalières,⁵²⁵ siguiendo la interpretación de la palabra *diúiuion* como dioses y *andedion* como ‘inferior’.⁵²⁶

Como observaciones de conjunto cabe señalar que se trata en su mayoría de teónimos indígenas (26 epígrafes de 28), aunque los haya también latinos, como Júpiter, Vulcano, Cástor o Fortuna en **G01** o Mercurio en **G10.2**, ambas inscripciones escritas en latín y en galo. No se registra ningún epígrafe en lengua local dedicado a un dios clásico. Tres epígrafes han perdido los teónimos que no es posible identificar como clásicos o indígenas: **G19.3**, **G17** y **G13**. Los dos primeros son posiblemente indígenas y el último, una referencia general “a los dioses”. Las *Matres* nombradas en **G26** serían, de igual forma que las de *Glanum* y Nîmes, de carácter local e indígena. En lo que respecta al género de estas divinidades, 11 son femeninas⁵²⁷ frente a 15 masculinas.⁵²⁸ Entre los dedicantes solo dos mujeres realizan epígrafes dirigidos a divinidades, en ambos casos femeninas: *Cornelia* y *Camulatia* en **G24.2-3**. En el resto de epígrafes con dedicantes femeninas no se registran teónimos. Por otro lado, varios hombres realizan dedicatorias a diosas: *Segomaros* en **G21**, a Belisama; *Labrios* en **G07**, a Uxona; *Kartaros* en **G19.1**, a las Diosas Madres de Nîmes; y *Elikio*, en **G20** a las Ondines y *Nertomaros* a una diosa de nombre perdido salvo el final. Predominan, sin embargo, las divinidades masculinas entre las inscripciones realizadas por hombres.

Antropónimos

En 28 epígrafes tendrían antropónimos, 19 de ellos completos y 6 fragmentados, a los que habría que sumar 3 inscripciones que los habrían perdido.

La fórmula onomástica gala consta de un antropónimo en nominativo, que por lo general va seguido de un patronímico en genitivo. En **G03**, **G07** y **G15** los donantes, masculinos, exhiben un solo nombre, pero la mayoría de los epígrafes presenta nombre y patronímico como en **G02**, **G05**, **G06**, **G08**, **G13**, y **G19.1-2**. **G04.2** presenta un antropónimo masculino, posiblemente del

⁵²¹ A excepción de los *Maisteratorbos* del epígrafe venético **V02.1**. Sí que se documentan divinidades plurales en las inscripciones lusitanas, como se describe más adelante.

⁵²² Véase Girardi (2018, 41-72, así como tesis doctoral recientemente defendida).

⁵²³ Meid (1994, 25), Delamarre (2003, 335).

⁵²⁴ Lejeune (1985, 253); Whatmough (1970 [1944], 121).

⁵²⁵ Lambert (1994, 151), seguido por Marco Simón (2002, 206-207).

⁵²⁶ Delamarre (2003, 145 y 46).

⁵²⁷ En **G07.1**, **G09.1**, **G18.1**, **G18.5**, **G19**, **G20**, **G23.1-2** y **G26**, además de *Fortuna* en **G01**.

⁵²⁸ **G01**, **G02**, **G03.1**, **G04**, **G05**, **G09**, **G09.2**, **G14**, **G18.2**, **G21**, **G22**, **G23.4-5**, **G24** y **G27**.

dedicante, aunque también podría ser la víctima de una maldición habida cuenta de que el epígrafe es de plomo. Posibles antropónimos hay en **G04.3**, del que tan solo se conservan varias letras, y en **G10.2**, cuyo epígrafe **b)** comienza con una letra *A-*, según varios investigadores correspondiente al nombre *Apronio*. También se ha perdido parte del antropónimo —y el comienzo del patronímico— de **G17** y de **G18**, quizá femenino, y completamente en **G19.3-4**. En **G04.4** se podría reconstruir el nombre *Samotalos* perteneciente, según Delamarre no al dedicante sino al artesano que realizó pues tras su nombre aparece el verbo $\alpha\upsilon\omicron\upsilon\omega\tau$, ‘lo hizo’, en el sentido de fabricación material.⁵²⁹

En **G01** los donantes no presentan nombres personales, pues en la parte latina del epígrafe se identifican simplemente como *Nautae Parisiaci*, es decir, navegantes de París. Un caso semejante es el de **G04.1** de *Alesia*, donde los dedicantes —aparte de Marcial, hijo de Danotalo— serían los herreros de la ciudad. En las inscripciones **G02**, **G09** y **G14** también se encuentran varios nombres, pero en este caso no se trata de los donantes de la pieza, sino de las víctimas de una maldición. Las inscripciones **G02** y **G09** no contienen el nombre del *defigens*, pero sí los de quienes serían las víctimas de la maldición, en este caso testigos de un juicio. Una y otras muestran fórmulas onomásticas distintas: en **G09** hay personajes con *tria nomina*, otros con nombres latinos y patronímicos galos y otros con nombres completamente latinos pero formulados a la manera gala, como *C. Lucion Floron Nigrínon*, *Aemilíon Paterin(on)*, *Claudion Legitumon*, *Caelion Pelign(on)*, *Claudio Pelign(on)*, *Marcion Victorin(on)*, e incluso un personaje llamado *Asiaticon Addedilli*, con nombre personal derivado de un topónimo y patronímico galo.

Señalan Mullen y Ruiz-Darasse que en los primeros textos galos las fórmulas son más simples y los nombres en su mayoría indígenas, mientras que luego va evidenciándose un contacto lingüístico fuerte como se aprecia en este documento.⁵³⁰ En el caso de **G14** parece que se habla de una bruja, de nombre *Severa Tertionicna*, y de una serie de mujeres a las que se maldice, algunas con nombres latinos, como *Paula*, *Prima*, *Casta*, y otras de raíz celta, como *Banona*, *Flatucia* o *Adiega*.

Esta inscripción y los altares **G24.2** y **G24.3** de *Glanum* son las únicas que documentan nombres femeninos. El primer caso ha sido ya comentado, mientras que en el segundo epígrafe se trataría de la donante del altar, que se identifica con el nombre latino *Cornelia*. En **G24.3**, el nombre es *Camulatia Utroni(?)* y en **G18** hay nombre acabado en *-latia*, quizá semejante al anterior.

El antropónimo *Cornelia* subraya la presencia en los epígrafes galos de nombres latinos, un fenómeno que no se detecta (o apenas se detecta) en las otras culturas epigráficas aquí tratadas. Además de la *Cornelia* de **G24.2**, destacan *Martialis* en **G04.1**, hijo de un *Danotalo* de nombre indígena; *Romano* en **G20**, patronímico que acompaña a un nombre indígena y el repertorio de nombres latinos de **G09**: Cayo, Lucio, Floro, Emilio, Claudio, etc., y en **G02**: Minio Mario, Cornuto Cornilio, Félix y Paulo. También es latino *Severa* en **G14** con un posible matronímico *Tertionicna*, elemento este destacable pues en los textos galos aparece siempre el patronímico. También es indudablemente latino el nombre del emperador *Tiberio Caesare Augusto* de **G01**, en este caso como datación del documento.

Por otro lado, hay algunas inscripciones, como el altar **G24.1** de *Glanum*, el epígrafe rupestre **G26** o el paralelepípedo **G27** de Marsella, en los que no se registran antropónimos,

⁵²⁹ Delamarre (2003, 331).

⁵³⁰ Mullen y Ruiz Darasse (2018, 28).

caso muy poco frecuente en esta lengua, donde predomina la aparición de los donantes. Tampoco hay un nombre personal en **G10.1**, donde quizá pudiese haber una donante femenina que sería reina de unas fiestas en honor a *Rosmerta*, o quizá fuese a ella y a la diosa a quienes se dedicase el epígrafe. En otros casos, como **G16**, **G19.4**, o **G24.5**, del mismo modo que en el ya comentado **G07.2**, no hay antropónimos porque las piezas están rotas, pero seguramente los hubo y se perdieron. No se registran antropónimos en **G11** y **G12**, ya que en los calendarios no suelen aparecer nombres.

Cargos: magistraturas y sacerdotes

Tan solo una de las inscripciones aquí tratadas parece mostrar un cargo o magistratura. Se trata del *uercobretos* nombrado en **G07.2** de *Argentomagus*. Sería de esperar, como ocurría en las otras lenguas, que una magistratura apareciese en una pieza pública de piedra o en una placa de bronce, pero en este caso se trata de una pieza cerámica depositada en una fosa ritual. En este caso se reconoce como magistratura porque Julio César (*BG*, I, XVI) la presenta como tal aunque no se conocen sus funciones:

[16] (...) *Ubi se diuutius duci intellexit et diem instare quoi die frumentum militibus metiri oporteret, convocatis eorum principibus, quorum magnam copiam in castris habebat, in his Diviciaco et Lisco, qui summo magistratui praeerat, quem vergobretum appellant Haedui, qui creatur annuus et vitae necisque in suos habet potestatem, graviter eos accusat, quod, cum neque emi neque ex agris sumi possit, tam necessario tempore, tam propinquis hostibus ab iis non sublevetur, praesertim cum magna ex parte eorum precibus adductus bellum susceperit; multo etiam gravius quod sit destitutus queritur.*⁵³¹

En las restantes inscripciones no se constatan magistrados, aunque posiblemente algunos de los individuos en ellas mencionados ocuparan puestos elevados en la jerarquía social de la ciudad o dirigieran un grupo, como el *Martialis* en **G04.1**, que podría ser líder de los herreros de la ciudad de *Alesia*. También podría ser un personaje importante *Giapo*, hijo de *Druno*, en el epígrafe **G03**, pues a diferencia del donante presenta dos nombres. No obstante, también podría ser un difunto.

Evergetas locales parecen *Licnos Contextos* en **G06** de Autun, donante de un *canecosedlon*, quizás un edificio; *Sacer Pero* en **G08** de Sazeirt; *Acisio Argantocomatereco* en **G13** de Vercelli, donante de unos terrenos; o *Nertomaros*, hijo de *Boios*, en **G19.5** de Nîmes, que ofrece algo denominado *μαδρα*. Y también el *Segomaros* de **G21** de Vasio, que dedica a la divinidad Belisama un *nemeton* o espacio sagrado. En algunas ocasiones podría estar presente el nombre del artesano, como ocurre quizá con el *Casitalos* de **G19.5** o el *Samotalos* de **G04.4**.

Difícil de determinar es qué tipo de cargo o título es el de la ‘reina de las fiestas de Rosmerta’, si es así como ha de interpretarse la inscripción **G10.1** de Lezoux, aunque no parece corresponder a una magistratura

⁵³¹ Traducción de Goya Muniáin y Balbuena (1982, 13): "Advirtiendo él que era entretenerlo no más, y que apuraba el plazo en que debía repartir las raciones de pan a los soldados, habiendo convocado a los principales de la nación, muchos de los cuales militaban en su campo, y también a Diviciaco y Lisco, que tenían el supremo magistrado (que los eduos llaman Vergobreto, y es anual con derecho sobre la vida y muerte de sus nacionales) quéjase de ellos agriamente, porque no pudiendo haber trigo por compra ni cosecha, en tiempo de tanta necesidad, y con los enemigos a la vista, no cuidaban de remediarle; que habiendo él emprendido aquella guerra obligado en parte de sus ruegos, todavía sentía más el verse así abandonado."

Sorprende que frente a las frecuentes menciones de los druidas en la literatura no aparezca ninguno en las inscripciones ni tampoco personaje alguno con funciones ligadas a la esfera religiosa, quizá influido por el carácter oral de la práctica druídica. De ellos dijo Julio César (*BG*, VI, XIII) que "atienden al cultivo divino, ofrecen los sacrificios públicos y privados, interpretan los misterios de la religión".⁵³² También indicaba que tenían escuelas, con alumnos jóvenes que acudían a instruirse, y que a su vez actuaban como jueces en los conflictos. Entre ellos tendrían un líder, elegido por todos ellos mediante votación, y llevarían a cabo una reunión anual en Chartres, en un lugar sagrado. En *BG* VI, XIV, 3-6, César señala uno de los aspectos que más nos interesan:

*Magnum ibi numerum versuum ediscere dicuntur. Itaque annos nonnulli videnos in disciplina permanent. Neque fas esse existimant ea litteris mandare, cum in reliquis fere rebus, publicis privatisque rationibus Graecis litteris utantur. Id mihi duabus de causis instituisse videntur, quod neque in vulgum disciplinam efferi velint neque eos, qui discunt, litteris confisos minus memoriae studere: quod fere plerisque accidit, ut praesidio litterarum diligentiam in perdiscendo ac memoriam remittant. In primis hoc volunt persuadere, non interire animas, sed ab aliis post mortem transire ad alios, atque hoc maxime ad virtutem excitari putant metu mortis neglecto. Multa praeterea de sideribus atque eorum motu, de mundi ac terrarum magnitudine, de rerum natura, de deorum immortalium vi ac potestate disputant et iuventuti tradunt.*⁵³³

En este fragmento Julio César reconoce que los druidas saben leer y escribir, pero que tan solo escriben sobre temas no relacionados con la religión, empleando para ello el alfabeto griego. Sin embargo nunca escriben sobre asuntos religiosos, de ahí que no aparezcan mencionados en ningún epígrafe como conductores de un sacrificio, ni consagrando un espacio de culto ni nada por el estilo.

Quizá en este apartado convendría mencionar a las posibles brujas de la inscripción **G14** de Larzac, pese a no tratarse de cargos o funciones oficiales. No obstante, de nuevo, la epigrafía no ofrece más información sobre éstas. Julio César no las menciona en su obra y tampoco es posible documentarlas mediante la arqueología, pese a que en la literatura posterior celta la magia y la brujería tengan gran relevancia.

Fórmulas y verbos

El repertorio de verbos en las inscripciones religiosas galas es más bien limitado. Solo destacan dos verbos que se reiteran: *dede*, presente en 6 inscripciones,⁵³⁴ siempre seguido de βρατου (δεκαντεμ) y *ieuru*, en 5 ocasiones,⁵³⁵ o quizá en una más si aparecía en **G10.2**. En **G21** figura el verbo ειωρου, y en **G16.5** la variante ειωραι, versiones en alfabeto griego del verbo *ieuru*, propio del área galo-latina, ambos también con el significado de ‘dedicar’.

⁵³² Traducción de J. Goya Muniáin y M. Balbuena (1982, 99).

⁵³³ Traducción de J. Goya Muniáin y M. Balbuena (1982, 100): "Dícese que allí aprenden gran número de versos, y pasan a menudo veinte años en este aprendizaje. No tienen por lícito escribir lo que aprenden, no obstante que casi en todo lo demás de negocios públicos y particulares se sirven de caracteres griegos. Por dos causas, según yo pienso, han establecido esta ley: porque ni quieren divulgar su doctrina, ni tampoco que los estudiantes, fiados en los escritos, descuiden en el ejercicio de la memoria, lo que suele acontecer a muchos, que teniendo a mano los libros, aflojan en el ejercicio de aprender y retener las cosas en la memoria."

⁵³⁴ **G18.1**, **G18.2**, **G18.3**, **G19**, **G22**, **G24**,

⁵³⁵ **G03.1**, **G04**, **G05**, **G08**, **G09.1**. El verbo *ieuru* aparece en otras inscripciones, como Naintré (**g34**), Naix-aux-Forges (**g32**), Auxey (**g38**) Nevers (**g48X**), Saint-Germain-source-Seine (**g49X**) y Genouilly (**g45X**).

El primer verbo, δεδε, aparece solo en el sur y el alfabeto griego sin que se haya constatado en ningún epígrafe en alfabeto latino de los aquí tratados. Este verbo equivale sin duda al latín *dedit* y al osco-umbro *deded*, aunque sin connotaciones necesariamente religiosas, salvo el hecho de que se emplee siempre seguido de βρατου δεκαντεμ, expresión que asegura su carácter de ofrenda. Esta fórmula aparece posiblemente en 14 inscripciones galas,⁵³⁶ todas procedentes del área meridional y en alfabeto griego, en soportes y lugares de culto, y con teónimos salvo en las piezas rotas, en las que se presume su pérdida.

Fue Szemerényi quien por primera vez segmentó esta fórmula y la puso en relación con otras culturas, distinguiendo δεδε, en relación con *dedit*; βρατου, que relaciona con lat. *gratia* y el osco *brateis*⁵³⁷ y traduce por "de forma agradecida, con gratitud";⁵³⁸ y δεκαντεμ(-v), equivalente al griego δεκάτη y al latín *decuma*, que traduce por "tenth part, tithe" y que haría referencia a un diezmo, una ofrenda, según aceptan Meid o Mullen,⁵³⁹ de manera que sugiere traducirlo por "agradecidamente dedicó este diezmo".⁵⁴⁰ Tendría, por lo tanto, cierta relación con el mundo itálico, latino y osco, si bien Estarán prefiere considerarla una expresión local, entendiendo que "la idea de la 'gracia' está presente en el acervo cultural indoeuropeo", y recuerda que la interpretación del término δεκαντεμ es todavía una cuestión abierta.⁵⁴¹ Mullen y Ruiz Darasse plantean una duda más sobre esta fórmula interrogándose sobre si el 'diezmo' sería el propio objeto ofrecido —la inscripción y su soporte— o correspondería a otras ofrendas de las que no hay constancia.⁵⁴²

Por otro lado, el verbo *ieuru* parece ligado a las ofrendas y, en su mayoría, los investigadores proponen traducirlo como 'dedicó'.⁵⁴³ Para Lejeune es un verbo propio de las dedicatorias religiosas hasta el punto de considerar que algunos de los nombres que se mencionan en los epígrafes deban ser interpretados como teónimos.⁵⁴⁴ No obstante, frente a lo que se pensaba hasta hace poco,⁵⁴⁵ Estarán sugirió recientemente que no se trata de un verbo empleado únicamente en las inscripciones religiosas, ya que aparece en epígrafes que no necesariamente deben ser comprendidos como dedicatorias religiosas, pese a que varias de ellas sí que procedan de contextos religiosos o muestren teónimos.⁵⁴⁶ Siguiendo a esta autora consideramos la expresión equivalente a 'dio, colocó, ofreció', sin tener necesariamente matiz religioso, pues podía utilizarse en inscripciones edilicias u honoríficas, no únicamente en aquellas dirigidas a los dioses.⁵⁴⁷ Por ello, al no considerar este verbo como necesariamente religioso, algunas de las inscripciones galas en las que aparece y que otros investigadores consideraron ofrendas, han quedado descartadas de esta selección y recogidas en la categoría de inscripciones 'dudosas.'

⁵³⁶ **G15, G16, G17, G18.1-4, G19, G21, G22, G23.1, G23.2, G23.4 y G24.**

⁵³⁷ Poccetti (2009, 82) indica que *bratou* estaría también emparentado con el gr. χάρις.

⁵³⁸ Szemerényi (1974, 264) considera que sería un adverbio.

⁵³⁹ Meid (1994, 23; 2014, 29); Mullen (2013, 210).

⁵⁴⁰ Szemerényi (1974, 283): "in gratitude dedicated the tithe".

⁵⁴¹ Estarán (2018, 31).

⁵⁴² Mullen y Ruiz Darasse (2018, 40).

⁵⁴³ Mullen y Ruiz Darasse (2018, 14).

⁵⁴⁴ Por ejemplo, refiriéndose al menhir de Genouilly (**g45X**), Lejeune (1988b, 78) indica: "il paraît moins onéreux de supposer, en *Eluontios*, un nom divin que de admettre pour *ieuru*, une seule fois sur douze, un emploi non religieux".

⁵⁴⁵ Defendido por ejemplo por Lejeune (1980, 110) y Lambert (2002, 357).

⁵⁴⁶ Estarán (en prensa).

⁵⁴⁷ Estarán (en prensa) indica que el menhir de Genouilly (**g45X**) o la pieza de Saint-Germain (**g49X**) parecen indicar que no podría ser religioso, pese a que otras de las varias que presentan este verbo sí que lo sean. Lejeune (1988b, 87) por otra parte, considera que el menhir de Genouilly, donde el verbo actuaría como un *fecit*, sería una excepción, y que en el resto de epígrafes tendría un sentido religioso.

Entre los verbos atestiguados una sola vez destaca *tosokote* en **G13**, equivalente quizá de *dedit*,⁵⁴⁸ y *αουουωτ*, verbo que se traduce por ‘hizo’, ligado a la producción y que aparece solo en **G04.4**, aunque figura también en otros documentos galos dudosos y no religiosos.⁵⁴⁹ En la inscripción **G07** aparece un posible verbo *neat*, que según Delamarre se traduciría por ‘colocado, depositado’ y encajaría a la perfección con el sentido del epígrafe: un objeto depositado en un espacio ritual, donde el verbo indicaría que la acción es intencionada y que la cerámica no ha llegado al lugar de forma casual. Semejante interpretación se le da al *readdas* de **G07.2**. En **G03** la segunda línea presenta un final en *-at*, que según Bernier sería un verbo ligado a la colocación de algo⁵⁵⁰ y compara con *legasit* de la inscripción de Bourges (**g46X**). Por otro lado, hay inscripciones que carecen de verbo, como **G24.1**, donde se sobrentiende que se trataría de *δεδε*.

Otros elementos religiosos

Entre las inscripciones religiosas galas no hay muchas palabras ligadas al culto o al menos no resulta posible identificarlas con seguridad.

En **G04.1** el término *dugiintiio* ha sido interpretado por Delamarre como "los que honran",⁵⁵¹ con lo que sería una palabra que se referiría a los fieles, en este caso al grupo de herreros de Alesia que veneran a Ucuete. Sería el único término en todas las lenguas aquí tratadas que se refiriese explícitamente a los fieles.

En otra serie de inscripciones se emplean términos para indicar que algo ha sido donado, en ocasiones a una divinidad, pero la mayor parte de ellos se encuentra exclusivamente en estos epígrafes, por lo que es difícil asegurar a qué se refieren. Tan solo uno de ellos se repite, *celicnon* en **G04.1** y en una inscripciones sobre una cerámica de Banassac (*RIG L-51*). Primero se interpretó como un edificio a partir de la inscripción de Alesia dedicado por los herreros de la ciudad. No obstante al ser el segundo objeto una copa cerámica, muy alejada de los objetos mencionados en los epígrafes edilicio-religiosos, Lejeune sugirió que se tratase de una ‘sala de banquetes’, término que podría ser válido en ambas inscripciones.⁵⁵²

La palabra *canecosedlon*, se registra en la inscripción **G06** de Autun, que, como se indica en la ficha, podría tratarse de un santuario, según consideró Lambert.⁵⁵³ No obstante, no es la única opción de interpretación, ya que Delamarre sugirió que se trataría de un ‘asiento’, posiblemente un trono.⁵⁵⁴ Lo que se ofrece en la inscripción de Sazeirat es un *duorico*, que según Delamarre podría ser traducido por ‘pórtico’,⁵⁵⁵ algo llamativo según Estarán, que considera poco probable que un evergeta local dedique un pórtico en un espacio de culto indígena.⁵⁵⁶ En la inscripción **G13** de Vercelli la parte latina indica que tanto los dioses como los hombres son los receptores de la ofrenda consistente en el *finis campo*, es decir los límites de un terreno. Según Estarán en la parte gala el término correspondiente sería *atom* y quizá la palabra final *eu* hiciera referencia a *ex uoto*.⁵⁵⁷

⁵⁴⁸ Estarán (2016, 235).

⁵⁴⁹ Como por ejemplo las estatuillas de *Rextugenos*, *RIG L-22*.

⁵⁵⁰ Bernier (2011, 662).

⁵⁵¹ Delamarre (2003, 153), seguido por Mullen y Ruiz Darasse (2018, 15-16).

⁵⁵² Lejeune (1996, 125-129) lo relaciona con el término latino *cenaculum*.

⁵⁵³ Lambert (1994, 96), seguido por Estarán (en prensa).

⁵⁵⁴ Delamarre (2003, 102 y 269), seguido por Meid (2014, 33).

⁵⁵⁵ Delamarre (2003, 156 y 335).

⁵⁵⁶ Estarán (2016, 247).

⁵⁵⁷ Estarán (2016, 235).

El bloque **G19.5** de Nîmes indica la donación de $\mu\alpha\delta\epsilon\rho\alpha$, término de traducción desconocida.⁵⁵⁸ Finalmente, en la placa **G21** de Vasio aparece un término mejor conocido por estar documentado en textos celtas posteriores: *nemeton*, ‘lugar sagrado’, en referencia a un edificio o más probablemente a un lugar, un espacio abierto o un bosque.⁵⁵⁹ Puede relacionarse con la palabra *nemos*, ‘cielo’,⁵⁶⁰ aunque esto no implique necesariamente que aluda a un espacio abierto. Blázquez comparó el término con el *lucus consacratus* latino o el *hieron* griego.⁵⁶¹

La dudosa inscripción de Nérís-les-Bains (**g37**) es difícil de interpretar, en la que se indicaría el ofrecimiento de un *leucutios*, un término sin paralelos.⁵⁶² Lambert lo relaciona con el latino *lucus*, en referencia, por lo tanto, un espacio sagrado.⁵⁶³ El hecho de que no resulte claro si está dedicada o no a una divinidad induce a considerarla ‘dudosa’. Lejeune, por su parte, lo entiende como un nombre personal y por lo tanto interpreta la inscripción como una dedicatoria, que estaría dirigida a una persona de fórmula onomástica bimembre.⁵⁶⁴ El mismo problema surge a la hora de interpretar el epígrafe de Auxey (**g38**), en el que se ofrece un *cantalon*. Al no ser segura la presencia de un teónimo y no aportar ni soporte ni lugar de hallazgo indicios concluyentes, no resulta posible clasificarlo con seguridad como religioso. Lejeune considera que sería un elemento arquitectónico, quizá un pilar.⁵⁶⁵

Otros elementos del léxico religioso serían sin duda las festividades y el nombre de los meses que se registran en el calendario **G11** de Coligny, e incluso los propios términos *matu* y *anmatu*, que se referirían a si los días son buenos o nefastos tendrían un cierto carácter religioso. El término *iuos* podría indicar la realización de una festividad.

5. Público

La mayor parte de las inscripciones religiosas galas se pueden caracterizar como públicas: se encuentran sobre grandes soportes de piedra, con letras de cierto tamaño y colocadas en espacios donde fuesen leídas por quien pasase por allí. Entre ellas se incluyen sin duda alguna **G01** de París, que además habría sido ofrecido por un grupo de navegantes de la ciudad de *Lutecia*, y la losa **G04.1**, colocada por los herreros de *Alesia*. El resto de inscripciones públicas serían: **G03**, **G04.4**, **G06**, **G08**, **G11**, **G12**, **G13**, **G15**, **G16**, **G17**, **G18**, **G19.1-5**, **G20**, **G21**, **G22**, **G23**, **G24.1-5**, **G25**, **G26** y **G27**. Además de éstas, todas en piedra, también serían públicos los calendarios **G11** y **G12**, por el volumen de las planchas de bronce y el tamaño de las letras.

Por otro lado, serían privadas la cacerola de bronce **G05** de Couchey, cuyo epígrafe es de pequeño tamaño así como las cerámicas **G07.1-2** de *Argentomagus* y también la lámina **G09** de Chamalières, aparentemente una maldición aunque el soporte no parece haber sido doblado y ocultado como es habitual. También lo serían seguramente **G10.1** de Lezoux así como, dependiendo de su interpretación, los plomos **G04.2-3** de *Alesia*. Y no solo privados, sino posiblemente ocultos por completo a la vista estarían los plomos **G02** de Chartres y **G14** de Larzac. En cualquier caso el pequeño tamaño de letras y soporte hacen pensar que no buscaban

⁵⁵⁸ Lejeune (1995b, 188) indica que es parte del léxico galo de las ofrendas, pero no indica a qué se podría referir.

⁵⁵⁹ Meid (2014, 33), entre otros. Delamarre (2003, 233) lo traduce por ‘santuario, bosque sagrado’.

⁵⁶⁰ Delamarre (2003, 234), seguido por Beltrán, Jordán y Marco (2005, 942), que ligan este término a numerosos topónimos e incluso teónimos, como *Nemetona* o *Nemedus*.

⁵⁶¹ Blázquez Martínez (1996, 338).

⁵⁶² Estarán (en prensa).

⁵⁶³ Lambert (1994, 105).

⁵⁶⁴ Lejeune (1988b, 95).

⁵⁶⁵ Lejeune (1988b, 124).

un público amplio. Finalmente, la estatua **G10.2** de Lezoux presenta una inscripción latina claramente pública, consagrada a Mercurio y Augusto, y al frente de la estatua, mientras que en la espalda se encuentra el epígrafe galo, oculto, de pequeño tamaño y fragmentado, por lo que no parece que estuviera concebido para ser leído por un público amplio.

En síntesis se puede concluir que la mayor parte de inscripciones religiosas en lengua gala era de carácter público, producidas en la época de contacto con Roma, motivadas por el contacto con las costumbres epigráficas romanas e influenciadas por el concepto de monumentalidad y deseo de perdurabilidad de la cultura epigráfica romana. Por otro lado, no hay muchas inscripciones religiosas en galo de carácter privado, pero algunas inscripciones, sobre todo las ligadas a la magia, no tuvieron pretensión alguna de ser leídas por otras personas.

6. Tipos de epígrafes

Ofrendas

A excepción de las tres inscripciones consideradas como maldiciones y los dos calendarios, los demás textos son claras ofrendas y dedicaciones religiosas, en las que se puede observar diferencias entre las inscripciones del sur, galo-griegas, y las del norte, galo-latinas: en las primeras un individuo lleva a cabo una ofrenda a una divinidad indicando que lo hace de forma agradecida o que lo lleva a cabo por la ayuda recibida en tanto que actúan como ofrenda o como diezmo, dependiendo de cómo se interprete la fórmula $\delta\epsilon\delta\epsilon \beta\rho\alpha\tau\upsilon \delta\epsilon\kappa\nu\tau\epsilon\nu$; a cambio, en las galo-latinas se indica simplemente que se realiza la ofrenda a una divinidad de un objeto, que suele mencionarse explícitamente (ver anexo 10).

Las ofrendas en agradecimiento por la ayuda recibida son: **G16, G17, G18, G19.1-4, G20, G22, G23, G24.1-4** y **G25**.⁵⁶⁶ Estas inscripciones plasmarían la gratitud de los fieles a las distintas divinidades mencionadas en los epígrafes mediante estas piezas, pilares, pilas de agua o altares, que serían el propio ‘diezmo’, según los investigadores. Otro grupo de textos que no agradecen la ayuda recibida ni especifican el objeto donado son consideradas como meras ofrendas, caso de **G05, G07.1-2, G10.2** y las galo-griegas **G15, G24.5, G26** y **G27**. **G26**, además, de una ofrenda podría ser una consagración de un espacio a las *Matres*. **G01** y **G04.1** son dedicatorias realizadas por dos grupos de profesionales los navegantes de Paris y los herreros de Alesia. **G04.4**, con el término $\tau\omega\nu\tau\iota$ -, hace referencia a una ‘comunidad’ responsable o beneficiaria de la ofrenda. **G03** es una posible dedicatoria de un personaje masculino en favor de otro, quizá una inscripción funeraria que a su vez se dedica a unos dioses, los ‘Padres Agantos.’

Edilicias

Las inscripciones **G04.1** de Alesia, **G06** de Autun, **G08** de Sazeirat y **G19.5** de Nîmes podrían ser de tipo edilicias, con indicación de la ofrenda o la erección de edificios, estatuas u otros elementos desconocidos en honor de diferentes dioses. Todas ellas son consideradas también ofrendas, ya que en ellas aparecen teónimos. En la primera, **G04.1**, se indica la construcción de un *celicnon*, en **G06** se ofrece un *canecosedlon*, en **G08** un *duorico* y en **G19.5** se menciona un/una $\mu\alpha\delta\epsilon\rho\alpha$. En todos los casos, como se ha comentado anteriormente y en las fichas, se consideran partes de estructuras edilicias.

⁵⁶⁶ Posiblemente también estaría en este grupo **G24.3**, a la que le falta el final, donde podría aparecer esta fórmula.

Festividades

Las inscripciones relativas a festividades serán en primer lugar los calendarios **G11** de Coligny y **G12** de Villards d'Héria. Se trata de un tipo de inscripción único y de evidente influencia romana, que no aparece registrado en ninguna otra cultura epigráfica de las aquí tratadas. Tendrían el propósito de regular el tiempo, indicando si los días son fastos o nefastos, así como las festividades religiosas propias de cada mes. Aparte de estas dos, la inscripción sobre el bol cerámico **G10.1** de Lezoux podría ser una dedicatoria a una divinidad o, según algunos, indicar la realización de un festival en honor de Rosmerta.

Delimitación de terrenos

Entre las ofrendas, la estela **G13** de Vercelli y la losa **G21** de *Vasio* son, además, hitos delimitadores de terrenos religiosos.⁵⁶⁷ **G13** menciona que los límites del campo se dedican a los dioses y a los hombres, mientras que **G21** consagra a *Belisama* un *nemethon*, lugar de culto al aire libre.

Maldiciones

En lo que respecta a las maldiciones, muy abundantes en la Galia, solo tres han sido seleccionadas con seguridad en este estudio debido a los problemas que plantea identificar la lengua en la que se escribieron. Estas son los plomos **G02** de Chartres, **G09** de Chamalières y **G14** de Larzac. No solo contienen listados de nombres, como algunas *defixiones* oscas, sino también fórmulas en las que se especifica cómo deben ser castigados los enemigos. Merece destacarse la posibilidad de que en la inscripción **G14** de Larzac se mencionen mujeres que ejercen la magia —brujas— y están dotadas de capacidad para aplicar maleficios, una capacidad de ejercer directamente la magia que no se atestigua en otros contextos epigráficos, en los siempre se pedía a las divinidades que intercediesen.

II. DUDOSAS, NO RELIGIOSAS Y DESCARTADAS

En este grupo se han incluido 26 epígrafes que hemos considerado dudosos o descartado por diversos motivos. El desconocimiento de algunas palabras clave, la falta de contexto o la imposibilidad de distinguir con seguridad nombres personales y teónimos son algunos de los obstáculos que han impedido tomar en consideración estas inscripciones en nuestro estudio. En nuestra opinión, muchos de los investigadores que han tratado estos epígrafes tienden a identificar teónimos en palabras que, sin embargo, podrían ser también nombres personales.⁵⁶⁸ Además de la dificultad para saber con precisión si una inscripción es religiosa o no, otro problema deriva de que la lengua en la que está escrita es dudosa, pese a que una inscripción sea indudablemente religiosa. Según se indica en las fichas, varias de ellas parecen estar escritas en latín dialectal, otras lenguas celtas o lenguas irreconocibles (ver anexo 7).

⁵⁶⁷ Como lo serían los textos de Naintré (**g34**) y Naix-aux-Forgues (**g32**), si es así como se debe interpretar *latin*.

⁵⁶⁸ Consideramos que tanto Lejeune como Lambert, sin desprestigiar su trabajo, son excesivamente atrevidos a la hora de caracterizar un nombre como teónimo y adjudicar un carácter religioso a piezas, que ellos llaman 'votivas'. A mi modo de ver, más prudentemente, considero que muchos de estos supuestos teónimos se atestiguan como nombres en otras inscripciones, además de que el uso de la palabra 'votivo' no es preciso, como se explicaba al inicio de esta tesis, ya que no se constata la realización de un *uotum* prácticamente en ninguna de estas inscripciones (salvo aquellas en las que se encuentra la fórmula latina).

Entre las dudosas se van a diferenciar dos grupos: 1) Inscripciones en lengua gala cuya interpretación religiosa es dudosa; 2) Inscripciones indudablemente religiosas pero cuya lengua no es clara. Por otro lado se recogen las inscripciones descartadas, ya sea por su lengua o porque por su contenido no pueden ser consideradas religiosas.

1. Dudosas

1.1. *Lengua gala, interpretación en clave religiosa dudosa:*

Varias inscripciones son dedicatorias, como muestra el término *ieuru* que aparece en ellas. No obstante, siguiendo la propuesta de Estarán, no creemos que deban ser consideradas necesariamente como dedicatorias a los dioses, como se ha explicado en el apartado 3.6.4. *Contenido de los epígrafes: Fórmulas y verbos.*⁵⁶⁹

Un caso interesante es el de las inscripciones sobre el menhir de Naintré (**g34**) y de Naix-aux-Forges (**g32**), que, siguiendo la interpretación del término *ratin* de Dupraz y Estarán, podrían estar marcando unos límites de forma ritual.⁵⁷⁰ Ninguna de las dos muestra un soporte claramente religioso ni procede de un área de culto. En ambas hay un personaje que indica donar un *ratin* a dos ciudades, *Briua* y *Nasium*, que si bien podría ser un terreno, y por tanto semejante a la inscripción **G13** de Vercelli, también admitiría interpretaciones alternativas según otros investigadores: una elevación del terreno, un campamento fortificado o la orilla de un río, según Burnand y Lambert,⁵⁷¹ o una muralla o rampa según Delamarre.⁵⁷²

El mismo problema de identificación de teónimos y epítetos en lengua gala aparece en una pieza cerámica de *Alesia* (**g33a**). La pieza procede del templo de la ciudad y por ello podría ser parte de una ofrenda, aunque junto a ella se descubrieron otra decena de fragmentos que Lejeune interpreta como marcas de propiedad.⁵⁷³ En este caso, hay quien considera que en el epígrafe hay un epíteto divino, pero de nuevo podría tratarse de un nombre personal, ya que se registra en otros epígrafes latinos como nombre y como teónimo. El nombre en concreto es *Anexto/Anexo*, tras el que, según Lejeune, aparece un posible teónimo en dativo, pero del que tan solo se conservan las dos letras iniciales,⁵⁷⁴ por lo que en nuestra opinión no es posible afirmar con seguridad que lo sea.

La columna de *Alesia*, con la inscripción **g33b**, presenta un verbo $\alpha\upsilon\theta\upsilon\omega\tau$, ‘lo hizo’, en el sentido de la fabricación del objeto, frecuente como firma de artesano o artista. No obstante, al estar la pieza seguramente colocada en un espacio público y ser el tamaño del epígrafe bastante grande como para atraer la atención, no se puede descartar que se trate de una inscripción edilicia, donde el artesano realiza la inscripción, que al encontrarse en un santuario, adquiriría un cierto matiz religioso.

Las inscripciones **g36a-b** son dos platos de cerámica con dos posibles dedicatorias de carácter religioso procedentes de Limoges, quizá de una fosa votiva ligada a un santuario.⁵⁷⁵ Es

⁵⁶⁹ En esta selección se podrían incluir las dos inscripciones antes mencionadas de Naintré (**g34**) y Naix-aux-Forges (**g32**), la losa de Auxey (**g38**) y la inscripción de Nevers (**g48X**), así como en la inscripción de Saint-Germain-source-Seine (**g49X**) y el menhir de Genouilly (**g45X**).

⁵⁷⁰ Dupraz y Estarán (2017).

⁵⁷¹ Burnand y Lambert (2004, 683).

⁵⁷² Delamarre (2003, 254).

⁵⁷³ Lejeune (1985, 381).

⁵⁷⁴ Lejeune (1985, 391). Para la primera cree que podría ser un teónimo, mientras que para la segunda dice que es un nombre personal.

⁵⁷⁵ Lejeune (1988c, 113).

posible que en una de ellas apareciese un teónimo que se perdió, un "dios de Durotincon", siendo esta palabra un topónimo, por lo que sería una divinidad protectora de una ciudad, semejante a las divinidades de Nîmes o *Glanum*. Por otro lado, la otra pieza pudo contener una fórmula votiva latina, aunque el orden y las letras no es el más habitual.

La inscripción de Nérís-les-Bains (**g37**) estaba inscrita sobre una placa de piedra y en ella aparece, de nuevo, un nombre que podría ser un antropónimo o un teónimo. Tanto el nombre *Epadatextorix* como el objeto que se ofrece, *leucutio*, no se atestiguan en ningún otro epígrafe, por lo que se pueden hacer suposiciones sobre su interpretación, pero no expresar certezas. Además, el nombre podría estar compuesto por dos formantes onomásticos bien atestiguados.

La losa de Auxey (**g38**) indica que un personaje ofreció un *cantalon*, término de desconocido significado, a *Brigindone*, según Lejeune un teónimo no atestiguado en otros epígrafes, mientras que Estarán considera que se trata de un posible antropónimo o topónimo, ambos atestiguados epigráficamente.⁵⁷⁶ Como se comentaba al principio, es difícil distinguir nombres personales y teónimos en lengua gala, puesto que se forman con las mismas raíces.

De Port procede una espada de hierro (**g39**) con un nombre personal, localizada en un depósito votivo. Sin embargo el nombre podría ser el del propietario de la pieza y no el del oferente.

La inscripción del monumento de Apt (**g43**) también ha sido en ocasiones considerada como un posible texto religioso, en el que algunos investigadores ven un teónimo, a lo que se suma la representación de dos pies que podría ligarse a esta interpretación. No obstante, tanto el texto como la iconografía podrían ser interpretados desde un punto de vista funerario sin problemas.

1.2. Lengua dudosa pero indiscutiblemente religiosas:

Un grupo de inscripciones sobre láminas de plomo se han incluido en esta categoría ya que no es seguro que se escriban en galo y no en latín.⁵⁷⁷ Varias de las inscripciones que se incluyen en el *RIG* muestran trazas de palabras galas, pero no está claro que deban considerarse inscripciones en lengua indígena o inscripciones mixtas/bilingües. Además, algunas como el plomo de Rom fueron escritos en torno a los siglos III y IV d.C., lo que se sale de los márgenes de esta tesis. Otros, como el plomo de Bath (*RIG* *L-107), además se salen del marco geográfico. Tan solo se han incluido las inscripciones de Chartres (**G02**), Chamalières (**G09**) y Larzac (**G14**) como maldiciones seguras, y el resto ha sido descartado por los problemas comentados.

La inscripción sobre plomo de Saint-Marcel (**g30**) es sin duda una maldición: se localiza enrollada y depositada en una tumba. No obstante, la fecha en la que se realizó este documento es muy tardía, del s. IV d.C., y la lengua en la que está escrito no está clara. Como se indica en la ficha, no es segura ni la segmentación de las palabras, ni la dirección en que deben leerse, ni la lengua en la que están escritas. El plomo de Le Mans (**g31**) es difícil de interpretar, pero parece que los antropónimos, de separarse las palabras como se propone en la ficha, estén

⁵⁷⁶ Estarán (en prensa).

⁵⁷⁷ Lejeune y Lambert marcan en *RIG* que la lengua es dudosa con la aparición de un asterisco frente a la referencia. Entre ellas se encuentran *RIG* *G-9, *G-154, *G-279, *L-16, *L-80, *L-83, *L-97, *L-99, *L-101, *L-102, *L-103, *L-104, *L-105, *L-109, *L-110, *L-130, *L-134, *L-139, así como parte en alfabeto griego del menhir de Genouilly, *G-154. Tan solo cinco inscripciones con asterisco han sido incluidas entre las seguras y probables, que serían *RIG* *L-8, la inscripción en la estatua de Mercurio de Lezoux (**G10.2**), y *RIG* *G-204 y *G-205, dos fragmentos perdidos de Nîmes (**G19.3** y **4**), que consideramos que estarían escrito en lengua gala por conservar el final de la fórmula δεδε βατου δεκαντεν, lo mismo que ocurre con *RIG* *G-66 de *Glanum* (**G24.4**). También *RIG* *G-24 de Marsella se ha incluido, ya que consideramos muy probable que la lengua sea gala.

declinados a la manera gala. No obstante, ni la separación de las palabras, ni la interpretación de DM como *Dis Manibus* es segura, por lo que podría ser gala, mixta o latina. Indudablemente su carácter es religioso, tratándose sin duda de una maldición. El plomo de Rom (**g35**) también es indudablemente una maldición, pero su lengua es dudosa. Además, está escrito en una época en la que el territorio de la Galia estaba plenamente romanizado, por lo que el uso de la lengua indígena podría ser residual, o quizá estar mezclado con el latín, dando pie a esta inscripción de difícil interpretación. Lo mismo ocurre con el plomo de Les Martres-de-Veyre (**g41**), en el que hay una mezcla de palabras latinas y elementos célticos que hacen que el epígrafe, sin duda una maldición, sea difícil de comprender. El plomo de Mas-Marcou (**g42**) parece comenzar con una fórmula que algunos consideran gala y otros imposible de clasificar, y sigue con otra fórmula latina por lo que sería un epígrafe mixto. La parte latina, así como el soporte y el contexto, no dejan lugar a dudas de que se trata de una maldición, pero no es posible afirmar con total seguridad que parte del texto esté en lengua gala. Finalmente, el plomo de Lezoux (**g40**), parece haber contenido una maldición, en este caso de carácter protector, pero tampoco es seguro que la lengua en la que se encuentra sea galo.

Aparte de los plomos hay otros epígrafes en los que las dificultades para identificar la lengua en la que están escritos impiden incluirlos en este estudio. La lámina de Baudacet (**g28**) parece tener un posible carácter religioso, aunque los investigadores no están de acuerdo en la interpretación de la pieza, que oscila desde una dedicatoria a una lámina órfica. No obstante, aunque en el texto podría haber palabras galas, no está claro que la lengua deba considerarse gala o mixta, y de Hoz, entre otros, consideró que era latina con elementos célticos.⁵⁷⁸

De Maguncia procede una cacerola de bronce (**g29**), muy semejante a la pieza **G05** de Couchey y a otra latina de Visignot (*CIL* XIII 2843), ambas dedicadas a un mismo dios de nombre *Alisano*. No obstante, la pieza procede de un espacio muy alejado de estas, así como del área donde se encuentran las inscripciones galas. No resulta claro si la posible fórmula onomástica se declina en latín o galo, y por lo tanto es dudosa su lengua y su carácter religioso.

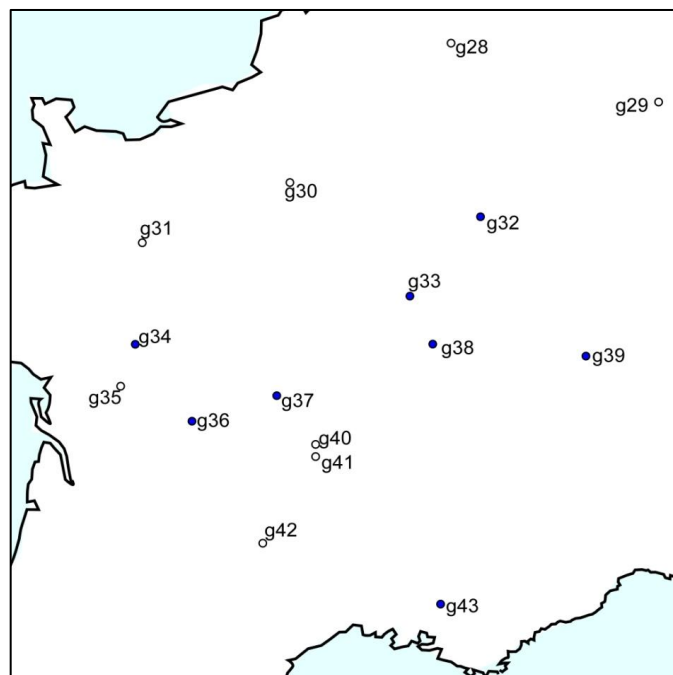


Fig. 35. Distribución de las inscripciones galas dudosas.

⁵⁷⁸ De Hoz (2005, 218).

2. Descartadas

Varias de estas inscripciones se han descartado porque la lengua no es gala o porque su naturaleza no puede ser considerada religiosa, pese a que así la hayan considerado algunos investigadores.

Por ejemplo **g44X** es un bol hallado en Vannes en el que, como se indica en la ficha, podría haber un teónimo *Atesmertia/Atesmertio*, ambos documentados como divinidades en la epigrafía latina. No obstante también podría tratarse de un antropónimo, lo que sería más plausible por el lugar del que procede la inscripción, un espacio funerario. Además, la lengua de la pieza no es clara, ya que podría tratarse de un epígrafe completamente latino, con un nombre de origen galo.

El menhir de Genouilly (**g45X**) presenta dos inscripciones, una en alfabeto griego, con la primera frase en alfabeto latino, y otra completamente en alfabeto latino. La primera comienza con una fórmula onomástica que se repite, seguida por un espacio y otro nombre en nominativo, correspondiente a quien realizó la pieza como indica el verbo griego *εποιε*. La segunda inscripción muestra el verbo *ieuru*, con lo que se trataría de una dedicatoria. En este caso estaría realizada por *Aneuno*, el mismo personaje que dice haber realizado la primera inscripción, junto con *Lugurix*, posiblemente su hijo. El epígrafe se dedica a *Eluontio*, que sería para Lejeune posiblemente un teónimo, aunque movido por su convicción de que el verbo *ieuru* expresa siempre ofrendas religiosas.⁵⁷⁹ No obstante, siguiendo a Estarán en la idea de que este verbo no tiene necesariamente carácter religioso, podría tratarse de una dedicatoria en honor de otra persona, posiblemente un difunto.⁵⁸⁰ Además, junto a esta pieza también se encontró otra que solo contiene una palabra, un antropónimo muy atestiguado en otros epígrafes, con lo que seguramente este epígrafe deba entenderse de forma semejante. Por ello, para ambas, descartamos que se trate de epígrafes religiosos.

La inscripción en el vaso de Séraucourt/Bourges (**g46X**) se ha descartado por considerar que *Magalu*, frente a lo que indica Lambert, sería un antropónimo. Además, se encuentra en un espacio funerario. La inscripción de Étréchy (**g47X**), sobre una jarra cerámica pintada, podría ser una dedicatoria a Mercurio, según parece indicar el texto. No obstante, pese a que el nombre de los donantes es sin duda de origen local, consideramos que se trata de una inscripción latina, ya que los nombres se declinan en esta lengua. Cravayat, en su momento, consideró que estaba dedicada a dos divinidades, Mercurio y una diosa llamada *Isosa*, que sin embargo no se atestigua en ningún otro epígrafe.⁵⁸¹ Además, él mismo sugiere que la pieza sea funeraria. Delamarre no la incluye en su estudio, quizá porque la considera latina.

En la inscripción de Nevers (**g48X**), tan solo se indica que un personaje lo ofreció, seguramente refiriéndose al lugar donde se encontraba colocada esta placa. Según Lejeune es religiosa pese a que carezca de teónimo. No obstante, no es seguro que sea la única forma de interpretar esta pieza que consideramos más bien funeraria, ya que ningún indicio aboga por entenderla como una ofrenda religiosa. El verbo *ieuru* está también presente en el monumento de Saint-Germain-source-Seine (**g49X**), que sería seguramente una dedicatoria honorífica a un personaje local de alto rango, quizá un evergeta, realizada por parte de los ciudadanos de la ribera del Sena,⁵⁸² con lo que la idea de que sea religiosa quedaría descartada.

⁵⁷⁹ Lejeune (1988b, 87).

⁵⁸⁰ Estarán (en prensa) indica también que los componentes onomásticos *Elu-* y *-ont-io* se registran en varios antropónimos, con lo que es probable que deba considerarse un nombre personal.

⁵⁸¹ Cravayat (1954, 31).

⁵⁸² Siguiendo algunas de las interpretaciones. Véase ficha.

El bol de Banasac (**g50X**) se ha incluido porque aparece el nombre *Siluanos*, que es un teónimo conocido en el mundo galo. No obstante, también es un antropónimo, por lo que dado que el contexto no apunta a un lugar de culto, consideramos que no se trata de una dedicatoria religiosa. El plomo de Eyguières (**g51X**), como se indica en la ficha, es en nuestra opinión una pseudo-inscripción, así que pese a que su carácter sea indudablemente mágico no la incluimos en este apartado porque técnicamente la lengua no es gala. En cuanto a los plomos de Amelieles Bains (**g53X**) parece haber un consenso relativamente general en considerar que la lengua, aunque no pueda identificarse con seguridad, no es gala, por lo que, aunque sean de carácter religioso, se han descartado. Finalmente, dependiendo de si la lengua es gala o griega, el vaso de Vallauris (**g52X**) podrá considerarse como una dedicatoria religiosa o como una marca de posesión. A su vez, pese a que sea un regalo, tampoco parece claro que sea necesariamente a un ente divino y no a un grupo humano.

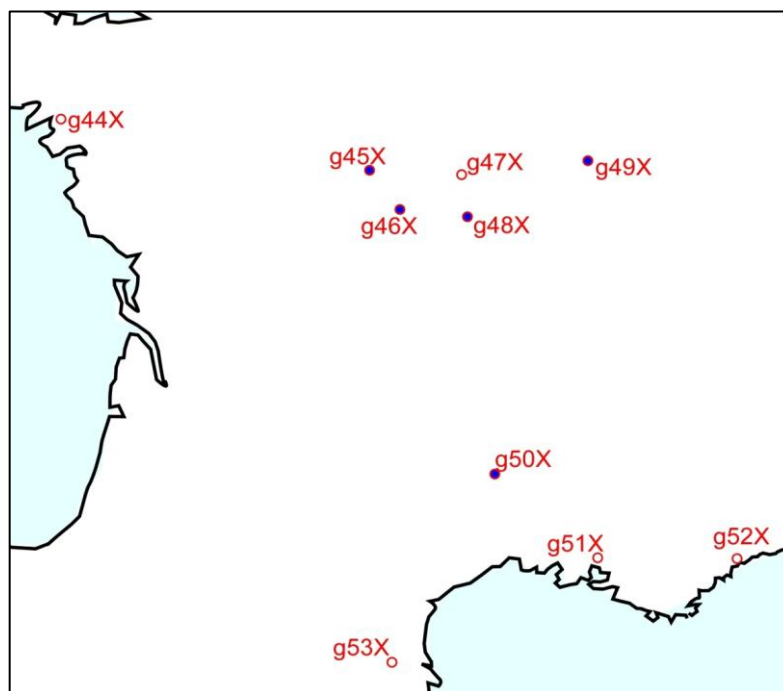


Fig. 36. Distribución de las inscripciones galas descartadas

3.7. EPIGRAFÍA RELIGIOSA EN LENGUA IBÉRICA

La lengua ibérica no está emparentada con ninguna de las restantes que se han tratado en este estudio.⁵⁸³ No es una lengua indoeuropea, ni comparte familia con las otras dos lenguas paleohispánicas aquí analizadas, la celtibérica y la lusitana.⁵⁸⁴ Este factor dificulta enormemente la posibilidad de identificar qué inscripciones son religiosas, al desconocerse cómo interpretar los textos, así como la morfología de esa lengua: no se identifican con certeza verbos y sustantivos y tan solo parece claro que algunos elementos son formantes onomásticos, sin ser posible asegurar si conforman nombres personales, teónimos, topónimos o hidrónimos. De ahí que en este estudio la identificación de las inscripciones religiosas se base principalmente en los soportes y el lugar de hallazgo de las piezas.⁵⁸⁵

La lengua ibérica se habló en el sudeste de Francia y en la zona oriental de la Península Ibérica, en un área fuertemente ligada al Mediterráneo y, por lo tanto, con estrechos contactos con las diferentes culturas que llegaron al territorio peninsular por mar: fenicios, griegos y romanos. Se encuentran epígrafes ibéricos entre el río Hérault en el sur de Francia y la Alta Andalucía. A día de hoy, la lengua ibérica se identifica en más de 2.000 inscripciones, algunas de cierta extensión pero en su mayoría breves y con textos difíciles de clasificar e interpretar. La datación de algunos de estos epígrafes se remonta a finales del siglo V a.C., aunque la mayor parte de los epígrafes se datan en los siglos III y I a.C., siendo cada vez menos numerosas las inscripciones en esta lengua conforme avanza la romanización y el latín va sustituyendo a la lengua local en los epígrafes.⁵⁸⁶ Los soportes sobre los que escribieron los íberos fueron muy variados, con un predominio de las piezas cerámicas y pétreas, aunque también destaca el uso del plomo, que apenas se empleó como soporte epigráfico en las otras culturas paleohispánicas.⁵⁸⁷ En cambio, el uso del bronce en la epigrafía ibérica es muy limitado, a diferencia de lo que ocurre en la Celtiberia.⁵⁸⁸ Pese a la dificultad de clasificar los textos según su función, se podría decir que parte de ellos son marcas de propiedad, epitafios, cartas y textos comerciales, aunque no es posible conocer la función de la mayoría.

De estos más de dos millares de epígrafes, hemos seleccionado 85 inscripciones como probablemente religiosas.⁵⁸⁹ En primer lugar cabe indicar que ninguna de estas ha sido caracterizada como religiosa con seguridad, ya que la lengua no se puede traducir y por tanto la

⁵⁸³ Agradezco a Víctor Sabaté la lectura de este capítulo y sus sugerencias.

⁵⁸⁴ Desde los orígenes del estudio de la lengua ibérica se ha tratado de traducir por medio del euskera actual y se han propuesto diversas teorías sobre su posible relación con el antiguo vascónico-aquitano, en una teoría llamada vascoiberismo. Sobre el tema hay abundante literatura y se han ido proponiendo y superando hipótesis, llegando a la conclusión de que, si bien el íbero y el vascónico-aquitano presentan algunos rasgos similares, es imposible traducirlo por medio del euskera. Véase Rodríguez Ramos (2002b); Gorrochategui y Lakarra (2013); Orduña (2013).

⁵⁸⁵ Sobre el tema, Velaza (en prensa), Velaza (2014b), así como de Tord (2016). Agradezco enormemente a Javier Velaza haberme facilitado su manuscrito con el que he podido comparar, corroborar y modificar algunas de mis interpretaciones sobre las inscripciones religiosas ibéricas.

⁵⁸⁶ Simón Cornago (2013b, 13) señala que "no es errado sostener que el grueso de los epígrafes que nos ocupan se fechan en los siglos -II/-I, es decir, que son posteriores a la conquista romana".

⁵⁸⁷ A excepción de la inscripción *BDH* CU.00.02 atribuida a Castillejo de Iniesta, en lengua celtibérica, aunque en una zona con una fuerte influencia de la cultura ibérica.

⁵⁸⁸ En el Banco de Datos *Hesperia* se registran tan solo cinco inscripciones ibéricas escritas sobre bronce: **i33** de San Antonio de Bechí, **i35** de Sagunto; *BDH* GI.10.32 de Ampurias, SP.02.37 de procedencia desconocida y probablemente falsa y otra de Vielle-Toulouse, todavía sin número asignado.

⁵⁸⁹ Aunque se hayan recogido 29 fichas. Las inscripciones de la Cerdeña son alrededor de 63, aunque hay algunas nuevas no publicadas todavía. A diferencia de las otras inscripciones rupestres ibéricas, que aparecen agrupadas en una sola ficha por aparecer en una misma cueva o abrigo, estas provienen de diferentes puntos y rocas de una misma zona, por lo que se ha seleccionado la localidad cercana como base de la ficha, por motivos prácticos a la hora de la presentación del *corpus*, con un total de 8 fichas. Sin embargo, en la base de datos aparecen separadas.

certeza de que sean religiosas no es absoluta. En segundo lugar, muy ligado a este primer punto, hay que señalar que la identificación se basa en criterios principalmente externos, como el soporte o el lugar de hallazgo, y que en escasas ocasiones puede reconocerse algún elemento en el texto de carácter religioso.⁵⁹⁰ En tercer lugar, conviene destacar que hay un gran número de inscripciones que hemos clasificado como dudosas debido a que ninguno de los criterios de identificación es lo suficientemente sólido como para considerarlas probables y, por otro lado, no se descarta que haya otras inscripciones que pudieran serlo sin que su soporte o lugar de hallazgo así lo indiquen. No obstante, de nuevo, el desconocimiento de la lengua hace que no sea posible identificarlas y que por lo tanto no hayan sido seleccionadas para este estudio.

Entre las inscripciones seleccionadas como religiosas se encuentran: **I01**, un altar procedente de *Ruscino*, considerado religioso por el soporte; **I02-08**, una serie de inscripciones rupestres halladas en la zona de la Cerdaña, concretamente en las localidades de Latour de Querol (**I02.01-11**), Enveitg (**I03**), Err (**I04.1-6**), Osséja (**I05.01-34**), Guils (**I06.1-3**), Ger (**I07.1-5**) y Bolvir (**I08.1-3**), cuyos textos son todavía de dudosa interpretación pero que parecen contener antropónimos y quizá teónimos, además de abecedarios; **I09**, una inscripción rupestre hallada en L'Esquirol que podría tener un abecedario; **I10**, un epígrafe localizado en una pared rocosa en Roda de Ter, cuyo estado de conservación no permite aproximarse al contenido del texto; **I11**, las inscripciones rupestres del abrigo de la Roca dels Moros del Cogul, en el que hay pinturas prehistóricas y varias inscripciones latinas, una de ellas de indudable carácter votivo; **I12**, un altar muy desgastado procedente de *Tarraco* con un texto de difícil lectura e interpretación, pero religioso por su soporte; **I13**, una serie de inscripciones rupestres grabadas sobre las paredes del Abrigo del Tarragón, en Losa del Obispo, en las que podría identificarse un posible teónimo indígena *Urdal*; **I14.01-10**, una serie de aras y peanas de Montaña Frontera, cerca de Sagunto, consideradas religiosas al proceder de un santuario; **I15**, una inscripción rupestre localizada en las paredes del Abrigo Burgal, junto a la localidad de Siete Aguas.

De la zona meridional proceden: **I16**, un epígrafe rupestre situado en las paredes del Abrigo Reiná, Alcalá del Júcar; **I17.1-3**, tres fragmentos de estatuas de piedra procedentes del santuario ibérico del Cerro de los Santos, religiosos por su lugar de hallazgo y por su soporte y cuyos textos podrían recoger elementos onomásticos; y **I18**, un epígrafe rupestre hallado en la cueva de La Camareta, Hellín, en la que hay inscripciones de distintas épocas y grabados iconográficos variados.

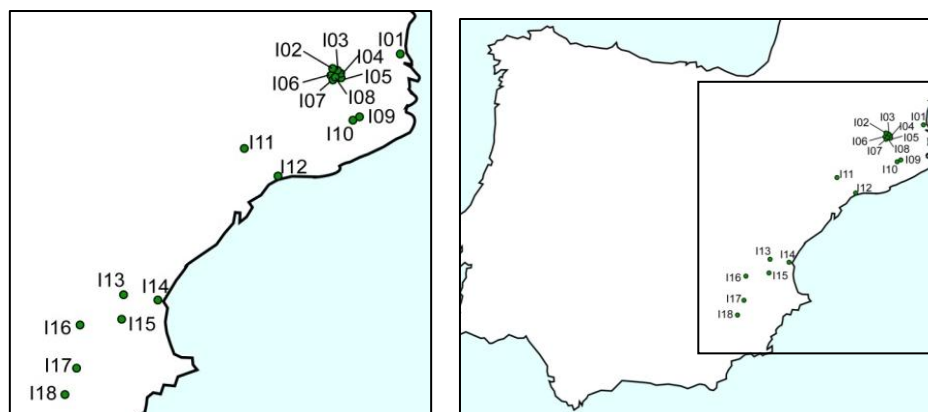


Fig. 37. Distribución de las inscripciones religiosas en lengua ibérica

Se han considerado dudosas 34 fichas de inscripciones, que se comentarán en el apartado II.

⁵⁹⁰ Sin embargo, los elementos del texto que podrían ser religiosos se detectan en base al soporte o al lugar en el que se han hallado.

I. ANÁLISIS

1. Material y tipos de soporte

Como se ha comentado en la introducción, las inscripciones ibéricas se encuentran sobre tipos de soporte muy diversos y materiales como la cerámica, la piedra, el plomo, la plata y en algún caso incluso el bronce, aunque, como señalábamos, fue un soporte poco frecuente dentro de esta cultura epigráfica.

No obstante, los epígrafes que consideramos religiosos con mayor probabilidad se encuentran en un único material: la piedra.⁵⁹¹ Esto es debido a que las inscripciones son incluidas en este estudio principalmente por el soporte en el que se encuentran y tan solo estamos seguros de la identificación en clave religiosa de piezas como altares, peanas, pedestales y estatuas, además de las inscripciones rupestres. En bronce no se constatan figuritas ni láminas inscritas, a excepción quizá de las láminas de Bechí (**i33**) y Sagunto (**i35**) cuya identificación en clave religiosa no es segura. Tampoco es clara la función de algunas piezas sobre vajilla de plata, como los platos de Abengibre (**i41**). Ocurre lo mismo con el plomo: como se indica en el apartado II, varias de las láminas plúmbeas podrían ser de carácter mágico-religioso, debido a que los iberos imitan los hábitos epigráficos de los griegos y, por lo tanto, es presumible que también tomaran de ellos la práctica de realizar, por ejemplo, maldiciones.⁵⁹² Sin embargo, esta posible identificación se basa en la forma de los soportes, el contexto del que proceden o la excepcionalidad de los textos, pero sin que resulte posible asegurar con absoluta certeza su carácter religioso.

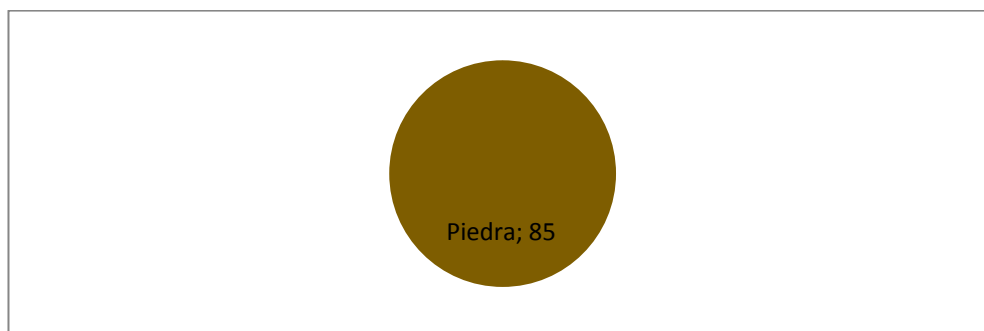


Fig. 38. Material de las inscripciones religiosas ibéricas

De igual modo que en la elección de materiales, no hay una gran variedad en el tipo de soportes empleados para albergar inscripciones religiosas. En primer lugar se podrían destacar altares y aras, atestiguados en **I01** de *Ruscino* y en **I12** de *Tarraco*. Ambos están muy erosionados y las inscripciones son difíciles de leer, pero se trataría de soportes que siguen los modelos importados desde Roma, como parecen mostrar las molduras que presentan.

En segundo lugar habría que mencionar las peanas y pequeños pedestales procedentes del santuario de Montaña Frontera, una serie de paralelepípedos de piedra de tamaño medio que sostendrían sobre sí figuritas de carácter religioso, como se deduce de que en la parte superior de varios de ellos aparezcan agujeros e incluso pequeñas varillas de plomo, elementos empleados para la fijación de las estatuillas. Cabe reseñar que algunas inscripciones se

⁵⁹¹ Como se verá en el apartado II, las inscripciones dudosas se encuentran en diversos tipos de materiales y con una variedad tipológica de soportes mucho más amplia.

⁵⁹² Sabaté (en prensa). "if – as seen – the Iberians imitated Greek epigraphic habits, one should expect to find Iberian curse tablets as well, without dismissing other kinds of inscriptions belonging to the sphere of the sacred."

encuentran en la cara superior de los soportes en vez de en la frontal, como se aprecia en **I14.01** y **I14.02**. No obstante, de la mayor parte de estas piezas tan conservan únicamente fragmentos, por lo que es difícil determinar a qué cara pertenecen y si se trataba de una peana o un pedestal. Quizá el soporte de **I14.10** pueda ser considerado un altar por la moldura que presenta en la parte inferior, aunque tampoco se puede descartar que sea parte de un pedestal.

Un tercer tipo de soporte a destacar y que sin duda remite a la esfera religiosa es el de los soportes figurativos: los tres fragmentos de estatua **I17.1-3** de Cerro de los Santos. En los tres casos se representan figuras antropomorfas, aunque el género de aquellos a quienes se representa es dudoso. **I17.3** conserva únicamente la cabeza, pero también podría ser una representación femenina.⁵⁹³ Las estatuas **I17.1-2** muestran únicamente el torso togado de dos figuras que, por las medidas, corresponderían a dos grandes estatuas y no a pequeños exvotos. Podría decirse que se trata de un *unicum* en la epigrafía religiosa en lenguas indígenas del occidente mediterráneo, ya que ninguna otra de las aquí tratadas presenta inscripciones sobre estatuas de piedra.⁵⁹⁴ Los soportes figurativos ibéricos podrían estar representando a los fieles o a las propias divinidades que se encuentran en los santuarios.

Finalmente hay que destacar la epigrafía rupestre, formato en el que aparecen las inscripciones: **I02, I03, I04, I05, I06, I07, I08, I09, I10, I11, I13, I15, I16** y **I18**. Algunas de ellas se encuentran sobre rocas al aire libre, aunque en su mayoría proceden de paredes de cuevas y abrigos. Varios de estos espacios estaban decorados previamente con arte paleolítico, como ocurre en la cueva del Cogul (**I11**), o presentan dibujos muy posteriores a la ocupación ibérica, como las cruces de Caravaca o de Malta del Abrigo Reiná (**I16**) o de la cueva de La Camareta (**I18**), ambas con epígrafes medievales y modernos. Hay que destacar también que en algunos casos aparecen inscripciones latinas de carácter votivo, asegurando que el lugar sería un espacio de culto que perduraría durante varios siglos. Es el caso de la inscripción latina *IRC II, 88a* del Cogul, que aparece junto a **I11**, en cuyo texto se lee: *Secundio uotum fecit*. Podría convenirse que la importancia de la epigrafía rupestre en el área ibérica es mucho mayor que en el resto de culturas epigráficas aquí tratadas,⁵⁹⁵ con la excepción de la lusitana, aunque en este caso las inscripciones no se encuentran sobre paredes de cuevas sino sobre grandes piedras al aire libre.⁵⁹⁶

Los soportes aquí recogidos se reconocen por sí mismos como religiosos independientemente del contenido de sus textos, ya que la limitación que supone la lengua impide rastrear elementos que se ligen a la esfera del culto. Únicamente las esculturas **I17.1-3** muestran representaciones iconográficas, ya que no es posible asegurar que los grabados que comparten espacio con las inscripciones rupestres sean coetáneos. También es el soporte el que sugiere la inclusión de algunas piezas en la categoría de inscripciones dudosas: el *rhyton* de

⁵⁹³ Izquierdo y Velaza (2002, 35).

⁵⁹⁴ La única excepción sería la estatua del Mercurio de Lezoux (**G10.2**), pero, como se indica en la ficha, ésta presenta el epígrafe en lengua indígena en la parte posterior y oculto, no como las estatuas ibéricas en las que las inscripciones están en una posición en la que claramente buscan la lectura por parte de quien las contempla. Hay otro epígrafe en lengua indígena sobre una estatua, en este caso umbra, el Marte de Todi (**U09**), que sin embargo es de bronce y no de piedra. Como se verá en 4.1.II.5. *Soportes figurativos*, los etruscos también emplearon este tipo de soporte para sus epígrafes.

⁵⁹⁵ En este estudio, como se explica en la introducción, no se ha incluido la epigrafía en lengua camuna, aunque esta cultura destaca sin duda por su epigrafía rupestre. También se constatan algunas inscripciones rupestres en lengua rética, procedentes de Steinberg am Rofam (*DRI ST-1-9; MLR 268, 269, 270; TIR ST-1-9*), así como de Achenkirch (*TIR, AK-1 y AK-2*) y de Unterammegau (*TIR, UG-1, 2 y 3*).

⁵⁹⁶ En la cultura celtibérica el único conjunto de inscripciones consideradas religiosas con cierta seguridad se encuentra en este soporte, **C1** de Peñalba de Villastar, pero apenas hay testimonios de otros epígrafes rupestres, por lo que no se puede afirmar que sea un soporte característico para los celtíberos. En el resto de culturas epigráficas aquí estudiadas tan solo se constatan la inscripción osca de Punta della Campanella (**O23**) y la gala de Castellan (**G26**).

Ullastret (**i22**); el monumento de la Vispesa (**i23**); la excepcional jarra de la Joncosa (**i26**); los vasos pintados de Liria (**i37**); y los platos de Abengibre (**i41**). A ellos se podrían añadir algunos de los plomos ibéricos que, como señala Sabaté, poseen una tipología peculiar, infrecuente en láminas de tipo comercial o cartas, por ejemplo las tablillas de forma redondeada, como la del Cigarralejo (**i47**), o con una forma muy particular, como el plomo en forma de piel de animal del Tos Pelat (**i39**) o la lámina en forma de L del Llano de la Consolación (**i45**).⁵⁹⁷

2. Lugares de hallazgo

De las inscripciones ibéricas aquí seleccionadas, 13 proceden de santuarios, si bien es cierto que otras 70 se han encontrado en espacios rupestres, considerados también lugares de culto. Los iberos crearon estructuras arquitectónicas asociadas al culto, templos y santuarios, que se monumentalizan especialmente cuando la presencia romana en la península fue más intensa.⁵⁹⁸ Estos santuarios se han encontrado tanto en núcleos urbanos como en espacios aislados. Chapa destaca una serie de problemas a la hora de identificar estos santuarios, como el hecho de que muchos de ellos fueron conocidos desde una época temprana, lo que conlleva un largo proceso de expolio, la gran cantidad de material descontextualizado procedente de estos lugares o la escasa entidad arquitectónica y material de los propios restos.⁵⁹⁹ Los santuarios ibéricos comienzan a mostrar estructuras arquitectónicas de mayor peso una vez que entran en contacto con Roma, influidos por el interés por la monumentalización que trae consigo esta cultura. No obstante, los iberos ya contaban con edificios de culto de épocas anteriores, como señala Ramallo, fruto de su contacto con fenicios-púnicos y griegos.⁶⁰⁰ Puntualiza, sin embargo, que muchos de estos santuarios son identificados por la aparición de figuritas y exvotos más que por la propia estructura edilicia.

El santuario con más inscripciones religiosas ibéricas es Montaña Frontera, en el que se encuentran las piezas **II4.01-10**.⁶⁰¹ Se trata de un lugar en el que aparece un edificio de culto y una gran cantidad de material arqueológico datado entre los siglos IV a.C. y II d.C., entre el que destaca el importante número de restos de esculturas, aras y peanas anepigráficas, así como otras con inscripciones latinas,⁶⁰² varias de ellas dedicadas a *Liber Pater*.⁶⁰³ Estos documentos se fechan en el siglo I d.C., por lo que son posteriores a las ibéricas, en las cuales no se encuentra este teónimo.⁶⁰⁴ Se desconoce el nombre de la divinidad o divinidades a las que se rendía culto en época ibérica. Beltrán señala que podría haber dos fases de este yacimiento, una primera a partir del s. II a.C. en la que se incorpora la epigrafía a las peanas para figuritas, posiblemente por influencia itálica, mientras que en una segunda fase, a partir de la época de Augusto, se escribiría en altares y en lengua latina.⁶⁰⁵

⁵⁹⁷ Sabaté (en prensa).

⁵⁹⁸ Chapa (1990); Moneo (1995); Almagro-Gorbea y Moneo (2000).

⁵⁹⁹ Chapa (1990, 249).

⁶⁰⁰ Ramallo (1993, 117).

⁶⁰¹ Sobre la epigrafía en Montaña Frontera, Simón Cornago (2012).

⁶⁰² Varias editadas por Beltrán Lloris (1980, 256-260) y otras encontradas posteriormente.

⁶⁰³ *CIL* II²/14, 656: [Lib]ero Patri / [F]abius Felix / [F]abius Fabianu[s] / [I]luiri ex d(ecreto) d(ecurionum) / [p]ecun(ia) publi[ca] / [f]aciend(um) cu[ra]/[u]erun[t]; *CIL* II²/14, 658: M(arcus) Corneli/us Supers[tes] / [Li]bero Patri / u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito); *CIL* II²/14, 659: Liber[o] / Q(uintus) D() [; *CIL* II²/14, 663: Cn(aeus) Mal(lius?) / Florus / Li(bero) / u(otum) s(oluit) l(ibens); *CIL* II²/14, 664: [Te]ren[ti]/[u]s Axio/cus Libe(ro) u(otum) s(oluit) l(ibens) / m(erito).

⁶⁰⁴ Civera (2014-2015, 160) sugiere que el teónimo anterior a *Liber Pater* debió ser *Tu*, ya que identifica estas dos letras en varias de las inscripciones ibéricas del yacimiento. Consideramos que esta interpretación es descabellada y la descartamos rotundamente.

⁶⁰⁵ Beltrán Lloris (2017, 23).

Otro edificio de culto es el Cerro de los Santos, de donde proceden **I17.1-3**. El yacimiento se conoce desde el siglo XIV y fue saqueado desde entonces.⁶⁰⁶ El nombre de Cerro de los Santos viene del propio expolio que llevaron a cabo los vecinos de la zona, que acudían a este lugar del que brotaban “santos” de la tierra, los cuales eran indudablemente figuritas votivas y fragmentos de estatua. Morena López indica que en este lugar habría aguas termales y que el santuario podría vincularse a la curación, como así parecen mostrar la presencia de cuencos y vasos en las manos de las estatuas y estatuillas, así como los exvotos anatómicos que se documentan en diversos puntos del lugar.⁶⁰⁷

Aparte de estos espacios de culto con claras estructuras identificables como templos, los iberos emplearon otro tipo de lugares para el culto: espacios naturales como cuevas, abrigos y rocas al aire libre.⁶⁰⁸ Como ya se ha comentado, varios de estos fueron empleados como espacios de culto en épocas anteriores y posteriores, no solo por romanos, sino también por cristianos y árabes. Sin embargo, no es completamente seguro que todas las inscripciones rupestres ibéricas se crearan con fines religiosos, como expresiones de ofrenda o peregrinación, por lo que se han considerado lugares posiblemente religiosos.⁶⁰⁹

El área de La Cerdaña es sin duda una de las zonas con más epígrafes rupestres de todo el occidente mediterráneo.⁶¹⁰ Como señalan Campmajo y Ferrer, las inscripciones se encuentran junto a distintos grabados con figuras geométricas, naviformes, zoomorfas, antropomorfas, armas y otro tipo de signos que sin duda tendrían, en palabras de estos investigadores, “connotación cultural, simbólica y religiosa”.⁶¹¹ Estos grabados se encuentran en Err, Ger y La Devesa de Sallent. Hay inscripciones posteriores, de carácter cristiano, en Osséja y Ger, que indican la continuidad como lugares sagrados de estos espacios.⁶¹² También en Latour de Querol hay una inscripción posterior con caracteres latinos (*AE* 2015, 719). En general, como se verá más adelante, los textos ibéricos podrían contener antropónimos, pero también es posible que entre ellos aparezca algún teónimo.

Otros espacios con inscripciones rupestres fuera de La Cerdaña son: el abrigo de L’Esquirol (**I09**), en el que también se aprecian grabados de diversa cronología;⁶¹³ la cueva de la Roca dels Moros, en El Cogul (**I11**), con pinturas de arte levantino y esquemático de diversas figuras antropomorfas y zoomorfas, además de una inscripción latina que claramente recoge la realización de un *uotum* y de algunas otras de carácter indeterminado; el abrigo del Tarragón (**I13**), con grabados iconográficos zoomorfos y naviformes;⁶¹⁴ el abrigo Bungal (**I15**), que no parece contar con decoración ni inscripciones de otras épocas; el abrigo de Reiná (**I16**), decorado con figuras geométricas, signos solares, antropomorfos y también cruces, algunas de ellas muy posteriores, así como epígrafes fechados en el siglo XIX;⁶¹⁵ y la cueva de La Camareta (**I18**), en la que se encuentran representaciones de caballos, cabras y perros, así como

⁶⁰⁶ Ramallo, Noguera y Brotóns (1998, 13).

⁶⁰⁷ Morena López (1999, 26).

⁶⁰⁸ Estos han sido seleccionados en la base de datos como ‘posibles santuarios’, debido a que no son estructuras arquitectónicas erigidas para el culto, sino espacios naturales que se pudieron aprovechar para llevar a cabo una peregrinación o algún tipo de ritual.

⁶⁰⁹ No es inimaginable que dentro de todo este *corpus* de epígrafes, alguna de ellas fuese creada por una persona que pasase por ahí y colocase su nombre, sin la intención de que fuese una ofrenda o signo de peregrinación. Esta actitud se ha dado hasta la saciedad en numerosas culturas a lo largo de todas las épocas históricas, con lo que no se puede eliminar la posibilidad de que no todas ellas tuviesen una intención religiosa.

⁶¹⁰ A excepción, de nuevo, de la Valcamonica en la que se desarrolla la epigrafía camuna.

⁶¹¹ Campmajo y Ferrer (2010, 249).

⁶¹² Campmajo y Ferrer (2010, 250).

⁶¹³ Ferrer (2018a, 202).

⁶¹⁴ Ferrer (2018b, 221).

⁶¹⁵ Pérez Ballester (1992, 289).

inscripciones latinas, árabes y de época moderna.⁶¹⁶ Aparte de abrigos y cuevas, la inscripción **I10** de Roda de Ter procede de un risco cercano al río Ter.

En este apartado cabe señalar la importancia de las cuevas y abrigos como espacios de culto en el mundo ibérico. No todos ellos presentan epígrafes, como se aprecia en los estudios de González-Alcalde en Cataluña y Valencia,⁶¹⁷ quien sugiere que muchas de estas cuevas se vinculen a rituales de paso o de iniciación y señala que todas ellas comparten una serie de características comunes: se encuentran en zonas aisladas, montañosas y de difícil acceso, ocasionalmente relacionadas con el mar —o con el río Ter, en el caso de **I10**.⁶¹⁸ Este investigador considera que en las cuevas ibéricas se llevarían a cabo rituales en los que participarían sacerdotes ibéricos, según deduce de la iconografía y los restos materiales hallados en algunos de estos espacios,⁶¹⁹ aunque ninguno procede de las cuevas tratadas en este estudio, en las que en su mayoría no aparece cultura material, con lo que no es posible confirmar esta hipótesis.

En general cabría destacar que en el norte se emplearon en más ocasiones las cuevas y abrigos como lugares de culto, o al menos para plasmar sus epígrafes religiosos, mientras que en el sur recurrieron frecuentemente a estructuras arquitectónicas para sus lugares sagrados. Siguiendo las palabras de Almagro-Gorbea y Moneo, hay dos tipos de templos urbanos de carácter arquitectónico: los de la zona septentrional, que llaman ‘santuarios gentilicios’, en los que aparecen altares sacrificiales y diversos tipos de ofrendas, y los de la zona meridional, que categorizan como ‘santuarios dinásticos’, en los que predomina la aparición de depósitos votivos (*fauissae*) y exvotos.⁶²⁰ Estas diferencias se basarían, según ellos, en que el sustrato cultural de la zona ibérica meridional procede del mundo tartésico-orientalizante.

Volviendo al estudio estadístico y dejando de lado las inscripciones procedentes de lugares sagrados, dos epígrafes proceden de yacimientos habitacionales, pero no está claro el punto exacto dentro de estos y si se trataba de lugares de culto. Es el caso del altar **I01**, que se encontró en un punto indeterminado del *oppidum* ibérico de *Ruscino* y del altar **I12** de *Tarraco*, del que se desconoce su lugar de procedencia original. Ambos son soportes clarísimamente religiosos, con lo que sería de esperar que se hubiesen colocado en espacios de culto dentro de estas ciudades.

A diferencia de los otros capítulos, conocemos el lugar de procedencia de todas las inscripciones seleccionadas en este estudio, en parte debido a que son el soporte y el lugar de hallazgo los que ayudan a la identificación de estos epígrafes como religiosos.

En relación con las inscripciones dudosas, las láminas de plomo podrían haber sido incluidas como probables maldiciones si se hubieran hallado en sepulturas y contextos necropolitanos, así como en manantiales, zonas termales o santuarios. No obstante, más de la mitad de las láminas de plomo ibéricas están descontextualizadas⁶²¹ y el contenido de aquellas que aparecen en tumbas (**i34**, **i45** y **i47**) no es lo suficientemente claro para considerar que sean *defixiones* u otras inscripciones de tipo religioso. Algunas piezas dudosas proceden de santuarios, como **i36** de Montaña Frontera y **i40** de Alarcos, y otras se hallaron en depósitos votivos, como **i21** de Mas Castellar de Pontós o **i38** del Amarejo. No obstante, su interpretación

⁶¹⁶ Velázquez (1993, 270; 2018); Pérez Rojas (1993, 147).

⁶¹⁷ González-Alcalde (2003; 2006).

⁶¹⁸ González-Alcalde (2006, 233).

⁶¹⁹ González-Alcalde (2011, 137).

⁶²⁰ Almagro-Gorbea y Moneo (2000, 110).

⁶²¹ Sabaté (en prensa) contabiliza 61 de 106 fuera de contexto.

en clave religiosa no es segura y si no hubiesen sido halladas en estos espacios ni siquiera habrían sido consideradas como dudosas.

3. Paleografía y cronología

A diferencia de lo que ocurre con en Celtiberia y Lusitania, donde algunos epígrafes en lengua local fueron escritos en alfabeto latino, todas las inscripciones ibéricas consideradas probablemente religiosas se encuentran escritas en signario ibérico y no aparece ninguna en alfabeto latino ni griego. Ninguno de los textos se encuentra en alfabeto greco-ibérico, que sí emplean algunos clasificados como ‘dudosos’.⁶²² El alfabeto latino no se empleó para poner por escrito inscripciones en lengua ibérica, no solo en el ámbito de la epigrafía religiosa, sino en general.⁶²³

En 80 ocasiones los textos se encuentran en signario ibérico levantino y únicamente los epígrafes **I16-19** están escritos en signario meridional. Algunos emplean el sistema dual y otros presentan el sistema no dual. Hay predominio del uso de *scriptio continua*, lo que dificulta enormemente la comprensión de los textos ya que es difícil saber cómo separar correctamente las palabras. En algunas ocasiones se presentan puntos a media altura, así como dos o tres puntos entre ellas, pero es infrecuente. La dirección de los textos es predominantemente dextrorsa, a excepción de **I16** que presenta algunas de sus inscripciones en dirección levógira.⁶²⁴ La mayor parte de los epígrafes tienen una sola línea de texto,⁶²⁵ pero varios de ellos muestran dos líneas (**I09**, **I10**, **I14.02**, **I14.05-7**, **I14.10**, **I17.1-2**, **I18**); tres líneas (**I01**, **I14.03**, **I15**), o incluso cinco, como es el caso de **I12**. Se podría reseñar que se trata de textos muy breves, en su mayoría fragmentarios.

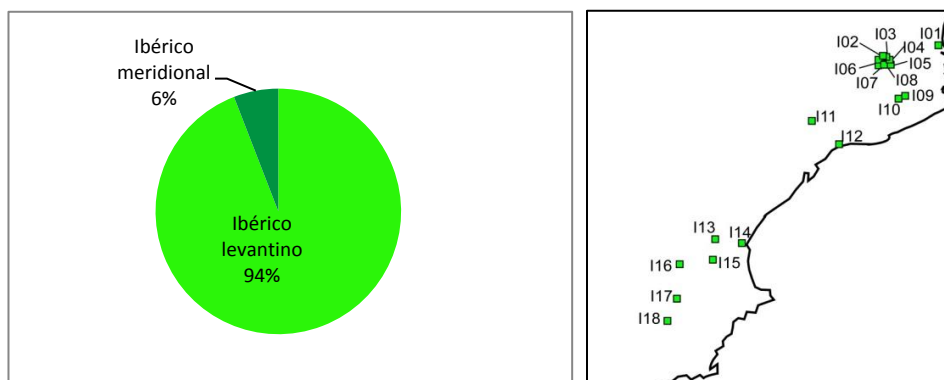


Fig. 39. Alfabeto de las inscripciones religiosas ibéricas⁶²⁶

En cuanto a la cronología, las inscripciones ibéricas son difíciles de datar. Buena parte de los yacimientos de los que provienen fueron saqueados y los estratos están removidos, lo cual dificulta poder precisar la cronología del contexto. Ocasionalmente la datación de estas piezas se debe a los tipos de cerámica junto a los que aparecen, pero en su mayoría proceden de lugares

⁶²² Greco-ibérico: **i46**, **i47** y **i48**.

⁶²³ En algunas ocasiones se encuentran epígrafes bilingües o mixtos, en los que parte del texto está en alfabeto y lengua latina y parte está en signario local y lengua ibérica, pero no hay ningún texto ibérico escrito en alfabeto latino. La única excepción podría ser el mosaico de La Alcudia (*BDH* A.10.04), aunque se compone de antropónimos.

⁶²⁴ También en esta dirección están algunos de los platos de Abengibre (**i41**) y algún plomo (**i45**).

⁶²⁵ En el caso de las inscripciones rupestres se suelen componer de una sola línea, aunque en las fichas aparezcan agrupadas.

⁶²⁶ En el mapa no se hace distinción por color entre los distintos sistemas, sino que sigue la misma leyenda que el resto de mapas de sistemas de escrituras, donde verde señala escritura local.

sin cultura material. Las inscripciones rupestres son particularmente difíciles de fechar por la ausencia de vestigios arqueológicos, la larga duración del uso de estos espacios y la erosión de las inscripciones, que dificulta poder apreciar elementos paleográficos que ayudaran a precisar la datación. La cronología que proponen Campmajo y Ferrer para los epígrafes rupestres de la Cerdaña sería entre finales del siglo III a.C. y la época en la que la zona quedaría romanizada, en torno al I a.C.,⁶²⁷ lo que supone una gran horquilla temporal, que se podría precisar en función de la paleografía concreta de cada inscripción.

La inscripción **I17.1** de Cerro de los Santos podría haberse realizado en el s. III a.C., siendo una de las primeras de esta selección, junto con algunas de las rupestres ya mencionadas. La inscripción **I01** de *Ruscino* también se dataría entre los ss. III y II a.C., aunque podría ser algo posterior por la tipología del soporte.⁶²⁸ La misma datación se otorga a la inscripción **I14.10** de Montaña Frontera, que según criterios paleográficos se habría escrito entre finales del s. III y comienzos del II a.C.⁶²⁹

En los siglos II y I a.C. se datarían: **I17.2** de Cerro de los Santos, posiblemente a mediados del II a.C.; **I10** de Roda de Ter;⁶³⁰ **I12** de *Tarraco*;⁶³¹ **I14.01**, **04-09** de Montaña Frontera;⁶³² y **I17.3** de Cerro de los Santos.⁶³³

Del siglo I a.C. se data la inscripción **I14.03** de Montaña Frontera y **I14.02** podría fecharse en el s. I a.C. o a comienzos del I d.C., por el uso del mármol y el tipo de soporte.⁶³⁴ También de la época del cambio de Era sería la inscripción de la Camareta, **I18**.⁶³⁵

4. Contenido de los epígrafes

Como ya se ha señalado en diversos puntos de este capítulo, el contenido de las inscripciones ibéricas es difícil de identificar por la incapacidad de comprender la lengua y la función de cada una de las palabras que componen los epígrafes. Sin embargo, es posible plantear algunas hipótesis de interpretación.

Teónimos

El panteón ibérico no se conoce. Frente a los numerosos teónimos de origen indoeuropeo que aparecen en las inscripciones latinas del occidente peninsular, la ausencia de teónimos ibéricos es más que destacable. Tan solo dos o tres dioses han podido ser reconocidos con cierta seguridad gracias a inscripciones religiosas latinas en las que es innegable que el nombre que aparece es un teónimo y no un antropónimo. Estos son *Betatun*, *Salaeco* y quizá *Sertundo*.

En primer lugar, Corzo, Pastor, Stylow y Untermann consideraron que *Betatun*, que aparece en la inscripción *AE* 2007, 760 de Fuente del Rey (Jaén),⁶³⁶ debería ser considerada una

⁶²⁷ Campmajo y Ferrer (2010, 250).

⁶²⁸ Rébé, de Hoz y Orduña (2012, 236). Simón Cornago (2013b, 156) considera que se creó entre los ss. II y I a.C.

⁶²⁹ Rodríguez Ramos (2004, 220).

⁶³⁰ Para Maluquer (1976, 189) sería posterior al s. II a.C., posiblemente en época sertoriana, mientras que Rodríguez Ramos (2004, 220) la fecha entre los años 200 y 175 a.C.

⁶³¹ Simón Cornago (2009, 518; 2013b, 184); Rodríguez Ramos (2004, 222).

⁶³² Simón Cornago (2013b, 230).

⁶³³ Simón Cornago (2013b, 243).

⁶³⁴ Simón Cornago (2012, 243; 2013b, 228).

⁶³⁵ Pérez Rojas (1993, 147).

⁶³⁶ La inscripción se publicó como *AE* 2007, 660 = *HEp* 2007, 446: *Betatun / Aelia Belesi ar(am) / sorte ius(s)u / u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito)*. Sin embargo, Orduña (2009) propuso que no se tratase de un nombre *Aelia Belesi* sino que *Belesiar* sea un nombre personal ibérico, quedando la lectura como *Betatun/ Aelia Belesiar / sorte ius(s)u / u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito)*, lectura que creemos correcta.

divinidad ibérica.⁶³⁷ Se trata de un pequeño fragmento de piedra caliza, con el texto muy desgastado, aunque sin duda se aprecia un teónimo en la primera línea, una dedicante a continuación y dos fórmulas, *sorte iussu* y *uotum soluit libens merito*, que no dejan lugar a dudas de que es una dedicatoria de tipo votivo. El teónimo *Betatum* no aparece en ningún otro epígrafe ni latino ni ibérico. Por la zona en la que se encontró el ara y por la propia sonoridad de este nombre, debe ser considerado una divinidad ibérica, de género desconocido.⁶³⁸ Además, gracias a esta inscripción se ha podido precisar que los teónimos ibéricos se componen de formantes también presentes en la onomástica personal, lo que dificulta en gran medida su identificación en las inscripciones en lengua indígena.⁶³⁹ Este epígrafe se data en el siglo I a.C.⁶⁴⁰

El siguiente teónimo ibérico reconocido lo identificó Velaza en 2015,⁶⁴¹ en el epígrafe *AE* 2010, 754 de Portmán (Murcia).⁶⁴² Esta inscripción fue escrita por dos libertos de nombre latino que indican haber llevado a cabo una donación a *Salaeco*. En este caso faltaría el comienzo del epígrafe con el *praenomen* de uno de los dos dedicantes, ya que el verbo *dederu(nt)* aparece en plural. Los editores de la pieza, González y Olivares Pedreño, consideraron que *Salaeco* era un apelativo de la divinidad y sugirieron que fuese de origen itálico.⁶⁴³ No obstante, Velaza cree que *Salaeco* se explica mejor como teónimo ibérico, un nombre compuesto por dos elementos onomásticos bien conocidos, *śalai-* y *-ko*.⁶⁴⁴ De nuevo se demostraría que los teónimos ibéricos se crean con componentes onomásticos propios también de los nombres personales.

La última propuesta de identificación de un teónimo ibérico en inscripciones latinas sería la de Vidal, que considera que el teónimo de la inscripción *AE* 1985, 633⁶⁴⁵ de Susqueda (Gerona) debe ser leído como *Sertundo* y, por lo tanto, sería un posible teónimo ibérico y no céltico.⁶⁴⁶ El epígrafe se había leído hasta entonces como *Seitundo*, pero Vidal cree que la letra *i* debe ser releída como una *r* abierta,⁶⁴⁷ por lo que se trataría de un teónimo compuesto por los conocidos elementos ibéricos *ser̄tun* y *to*, siendo el primero relativamente frecuente en nombres personales. En el mismo artículo, Vidal considera que quizá también *Herotorag* de la inscripción *AE* 1981, 571⁶⁴⁸ de Rellinars (Barcelona) deba considerarse un teónimo ibérico, lo que concuerda mejor, según él, con el ámbito ibérico del que procede. Para algunos investigadores sería de carácter céltico, mientras que para otros no sería indoeuropeo.⁶⁴⁹ Es difícil encontrar paralelos ibéricos, con lo que este teónimo no ha sido aceptado unánimemente como ibérico.⁶⁵⁰

Cabe recordar que todos estos epígrafes son latinos, lengua bien conocida y en la que se pueden identificar fácilmente los teónimos. No obstante, en las inscripciones ibéricas se desconoce la función de los distintos elementos que componen los textos y por lo tanto los teónimos pueden pasar desapercibidos. Si bien somos capaces de identificar elementos

⁶³⁷ Corzo Pérez, Pastor Muñoz, Stylow y Untermann (2007).

⁶³⁸ Corzo *et alii* (2007, 259) consideran que este dios podría estar ligado a la adivinación y el bienestar.

⁶³⁹ Corzo *et alii* (2007, 255).

⁶⁴⁰ Corzo *et alii* (2007, 260).

⁶⁴¹ Velaza (2015), si bien lo propuso inicialmente en Velaza (2014a, 60, nota 3).

⁶⁴² *AE* 2010, 754 = *HEp* 2010, 218: *M(arcus) Roscies M(arci) l(iberti) / Salaeco dederu(nt)*. Seguramente el desarrollo de la abreviatura debe corregirse como *l(ibertorum)*.

⁶⁴³ González Fernández y Olivares Pedreño (2010, 116).

⁶⁴⁴ Velaza (2015, 290).

⁶⁴⁵ *AE* 1985, 633: *D(eo) Ser̄tund/o ara(m) / uotiuam // [C]am/pan/us et / Max/im(us)*.

⁶⁴⁶ Vidal (2016).

⁶⁴⁷ Vidal (2016, 201).

⁶⁴⁸ *AE* 1981, 571: *Deo Hero/torag[o] / Marcia / Pietas / de an(imo) / f(aciendum) c(urauit)*.

⁶⁴⁹ Sobre este debate, véase Sabaté (2017, 169, nota 68).

⁶⁵⁰ Sabaté (2017, 170).

onomásticos, no es claro si se utilizan para conformar antropónimos, teónimos o topónimos, entre otros. Como ya se ha recalado, gracias a los epígrafes latinos se sabe que los teónimos ibéricos pueden estar integrados por componentes onomásticos que también se aplican a la antroponimia, con lo que es difícil identificar qué es un nombre personal y qué es un nombre de divinidad.⁶⁵¹ Como señala Sabaté: “en el estado actual de los conocimientos, y admitiendo la posibilidad de que haya numerosas excepciones, los teónimos ibéricos parecen tener a menudo la misma estructura bimembre que los antropónimos”.⁶⁵²

Sin embargo, recientemente se ha puesto de manifiesto que en algunos epígrafes en soportes religiosos o lugares de culto se atestiguan elementos léxicos que se repiten y que, en consecuencia, podrían ser posibles teónimos. Esto sucede con las palabras *urtal* y *neitin*, que aparecen en diversas ocasiones. El término *urtal* se atestigua en más de diez ocasiones en la pared rocosa del abrigo del Tarragón (**II3**) y, dado que se trata de un lugar considerado de culto, Ferrer cree que la repetición de una misma palabra podría estar señalando que nos encontramos ante un teónimo.⁶⁵³ Añade que este término podría relacionarse con la divinidad vascona *Urde* que aparece en la inscripción *AE* 2012, 779 de Muzquí.⁶⁵⁴ Se trata de un teónimo desconocido, que tan solo aparece en esta inscripción y que según Velaza podría relacionarse con la palabra vasca *urde*, ‘puerco, cerdo’.⁶⁵⁵ Señala este investigador que en el área vascona se detectan otros teónimos relacionados con nombres de animales, como *Itsacurrinne*, quizá relacionado con el término *txakur*, ‘perro’.

En lo que respecta a *neitin*, la aparición de esta palabra en numerosos textos, varios de ellos ligados a soportes o lugares de culto, ha llevado a algunos investigadores a plantear que se trate de un teónimo ibérico. Asocian este nombre al dios *Neton* del que habla Macrobio (*Saturn.* I, 19, 5), que se asimilaría a un dios de carácter guerrero como Marte, ya que etimológicamente **neto* es ‘guerrero’, en protocelta. Maluquer y Beltrán Martínez consideraron que se trataba de un teónimo,⁶⁵⁶ y del mismo modo lo interpretan Marco y Baldellou en la estela de la Vispesa.⁶⁵⁷ No obstante, estas inscripciones están en zona ibérica, por lo que el uso de un teónimo de origen celta no resulta congruente. Ferrer también considera que podría tratarse de un teónimo, que luego se emplease en una fórmula saluatoria *neitin iunstir*. En nuestra opinión, no hay un consenso a la hora de identificar como teónimo el término *neitin*, que podría ser un antropónimo o un vocablo recurrente en una fórmula de salutación o propiciatoria.⁶⁵⁸

Podrían sumarse otras hipótesis de interpretación igualmente arriesgadas y no unánimemente aceptadas, como la posibilidad de que *betan* o *bitan*, presente en varias de las cerámicas de Liria (**i37**), así como el altar de *Tarraco* (**II2**), de dudosa lectura, y el colgante de Can Gambús (**i50X**), pueda ser un teónimo relacionado con *Betatun* o fuese una palabra semejante a ‘dios’, como considera Rodríguez Ramos,⁶⁵⁹ aunque también se atestigua como formante en la onomástica personal.⁶⁶⁰ No obstante, añade este investigador que la palabra aparece en varias inscripciones sobre plomos que son claramente no religiosas, por lo que no es

⁶⁵¹ Como ocurría con el gallo. Véase apartado 3.6.4 *Contenido de los epígrafes; Teónimos*.

⁶⁵² Sabaté (2017, 171).

⁶⁵³ Ferrer (2016, 19); Sabaté (2016, 43); Sabaté (2017, 171); Ferrer (2018b, 221).

⁶⁵⁴ *AE* 2012, 779: *Urde / Pet(ronia?) Fl/auina/ u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito)*.

⁶⁵⁵ Velaza (2012a, 262).

⁶⁵⁶ Beltrán Martínez (1970, 521). Almagro-Gorbea (2002, 51).

⁶⁵⁷ Marco y Baldellou (1976, 108): “parece evidente que el *Neitin* de Binéfar se adscribe a una divinidad indígena, conocida en otras fuentes literarias y epigráficas con el nombre de *Neto* o *Neton*, asimilada a Marte”.

⁶⁵⁸ Ver anexo 8.

⁶⁵⁹ Rodríguez Ramos (2017, 135).

⁶⁶⁰ *MLH* § 7.36.

claro que se deba considerar un teónimo. Por ello, se ha considerado que quizá *bitan* sea un verbo, como se verá en el apartado 3.7.4. *Contenido de los epígrafes; Fórmulas y verbos.*

Al margen de los teónimos identificados y las hipótesis de identificación de otros, Ferrer ha sugerido recientemente la existencia de un patrón que se repite en varias inscripciones de La Cerdaña: una serie de palabras que combinan con los sufijos *-er* y *-e*, que identifica con marcas de dativo, lo que podría estar indicando ofrendas “a estos”, tratándose por lo tanto de posibles teónimos.⁶⁶¹ No obstante, por el momento se trata únicamente de una hipótesis por confirmar.

En general, en este apartado de estudio de los teónimos en la epigrafía ibérica cabría destacar dos puntos. En primer lugar que podría haber numerosos dioses que no somos capaces de identificar, especialmente en las inscripciones rupestres. No hay palabras que aparezcan en distintos puntos de la geografía ibérica, por lo que de haber teónimos en alguna de estas inscripciones, serían principalmente divinidades locales. En segundo lugar, con las inscripciones latinas se ha apreciado que los teónimos ibéricos se forman a partir de formantes onomásticos que también se emplean en los nombres personales, con lo que su identificación en las inscripciones es muy difícil.

Si comparamos la epigrafía religiosa en lengua ibérica con la que aparece en otras lenguas podría apreciarse una diferencia clave. En algunas culturas epigráficas cuyas lenguas se comprenden mejor, se aprecia que en determinados santuarios se repiten palabras en varios de los textos, que, aun no conociendo nada de esa lengua, podríamos llegar a concluir que fueran teónimos: en el área osca sucede en Rossano (**O28**) con *Mefitis*; en el yacimiento umbro de Colfiorito (**U05**) con *Cupra Mater*, que además se atestigua en otros epígrafes cercanos como el de Fossato di Vico (**U02**); en los yacimientos venéticos de Lagole (**V03**), Altino (**V08**) y Este (**V15**) sucede lo mismo con *Trumusiate*, *Altno* y *Reitia*, respectivamente. Si estas lenguas no se comprendiesen, se podría igualmente plantear que fuesen teónimos o palabras relacionadas con el culto.⁶⁶²

No ocurre lo mismo en ibérico, a excepción de la palabra *urtal* del abrigo del Tarragón (**I13**). Sería de esperar que en los textos ibéricos de Montaña Frontera se encontrase una misma palabra repetida que pudiese ser considerada un teónimo, como ocurre en los epígrafes latinos con *Liber Pater*. En algunas, como **I14.01-02** y **I14.04**, podría repetirse un elemento *bokon*, *konte* o *bokonte*, pero no se puede comparar su presencia en dos o tres epígrafes con lo que aparece en los textos religiosos oscos o venéticos.

Sobre el número y género de los teónimos que aparecen en las inscripciones ibéricas, no es posible indicar datos ni estudios estadísticos, pero sí cabría señalar que, de aparecer algún teónimo en estos textos, sería sin duda de carácter indígena. No se detectan teónimos clásicos, a excepción quizá de la posible mención de Tanit en el *tanito* de la inscripción **I05.14** de Osséja, según propone Rodríguez Ramos, quien advierte que es una mera posibilidad.⁶⁶³

Antropónimos

Es difícil determinar el número de personas que se encuentran detrás de los epígrafes religiosos ibéricos. Como ya se ha comentado, los formantes onomásticos son los elementos mejor conocidos dentro de la epigrafía en esta lengua, en especial gracias a inscripciones como

⁶⁶¹ Ferrer (2019, 51); Orduña (2005, 228); Sabate (en prensa).

⁶⁶² Ocurre lo mismo con el vocablo Tianu que aparece en numerosas inscripciones réticas procedentes de espacios de culto, algunas de ellas encontradas sobre claras figuritas votivas.

⁶⁶³ Rodríguez Ramos (2014, 200). Agradezco a Víctor Sabaté esta observación.

el Bronce de Áscoli (*CIL I² 709*), que ayudaron a precisar que los iberos componían sus antropónimos mediante la unión de distintos formantes, por lo general dos. En este caso, dentro de la mayor parte de las inscripciones aquí tratadas se encuentran este tipo de compuestos onomásticos, pero no es claro si se trata de antropónimos, teónimos u otro tipo de nombres.

No es posible determinar el número de personas que aparecen en estos epígrafes. Los nombres ibéricos se componen a base de la combinación de diferentes formantes onomásticos y no es seguro si en un epígrafe participa una única persona o más. A su vez, en las inscripciones aquí tratadas no hay forma de conocer si se trata de hombres o mujeres.⁶⁶⁴ Otra cuestión que se ha comentado a lo largo de los distintos capítulos de este estudio es cuántos de los antropónimos registrados son indígenas y cuántos son romanos o griegos. En este caso estamos completamente seguros de que todos los nombres que podrían aparecer en estas inscripciones son indígenas ibéricos y que no hay ningún epígrafe en este conjunto que muestre un nombre romanizado.⁶⁶⁵

Cargos: magistraturas y sacerdotes

En ninguno de los epígrafes ibéricos, no solo los aquí seleccionados, es posible identificar una magistratura, del mismo modo que tampoco hay términos que se asocien a figuras sacerdotales. Esto no implica que en la religión ibérica no hubiera personas que llevaran a cabo los rituales, sino que todavía no es posible conocer el nombre que se daba a estas figuras.

Como indican Chapa y Madrigal, el sacerdocio en época ibérica es muy poco conocido, pero sería de esperar, siguiendo paralelos con otras culturas de la época, que existiese un clero institucionalizado a partir del s. V a.C., época en la que los santuarios y templos comienzan a desarrollarse, y que se diese un sacerdocio masculino y femenino.⁶⁶⁶ De nuevo podría resaltarse que, del mismo modo que ocurría con los druidas en el mundo galo, su función se realizaría principalmente de forma oral, aunque probablemente muchos de ellos supieran escribir.

Al no poder interpretar los textos, no es posible saber si alguno de ellos fue escrito por un sacerdote o lo menciona. Seguramente los que ejercieran como sacerdotes serían personas de alto rango en la sociedad ibérica. Algunos trabajos señalan la existencia de representaciones de individuos con la tonsura, circunstancia que podría identificarles como sacerdotes, y en la misma dirección podrían apuntar cabezas veladas, mantos y collares.⁶⁶⁷ En nuestro estudio, esta posible identificación afectaría tan solo a las figuras **I17.1-3** del Cerro de los Santos como posibles representaciones de sacerdotes, aunque en general los investigadores consideran que se trata de fieles de alto rango, o incluso de representaciones divinas.

Tradicionalmente se considera que las inscripciones sobre estatuillas y exvotos fueron realizadas por fieles que acudiesen a esos templos y no por sacerdotes, y que las inscripciones rupestres serían realizadas por los propios fieles o peregrinos. No obstante, tampoco sería descabellado pensar que algunos de estos epígrafes, como **I13** del abrigo del Tarragón, fueran hechos por personas cuyo cargo podría ser semejante a una figura sacerdotal. González-Alcalde indica que en los santuarios rupestres podría haber sacerdotes vinculados a estos espacios, encargados de los rituales de paso y de iniciación, a los que cataloga de hierofantes, “iniciadores

⁶⁶⁴ Sobre la aparición de nombres ibéricos de mujeres, Moncunill (2018).

⁶⁶⁵ Una única excepción podría ser *teleús* que aparece en **I05.22**, que según Campmajo y Ferrer (2010, 256-261) podría ser un antropónimo o un teónimo por su contexto. En este caso podría ser de origen griego, como opinan Tarradell, recogido en Abelanet (1976, 82), Panosa (1995, 472) y Moncunill (2007, 303).

⁶⁶⁶ Chapa y Madrigal (1997, 187).

⁶⁶⁷ Chapa y Madrigal (1997, 193).

en los Misterios sagrados divinos”, con funciones sacerdotales diferentes a las que pudieran llevar a cabo los sacerdotes y sacerdotisas de santuarios y templos urbanos.⁶⁶⁸

Fórmulas y verbos

Dado que la lengua ibérica resulta todavía imposible de descifrar, no es posible a día de hoy identificar en los epígrafes verbos y fórmulas que puedan asociarse al culto. No obstante, algunos investigadores han propuesto que algunas de las palabras o segmentos que aparecen en las inscripciones aquí tratadas puedan ser consideradas verbos.

En el caso del altar **I12** de *Tarraco*, Simón Cornago sugiere identificar un verbo *bita*, que Sabaté advierte como frecuente en las inscripciones sobre plomos.⁶⁶⁹ Esta palabra había sido ya mencionada en el apartado 3.7.4. *Contenido de los epígrafes; Teónimos*, debido a la hipótesis de interpretación de Rodríguez Ramos como tal o como la propia palabra ‘dios’.⁶⁷⁰ No obstante, la mayoría de los investigadores creen que se trata de un verbo, y Moncunill y Velaza, al identificarlo en el colgante de Can Gambús (**i50X**), lo traducen por ‘regalar, ofrecer, dar’, no necesariamente exclusivo de la epigrafía religiosa, ya que este colgante parece ser un regalo entre dos personas.⁶⁷¹ De ser correcta esta interpretación, la interpretación del altar **I12** de *Tarraco* en clave religiosa podría no solo basarse en el tipo de soporte sino también en el contenido del texto.

En la inscripción **I14.03** de Montaña Frontera, Velaza sugiere que la lectura se reconstruya como *kauko*, un término que aparece en otras inscripciones ibéricas procedentes en su mayoría de contextos de culto, lo que podría indicar que se trate de un verbo relacionado con los textos religiosos.⁶⁷² En el epígrafe **I18**, Luján y López consideraban que el elemento *ekian* podría tener relación con *ekiar*, ‘hacer’, y quizá por lo tanto se trate de una forma verbal.⁶⁷³

No sería raro que en algunas de estas inscripciones aparecieran, aparte de los nombres de los dedicantes de las mismas, un teónimo que recibiera la ofrenda y un verbo que indicase que algo se ha ofrecido, se ha hecho o se ha entregado, ya que esta estructura es la que se encuentra en la mayor parte de textos en lenguas indígenas tratadas en este estudio. No obstante, por ahora no es posible identificarlos. Podríamos vincular esto a la falta de estandarización de las fórmulas, debido probablemente al limitado desarrollo de la epigrafía religiosa.

Otros elementos religiosos

A día de hoy no es posible reconocer un léxico ibérico ligado al ámbito religioso. En los textos se ha podido apreciar la existencia de posibles elementos que no se asocian a fórmulas onomásticas y que podrían ser verbos u otro tipo de palabras. No obstante, de nuevo, se trata de hipótesis de interpretación difíciles de demostrar.

En ibérico no es posible identificar palabras o secuencias que se repitan con claridad en distintas áreas y tipos de soportes, como ocurre con las fórmulas oscas y umbras *dunum deded* y sus múltiples variantes, así como con las palabras venéticas *toler*, *donasto*, *donom*, o en galo con la fórmula $\delta\epsilon\delta\epsilon \beta\rho\alpha\tau\upsilon \delta\epsilon\kappa\alpha\nu\tau\epsilon\mu$.

⁶⁶⁸ González-Alcalde (2011, 146).

⁶⁶⁹ Simón Cornago (2013b, 183); Sabaté (2016, 37).

⁶⁷⁰ Rodríguez Ramos (2017, 135-136).

⁶⁷¹ Artigues *et alii* (2007, 245).

⁶⁷² Velaza (2008, 301).

⁶⁷³ Luján y López (2016, 253).

A la hora de identificar la función de los textos, pese a no conocer términos de tipo religioso, se reconocen algunas palabras y fórmulas que claramente no pertenecen a la esfera sacra, sino que serían propios de textos comerciales, cartas o epígrafes funerarios, con lo que es posible descartar que sean epígrafes religiosos.⁶⁷⁴ Rodríguez Ramos recoge en su artículo de 2005 una serie de términos que estarían presentes en varias inscripciones que él considera religiosas: *baikar*, *eriar ban*, *ban kuʻs*, *uske-ik-*, etc;⁶⁷⁵ no obstante, no creemos que sea posible asegurar el carácter religioso de estos términos.

También en este apartado cabría mencionar el análisis de Rodríguez Ramos sobre la posibilidad de identificar dativos en la lengua ibérica, lo que podría ayudar a la caracterización de algunas inscripciones como ofrendas.⁶⁷⁶ Considera este investigador que el sufijo *-e* en ibérico podría ser un marcador de dativo, como ya sugiriera Untermann tiempo atrás, a lo que él añade que también el sufijo *-er* podría serlo, y por lo tanto su aparición en algunos textos podría apuntar a que se trate de inscripciones religiosas.⁶⁷⁷ Señala Rodríguez Ramos que el problema de identificación es grande ya que “bajo la aparente marca de propiedad podemos tener no solo el destinatario de un regalo sino un teónimo”.⁶⁷⁸ También podría ser que el genitivo y el dativo fueran formalmente idénticos. Sin embargo, aunque un dativo pueda señalar un destinatario, seguimos sin tener claro si pueden ser teónimos o son nombres personales.

Cabría destacar finalmente la presencia de abecedarios en varias inscripciones ibéricas. En algunas ocasiones aparecen en piezas que podrían tener de por sí un carácter religioso o que se han encontrado en espacios de culto, por lo que investigadores como Velaza o Ferrer dan a la presencia de signarios ibéricos un cierto carácter religioso, quizá apotropaico. En 2012 Velaza contabilizaba dos inscripciones ibéricas con abecedarios —el Castellet de Bernabé (**i38**) y Tos Pelat (**i39**)—,⁶⁷⁹ un número que se ha visto incrementado con el tiempo, y que actualmente, según Ferrer, comprende los siguientes signarios:⁶⁸⁰ Latour de Querol (**I02.09-11**), Ger (**I07.3**), Bolvir (**I08.2-3**), L’Esquirol (**I09**), la fusayola de Can Rodon de l’Hort (**i27**) y el tiesto de Val de Alegre (**i29**), a las que podríamos añadir la fusayola del Palomar de Oliete (**i30**) y quizá alguno de los epígrafes de Liria (**i37d**). Velaza sugiere que los iberos atribuían un carácter ritual a los signarios basado en la imitación de los modelos epigráficos con los que estuvieron en contacto.⁶⁸¹

5. Público

Las inscripciones religiosas ibéricas están en su mayoría en una franja intermedia entre la epigrafía pública, en el sentido de expuesta, y la epigrafía privada, ya que en muchas ocasiones serían colocadas en lugares donde pudiesen ser leídas aunque no buscan claramente un gran público, como se deduce del pequeño tamaño de la mayor parte de los epígrafes.

⁶⁷⁴ Podría ponerse como ejemplo el término *salir*, que haría referencia a plata y que es propio de los textos comerciales; la aparición de numerales, que también lleva a una identificación de tipo comercial; la fórmula *aré take*, que se asocia a la frase funeraria “aquí yace”; o el término *baides* o *bati(r)*, que podría indicar la presencia de un testigo. Sugiere Sabaté (en prensa) que esta mención no sería de extrañar en las maldiciones, siguiendo los paralelos de otras culturas (griega, osca, romana).

⁶⁷⁵ Rodríguez Ramos (2005, 34).

⁶⁷⁶ Rodríguez Ramos (2017).

⁶⁷⁷ Rodríguez Ramos (2017, 125).

⁶⁷⁸ Rodríguez Ramos (2017, 125).

⁶⁷⁹ Velaza (2012b).

⁶⁸⁰ Ferrer (2014; 2018b).

⁶⁸¹ Velaza (2012b; en prensa).

Tampoco es seguro si se puede hablar de epigrafía oficial o realizada por particulares, debido a que no se conoce quién las realiza y no es posible indicar si lo hace un solo dedicante a título personal, si son realizadas por un grupo de personas o por un sacerdote frente a una comunidad.

En el caso de las estatuas **I17.1-3** del Cerro de los Santos, la posición de los epígrafes en un sitio no oculto, visible sobre el pecho de las figuras, parece indicar que se trataría de ofrendas expuestas al público. Siguiendo los paralelos con otras culturas se encontrarían en ellas los nombres de los dedicantes de las piezas.

También por paralelos con otras culturas se esperaría que los altares **I01** de *Ruscino* y **I12** de *Tarraco* fueran de carácter público, quizá con el nombre del dedicante y posiblemente un teónimo, y que se colocaran en espacios frecuentados por los fieles. El tamaño de la mayor parte de los pedestales y peanas **I14.01-10** de Montaña Frontera no parece indicar que sus inscripciones buscaran atraer a un gran público, pero sí que estarían expuestas donde los fieles las pudiesen leer, con rótulos en la parte superior de estas peanas, lo que facilitararía la lectura si se depositaron en bancadas.

Finalmente, si bien las inscripciones rupestres no estaban ocultas a la vista, su lectura es en general difícil debido al complicado acceso a los lugares en los que se encuentran. No tienen un gran tamaño y no casan con el concepto de epigrafía monumental. No obstante, tampoco son claramente privadas ni es seguro que se hicieran a título personal.

6. Tipos de epígrafes

Debido a la dificultad de comprender su contenido, categorizar estas inscripciones por tipos de epígrafes religiosos es una tarea imposible, que solo se puede hacer por medio de comparaciones con otras culturas epigráficas y por medio de hipótesis de interpretación.

Ofrendas

En este caso la mayor parte de las inscripciones han sido consideradas como probables ofrendas. No es posible saber si dentro de esta categoría serían ofrendas comunitarias, ofrendas a favor de otra persona o de tipo votivo. Algunas podrían haber sido ofrecidas para cumplir con un voto pactado con el dios o diosa del santuario. Sin embargo, al no conocer el modo en el que se formularía el ejercicio de un *uotum* en la cultura ibérica, o si quiera si esta costumbre existiría, hemos preferido considerar las inscripciones como ofrendas en un sentido amplio. En esta categoría, y guiados por los paralelos de otras culturas epigráficas, entran sin duda los altares **I01** de *Ruscino* y **I12** de *Tarraco*, así como las esculturas **I17.1-3** del Cerro de los Santos.

¿Edificio-religiosas?

Frente a otras culturas como la osca, la epigrafía ibérica no se atestigua apenas en santuarios y no hay ningún elemento arquitectónico que forme parte de un templo que esté inscrito, que podría haberse considerado como una inscripción edificio-religiosa.

¿Peregrinación?

En el caso de las inscripciones rupestres podría suponerse que están marcando los nombres de las personas que visitaron el lugar como ofrendas a las divinidades que lo protegen, pero

también podría tratarse de una serie de marcas en las que indicasen que estas personas peregrinaron a este lugar.

¿Maldiciones?

No sería difícil considerar alguna de las inscripciones sobre láminas de plomo como posibles maldiciones. Los iberos estuvieron en contacto con la cultura griega, de los que toman el uso de este material como soporte de escritura. Si nos fijamos en las otras dos culturas que habían entrado en contacto con los griegos y adoptado el plomo, los oscos y los galos, ambas desarrollaron maldiciones en sus textos en lenguas indígenas.⁶⁸² Esto hace probable que dentro de las inscripciones sobre láminas de plomo en ibérico se encuentre alguna maldición. No obstante, el desconocimiento de la lengua no permite conocer cuáles de ellas podrían serlo. Por la aparición de numerales se han descartado algunas, que serían cartas o textos comerciales, mientras que por la forma o el contexto se han seleccionado algunas como dudosas, aunque ninguna de ellas muestra unos indicios lo suficientemente claros como para incluirlas en el estudio.

II. DUDOSAS Y DESCARTADAS

Debido a la dificultad de comprender la lengua, el número de inscripciones que aparecen en esta categoría es muy elevado. Los soportes no son tan claros como los que recogíamos en el apartado de inscripciones probablemente religiosas, pero no es posible descartar por completo que lo sean.

1. Dudosas

La inscripción **i19** se encuentra sobre una cista hallada en Pech Maho, interpretada tradicionalmente como la tumba de un guerrero o jefe, un personaje que fue enterrado de forma ritual en una zona de carácter público. Por las particularidades del soporte y del lugar de procedencia, Solier sugería que se tratase de un *heroon*, una tumba ritual dedicada a un posible héroe fundador.⁶⁸³ No obstante, el epígrafe no es lo suficientemente claro para ofrecer una interpretación plausible y, aunque no podamos descartar por completo que se trate de una inscripción con cierto carácter ritual, creemos que el epígrafe tiene una función básicamente funeraria.

De Besalú procede un borde de *kalathos* con la inscripción **i20**, en el que Ferrer sugiere reconstruir en la primera palabra el término *Neitin*, que asocia a un teónimo. Sin embargo, como se exponía en el anexo 8, no es claro que esta palabra designe a un dios, de manera que, pese a que Ferrer defienda el carácter religioso de esta pieza, debemos poner en duda esta interpretación, ya que ni el soporte ni el lugar de hallazgo apuntan a ello.⁶⁸⁴

Del yacimiento de Mas Castellar de Pontós proceden dos inscripciones que podrían ser consideradas como religiosas. El epígrafe **i21a** se encuentra sobre un *ostrakon* hallado en un depósito votivo junto a numerosos discos cerámicos semejantes pero anepígrafos. Sin embargo, no es seguro que la intención de la inscripción fuera religiosa, ya que podría haber sido escrita

⁶⁸² No obstante, como se señalaba en el apartado anterior, así como en de Tord (2018b, 197), los galos toman las *defixiones* de los romanos, ya que todas estas inscripciones que encajan en esta descripción se encuentran escritas en alfabeto latino y son de cronología tardía.

⁶⁸³ Solier (1968, 35-36).

⁶⁸⁴ Ferrer (2017b, 18).

con anterioridad a su depósito. El plomo **i21b** también se encontró en un depósito ritual del mismo yacimiento, en este caso asociado a un posible banquete, con lo que podría ser un texto de carácter sacro. No obstante, el estado de conservación de la inscripción es pésimo, y solo es posible identificar algún formante onomástico.

También se ha propuesto un carácter religioso para el *rhyton* de Ullastret (**i22**), cuyo soporte en forma de animal podría remitir a un objeto empleado en rituales. De nuevo, en este epígrafe aparece la fórmula *neitin iunstir*, que algunos investigadores asocian al ámbito religioso, aunque no es seguro que pertenezca a él, por lo que la inscripción se ha considerado dudosa.

Por la iconografía del soporte, además de la posible aunque improbable aparición de un teónimo, se ha catalogado como dudosa la estela de la Vispesa (**i23**). Si bien la mayor parte de las estelas ibéricas son de carácter funerario, y probablemente esta también lo sea, la iconografía lleva a algunos investigadores a sugerir que fuese una pieza colocada de forma ritual.

De Roques de Sant Formatge procede un fragmento cerámico (**i24**) que se podría interpretar como un *ostrakon* por la posición centrada del epígrafe en la cara interior del fragmento, y por tanto ser una pieza semejante a **i21a** de Pontós. No obstante, no hay indicios claros de que deba ser considerada religiosa. La misma categoría podría tener los *ostraka* de Olèrdola (**i28**).⁶⁸⁵ Se trata de fragmentos de ánforas o vasos ibéricos, y en ellos podría haber nombres propios, pero carecen de un contexto de claro carácter religioso.⁶⁸⁶

El plomo del Tossal del Mor (**i25**) es una lámina en la que aparecen antropónimos, lo que en otras culturas aquí tratadas llevaba a la conclusión de que se trataba de maldiciones y, por lo tanto, deberíamos considerar que en este caso también podrían serlo. Sucede lo mismo con la lámina de plomo de Cerro Lucena (**i43**) en la que se recoge una lista de nombres personales.

La jarra de La Joncosa (**i26**) podría ser religiosa por la excepcionalidad de su soporte, que según Velaza pudo haber sido empleado como recipiente ritual en ceremonias,⁶⁸⁷ y porque el texto podría casar con esta identificación: parecen localizarse en él formantes onomásticos, la dudosa palabra *iunstir* y el verbo *ekiar*, que en este caso podría no estar indicando la autoría de la pieza sino de la posible ofrenda. No obstante, no está claro si es una dedicatoria o no y, de serlo, si el destinatario es una divinidad o una persona, por lo que se cataloga como dudosa.

En Can Rodon de l'Hort se encontró una fusayola (**i27**) con un posible abecedario, con lo que el carácter de éste podría ser religioso y no meramente decorativo. Lo mismo sucede con un fragmento cerámico de Val de Alegre (**i29**) y con una de las fusayolas del Palomar de Oliete (**i30**).

El plomo del Castellet de Banyoles (**i31**) podría ser también de carácter religioso, ya que quizá presenta uno o dos teónimos, aunque es una hipótesis de interpretación que no es posible confirmar. En él aparece el término *árikal*, presente también en dos de los plomos de Orleyl (**i34a-b**) y en el bronce de Bechí (**i33**). Este bronce es un soporte excepcional dentro del repertorio epigráfico ibérico. Sabaté sugiere, basándose en la comparación con otras inscripciones sobre láminas de bronce en el área itálica, que pueda ser interpretada como una dedicatoria de tipo religioso, con lo que la hipótesis de que *árikaler* sea un teónimo casaría bien.⁶⁸⁸ Los plomos de Orleyl (**i34**), además de por la presencia de esta palabra o posible

⁶⁸⁵ Dentro del conjunto de *ostraka* ibéricos se encuentra también otro procedente de Can Vedell (*MLH C.22.2*), que sin embargo se considera comercial al presentar numerales. Ferrer (2009, 357).

⁶⁸⁶ Rodríguez Ramos (2009); Velaza (2011, 322); Sabaté (2016, 34 y 58), Velaza (en prensa).

⁶⁸⁷ Velaza (2014b, 163).

⁶⁸⁸ Sabaté (en prensa).

nombre de divinidad, se han catalogado como dudosos por su soporte y su lugar de procedencia: aparecieron en una crátera dentro de un enterramiento. De nuevo, parece que en ellos se encuentran nombres personales. No obstante, no hay consenso a la hora de otorgarles una función: para Rodríguez Ramos eran de carácter mágico-ritual, para de Hoz propios del ritual funerario o parte de un ajuar de la vida doméstica del difunto.⁶⁸⁹

También se ha sospechado del posible carácter religioso de la lámina de plomo de Castellón (**i32**), hallada enrollada sobre sí misma.⁶⁹⁰ Su carácter como posible maldición fue planteado ya desde el comienzos del siglo XX, como sugería Audollent, que la consideraba la única *defixio* de la provincia Tarraconense.⁶⁹¹

La lámina de bronce de Sagunto (**i35**) ha sido catalogada como dudosa por la presencia del término *kaukoí*, que Velaza asocia a un posible verbo de carácter votivo que aparece también en las inscripciones **I14.03** e **i36a** de Montaña Frontera.⁶⁹² No obstante, aunque no descartamos esta posibilidad, no consideramos que sea una identificación lo suficientemente segura como para entrar en el catálogo principal de este estudio. Los epígrafes **i36a** y **b** han sido incluidos en este catálogo por ser piezas cerámicas procedentes de un santuario, lugar del que se extrajeron otras inscripciones probablemente religiosas como las peanas y pedestales **I14.01-10**. La inscripción **i36a**, además, podría presentar el mismo verbo que Velaza asociaba al ámbito del culto en la inscripción anterior. Por otro lado, **i36b** podría componerse de un nombre personal.

Las inscripciones de Liria (**i37**)⁶⁹³ son una serie de fragmentos de grandes y decorados vasos cerámicos que han suscitado la interpretación en clave religiosa de varios investigadores y por distintos motivos.⁶⁹⁴ Rodríguez Ramos cree identificar palabras de un léxico que asocia al ámbito religioso,⁶⁹⁵ aunque por ahora son hipótesis. Por otro lado, la iconografía de los vasos podría remitir a la esfera ritual, aunque no por ello los epígrafes deben ser considerados religiosos, ya que también podrían ser elementos meramente decorativos. Finalmente, algunos de los vasos proceden de espacios de este yacimiento destinados al culto,⁶⁹⁶ aunque la presencia del mismo tipo de vasos en estancias domésticas implicaría que no son necesariamente objetos rituales.⁶⁹⁷

Del Castellet de Bernabé (**i38**) procede un fragmento cerámico en el que podría haber un abecedario, lo que lleva a Ferrer y a Velaza a darle un posible carácter religioso,⁶⁹⁸ si bien no está claro que todos los abecedarios deban ser considerados como ofrendas o como piezas de carácter apotropaico y tal vez pueda tratarse meramente de un elemento decorativo o relacionado con la manifestación del conocimiento de la escritura. También por la aparición de un abecedario se ha incluido el plomo de Tos Pelat (**i39**) en este catálogo, y el soporte casaría igualmente bien con la caracterización de la pieza como mágico-religiosa. Además, la particular forma de la lámina, que parece la piel extendida de un animal, apunta hacia una identificación en clave religiosa ya que la forma no es frecuente en cartas o textos comerciales.⁶⁹⁹

⁶⁸⁹ Rodríguez Ramos (2005, 34); de Hoz (2011, 421).

⁶⁹⁰ Oliver Foix (1978, 277) indica que se encontró al remover unos terrenos en una carretera. Véase también Silgo (2004). Por otro lado, Rodríguez Ramos (2005, 30 y 33) indicaba que procedía de una tumba.

⁶⁹¹ Audollent (1904, 178).

⁶⁹² Velaza (2008, 302).

⁶⁹³ Ver anexo 9.

⁶⁹⁴ De Hoz (2017) sobre la relación entre los epígrafes y las imágenes.

⁶⁹⁵ Rodríguez Ramos (2005, 35-36).

⁶⁹⁶ Bonet (1995, 100); Moneo (1995, 247).

⁶⁹⁷ Beltrán (2014, 327).

⁶⁹⁸ Ferrer (2014, 229); Velaza (2014b, 162).

⁶⁹⁹ Sabaté (en prensa).

De Alarcos proceden una serie de piezas cerámicas muy fragmentadas (**i40**), incluidas en este estudio por aparecer en un santuario y junto a una serie de exvotos de bronce, aunque sus textos por sí mismos no aseguran su carácter religioso. Es posible que, como ocurría en la jarra de la Joncosa, el verbo *ekiar* pudiera estar presente en una de ellas (**i40e**) e indicase que lo que se hizo fue la ofrenda y no la propia pieza, como sugiere Luján.⁷⁰⁰

Los platos de plata de Abengibre (**i41**) se encuentran sobre un soporte que apunta a que son objetos de lujo, quizá empleados en rituales y de gran valor.⁷⁰¹ Podríamos compararlas con las inscripciones sobre *trullae* de Tiermes (**c3**), o las de Couchey (**G05**) y Maguncia (**g29**), estas últimas de bronce. En los textos de Abengibre podrían encontrarse nombres personales y, según Moncunill,⁷⁰² el término *betiar* o *bitiar* se repite con asiduidad, quizá parte de una fórmula dedicatoria o el propio nombre del objeto. No obstante, esta interpretación es dudosa.

El plomo de Castellar de Meca (**i42**) ha sido incluido en este estudio por su soporte y por la aparición en él de una palabra que está presente también en la lámina del Llano de la Consolación (**i45**), lo que lleva a suponer que se trate de un texto cultural, votivo o quizá funerario.⁷⁰³ Otro plomo con posible carácter religioso podría ser el de Cerro Lucena (**i43**) en el que hay un listado de antropónimos.

Los plomos del Amarejo (**i44**) fueron extraídos de un depósito votivo junto a un santuario, lo que apunta a una posible interpretación en clave ritual. Podría componerse de antropónimos, aunque también hay términos como *salbi* que Sabaté encuentra en otros plomos, como el de Llano de la Consolación (**i45**).⁷⁰⁴ Éste se ha incluido como posible soporte de un texto mágico-religioso por la extraña forma en L que presenta, además de porque podría proceder de una necrópolis. Para Velaza podría tratarse de un mensaje a la divinidad, ya fuese a modo de imprecación, execración o maldición, o quizá una ofrenda.⁷⁰⁵

De La Serreta proceden numerosos plomos de diversa naturaleza, varios de ellos cartas y documentos comerciales, pero un par de piezas (**i46a-b**) fueron hallados en un depósito ritual junto a un santuario, por lo que no es posible descartar que sean piezas religiosas.

El plomo del Cigarralejo (**i47**) muestra todas las características propias de una maldición: es una lámina de plomo, presenta una forma redondeada que no casa bien con las cartas, procede de una necrópolis y parece que en su texto se identifican nombres personales. Quizá incluso podría identificarse en ella un término *baides*, que se asocia tradicionalmente a la palabra ‘testigo’,⁷⁰⁶ vocablo muy presente en las *defixiones* motivadas por juicios. No obstante, de Hoz y Sabaté consideran que sería un texto religioso de otro tipo, no una maldición.⁷⁰⁷

Finalmente, en la categoría de inscripciones dudosas se añade una pieza cerámica **i48** de la cueva de Gorham, en Gibraltar, hallada en un espacio considerado como lugar de culto. Sin embargo, el texto parece presentar una fórmula onomástica y no es seguro que se trate de una ofrenda y no de una marca de propiedad.

⁷⁰⁰ Luján (2013, 113).

⁷⁰¹ Velaza (2014b, 163).

⁷⁰² Moncunill (2017, 143).

⁷⁰³ Ferrer, Lorio y Velaza (2015, 167).

⁷⁰⁴ Sabaté (en prensa).

⁷⁰⁵ Velaza (2007, 277).

⁷⁰⁶ Sabaté (en prensa).

⁷⁰⁷ De Hoz (2011, 420); Sabaté (en prensa).

En general, sobre todas estas inscripciones dudosas ibéricas habría que recalcar la doble dificultad que supone su identificación, de nuevo fruto del desconocimiento de cómo interpretar la lengua.

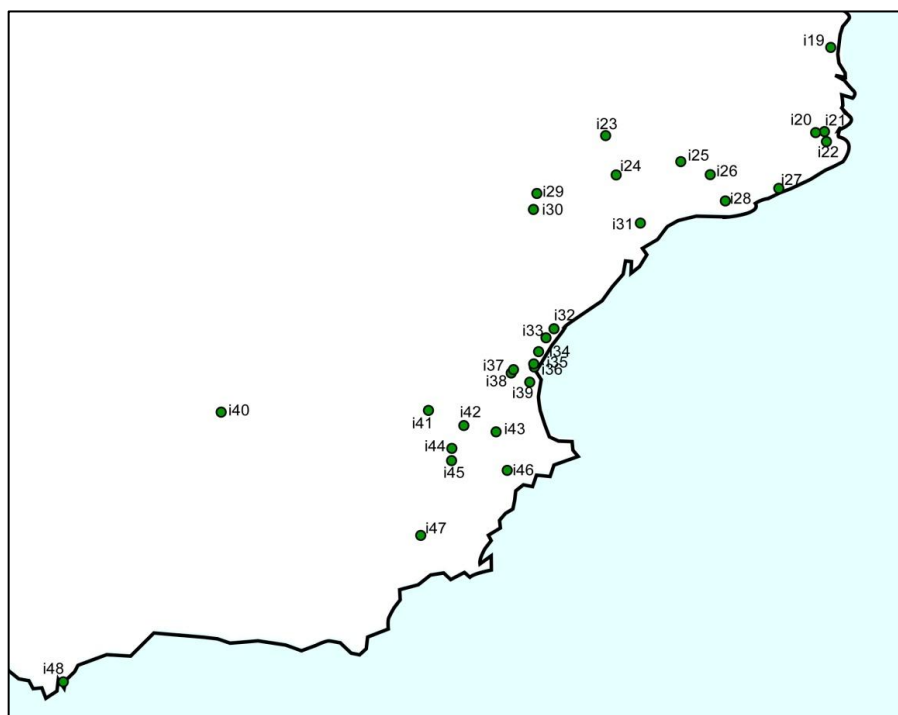


Fig. 40. Distribución de las inscripciones ibéricas de dudoso carácter religioso.

2. Descartadas

En la Cabañeta hay un fragmento cerámico (**i49X**) que en *Hesperia* se recoge como votiva, si bien su soporte y lugar de hallazgo no apuntan a una identificación en clave religiosa. En el texto parece que se registra la ofrenda de la pieza por parte de una persona a otra, pero nada indica que sea una dedicatoria religiosa.⁷⁰⁸ Otra pieza que descartamos como religiosa es el colgante de Can Gambús (**i50X**), que según Rodríguez Ramos podría recoger un teónimo o la palabra ‘dios’,⁷⁰⁹ pero consideramos que es una interpretación errónea y que sería un verbo ‘ofrecer, dar, regalar’, no necesariamente ligado al ámbito religioso.⁷¹⁰ Se descarta la inscripción de Mas del Cingle (**i51X**) pese a ser rupestre, ya que no parece realmente una inscripción ibérica, sino una serie de garabatos pintados. Lo mismo sucede con el epígrafe sobre la figurita de piedra de Torreparedones (**i52X**). Si bien el lugar es claramente un santuario, con numerosos exvotos con vasos y partes anatómicas del cuerpo, especialmente piernas, así como figuritas completas, estantes y sedentes,⁷¹¹ la inscripción no es ibérica con seguridad.

⁷⁰⁸ Díaz y Ariño (2009, 443).

⁷⁰⁹ Rodríguez Ramos (2017, 135).

⁷¹⁰ Artigues *et alii* (2007, 245).

⁷¹¹ Morena López (1999, 27). En el templo principal se documenta una gran columna en el centro, un posible betilo, además de otros restos de estructuras arquitectónicas como altares o capiteles, como indican Almagro-Gorbea y Moneo (2000, 29). El lugar pudo haberse dedicado al culto a *Dea Caelestis*, como parece indicar una inscripción latina sobre la cabeza de una estatua femenina de piedra (*HEp* 1993, 161).

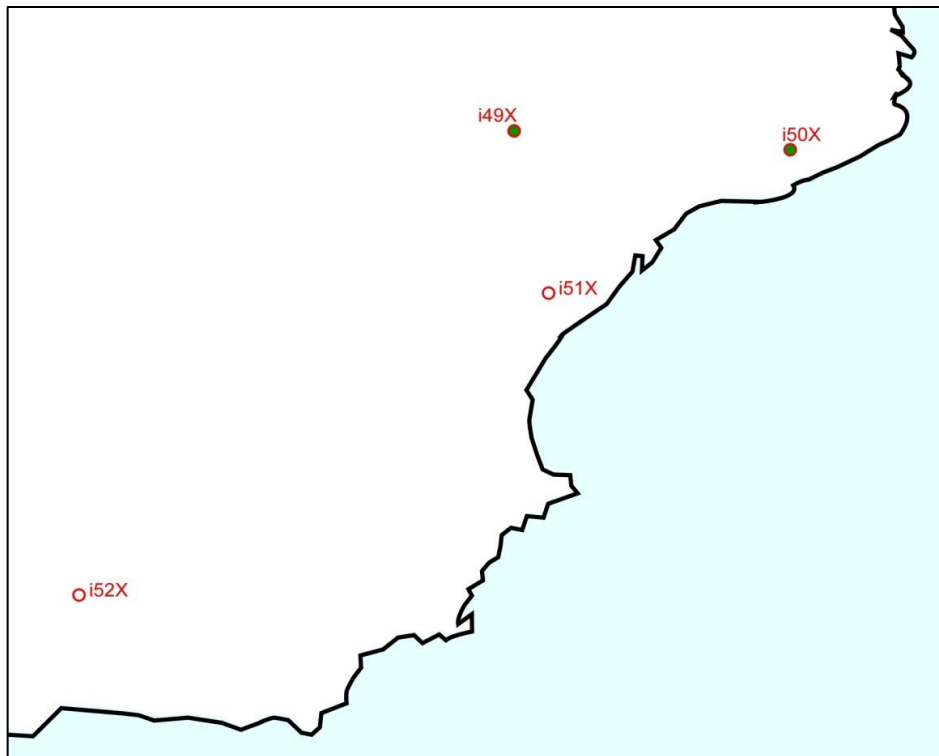


Fig. 41. Inscripciones descartadas.

3.8. EPIGRAFÍA RELIGIOSA EN LENGUA CELTIBÉRICA

El celtibérico pertenece a la familia de lenguas indoeuropeas y dentro de ella se clasifica en la rama celta, emparentada por lo tanto con el galo, el lepóntico, el galo cisalpino y las lenguas celtas insulares, algunas de ellas conservadas hasta hoy en día como el bretón, el galés o el irlandés.⁷¹² No obstante, frente a estas últimas, la lengua celtibérica es muy fragmentaria y aún no es posible traducir sus textos por completo. Debido a que la morfología presenta semejanzas con otras lenguas emparentadas, es posible conocer qué son verbos, qué son nombres y qué función tendría cada palabra dentro de un texto, pero no el significado de todas las palabras.⁷¹³ Las inscripciones celtibéricas se encuentran dispersas por la península Ibérica, especialmente por el área conocida como la Celtiberia, que abarca la totalidad o parte de las actuales provincias de Burgos, La Rioja, Navarra, Soria, Zaragoza, Guadalajara, Teruel, y Cuenca, aunque se constatan inscripciones en lengua celtibérica en otras provincias.⁷¹⁴ Entre estos celtíberos, llamados así por los romanos esto es ‘celtas de Iberia’, habría distintos pueblos o etnias según documentan las fuentes antiguas, como los Belos, Titos, Lusones, Arévacos, etc. No obstante, no es posible apreciar diferencias dialectales entre estos pueblos basándose en las inscripciones. En cuanto a la cronología, la época en la que se realizaron estos epígrafes va desde el s. II al I a.C., con algunas inscripciones que podrían fecharse en torno al cambio de era. Los celtíberos desarrollaron una escritura local basada en la variante ibérica levantina del sistema paleohispánico, aunque las inscripciones más recientes se escribieron en alfabeto latino.

Entre los tipos de epígrafes que realizaron los celtíberos hay una gran heterogeneidad. Emplearon diversos materiales, en especial la cerámica, aunque se crean una treintena de epígrafes sobre piedra (incluyendo los rupestres) y varios sobre bronce (en placas y téseras). Se constatan numerosas inscripciones de propiedad y marcas de artesano, algunos textos funerarios, epígrafes de carácter público y oficial, téseras de hospitalidad y, las que aquí nos atañen, inscripciones religiosas. En total se conocen hoy en día medio millar de epígrafes en lengua celtibérica, aunque muchos de ellos presentan menos de tres letras y no es claro si deben ser atribuidos al celtibérico o al ibérico. Beltrán y Jordán contabilizan unas 65 leyendas monetales, alrededor de 400 epígrafes sobre cerámica, unas 40 inscripciones en piedra y 60 en metal, especialmente bronce, con seis piezas de plata y un único caso en plomo.⁷¹⁵ La mayoría de los textos son muy breves y consisten en nombres.

Consideramos que hay 22 inscripciones que podrían ser religiosas con cierta seguridad, todas ellas encontradas en Peñalba, mientras que se han recogido 4 fichas con epígrafes considerados como dudosos. Debido al desconocimiento de cómo interpretar los textos con completa seguridad, ningún epígrafe se ha considerado religioso seguro, si bien la probabilidad de que lo sean las inscripciones de Peñalba es muy alta. Como se aprecia, el porcentaje de inscripciones que parecen vincularse a la esfera religiosa en lengua celtibérica es muy reducido. También es determinante en este caso la ausencia de inscripciones sobre soportes que se identifiquen claramente con ofrendas, como altares o exvotos, y la escasez de espacios que claramente puedan considerarse lugares de culto.

⁷¹² Sin embargo, pese a estar emparentada con estas lenguas, el celtibérico parece haberse separado de esta rama en una fase muy temprana, ya que conserva arcaísmos que el resto de las lenguas no presentan. Más en Jordán (2004).

⁷¹³ Una introducción sobre los aspectos claves de la lengua y la epigrafía celtibérica en: Beltrán y Jordán (2016).

⁷¹⁴ Por ejemplo Palencia, Cantabria, Cáceres, Ciudad Real, y el curioso caso de la estela aparecida en Ibiza.

⁷¹⁵ Beltrán y Jordán (2016, 35-36).

Las inscripciones identificadas como probablemente religiosas son únicamente las rupestres de Peñalba de Villastar, escritas a lo largo de un farallón de piedra al aire libre en un espacio que se considera un santuario (aunque dicha consideración derive en gran medida de las inscripciones mismas), en el que además de ‘la Gran Inscripción’ (C1.01), se constatan epígrafes con los nombres de los fieles que frecuentaron el lugar (C1.02-22). Además hay en este espacio una serie de dibujos, de interpretación polémica y de cronología incierta, que serían representaciones de animales, personas y posibles divinidades, así como restos de canales y cazoletas que algunos investigadores asocian a rituales. Eso sin olvidar que en el mismo lugar se grabaron inscripciones latinas de carácter religioso (C1b), que indican sin duda el carácter sagrado del lugar, así como un alfabeto (C1c).

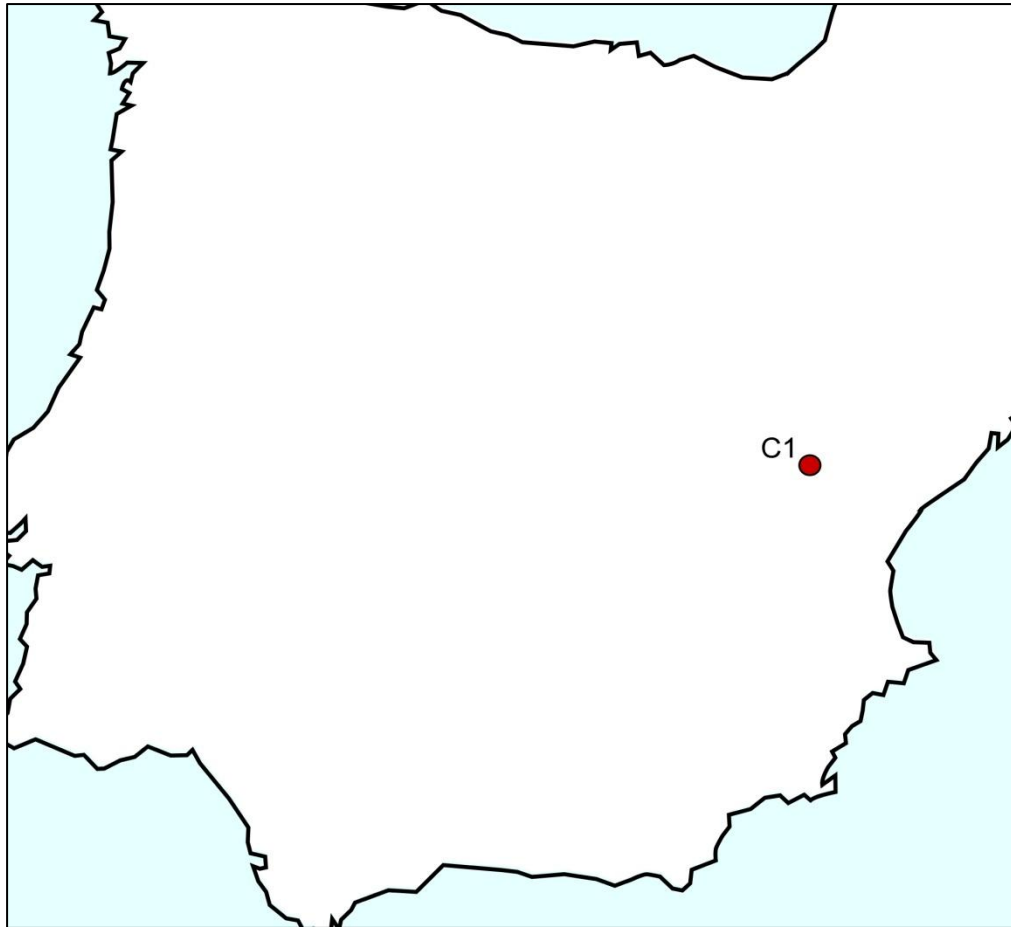


Fig. 42. Distribución de las inscripciones religiosas en lengua celtibérica

En cuanto a las inscripciones dudosas, se han seleccionado cuatro conjuntos de epígrafes, analizados en el apartado II.

I. ANÁLISIS

1. Material y tipos de soporte

Todas las inscripciones seleccionadas en este estudio se encuentran escritas sobre piedra ya que proceden de un mismo punto, un farallón rocoso de arenisca donde fueron grabadas con un objeto punzante. La erosión ha hecho que las letras sean difíciles de identificar y que la superficie se haya visto afectada por la humedad y el viento.

En estas paredes se atestigua decoración con figuras geométricas, como cuadrados, círculos, estrellas o incluso cruces, algunas de ellas claramente medievales o posteriores.⁷¹⁶ Se localizan también representaciones de animales, posiblemente ciervos, conejos y caballos, además de un tipo de ave que podría representar un cuervo. La identificación con este animal ha sido realizada por Blázquez, que relacionó el ave con el dios *Lug* que aparecería supuestamente en el epígrafe **C1.01**, siguiendo el escudo de *Lugdunum* (actual Lyon).⁷¹⁷ No obstante, en mi opinión, la imagen no presenta rasgos distintivos suficientes para precisar de qué tipo de ave se trata.

Además de formas geométricas y animales, en los grabados se representan seres antropomorfos. Entre ellos destaca una imagen de unos 20 cm de alto que representa un cuerpo en forma de cruz con una gran cabeza desproporcionada y con líneas rectas por brazos. En la otra imagen se ha apreciado una figura de carácter bicéfalo con cuernos en ambas cabezas y para algunos vestida con un *sagum* celtibérico, si bien la representación es tan sumaria que este extremo no puede en absoluto confirmarse. Algunos investigadores han asociado las imágenes a posibles representaciones de *Lug*.⁷¹⁸ Marco Simón considera que el hecho de que aparezca con dos cabezas sería una forma de representar la pluralidad divina, ya que al dios se le suele invocar en plural, *Lugoves*, aunque este no sería el caso en las inscripciones de Peñalba a él atribuidas. La explicación según Sopena es que "multiplicado, el dios mira en todas las direcciones y expresa su plurifuncionalidad por encima de toda adscripción concreta."⁷¹⁹ No obstante, no está claro en absoluto que sea una representación de *Lug*, ni tampoco cuál sea su cronología. Al aparecer con cuernos se podría vincular al dios *Cornutus* que aparece nombrado en el 'Gran Panel'.

Otros elementos a destacar, de ser coetáneos a los epígrafes, circunstancia esta que no puede afirmarse, son una serie de cazoletas y canalillos de unos 10 cm de profundidad y unos 50 cm de diámetro que se encuentran a lo largo del santuario y que Marco Simón relacionaba con elementos estructurales para libaciones y sacrificios animales.⁷²⁰ Para él estas estructuras serían empleadas en ceremonias sacrificiales comparables a las que podrían llevarse a cabo en el santuario de Panoias, espacio rocoso al aire libre con cazoletas semejantes en el que hay un epígrafe latino (*CIL* II, 2395) que menciona sacrificios, aunque en un contexto muy distinto. También lo pone en relación con rituales sangrientos atestiguados en Monreal de Ariza o *Bilbilis*. Por otro lado, Burillo dice que estas cazoletas podrían ser atribuidas al uso de aguas medicinales que se encuentran en la zona y se relacionan con la sanación y la curación.⁷²¹

⁷¹⁶ Cabré (1910, 247-254).

⁷¹⁷ Blázquez (1995a, 47).

⁷¹⁸ Marco (1986); Sopena (2001, 45); Alfayé (2003a, 86).

⁷¹⁹ Sopena (2001, 45).

⁷²⁰ Marco Simón (1986, 747).

⁷²¹ Burillo (1997a, 234).

Dado que este farallón es el único "soporte" epigráfico que alberga textos religiosos con cierta seguridad, en el estado actual de la cuestión este género de inscripciones celtibéricas religiosas se circunscribe a los espacios rupestres, pese a que esta cultura empleó numerosos tipos de materiales y soportes para otro tipo de textos. Sin embargo, hay que resaltar que es en buena parte el soporte el que lleva a la clasificación de este epígrafe como religioso, siguiendo los paralelos de la epigrafía rupestre ibérica y lusitana. No se puede descartar que haya epígrafes religiosos en otros materiales y tipos de soportes que hasta el momento no haya resultado posible identificar como tales.

Si se toman en consideración las inscripciones clasificadas como dudosas, los materiales en los que se pudieron haber realizado epígrafes celtibéricos religiosos se amplían, ya que además de otra inscripción rupestre, en este caso en una cueva (**c2**), podrían registrarse en dos *trullae* o cucharones de plata (**c3a** y **b**), en una placa de bronce (**c4**) y en un fragmento cerámico (**c5**), ampliándose así los soportes a otros elementos de bronce, plata y cerámica como vajilla metálica, placas metálicas y recipientes cerámicos, en este caso con decoración pintada.

En esta cultura epigráfica no se registran altares de piedra con inscripciones, ni pequeñas láminas con posibles dedicatorias a los dioses, como sí aparecen frecuentemente en otras áreas, especialmente en Italia. No hay inscripciones sobre figuritas, ni tampoco sobre estatuas. Tampoco se realizaron inscripciones de tipo monumental con contenido religioso, en el sentido de que formarían parte de la construcción o decoración de templos, principalmente porque los lugares de culto no serían edificios específicos hasta el contacto con Roma.⁷²²



Fig. 43. Material de las inscripciones religiosas celtibéricas

La identificación en clave religiosa de los esgrafiados de Peñalba deriva fundamentalmente del soporte rupestre y el espacio en el que se encuentran, de la interpretación de 'La Gran Inscripción' y sobre todo de la existencia de textos latinos de carácter abiertamente religiosos y de cronología similar a juzgar por la paleografía.

2. Lugares de hallazgo

Un problema al tratar la epigrafía religiosa celtibérica es la ausencia de espacios de culto fácilmente identificables previos a la monumentalización derivada del contacto con Roma. En estas circunstancias no es posible precisar si las inscripciones aparecidas en diversos puntos de la Península Ibérica pudieran proceder de lugares sacros. Principalmente se rendiría culto en bosques o lugares al aire libre, lugares llamados *nemeton*, en los que apenas se encuentran vestigios arqueológicos que pueden conectarse con rituales, y de haberlos nunca están inscritos.

⁷²² Beltrán (2013, 170).

Como señala Burillo: "Peñalba de Villastar es el único caso de la Celtiberia donde los investigadores aceptan de forma unánime la existencia de santuario."⁷²³

De este lugar proceden todos los epígrafes reconocidos unánimemente como religiosos en lengua celtibérica. Sobre el lugar, más allá de la forma del farallón expuesta en el apartado anterior, los investigadores coinciden en considerar que no sólo se trataba de un santuario al aire libre, sino que debido a su localización en una zona de frontera entre el área celtibérica y el área ibérica, podría haberse considerado de un 'santuario de frontera'.⁷²⁴ En este punto se podría haber reunido un grupo procedente de un área relativamente amplia, o quizá podría haber sido un lugar identitario de una comunidad frente a otra. Alfayé sugiere que se tratase de un espacio de convergencia entre íberos y celtíberos y punto de reunión de comunidades situadas en un radio máximo de 10-15 km,⁷²⁵ que procederían de los yacimientos de La Escondilla, Cascante del Río, Villaspesa, etc.⁷²⁶ No obstante, no es segura la presencia de iberos en este farallón.⁷²⁷

Las restantes inscripciones, consideradas dudosas, no proceden de lugares de culto, a excepción quizá del epígrafe de la Cueva de San García (**c2**), lugar que podría considerarse como tal siguiendo los paralelos. La inscripción estaba rodeada de una serie de grabados y dibujos, pero estos se consideran muy anteriores a la época en la que se grabó la inscripción. El resto de inscripciones dudosas procede de asentamientos, ninguna de ellas hallada en un espacio de culto. Las inscripciones **c3a-b** se encontraron en el yacimiento de Tiermes, posiblemente durante unas labores agrícolas. El epígrafe **c4** de Botorrita procede del yacimiento de *Contrebia Belaisca* y fue encontrado en el patio de una casa. El epígrafe **c5** de la Caridad de Caminreal se encontró en la llamada "Casa de Likine", que no tiene vinculación alguna con un lugar de culto.

3. Paleografía y cronología

Las inscripciones estudiadas fueron escritas en su mayoría en alfabeto latino. Las inscripciones **C1.01-19** se encuentran en alfabeto latino y lengua celtibérica, mientras que las que se recogen en el grupo **C1b** están en escritura y lengua latinas. Por último, el grupo **C1.20-22**, más dudoso, se encuentra en signario paleohispánico y lengua local. Las inscripciones son en su mayoría breves, compuestas por una línea de texto en la que aparece una palabra, aunque hay varias con textos más largos. La inscripción **C1.01** se compone de 7 líneas de texto de diferente anchura, en las que destaca la inclinación progresiva hacia arriba de los textos. Hay interpunción para separar las palabras y la dirección de todos los textos es dextrorsa. La erosión ha hecho mella en algunos de los epígrafes, cuyas lecturas son difíciles. Hay que destacar en este apartado que la inscripción **C1c** es un abecedario.

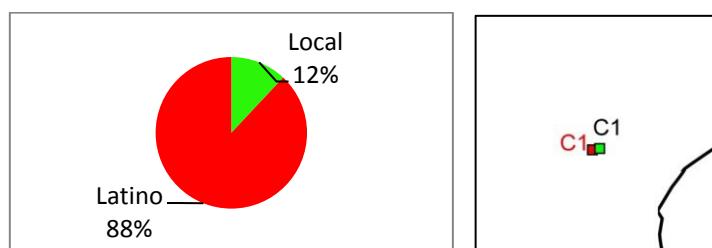


Fig. 44. Alfabeto de las inscripciones religiosas celtibéricas

⁷²³ Burillo (1997a, 230).

⁷²⁴ Burillo (1997a, 235).

⁷²⁵ Alfayé (2010, 193).

⁷²⁶ Alfayé (2005, 230).

⁷²⁷ No está claro que los esgrafiados que se asocian a la lengua ibérica lo sean, que es de dónde deriva la hipótesis de que aparezcan iberos en este santuario.

En cuanto a la cronología, los primeros epígrafes celtíbericos se desarrollan con la conquista romana del territorio a comienzos del s. II a.C., empleando en un primer momento el signario paleohispánico y luego sustituyéndolo progresivamente por el alfabeto latino, ya a finales del s. I a.C. Junto al abandono del sistema de escritura local, poco a poco se va sustituyendo la lengua indígena por la lengua latina, en un proceso conocido como latinización.⁷²⁸ Las inscripciones religiosas seguras recogidas en este estudio pertenecen precisamente a la época del cambio de Era, como se advierte por la aparición de un fragmento de *La Eneida*. El uso del alfabeto latino es mayoritario y algunos de los nombres que se registran ya aparecen romanizados, además de que en cuatro epígrafes la lengua es latina con seguridad.

Más difícil resulta datar algunas de las inscripciones dudosas. La inscripción rupestre **c2** de la Cueva de San García se escribe en signario local, con lo que podría sospecharse una cronología anterior a las de Peñalba, si bien la datación de epígrafes rupestres es complicada. El bronce **c4** de Botorrita y la pieza cerámica **c5** de Caminreal también se encuentran en signario local y se fechan en la primera mitad del s. I a.C., o incluso a finales del s. II a.C. en el caso del segundo. Las *trullae* **c3** de Tiermes, escritas en alfabeto latino, podrían ser las más recientes de este conjunto y datar de época julio-claudia.

4. Contenido de los epígrafes

Teónimos

Tan solo ‘La Gran Inscripción’ de Peñalba de Villastar (**C1.01**), parece mostrar posiblemente teónimos. No obstante, como se aprecia en la ficha, no es claro cuáles son estos. Si bien tradicionalmente se consideraba que era un dios *Lug* el que aparecía en el epígrafe, la hipótesis de Jordán sugiere identificar como tales otros tres términos, eliminando a *Lug* de esta inscripción, que pasa a ser considerado parte del léxico.⁷²⁹ Considera que podrían aparecer otras divinidades de nombre *Eniorose*, *Tiatume* y *Equeso*, que no se atestiguan en otros epígrafes y sobre las que no es posible conocer ni su carácter ni sus posibles atributos. Tras esta propuesta de interpretación de Jordán, que en nuestra opinión es muy acertada, algunos investigadores han seguido defendiendo que el sujeto de la inscripción es *Lug*, como De Bernardo, Alberro o Alfayé,⁷³⁰ si bien la última no niega rotundamente la nueva interpretación.

En este caso, debido a la imposibilidad de asegurar qué teónimos aparecen en las inscripciones religiosas celtibéricas, el apartado de estudio de la teonimia es breve. De aparecer nombres de dioses serían sin duda indígenas y el género, por lo general, se considera masculino.

Por otro lado, en ninguna de las inscripciones dudosas aparece claramente un teónimo: se ha considerado esta posibilidad en el epígrafe **c5** de Caminreal, con *uetikubos* como una divinidad invocada en plural,⁷³¹ aunque ello no sea seguro ni la divinidad esté registrada en otras inscripciones. También podrían aparecer teónimos en el bronce de Botorrita, **c4**, para los que se barajan *Togotis*, *Sarnicios* o *Neton*, aunque de nuevo no es claro que así sea ni, si lo fueran, que actúen como receptores del mensaje.

⁷²⁸ Más información sobre este desarrollo en Beltrán y Jordán (2016, 27).

⁷²⁹ Beltrán, Jordán y Marco (2005).

⁷³⁰ De Bernardo (2008, 190-191); Alberro (2010, 22); Alfayé (2005, 230).

⁷³¹ Beltrán (2002, 5-6).

Antropónimos

Las fórmulas onomásticas celtibéricas personales constan o bien de un único nombre o bien de un nombre seguido por un nombre familiar, frecuentemente derivado de un nombre personal mediante el sufijo *-ko*. Suele aparecer en genitivo de plural con final *-um*. En ocasiones algunas inscripciones recogen el nombre del padre, en un par de ocasiones seguida de la palabra *kentis*, ‘hijo’, aunque no se registre en ninguno de los epígrafes aquí tratados.

Tradicionalmente se ha considerado que *Calaito/Calaitos* así como *Turos/Turros* serán nombres personales, ambos repetidos en numerosas ocasiones en las inscripciones rupestres de Peñalba. En estas la mayoría de los nombres son masculinos y de origen local, quizá a excepción de *Marcos Marmi f.* que aparece en la inscripción **C1.18**, que podría ser de origen romano. No parece identificarse en estos epígrafes ningún antropónimo femenino.

Cargos: magistraturas y sacerdotes

Ninguna de las inscripciones aquí tratadas recoge ningún cargo, título o magistratura que seamos capaces de reconocer. Tampoco hay ninguna palabra que se identifique con seguridad con un título sacerdotal. Del mismo modo que en la cultura ibérica podría suponerse que entre los celtíberos existía algún tipo de cargo sacerdotal que llevara a cabo los rituales de ofrendas, sacrificios y adivinación. No obstante, no han dejado rastro que resulte posible reconocer en la epigrafía religiosa. Es posible que ‘La Gran Inscripción’ estuviese llevada a cabo por un personaje o varios de carácter sacerdotal, que encabezase esta posible romería y ofrenda, algo que no se puede conocer todavía.

Fórmulas y verbos

Debido a que tan solo una inscripción de gran tamaño y varias cortas han sido consideradas como inscripciones religiosas, no es posible identificar en ellas claros verbos ni fórmulas de carácter religioso. Ninguna de ellas corresponde a una ofrenda de tipo tradicional, ni se detectan en ellas fórmulas del tipo *donum dedet*. Tampoco ninguna muestra una fórmula votiva, ni sería de esperar que apareciesen en las inscripciones rupestres de este tipo.

Otros elementos religiosos

No se ha reconocido tampoco ningún ejemplo de léxico ligado al ámbito religioso. Sin duda alguna los términos de ‘La Gran Inscripción’ de Peñalba harían referencia a elementos rituales, a lo que se ofrecía, a la festividad que se celebrara o a los oferentes, entre otros. No obstante, no estamos seguros de cómo traducir estos términos.

Tan solo podría incluirse en este apartado la presencia de un abecedario en el texto **C1c**. Estos aparecen con frecuencia en ofrendas siguiendo paralelos con otras culturas epigráficas como la griega y la romana, aunque sin duda también se documentan en el área venética (**V15**) o en varias de las inscripciones ibéricas, como por ejemplo las rupestres de Latour de Querol (**I02**), Ger (**I07**), Bolvir (**I08**) o L’Esquirol (**I09**), en estos últimos en paredes rocosas semejantes a Peñalba.

5. Público

Las inscripciones de Peñalba de Villastar podrían ser consideradas públicas, ya que están expuestas en un lugar donde podrían ser vistas por quienes pasasen por delante. Cabe resaltar,

sin embargo, que debido a la dificultad del acceso a ellas no es claro que fuesen creadas para ser leídas por un amplio público, ni que encajen en la categoría de epigrafía de tipo monumental. Por ejemplo, ‘La Gran Inscripción’ está a ras del suelo y la letra es muy pequeña. Del mismo modo que se han considerado las inscripciones rupestres del área ibérica, no está clara la clasificación de estas inscripciones entre públicas y privadas.

En cuanto a las inscripciones dudosas, la misma clasificación que las anteriores merece la inscripción de la cueva de San García (**c2**). Las *trullae* de Tiermes (**c3.1-2**) parecen ser de tipo privado, del mismo modo que el *oinochoe* de Caminreal (**c5**), frente al Bronce de Botorrita (**c4**), que sin duda sería de carácter público.

6. Tipos de epígrafes

- Peregrinaje, festividad y ¿ofrendas?

Del mismo modo que ocurría con la epigrafía rupestre del área ibérica, las inscripciones celtibéricas de Peñalba pueden ser consideradas como signos de peregrinaje, en el que los fieles dejasen testimonio de su presencia en las paredes del farallón. No se puede descartar tampoco que el epígrafe principal, ‘La Gran Inscripción’ (**C1.01**), recoja la realización de un ritual, un sacrificio o una festividad; de hecho algunas de las inscripciones latinas del ‘Gran Panel’ parecen hacer referencia a sacrificios. El desconocimiento de cómo interpretar correctamente el texto abre paso a muchas hipótesis. En la misma categoría podría incluirse el epígrafe dudoso **c2** de la Cueva de San García.

Ofrendas

En las inscripciones dudosas, **c3** y **c5**, de ser religiosas, serían ofrendas en las que se entrega el propio objeto: en las dos primeras la pieza de vajilla de plata, y en el tercero la pieza cerámica.

Lex sacra

En el caso de que el Bronce de Botorrita (**c4**) fuese un texto religioso, se enmarcaría en la sección de *leges sacrae*, aunque su contenido no es lo suficientemente claro para asegurarlo. Podría, como se indica en la ficha, hacer referencia a un reparto de tierras.

II. DUDOSAS

Las inscripciones que se han considerado probablemente religiosas son: **c2**, una inscripción rupestre procedente de la Cueva de los Infantes, en Santo Domingo de Silos, que si bien presenta un epígrafe poco claro, cuenta con un contexto que parece indicar que sería un lugar de peregrinaje o actividad religiosa. En este caso se ha considerado como dudosa porque no es clara la lengua en la que está escrita, y por tanto no puede aparecer en la misma categoría que las inscripciones rupestres de Peñalba.

Las inscripciones **c3a-b**, se encuentran sobre dos *trullae* de plata procedentes del yacimiento de Montejo de Tiermes,⁷³² en cuyos textos aparecen nombres personales, quizá de

⁷³² Semejantes a la cacerola gala de Couchey (**G05**).

las personas que dedicaron las piezas. El soporte podría apuntar a que fueran ofrecidas a una divinidad, pero podrían ser un regalo entre personas.

La inscripción **c4** es el Bronce de Botorrita I. Su soporte parece indicar que se trata de un texto legal, una posible regulación. Algunos de los investigadores consideran que en el texto aparece uno o varios teónimos, lo que podría indicar que estas divinidades aprueban la ley, pasando por lo tanto a ser una *lex sacra*. No obstante, no es lo suficiente clara como para considerar que sería religiosa de forma segura, por lo que hemos preferido mantenerla en esta categoría.

La última inscripción considerada dudosa es el *oenochoe* de Caminreal (**c5**), en el que podría indicarse una ofrenda, aunque no es claro que deba ser entendida como un regalo destinado a los dioses y no a un grupo familiar o a un conjunto de personas. El contexto y el propio objeto no apuntan a la identificación en clave religiosa, pero no es posible descartarlo por completo.

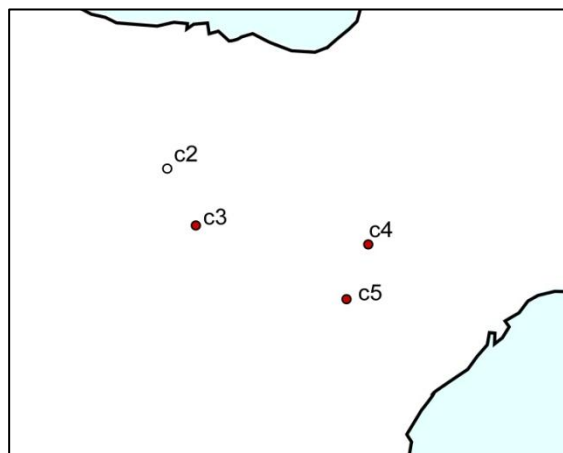


Fig. 45. Distribución de las inscripciones religiosas dudosas celtibéricas

3.9. EPIGRAFÍA RELIGIOSA EN LENGUA LUSITANA

La lengua lusitana pertenece a la familia de lenguas indoeuropea, pero parece haberse separado del resto de una forma temprana, y presenta bastantes diferencias con otras lenguas cercanas.⁷³³ Los investigadores no están seguros de si debe o no ser incluida como una lengua celta debido a sus diferencias con el resto de lenguas conocidas en esta familia. Las inscripciones religiosas en lengua lusitana se localizan en el occidente de la Península Ibérica, en las provincias de Lugo y Orense en Galicia, las provincias portuguesas de Vila Real, Braga, Guarda, Viseu, Castelo Branco, la provincia española de Cáceres y nuevamente la provincia portuguesa de Portalegre. La cronología en la que todos estos epígrafes fueron realizados es ligeramente diferente a las de buena parte de las otras culturas epigráficas aquí estudiadas, ya que en su mayoría datan de los dos primeros siglos de la época imperial. El único alfabeto empleado en estas inscripciones es el latino, pues los lusitanos no crearon un sistema de escritura propio.

Sin duda la lengua lusitana debe ser considerada una lengua fragmentaria con un número de inscripciones muy limitado. Hasta hace poco tan solo se reconocían seis epígrafes en esta lengua, pero los estudios de Gorrochategui, Vallejo y Estarán sugieren incluir otro grupo de epígrafes en los que parte de los textos están escritos en esta lengua, aunque el resto de los mismos sea latino.⁷³⁴ Así, de seis textos lusitanos se ha pasado a 23 epígrafes.

La epigrafía lusitana muestra una serie de particularidades frente al resto de culturas epigráficas del occidente mediterráneo.⁷³⁵ Entre ellas destaca el hecho de que todos sus epígrafes son de tipo religioso a diferencia de las demás, que cuentan con otros tipos de inscripciones, como funerarias, honoríficas, marcas de artesano o de propiedad, entre otras. En esta lengua no se conoce ningún otro tipo de epígrafes ni posiblemente nunca se realizaron, pues la lengua materna parece reservada exclusivamente para la epigrafía religiosa, sin duda un ámbito particularmente conservador y ligado a la tradición. Además, es la única cultura epigráfica de las aquí tratadas que usa exclusivamente el alfabeto latino frente a los restantes pueblos que desarrollaron sistemas de escritura propios o adaptaron los alfabetos griego o latino.

También la cronología en la que se comienzan a crear estos epígrafes dista mucho de la mayor parte de las otras culturas a excepción de las inscripciones galo-latinas. A diferencia de lo que ocurre en otras áreas del Mediterráneo, en las que las lenguas locales se van perdiendo conforme avanza la romanización, y la latinización va ganando terreno, en el caso de la cultura epigráfica lusitana sucede lo contrario. Es a partir del contacto con los romanos cuando esta lengua comienza a plasmarse por escrito, aunque en la mayor parte de los epígrafes se limite solo a la manera en la que se declinan los teónimos. Otras particularidades de esta cultura epigráfica son la escasa variedad de los materiales empleados y los tipos de soportes creados, la ausencia de inscripciones de tipo privado que no se expusieran a la vista de un gran público, la abundancia de inscripciones mixtas, la presencia de fórmulas votivas, en este caso exclusivamente latinas, o la mención de sacrificios y ofrendas de animales, que apenas se registra en las inscripciones de las otras culturas epigráficas aquí analizadas.

⁷³³ Breve introducción sobre la clasificación de esta lengua en Wodtke (2017, 7-8).

⁷³⁴ Gorrochategui y Vallejo (2010); Vallejo (2013); Gorrochategui y Vallejo (2015); Estarán (2016).

⁷³⁵ Tema desarrollado con mayor detalle en de Tord (2019).

Como epígrafes religiosos destacan: **L01**, un altar con una inscripción mixta lusitano-latina procedente de Sinoga en la que se documenta un teónimo plural; **L02**, un altar semejante, en este caso hallado en Lugo; **L03**, un altar de las mismas características procedente de Liñarán; y **L04**, una pieza perdida que se habría hallado en Mosteiro da Ribeira en la que se documenta una ofrenda llevada a cabo por parte de una mujer a una divinidad femenina de origen local; **L05**, un altar mixto procedente de Aguas Frías dedicado a unas divinidades plurales; **L06**, un epígrafe rupestre procedente de Fonte do Ídolo en el que un evergeta local llevaría a cabo una posible restauración en esta fuente, plasmando su nombre y el teónimo a quien la dedica.

Otros altares mixtos son **L07** en Guiães y **L08** en Freixo de Numão, y quizá **L09**, un bloque erosionado de Mêda, podría haber sido también un altar. **L10** es el epígrafe rupestre de Lamas de Moledo, mixto lusitano-latino, en el que se constatan ofrendas de animales, seguramente un sacrificio dedicado a diversas divinidades. **L11** es de nuevo un altar, en este caso procedente de Queiriz. Semejantes a él son los altares **L12** de Viseu y **L13** de Freixiosa. **L14** es la inscripción rupestre de Cabeço das Fráguas, uno de los pocos epígrafes que aparece completamente escrito en lengua indígena, en el que se constata el sacrificio de animales a varias divinidades.

L15 es un ara con epígrafe mixto hallada en Orjais y dedicado a un dios de nombre indígena; **L16** es semejante pero procedente de Bemposta do Campo y dedicado al mismo dios; **L17** es una inscripción pétrea hallada en Proença-a-Velha en la que una mujer lleva a cabo una ofrenda a una diosa, que posiblemente sea el propio altar del que esta pieza pudo formar parte; **L18** es un epígrafe sobre un bloque erosionado procedente de Medelim en el que aparece un teónimo y una fórmula votiva; **L19** es una inscripción fragmentaria hallada en Idanha-a-Velha, en un altar que habría perdido su parte superior; **L20** es un altar de Arroyomolinos de la Vera en el que el final de tres de las palabras en *-bo* indicaría la presencia de dativos plurales en lengua local, posibles teónimos; **L21.1** y **L21.2** son dos inscripciones sobre piedra procedentes de Arroyo de la Luz, la primera perdida y mixta y la segunda completamente lusitana; y finalmente **L22**, es la inscripción rupestre de Arronches, también escrita por completo en lengua indígena y en la que se constata la ofrenda de una serie de animales a diversas divinidades.

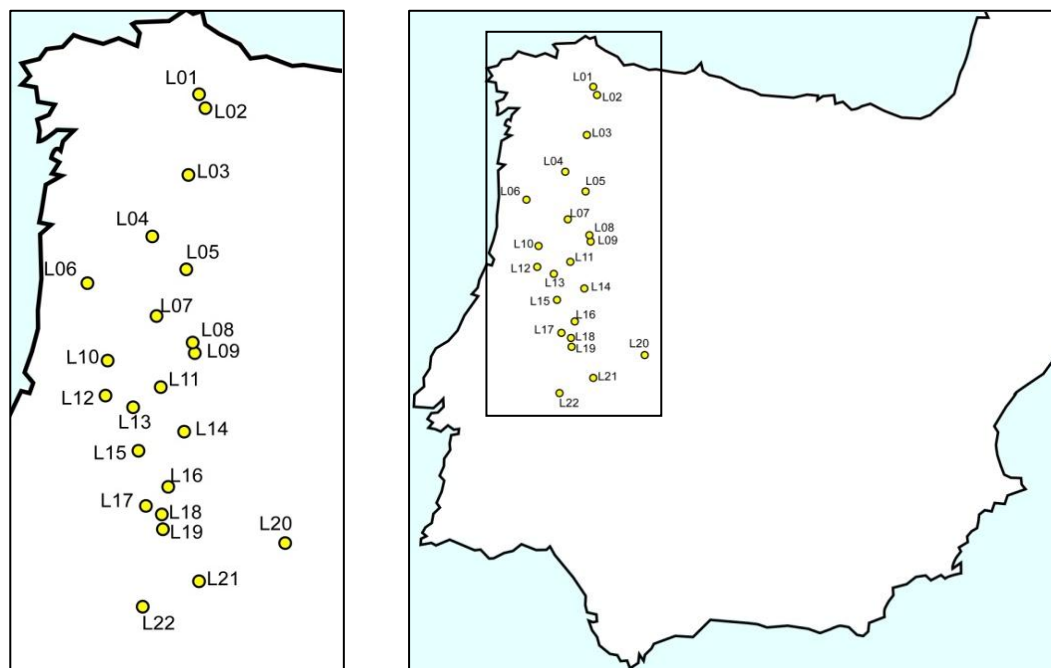


Fig. 46. Distribución de las inscripciones religiosas lusitanas.

I. ANÁLISIS

1. Material y tipos de soporte

Los lusitanos, a diferencia del resto de culturas epigráficas, solo realizaron epígrafes sobre piedra o al menos son las únicas que se han conservado. Las 23 inscripciones recogidas en esta lengua se encuentran todas escritas sobre soportes pétreos. No se constata el uso del metal para la epigrafía, ni tampoco el de cerámica. En cuanto al tipo de soportes, vemos un claro predominio de los altares, con 14 ejemplares (**L01, L02, L03, L05, L07, L08, L11, L12, L13, L15, L16, L19 y L20**). Algunos de ellos presentan molduras y volutas en la parte superior, mientras que otros son algo más toscos y sencillos, por no hablar de los que están más afectados por la erosión. Se han perdido los soportes de las inscripciones **L04** de Mosteiro da Ribeira y **L18** de Medelim, aunque podrían haber sido también altares, por la similitud de sus textos con los anteriores. Un par de inscripciones aparecen sobre soportes muy erosionados, como **L09** de Mêda, que parece un paralelepípedo, y **L17** de Proença-a-Velha, que podría haber sido el bloque central de un altar.

Por otro lado, otro grupo de inscripciones es de carácter rupestre, grabadas sobre grandes rocas situadas en espacios al aire libre, como **L10, L14, L21, L22 y L22**, o en una pared rocosa, como es el caso de **L06** de Braga.

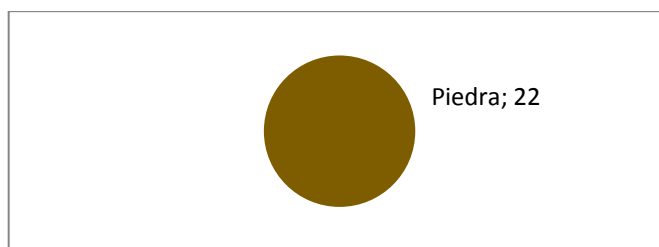


Fig. 47. Materiales de la epigrafía religiosa gala.

No hay grandes observaciones que añadir sobre los soportes empleados por los lusitanos para sus inscripciones religiosas, salvo quizás remarcar la clarísima influencia romana en la elección de los altares como soporte. Sin duda empezaron a adaptarlos en el momento que entran en contacto con Roma, creando piezas de forma muy cuidada.

Solo la inscripción **L06** de Braga cuenta con iconografía. El resto de piezas no presentan decoración, aunque por sus soportes, son indudablemente de carácter religioso.

2. Lugares de hallazgo

Pese a que en la zona de la Lusitania están documentados notables espacios de culto, como señala Richert,⁷³⁶ la mayor parte de las inscripciones lusitanas se hallaron descontextualizadas. Cabe la posibilidad de que buena parte del culto pudiera desarrollarse en espacios al aire libre como montañas y sus laderas,⁷³⁷ cuevas o espacios rocosos, bosques, fuentes, manantiales y

⁷³⁶ Richert (2012).

⁷³⁷ Richert (2012, 77) indica que el Monte Jalama, la montaña más alta de Sierra de Gata, situado en la zona de la Lusitania, pudo recibir su nombre de un dios local venerado por la zona, *Salama*, que se registra en varios altares (*CIL* II, 794 y *CIL* II, 5279). Es una montaña que destaca sobre el resto, por lo que podría haber sido el lugar donde "residiera" esta divinidad.

ríos,⁷³⁸ aunque también se constatan edificios de culto, especialmente en el mundo rural, como el de Sta. Lucía del Trampal (Alcuéscar, Cáceres), con numerosos epígrafes dedicados a la divinidad local *Ataecina*, o el de S. Miguel de Mota (Évora), con numerosísimas dedicciones a *Endovelicus*. No obstante, son lugares indudablemente romanizados.

Tan solo 3 epígrafes proceden de espacios considerados lugares de culto: la inscripción de Cabeço das Fráguas (**L14**), que según Richert⁷³⁹ procede de un lugar con un edificio de culto prerromano, considerado como lugar de encuentro sagrado entre distintas comunidades, como sugirieron Cardim Ribeiro y Marco Simón.⁷⁴⁰ Por otro lado, la inscripción de Lamas de Moledo procede de un espacio al aire libre con restos de cerámicas y otras piedras labradas, aunque sin epígrafes, lo que lleva a Richert a considerar que se tratara de un santuario rupestre.⁷⁴¹ El tercer y último lugar que se ha considerado un lugar sagrado sería la Fonte do Ídolo de Braga de donde procede la inscripción **L06**. Se trata de una gran pared de piedra de la que emana un manantial de agua, por lo que indudablemente debió de ser espacio de culto en la Antigüedad. Además, presenta iconografía que apunta a unas posibles divinidades.

Algunas de las inscripciones proceden de yacimientos antiguos, como es el caso del altar **L12** de Viseu, encontrado entre unas estructuras que parecen vincularse a la acrópolis de la antigua ciudad situada bajo la localidad moderna. Del mismo modo, el altar **L02** de Lugo procede de la zona cercana a la puerta de acceso a la ciudad en la época altoimperial, aunque nada indica que ese fuera su lugar originario.⁷⁴²

Cerca de donde se encontró en altar **L05** de Aguas Frías hay registrados espacios de culto vinculados a divinidades de las aguas así como unas termas romanas. No obstante, la pieza procede de una iglesia cristiana actualmente en uso, donde había sido reutilizada como pila de agua bendita, con lo que está descontextualizada. También fueron reutilizadas en edificios de épocas posteriores **L01** de Sinoga; **L03** de Liñarán; **L04** de Mosteiro de Ribeira; **L08** de Freixo de Numão; **L09** de Mêda; **L11** de Queiriz; **L13** de Freixiosa; **L15** de Orjais; **L17** de Proença-a-Velha; **L18** de Medelim y **L20** de Arroyomolinos de la Vera, la mayor parte de ellos en la construcción de iglesias. Por otro lado **L16** de Bemposta do Campo se reutilizó como parte de la torre medieval de la ciudad, en la que se han encontrado otros epígrafes latinos de tipo votivo, hecho que sugiere la existencia en la zona de un espacio de culto.

Carecen por completo de contexto **L07**, procedente de Guiães, las dos inscripciones **L21.1-2** de Arroyo de la Luz y la inscripción **L22** de Arronches-Ribeira da Venda.

3. Paleografía y cronología

Todas las inscripciones aparecen escritas en alfabeto latino, pues como ya se ha indicado los lusitanos no crearon un sistema de escritura propio, sino que comenzaron a escribir cuando la zona ya estaba bajo influjo romano, usando tanto el latín combinado con su propia lengua como

⁷³⁸ Señala Richert (2012, 82-83) que abundan en Lusitania los altares votivos, ofrendas y exvotos encontrados en las proximidades de ríos o incluso en su cauce, y sobre todo en zonas de aguas termales. También podríamos incluir las dedicciones a personificaciones de ríos, como la dedicatoria *HEp* 5, 1995, 105 de *Emerita Augusta* a los dioses *Anas* y *Barraeca*, nombres que luego formarán el epíteto del dios *Reve Anabaraecus* en varias inscripciones, como *CIL* II, 685; *HEp* 1997, 528 o *HEp* 2008, 99, procedentes de Orense. Prósper (2009). No obstante, estas inscripciones son muy posteriores.

⁷³⁹ Richert (2012, 8-9).

⁷⁴⁰ Cardim Ribeiro (2003, 245); Marco Simón (2009, 200).

⁷⁴¹ Richert (2012, 26).

⁷⁴² Estarán (2016, 252).

las fórmulas propias de la epigrafía latina y soportes que marcan claramente la influencia romana como son los altares.

Todas emplean las mayúsculas latinas con el texto siempre en dirección dextrorsa y con separación por medio de espacios y puntos a media altura que no se usan siempre ni en todas las inscripciones por igual. Varias inscripciones tienen entre 4 y 6 líneas (**L08**, **L17**, **L04**, **L01**, **L02**, **L03**, **L07**, **L15**, **L16**, **L21.2**, **L05**, **L13**, **L18**), otras entre 7 y 9 (**L11**, **L14**, **L20**, **L09**, **L12**, **L22**) y solo tres alcanzan o rebasan las 10 líneas (**L06**, con 10 líneas, **L10**, con 11 y **L21.1** con 18). Hay que destacar la abundancia de nexos en la inscripción **L10**, poco frecuentes en los restantes epígrafes de la zona con tan solo otros posibles ejemplos en **L12**, **L14** y **L21.1**.

Hay que destacar que de las 23 inscripciones religiosas seleccionadas tan solo 2 muestran el texto completamente en lusitano, mientras que el resto deben ser consideradas mixtas.⁷⁴³ En varias de ellas se podría hablar de *code-switching*, como en Lamas de Moledo (**L10**) y en Arroyo de la Luz (**L21.1**), donde un encabezamiento en latín, que hace de introducción, va seguido por un epígrafe completamente lusitano. En ambas el encabezamiento es el mismo, un personaje seguido del verbo *scribere*, que podría marcar que ellos ordenan realizar la inscripción o que ellos son los que dirigen el ritual, en calidad de sacerdotes, como se comentará en el apartado 3.9.4. *Contenido de los epígrafes; Cargos: magistraturas y sacerdotes*. También en la inscripción de Arronches (**L22**) aparecen tres nombres declinados a la manera latina (*-us*), además de emplear otros elementos que indican claramente el contacto con Roma, como son el uso de **X** como numeral.⁷⁴⁴ Independientemente de su posible título o cargo, se trata en ambos casos de personas que sin lugar a dudas conocían y dominaban la lengua latina, pero que optaron por no usarla en las antiguas tradiciones religiosas,⁷⁴⁵ prefiriendo el uso de la lengua local frente a la latina para este ámbito.

Estarán considera que la elección de la lengua refleja la preferencia del lusitano para los textos de naturaleza religiosa, lo que señala un conservadurismo ligado a la esfera religiosa, que puede ser documentado en otras culturas del occidente mediterráneo bajo el influjo romano,⁷⁴⁶ aunque cabría destacar, en mi opinión, que el modo en el que los lusitanos emplean la lengua local para sus epígrafes es muy distinto al modo en el que lo hacen en el resto de culturas. Mientras que en el resto se dirigen a sus dioses en sus lenguas maternas plasmando todo el texto en la misma lengua, en lusitano parece que tan solo los nombres de los dioses siguen el modelo antiguo, la lengua de estos dioses, mientras que el resto del epígrafe se encuentra en latín.

El resto de inscripciones muestra un mismo esquema: teónimo y epíteto declinados a la manera lusitana seguidos por el nombre del dedicante y la fórmula votiva en lengua latina. El orden varía, aunque predomina la aparición del teónimo en primer lugar, seguido del dedicante y la fórmula (**L01**, **L03**, **L04**, **L05**, **L07**, **L09**, **L12**, **L13**, **L15**, **L16** y **L20**). Que la divinidad encabece la inscripción es predominante solo entre las inscripciones lusitanas, mientras que en el resto de culturas vistas en este estudio aparecen en un plano secundario. Divergen en este esquema **L02** de Lugo, en el que la fórmula aparece entre el teónimo y el nombre de la dedicante; **L11** de Queiriz, con el teónimo tras el dedicante, como en **L17** de Proença-a-Velha y **L18** de Medelim, y seguramente en **L19** de Idanha-a-Velha. En **L08** de Freixo de Numão se han perdido las dos primeras líneas, pero la tercera parece mostrar un epíteto, mientras la cuarta es la fórmula votiva. El único caso aparte sería la inscripción **L22** de Arronches, completamente en

⁷⁴³ Sobre esto, Estarán (2015).

⁷⁴⁴ Simón Cornago (2019, 161).

⁷⁴⁵ Beltrán, Jordán y Marco (2005, 945).

⁷⁴⁶ Estarán (2015, 323).

lusitano, a excepción de los nombres *Apinus*, *Vendicus* y *Eriacainus*, que se declinan siguiendo la morfología latina.

Este fenómeno no se detecta en ninguna de las otras culturas epigráficas locales aquí tratadas. Es posible que este interés en reflejar los teónimos siguiendo la morfología local fuese, según Alfayé y Marco, un intento de afirmación de la identidad a través de la lengua. Sin embargo, Beltrán sugiere que esta retención podría estar ligada a la efectividad de un ritual religioso.⁷⁴⁷ De ahí que de Hoz comenzase en 1995 un artículo con la frase: "No hay un uso lusitano de la escritura, sino un uso ocasional del alfabeto latino para escribir lusitano".⁷⁴⁸ Al compararlo con la celtibérica, este investigador llega a la conclusión de que no hay una cultura epigráfica lusitana como tal, ya que no hay inscripciones como marcas de propiedad, inscripciones funerarias, sino solo inscripciones sobre roca de carácter religioso. Esto significaría, sin duda, que el uso de la lengua local se hace de forma voluntaria, exclusivamente para esta temática.

Es interesante que la lengua se alterne, reservando el uso de la lengua lusitana a la morfología de los teónimos, mientras que el resto del epígrafe se redacte en latín. Pocas inscripciones en lenguas locales muestran esta combinación de diferentes idiomas en un contexto religioso, entre las que cabe mencionar **DO04** y **DO05**, que combinan un dedicante en latín con la fórmula osca *brateis datas*,⁷⁴⁹ o la inscripción venética **V03.56**, en la que el donante aparece declinado a la manera latina y el teónimo en lengua local.

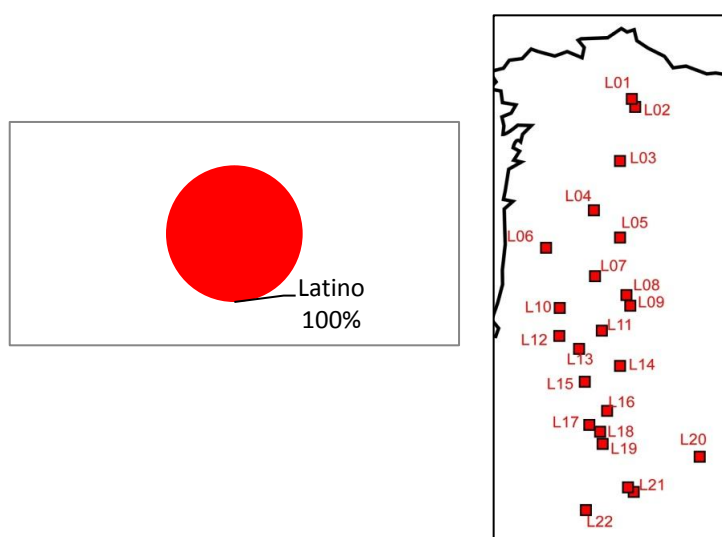


Fig. 48. Alfabeto empleado en las inscripciones religiosas lusitanas.

Las inscripciones lusitanas son difíciles de datar. La inscripción de Arroyo de la Luz (**L21.1**) está perdida y las otras inscripciones sobre roca solo pueden datarse por el contexto arqueológico, con pocos elementos que ayuden a otorgar una fecha precisa, o por los criterios paleográficos, que no siempre son claros. Quizá, señala Simón Cornago, los nexos que aparecen en algunas inscripciones, como Lamas de Moledo (**L10**), así como la presencia de *o minuta*

⁷⁴⁷ Beltrán Lloris (2011, 43-47).

⁷⁴⁸ De Hoz (1995a, 3). Hay que resaltar que en el momento de publicación de este artículo tan solo se conocen tres inscripciones.

⁷⁴⁹ Otras mixtas serían las inscripciones **O20.1**, **O35**, **V03.58-60**, **V03.66**, **V15.05**, **G01**, **G08**, **G10.2** y **G13**, pero ninguna se compone de esta forma.

puedan ayudar a la datación *post quem* de estas inscripciones.⁷⁵⁰ Esto llevaría a fechar las inscripciones lusitanas entre los siglos I y II d.C. Para Simón Cornago, es posible que **L21.2** y **L22** pudieran haberse realizado en el s. I a.C., pero descarta por completo una datación en el s. II a.C., ya que sin duda el uso del alfabeto latino debió ser el resultado de una estrecha relación con los romanos e históricamente no puede darse en esta época.⁷⁵¹

Las inscripciones **L21.2** de Arroyo de la Luz y **L22** de Arronches parecen ser las más antiguas conservadas, con una cronología que podría remontarse al siglo I a.C.,⁷⁵² aunque sus editores propusieron en un primer momento datar la de Arroyo de la Luz en el siglo II a.C.⁷⁵³ No obstante, los criterios paleográficos que llevaban a esta datación, la presencia de *-p* abierta, han sido corregidos tras recientes estudios, que no descartan una cronología posterior.⁷⁵⁴

El epígrafe **L21.1** se ha datado en torno al I d.C.,⁷⁵⁵ y **L14** de Cabeço das Fráguas podría haberse creado entre finales del siglo I d.C. y comienzos del II d.C.⁷⁵⁶ En cuanto a Lamas de Moledo (**L10**), posiblemente sea de la segunda mitad del siglo I a.C. o de comienzos del II d.C.,⁷⁵⁷ descartando que, como indica Inés Vaz, fuese creada en el siglo III d.C.,⁷⁵⁸ una fecha excesivamente tardía en nuestra opinión.

La inscripción parietal **L06** de Braga se ha datado tradicionalmente en el siglo I d.C. En cuanto a los altares, se considera que fueron escritos entre mediados del siglo I y el II d.C.,⁷⁵⁹ como por ejemplo **L12** de Viseu, que sería realizado entre mediados y finales del I d.C.,⁷⁶⁰ la inscripción **L13**, que sería de entre los ss. I y II d.C., la inscripción **L17**, que dataría del siglo II d.C.,⁷⁶¹ o la inscripción **L05**, que podría fecharse a finales del II o comienzos del III d.C.⁷⁶²

A diferencia de lo que se observa en otras culturas epigráficas, en la lusitana no es posible detectar un posible paso de la epigrafía privada a una epigrafía pública y monumental ligada a la romanización, puesto que la primera no existió o no dejó rastros. La epigrafía lusitana surge con la influencia romana y sigue modelos y patrones romanos.

Como conclusión cabría resaltar que estas inscripciones surgen mucho más tarde que las del resto de culturas epigráficas analizadas y en una época en la que la Lusitania está completamente romanizada como se aprecia en el uso de soportes típicamente romanos como los altares, el empleo del alfabeto latino, las fórmulas votivas y la presencia de dedicantes con nombres romanizados. Mientras otras culturas van abandonando su lengua conforme avanza la latinización, en la lusitana el idioma local comienza a registrarse justo en este momento.

⁷⁵⁰ Simón Cornago (2019, 172) señala que, siguiendo los estudios de Panciera, los nexos no aparecen en las inscripciones latinas antes del siglo II a.C., y no se hacen comunes hasta el s. I a.C., por lo que la presencia de estos nexos imposibilitaría que los epígrafes se crearan antes del s. I a.C. Por otro lado, la *o minuta* es frecuente en época imperial, no antes.

⁷⁵¹ Simón Cornago (2019, 174).

⁷⁵² Beltrán Lloris (2013, 175).

⁷⁵³ Villar y Pedrero (2001, 671).

⁷⁵⁴ Señala Simón Cornago (2019, 167) que Edmondson (2002) demostró que esta letra se encuentra en inscripciones de Mérida y Cáceres entre los ss. I y II d.C., por lo que la presencia en los epígrafes lusitanos no señala que se trate de inscripciones del s. II a.C.

⁷⁵⁵ Beltrán (2013, 175).

⁷⁵⁶ Beltrán (2013, 175).

⁷⁵⁷ Simón Cornago (2019, 176).

⁷⁵⁸ Inés Vaz (1990, 284).

⁷⁵⁹ Estarán (2016).

⁷⁶⁰ Da Silva et al. (2009, 150).

⁷⁶¹ Estarán (2016, 277).

⁷⁶² Estarán (2016, 257) siguiendo s Rodríguez Colmenero.

4. Contenido de los epígrafes

Las inscripciones lusitanas muestran textos claros con teónimos que se repiten en otros epígrafes, fórmulas votivas latinas de clara identificación e inequívocos nombres personales de los donantes. A diferencia de las inscripciones del resto de las culturas epigráficas no hay inscripciones lusitanas en las que su contenido no sea de carácter religioso seguro.

Teónimos

Las 23 inscripciones lusitanas recogen teónimos, algunos de ellos más seguros que otros. En Lusitania se conocen abundantes dioses de origen local, aunque solo algunos de ellos fueran mencionados en las inscripciones latino-lusitanas, pues a la mayoría de ellos se les dedicaron solo epígrafes en lengua latina caso de *Nabia*, *Ataecina* o *Endovellicus*. También es relevante el hecho de que a lo largo del territorio se atestigüen numerosos dioses clásicos como Júpiter, Victoria, Fortuna, Mercurio, Marte, Silvano, Venus, etc., a los que se dedicaron epígrafes únicamente latinos. Varios de estos dioses aparecen en zonas no muy extensas, lo que indica que su culto era más bien local o regional.⁷⁶³ En cuanto a los teónimos, hay que destacar que en muchas ocasiones los teónimos y los epítetos muestran nombres de origen claramente indígena, y que en este grupo algunos muestran una morfología que no concuerda con la lengua latina en la que están escritos los epígrafes. De ahí que varias de estas inscripciones se hayan incluido en este estudio por considerarlas mixtas. Estos epítetos, según indica Wodtko, serían referencias toponímicas o adjetivos que designasen el carácter de la divinidad.⁷⁶⁴

El que se repite en más ocasiones es *Bandua*, que suele aparecer con diversos epítetos, como *Vordeaicui* en **L09**, o *Tatibeaicui* en **L11**. También se registra en **L15**, con el epíteto *Brialeaecui*, así como en **L16**, seguido de *Isibraiegui*. En la inscripción de Arronches, **L22**, también es mencionado con el epíteto *Haracui*. Aparece representado iconográficamente en una pátera.⁷⁶⁵ Hay quien traduce *bandua* por ‘fuerza’ y muchos de sus epítetos podrían referirse a esta cualidad, aunque no es una interpretación segura.⁷⁶⁶

También se repite en varios epígrafes el teónimo *Reve*, que aparece con varios epítetos: en *Marandigui* en **L07**; *Langanidaiegui* en **L18**; *(A)Haracui* en **L22**; así como en la inscripción **L14** en la que tan solo se conserva el comienzo *Tre[-?-]*. Este dios fue venerado por los lusitanos, aunque también se detecta en áreas donde habitaron los galaicos y astures.⁷⁶⁷ No solo aparece en epígrafes mixtos, sino que también en inscripciones completamente latinas.⁷⁶⁸ Muchos autores lo han vinculado a Júpiter basándose en la etimología.⁷⁶⁹ Otros, como Villar lo asociaban a los ríos y el ámbito acuático, siguiendo la inscripción de Mérida dedicada a *Reve*

⁷⁶³ Sobre el tema ver Olivares Pedreño (2001; 2003).

⁷⁶⁴ Wodtko (2017, 11).

⁷⁶⁵ *AE* 1960, 278.

⁷⁶⁶ Olivares Pedreño (1997, 312).

⁷⁶⁷ Redentor (2013, 219).

⁷⁶⁸ Como por ejemplo: *CIL* II, 685: *Reue Ana/baraeo / Afer Albini / f(ilius) Turolus / u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito)*; *HEp* 1995, 994: *Bandi Vortaeocio*; *HEp* 2008, 235: *Bandi Vor/diaigeui / Iaceniensi(?) / A[q]uilinu[s] / Aquili f(ilius) / [-?-]*, *HEp* 2001, 660: *Bandi / Vort[e]/aeocio / a(nimo) l(ibens) u(otum) s(oluit)*; *HEp* 2001, 662: *Reburrus / Tangini / Bandi Vo/rtaeeco uotum) s(oluit)*; *AE* 2015, 557: *L(ucius) Coutiliu[s] / Bulcai l(ibertus) B/andi Vort[ae]co u(otum) l(ibens) a(nimo) s(oluit)*. En ocasiones aparece escrito como *Reuee* (*HEp* 2009, 168; *AE*, 594-596 como *Reuee Anabar(aeco)* y *AE* 2014, 674-675). Otros ejemplos en Olivares Pedreño (1997, 209).

⁷⁶⁹ Witczak (1999, 70); Búa (1999; 82).

Anabaraeco.⁷⁷⁰ Redentor añade que debido a que en los textos se hace constar que se le sacrifican toros, sería asociado a un dios guerrero y potente, posiblemente Marte.⁷⁷¹

El teónimo *Crouga* aparece en diversas inscripciones como **L04** de Mosteiro da Ribeira, con del epíteto *Toudadigoe*, o **L10** de Lamas de Moledo, en la que se le dedican ofrendas, quizá un cordero. También aparece esta diosa en el altar **L13** de Freixiosa, con el epíteto *Nilaicui*. En este caso se trataría de una divinidad indígena femenina, que según el epígrafe **L10** podría ser protectora del grupo de los *Veaminicori*, mientras que la divinidad *Iovea* lo sería de los *Petrauioi*.⁷⁷² No obstante, no todos los investigadores están de acuerdo con esta interpretación pues algunos consideran que *Iovea* no sería un teónimo sino un atributo de la palabra anterior, *porgom*.⁷⁷³

En **L01** de Sinoga aparece *Lucoubu Arquien(obo/is)*, en dativo plural, ‘los Lugos’, el mismo teónimo que en **L03** de Liñarán, en este caso en la forma *Lugubo Arquienob(o)*, y que en **L02** de Lugo, con el epíteto *Arousanos*. Es significativo que estas divinidades, a las que se menciona en plural, se localicen en el entorno de *Lucus Augusti* y la actual provincia de Lugo, con lo que es clara la vinculación del teónimo al topónimo local. Girardi indica que estas divinidades son mencionadas en los textos latinos como *Lugouibus* y que son veneradas en Hispania, pero también en la Galia y Germania.⁷⁷⁴ Se trataría de divinidades de género masculino, posiblemente derivadas del teónimo *Lug*.⁷⁷⁵

En **L20** de Arroyomolinos de la Vera se registran tres términos en dativo plural que podrían ser teónimos: *Arabo Corobeliconbo Talusicobo*. Girardi considera que podría ser un teónimo compuesto por una divinidad femenina plural seguida de una divinidad masculina plural con epíteto. En **L08** de Freixo de Numão el teónimo y el nombre del dedicante están perdidos, aunque podría haber parte de un epíteto con un final *-breaegui*, del mismo modo que en **L19** en donde solo se conserva un final *-neabo*. En este caso se trataría de divinidades plurales, como también lo serían *deibabo Nemucelaegabo* del epígrafe **L05** de Aguas Frías y *deibabor* y *deibabor Vissaieigobor* de la inscripción sobre el altar **L12** de Viseu, que se analizarán más adelante.

En la inscripción **L06** de Braga el teónimo es *Tongo Nabiago*, quizá relacionado con la diosa *Nabia*, que aparece en varias inscripciones latinas de la zona lusitana.⁷⁷⁶ *Nabia* será una deidad femenina, en algunas ocasiones asociada a *Júpiter*⁷⁷⁷ y a la que en general se atribuyen rasgos acuáticos y se le relaciona con la salud y la fertilidad, con diversas características.⁷⁷⁸ *Tongo Nabiago* podría ser, según Marco, una divinidad fluvial,⁷⁷⁹ en vez de una divinidad ligada a los juramentos como se había interpretado hasta entonces.

En la mayor parte de las inscripciones aparece un solo teónimo, pero hay otras, aquellas que no son dedicatorias votivas, que registran varios, como en los casos de las inscripciones **L10** de

⁷⁷⁰ Del mismo modo, así lo interpretan Prósper (2009, 205) y Marco (2005, 289), aunque, añade este último que también aparece mencionado en contextos montañosos.

⁷⁷¹ Redentor (2013, 220). Relación entre Bandua y Marte en Olivares Pedreño (1997, 211).

⁷⁷² Siguiendo, entre otros, a Inés Vaz (1990, 284).

⁷⁷³ Búa (1999, 321).

⁷⁷⁴ Girardi (2018, 43-44).

⁷⁷⁵ Girardi (2018, 45). Sobre *Lug* en las zonas célticas y dónde se atestigua en España, además de su atestiguación como topónimo, Alberro (2010). Sobre su posible atestiguación en la Francia medieval, Lajoye (2001).

⁷⁷⁶ Blázquez Martínez (1996, 339) contaba 18 inscripciones votivas dedicadas a esta diosa en 1996. Sobre su nombre: Prósper (1997a).

⁷⁷⁷ Olivares Pedreño (2005, 152).

⁷⁷⁸ Blázquez Martínez (1996, 339-340).

⁷⁷⁹ Marco Simón (2004, 123).

Lamas de Moledo, ya mencionada, **L14** de Cabeço das Fráguas y **L22** de Arronches. La primera registra los teónimos: *Trebopala*, *Laebo*, *Icona Loiminna*, *Trebarune* y *Reve*.

Trebopala fue asociada por Tovar a **treb-*, ‘casa’, lo que llevó a Witczak a suponer que se trataba de una deidad tutelar de la vivienda,⁷⁸⁰ mientras que Cardim Ribeiro la considera protectora del santuario y semejante a una diosa-equina.⁷⁸¹ Prósper hace derivar el nombre de la diosa de **trebo-*, ‘poblado, habitación’, y pone en relación *-pala*, que algunos asocian a ‘monte, tumba, cielo’, con el posible carácter funerario de la diosa, o quizá con ‘fluir’, presente en numerosos hidrónimos siendo así ‘la que tiene un estanque por morada’.⁷⁸² Esta idea también la menciona Marco, para quien la divinidad estaría asociada al agua y a funciones protectoras.⁷⁸³

En lo que respecta a la divinidad atestiguada en Cabeço das Fráguas, cuyo teónimo se transcribe *Laebo* y *Labbo*, López Fernández y Vallejo se inclinan por la lectura *Laebo*, que tendría paralelos en varios altares dedicados a *Laepo* hallados en la propia ladera del monte donde se encontró inscripción (AE 1984, 480 y 481)⁷⁸⁴ y sería la misma divinidad cuyo nombre habrían pasado por un distinto proceso de sonorización.⁷⁸⁵

Otra divinidad de este epígrafe es *Trebaruna* que Prósper relaciona con las palabras ‘moverse, veloz, que corre’,⁷⁸⁶ aunque otros vinculan al hidrónimo *Aronna*, que sería traducible como ‘casa del agua’ o ‘fuente del pueblo’.⁷⁸⁷ Esta divinidad se atestigua en varios epígrafes latinos, como AE 1952, 130; AE 2013, 757; AE 2010, 58 y AE 1934, 20.⁷⁸⁸ *Icona*, según Witczak podría ser una divinidad equina semejante a *Epona*.⁷⁸⁹

También el largo epígrafe **L21.1** de Arroyo de la Luz contiene varios teónimos, aunque no es claro qué términos lo son en realidad y cuáles no. Uno podría ser *Carla*, que se registra en otras inscripciones como **L21.2** y **L22**, aunque podría ser un topónimo. No está clara la naturaleza de esta palabra, pero de tratarse de un teónimo podría tratarse de una divinidad fluvial.⁷⁹⁰

En **L22** de Arronches también se registran varias divinidades: *Harase*, *Broeneiae*, *Reve*, *Bandua*, *Munitie(?)*, *Carla* y *Cantibidone*. *Harase*, escrito como tal, no aparece en otros epígrafes lusitanos ni latinos, pero por su posición en el texto debe ser una divinidad, de género indeterminado,⁷⁹¹ a la que se dedican ovejas. Cardim Ribeiro indica que podría ser conocido también como *Arase*,⁷⁹² documentado en Furtado (*HEp* 1989, 678). En la misma inscripción podría aparecer como *Haracui*, quizá epíteto de *Reve*, *Broeneiae* y *Bandua*. Por otro lado, el posible teónimo *Broeneiae* es, según Cardim Ribeiro, una divinidad de menor entidad.⁷⁹³

⁷⁸⁰ Tovar (1985, 233); Witczak (1999, 65).

⁷⁸¹ Cardim Ribeiro (2013, 238).

⁷⁸² Prósper (2002b, 44).

⁷⁸³ Marco Simón (2005, 309).

⁷⁸⁴ AE 1984, 480: *Tanginu/s L(uci) Bouti / Laepo a(nimo) / l(ibens) u(otum) s(oluit)*; AE 1984, 481: *Laepo / u(otum) s(oluit) / Bassu/s Viria/ti f(ilius)*

⁷⁸⁵ López Fernández y Vallejo (2018, 262).

⁷⁸⁶ Prósper (2002b, 48).

⁷⁸⁷ Marco Simón (1999, 156).

⁷⁸⁸ AE 1952, 130: *Crissus / Talaburi / f(ilius) Aebosocu/censis Tr(e)baroni / u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito)*; AE 2013, 757: *Ara(m) pos(uit) / Toncius / Toncetami / f(ilius) Icaedit(anus) / milis / Trebarune / l(ibens) m(erito) u(otum) s(oluit)*; AE 2010, 58: *Aug(ustae) Trebar[unae] / M(arcus) Fidius Fidi f(ilius) Quir(ina) / mag(istratus) III Ilvir II praef(ectus) fa(brum)*; AE 1934, 20: *Trebaron/n(a)e u(otum) s(oluit) / Voconus / [V]oconis f(ilius)*.

⁷⁸⁹ Witczak (1999, 66).

⁷⁹⁰ Villar y Pedrero (2001, 245).

⁷⁹¹ Cardim Ribeiro (2010, 47).

⁷⁹² Cardim Ribeiro (2010, 47).

⁷⁹³ Cardim Ribeiro (2010, 48).

Cantibidone aparece registrado en otras dos inscripciones de Lusitania, ambas procedentes de Idanha-a-Nova (HEp 1994, 1042 y 1043). Ambas son altares con claras dedicatorias votivas latinas tras ambos teónimos. En este caso, ambas se encabezan por los nombres de los donantes, claramente locales.⁷⁹⁴

En varias inscripciones la referencia a la divinidad es genérica y se plasma en los términos *deibabo/deiba/deibabor/deibobor*, esto es ‘dioses, diosa, diosas, dioses’ acompañados por los epítetos *Nemucelaegabo* en **L05** de Aguas Frías y el toponímico *Vissaieigobor* en **L12** de Viseu. En la inscripción **L17** de Proença-a-Velha se escribe *deiba* únicamente.

En general cabría destacar que hay numerosos teónimos propios de Lusitania, unos localizados en zonas muy concretas y otros en un territorio más amplio, y no todos aparecen atestiguados también en epígrafes latinos. Aunque muchos de ellos hayan sido analizados etimológicamente para buscar una función o unos atributos, no es seguro que se puedan interpretar siguiendo estas hipótesis. Todos estos teónimos son locales, sin ninguna mención a divinidades romanas o griegas.⁷⁹⁵ Predominan ligeramente las divinidades masculinas, con 13 epígrafes dedicados a dioses como *Reve*, *Bandua* o los *Lugoves*, sobre las femeninas que ascienden a 9 inscripciones. Respecto de la relación entre el género de las divinidades y los dedicantes hay ejemplos de todo tipo. En 10 inscripciones es un hombre quien dedica el epígrafe a una divinidad masculina y en otros 6 a una diosa, mientras que las mujeres dedican 3 inscripciones a diosas y otras 3 a dioses. En otras el nombre o el teónimo están incompletos, por lo que no se puede apreciar la relación.

*Antropónimos*⁷⁹⁶

Todas las inscripciones, a excepción de 5, presentan los nombres de los dedicantes, dos de los cuales los tendrían pero están perdidos. Los lusitanos registran sus nombres siguiendo la morfología latina y se presentan ocasionalmente mediante *nomen + cognomen*, como *Silonius Silo* en **L01** y *Clementinus Gel(?)* en **L13**, aunque lo más frecuente es que aparezca un nombre y un patronímico, como *Fuscinus Fusci filius* en **L05**; *Salinus Calui filius* en **L09**; *Duatius Apinis filius* en **L11**; *Albinus Chaereae filius* en **L12**; *Seuerus Abruni filius* en **L15**; *Cilius Camali filius* en **L16**; y *Rectus Rufi filius* en **L18**. Presenta *tria nomina C(aius) Iulius Hispanus* de **L03**, un nombre claramente romano, con un *cognomen* que indica su procedencia hispana. La fórmula onomástica más compleja aparece en **L06** de Braga, cuyo personaje presenta el nombre: *Caelicus Fronto Arcobrigensis Ambimogidus*, donde *Arcobrigenses* indica su *origo*, la ciudad de Arcóbriga, que en este caso no sería la de la Celtiberia sino la del suroeste de la Península Ibérica.

En cuanto al género, 4 inscripciones presentan nombres femeninos, o quizá 5 si se incluye la *Attedia* de la inscripción **L22**. Estos son: *Rutilia Antiania* en **L02**; *Rufonia Seuera* en **L04**; *Albinia Albina* en **L07**; y *Carbunia Caturonia* en **L17**. En todas las ocasiones se trata de fórmulas onomásticas compuestas por *nomen* y *cognomen*. A diferencia de otras culturas epigráficas, en las que las mujeres aparecen con un patronímico o gamonímico —como por ejemplo la venética—, en la Lusitania no se les menciona ligadas a otro hombre.

Cabría destacar que en las inscripciones lusitanas se aprecia una interesante mezcla entre nombres indígenas y nombres romanizados o romanos, que sin embargo, exhiban nombres

⁷⁹⁴ HEp 1994, 1042: *Andercius / Allucqui f(i)lius / Erbine / Iaedi / Cantibidone / u(otum) l(ibens) a(nimo) s(oluit)*; HEp 1994, 1043: *Capito Pi/siri Erbi/ne Iaidi / Cantibi/done / l(ibens) a(nimo) u(otum) s(oluit)*.

⁷⁹⁵ Salvo quizá la posibilidad de que *Iovea* del epígrafe **L21.1** pueda tener relación con Júpiter, aunque es dudoso.

⁷⁹⁶ Sobre antroponimia lusitana, Vallejo (2005).

locales o latinos adoptando la "moda" romana, dedican estos epígrafes a dioses indígenas, hecho que subraya el conservadurismo ligado a la religión: mientras los nombres personales se "modernizan" y se adaptan a la nueva "moda romana", los dioses permanecen inmutables. Tanto es así que, como veíamos en el apartado anterior, se les sigue nombrando con la morfología lingüística local.

Las 5 inscripciones en las que no aparecen nombres son: **L08**, **L19** y **L20**, porque se han perdido debido a la erosión de las piezas; **L14** de Lamas de Moledo, que registra teónimos y ofrendas a ellos, pero no los nombres personales de quienes llevaron a cabo este sacrificio, seguramente por tratarse de un ritual comunitario; y **L21.2**, en la que también se registra un ritual, pero no quien lo lleva a cabo.

Cargos: magistraturas y sacerdotes

Ninguna de las inscripciones lusitanas menciona un magistrado. Consideramos probable que hubiera líderes de los distintos grupos de población, pero en las inscripciones no se detectan cargos, como sí aparecían en otras culturas como la osca o umbra.

Otro caso sería el de los sacerdocios. Tampoco conocemos el nombre de los sacerdotes o quienes llevaran a cabo los rituales en la época preromana, y las fuentes clásicas no son claras a la hora de mencionar qué nombre se les da. Estrabón (*Geogr.* III, 3.6) indica que en la Lusitania hay *hieroskópoi*, encargados de leer las entrañas y llevar a cabo rituales de adivinación.⁷⁹⁷ No obstante, es claro que Estrabón les otorga un nombre griego, basado en *hieros*, 'sagrado' y *kópos*, 'buscar, mirar', por lo tanto este personaje sería 'el que observa lo sagrado'. Se desconoce el nombre que estos sacerdotes tuvieron en su propia lengua.

Por otro lado, algunos investigadores han considerado posible que detrás de algunas de estas inscripciones se encuentren sacerdotes o personajes encargados de llevar a cabo los rituales. Este es el caso de *Rufinus* y *Tiro* de la inscripción **L10** de Lamas de Moledo, así como *Ambatus* de la inscripción **L21.1** de Arroyo de la Luz, que no ostentan un título, pero aparecen en el encabezamiento del epígrafe seguidos de los verbos *scripserunt* y *scripsit*, respectivamente.

Según Marco, desarrollado luego junto a Alfayé, estos personajes son quienes llevaron a cabo los rituales, en calidad de sacerdotes.⁷⁹⁸ Consideran que serían miembros de la élite local, que se representaron a sí mismos como mediadores entre los hombres y los dioses, empleando para ello la lengua pública y oficial del momento, el latín, mientras que escribir en lusitano sería parte de sus tareas como representantes religiosos. Por lo tanto, consideran que *Ambatus*, *Rufinus* y *Tiro* no serían solo los escribas, sino los oficiantes de las ceremonias.⁷⁹⁹ Marco señala que este verbo *scripserunt* aparece también en otros epígrafes, como las rupestres de Cueva Negra de Fortuna.⁸⁰⁰

Por otro lado, estas frases introductorias podrían indicar quiénes escribieron físicamente las piezas u ordenaron que se hicieran los textos. Beltrán y Estarán consideraron que estos verbos

⁷⁹⁷ Traducción de M^a J. Meana y F. Piñero (1992): "Los lusitanos son dados a los sacrificios y examinan las entrañas sin separarlas del cuerpo; se fijan en las venas del costado y adivinan palpando. Hacen también predicciones por las entrañas de los cautivos de guerra, a los que cubren con sayos. Luego, cuando son heridos por el arúspice en las entrañas, adivinan en primer lugar por la forma en que caen. Cortan las manos de los prisioneros y consagran las diestras."

⁷⁹⁸ Marco Simón (2005, 323); Alfayé y Marco (2008) incluyen también un posible *Isaicid* de **L21.2** como otro personaje con el mismo carácter, ya que consideran que *rueti* se podría entender como la versión lusitana del verbo *scribere*, siguiendo a Villar y Pedrero (2001, 257-258).

⁷⁹⁹ Alfayé y Marco (2008, 297).

⁸⁰⁰ Marco Simón (2013, 144).

hacían referencia a aquellos que redactaron el texto.⁸⁰¹ En esta misma línea, Simón Cornago indica que el verbo *scribo* aparece en inscripciones latinas con el significado de encargar el epígrafe, como por ejemplo en las inscripciones funerarias, y señala que en el caso de **L10**, aparte de estos dos sujetos *Rufinus et Tiro*, se indican otros grupos de personas, como los *Veannicori*, lo que impide que el verbo se refiera a la acción cultual, y que se referiría, necesariamente, a la redacción del texto, o a que actuaran a modo de notarios.⁸⁰² Por lo tanto, Simón Cornago descarta la idea de que se trate de personas de posible carácter sacerdotal.

Aparte de estos personajes, cuyo carácter religioso podría depender de la forma de interpretar el verbo *scribere*, en la inscripción **L22** de Arronches, se califica a *Apinus, Vendicus* y *Eriacainus* —de ser en este caso tres personas—, como *ougurani*. En este caso algunos investigadores han considerado que pueda tratarse de un posible título ligado al ámbito religioso, como sugiere Cardim Ribeiro al relacionar el término con la palabra *augur*,⁸⁰³ idea seguida también por Marco Simón.⁸⁰⁴ No obstante, el término no aparece en ningún otro epígrafe lusitano, ni tampoco se registra como tal en otras inscripciones latinas y consideramos que se trata de una propuesta extremadamente incierta. En una línea de interpretación muy distinta, Carneiro et alii leen en el texto *ovoviani* y creen que podría relacionarse con *ovis*, ‘oveja’, y por lo tanto creen que podría denominar a unos pastores o comerciantes de ovejas,⁸⁰⁵ un término muy alejado del sacerdocio. Dado que ambas interpretaciones se basan en la lectura de una única inscripción y no hay paralelos en ningún otro texto lusitano, consideramos que no es posible asegurar el carácter sacerdotal de estas personas.

Fórmulas y verbos

La mayor parte de las inscripciones lusitanas no presentan verbos en lengua local, debido a que sus textos se componen de un teónimo en dativo, el nombre del dedicante en nominativo y una fórmula votiva. No es preciso indicar con un verbo que algo se está ofreciendo, puesto que el uso del dativo ya apunta a este hecho. En otras ocasiones, el verbo aparece en la fórmula *uotum soluit libens merito*. Aparte de los verbos de las fórmulas, solo aparecen claros verbos en los epígrafes **L10** de Lamas de Moledo y **L21.1** de Arroyo de la Luz, con el verbo latino *scribo*, ya comentado en el apartado anterior,⁸⁰⁶ y el verbo *fecit* de la inscripción **L06** de Braga.

El verbo *fecit* tradicionalmente se ha asociado a marcas de artesano o de escultor e indica quién ha realizado físicamente la pieza. No obstante, debido al tamaño de la inscripción de Braga, sobre una pared rocosa al aire libre, es poco probable que se trate de la persona que llevó a cabo la ejecución de la inscripción y los relieves, sino que indicaría el nombre de quien ordenó que se llevara a cabo, un posible evergeta local. El uso de un verbo tradicionalmente ligado a la fabricación material de un objeto para una ofrenda aparece en otras culturas epigráficas tratadas en este estudio: el verbo venético *fagsto* en los vasos **V10.2** de Padova y **V11** de Montegrotto.

Por otro lado, es posible que *ruenti* de la inscripción **L21.2** sea un verbo semejante al verbo latino *scribere*, según Villar y Pedrero, y que la palabra *doenti* de **L10** pudiese ser un verbo en tercera persona de plural, según Wodtko, con el significado ‘dan, dedican’.⁸⁰⁷ Indica esta

⁸⁰¹ Beltrán y Estarán (2011, 23).

⁸⁰² Simón Cronago (e.p.).

⁸⁰³ Cardim Ribeiro (2010, 51).

⁸⁰⁴ Marco Simón (2015, 602).

⁸⁰⁵ Carneiro et alii (2008, 172).

⁸⁰⁶ Sobre el verbo *scribo* en la epigrafía lusitana, Simón Cornago (e.p.).

⁸⁰⁷ Wodtko (2017, 9).

investigadora que *pandit(i)*, del epígrafe **L22**, sería también un verbo de dudoso significado en tercera persona de singular, igual que podría serlo *singeie+o* en **L21.1**.⁸⁰⁸

Las fórmulas votivas latinas se registran en 15 inscripciones, pero no hay fórmulas lusitanas que indiquen una donación o un *uotum* en estos epígrafes. La más frecuente es *uotum soluit libens merito*, que aparece en **L02**, **L03**, **L08**, **L12** y posiblemente también en **L04**, aunque no se constata. Sin embargo, en estas inscripciones aparecen diversas variantes de fórmulas votivas latinas: en **L05** la fórmula es *uotum soluit animo merito*, con distinto orden en **L07**, *animo libens uotum merito*; en **L09** una de las letras se ha perdido, pero seguramente sería *uotum soluit animo libens*, misma fórmula que en **L13**, de nuevo con distinto orden, *animo libens uotum soluit*; en **L15**, **L16** y **L18** aparece *uotum soluit*; en **L11** se lee *uocto solui*. Podría haber una fórmula en el epígrafe **L20**, aunque no es seguro cómo debe desarrollarse y qué parte es fórmula votiva y qué parte es fórmula onomástica. También en una ocasión aparece la palabra *ex voto*, en **L01**. El desarrollo de **L19** es dudoso, pudiendo ser *suo animo posuit libens*.

Estas fórmulas indican que los lusitanos toman de los romanos la tradición del *uotum* y de plasmarlo por escrito, algo que apenas se refleja las restantes culturas epigráficas del occidente mediterráneo aquí tratadas. La mención a un voto se hace tan solo en las inscripciones bilingües o mixtas, entre las que se encuentran: **G08**, en lengua gala y latina procedente de Sazeirat; **V03.55**, **V03.57** y **V03.63**, en lengua venética y latina, halladas en Lagole di Calalzo; y **V15.05** en venético y latín, hallada en Este. Frente a la escasez de estas fórmulas en el resto de estas culturas epigráficas, en lusitano aparecen en la mayor parte de las inscripciones, en parte porque casi todas ellas son mixtas y por lo tanto identificar la referencia a un acto votivo en ellas es más sencillo que en otras lenguas.

Tan solo las inscripciones **L06**, **L10**, **L14**, **L17**, **L21.1-2** y **L22** no presentan fórmulas votivas, debido a que en su mayoría son conmemoraciones de sacrificios y por lo tanto no ofrendas votivas.

Otros elementos religiosos

Mientras la mayor parte de las culturas epigráficas tratadas en este estudio presentan distintas estructuras y términos que indican qué es lo que se ofrece a la divinidad, en la mayoría de los textos lusitanos esta información no se indica. En nuestra opinión, no es necesario señalar lo que se ofrece con un término específico ya que seguramente fuese el propio altar o monumento.

Tan solo las inscripciones sobre rocas de piedra contienen términos que podrían pertenecer a la categoría del vocabulario religioso o asociado al culto. Como se indica en sus respectivas fichas, en las inscripciones **L10**, **L14**, **L21.1** y **L22** aparecen nombrados distintos animales. Dado que aparecen en acusativo, se deben interpretar como los objetos⁸⁰⁹ que se ofrecen a las divinidades que los acompañan, a las que se nombra en dativo.

En la inscripción **L10** de Lamas de Moledo aparecen en acusativo los términos *angom lamaticom* y *tadom porgom*, que harían referencia a un cordero y un cerdo. También animales son los que aparecen en **L14** de Cabeço das Fráguas, en este caso *oilam*, *porcom*, *oilam usseam*, y *taurom ifadem*, que serían una oveja, un cerdo, otra oveja y un toro. En **L22** de Arronches se ofrecen varias ovejas (*oilam/oila*) y posiblemente varios toros (*tauro ifate*). Sin duda estas inscripciones registran sacrificios (véase apartado 3.9.6. *Tipos de epígrafes*). En cuanto a los

⁸⁰⁸ Wodtko (2009, 49; 2017, 9).

⁸⁰⁹ En el sentido de objeto de la acción.

términos que aparecen en **L21.1** y **L21.2** de Arroyo de la Luz, dado que son palabras únicamente presentes en estas inscripciones, no es posible asegurar su interpretación.

5. Público

Todas las inscripciones lusitanas son de carácter público. Todas ellas son de gran tamaño y estuvieron colocadas en espacios donde serían leídas por quien pasase por delante. Sus letras son grandes, igual que sus soportes, y no se busca ocultar el texto de la mirada del público. Estos elementos podrían estar marcando que la religión de los lusitanos podría ser de un carácter más cívico, público y colectivo, ya que en varias de estas inscripciones parecen marcarse rituales en los que podrían participar varias comunidades, como **L21.1** de Arroyo de la Luz. No se constatan inscripciones en lengua lusitana en pequeños objetos de carácter privado, como ocurre en otras culturas epigráficas. No hay cerámicas, ni estatuillas, ni láminas de bronce o plomo en las que se grabaran pequeñas inscripciones dedicadas a los dioses. No obstante, sí que se atestiguan estas figuritas y ofrendas sin inscripciones en espacios de culto, como fuentes, ríos y santuarios, como recoge Richert.⁸¹⁰ En esta lengua no hay inscripciones privadas, no solo religiosas, sino en general. No se constatan txtos tales como inscripciones de posesión, dedicatorias privadas o epitafios.⁸¹¹

6. Tipos de epígrafes

A diferencia del resto de culturas epigráficas aquí tratadas en las que se emplea la epigrafía para plasmar textos religiosos variados como maldiciones, leyes sacras, delimitación de terrenos, etc., no hay apenas variedad tipológica en la epigrafía lusitana, pues todas las inscripciones son religiosas y solo de dos clases, indicando la realización de ofrendas votivas y dejando constancia de sacrificios.

Ofrendas

Las lusitanas son inscripciones predominantemente votivas. Mientras la palabra votiva ha sido tratada en esta tesis con cuidado, ya que en escasas ocasiones estamos seguros de que la ofrenda que se lleva a cabo se haga como consecuencia de un *uotum*, en el caso de estos epígrafes su clasificación como votivas es clara, porque así lo indican las fórmulas latinas que se registran en los textos. Se incluyen como ofrendas las inscripciones **L01, L02, L03, L04, L05, L06, L07, L08, L09, L11, L12, L13, L15, L16, L17, L18, L19** y **L20**, de las cuales tan solo **L04, L17, L20** y **L06** no son claramente votivas. En los tres primeros casos se debe a que no aparece la fórmula, aunque por los paralelos podría ser incluida con éstas, y en el caso de la inscripción **L06** de Fonte do Ídolo porque podría tratarse de una ofrenda del tipo ‘conmemoración’, es decir, de carácter edilicio-religioso.

En cuanto a la estructura de estas ofrendas (anexo 10), a diferencia de otras culturas epigráficas en las que aparece el donante, un verbo que indica la acción de ofrecer y un teónimo, a veces con algún tipo de fórmula o la mención del objeto, en las inscripciones lusitanas las estructuras son muy simples. Predomina la aparición de un teónimo, que suele estar en primer lugar y declinado en dativo a la manera lusitana, seguido de la fórmula onomástica personal del dedicante, en nominativo latino, y finalmente una fórmula votiva latina.

⁸¹⁰ Richert (2012).

⁸¹¹ De Hoz (1995a, 4) y Wodtko (2009, 44).

Sacrificios

La cultura epigráfica lusitana es de las pocas que registran sacrificios de animales en lengua local,⁸¹² práctica que también fue registrada por los autores clásicos como Estrabón, que en *Geogr.* III, 3, 7 indica: "Los lusitanos son dados a los sacrificios y examinan las entrañas sin separarlas del cuerpo; se fijan en las venas del costado y adivinan palpando."

Este fragmento señala que los lusitanos llevan a cabo sacrificios de animales, así como de enemigos y cautivos de guerra, y que estos actos se combinan con rituales relacionados con la adivinación, que no se registra en las inscripciones. En el caso de los lusitanos contamos con fuentes literarias que atestiguan los sacrificios, de los que los epígrafes dan fe de ello.

En Cabeço das Fráguas (**L14**) se menciona un ritual en el que intervienen tres tipos de animales: oveja, toro y cerdo, tres animales que aparecen en la ceremonia romana de la *suouetaurilia*, pero que se atestiguan en rituales de todo el ámbito indoeuropeo.⁸¹³ No parece atestiguar el mismo tipo de ritual en las inscripciones de Lamas de Moledo (**L10**), donde hay ovejas y cerdos, pero no un toro; ni en Arronches (**L22**), donde hay ovejas y posiblemente toros, pero no parece registrarse un cerdo. En este caso, los animales son dedicados a diferentes divinidades y se indica qué animal se ofrecería a qué dios, aunque en ocasiones, como en **L22**, no sea seguro cual es el orden, debido a las roturas de la pieza.

⁸¹² Junto a los oscos, con el epígrafe **O37** de Vibo Valentia y los umbros con las *Tabulas Iguvinas* (**U1**) únicas inscripciones en las que son claras las menciones expresas de animales.

⁸¹³ Correia Santos (2007, 176) lo relacionaba con la ceremonia de la *sautramani*, estudiadas en su día por Dumézil.

4. ANÁLISIS CONJUNTO

Se han contabilizado como religiosas 543 inscripciones escritas en las lenguas locales aquí tratadas, de las cuales 302 lo son con completa seguridad y 241 con un cierto grado de probabilidad. En primer lugar debe subrayarse que los números no deben considerarse como exactos e inamovibles. Somos conscientes de que la selección se ha llevado a cabo siguiendo tres criterios (soporte, lugar de hallazgo y contenido) que no son siempre definitivos y que se ven afectados por diversos factores. En consecuencia podría haber muchas otras inscripciones religiosas que todavía no han podido ser identificadas. No obstante, pese a que los números no sean exactos, sirven para sugerir comportamientos, patrones o preferencias dentro de cada una de estas culturas epigráficas.

Para determinar que un soporte es religioso nos hemos basado en la existencia de paralelos seguros en el mundo griego y romano, o bien en la propia excepcionalidad de alguna de estas piezas que sugiere que no fueran meros objetos de uso cotidiano y pudieran pertenecer al ámbito de los rituales y la religión. En consecuencia el número de inscripciones caracterizadas como religiosas depende en cierta medida del recurso a soportes atestiguados como religiosos en el ámbito clásico, frecuentes por ejemplo en la epigrafía osca, mientras que en otros ámbitos como el celtibérico en el que no están atestiguados, la identificación de estos epígrafes resulta más difícil.

Lo mismo sucede con los lugares de hallazgo. La identificación de estructuras y edificios claramente vinculados con el culto permite considerar la posibilidad de que las inscripciones en ellos aparecidas puedan tener carácter religioso. Sin embargo, no en todas las culturas resulta posible identificar arqueológicamente los lugares sagrados con la misma seguridad. Además, en numerosas ocasiones las piezas aparecen fuera de contexto, fueron expoliadas en siglos anteriores o carecen por completo de procedencia documentada. Cuanto peor conocida es una lengua más relevante es su aparición en un espacio cultural como criterio para considerarla como posiblemente religiosa y por ello la carencia de un lugar de procedencia limita mucho las opciones de identificarla.

El contenido de los textos también es un criterio variable según la cultura epigráfica. Algunas lenguas se conocen mejor que otras y por lo tanto resulta más sencilla la identificación de las palabras y el acceso al contenido de los textos: se reconocen teónimos, antropónimos, elementos léxicos y se comprende la estructura del texto y la morfología como es el caso de las lenguas sabélicas, emparentadas con el latín. No ocurre lo mismo con otras lenguas, especialmente la ibérica, sin paralelos y que a día de hoy resulta imposible traducir.

Dadas las limitaciones que comportan los criterios de clasificación utilizados cabe la posibilidad de que haya inscripciones que sean religiosas aunque no respondan a ninguno de ellos y cuya identificación no resulte posible por ahora.

Se han considerado seguras 302 inscripciones, de las cuales hay 84 oscas, 10 en dialectos oscos, 4 en dialectos umbros, 13 umbras, 146 venéticas, 23 galas y 22 lusitanas. No se ha clasificado como segura ninguna inscripción en lengua ibérica o celtibérica, ya que el desconocimiento de las mismas impide acceder con certeza al contenido de los epígrafes. No obstante, algunas de ellas son religiosas con casi total seguridad, como las inscripciones celtibéricas de Peñalba (C1) o los epígrafes ibéricos de los altares de *Ruscino* (I01) y *Tarraco*

(I12) y de las estatuas de Cerro de los Santos (I17) por razones ligadas al tipo de soporte o al lugar de hallazgo.

La determinación de que una inscripción es religiosa con seguridad varía según las áreas lingüísticas. En lusitano, una lengua que pese a contar con un corpus reducido resulta bastante accesible, todas salvo una son religiosas con total seguridad,⁸¹⁴ igual que ocurre en umbro, donde tan solo hay dos probables.⁸¹⁵ En venético la categoría de probables la componen fragmentos de piezas con epígrafes excesivamente breves pero que siguiendo los paralelos de piezas semejantes procedentes de los mismos yacimientos es casi seguro que sean religiosas. En osco el elevado número de inscripciones probables se debe a la inclusión en esta clasificación de 50 inscripciones "edificio-religiosas," que por sí mismas no serían consideradas religiosas, pero que al aparecer en espacios de culto y formar parte de estos edificios no creemos posible desligarlas de la función religiosa. Por otro lado, las inscripciones seguras y probables en galo son prácticamente las mismas, debido a que en muchas ocasiones no hay una completa certeza de que los nombres que aparecen sean teónimos y no antropónimos, a diferencia de las seguras, en la que la certeza de que sean nombres de dioses es clara por su aparición en epígrafes latinos.

4.1. SOPORTES

I. MATERIAL

Aunque las culturas epigráficas abordadas en esta tesis muestran marcadas diferencias en la selección de materiales y tipos de soportes para sus textos, ofrecen también patrones comunes en la plasmación de sus textos de naturaleza religiosa.

MATERIAL	O	DO	DU	U	V	G	I	C	L	TOTAL
Piedra	92	12	3	5	16	29	85	22	23	287
Bronce	12	3	3	9	129	3	0	0	0	159
Plomo	14	0	0	0	0	5	0	0	0	19
Cerámica	32	0	0	1	33	3	0	0	0	69
Oro	1	0	0	0	0	0	0	0	0	1
Hueso	0	0	0	0	7	0	0	0	0	7
Hierro	0	0	0	0	1	0	0	0	0	1
TOTAL	151	15	6	15	186	40	85	22	23	543

Fig. 49. Materiales empleados en la epigrafía religiosa en lenguas locales.

1. Piedra

El material más empleado para la epigrafía religiosa en lenguas locales fue sin duda la piedra, que se atestigua en 287 ocasiones. Como se aprecia en la tabla, en todas las culturas epigráficas se empleó para grabar textos de naturaleza religiosa. El uso de la piedra como

⁸¹⁴ Se trata de **L21.2** de Arroyo de la Luz, que si bien consideramos que es religiosa porque todas las lusitanas lo son y porque hay palabras que aparecen en otras inscripciones claramente religiosas, en este caso no la hemos considerado segura por no comprender el contenido del texto.

⁸¹⁵ Se trata de **U04.2** y **U10**. La primera es parte de un altar en la que aparece un epígrafe dedicatorio y se ha considerado probable y no segura porque algunos investigadores consideran que se trata de un epígrafe latino. No obstante, no sería imposible que la palabra *aso* que identificamos como umbra, fuese el final de un nombre latino. En el caso de **U10** se considera probable porque podría ser una inscripción de tipo evergético-religiosa y de esta forma se han clasificado los epígrafes que componen esta categoría.

soporte epigráfico predominó sobre el de otros materiales sin duda debido a factores como la perdurabilidad, el fácil acceso al material o la posibilidad de poder llevar a cabo grandes monumentos.

La piedra no fue el material más frecuente para escribir todo tipo de epígrafes, ya que en algunas de estas culturas se detectan más inscripciones en cerámica, como ocurre por ejemplo en el caso galo o ibérico.⁸¹⁶ No obstante, estas son en su mayoría grafitos de propiedad, mientras que a la hora de plasmar textos religiosos ambas culturas prefirieron la piedra. También en la epigrafía celtibérica se encuentran más inscripciones en bronce y cerámica que en piedra, pero las religiosas son todas ellas rupestres. En venético la piedra fue frecuente en la epigrafía funeraria,⁸¹⁷ pero no en la religiosa, como se aprecia en la tabla. La epigrafía umbra emplea en una proporción semejante el bronce y la piedra, con un número inferior de inscripciones en cerámica, más o menos como se aprecia también en el ámbito religioso. En el caso osco, el *corpus* epigráfico general de esta lengua señala un predominio del uso de la piedra, que coincide con lo que se advierte en la epigrafía religiosa, con la mayor parte de las inscripciones realizadas sobre este material (92 de 151), de forma semejante a lo que ocurre en los dialectos oscos (12 de 15 inscripciones).

Frente a este predominio de la piedra, en la cultura epigráfica umbra solo un tercio de la escasa muestra de epígrafes religiosos se encuentran en este material y en venético no suponen ni un 10% de las numerosas inscripciones cultuales, que además, a excepción de dos epígrafes (V08.36 de Altino y V09.2 de Vicenza), proceden todas del santuario de *Reitia* en Este (V19.42-53).

En la cultura epigráfica gala casi el 75% de los epígrafes religiosos se encuentran sobre soporte pétreo (29 de 40) y en la península Ibérica, las inscripciones ibéricas, celtibéricas y lusitanas se documenta únicamente sobre este material. En el caso de la lusitana es debido a que todas sus inscripciones —o al menos las que han llegado hasta nuestros días— se realizaron sobre piedra. En las culturas ibérica y celtibérica las inscripciones que somos capaces de identificar como religiosas se encuentran únicamente en piedra, en parte porque es el soporte el que apunta a su identificación como tales: inscripciones rupestres, estatuas y altares. Sin embargo, en la categoría "dudosas" se registran epígrafes en otros materiales, como la cerámica, el plomo y el bronce.

2. Bronce

El segundo material más empleado es el bronce, atestiguado en 159 inscripciones. Como se verá en el apartado siguiente, 4.1.II. *Tipos de soportes*, se empleó principalmente en láminas y tablillas, pero también en estatuas, figuritas, *instrumentum* doméstico y vajilla de lujo. La escritura sobre bronce predomina en las culturas de Italia, especialmente en el norte: venéticos y umbros. Como se aprecia en la tabla anterior (fig. 49), el número de inscripciones religiosas venéticas sobre bronce es muy superior al de las realizadas sobre los restantes materiales pues supone casi un 70% y este porcentaje y volumen de epígrafes muy superior al de las demás culturas epigráficas consideradas. Las culturas sabélicas emplearon el bronce para casi una treintena de textos religiosos, destacando especialmente su uso entre los umbros. En la Galia se

⁸¹⁶ Véase Mullen y Ruiz Darrase (2018), así como Velaza y Moncunill (2016). Tanto en los grafitos cerámicos galos como en los ibéricos se considera que son en su mayoría marcas de propiedad. No obstante, en el caso de que el contexto pueda apuntar a que se trate de ofrendas se han recogido en las fichas que conforman la categoría de inscripciones dudosas.

⁸¹⁷ Como se aprecia en el *corpus* epigráfico venético de Pellegrini y Prosdocimi (1967).

detectan únicamente tres piezas de bronce con inscripciones religiosas y en la península Ibérica, no hay inscripciones religiosas seguras o probables en este material, aunque sí las hay en la categoría de piezas dudosas.⁸¹⁸

3. Plomo

El plomo, siempre en forma de láminas,⁸¹⁹ se utilizó en un total de 19 inscripciones religiosas seguras y probables en lenguas locales del occidente mediterráneo. Como se aprecia en la tabla, tan solo hay epígrafes religiosos en plomo en las áreas osca y gala, aunque se duda de la posible caracterización como tales de algunos plomos ibéricos, como se recoge en las fichas y el apartado 3.7.II.

Como se aprecia en el mapa, los pueblos que escribieron asiduamente en plomo son los que estuvieron en contacto más directo con Grecia, aquellos en los que los griegos asentaron sus colonias: Metaponto, Tarento, Caulonia, Mesina, Laos, Petelia, etc. en el caso del sur de Italia, de ahí que la zona llegase a ser conocida como la Magna Grecia; Marsella en el caso del sur de la Galia y Rosas y Ampurias en el noreste de la península Ibérica.⁸²⁰ Dado que son las únicas culturas aquí tratadas que emplearon el plomo y aquellas que tuvieron un contacto directo con los griegos, es probable considerar una relación directa entre ambos factores, plomos que no en todas las culturas se destinaron únicamente a textos religiosos.

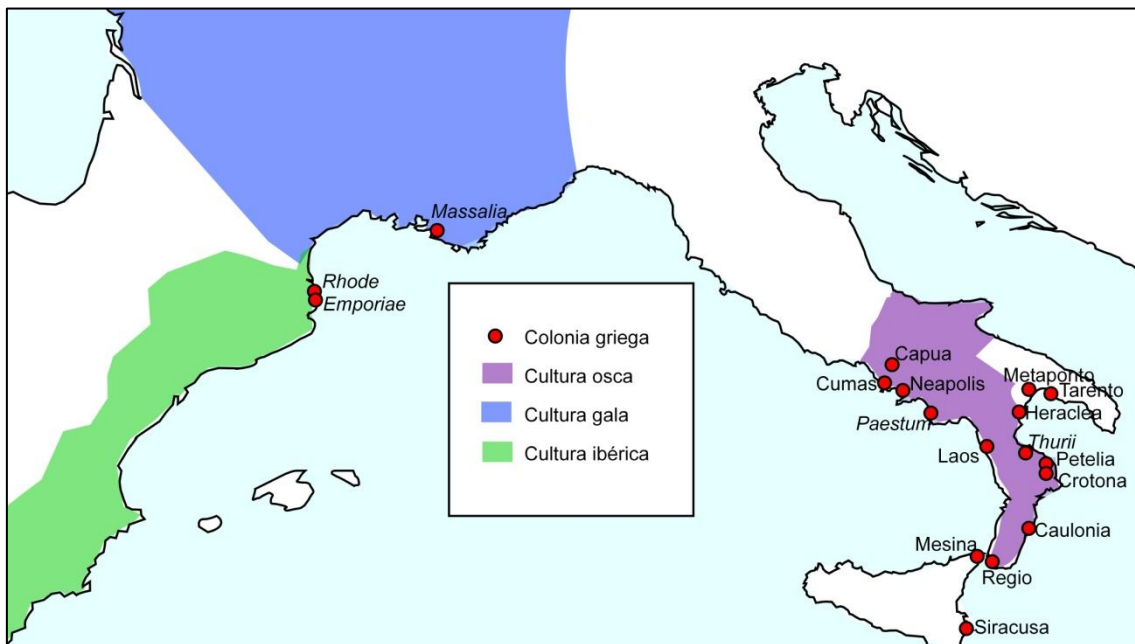


Fig. 50. Culturas que emplearon el plomo con asiduidad y posible relación con los griegos.

Sin duda los oscos tomaron de los griegos la tradición de escribir en láminas de plomo, que los locales destinaron únicamente a la plasmación de maldiciones, a diferencia de lo que ocurre con los iberos, que desarrollaron también otro tipo de textos, como cartas o documentos comerciales. La influencia de los griegos sobre los íberos es evidente, apreciado no solo en el

⁸¹⁸ Como las inscripciones de Bechí (i33), Sagunto (i35) o el bronce de Botorrita (c4).

⁸¹⁹ A excepción de la dudosa inscripción de Torino di Sangro (o45) en forma de disco circular con un agujero.

⁸²⁰ Sin duda la cultura griega y la etrusca tuvieron gran contacto, pero esta lengua no se trata en el estudio. No obstante, los etruscos crearon láminas de plomo inscritas, varias de carácter funerario, según Benelli (2006, 138), pero también algunas religiosas, como el plomo de Magliano (ET AV 4.1.) y maldiciones, como el plomo de Volterra (ET, Vt 4.1).

uso del plomo —que no se atestigua en la Celtiberia⁸²¹ ni en Lusitania—, sino también en el empleo de un alfabeto basado en el griego, denominado como greco-ibérico.

Por otro lado, no resulta tan clara la relación entre los griegos y el uso del plomo en el caso de los galos. Pues, si bien los indígenas comenzaron a escribir en la zona de contacto directo con la colonia griega de *Μασσαλία*, los plomos se documentan en el área de la epigrafía galolatina y datan de épocas mucho más tardías. No se constatan apenas láminas de plomo en esta zona con textos de otra naturaleza, a excepción de **g51X** de Eyguières, aunque no es clara la lengua en la que se encuentra inscrita.⁸²²

Las culturas epigráficas osca y umbra fueron relativamente parecidas pero se diferencian en el uso del plomo, de manera semejante a lo que ocurre con los íberos y celtíberos. La posición de los oscos en la Magna Grecia habría facilitado sus contactos con los griegos, mientras que los umbros, más aislados en el interior, no habrían recibido este influjo de forma directa. Sin embargo, dado que también muestran influencias culturales directas de los romanos, es difícil explicar por qué no emplearon el plomo para sus textos.⁸²³ Una situación semejante se produce en el caso de iberos y celtiberos, ya que los primeros escriben con frecuencia sobre láminas de plomo, pero apenas emplean el bronce, mientras que entre los segundos ocurre lo contrario. Por otro lado, las culturas del norte de Italia, en el caso de este estudio la venética, pero podría extrapolarse al rético y lepóntico, no estuvieron en contacto directo con la cultura griega y no escribieron sobre plomo.

4. Cerámica

La cerámica fue un material que todas las culturas epigráficas aquí analizadas emplearon como soporte, a excepción de la lusitana.⁸²⁴ La mayor parte de los textos escritos sobre cerámica son marcas de propiedad, firmas de artesano e incluso textos funerarios, pero también ocasionalmente pudieron emplearse para textos religiosos, como planteamos en este estudio. Sin embargo, dado que la certeza de que estas piezas sean religiosas no es completa y, por ello, muchas de las inscripciones se han considerado dudosas. Esto es debido a que en la mayor parte de los casos, consistentes en nombres personales grabados sobre piezas procedentes de depósitos votivos, no resulta posible determinar si corresponden a un oferente o si se encontraban ya en la pieza antes de que se decidiera depositarlas como ofrenda y eran en realidad marcas de propiedad. Además, en no pocas ocasiones resulta difícil diferenciar un depósito ritual de otro destinado a recibir meros desechos.

Las culturas epigráficas venética y osca son las que cuentan con más piezas religiosas seguras sobre cerámica. Las venéticas proceden en su mayoría del santuario de Altino y sus textos (**V08.05-35**) presentan claramente un teónimo local, a diferencia de otras piezas halladas en espacios de culto que no suelen ser tan claras.⁸²⁵ En el caso de las oscas el número de inscripciones cerámicas es tan elevado porque se incluyen en este material las *iúvilas* en terracota de Capua,⁸²⁶ pero el número de inscripciones de carácter religioso sobre vajilla no

⁸²¹ A excepción quizá de la inscripción del Castillejo de Iniesta (*BDH CU.00.02*).

⁸²² Quizá se podrían incluir en este apartado los plomos de Cavaillon (*RIG G-123*) y de Gaujac (*RIG G-198 y 199*).

⁸²³ Debido a la escasa distancia entre ambas culturas, la falta de disponibilidad del material no es una explicación posible.

⁸²⁴ O al menos no se atestigua.

⁸²⁵ A ellos se suman dos piezas que se han interpretado como ofrendas **V10.2** de Padua y **V11** de Montegrotto, procedentes de contextos votivos y cuyos textos indican ofrendas.

⁸²⁶ Aparte de las *iúvilas* **O19.01-13, 15-17, 20 y 26**, se documentan en terracota el árula **O19.30** y el bloque **O34.2** de Crimisa.

llega a una decena de piezas, a las que se suman algunos materiales constructivos.⁸²⁷ Una única pieza cerámica se registra en umbro, **U08** de Chioano di Todi, y tan solo tres epígrafes cerámicos se consideran religiosos en galo, **G07.1-2** de *Argentomagus* y **G10.1** de Lezoux. Como se aprecia, predominan las piezas en vajilla, aunque también se dan ocasionalmente estelas de terracota.

5. Otros

Si bien estos son los materiales empleados con mayor asiduidad para la epigrafía religiosa en lenguas locales, hay otros tres materiales en los que se plasmaron epígrafes: el hueso, en siete ocasiones, **V07.1-7** de Asolo; el oro, en el anillo **O27**⁸²⁸ y el hierro, en el cuchillo **V08.04** de Altino. El hueso también se utiliza como soporte epigráfico en otras áreas como la rética, que emplea astas de ciervo para posibles textos religiosos, un material que no atestiguado en ninguna de las restantes culturas epigráficas aquí tratadas. Tampoco hay inscripciones religiosas claras en soportes de plata, aunque sí se han catalogado algunas de ellas como dudosas, principalmente por considerar que serían piezas de lujo que podrían haber servido en rituales religiosos o ser parte de ofrendas, como las *trullae* de Tiermes (**c3**) y los platos de Abengibre (**i41**).

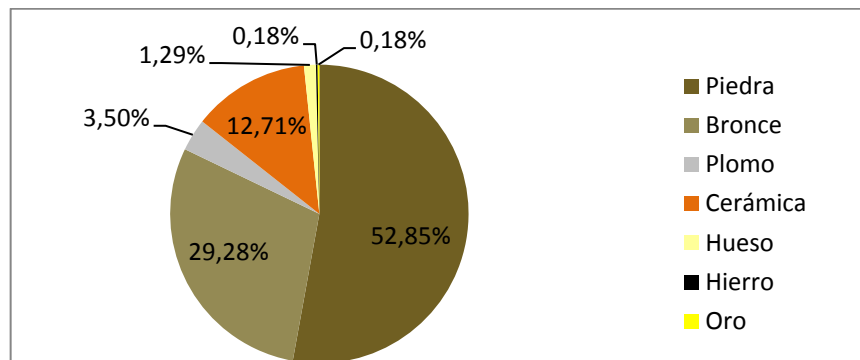


Fig. 51. Materiales de la epigrafía religiosa.

II. TIPOS DE SOPORTES

Hay una gran heterogeneidad en los tipos de soportes utilizados por las distintas culturas epigráficas aquí tratadas, a lo que se suma, dentro de cada una de ellas, las variaciones regionales y las particularidades de algunos yacimientos.⁸²⁹ Por poner un ejemplo, en cada asentamiento venético predomina un tipo de soporte diferente, con unas características muy distintas según zonas y regiones: en Lagole predominan las láminas, aunque hay figuritas y mangos de *simpula*, en Asolo los huesos, en Altino la cerámica, en Este las láminas con prácticas de escritura y los estilos, etc. Lo mismo ocurre en los yacimientos oscos: los paralelepípedos empleados en Pietrabbondante, Corfinio o Rossano di Vaglio son muy distintos unos de otros.

⁸²⁷ Vajilla cerámica: **O02**, **O14.1-2**, **O17.1**, **O19.31**, **O20.4** y **O41**; ladrillo (**O22.02**); *tegulae* (**O22.03**, **O42**); y piezas de incierta identificación (**O25** y **O40**).

⁸²⁸ Podría sumarse la lámina de Baudecet (**g28**) probablemente religiosa pero de cuya lengua no estamos seguros.

⁸²⁹ Sobre los tipos de soportes en la epigrafía religiosa en lenguas locales, de Tord (en prensa).

Los soportes se han clasificado por grupos: altares y aras; paralelepípedos y bloques; elementos arquitectónicos; rupestres; soportes figurativos; láminas y placas metálicas; vajilla y recipientes; joyas; armamento; *instrumenta*; y otros.

TIPO DE SOPORTE	O	DO	DU	U	V	G	I	C	L	TOTAL
Altares	20	1	0	2	0	4	2	0	14	43
Paralelep. Bloq.	77	11	3	3	16	15	10	0	1	136
Arquitectónico	16	0	0	0	0	8	0	0	0	24
Rupestre	1	0	0	0	0	1	70	22	6	100
Estatua/estatuilla	2	0	1	2	6	1	3	0	0	15
Láminas/placas	22	3	2	7	45	7	0	0	0	86
Vajilla/ recipiente	9	0	0	1	43	4	0	0	0	57
Joya	1	0	0	0	0	0	0	0	0	1
Armamento	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
<i>Instrumenta</i>	1	0	0	0	69	0	0	0	0	70
Otros	2	0	0	0	7	0	0	0	0	9
Desconocido	0	0	0	0	0	0	0	0	2	2
TOTAL	151	15	6	15	186	40	85	22	23	543

Fig. 52. Tabla de materiales empleados en la epigrafía religiosa en lenguas locales.

1. Altares y aras⁸³⁰

Se han considerado como altares 43 soportes, aunque algunas de las piezas clasificadas como bloques pudieron formar parte de esta categoría aunque al estar desgastados es difícil asegurarlo. En general es uno de los soportes más rotundamente asignables al ámbito del culto. Son todos de piedra y en su mayoría presentan una tipología semejante: molduras en la parte inferior, volutas y molduras en la superior, el campo epigráfico en el neto y la inscripción en la cara frontal. No obstante, no siempre siguen este mismo patrón: el árua **U06** de Spello es de pequeño tamaño y sirvió de peana para una estatuilla de bronce que no se conserva, además de contener la inscripción en la moldura superior y no en el neto. Por otro lado, la forma de **O19.30** de Capua es cilíndrica y no cúbica. A estos altares diferentes hay que añadir las mesas de altar o mesas de ofrendas, que se incluyen en esta categoría porque la función sería semejante, pero que muestran una forma muy diferente. En este caso son bloques alargados y generalmente estrechos, a menudo moldurados y con el epígrafe en una de las caras.⁸³¹

Como se aprecia tanto en la tabla como en el mapa, los altares destacan especialmente en la cultura lusitana, donde componen más de la mitad del *corpus* epigráfico, aunque quizá alguna de las dos inscripciones sobre soporte desconocido (**L04** y **L18**) pudiese serlo también.

⁸³⁰ La epigrafía paleoeuropea sobre altares se trató específicamente en de Tord (2017b).

⁸³¹ Entre ellos se incluyen el bloque de *Peltuinum* (**DO02**), la mesa de altar de Pietrabbondante (**O08.02**), la de Teano (**O13**), la de Herculano (**O21**) y la de Messina (**O39.4**). Además hay otros que estarían fragmentados o más desgastados, como los bloques de Punta Penna di Vasto (**O01.2**), el de Macchielunge en forma de columna (**O05**), el bloque de Colle Vernone (**O06**), los de Pietrabbondante (**O08.02**, **O08.04**) y el bloque de Pompeya (**O22.06**), a los que se añaden los grandes bloques de Rossano (**O28.15-16**) que podrían formar parte de un altar monumental.

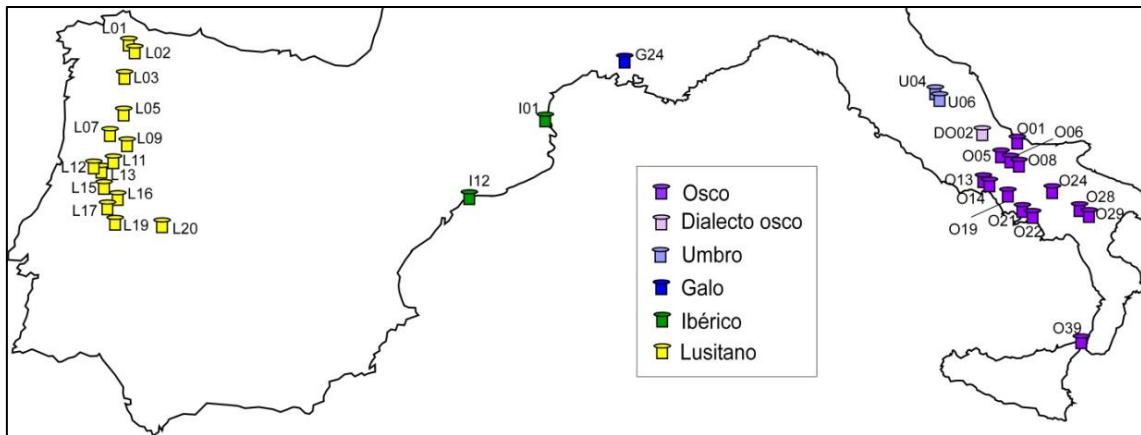


Fig. 53. Distribución de altares con epígrafes en lengua local.

2. Paralelepípedos y bloques

Este conjunto está compuesto por muchas categorías distintas que incluyen pedestales, estelas, losas o bloques de difícil adscripción. Como se explicaba en la introducción (2.1. *Tipología de los soportes*), a lo largo de este estudio nos hemos topado con numerosos bloques rectangulares sin decoración con frecuencia denominados previamente paralelepípedos, que en su inmensa mayoría hemos introducido en la base de datos como pedestales o peanas (32 piezas por presentar muchos de ellos restos de agujeros en la parte superior para sostener estatuas o estatuillas y en general son piezas simples. Las estelas, piezas que destacaban por su altura y su escaso grosor y que irían fijadas al suelo, fueron muy numerosas (43 piezas), especialmente en la península Itálica, destacando el gran conjunto de *iúvilas* de Capua (O19.01-27). Las losas, también con un grosor menor que la altura y anchura de la pieza, se emplearon para textos religiosos en 6 ocasiones, siendo las dos galas (G04.1 de Alesia y G06 de Autun) las que mejor casan con esta categoría, por sus bordes moldurados y su texto cuidado.⁸³² No obstante la inmensa mayoría de las piezas solo pueden ser clasificadas como bloques por estar desgastadas o fracturadas y resultar difícil determinar su forma original.



Fig. 54. Diferentes tipos de soportes de la categoría paralelepípedos y bloques

⁸³² En esta categoría se incluyen también la de Vasio (G21), la de Pietrabbondante (O08.05), Pompeya (O22.7) y la losa-cipo de Asís (U04.1).

Algunos de estos soportes sostuvieron sobre sí estatuas o estatuillas, como los cinco de la parte superior de la imagen (fig. 54), mientras que las cinco de abajo simplemente mostrarían el mensaje. Ninguna de estas piezas es religiosa de por sí, al contrario de lo que sucede con los altares o con las estatuas de divinidades. Los pedestales también sostuvieron sobre sí estatuas honoríficas, las estelas se emplearon frecuentemente para textos funerarios y las losas aparecen recogiendo inscripciones edilicias y evergéticas. No obstante, son sus textos y sus lugares de hallazgo las que hacen que se vuelvan piezas religiosas.

Pese a la heterogeneidad de soportes que compone este grupo, conviene destacar que todos tienen en común ser de carácter público y, en general, presentan letras grandes, cuidadas, una *ordinatio* planeada previamente y, ocasionalmente, molduras y decoración para enmarcar el mensaje.

3. Elementos arquitectónicos

En las culturas epigráficas osca y gala figuran varios bloques de piedra que formaban parte de los propios edificios de culto, por lo que han sido clasificados como elementos arquitectónicos. Entre ellos aparecen mosaicos y pavimentos, arquitrabes y cornisas, ladrillos, tejas, capiteles, columnas, pilares y pilas de agua.⁸³³ Son todos de piedra y en general han aparecido *in situ* o reutilizadas en edificios posteriores.

Esta categoría de soportes es muy frecuente en Pietrabbondante y en su entorno, ligados especialmente al tipo de epígrafes que llamábamos edilicio-religiosos. Por otro lado, los elementos arquitectónicos galos aparecen desperdigados por distintos yacimientos y no es tan claro que fueran parte de las construcciones.⁸³⁴

4. Rupestres⁸³⁵

Las inscripciones rupestres de carácter religioso destacan especialmente en la Península Ibérica, como se aprecia en la tabla.⁸³⁶ En Italia tan solo se ha podido individualizar una inscripción de este género, el epígrafe de Punta della Campanella (**O23**), en el camino de acceso a un santuario y en la Galia otro, procedente de Castellan (**G26**). Frente a ellos, en las áreas de íberos, celtíberos y lusitanos se han localizado numerosas inscripciones en paredes de cuevas y abrigos así como en rocas al aire libre. En la Celtiberia las inscripciones de Peñalba de Villastar (**C1**) componen el 100% del corpus de la epigrafía religiosa. No obstante, cabe señalar que salvo este ¿conjunto? y quizá el esgrafiado de la cueva de San García (**c2**) no se constatan más epígrafes rupestres en la zona, circunstancia que subraya el carácter poco habitual de este género de epígrafes entre los celtíberos. Con más frecuencia se practicó entre los íberos, que plasmaron en rocas, abrigos y cuevas buena parte de su epigrafía religiosa, especialmente en la

⁸³³ Tres mosaicos y un pavimento (**O07**, **O20.7** y **O22.08-09**), varios arquitrabes (**O08.08**, una cornisa (**O08.09**), bloques de edificación (**O08.13**), un ladrillo (**O22.02**), dos tejas (**O22.03** y **O42**), y la jamba de una puerta (**O22.10**). capitel de Nîmes (**G19.1**), capitel de Saint-Côme (**G17**) y de Montagnac (**G15**). Pilas de agua: **O08.15-17** de Pietrabbondante; **G18** de Collorgues; **G24.5** de *Glanum*; y **G25** de Saint-Chamas.

⁸³⁴ Quizá se enmarquen en esta categoría la columna de Nîmes (**G19.4**) actualmente perdida y que luego recibió un epígrafe en lengua latina; la pieza **G16** de Montmirat, que parece ser parte de una cornisa o una esquina de un monumento de gran tamaño; el posible capitel-pilar de Nîmes (**G19.2**).

⁸³⁵ Otras culturas epigráficas de Italia, como los camunos, réticos y mesápicos, llevaron a cabo inscripciones rupestres de tipo religioso, pero estas lenguas quedan fuera de este estudio.

⁸³⁶ El mapa de la fig. 59 puede consultarse para este apartado, ya que tan sólo habría que excluir de él la inscripción de Rapino, única que aparece en una cueva-abrigo sin ser rupestre.

zona de la Cerdaña (**I02-08**), en este caso sobre rocas al aire libre, así como en otras regiones más meridionales en las que aparecen en cuevas y abrigos.⁸³⁷ En la Lusitania se realizan también en rocas al aire libre y no sobre las paredes de cuevas y abrigos.⁸³⁸

5. Soportes figurativos

Las figuritas y estatuas de carácter religioso son habituales en varias de las regiones del occidente mediterráneo consideradas en este estudio, si bien no en todas se utilizaron como soporte de inscripciones en sus lenguas locales. Sí lo hicieron los etruscos, no tratados en esta tesis, entre los que se conocen epígrafes sobre estatuas y estatuillas,⁸³⁹ y también se documentan entre los réticos sobre pequeñas figuritas de bronce, especialmente representaciones zoomorfas o de jinetes sobre caballos.⁸⁴⁰

Las estatuas fueron sin duda un elemento crucial en los lugares de culto edificadas en todas las culturas antiguas. La representación de las divinidades por medio de estatuas asegura el carácter antropomorfo de las divinidades veneradas, un dato muy relevante pero que no podemos tratar en este estudio. No obstante, el *corpus* de epígrafes religiosos en lenguas locales del occidente mediterráneo tan solo registra cinco inscripciones. Una de ellas aparece sobre una estatua de bronce, el Marte de Todí (**U09**), con un epígrafe de un tamaño muy reducido dispuesto entre las tablillas de la falda y, por lo tanto, sin intención de que fuera leído por un gran número de lectores. Por otro lado, el Mercurio de Lezoux (**G10.2**), realizado en piedra, presenta un epígrafe latino claramente público y otro en lengua gala situado en la parte posterior y oculto a la vista. Frente a estas dos que son con seguridad representaciones de divinidades, las tres estatuas ibéricas procedentes del Cerro de los Santos (**I17.1-3**) podrían corresponder tanto a dioses como a fieles, miembros de la aristocracia local, como se señala en el apartado 4.1.III. *Decoración e iconografía*. Estas tres estatuas se conservan en muy mal estado, muy rotas y desgastadas: de las dos primeras sobreviven partes de los torsos, mientras que de la tercera tan solo la cabeza.

Se han contabilizado 10 inscripciones sobre estatuillas en las lenguas aquí tratadas, con diferencias significativas en la posición del epígrafe entre unas culturas y otras. Como se aprecia en la imagen (fig. 55), las dos inscripciones oscas sobre figuritas, la de Venafro (**O11**) y la de *Saepinum* (**O18**), cuentan con pequeñas peanas unidas a las piezas en las que se grabaron los epígrafes, mientras que en las restantes áreas las inscripciones se inscribieron sobre las propias figuritas, como en **U03** de San Vittore, en la estatuilla "Apols" **DU5** o las estatuillas venéticas de Lagole (**VO3.16-20**). Un caso extraordinario lo constituye la figurita perdida de Lagole, que tendría el epígrafe en el escudo (**VO3.21**) que sí se conservó.

⁸³⁷ Como **I09** de L'Esquirol, **I10** de Rodá de Ter, **I11** de Cogul, **I13** del Abrigo de Tarragón, **I15** del Abrigo Burgal, **I16** del Abrigo Reiná y **I18** de La Camareta.

⁸³⁸ Como **L06** de Braga, **L10** de Lamas de Moledo, **L14** de Cabeço das Fráguas, **L21.1-2** de Arroyo de la Luz y **L22** de Arronches.

⁸³⁹ Aunque han quedado al margen del estudio, en la cultura etrusca también se documentan inscripciones sobre estatuas y figuritas, de piedra y bronce. Por ejemplo, en la *editio minor* de Meiser se documentan inscripciones etruscas en estatuas y estatuillas en: Ve 3.43; Cr 2.139; Ta 3.7; Ta 3.8; Ta 3.9; Va 3.7; Va 3.10; Vs 4.9; Vc 3.14; Vc 3.16; AV 3.1; AV 4.2; AV 4.3; Vt 3.3; Vt 4.5; AS 3.3; AS 3.4; AS 3.5; AS 4.1; AS 4.2; AS 4.3; AS 4.4; AS 6.1; CI 1.1910; CI 3.3; CI 3.4; CI 3.5; CI 3.6; CI 3.7; CI 4.9; CI 4.10; CI 4.11; CI 4.12; CI 4.13; Pe 3.3; Pe 3.5; Pe 3.7; Pe 4.3-4.3; Co 3.3-3.4; Co 3.6-8; Co 4.8-10; Ar 3.2; Ar 4.1; Fs 4.1; Fs 7.1-2; Um 3.2; OA 3.6-7; OA 3.11; OA 4.1; OA 4.6; OA 4.25; OB 3.2-3; OB 4.2-4; OB 0.4; OI 3.3-4; OI 0.53.

⁸⁴⁰ Por ejemplo en Sanzeno y Dercolo (*DRI HU-5; DRI HU-6; DRI NO-11; MLR 29; DRI SZ-6; DRI SZ-7; DRI SZ-12; DRI SZ-13; DRI SZ-16*).

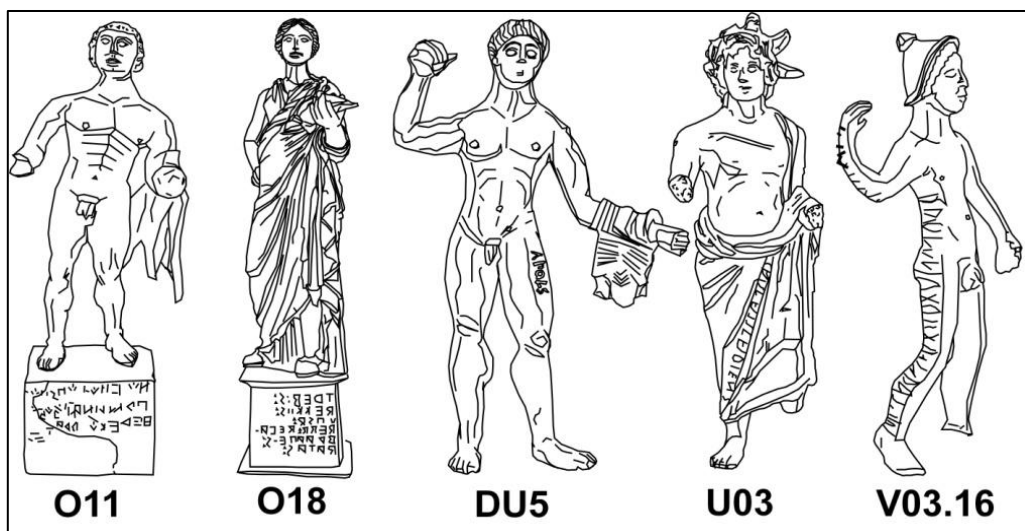


Fig. 55. Inscripciones en lenguas locales sobre estatuillas.

Cabría concluir señalando que sin duda tanto las estatuas como las estatuillas se crearon con la intención de formar parte del ámbito religioso y ser ofrendas a los dioses.

6. Láminas y placas metálicas⁸⁴¹

En esta categoría se incluyen 86 inscripciones, de las cuales 67 son de bronce y 19 de plomo. Como se aprecia en la tabla (fig. 52) ninguna de ellas procede de la península Ibérica, lo cual no significa que en ella no se usara este tipo de soporte, sino que ninguno de los textos conservados puede ser considerado religioso con seguridad. Si entre los lusitanos no hay constancia de inscripciones sobre láminas metálicas, a cambio entre los celtíberos son frecuentes las realizadas sobre bronce y entre los íberos las que utilizan como soporte láminas de plomo, pero ninguna de carácter religioso comprobado. Los epígrafes sobre láminas o placas metálicas proceden de la Galia, 7 inscripciones, y especialmente de Italia, con 45 láminas escritas en venético, 22 en osco, 7 en umbro y 5 en dialectos sabélicos.

Entre los distintos tipos de piezas dentro de la clasificación general de este conjunto y siguiendo la tipología descrita en 2.1. *Conceptos; Tipología de los soportes*, cabe señalar 67 inscripciones sobre láminas, entendiendo éstas como piezas de escaso grosor, y 14 sobre placas, de mayor grosor y en ocasiones con agujeritos en los lados para ser fijadas a un soporte. Hay además 5 *tabulae*, grandes placas con textos de carácter público y generalmente oficial.

Se aprecia un distinto uso de cada uno de las láminas de bronce y las de plomo para distintas funciones, que coinciden en todas las lenguas aquí tratadas. Podemos afirmar, sin miedo a errar, que el cometido principal de las láminas de bronce de carácter religioso fue contener dedicatorias y ofrendas destinadas a las divinidades, que generalmente son mencionadas explícitamente en ellas. Esto se puede apreciar tanto en las láminas umbras de Colfiorito (U05.1-4) como en las láminas de Lagole (V03.01-15) y Este (V15.01-17). Por otro lado, las láminas de plomo se emplearon específicamente para servir de soporte a maldiciones, jamás documentadas en láminas o placas de bronce. El plomo es el material destinado a éstas, tanto en la cultura gala como en la osca, además de las posibles ibéricas. Conviene precisar que algunas piezas no encajan bien en la categoría de láminas, sino que parecen más bien placas dados su grosor y cuidado carácter, como es el caso de la *defixio* de Chamalières (G09).

⁸⁴¹ De Tord (2018b).

En cuanto a las placas, en general recogen también ofrendas y dedicatorias, con una posible diferencia. Mientras las primeras corresponden mayoritariamente a donantes individuales y ofrendas de carácter personal, las placas recogen ofrendas con cierto carácter público e incluso oficial. En ellas aparecen magistrados con mayor frecuencia, ya sean los donantes o sean mencionados para datar el documento, circunstancia que de nuevo sugiere un carácter público para estas piezas. Algunas de las que hemos clasificado como placas incluyen textos en los que se indica que un magistrado donó parte de un edificio o sufragó mejoras en el mismo, de nuevo de innegable carácter público y oficial.

Así mismo, las *tabulae* son todas ellas públicas y oficiales, y recogen textos de carácter legislativo o normativo entre los que destacan las *Tabulae Iguvinae* (U01), pero también el bronce de Rapino (DO10), la *tabula* de Agnon (O04) y los calendarios de Coligny (G11) y Villards d'Héria (G12). Su tamaño, el grosor, el cuidado de sus letras y las marcas de que fueron fijadas y expuestas al público son paralelas en todas estas culturas.

7. Vajilla y recipientes

Dentro de esta categoría se recogen 57 piezas, que a su vez se pueden distribuir en subgrupos dependiendo del material y el estilo, pues obviamente no tienen la misma función y categoría los recipientes de cerámica común sin decoración que las grandes piezas de vajilla de lujo, ya sean cerámicas ricamente decoradas o recipientes metálicos.

Muchas piezas se grabaron sobre cerámica común. En esta categoría se incluyen algunas de escaso valor y uso doméstico, realizadas en arcillas locales así como cerámicas de barniz negro (campaniense) y platos, boles, copas, jarras, etc. Pese a que pudiera creerse que a los dioses deberían ofrecerse piezas de valor, en este estudio se percibe un predominio absoluto de la cerámica común como ofrenda, con 43 piezas.⁸⁴² Muchas de ellas proceden del yacimiento venético de Altino, en su mayoría copas y recipientes pequeños (V08.06-35), algunos de ellos difícilmente atribuibles a una categoría específica. Las ofrendas cerámicas son más frecuentes en Italia, especialmente en la cultura epigráfica venética, en la que los textos son claras ofrendas. Hay también fragmentos cerámicos de escaso valor en el área osca, ya sea con textos religiosos con seguridad, comentados más arriba, ya sean piezas procedentes de depósitos votivos y santuarios con textos no tan claros pero que también podrían ser ofrendas.⁸⁴³ En general, la aparición de cerámicas comunes en áreas de culto es muy frecuente, muchas de ellas probablemente ofrendas, aunque no resulta posible determinar con seguridad si las inscripciones son propiamente ofrendas o meras marcas de propiedad presentes en las piezas previamente. A cambio, en el área umbra no aparecen apenas epígrafes en santuarios, con un único ejemplo de carácter dudoso, u16 de Monte Torremaggiore.

En la Galia tan solo hay un par de yacimientos con inscripciones cerámicas religiosas seguras y sospechamos que pudieran serlo también otras piezas de cerámica común como los platos de Limoges (g36). Sin embargo no es común la presencia en los santuarios galos de cerámicas con epígrafes en lengua local empleadas como ofrendas. En la península ibérica hay

⁸⁴² Por ejemplo fragmentos de recipientes de cerámica de barniz negro (O02 de Villalfonsina; O14.1-2 del santuario de Loreto; O17.1 de Campochiaro; y U08 de Chioano di Todi). Destaca también la presencia de copas (V08.06-10, 13, 15, 17, 19, 20, 23, 25-27, 29, 30, 32, 34 y 35), grandes vasos (V10.2 y V11), jarras (O19.31 de Capua; O20.4 de Cumas; G07.2 de *Argentomagus*), ollas (V08.11 y 14 de Altino; G07.2 de *Argentomagus*), boles (O41 de Nápoles; G10.1 de Lezoux) y *dolia* (V08.12, 18 y 24 de Altino).

⁸⁴³ Las inscripciones o51 de Macchiagodena; o53 de S. Giovanni in Galdo; o55 de Gildone; o57 de S. Pietro di Cantoni; o58 de Campochiaro; o59 del depósito de Castrocielo; o60 de *Aquinum*; o61 del fondo Ruozzo; o62 del santuario de Loreto; o63 de Panetelle; o65 de Picentia; o66 de *Paestum*; y o71 de *Nerulum*).

varios fragmentos que podrían pertenecer a esta categoría: la cerámica de Roques de Sant Formatge (**i24**), que es un fragmento de cerámica de barniz negro, el fragmento de *dolium* de Val de Alegre (**i29**), las piezas de cerámica ibérica de Alarcos (**i40**) y la dudosa pieza **i48** de la Cueva de Gorham (Gibraltar), que podrían ser parte de un cuenco. En Lusitania no hay epígrafes en lengua local en ningún soporte cerámico y en Celtiberia tan solo hay una pieza cerámica que podría adscribirse al ámbito religioso, el fragmento **c5** de Caminreal que por la forma y la pintura entraría en la siguiente categoría.

Apenas se constatan inscripciones religiosas en piezas cerámicas de lujo o ricamente decoradas que puedan ser consideradas ofrendas u objetos rituales. El único ejemplo podría ser el *skyphos* de Altino (**V08.05**), del que tan solo se conserva parte del pie, correspondiente al parecer a cerámica ática de figuras rojas, de mayor categoría que la cerámica recogida en el epígrafe anterior. La pieza **O25** de *Abellinum*, cuya forma no es clara, es caracterizada por Crawford como un posible *louterion* o *thymiaterion* de terracota, en cuyo caso entraría también en este grupo. El número de piezas de carácter religioso dudoso sobre cerámica cuidada es algo mayor: la inscripción **g33a** de *Alesia*, con decoración pintada, las cerámicas ibéricas ricamente decoradas como **i37** de Liria, así como **i20** de Besalú y **i36** de Montaña Frontera, a los que se añaden el *rhyton* de Ullastret (**i22**) y la jarra de La Joncosa (**i26**). En este grupo, aunque de menor entidad, cabría mencionar el *oinochos* de Caminreal **c5**.

También pertenece a la categoría de vajilla y recipientes la realizada con materiales metálicos: sítulas, páteras, vasos y otras formas atestiguadas una sola vez. Las sítulas tan solo presentan epígrafes religiosos en la cultura epigráfica venética (**V03.65-66** y **V04**),⁸⁴⁴ del mismo modo que las páteras metálicas (**V05** y **V03.69**). También consta un epígrafe religioso sobre una pequeña jarra procedente de Lagole (**V03.63**), un fragmento que se ha caracterizado como parte de un caldero (**V03.64**) y fragmentos de varios vasos de bronce (**V03.68**, **V08.02**, **V12**). En galo se constata un epígrafe en un recipiente de bronce catalogado como una cacerola o quizá una *trulla*, **G05** de Couchey, con el epígrafe en el mango. La pieza es semejante a **g29** procedente de Maguncia y a **c3a-b** de Tiermes, en este caso de plata, que tienen epígrafes de cuyo carácter religioso dudamos. Vajilla de plata de posible carácter religioso también es el conjunto de platos de Abengibre (**i41a-e**).

En la cultura epigráfica venética, como también en la rética, hay constancia en numerosas ocasiones de la grabación de inscripciones sobre vajilla metálica, no siempre de carácter religioso, infrecuentes a cambio en las restantes lenguas.

8. Joyas

Solo una inscripción religiosa se atestigua sobre una joya: el anillo de oro **O27**, perdido y de procedencia desconocida. Es un caso único pues no hay otras piezas que contengan epígrafes religiosos en las lenguas indígenas aquí tratadas.

9. Armamento

No hay constancia de ninguna inscripción religiosa con seguridad grabada sobre piezas de armamento, pese a que el depósito ritual de armas en la antigüedad fue relativamente

⁸⁴⁴ También hay epígrafes en sítulas en lengua rética, como la sítula de Providence (*DRI HU-7*), la de Sanzeno (*DRI SZ-30*) o la sítula Giovanelli (*DRI CE-1*).

frecuente.⁸⁴⁵ Sin embargo, sí cabe señalar algunas dudosas precisamente por su comparación con estos paralelos. Entre ellas cabría mencionar las espinilleras **u13** de la necrópolis del Frontone en Perugia, los cascos **o69** de desconocida procedencia y la espada **g39** de Port. En ninguno de ellos la inscripción es lo suficientemente clara como para considerarlas religiosas con seguridad, por lo que se mantienen en la categoría de dudosas.

10. Instrumenta

Dentro de esta categoría se han incluido utensilios de uso cotidiano que de no ser por los epígrafes o el lugar de hallazgo, no serían considerados religiosos. Hay 70 piezas en este grupo, de las cuales: los 24 estilos de escritura del santuario de Este (**V15.18-41**), los 43 mangos y cucharones de *simpula* de Auronzo (**V02.3-4**) y Lagole (**V03.22-63**), la pesa de telar **O01**, el cuchillo **V08.04** y el colador **V03.67**.

Cabe preguntarse si estos objetos fueron elaborados para servir como ofrendas o si respondían a usos domésticos y solo después se ofrecieron a los dioses. Los estilos podrían haberse empleado en el santuario para las posibles prácticas de aprendizaje de la escritura, mientras que el cuchillo **V08.04** parece ser un objeto ritual, quizá empleado en sacrificios. Los mangos y cucharones de *simpula*, y quizá también el colador, podrían también haber formado parte de los elementos de uso cotidiano del santuario o de los banquetes rituales.

11. Otros

La categoría ‘otros’ recoge 9 inscripciones de naturaleza dudosa que no encajan en ninguna de las anteriores: **O03**, una llave de bronce hallada en Tufillo; **O40**, una pequeña bobina o altarcillo de terracota; **V03.70**, un punzón de hueso de Lagole; **V07.1-6** y una serie de huesos rituales de Asolo.

III. DECORACIÓN E ICONOGRAFÍA

Apenas son 40 las inscripciones cuyos soportes cuentan con decoración iconográfica, en general representaciones antropomorfas —ya sean imágenes de dioses o de hombres— y zoomorfas, aunque también haya elementos geométricos, vegetales, etc., que no se han considerado como iconografía religiosa. Destacan las estatuas y figuritas votivas, que por lo general son representaciones divinas.

Trazar una línea de separación entre las representaciones de tipo local y las de tipo clásico resulta difícil en la zona sabélica, puesto que ambas culturas están muy ligadas entre sí. Cabe, sin embargo, realizar algunas precisiones. Así, los primeros exvotos umbros muestran, por lo general, formas afiladas y toscas, muy esquemáticas y semejantes a las figuras etruscas, con predominio de la representación de guerreros ataviados con armas y cascos, aunque también haya —en menor número— dioses que representan a Hércules, danzantes y oferentes, además de representaciones de partes del cuerpo.⁸⁴⁶ A cambio, la figura **U03** de San Vittore di Cingoli presenta una forma que parece influida por modelos clásicos: una representación divina de un dios togado, descalzo y con corona radiada. También la figura **O18** de *Saepinum* parece seguir

⁸⁴⁵ Tagliamonte (2003).

⁸⁴⁶ Vease Bradley (2000, 68-71).

patrones clásicos: una mujer togada con el pelo recogido y una posible lucerna o paloma en la mano. Las representaciones iconográficas de las *iúvilas* de Capua (**O19.01-17**) podrían vincularse a una serie de festividades de carácter agrícola. La presencia de panes o tortas, así como de cerdos y el hecho de que los bustos que aparezcan sean femeninos, podría apuntar a un culto a una diosa madre vinculada a la agricultura, como por ejemplo Deméter.

Las representaciones venéticas parecen seguir modelos locales como se desprende del tipo de cascos que portan algunos de estos guerreros. En Lagole aparecen numerosas figuritas con inscripciones que se asocian a guerreros y oferentes (**V03.16-20**), así como algunos exvotos de bronce que irían colocados sobre las inscripciones pétreas de Este (**V15.51**) y parecen representaciones de los fieles en posición de ofrenda. En el campo central de las láminas de Gurina (**V01.2**) y Lagole di Calalzo (**V03.01-04**) se representan caballos, de dudoso significado.

También aparecen representaciones divinas en el pilar de los Nautas (**G01**), entre las que se aprecian numerosas figuras con distintos atributos como un dios con cuernos, un toro y unas grullas como elementos iconográficos, de carácter más propiamente indígena, y también representaciones de dioses clásicos mencionados en el propio epígrafe. También tiene un cierto carácter indígena el Mercurio de Lezoux (**G10.2**), de edad avanzada y tocado con un gorro y barba, que dista mucho de las representaciones tradicionales de este dios.

Las estatuas del Cerro de los Santos (**I17.1-2**) están claramente influidas por la presencia romana pues las figuras aparecen con togas. No obstante, podría haber algún elemento iconográfico de carácter indígena como la posible presencia de torques en el cuello de una de las figuras, un elemento significativo de la cultura ibérica. En este caso, y frente al resto de las representaciones vistas en este apartado, podríamos estar ante imágenes no de las divinidades sino de los propios oferentes, que algunos investigadores asocian a la aristocracia local.⁸⁴⁷

También **L06** de Braga podría estar representando al evergeta local así como a la divinidad,⁸⁴⁸ figuras que aparecen togadas y una de ellas en una *aedicula*, lo que sugiere también un modelo de tipo romano.

Aunque el estudio de la epigrafía religiosa rética no se ha incluido en este trabajo final, cabría destacar que respecto de las aquí tratadas presenta una diferencia significativa en el uso de figuritas como soporte epigráfico, pues casi todas son zoomorfas frente a las aquí tratadas, siempre antropomorfas. Las estatuillas y figuritas réticas, que representan guerreros, jinetes y animales, aparecen con frecuencia en santuarios, como Dercolo, Campi Neri o Sanzeno, por lo que también serían seguramente religiosas, pese a que sus textos sean difíciles de interpretar.

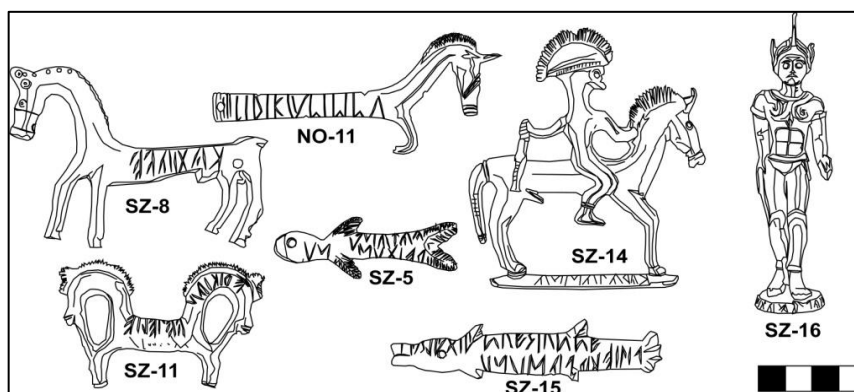


Fig. 56. Inscripciones en lengua rética sobre estatuillas (a escala).

⁸⁴⁷ Debate recogido por Morena López (1999, 24-25).

⁸⁴⁸ Garrido, Mar y Martins (2008, 19).

4.2. LUGARES DE HALLAZGO

I. TIPOS DE LUGAR DE HALLAZGO

Los epígrafes religiosos aquí reunidos proceden de diversos tipos de yacimientos. Como se aprecia en la siguiente tabla, en su mayoría se han encontrado en santuarios o posibles santuarios (340 inscripciones sobre 543).⁸⁴⁹ A ellos habría que sumar las piezas procedentes de cuevas-santuario o paredes rupestres ligadas a espacios de culto, que si bien se podrían considerar santuarios, se han diferenciado en este gráfico (97 inscripciones). Son pocas las consideradas religiosas con seguridad procedentes de depósitos votivos aislados (13 inscripciones), en buena medida porque la mayoría de las piezas inscritas que aparecen en ellos son fragmentos cerámicos y no resulta clara la intención principal de estos textos.⁸⁵⁰ No obstante, como se aprecia en la tabla, no todas las inscripciones proceden de lugares de culto: hay varias halladas en necrópolis, así como en distintas habitaciones de tipo doméstico de yacimientos, además de un gran grupo de piezas descontextualizadas o cuyo lugar de hallazgo se desconoce.

TIPO DE YACIMIENTO	O	DO	DU	U	V	G	I	C	L	TOTAL
Santuario	98	6	0	7	170	14	13	0	1	309
Posible santuario	16	3	1	2	3	5	0	0	1	31
Cueva/rupestre	1	1	0	0	0	1	70	22	2	97
Depósito votivo	1	0	0	0	9	3	0	0	0	13
Necrópolis	8	1	0	0	0	2	0	0	0	11
Ciudad - <i>oppidum</i>	9	0	1	1	0	7	2	0	2	22
Desconocido - No hay	18	4	4	5	4	8	0	0	17	60
TOTAL	151	15	6	15	186	40	85	22	23	543

Fig. 57. Tipo de yacimientos en los que aparecen las inscripciones religiosas.

1. Santuarios

309 inscripciones proceden de santuarios, circunstancia que en buena parte de los casos resulta muy relevante para su identificación como piezas religiosas. Como es lógico, la aparición de inscripciones en lugares de culto depende directamente de la cantidad de estructuras de culto que existieran en cada región. En aquellas que cuentan con templos de carácter arquitectónico y monumental es más frecuente que se encuentren epígrafes, mientras que en las que apenas se conocen estructuras edilicias ligadas al culto es más difícil encontrar este tipo de inscripciones. A continuación se adjunta un mapa de los santuarios arquitectónicos con epígrafes en lenguas locales:

⁸⁴⁹ Se han incluido bajo esta categoría piezas halladas a corta distancia de un santuario y que podrían proceder de éste o aquellas que proceden de lugares que podrían interpretarse como tales, aunque no hay acuerdo sobre ello.

⁸⁵⁰ Aparecen recopilados en la categoría de inscripciones religiosas dudosas.



Fig. 58. Distribución de santuarios con inscripciones en lenguas locales.⁸⁵¹

En el área osca se aprecia una gran cantidad de santuarios con epígrafes y de ellos proceden 98 de las 151 inscripciones en esta lengua. Como se verá en el apartado siguiente (4.2. II. *Distribución*) así como se refleja en este mapa (fig. 58), aunque hay varios focos donde la escritura formó una parte importante del culto (Pietrabbondante, Capua, Rossano y Pompeya), existen también numerosos santuarios con uno o pocos epígrafes, distribuidos de una forma relativamente homogénea en todo el territorio osco, a excepción del área meridional que está algo más vacía.

Los umbros cuentan con cuatro santuarios en los que se atestigüen inscripciones: *Hispellum*, Colfiorito, *Tuder* y Monte Torremaggiore; también se documentan en las zonas en las que se hablaron dialectos, pese a su reducido espacio geográfico. En el área venética se constatan 6 lugares catalogados como santuarios, casi todos con más de un epígrafe, como se verá en el siguiente apartado. En la Galia solo 14 inscripciones sobre 40 proceden de santuarios, pese a la gran extensión del área en el que se habló esta lengua: tan solo hay 7 santuarios con inscripciones, casi todos con uno y dos epígrafes, salvo Nîmes.

En el área ibérica tan solo se reconocen dos santuarios con inscripciones, Montaña Frontera y el Cerro de los Santos, de los que proceden 13 de las 85 inscripciones religiosas ibéricas. En esta zona se atestigüan diversos edificios destinados al culto, pero salvo estos dos ninguno cuenta con epígrafes en lengua local que sean claramente religiosos.⁸⁵² Esto indica claramente que para los iberos los santuarios construidos no eran espacios privilegiados para el uso de la escritura. Con más razón puede decirse esto de los celtíberos, aunque entre ellos no se hayan identificado tantos santuarios construidos: de hecho todos los epígrafes religiosos conocidos proceden de un mismo punto, santuario al aire libre, sin estructuras arquitectónicas, que hemos clasificado en la categoría de cueva-rupestre.

En Lusitania tan solo un punto han sido caracterizado como santuario con estructuras arquitectónicas: Cabeço das Fraguas, si bien la arqueología recoge vestigios de numerosos

⁸⁵¹ Si bien a este número se le podrían añadir otras piezas que podrían proceder de posibles santuarios (31), hemos preferido dejarlo al margen por la inseguridad de que lo sean.

⁸⁵² Almagro-Gorbea y Moneo (2000).

santuarios y lugares de culto ligados a divinidades de carácter local. No obstante, como señala Richert en sus estudios, en su mayoría son de época imperial y enmarcados en una cultura plenamente romanizada, aunque mantengan el culto a divinidades indígenas, como por ejemplo el santuario de San Miguel de Mota dedicado a Endovélico.⁸⁵³

Una vez vista la distribución de estos epígrafes, es posible realizar varias observaciones. Oscos y venéticos emplean con asiduidad la escritura en los lugares de culto y sus santuarios están colmados de mensajes. Sugiere Pocetti que es posible que la práctica de la escritura se aprendiese en los santuarios, como podría sugerir el hallazgo de alfabetos en el santuario de Este (V15),⁸⁵⁴ así como el hecho de que buena parte de los textos escritos en estas lenguas procedan de espacios de culto, que según Pocetti podrían tener junto a ellos oficinas lapidarias locales. Además debe tomarse en consideración que las prácticas de escritura se realizaban habitualmente sobre soportes perecederos, por lo que no han llegado hasta nuestros días y resulta difícil atestiguar arqueológicamente dónde se enseñaba la escritura. En cualquier caso, al ser los santuarios espacios de reunión y contacto, serían lugares propicios para ello.

No obstante, que los santuarios fuesen lugares donde se aprendiese a escribir parece únicamente confirmado en el de *Reitia* en Este. Fuera de este lugar no se encuentran restos de prácticas de escritura en ningún otro lugar de culto de forma tan clara, ni aparecen láminas a medio escribir, ni estilos para hacerlo, por lo que Este fue sin duda un caso excepcional. Es evidente que muchos de los epígrafes religiosos escritos en estas lenguas se vinculan a espacios de culto, pero no es posible afirmar que los santuarios fuesen lugares de aprendizaje de la escritura, o al menos no en todo el occidente mediterráneo. No hay vestigios de esta enseñanza en ningún espacio de culto en la Península Ibérica ni tampoco en la Galia y en Italia tampoco es claro que se llevaran a cabo estas prácticas más allá de Este.

2. Cuevas-santuario, santuarios rupestres, paredes rocosas

Casi un centenar de inscripciones proceden de paredes rupestres o de grandes rocas no ligadas a un santuario arquitectónico, redactadas sobre todo en dos lenguas: la ibérica con 70 inscripciones rupestres y la celtibérica con 22 epígrafes, estos todos procedentes de Peñalba de Villastar (C1). Aparte de estas, aparecen en paredes rocosas la inscripción de la cueva de Castellan (G26) y los epígrafes lusitanos de Braga (L06) y de Lamas de Moledo (L10), este último en un santuario rocoso sin estructuras arquitectónicas pero con relieves figurados. Una única inscripción en lengua osca fue grabada sobre un soporte rupestre, O23 de Punta della Campanella, indudablemente vinculada al templo de Atenea-Minerva que se encuentra en el promontorio donde se halla el epígrafe.

Por otro lado, solo una única inscripción podría haber sido hallada en una cueva sin ser de carácter rupestre, el bronce de Rapino (DO10), si bien no es seguro que la pieza proceda de Grotta del Colle y no de otros lugares cercanos, como se indica en su ficha.

⁸⁵³ Véase Richert (2012, volumen II).

⁸⁵⁴ Pocetti (2009, 58): "Ciò fa sì che i santuari fossero luoghi di insegnamento e di trasmissione di scrittura, ma anche crocevia di contatti tra tradizioni alfabetiche diverse. Questa conclusione collima perfettamente con il quadro che emerge anche su altri versanti circa la relazione tra scrittura e luoghi di culto nell'Italia antica."

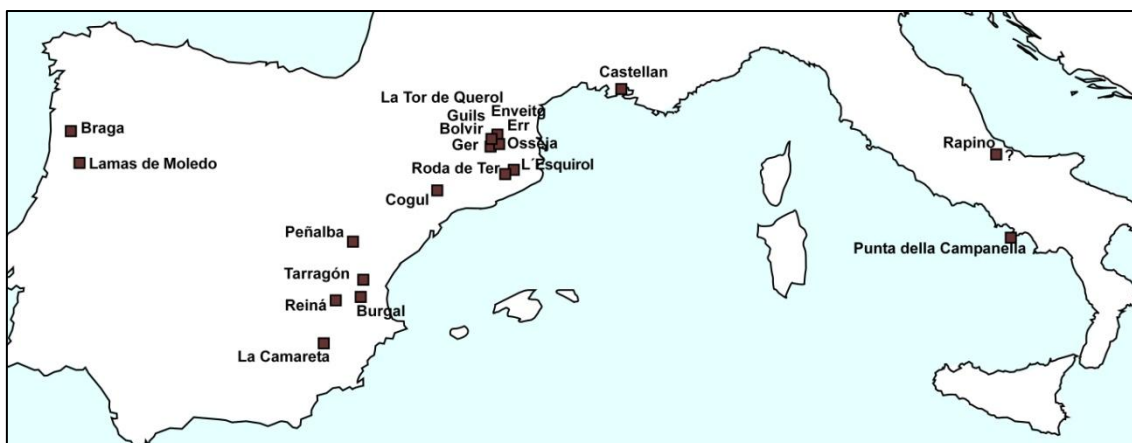


Fig. 59. Distribución de los epígrafes en cuevas, abrigos y paredes rupestres del occidente mediterráneo.

Es significativo que la epigrafía rupestre tenga tanta representación en la península Ibérica, especialmente entre los iberos, mientras que en el resto de culturas apenas se documenta.⁸⁵⁵ Podría presumirse que se trata de una costumbre local, vinculada posiblemente al uso de las cuevas y abrigos como espacios de culto.

3. Depósitos votivos

En la mayor parte de los casos, las inscripciones que aparecen en depósitos votivos están claramente vinculadas a santuarios, por lo que se han incluido en la primera categoría. No obstante, hay algunos depósitos que no lo están como es el caso de aquellos que contienen piezas inscritas junto con objetos rituales. Entre estas inscripciones hay láminas de bronce y plomo, huesos y, especialmente, cerámicas. Estas son muy numerosas entre las inscripciones dudosas, que aparecen junto a material religioso, pero cuyos textos suelen consistir en meros nombres cuya intencionalidad es difícil de discernir.

4. Espacios no religiosos, fuera de contexto y lugares de origen desconocidos

Todos los lugares examinados hasta ahora son de naturaleza claramente religiosa, sin embargo hay también inscripciones de este género que proceden de lugares que no son propiamente espacios de culto: 11 de ellas fueron halladas en necrópolis, todas láminas de plomo con maldiciones a excepción de **DO09.3**, una estela funeraria en la que se invoca a los dioses, y **G10.1**, un bol cerámico. 22 inscripciones proceden de lugares dentro de asentamientos habitacionales, ciudades u *oppida* antiguos que no corresponden a un posible templo. Finalmente, 60 epígrafes carecen de contexto, ya sea porque fueron reutilizados en construcciones posteriores, porque aparecieron en zonas en las que no se conocen yacimientos cercanos o porque no se sabe nada de su lugar de proveniencia.

⁸⁵⁵ También en este caso se podría hacer referencia a los réticos, que también llevaron a cabo epígrafes rupestres en Steinberg am Rofam (*DRI* ST-1, ST-2, ST-3, ST-4, ST-5, ST-6, ST-7, ST-8, ST-9, así como en Achenkirch-Mandlfelsen (*TIR*, AK-1 y AK-2) y Unterammegau (*TIR*, UG-1, 2 y 3).

II. DISTRIBUCIÓN

La distribución de los epígrafes no es homogénea, pues hay zonas con una concentración mayor de inscripciones y otras completamente vacías. Estas diferencias se observan también en lo que a las concentraciones se refiere. En el siguiente mapa se encuentran reflejados todos los puntos del Mediterráneo occidental en el que se documenten inscripciones religiosas seguras y probables y se señala también el número de epígrafes que aparecen en ellos.

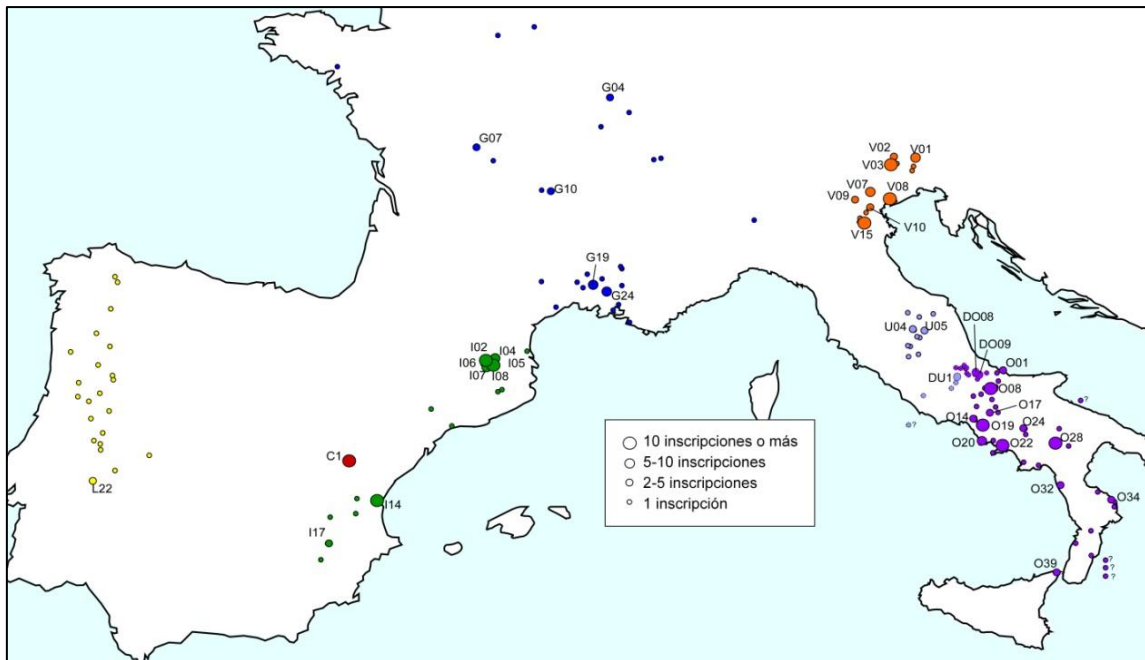


Fig. 60. Distribución dependiendo del número de inscripciones halladas en cada uno de los puntos.

En el área osca alternan los yacimientos con un solo epígrafe y aquellos de los que proceden entre uno y cinco.⁸⁵⁶ La ciudad de *Cumae* cuenta con siete inscripciones religiosas⁸⁵⁷ y cuatro yacimientos presentan un gran número de epígrafes: Pietrabbondante, el fondo Patturelli de Capua, Pompeya y el yacimiento de Rossano di Vaglio.⁸⁵⁸ En comparación con otras zonas como la Península Ibérica o la Galia se da en esta zona una apreciable concentración de yacimientos con más de un epígrafe.

En el área de los dialectos sabélicos pocos lugares tienen más de una inscripción religiosa: Corfinio (**DO08.1-4**) y Sulmo (**DO09.1-3**), ambos con inscripciones religiosas seguras y probables, además de funerarias en las que se detectan sacerdotisas. A ellas se suman los dos epígrafes procedentes de San Benedetto dei Marsi (**DU1.1-2**), ambos hallados fuera de contexto.

Tan solo dos yacimientos poseen más de dos inscripciones en lengua umbra: el santuario de *Plestia* (**U05.1-4**) y la ciudad de *Assisium* (**U04.1-2**). Aunque en el primer caso son cuatro las

⁸⁵⁶ Entre dos y cinco, como Punta Penna di Vasto (**O01.1-3**), el santuario de Loreto (**O14.1-3**), el de Campochiaro (**O17.1-3**), *Aeclanum* (**O24.1-4**), Laos (**O32.1-3**), Crimisa (**O34.1-3**) y Mesina (**O39.1-4**).

⁸⁵⁷ **O20.1-7**.

⁸⁵⁸ Pietrabbondante (**O08.01-17**), Capua (**O19.01-31**), Pompeya (**O22.01-10**) y Rossano di Vaglio (**O28.01-33**).

láminas halladas en el santuario, comparado con las culturas epigráficas osca o venética, el nivel de *literacy* de los espacios de culto umbros es muy inferior.

El área venética, pese a su reducida extensión, muestra una concentración mayor que ninguna otra de inscripciones religiosas, donde la mayor parte de las piezas aparecen en yacimientos en los que hay más de un epígrafe.⁸⁵⁹ Los santuarios con menos de diez inscripciones son pocos⁸⁶⁰ y los puntos de mayor concentración de epígrafes religiosos en lenguas locales se encuentran sin duda en el área venética, destacando Lagole di Calalzo con 70 epígrafes (**V03.01-70**), seguido por Este con 53 (**V15.01-53**) y Altino con 36 (**V08.01-36**).

La Galia tampoco es un área en el que se la epigrafía religiosa aparezca concentrada en yacimientos concretos, sino que, del mismo modo que se aprecia en Lusitania, los epígrafes aparecen desperdigados por el territorio de una manera muy heterogénea. Tan solo hay tres puntos en los que haya más de un epígrafe: Alesia (**G04.1-3**), *Argentomagus* (**G07.1-2**) y Lezoux (**G10.1-2**). Aparte de estos yacimientos en los que apenas hay un par de epígrafes se encuentran *Nemausus* (**G19.1-5**) y *Glanum* (**G24.1-5**). No hay ningún punto con más de cinco inscripciones religiosas.

En el área ibérica hay algunos puntos con dos o más epígrafes, especialmente en la zona de la Cerdeña, aunque también hay tres inscripciones ibéricas en Cerro de los Santos y una decena en el santuario de Montaña Frontera.⁸⁶¹ En general no se aprecia, salvo en la Cerdeña, una gran concentración de epígrafes, pues tan solo se detectan dos emplazamientos, templos ambos, con más de dos epígrafes. En la Celtiberia todas las inscripciones proceden de un solo punto, Peñalba de Villastar (**C1**), por lo que no es posible hablar de patrones de dispersión de la epigrafía religiosa. Sin embargo, se puede recalcar que no hay costumbre de realizar inscripciones en los lugares sagrados, como sí se detecta en otras áreas del occidente mediterráneo. En Lusitania hay una única localidad en la que se han encontrado dos piezas, Arronches (**L22.1-2**), ambas descontextualizadas y el resto de inscripciones proceden de distintos puntos, si bien no están muy lejos unos de otros, por lo que no hay una concentración de epígrafes religiosos, sino una dispersión de los mismos.

Si aislamos las áreas en las que se encuentran menos de cinco epígrafes se observa el siguiente panorama:

⁸⁵⁹ A excepción de **V04** del Valle de Calalzo, **V05** de Zuglio, **V06** de Verzegnis, **V11** de Montegrotto, **V12** de Lozzo Atestino, **V13** de Caldeviso y **V14** de Meggiaro.

⁸⁶⁰ Con entre dos y cinco inscripciones destacan Auronzo (**V02.1-4**), Vicenza (**V09.1-2**) y Padua (**V10.1-2**), y con cinco y menos de diez Gurina (**V01.1-6**) y Asolo (**V07.1-6**).

⁸⁶¹ Menos de cinco en Guils (**I06.1-3**), Bolvir (**I08.1-3**) y el Cerro de los Santos (**I17.1-3**), entre cinco y diez en Err (**I04.1-6**) y Ger (**I07.1-5**) y más de diez en La Tor de Querol (**I02.01-11**) y Osséja (**I05.01-34**), así como el santuario de Montaña Frontera (**I14.01-10**).

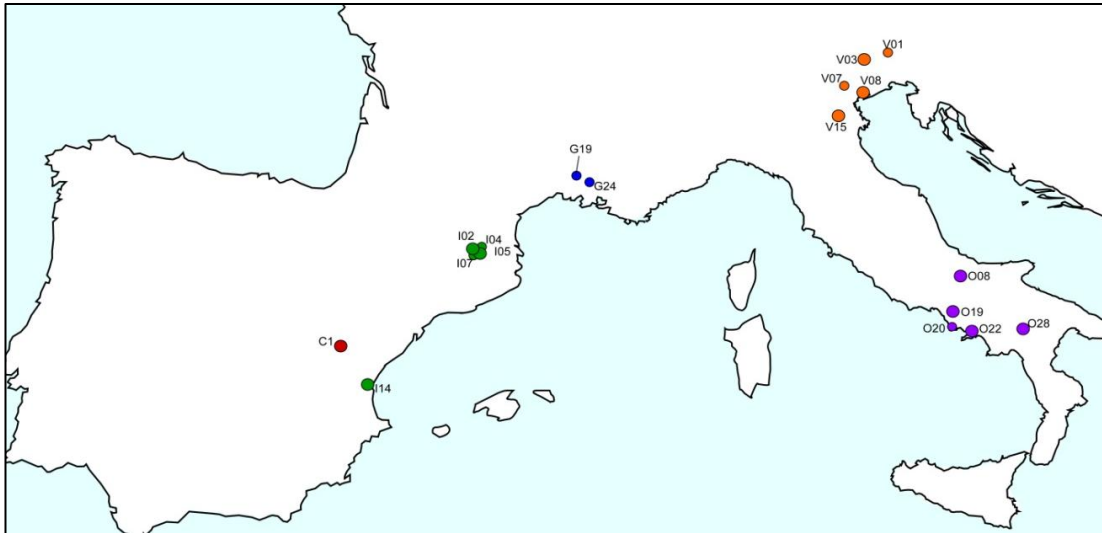


Fig. 61. Puntos con más de 5 inscripciones religiosas.

Si comparamos este mapa con el de la distribución de los santuarios con epígrafes, se observa una clara correlación entre las zonas con mayor densidad de epígrafes y la existencia de "grandes santuarios inscritos". Se ve como en las zonas de Umbría, la Galia y la Península Ibérica apenas se atestiguan sitios en los que haya más de cinco inscripciones, mientras que las áreas venética y osca muestran una mayor densidad de epígrafes religiosos agrupados en espacios de culto.

4.3. CONTENIDO DE LOS TEXTOS

I. ELEMENTOS

No en todas las culturas epigráficas se identifican los mismos componentes en las inscripciones. En general hay una serie de elementos comunes en los textos: teónimos, los nombres de los donantes y un verbo. En algunas aparecen fórmulas que indican las ofrendas y en ocasiones se identifica el objeto dedicado.

1. Teónimos

El número de inscripciones que presentan divinidades es bastante elevado, ya que si contamos aquellas con teónimos seguros⁸⁶² y posibles⁸⁶³ la cifra asciende a 278 inscripciones,⁸⁶⁴ un 51% de los epígrafes seleccionados en este estudio.

TEÓNIMOS	O	DO	DU	U	V	G	I	C	L	TOTAL
Seguros	54	11	6	11	106	17	0	0	19	224
Posibles	17	1	0	1	10	11	9?	1	4	54
TOTAL TEÓNIMOS	71	12	6	12	116	28	9?	1	23	278
TOTAL INSCRIPCIONES	151	15	6	15	186	40	85	22	23	543
PORCENTAJE	47%	80%	100%	80%	62%	70%	11%	5%	100%	51%

Fig. 62. Recuento de las inscripciones religiosas con teónimos.

En algunas culturas epigráficas su presencia es más frecuente que en otras, como en las lusitanas y los dialectos umbros. No obstante, el número total de epígrafes religiosos en estas lenguas es muy reducido y en parte son los teónimos los que apuntan a que se puedan identificar como tales. También es alto el porcentaje de epígrafes con teónimos en umbro, en dialectos oscos y en galo, aunque para estos últimos hay que destacar que varios de ellos no son seguros ya que no se atestiguan en otros epígrafes y podrían ser antropónimos.

Dos factores motivan que el porcentaje de teónimos en las inscripciones religiosas venéticas y oscas sea más bajo. En el caso de las primeras, muchos de los textos están muy fragmentados y podrían haber contado originariamente con teónimos aunque no se conserven. Por otro lado, buena parte de las inscripciones oscas que se han considerado religiosas son de tipo edilicio y en ellas no es frecuente la aparición de teónimos, por lo que el porcentaje de inscripciones totales cuenta con un grupo numeroso de epígrafes que no presenta nombres de divinidades.

A la hora de buscar teónimos en las lenguas peor comprendidas, se intentan encontrar siguiendo dos patrones: la repetición de una palabra en un mismo yacimiento —como ocurre con oscos y venéticos, donde los teónimos se mencionan una y otra vez en un mismo espacio—, o el de la aparición de una misma palabra en soportes claramente religiosos en distintos puntos —como con los lusitanos, en el que altares de distintas zonas muestran un mismo teónimo.

⁸⁶² Se incluyen las palabras "al dios, a la diosa", así como teónimos que no actúan como receptores de la ofrenda, como los *meddiks Mineruii* de Punta della Campanella (O23), la fiesta de las Mefitanas en Pompeya (O22.10) y el pavimento realizado con "el dinero de Apolo", también de Pompeya (O22.09).

⁸⁶³ En la categoría de "posibles teónimos" se enmarcan aquellos cuya naturaleza es dudosa y podrían ser antropónimos, aquellos que están rotos y no es posible reconocer su posible final en dativo pero sería probable que lo tuviesen, así como las inscripciones que están rotas y sin duda tenían un teónimo en la parte perdida.

⁸⁶⁴ No se cuenta el número de teónimos, sino las inscripciones que los muestran.

Resulta llamativo que en el área ibérica y en la Celtiberia no aparezca ninguna palabra que se repita en un mismo punto y que pudiese asociarse a un teónimo, a excepción de *urtal* en el abrigo del Tarragón (**II3**). La ausencia de una palabra que aparezca repetida en inscripciones procedentes de un mismo punto, como las rupestres de la Cerdaña y Peñalba o como los epígrafes de Montaña Frontera, es significativa, ya que en ellas se esperarían teónimos. Como se comenta en el apartado de teónimos ibéricos, apenas se han identificado nombres de dioses ibéricos y ninguno de estos aparece reflejado en la epigrafía en lengua local. Por otro lado, es probable que 'La Gran Inscripción' de Peñalba (**C1.01**) cuente con uno o varios teónimos.

En lo que respecta al género de las divinidades, no hay un gran desequilibrio entre el número de dioses de género masculino y femenino, o al menos no tan amplio como la diferencia entre el género de los antropónimos, donde apenas hay mujeres mencionadas, como se verá en el siguiente apartado. La distribución por géneros en las inscripciones oscas, venéticas, galas, lusitanas y en dialectos umbros es relativamente parecida, con un ligero predominio de las divinidades masculinas sobre las femeninas.

TEÓNIMOS	O	DO	DU	U	V	G	I	C	L	TOTAL
Masculino	39	8	3	4	61	15	?	?	13	143
Femenino	32	4	2	7	41	11	?	?	9	106

Fig. 63. Género de los teónimos

En las inscripciones en dialectos oscos las divinidades masculinas suponen el doble que las femeninas, pero debido a que el número de epígrafes de este conjunto es reducido no consideramos que sea un patrón significativo. Lo mismo ocurre en la cultura epigráfica umbra, en la que hay un ligero predominio de los teónimos femeninos, especialmente *Cupra* que se detecta en cuatro ocasiones en Colfiorito (**U05.1-4**) y en Fossato di Vico (**U02**). Dado que apenas hay inscripciones con teónimos y que cuatro de ellas aparecen en el mismo yacimiento, no se puede deducir que tuvieran una preferencia por divinidades femeninas. En el caso de los epígrafes rupestres celtibéricos e ibéricos, no es posible conocer el género de los dioses. Las interpretaciones sobre la "Gran Inscripción" de Peñalba (**C1.01**) apuntan a uno o varios dioses de género seguramente masculino, igual que son masculinos los dioses mencionados en el cercano "Gran Panel," *Deo Cordono* y *Cornuto Cordono* (*HEp* 14, 2005, 366).

En lo que respecta al origen de los nombres divinos, se aprecia un predominio aplastante de los indígenas sobre los considerados clásicos, ya sean romanos o griegos. Es cierto que en las inscripciones en lenguas sabélicas figuran numerosos nombres de tipo clásico, pero se trata de divinidades itálicas, como Hércules, Júpiter o Ceres, que no fueron adquiridas como consecuencia del contacto con Roma.

TEÓNIMOS	O	DO	DU	U	V	G	I	C	L	TOTAL
Indígena	31	2	3	8	112	26	9	1	23	215
Clásico	40?	9	3	4	0	2	1?	0	0	59

Fig. 64. Origen local o clásico de los teónimos

En el caso de las galas se trata de las inscripciones mixtas **G01** de París, en la que hay teónimos locales como *Esus*, *Cernunnos* o *Taruos Trigaranus* y latinos como Júpiter, Vulcano, Cástor o Fortuna, y el epígrafe **L10.2** de Lezoux, en el que en la parte latina se encuentra

Mercurio. El único posible caso en lengua ibérica sería la palabra *tanito* de **I05.14**, que según Rodríguez Ramos podría derivar de *Tanit*, aunque él mismo lo considera una posibilidad dudosa.⁸⁶⁵

2. Antropónimos

No todas las inscripciones religiosas seleccionadas en este estudio contienen antropónimos, aunque sin duda fueron un elemento muy frecuente en los textos. Se han dividido en tres grupos: inscripciones que tuvieron nombres, inscripciones que pudieron tenerlos e inscripciones sin nombres.

ANTROPÓNIMOS	O	DO	DU	U	V	G	I	C	L	TOTAL
Nombres	111	11	4	7	125	28	0	18	20	324
Quizá tuvo nombre	11	1	0	1	39	5	77	2	1	137
Sin nombre	29	3	2	7	22	7	8	2	2	82
TOTAL	151	15	6	15	186	40	85	22	23	543

Fig. 65. Recuento de las inscripciones religiosas con antropónimos

Inscripciones con nombres

De las 543 inscripciones seleccionadas como religiosas, 324 tuvieron nombres personales. No obstante, no todas los conservan por completo.

ANTROPÓNIMO	O	DO	DU	U	V	G	I	C	L	TOTAL
Nombre completo	73	10	3	5	70	19	?	13	18	211
Nombre partido	23	1	1	2	37	6	?	5	0	75
Nombre perdido	15	0	0	0	18	3	?	0	2	38

Fig. 66. Estado de los antropónimos constatados

Hay 286 inscripciones en las que se conservan los antropónimos, de las cuales 211 con los nombres completos y 75 con nombres incompletos debido a la rotura de las piezas, lo que a veces dificulta la identificación del género. Entre ellos podrían destacarse algunos ejemplos como [-?]- $\pi\omicron\rho\rho\epsilon\iota\chi$ $\iota\omicron\nu\gamma\iota\lambda\lambda\iota\alpha\kappa\omicron\varsigma$ en **G25**, que conserva el patronímico pero cuyo nombre está fragmentado; [-?]- *avl(eís) · m(eddíss) · t(úvtíks)* de **O08.11**, también con patronímico y cargo, pero sin nombre; o [-?]-*+iśik+onka* de **V03.30**, sin duda es parte de una fórmula onomástica, que ha perdido varias de sus letras.

A ellas habría que sumar 38 inscripciones que sin duda tuvieron nombres en su día, pero que se perdieron por completo. Asegura la existencia en ellas de antropónimos la presencia de cargos y magistraturas o de verbos que sin duda irían precedidos por el nombre de los donantes de las piezas. Estas son especialmente numerosas entre las inscripciones venéticas, muchas fragmentadas como se ha dicho ya, pero similares a otras halladas en el mismo lugar, así como entre las oscas de tipo edilicio, que sin duda contendrían el nombre de quien las erige. Un ejemplo es la mesa de altar **O13** de Teano, cuyo texto es [-?]- *tríbuf plífriks appelluneí brateís datas dunat(ted)*, por lo que indudablemente iría precedido del nombre del magistrado.

⁸⁶⁵ Rodríguez Ramos (2014, 200).

La mayor parte de los epígrafes presentan nombres masculinos, 229, frente a 41 femeninos. Algunas inscripciones muestran nombres de ambos géneros, mientras que en otras no está claro el género de los antropónimos que aparecen.

GÉNERO	O	DO	DU	U	V	G	I	C	L	TOTAL
Masc.	92	9	4	7	63	23	?	17	14	229
Femen.	3	2	0	0	28	3	?	0	5	41

Fig. 67. Género de los antropónimos en las inscripciones religiosas.

Los nombres masculinos predominan en las inscripciones en todas las lenguas y puede suponerse que en la cultura ibérica ocurriera lo mismo, aunque por ahora no es posible determinar cuántos antropónimos hay en estas inscripciones ni su género. Hay que destacar el gran número de inscripciones venéticas con antropónimos femeninos, en su mayoría las dedicantes de las piezas. No obstante, algunas de las inscripciones fueron dedicadas por mujeres a favor de otras mujeres, por lo que en los textos se encuentran tanto dedicantes como receptoras.

Del mismo modo que ocurre en las inscripciones venéticas, las mujeres mencionadas en los restantes epígrafes no son únicamente las oferentes de las piezas. Por ejemplo en las *defixiones* de Capua (**O19.29**) y Laos (**O32.1**) son víctimas a las que se maldice y la *Saluta Musea* de Sulmo (**DO09.3**), una sacerdotisa difunta. Tampoco son dedicantes la mujer del plomo de Larzac (**G14**) ni lo parece la *Attedia* de Arronches (**L22**).⁸⁶⁶ Sí lo son *Seuia Magia* en *Aeclanum* (**O24.1**), *Ouia Pacia* en Sulmo (**DO09.2**), *Cornelia* y *Camulatia* en *Glanum* (**G24.2** y **G24.3**), *Rutilia Antiania* en Lugo (**L02**), *Rufonia Severa* en Mosteiro de Ribeira (**L04**), *Albinia Albina* en Guiães (**L07**) y *Carbunia Caturonia* de Proença-a-Velha (**L17**), además de las que aparecen en los epígrafes de Este, *Venna* en **V01.3** de Gurina⁸⁶⁷ y *Fouva* en **V02.1** de Auronzo di Cadore, a los que se suma la posible donante de **V03.30** de Lagole, que tan solo conserva el final en *-ka*, que indicaría un nombre de mujer.

Por otro lado, en dialectos umbros y en lengua umbra no aparece ninguna inscripción religiosa con antropónimos femeninos, aunque se atestiguan en otro tipo de epígrafes,⁸⁶⁸ subrayando así que las mujeres no estaban apartadas de la cultura epigráfica. Tampoco ninguno de los nombres atestiguados en Peñalba parece ser femenino.

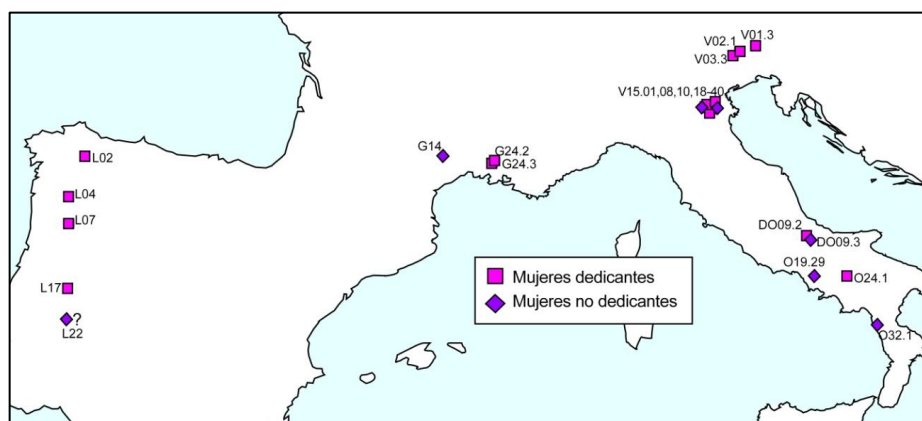


Fig. 68. Dispersión de los antropónimos femeninos en las inscripciones religiosas.

⁸⁶⁶ Opinión que defienden Carneiro *et alii* (2008, 173), si bien no todos los investigadores están de acuerdo en que se trate de un nombre personal.

⁸⁶⁷ Considerado femenino por Pellegrini y Prosdocimi (1967, 616).

⁸⁶⁸ Por ejemplo *Im.It.* Umbria 3, en la que hay una "Varia, hija de Numerio y esposa de Folenio", según la traducción que adjunta Crawford (2011, 90), y que Rix (2002, 65) considera una inscripción de propiedad (*Besitzinschriften*).

Existe una correlación entre el género de las divinidades y el de los oferentes, pues los hombres tienden a realizar ofrendas a divinidades masculinas con más frecuencia, mientras que las mujeres se dirigen a divinidades femeninas.

RELACIÓN GÉNERO	O	DO	DU	U	V	G	I	C	L	TOTAL
Hombre a dios	25	5	2	3	30	11	?	?	10	86
Hombre a diosa	15	0	2	2	9	6	?	?	6	40
Mujer a dios	0	0	0	0	1?	0	?	?	3	4
Mujer a diosa	2	2	0	0	23	2	?	?	3	32

Fig. 69. Relación entre el género de los nombres de los dedicantes y de los teónimos.

Mientras en la tabla se observa que los hombres se dirigen principalmente a los dioses, también hay que señalar 40 inscripciones destinadas a diosas, especialmente en el área osca con mención especial de los bloques de Rossano dedicados a *Mefitis* (como por ejemplo **O28.02-03**). También aparece casi una decena en el santuario de *Reitia* en Este, si bien en este lugar predominan las ofrendas de mujeres. En galo hay seis piezas dedicadas por hombres a diosas, como **G19.1** de Nîmes, dedicado a las Madres de la ciudad, o **G21** de Vasio, que consagra un lugar a *Belisama*. En lusitano hay seis casos, si bien son inscripciones en las que se mencionan nombres masculinos y no son necesariamente los donantes, y también se encuentran teónimos masculinos en varias de ellas, como **L10** de Lamas de Moledo, **L21.1** de Arroyo de la Luz o **L22** de Arroyo de la luz. El caso de *Albinus Chaerae* de Viseu (**L12**) sí que es el donante, pero dedica el epígrafe tanto a los dioses como a las diosas. **L05** de Aguas Frías sí estaría dedicado a las diosas por parte de *Fuscinus*, así como **L13** de Freixiosa lo dedica *Clementinus* a *Crouga Nilai*.

También es lo más frecuente que las mujeres dediquen sus epígrafes a diosas, mientras que son pocas las que se dirigen a divinidades masculinas: **L02** de Lugo, escrita por *Rutilia Antiana* y dedicada a los *Lugos Arusanos* y **L07** de Guiães, por parte de *Albinia Albina* y dedicada a *Reve Marandigui*. Aparte hay otro epígrafe que podría contener un antropónimo femenino y divinidades masculinas y femeninas, que es **L22** de Arronches. Además de las lusitanas, un único epígrafe podría estar donado a un dios por parte de una mujer, **V03.30** de Lagole, si bien el nombre de la dedicante está partido y tan solo se conserva el final.

No todos los nombres que se encuentran en estos textos son de los donantes de las piezas, ya que en ocasiones se mencionan enemigos a los que se maldice, como ocurre en las *defixiones*.⁸⁶⁹ En otras ocasiones pueden aparecer para fechar los documentos, como **U02** de Fossato di Vico, que se hizo bajo el *maronato* de dos personajes, así como **O34.2-3** de Crimisa o **DU4** de *Velitrae*.

En el caso de **L10** de Lamas de Moledo no está claro que *Rufinus* y *Tiro* sean los donantes del epígrafe, del mismo modo que *Ambatus* con **L.21.1** de Arroyo de la Luz. Tampoco es clara la condición de donantes de *Apinus*, *Vendicus* y *Ericaianus* de **L22** de Arronches. En la lámina de plomo **G04.2** de Alesia, que únicamente presenta un nombre, éste podría ser del dedicante o del enemigo al que se maldice, según sugiere el soporte. En **G04.4**, del mismo yacimiento, el nombre que aparece podría ser el del artesano, aunque no se descarta que hubiese otro antropónimo y que fuese el del donante. También se añade en este grupo la sacerdotisa *Saluta Musesa*, que aparece en el epígrafe **DO09.3** de Sulmo, que no sería la dedicante sino la difunta a

⁸⁶⁹ **O19.28-29**, **O20.1-3**, **O31**, **O32.1-2**, **O33**, **O34.1**, **O35**, **O36**, **G02**, **G09** y **G14**.

la que se dedica la estela, que a su vez se consagra a los dioses. En el caso de los nombres de Peñalba se han considerado peregrinos y no donantes, si bien pudieron plasmar sus nombres tras realizar ofrendas o simplemente para atestiguar su presencia en el lugar.

Pese a estas excepciones, la mayor parte de los epígrafes contienen el nombre de los donantes de las piezas. En total, 278 casos.

ANTROPÓNIMOS	O	DO	DU	U	V	G	I	C	L	TOTAL
Dedicantes	97	10	3	4	125	22	0	0	17	278
Otros	14	1	1	3	0	6	0	18	3	46
TOTAL ANTROP.	111	11	4	7	125	28	0	18	20	324

Fig. 70. Antropónimos como dedicantes o no dedicantes.

Presencia insegura de nombres

Por otro lado hay 137 inscripciones que, por los problemas que plantea la comprensión de la lengua o por la rotura de la pieza, no es seguro que tuvieran nombres personales. En este grupo se encuentran las ibéricas, en la mayor parte de las cuales parecen detectarse formantes onomásticos, pero que no es posible determinar si son antropónimos, teónimos o incluso, en algún caso, topónimo.

En este grupo podrían incluirse **DO02** de *Peltuinum* cuyo texto sólo indica un teónimo, pero que podría continuar en otras partes de la pieza, quizá con otros teónimos o con el nombre del dedicante. También **O28.22** de Rossano, que tan solo contiene un teónimo y posiblemente el nombre de la ofrenda, donde el posible antropónimo podría figurar en la parte rota. Además de ello se enmarcan en este grupo las inscripciones partidas venéticas de Lagole, en las que si bien predominan los textos con nombres personales, no es posible asegurar que aparezcan en todos, ya que algunos epígrafes se componían solo de teónimos.

Sin nombre

Finalmente, 82 inscripciones nunca presentaron nombres personales. Todas ellas son inscripciones completas o cuyos textos se pueden reconstruir por paralelos, como es el caso de las láminas de Colfiorito (**U05.1-4**), con sus textos *cupras matres pletinas sacru esu*, que no indican el donante. En estos textos no se indica quién realizó la inscripción y en algunos casos podría tratarse de textos oficiales o de actos llevados a cabo por una comunidad. Otros ejemplos son **U07** de Foligno, la estatuilla **DU5** con el texto *Apols*, **DO03** de Castelvechio Calvisio dedicada a la *Deias Comaftas*, las inscripciones de Rossano que tan solo presentan teónimos (**O28.04-10**), el altar de Pompeya (**O22.01**) con el texto *Fluusaí*, las inscripciones venéticas de Lagole que muestran únicamente teónimos, como **V03.48**, el epígrafe galo de Castellan (**G26**) o la inscripción de Cabeço das Fráguas (**L14**), entre otras.

3. Cargos: magistraturas y sacerdotes

No en todas las lenguas se identifican palabras que correspondan a cargos públicos, ya sean magistraturas civiles o cargos religiosos. En la mayor parte de estas culturas epigráficas se desconoce el título que ostentaban aquellos que se encargaban de los rituales religiosos.

CARGOS-TÍTULOS	O	DO	DU	U	V	G	I	C	L	TOTAL
Magistratura	43	0	2	3	1	1	0	0	0	50
Sacerdote	2?	2	0	1	0	2?	0	0	0	7

Fig. 71. Magistraturas y sacerdocios.

Cargos públicos

En algunas inscripciones aparecen registradas las magistraturas que ostentaron los personajes que aparecen en los epígrafes, especialmente en el área de las culturas sabélicas. Destacan en especial en la lengua osca, debido en parte a que muchas de las inscripciones que se han considerado probablemente religiosas son de tipo edilicio y en ellas los magistrados indican la realización de construcciones ligadas a espacios de culto.

Como se ha visto en el apartado 3.1.4. *Contenido de los epígrafes; Cargos: magistraturas y sacerdocios*, en los epígrafes religiosos oscos se documentan varios *meddiks*, término que designaba a los magistrados de mayor rango en esta cultura. En ocasiones aparece el término sólo y en otras se mencionan como *meddís vereiias*, *meddiks X*, *meddikks menereviius* y más frecuentemente *meddís túvtiks*, ligado al término *teuta*, ‘comunidad’, que Campanile traduce por “meddix del ethnos”.⁸⁷⁰ Otras magistraturas presentes en los epígrafes oscos son *kúsul* (cónsul), *kvaísstur* (cuestor), *kenzsur* (censor), *tribúf plí-* (tribuno de la plebe) y *aídíl* (edil). Sin duda se aprecia la conexión entre estas magistraturas locales y las romanas, fruto del contacto de los pueblos locales con Roma a partir de las Guerras Samnitas y el hecho de que el territorio pase a estar bajo la influencia romana, si bien mantuvieron cierta autonomía administrativa, como indica Camporeale.⁸⁷¹ Sin embargo las funciones y la jerarquía de estas magistraturas no parece ser la misma que tendrían en Roma. También en las inscripciones oscas se menciona un senado, que aprueba varias de las obras llevadas a cabo por los magistrados locales en los espacios religiosos. A su vez, en el mosaico de Schiavi d’Abruzzo (O07) se recoge un *legútúm* como responsable de aprobar la obra, un término que no aparece en ninguna otra inscripción.

En dialectos oscos no aparece ningún cargo en las inscripciones consideradas religiosas, pero sí en dialectos umbros, en los que se registran dos *meddices* en **DU4** y un *medis* y un *cetur* en **DU3**. En la epigrafía religiosa umbra únicamente figuran en tres epígrafes. En las *Tabulae Iguvinae* (U1) se recogen varios, algunas de ellos semejantes a los oscos, como el *kvestur*, que estaría etimológicamente ligado al cuestor latino, además del *adfertur* y el *uhtur*, que se mencionarán en el siguiente apartado. Otra magistratura que se registra en los epígrafes umbros es el *maronato*, en **U02** de Fossato di Vico y **U04.1** de Asís, ambas con la intención de datar el epígrafe, lo que parece sugerir una condición de magistrados de alto rango, epónimos. Del hecho de que se detecte también en inscripciones no religiosas cabe deducir que no desarrollaba funciones estrictamente religiosas, pese a que Cortsen y Leiger, según recoge Camporeale, consideren que podrían ser encargados del cuidado de los templos.⁸⁷² Quizá el epígrafe **U10** pudo contener una magistratura, siguiendo paralelos de epígrafes pétreos en santuarios en los que aparece una fórmula onomástica, pero la erosión de la pieza no permite determinarlo.

En lengua venética tan solo un epígrafe parece contener un posible título o magistratura: **V03.31** de Lagole, que, a diferencia de los anteriores, no se encuentra en un bloque pétreo ni en

⁸⁷⁰ Campanile (1996b, 170).

⁸⁷¹ Camporeale (1957, 43).

⁸⁷² Camporeale (1957, 104-105).

una lámina de bronce fijada a un soporte, sino en un mango de *simpulum*. En la inscripción se mencionan dos *ansóres*, término únicamente documentado en este epígrafe y del que no se conoce cuál eran sus funciones ni si tenían carácter religioso.⁸⁷³ Lo mismo ocurre en la única inscripción gala en la que podría encontrarse un cargo o magistratura: la olla **G07.2** de *Argentomagus*. Tampoco es una gran inscripción, ni monumental ni pública ni edilicia, sino un pequeño epígrafe en el borde de un recipiente cerámico de escaso valor. En él parece encontrarse el término *uercobretos*, que sería equivalente al *uergobretos* que menciona César en sus *Comentarios de la Guerra de las Galias* (BG I.16.5). César no dice que fuese un sacerdote o una figura ligada a la religión, sino que lo caracteriza como un magistrado supremo que tendría competencias militares y civiles.

Dado que se desconocen los términos que designarían a los posibles magistrados y cargos ibéricos, no resulta posible identificarlos en las inscripciones en esta lengua, ni en las religiosas ni en las demás. En las inscripciones celtibéricas tampoco se han detectado nombres de magistrados, ni tampoco en los epígrafes lusitanos.

No obstante conviene recordar que, como ocurre en el mundo greco-romano, los magistrados civiles de las comunidades que aquí hemos tomado en consideración, participarían muy probablemente en los rituales religiosos y su nombramiento comportaría también actos de ese tipo, aunque no se trate de cargos de carácter estrictamente religioso.

Sacerdocio

En las inscripciones religiosas oscas no se mencionan sacerdotes, a excepción quizá de las dos inscripciones de Crimisa (**O34.2-3**), en las que se indica que algo se llevó a cabo "durante el sacerdocio" de dos personajes, según la interpretación del término *ζακαρακιδιμαί*.⁸⁷⁴ Es posible que los *meddiks menereuiius* de Punta della Campanella (**O23**) pudieran tener algún tipo de cargo religioso, quizá regidores de una confraternidad del santuario como sugieren Triantafilis y Morandi,⁸⁷⁵ o quizá el término *meddix* sea, como sugiere Campanile, equivalente al lat. *magister* y por tanto refleje que son líderes de una hermandad o cofradía, y no necesariamente una magistratura.⁸⁷⁶

Es significativo que el término que designaba a las sacerdotisas aparezca en inscripciones en dialectos oscos (**do12+-do15+**) de carácter no religioso y no en los epígrafes religiosos, a excepción de **DO09.3**. Se las denomina *sacracrix/sacaracirix* o *anacta/anceta*, en femenino, y se vinculan al culto de Ceres o Herentia. Todas estas inscripciones son funerarias, incluida **DO09.3**, que está también consagrada a los dioses.

En las inscripciones umbras aparece mencionado el *uhtur*, concretamente en **U01** y **U04.1**, en este caso abreviado como *oht*, y también en **u17+**. Coli se inclina por considerarlo un magistrado supremo de la ciudad, un cargo civil y no sacerdotal, aunque su elección por la fraternidad de los *Atiedii* en las *Tabulae Iguvinae* (**U01**) obliga a contemplar la posibilidad de que fueran los de esa corporación y no de toda la ciudad.⁸⁷⁷ Para Camporeale, que relaciona el

⁸⁷³ Como se indica en la ficha, así como en el apartado 3.5.4. *Contenido de los epígrafes; Cargos: magistraturas y sacerdocios*. Marinetti (2001a, 344) consideró que eran funcionarios o magistrados de la comunidad.

⁸⁷⁴ Adiego (en prensa).

⁸⁷⁵ Triantafilis (2014, 396) y Morandi (2017, 228).

⁸⁷⁶ Campanile (1996b, 174-175).

⁸⁷⁷ Coli (1958, 45).

término con el lat. *auctor*, tendría funciones en materia religiosa y civil, y en las *Tabulae Iguvinae* sería el encargado de los sacrificios.⁸⁷⁸

En venético no se ha identificado ningún título vinculado a la religión, del mismo modo que ocurre en galo, con la única y anormal excepción de las posibles "brujas" de la maldición de Larzac (**G14**), que como se comentaba en su debido lugar (3.6.4. *Contenido de los epígrafes; Cargos: magistraturas y sacerdocios*), no sería un título oficial ni integrado en el sacerdocio galo. Tampoco el posible título de "reina de las fiestas de Rosmerta", si es así como debe interpretarse el epígrafe **G10.1**, sería un cargo sacerdotal. Pese al interés que ha suscitado la figura del druida en la cultura gala, no hay ningún epígrafe con un término que les designe.

Tampoco en las inscripciones paleohispánicas se registran títulos ligados a la religión. Desconocemos qué términos se empleaba en lengua ibérica y celtibérica para designar a la figura sacerdotal. Esto no significa, obviamente, que no hubiera sacerdotes implicados en la producción de los epígrafes religiosos. Seguramente los rituales, plasmados en la inscripción **C1.01**, de Peñalba de Villastar contarían con sacerdotes, pero en el texto no se detecta una posible referencia a ellos.

Tampoco en las inscripciones lusitanas se encuentran títulos o cargos, a excepción quizá de los *ougurani* mencionados en **L22** de Arronches. En este caso podría tratarse de un título, quizá civil o quizá sacerdotal, vinculado con el término 'augur', como sugieren Cardim Ribeiro y Marco Simón.⁸⁷⁹ No obstante, para otros significa 'ovejeros' y carecería de dimensión religiosa o política alguna.⁸⁸⁰ En nuestra opinión, serían los responsables del ritual descrito en el epígrafe y tendrían un cierto carácter religioso. Lo mismo ocurre con los personajes que encabezan las inscripciones de Lamas de Moledo (**L10**) y Arroyo de la Luz (**L21.1**), en ocasiones considerados posibles figuras sacerdotales, como se explica en el apartado correspondiente (3.9.4. *Contenido de los epígrafes; Cargos: magistraturas y sacerdocios*). No obstante, no se explicita el término que designaría su posición.

Todas las sociedades antiguas contaban con personas especializadas en la correcta realización de los rituales y las ceremonias religiosas, pese a que en la mayor parte de las lenguas aquí tratadas y de los epígrafes de este estudio no aparezcan sus designaciones. Sin duda habría sacerdotes implicados en la colocación de los epígrafes y en el desarrollo de los rituales, pero no son explícitamente mencionados en las inscripciones. Este hecho pone de manifiesto las limitaciones de la información sobre la religión de las inscripciones en lenguas locales.

4. Verbos y fórmulas

La presencia de verbos y fórmulas religiosas relacionadas con las ofrendas no se detecta por igual en todas las culturas epigráficas. En algunas de ellas, como ya se ha señalado para otros asuntos, la limitada comprensión del idioma impide identificar estas palabras, si es que aparecen, mientras que en otras sí resulta posible detectar términos, verbos en particular, que expresan la ofrenda pero que no encuentran necesariamente ligados exclusivamente a la esfera religiosa.

⁸⁷⁸ Camporeale (1957, 77 y 82).

⁸⁷⁹ Cardim Ribeiro (2010, 51) y Marco Simón (2015, 602).

⁸⁸⁰ Carneiro *et alii* (2008, 172).

Verbos

La caracterización de un verbo como específicamente religioso deriva de su presencia reiterada en epígrafes que por el contexto y el tipo de soporte forman parte del ámbito cultural. Se trata de términos como los pertenecientes al campo semántico de ‘ofrecer, dar, regalar’ que se utilizan exclusivamente en el ámbito religioso en ciertas áreas como, por ejemplo, *toler* o *donasto* en el ámbito venético, en el que estos verbos no se registran en epígrafes de otro tipo. No ocurre lo mismo en otras lenguas como la osca en la que el verbo *deded*, con el mismo significado que los venéticos antes mencionados, aparece también en inscripciones no religiosas. En el anexo dedicado a los verbos oscos, frecuentemente utilizados en los epígrafes, procuramos identificar aquellos propios del ámbito religioso de los que se emplean también en otros tipos de textos, un estudio impropio para otras lenguas en las que el uso de verbos en las inscripciones es menos frecuente y siempre vinculado con claridad al ámbito del culto.

Se incluyen en este apartado los verbos de carácter parlante, en los que la propia pieza expresa su condición como ocurre en los epígrafes umbros *sacru esu* en **U05.1-4**, ‘soy sagrado’, y *sacru stahu* ‘estoy colocada de forma sagrada’ en **U04.1**, o en los venéticos con la asociación *meگو* + verbo (*meگو donasto*, *meگو toler*), ‘me ha donado’. Se trata, no obstante, de un uso poco frecuente.

Fórmulas de ofrenda

Los verbos que se vinculan a ofrendas aparecen solos, pero también asociados a una palabra en acusativo que designa el objeto donado, normalmente la palabra ‘don, regalo’, componiendo las que hemos denominado "fórmulas de ofrenda".⁸⁸¹ Se han detectado las siguientes, incluidas las variantes en las que varía el orden de las palabras:

LENGUA	FÓRMULA
Oscos	<i>donum deded</i>
Dialectos oscos	<i>donom deded</i>
Dialectos umbros	<i>dunum deded</i>
Umbro	<i>dunum dede</i>
Venético	<i>doto donom</i> <i>donom toler</i> <i>meگو donasto</i>
Galo	δεδε [βρατου δεκαντεμ]

Fig. 72. Fórmulas de ofrenda.

Todas ellas comparten ciertas similitudes: la palabra *donom* aparece en las lenguas sabélicas y en venético, en las primeras como acusativo del objeto que se ofrece y en la segunda, además de con esta función, como raíz del verbo ‘donar’, *donasto*. En las lenguas sabélicas y en galo se encuentra el verbo dar: *dede/ dede* en tercera persona del singular, que es la forma más frecuente en estos epígrafes, al que en galo se añade un acusativo δεκαντεμ, que según la interpretación tradicional se interpreta como ‘diezmo’, precedido de la palabra βρατου, que sería equiparable a ‘agradecidamente’.⁸⁸²

⁸⁸¹ Poccetti (2009) consideraba estas como "formulari votivi" y las estudia a fondo en este artículo.

⁸⁸² Según la traducción de Meid (1994, 23; 2014, 29); Mullen (2013, 210).

¿Fórmulas votivas?

Por otro lado, la fórmula osca *brateis datas* y la galo-griega βρατου δεκαντεν han sido caracterizadas como fórmulas votivas en numerosas ocasiones. Es innegable la conexión entre los términos *brateis* osco y βρατου galo, y sin duda ambas palabras comparten la misma etimología vinculada con el término griego χάρις⁸⁸³ y el latino *gratia*.⁸⁸⁴ Es debatible si se trata de un fenómeno de confluencia, siendo en ambos casos expresiones locales o si la fórmula gala deriva de la itálica por contacto cultural.⁸⁸⁵

La fórmula osca se traduce como "por la gracia dada", que podría implicar un intercambio de forma más explícita y De Cazanove indica que Lejeune y Goudineau traducían la fórmula gala como "por la gracia recibida", mientras que Lambert consideraba que era "como cumplimiento del voto".⁸⁸⁶ Dado que la segunda aparece seguida por el término δεκαντεν, consideramos que el significado varía ligeramente del de la fórmula osca, como se comentará más adelante.

En ellas no se registra simplemente una donación, sino que se explicita la recepción por el fiel de un favor por parte de la divinidad, a la que se le da las gracias colocando el epígrafe. Poccetti considera que el concepto de *gratia* supone la noción de un beneficio concedido por parte de la divinidad y que conlleva un intercambio de dones: es decir, una ofrenda motivada por la concesión de una gracia,⁸⁸⁷ con un esquema que resulta próximo al concepto de epígrafe votivo.

De Cazanove, sin embargo, las considera prácticas diferentes: "por la gracia recibida" supondría la recepción de un favor otorgado por la divinidad antes de la oferta del dedicante, es decir, que no habría sido solicitado por el dedicante, mientras que el *uotum* romano implica una obligación contractual por la que el donante disuelve con la ofrenda el voto contraído con el dios.⁸⁸⁸ Según este investigador: "Laddove la dedica osca mette in risalto la grazia concessa, il graffito latino parla d'adempimento dovuto del voto, dal momento che uno si considera come esaudito."⁸⁸⁹ Estarán considera que la diferencia estaría en que la divinidad ha realizado el favor sin la necesidad de una ofrenda previa —un extremo en el que desafortunadamente no hay datos para confirmar—, mientras que en el caso de las inscripciones votivas hay un contrato, en el que el dedicante debe de cumplir su obligación para con el dios.⁸⁹⁰

⁸⁸³ Poccetti (2009, 82).

⁸⁸⁴ Szemerényi (1974, 256).

⁸⁸⁵ Estarán (2018, 31) indica sobre esto: "Personalmente, me decanto por la idea de que se trata de una expresión local, puesto que la idea de la «gracia» está presente en el acervo cultural indoeuropeo; aunque creo que no es éste el lugar para abordar el complejo tema del origen de esta cuestión ni sus posibles traducciones, que continúan siendo resbaladizos en el análisis del segundo término de la fórmula, δεκαντεν". Véase Mullen (2013).

⁸⁸⁶ De Cazanove (2011, 297).

⁸⁸⁷ Poccetti (2009, 82).

⁸⁸⁸ De Cazanove (2011, 296): "Questo formulario —*brateis datas*, "per grazia ricevuta"— mette l'accento sul "favore" concesso dalla divinità, prima che sia ricambiato con l'offerta fatta dal dedicante; una logica ben diversa da quella del patto votivo romano, che invece insiste sull'obbligazione contrattuale. Si potrà ad esempio contrapporre utilmente due iscrizioni dal territorio peligno, dai dintorni di Sulmona. La prima, in osco, insiste ben due volte sul concetto di grazia divina: «Ovia Pacia, a Minerva, per grazia ricevuta (*bra(te)is datas*), poiché le ha dato la grazia (*bratom*) che aveva chiesto per lei e i suoi figli». La seconda, in latino, è un noto graffito dal santuario di Ercole Curino⁸⁸⁸: «per le feste di agosto, o Curino santo, prepariamo cose degne di te. È infatti opportuno sciogliere i dovuti voti (*debita uota soluere*). E il nume sacro ecco viene e, fausto, si manifesta. Sappiamo, sappiamo quali siano stati i latori dei voti di prima."

⁸⁸⁹ De Cazanove (2011, 297).

⁸⁹⁰ Estarán (2018, 23).

En el caso de la expresión galo-griega, la palabra βρατου va seguida por el debatido término δεκαντην, que en general se interpreta como referencia a una décima parte de algo.⁸⁹¹ La indicación de que algo —aparentemente el monumento inscrito o quizá algo que lo acompañase durante su colocación— se dio (δεδε) como diezmo podría marcar cierta "regulación" de las ofrendas que, sin embargo, no implica necesariamente la idea de un contrato votivo.

Estarán considera que quizá pueda considerarse como fórmula votiva la expresión venética *op voltio leno*, sobre la base de una interpretación de que la inscripción **V15.15** como bilingüe en la que la fórmula votiva latina se traduciría tal cual:⁸⁹² *vdan Voltionmnos donasto ke lag[-?]- Šainatei Reitiai op voltio leno / [-?]-[o[-?]-] dedit libens merito*, con la fórmula latina votiva claramente expresada en la segunda línea. No obstante, en mi opinión no puede descartarse la posibilidad de que empleen una fórmula de ofrenda como equivalente aproximado a la expresión del voto pese a las diferencias entre ambas. Poccetti, por su parte, acerca la expresión a *brateis datas* y la traduce "por la gracia recibida", el mismo significado que atribuye a la expresión *per volterkon vontar*.⁸⁹³

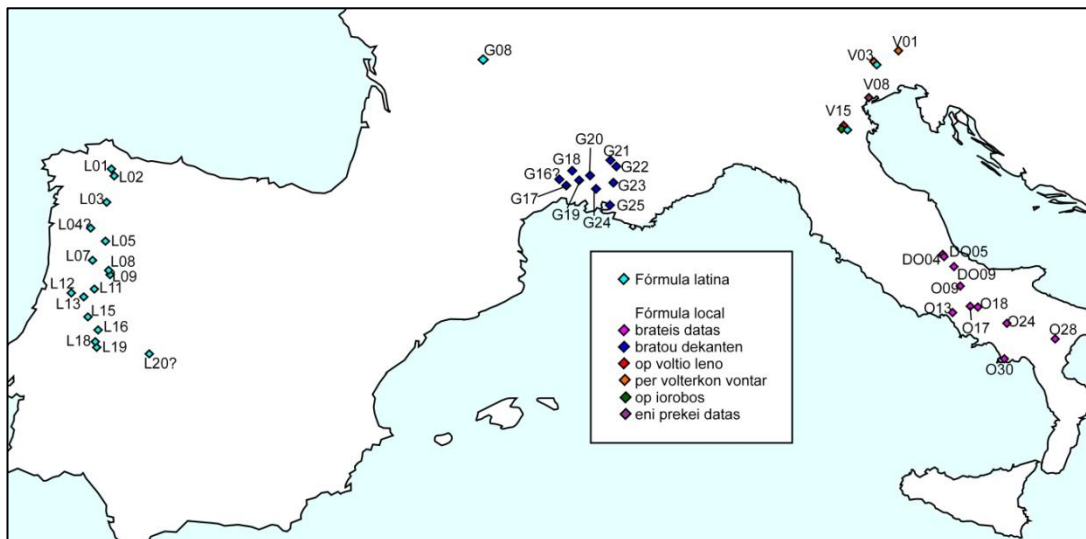


Fig. 73. Fórmulas ¿votivas? en las inscripciones religiosas

5. Vocabulario y otros elementos religiosos

Las inscripciones en lenguas locales recogen numerosos elementos propios del vocabulario religioso desde la denominación de los objetos donados hasta la mención de festividades o rituales. Son frecuentes también las palabras en acusativo que designan el objeto donado. Naturalmente las leyes sacras y las maldiciones contienen una gran cantidad de términos asociados al vocabulario religioso, comentados en sus respectivas fichas.

Sin hacer un listado de todas las palabras que aparecen y que podrían asociarse al culto, ya que se recogen en los distintos apartados, a modo de reflexiones generales cabría señalar las siguientes. En primer lugar conviene no olvidar, por obvio que resulte, que cuanto mejor se conoce la lengua, más palabras asociadas al vocabulario religioso resulta posible detectar. Así, en las lenguas sabélicas se reconocen términos como templo, sacrificio, regalo, altar, entre otros, que, a cambio, en otras lenguas no se pueden identificar aunque puedan ser utilizados.

⁸⁹¹ Comparada por Szemerényi (1974, 276) con los términos gr. δεκατην y lat. *decuma*.

⁸⁹² Estarán (2018, 23).

⁸⁹³ Poccetti (2009, 79).

En segundo lugar debe destacarse que algunas lenguas son proclives a detallar en los textos religiosos el objeto donado u otras palabras propias del acto de las ofrendas, mientras que otras no suministran tanta información. Así, las inscripciones venéticas suelen seguir unos esquemas relativamente simples y homogéneos con el nombre del donante, un verbo y un teónimo, en los que rara vez se indica en qué consiste la ofrenda. A cambio, las inscripciones sabélicas muestran muchas variantes y algunas de ellas muy circunstanciadas, expresando motivos, fechas y festividades, lugares de celebración de los rituales, autorización del senado para colocar el epígrafe, etc.

Con las limitaciones señaladas respecto de la identificación de vocabulario religioso en las lenguas peor comprendidas, debe destacarse que aunque el número de inscripciones tratadas en este trabajo sea elevado (543 en el estudio), son muy pocas las palabras que puedan ser consideradas como vocabulario específicamente religioso, circunstancia esta que habitualmente hace depender de otros criterios la caracterización de un epígrafe como religioso. De hecho, con la excepción de los calendarios, ninguna inscripción ha sido incluida en este estudio únicamente por la presencia de vocabulario religioso, pues generalmente se puede recurrir también a otros criterios textuales (teónimo, donante, fórmula), al soporte o al lugar de hallazgo para fundamentar su carácter religioso.

Finalmente resulta evidente también que, pese a la rica información que estas inscripciones aportan sobre las prácticas religiosas en los diferentes ámbitos culturales aquí considerados, solo documentan una parte de los rituales y cultos en los que se integran, pues con seguridad el depósito de una ofrenda, la realización de una maldición o la dedicación de un monumento comportarían otras acciones como purificaciones, plegarias, banquetes o sacrificios, de los que las inscripciones no dejan constancia.

II. TIPOS DE INSCRIPCIONES RELIGIOSAS

Los epígrafes religiosos responden a finalidades diferentes que hemos articulado en las ocho categorías definidas en el apartado 2.1. *Conceptos*, a la que hemos añadido las funerarias. Cada cultura epigráfica produjo tipos diversos de epígrafes religiosos, entre los que predominan incuestionablemente las ofrendas y las dedicaciones a los dioses. Como se puede observar en la siguiente tabla, la variedad de tipos difiere mucho según la cultura epigráfica considerada.

TIPO DE EPÍGRAFE	O	DO	DU	U	V	G	I	C	L	TOTAL
Ofrenda/Dedicatoria	91	10	4	12	179	35	85	22	21	459
Edificio-religiosa	45	2	0	2	0	4	0	0	1	54
Festividad	24	1	0	1	0	3	0	1	0	30
Sacrificio	10	1	1	1	0	0	0	0	3	16
Maldición	14	0	0	0	0	5	0	0	0	19
Delimitación de terrenos	0	0	1	2	2	2	0	0	0	7
Peregrinación	0	0	0	0	0	0	70	22	0	92
<i>Lex sacra</i>	1	1	1	1	0	0	0	0	0	4
Funeraria	0	1	0	0	0	1	0	0	0	2

Fig. 74. Tipos de epígrafes por función.

La tabla no computa inscripciones sino tipos de actividad religiosa, por lo que cuando un epígrafe cumple varias se distribuye en más de una categoría; de ahí que el total supere ampliamente el número global de inscripciones aquí consideradas (543). Por ejemplo, la placa de Fossato di Vico (**U02**) está consagrada a la diosa Cupra pero a la vez conmemora la construcción de una cisterna, por lo que se consigna tanto en la categoría de ofrenda como en la de inscripción edilicio-religiosa. Lo mismo ocurre con el bloque de Messina (**O39.1**), que "está consagrado a Apolo" y registra la posible construcción de un muro. Otras inscripciones mencionan festividades y sacrificios al mismo tiempo, como posiblemente la estela de Aveia (**DO01**) o algunas de las *iúvilas* de Capua (**O19.15**); o delimitan terrenos y actúan a modo de ofrendas como la estela de Vercelli (**G13**), que consagra un lugar a los dioses y los hombres, la placa de Vasio (**G21**), que dedica a Belisama un *nemethon* o las inscripciones de Vicenza (**V09.2**) y Padua (**V10.1**), dirigidas a dioses terminales. Un último caso serían las inscripciones rupestres paleohispánicas, que hemos considerado dedicatorias y ofrendas a los dioses pero también como signos de la presencia en el lugar de quienes allí grabaron sus nombres, categoría que hemos denominado "peregrinación".

1. Dedicatorias-ofrendas

La inmensa mayor parte de las inscripciones recogidas en este estudio corresponden a ofrendas realizadas a una divinidad por fieles a título personal. Se documentan en todas las culturas epigráficas y en todas ellas suponen el mayor número de inscripciones de tipo religioso. A continuación se analizan la estructura de estos textos y los distintos tipos de inscripciones dedicatorias: ofrendas individuales, colectivas, a favor de terceras personas e inscripciones votivas.

Estructura

La estructura que presentan los textos de las ofrendas difieren en cada cultura epigráfica, pero siguiendo en la mayor parte de los casos un mismo patrón, con variaciones en el orden de los elementos: la persona que realiza la donación en nominativo (NP), verbo si lo hay (Vb) y el nombre de la divinidad en dativo (ND). En ocasiones se añade en acusativo el objeto donado o la ofrenda (Obj) o se incorpora una fórmula que explicita la ofrenda o los motivos por los que se realiza. En el anexo 10, se recogen los elementos que contiene cada una de las inscripciones incluidas en la categoría de dedicatorias-ofrendas.

En lengua osca se aprecia un predominio absoluto del esquema integrado por donante, verbo, objeto donado y nombre de la divinidad, con aparición ocasional de fórmulas. El teónimo no suele aparecer encabezando el epígrafe, sino tras el nombre del donante y antes de la fórmula *donum deded*⁸⁹⁴ o *brateis datas* y del verbo.⁸⁹⁵ Esto se puede apreciar en ejemplos como **O05** de Macchiellunge: *Mz Húrtiis Km* (NP) + *Her(-?-)* (ND) + *dúnum* (Obj.); **O08.01** de Pietrabbondante: *Maras Staiis Banttiéis* (NP) + *Lúvkis Dekitis Maraieís* (NP) + *Vikturraí* (ND) + *dunúm dedens* (fórmula); o **O13** de Teano: *[-?]-tribuf prlífikis* (NP perdido+cargo) + *Appelluneí* (ND) + *brateis datas* (fórmula) + *dunatted* (Vb). Pero este no es el único modelo, ya que no existe un orden de presentación fijo, aunque normalmente en las inscripciones que presentan más de un elemento el teónimo no suele encabezar el epígrafe.

⁸⁹⁴ Como se ha dicho en repetidas ocasiones, esta fórmula se compone de un objeto (*dunúm*) y un verbo (*deded*).

⁸⁹⁵ Como por ejemplo **O05**, **O08.01**, **O08.04**, **O09**, **O11**, **O13**.

Lo mismo ocurre en las inscripciones en dialectos oscos. Aunque algunas consisten en un teónimo solo, es frecuente la aparición del nombre del donante (como se aprecia en el anexo 10), mientras que la presencia de verbos y del objeto donado, así como de fórmulas, es ocasional. En los cinco epígrafes que contienen nombres personales y teónimos siempre aparece el nombre del donante al comienzo, seguido por el teónimo, fórmulas y verbo en secuencias variables, a veces con el teónimo ante el verbo o las fórmulas, pero nunca precediendo al nombre del dedicante. Así, **DO04**: *T. Vetio(s)* (NP) + *dunom didet* (fórmula) + *Herclo Iovio* (ND) + *brateis datas* (fórmula); **DO05**: *Sa. Seios L.* (NP) + *Herclei* (ND) + *donom deded* (fórmula) + *brateis datas* (fórmula).

Lo mismo ocurre en las tres inscripciones umbras con nombres personales y teónimos. **DU1.1**: *Pe. Vipio Po.* (NP) + *Iove* (ND) + *Iovies pucleis* (ND),⁸⁹⁶ **DU2**: *C. Cisiedio* (NP) + *Aplone* (ND) + *dede* (Vb.); y **DU3**: *Pa. Pacueis Vi. medis* (NP+cargo) + *Vesune* (ND) + *dunum deded* (fórmula) + *Ca. Cumnios cetur* (NP+cargo).⁸⁹⁷

Como se aprecia en el anexo 10, las dedicatorias en lengua umbra muestran sobre todo teónimos, elemento que aparece en todas las inscripciones salvo tres o cuatro, dos de ellas fracturadas. El nombre del donante no es tan frecuente y tampoco la presencia de verbos o de fórmulas y tan solo hay dos inscripciones con teónimos y antropónimos. En el caso de **U03** de San Vittore di Cingoli el epígrafe está dividido en dos líneas en distintos puntos de la figura, por lo que no es claro cuál encabeza. En el caso de la tablilla de Ameria (**U11**) el texto se conserva incompleto por fractura, pero parece contener el teónimo en la primera línea conservada y el nombre de los dedicantes en las siguientes. En la placa de Fossato di Vico (**U02**) el teónimo encabeza el epígrafe y aparecen unos antropónimos al final que no identificamos como donantes sino como magistrados epónimos, al igual que en **U04.1**, en este caso sin teónimo. En el caso de las inscripciones de Colfiorito (**U05.1-4**) el teónimo encabeza el epígrafe, pero carecen de donante.

Las ofrendas venéticas suelen mostrar el nombre del donante en nominativo, un verbo y un teónimo en dativo. A veces el objeto donado se expresa en acusativo y excepcionalmente se añade una fórmula de significado desconocido. Muchas inscripciones están fragmentadas por lo que no siempre resulta posible reconocer el orden de las palabras que componen el texto.

De cualquier forma la estructura de los textos es muy heterogénea, aunque el donante suele encabezar la inscripción: **V01.1**: *Atto* (NP) + *donasto* (Vb.) + *aisuś* (ND); **V15.10**: *Fremaistna* (NP) + *doto* (Vb.) + *Reitiai* (ND). En varias de ellas se añade el objeto al final como en **V03.01**: *Kellos Pittamnikos* (NP) + *toler* (Vb.) + *Trumusijatei* (ND) + *donom* (Obj.), o una fórmula, como en **V03.03**: [-?-] *Ionkos* (NP) + *donasto* (Vb.) + *Śainatei Trumusijatei* (ND) + *per volterkon vontar* (fórmula). A diferencia de otras lenguas, en las que hay un orden claro de los elementos (como el latín, que se compone de NP+Obj.+Vb.), el orden en las inscripciones venéticas varía completamente.

Cuando no aparece el nombre personal al comienzo de la inscripción, pueden ocupar esta posición tanto el objeto donado como el verbo o el pronombre *me go*. En varias inscripciones el orden es el siguiente: *me go donasto* + NP + ND, aunque la palabra *me go* aparece en distintas partes del texto y no siempre unida al verbo, que también varía en su posición. Esta estructura es muy común en las inscripciones de Este como por ejemplo **V15.02**: *me go donasto* (Obj.- Vb.) + *Vants Moldokeo Karamns* (NP) + *Reitia* (ND). En Este también se repite una estructura con el

⁸⁹⁶ El donante aparece al inicio seguido por dos estructuras con teónimos: Júpiter y los hijos de Júpiter.

⁸⁹⁷ Los nombres personales encabezan y finalizan el texto y el teónimo aparece en el medio

objeto donado encabezando el texto, como ocurre en **V15.10**: *vdan* (Obj.) + *donasto* (Vb.) + *Frema Fremaistna* (NP) + *Reitiai* (ND) + *op voltio leno* (fórmula).

En casi ningún caso aparece el teónimo en primer lugar, salvo, claro está, cuando los epígrafes constan solo de este elemento, en algunas inscripciones rotas, en **V03.64**, que carece de donante, y **V03.67**: *Trumusijatei* (ND) + *toler* (Vb) + *Futtos Voltoparikos*.(NP). Solo en 9 ocasiones aparece el teónimo antes del nombre del donante,⁸⁹⁸ una circunstancia que revela cómo la enfatización de la persona que realiza la ofrenda es uno de los propósitos fundamentales del epígrafe.

En galo también predominan los nombres de los donantes, los verbos y los teónimos, con una presencia destacada en las dedicatorias galo-griegas de la fórmula *δεδε βρατουδεκαντεν*. También en buena parte de ellas se destaca el nombre del dedicante al comienzo, mientras que el teónimo se consigna en el centro del texto, como en **G03** de Plumergat, **G04.1** de Alesia o **G05** de Couchey. Varias de ellas muestran la estructura compuesta por nombre personal, verbo y teónimo, como ocurre en **G05**: *Doiros Segomari* (NP) + *ieuru* (Vb.) + *Alisanu* (ND) o en **G07.1**: *Labrios* (NP) + *neat* (Vb.) + *Uxone* (ND). En ocasiones se agregan otros elementos a esta estructura como el objeto donado o una fórmula, ya sea latina o galo-griega, entre las que *δεδε βρατουδεκαντεν* suele aparecer al final del epígrafe. **G06**: *Licnos Contextos* (NP) + *ieuru* (Vb.) + *Anualonnacu* (ND) + *canecosedlon* (Obj.); **G21**: *σεγομαρος ουλλλονεος τουτουσ ναμαυσατις* (NP) + *ειωρου* (vb.) + *βηλησαμι* (ND) + *σσιβ νεμητον* (Obj.); **G08**: *Sacer Peroco* (NP) + *ieuru* (Vb.) + *duorico* (obj.) + *uslm* (formula); y **G19.1**: *[-?-]αρταρ[ος ι]λλανουιακος* (NP) + *δεδε* (Vb.) + *ματρεβο ναμαυσικαβο* (ND) + *βρατουδε(καντεν)* (fórmula).

En el caso de las inscripciones ibéricas y celtibéricas no se han podido identificar ofrendas, por lo que no se puede abordar su estructura. Si resulta posible, a cambio, analizar el orden de los componentes de las dedicatorias en las inscripciones lusitanas. Destaca el hecho de que, frente a lo que se atestigua en el resto de culturas epigráficas, los textos lusitanos sí están encabezados por el nombre de los dioses a los que se dirigen, sin duda por influencia latina. La mayor parte constan de un teónimo en lengua local, seguido por un nombre personal y una fórmula en lengua latina. Como es lógico, los teónimos suelen aparecer en dativo, varios de ellos en plural, y los donantes en nominativo. Esta estructura la siguen **L01**, **L03-05**, **L07**, **L09**, **L12-13**, **L15** y **L20**. Así, **L03**: *Lugubo Arquienobo* (ND) + *C. Iulius Hispanus* (NP) + *uotum soluit libens merito* (fórmula) y **L07**: *Reve Marandigui* (ND) + *Albinia Albina* (NP) + *animo libens uotum merito* (fórmula). Hay sin embargo casos que se apartan de la norma. Por ejemplo, **L02** presenta la fórmula latina entre el teónimo y el nombre personal; en **L11**, **L17** y **L18** aparece en primer lugar el donante y luego el teónimo, igual que sucede seguramente en **L19**. Un caso aparte sería **L06** que sí presenta un verbo: *Caelicus Fronto Arcobrigensis Ambimogidus* (NP) + *fecit* (Vb.), con el teónimo en otro epígrafe.

En definitiva, pese a contar con elementos comunes y tendencias predominantes, como la indicación primero del donante seguido de verbo y nombre de la divinidad, las ofrendas religiosas aquí analizadas muestran muchas variables no solo entre las diversas culturas epigráficas, sino también dentro de ellas con diferenciaciones regionales o propias de una determinada ciudad o santuario.

⁸⁹⁸ **V15.23**, donde el teónimo *Śainatei Reitiai Porai* aparece antes del nombre *Egetora*; **V15.24** donde *Reitia* precede a *Bukka*; **V15.29** donde esta diosa precede a *Fetiana Otnia*; **V15.31** con *Nerka Lemetorna* tras el mismo teónimo; **V15.35** donde *Reitia* aparece tras *meo* y antes que *Ventkenia* y quizá en **V15.45**, fracturada. Cabría destacar que son todas agujas de pelo procedentes de un mismo santuario. Aparte de estas tan sólo se constata un teónimo antes de un antropónimo en **V02.1-2** y **V03.67**.

Ofrendas comunitarias

La mayor parte de las ofrendas fue realizada por un solo dedicante, aunque en ocasiones aparecen dos como por ejemplo el bloque de Castelvecchio Subequo (**DO05**), en este caso debido a que son dos inscripciones distintas sobre un mismo soporte. Dos personajes dedicaron a Victoria la plaquita de bronce de Pietrabbondante (**O08.01**), así como la placa de Vastogirardi (**O09**). En las inscripciones edilicias la presencia de dos dedicantes es relativamente común, y entre las que se pueden considerar también ofrendas se incluye **O39.1** de Messina, dedicada por dos *meddices* y consagrada a Apolo. Cabría destacar que la presencia de los nombres de dos o tres donantes es predominante en la zona osca, pero rara en el resto de culturas epigráficas.

Son relativamente pocas las inscripciones ofrendadas por una comunidad o un determinado grupo humano. En osco podría entenderse como ofrenda comunitaria la llave **O03** de Tuffillo, en la que se indica por un lado "soy de Herentas" (*herettates súm*) y por otro el donante (*agerllúd*), un ablativo plural, que según Riccitelli sería la comunidad llamada *Agellum*.⁸⁹⁹ Y entre las *iúvilas* de Capua aunque algunas tienen donantes individuales, otras fueron ofrecidas por familias como los *Kluvatii* (**O19.02, 03, 07**) o los *Virii* (**O19.08-11**). En galo se documentan un par de ejemplos: **G01** de París, una ofrenda llevada a cabo los *nautae Parisiaci* —los navegantes de esta ciudad—; y **G04.1**, donde los donantes son los herreros de Alesia, encabezados por un hombre llamado Marcial, posiblemente el dirigente del grupo. En lusitano la inscripción **L10** de Lamas de Moledo parece indicar que las ofrendas se llevaron a cabo por parte de dos comunidades, los Veamicorios y los Petravios, aunque podría mencionar otras dos, los Megareiagos y los Caelobrigos.⁹⁰⁰

Es posible que alguna de las otras inscripciones en las que se documentan sacrificios fuese una ofrenda por parte de una comunidad, pero no se expresa en el texto, del mismo modo que ocurre con las inscripciones de Peñalba de Villastar (**C1**), en las que sin duda se trata de una romería llevada a cabo por un grupo de personas —que seguramente plasman sus nombres en las paredes—, pero en cuyo texto no somos capaces de identificar la presencia de un grupo.

A favor de otras personas.

En la mayor parte de las dedicatorias no se indican más destinatarios que las divinidades, pero hay una quincena epígrafes en los que se les ruega también por otra persona, según se deduce de la presencia de una fórmula onomástica en nominativo y otra en dativo, que corresponderían al donante y al beneficiario. Se constata en más de una decena de ocasiones en la cultura epigráfica venética, la mayor parte de ellas realizadas por mujeres y procedentes del santuario de Este, aunque hay excepciones, como **V03.43** de Lagole, en la que un personaje de nombre *Oppos Deipikarikos* hizo la ofrenda a favor de *Pelonikos*, así como **V15.06**. Hay que destacar también la inscripción **V03.31** que no sólo parece hacerse a favor de otra persona sino que además podría hacerse en nombre de una comunidad. El resto son todos estilos de escritura, procedentes de Este y realizados por mujeres: **V15.18, 20, 21, 24** y **35**, todos ellos a favor de otras mujeres, a excepción de **V15.23** que menciona a un hombre y a sus hijos.⁹⁰¹

Este tipo de ofrendas se localiza también una vez en **O11** de Venafro, dedicada por *Novio Opsio* a Hércules a favor de *Minato Opsio*;⁹⁰² **DO09.2** de Sulmo, en el que *Ouia Pacia* agradece a Minerva por el favor hacia ella y sus hijos. En galo, finalmente, se documenta en **G03**,

⁸⁹⁹ Riccitelli (1997a, 141).

⁹⁰⁰ Siguiendo la interpretación el epígrafe de Vaz (1990, 284-285), apoyada por Marco Simón (2015, 601).

⁹⁰¹ Quizá también sean a favor de otras personas los textos **V03.50** y **V03.53**, así como **V11, V15.30** y **45**.

⁹⁰² Siguiendo a Estarán (2017b).

funeraria, en la que *Vabro* realiza una dedicación a los dioses (*Atrebo Aganntobo*) y a *Durneo Giapo*, posiblemente el difunto.⁹⁰³

Votivas

Si bien en la literatura sobre las inscripciones religiosas en lenguas locales se emplea con frecuencia la expresión "inscripción votiva" o "fórmula votiva", de hecho, en nuestra opinión, la realización de un *uotum* propiamente dicho no se expresa en casi ninguna de ellas, por lo que preferimos considerarlas ofrendas o dedicatorias religiosas. Como se ha comentado en el apartado 2.1.*Conceptos*, el *uotum* supone un intercambio entre la divinidad y el fiel por el cual se solicita la ayuda de una divinidad a cambio de una donación. Sin duda esto fue común en el mundo antiguo y en las sociedades que aquí tratamos, caracterizadas por sistemas de creencias basados en la reciprocidad de los dioses, con el principio de intercambio entre los dioses y los fieles, como señalaba Bodel.⁹⁰⁴ Sin embargo no existe constancia de que el *uotum* como tal existiera en todas ellas, de manera que muchas de las ofrendas podrían no ser la respuesta por la satisfacción de una petición, sino un medio de reforzar una plegaria o el agradecimiento por la obtención de un bien inesperado, entre otras muchas posibilidades.

En consecuencia las fórmulas *donum deded* y *donasto donom*, expresando que se "dio un don", no implican necesariamente que se ofrecieran por la satisfacción de una petición, aunque sin duda tendrían la expectación de obtener ayuda divina o la agradecerían. Dado que no se constata un *uotum*, se han considerado ofrendas y no inscripciones votivas, aunque no descartamos que algunas de ellas pudiesen enmarcarse en esta categoría.

Como se ha explicado en el apartado 4.3.I.4. *Verbos y fórmulas*, las expresiones osca *brateis datas* y la galo-griega *βρατου δεκαντεν* han sido caracterizadas como fórmulas votivas en numerosas ocasiones. En este apartado se analiza la posible correlación entre un acto votivo y una ofrenda desde la perspectiva del concepto de reciprocidad y de contrato votivo, llegando a la conclusión de que no puede asegurarse que sean equiparables. Del mismo modo, tampoco tenemos la certeza de que ninguna de las fórmulas venéticas pueda ser considerada votiva, aunque no es completamente descartable.

Por lo tanto, consideramos que no hay certeza suficiente para considerar las inscripciones de este estudio como votivas salvo cuando se indique expresamente, siempre, claro está, en las partes latinas de los epígrafes mixtos.

2. Edilicias o evergéticas en contexto sacro

Hay una serie de inscripciones que no parecen perseguir tanto la constatación de una ofrenda a la divinidad cuanto destacar a la persona que ha sufragado una obra. Aunque en algunos epígrafes se observan ambas funciones (ofrenda y edilicia),⁹⁰⁵ en la mayor parte no existen indicios expresos de que se trate de un texto religioso, una caracterización que se desprende del contexto arqueológico o del soporte. Este género de inscripciones es propio sobre todo de la cultura epigráfica osca, donde se han contabilizado 45 inscripciones de esta categoría,

⁹⁰³ Delamarre (2003, 335); Bernier (2011, 663).

⁹⁰⁴ Bodel (2009, 18).

⁹⁰⁵ Como por ejemplo **U02** de Fossato di Vico que indica la colocación de una cisterna que a su vez se ofrece y consagra a la diosa *Cupras*; así como **O28.15** de Rossano di Vaglio, en la que se indica que un cuestor ha realizado esta obra con la aprobación del senado y que la misma es "de Júpiter", y por lo tanto también una ofrenda. Podría serlo también la plaquita **DO09.1** de Sulmo, quizá fijada a un objeto "colocado" (*sestatiens*) en honor de Júpiter y sus hijos.

a las que se suman 4 en galo, 2 en dialectos oscos, 2 en umbro y 1 en lusitano. En total 54 inscripciones, si bien consideramos 16 de ellas también ofrendas a los dioses. Un buen ejemplo de este tipo de inscripciones es **O28.15** de Rossano di Vaglio, cuyo texto indica que "Lucio Nanonio, hijo de Spello, cuestor, por decreto del senado hizo (esto); de Júpiter", lo cual indica tanto la construcción de algo, en este caso un gran altar, cuanto su consagración directa al dios. Otro ejemplo podría ser **G04.1** de *Alesia*, donde Marcial y los herreros de *Alesia* dedican a un dios posiblemente un edificio por lo que participa de la condición de inscripción edilicia y a la vez de dedicatoria a *Ucuete*.

Si se compara el tipo de estructuras que muestran las ofrendas y las inscripciones edilicio-religiosas, se aprecia que en las primeras (anexo 10) predomina la presencia de los teónimos y los nombres personales de los dedicantes, que rara vez indican el ejercicio de magistraturas. Además, en pocas ocasiones se explicita la ofrenda, que normalmente es la propia pieza sobre la que se encuentra el epígrafe. Las segundas (anexo 11), a cambio, no suelen contener teónimos, pero consignan siempre los nombres de los dedicantes, acompañados por lo general por la indicación de la magistratura que ostentan. En algunas inscripciones se indica aquello que se dona, mientras que en otras se trataría de los propios soportes donde se encuentran, por lo general partes de la arquitectura o la decoración de edificios de culto.

Este tipo de inscripciones resalta mejor que ninguna otra la idea de "competencia entre fieles". Frente a las pequeñas figuritas votivas o las láminas y placas de bronce con textos pequeños que no buscan un público amplio, las inscripciones que se encuadran en esta categoría suelen ser de gran tamaño y colocadas en lugares a la vista de los fieles para identificar al generoso conciudadano que ha ofrecido tal templo o tal estatua en beneficio del santuario. Mientras que estas inscripciones persiguen ante todo conmemorar un acto ante la comunidad humana, las primeras se dirigen principalmente a los dioses. Sin embargo, consideramos que aquellas son también textos religiosos, dado que la colocación de estatuas en santuarios o la mejora de sus estructuras son parte del contexto religioso y por lo tanto pueden considerarse en cierto modo como ofrendas a los dioses.

3. Festividades

Casi una treintena de epígrafes registra la celebración de una festividad religiosa, si bien no en todos los textos es posible captarlo de forma explícita. Sin duda, de nuevo, son las inscripciones sabélicas las que más información ofrecen. En **O04** de Agnon parece señalarse la realización de una ofrenda que, según las últimas indicaciones del texto, se llevaría a cabo anualmente en "las Floralia" (*fluusasiáis*) en honor de varios dioses, así como en **O22.10** se documentan las Mefitanas. También se documentan numerosas festividades en las *iúvilas* de Capua, en las que se mencionan las Vesulias (**O19.02**, **O19.04-05**, **O19.08-11**), las Pumperias (**O19.03**), las Deivinas (**O19.06**), las Damusenias (**O19.07**), entre otras. En **DO01** de Aveia se documenta una festividad llamada *Poimunien*, llevada a cabo en un mes de nombre *Flusare*, que sería "floral", quizá asociado a la diosa *Fluusa* que aparece en otros epígrafes oscos. A ellas habría que adjuntar la gran cantidad de rituales y festividades recogidas en las *Tabulae Iguvinae* (**U01**).

La "Gran Inscripción" de Peñalba (**C1.01**) sería probablemente un epígrafe que señalase la realización de una ofrenda comunitaria, quizá una romería o una peregrinación colectiva, por lo que si bien su texto no es claro, todos los investigadores que la tratan coinciden en que sería realizada en el marco de una festividad de carácter colectivo. Finalmente, quizá en **G10.1** de Lezoux se indique también la celebración de una festividad en honor a *Rosmerta*.

Entre las inscripciones que mencionan festividades debemos incluir también los calendarios. Este tipo de inscripción solo se constata en lengua gala y en dos piezas procedentes de un área muy reducida (**G11** de Coligny y **G12** de Villards d'Héria, a 30 km una de la otra), circunstancia que pone de relieve la rareza que supone el registro por escrito de las festividades religiosas sobre soportes duraderos en las culturas epigráficas aquí consideradas, sin excluir desde luego su existencia sobre soportes perecederos.

Como se aprecia, aunque es innegable que todos estos pueblos llevaban a cabo festividades y rituales en honor de las distintas divinidades, pero en los textos apenas se reflejan.

4. Sacrificios

Si bien el sacrificio fue el elemento central de la religiosidad clásica, es significativo que apenas tenga reflejo en la epigrafía en lenguas locales, lo que sin duda pone de manifiesto la focalización de la información que aportan los epígrafes sobre la religión.

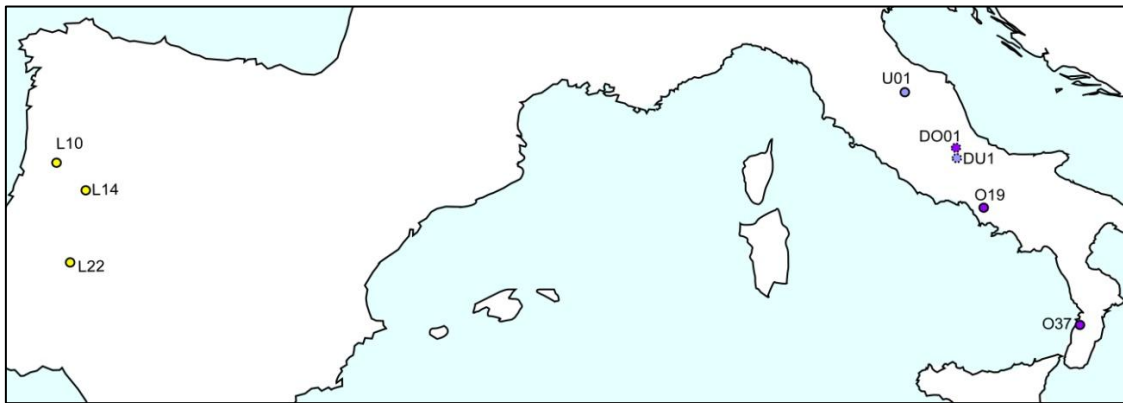


Fig. 75. Inscripciones en lenguas locales que atestiguan sacrificios.

Como se aprecia en el mapa, los sacrificios atestiguados son rarísimos. Empezando por los oscos, la inscripción **O37** de Vibo Valentia registra la ofrenda de un toro a Júpiter, que sugiere la celebración de un sacrificio.⁹⁰⁶ Algunas de las *iúvilas* de Capua contienen el término *sakrid* (**O19.15, 16, 18 y 20**), *sakriss sakrafir* (**O19.19**), *sakrim* (**O19.21**), *sakrasias* (**O19.22**), que se asocia a sacrificios. La traducción de estos términos según Untermann es *Wahrscheinlich Opfertier*, es decir "probablemente animal para el sacrificio".⁹⁰⁷ Aparte de estas, se detectan sacrificios en **DU1.2**, donde la frase *pesco pacre* significaría 'un sacrificio propicio',⁹⁰⁸ y en **DO01**, en el que se podría indicar la ofrenda de un cordero o carnero,⁹⁰⁹ con lo que igual que en Vibo Valentia, podría señalar un sacrificio. Debe subrayarse que a excepción de las inscripciones de Capua, el resto no tienen el nombre de los donantes, lo que podría apuntar a que se trata de rituales en los que participa un grupo o comunidad.

En el caso de las inscripciones lusitanas, varias de ellas recogen festividades y ofrendas, pero tan solo tres se refieren claramente al sacrificio de animales. Así, **L10** de Lamas de Moledo recoge el sacrificio de un posible cordero (*angom*) y de un cerdo (*porgom*) y, particularmente, **L14** de Cabeço das Fráguas es una de las más significativas, al mostrar el sacrificio de varias ovejas (*oilam*), de un cerdo (*porcom*) y de un toro (*taurom*), destinados a varias divinidades. En

⁹⁰⁶ No sería imposible tampoco que se indicase la ofrenda de una estatua de un toro, aunque no aparece el término *segúnium* que es el que definiría este objeto.

⁹⁰⁷ Untermann (2000, 650-651).

⁹⁰⁸ Vetter (1953, 159).

⁹⁰⁹ Morandi (2017, 274).

L22 de Arronches se atestigua el sacrificio de varias ovejas (*oilam*), uno o varios toros (*taurom*). En el caso de las inscripciones lusitanas, aunque aparecen nombres personales, en general parece también que se refieren a sacrificios comunitarios.

Todas ellas se inscribieron sobre piedra, a excepción de la inscripción **O37** que se encuentra en una plaquita de bronce. Como se aprecia en el mapa, ni en el área venética ni en la gala ni el resto de la península Ibérica se atestiguan por escrito la realización de sacrificios, que por otra parte sí atestiguan la arqueología y las fuentes clásicas.

5. Maldiciones

Las maldiciones son un tipo de texto particular en el que personas y dioses establecen una relación directa y reservada, pues no resultan accesibles para ningún otro lector potencial. Además, como recalca Sánchez Natalías, tienen la particularidad de omitir a menudo el nombre del dios al que se dirigen, pero no el de la víctima que es, en última instancia, el destinatario de la plegaria que se dirige a la divinidad.⁹¹⁰

Se atestiguan exclusivamente sobre láminas de plomo y se documentan con seguridad en dos de las culturas epigráficas aquí tratadas, la osca y la gala, con la posibilidad de que algunas de las ibéricas también puedan considerarse como tales, según se expone en la sección de inscripciones dudosas ibéricas. Como se aprecia en el mapa⁹¹¹ y del mismo modo que se había señalado en el apartado 4.1.1.3. *Plomo*, la distribución de los plomos con maldiciones coincide significativamente con las tres culturas aquí tratadas que entraron en contacto con los griegos de una forma más directa.⁹¹²

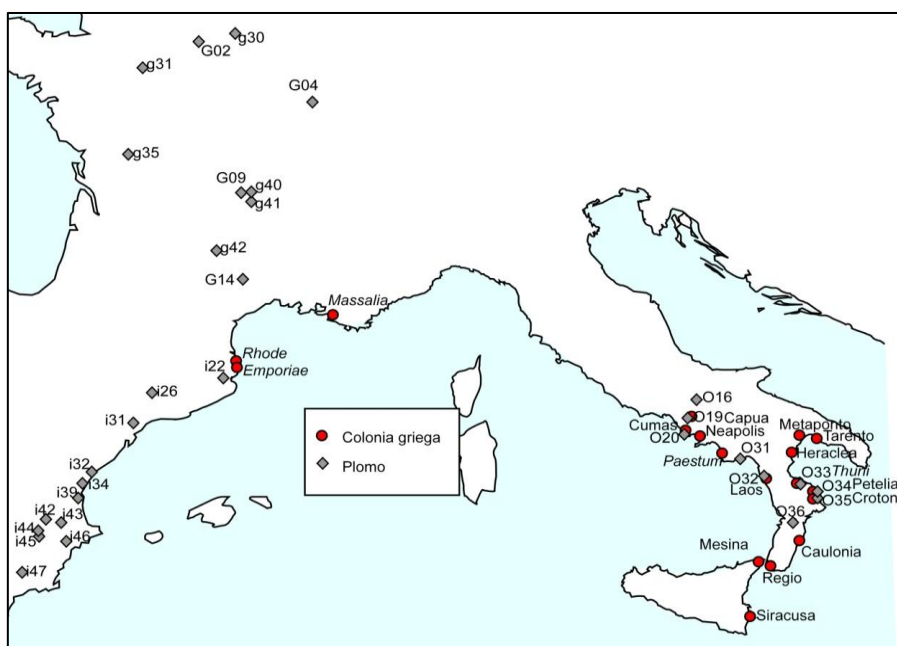


Fig. 76. Distribución de los plomos religiosos seguros y dudosos y su posible relación con la cultura griega.

⁹¹⁰ Sánchez Natalías (2013, 305-306) contabiliza 167 inscripciones con teónimos o referencias a dioses de 592 tablillas de maldición halladas en el occidente mediterráneo, a las que suma 204 que aparecerían en contextos sacros en los que no sería necesario nombrar a la divinidad explícitamente. Dado que el estudio es de 2013, es posible que las cifras que aporte en la futura publicación de su obra se hayan modificado.

⁹¹¹ En este caso se han incluido en el mapa las inscripciones dudosas ibéricas y galas, ya que es posible que varias de ellas sean maldiciones y creemos que de esta forma se refleja mejor la conexión entre estas tres culturas y la griega.

⁹¹² Si bien la cultura etrusca no se ha estudiado en este trabajo, no se debe olvidar que también entró en contacto directo con los griegos y que crearon láminas de plomo con maldiciones, como por ejemplo las *defixiones* de Volterra (ET, Vt 4.1-3) y Populonia (ET Po 4.4). Benelli (2006, 266).

En el área de la cultura osca, especialmente en Campania, Apulia, Basilicata y Sicilia, se fundaron diversas colonias griegas con las que contactaron los oscos desde una época muy temprana. López Jimeno señala que desde el s. VI a.C. se comenzaron a producir maldiciones en Sicilia⁹¹³ y que ya en el s. IV a.C. se constatan en griego y en lengua osca en el área más meridional de la península Itálica. Se constatan 14 *defixiones* oscas entre las que se distinguen las del norte, escritas en alfabeto local o latino, de las del sur, en caracteres griegos y con ciertas diferencias estructurales como la presencia o no de fórmulas de maldición, según se comentaba en el apartado dedicado a su estudio en el capítulo de la lengua osca.

No obstante, si en el caso de los oscos resulta evidente la proximidad de los lugares de aparición de las láminas de plomo a las ciudades griegas, en cambio en la Galia y el mundo ibérico los lugares de hallazgo de las maldiciones dista mucho más de los principales enclaves griegos. En el mapa se aprecia como ninguna de las posibles maldiciones galas se encuentran en el área de influencia directa de la colonia de *Massalia*. Ninguna de ellas está escrita en alfabeto griego y son todas muy posteriores a la época en la que se asienta esta colonia, así como la fase en la que se escriben los primeros textos galo-griegos. Todo ello induce a concluir que las maldiciones galas estén directamente influenciadas por las romanas, en contacto con las cuales esta costumbre se difundiría de forma muy rápida, según Lajoie.⁹¹⁴ Tal es la influencia romana perceptible en estas maldiciones que en las que se han clasificado como dudosas es difícil determinar en qué lengua están escritas, si en latín o en galo, todas emplean el alfabeto latino y son de época imperial o tardoantigua, aunque muestran también características propias de la cultura mágica celta, según lo que documentan los textos medievales de zonas como Irlanda. Por lo tanto, en el caso galo no está clara la conexión con las maldiciones griegas sino con las romanas, si bien, según Poccetti, los romanos habrían desarrollado la práctica de escribir maldiciones a partir de su contacto con los oscos, que a su vez lo tomaron de los griegos, de suerte que existiría una remota e indirecta conexión con los griegos de las maldiciones galas, aunque habiendo pasado por varios filtros.⁹¹⁵

En el caso ibérico, las colonias griegas de Rosas y Ampurias se encuentran muy alejadas de las zonas en las que se documentan los posibles plomos de carácter religioso,⁹¹⁶ especialmente numerosos en el área de Contestania, si bien hay constancia de contactos culturales y comerciales de los helenos a lo largo de todo el litoral levantino del mediterráneo. Conviene poner de relieve que no hay certeza absoluta de que ninguno de estos textos sea realmente una maldición, aunque resulte probable que lo sean varios de ellos.⁹¹⁷

En la península Ibérica no hay más información sobre posibles maldiciones al margen de estas dudosas láminas de plomo ibéricas. Las fuentes literarias, como es habitual, no hacen referencia a este género de prácticas que no existe por el momento forma de precisar si fue conocida por celtíberos y lusitanos. Es cierto que, excepcionalmente, en algunas *defixiones* de época romana aparecen teónimos de carácter local, como la diosa *Ataecina-Proserpina*, mencionada en una peculiar maldición de Mérida (*CIL* II, 462), redactada sobre una placa de mármol y no sobre una lámina de plomo.⁹¹⁸ No obstante, ni el soporte, ni la época ni la propia

⁹¹³ López Jimeno (1991, 3).

⁹¹⁴ Lajoie (2006a, 17).

⁹¹⁵ Poccetti (1999, 555): "La diffusione della scrittura di maledizioni su lamine plumbee nel mondo romano non avviene prima della fine dell'età repubblicana e probabilmente per mediazione osca."

⁹¹⁶ Habría que destacar, no obstante, que en la propia ciudad de Ampurias se han encontrado inscripciones sobre plomos en lengua ibérica, aunque no las creemos religiosas. No obstante, en este caso la influencia de las inscripciones griegas en plomo es evidente.

⁹¹⁷ Como sugiere Sabaté (en prensa).

⁹¹⁸ Sánchez Natalías (2013, 310).

cultura epigráfica —ya plenamente romanizada— encajan con las aquí tratadas, por lo que no puede tomarse como indicio de que la costumbre existiera antes del contacto con Roma. En definitiva, no es posible descartar que los pueblos paleohispánicos conocieran esta práctica, pero no ha resultado posible atestiguarla con rotundidad ni literaria ni arqueológica ni epigráficamente. Las *defixiones* seguras son ya latinas, de época avanzada y sin duda influenciadas por los romanos y no los griegos.

Evidentemente no se puede descartar que estas sociedades llevaran a cabo maldiciones dirigidas a los dioses de forma oral o escritas sobre soportes perecederos como hojas de eléboro, piel de asno y alas de murciélago, entre otros, según se recomienda en los *Papiros Mágicos Greco-Egipcios*,⁹¹⁹ sin embargo la práctica epigráfica sobre láminas de plomo obviamente no arraigó.

6. Delimitación de terrenos

Algunas inscripciones declaran estar colocadas delimitando un espacio consagrado a los dioses. Los casos más claros son la estela de Vercelli (**G13**), en la que se alude tanto en latín como en galo a un terreno común a los dioses y los hombres; la placa de Vasio (**G21**), que consagra un *nemethon* a Belisama; y la inscripción de Asís (**U04.1**), que consagra un terreno, aunque no indica a qué divinidad. Por otro lado, **DUI.2** podría delimitar un espacio sagrado, según Pisani,⁹²⁰ aunque su interpretación se deriva de creer que en *pesco pacre* se está indicando la construcción de un templo, que nosotros, a cambio, preferimos entender como referencia a un sacrificio. También la inscripción **U07** de Foligno se ha interpretado como una delimitación de un espacio sagrado, según Sisani, si bien el texto no lo indica expresamente.⁹²¹

Según Marinetti, los venéticos no habrían producido textos de naturaleza religiosa aparte de las ofrendas a divinidades ni inscripciones que describan ceremonias o leyes sacras.⁹²² No obstante, nosotros consideramos que hay dos epígrafes dedicados a los dioses ‘de los confines’, que indirectamente podrían estar señalando unos límites sagrados: **V09.2**, de Vicenza (*Termonios deivos*) y **V10.1**, de Padua (*termon*).

7. Peregrinación

Siguiendo la definición dada a comienzos de este estudio, creemos que los epígrafes rupestres ibéricos y celtibéricos podrían ser considerados como indicios de peregrinación. En todos los casos son zonas de difícil acceso, alejados de los centros urbanos y la vida cotidiana, a los que los fieles se desplazarían de forma ocasional. Los textos que se encuentran en estos santuarios rupestres se componen, en su mayoría, de nombres personales situados en diversos puntos de estas paredes y abrigos, con lo que podrían comprenderse como la indicación de que los fieles quieren dejar constancia a la divinidad de haber estado en el lugar rindiéndoles culto, lo que hemos denominado ‘signos de peregrinación.’ No obstante, quizá no solo desearan plasmar que habían estado en el lugar, sino que escribiesen su nombre a la hora de realizar una ofrenda, señalando así el dedicante de la misma. De ahí que estas inscripciones se hayan considerado también en la categoría de ofrendas y dedicatorias.

⁹¹⁹ Sanchez Natalías (2011, 85).

⁹²⁰ Pisani (1953, 120).

⁹²¹ Sisani 2009, 198).

⁹²² Marinetti (2014, 34).

Como se comentaba en los respectivos apartados, las inscripciones rupestres ibéricas y celtibéricas se han considerado en la categoría de probables ya que no es posible afirmar que todas ellas fueran necesariamente religiosas y no que meramente atestiguaran la presencia de las personas en estos lugares.

Las otras dos inscripciones rupestres atestiguadas fuera de la península Ibérica no pueden considerarse peregrinaje. La inscripción gala de Castellan (G26) indica el nombre de la divinidad y no el de un fiel que visita el lugar y en el caso de la inscripción osca de Punta della Campanella (O23) se trata de una inscripción edilicia al registrarse la realización de una obra.

8. *Leges sacrae*

Pese a que otorgar un carácter religioso a los textos legales fue una acción relativamente frecuente en el mundo antiguo, donde se indicaba que los dioses ratificaban aquello que escribían los hombres, el número de *leges sacras* escritas en lenguas locales es tan escaso que solo están atestiguadas con seguridad en el caso de las lenguas sabélicas. Sin duda las más relevantes son las *Tabulae Iguvinae* (U01), tanto por su tamaño como por el volumen de información que ofrecen. A diferencia del resto, la interpretación del epígrafe es clara: normas vinculadas a rituales que tienen que ver con una hermandad. Aparte de éstas, hemos considerado como tales las mismas que ya Poccetti enumeraba en 1999: Velletri, Rapino y Agnon.⁹²³

La inscripción de *Velitrae* (DU4), pese a ser de comprensión dudosa, parece establecerse una norma bajo la supervisión de la diosa *Decluna*; la inscripción de Rapino (DO10), que comienza con una mención a los dioses (*aisos*); y la *tabula* de Agnon (O04) que recogería por escrito la colocación de una serie de ofrendas para distintos dioses, seguida de una disposición —la parte que le otorga el carácter normativo— en la que se recoge que las ofrendas y los sacrificios se deben de hacer anualmente. Señala Poccetti que habría que resaltar un aspecto que difiere frente a la cultura epigráfica romana, y es que no hay inscripciones en textos latinos sobre bronce de época republicana que contengan rituales religiosos, y señala que los primeros serían las Actas de los Fratres Arvales.⁹²⁴ Indica que mientras los romanos dedicaron las leyes principalmente al ámbito civil, los itálicos registraron ritos religiosos y reglamento sobre lugares de culto.⁹²⁵

Marinetti descarta que los venéticos realizaran leyes sacras, o al menos indica que no se han conservado.⁹²⁶ En las fichas dudosas venéticas se ha incluido una pieza que podría asemejarse ligeramente a una posible ley, la tablilla v18 de Este, dado que se encuentra en una lámina de bronce de mayor tamaño que el resto de las que aparecen en este santuario y su texto no parece tampoco semejante al de las dedicatorias. No obstante, su significado no ha podido ser identificado todavía y nada apunta a que deba interpretarse como tal.

⁹²³ Poccetti (1999, 557).

⁹²⁴ Poccetti (1999, 557).

⁹²⁵ Poccetti (1999, 558). Le tavole enee nella cultura romana sono destinate alla fissazione non di regolamenti di culti e di prescrizioni rituali, bensì di disposizioni legislative ad amministrative della sfera civile (*leges, senatusconsulta*). All'ambito religioso l'epigrafia latina riserva l'uso di tavolette di bronzo per iscrizioni votive da parte di privati o di magistrati pubblici a nome della comunità: questa è una delle caratteristiche che marcano la *koiné* testuale tra latino, varietà italice ed etrusco. Significativamente, infatti, presso comunità latine che vantano la più antica tradizione documentaria, come Praeneste e Falerii, la pratica di iscrizioni votive su tavolette di bronzo appare solo in età più tarda in sintonia con lo sviluppo coevo di area italice ed etrusca."

⁹²⁶ Marinetti (2014, 34).

En la Galia y en la península Ibérica no hay leyes sacras escritas en lenguas locales, pese a que sí se conocen textos de carácter legal en celtibérico.⁹²⁷ Tan solo se ha incluido entre las inscripciones dudosas el bronce de Botorrita (**c4**), cuya identificación como texto legal es segura, aunque no como *lex sacra*.

9. Funerarias

En principio, las inscripciones funerarias constituyen una categoría bien diferenciada de las inscripciones religiosas. Sin embargo cabe señalar dos inscripciones combinan su condición de epitafio con una cierta dimensión religiosa: la estela de Sulmo (**DO9.3**), que además de estar indicando el enterramiento de una sacerdotisa de Ceres (*anaceta Ceria*) ha sido considerada religiosa por la presencia de una dedicatoria a los dioses; y la inscripción gala de Plumergat (**G03**), que, según algunos investigadores, habría sido colocada por un personaje de nombre Vabro a favor de los dioses *Atrebo Aganntobo* y en el que se indicaría el enterramiento de otro personaje llamado Giapo.

De carácter funerario son también los epígrafes incluidos en este estudio en la categoría de ‘no religiosos’, en los los difuntos indican su condición de sacerdotes y sacerdotisas, como ocurre en las estelas de Sulmo y Corfinio, entre otros,⁹²⁸ así como quizá el monumento de la Vispesa (**i23**) y la cista de Pech Maho (**i19**).

III. OTROS ASPECTOS DEL EPÍGRAFE

1. Sistemas de escritura⁹²⁹

SISTEMA	O	DO	DU	U	V	G	I	C	L	TOTAL
Local	95	0	0	10,5	179	0,5	85	2	0	372
Latino	2	15	6	4,5	7	15,5	0	20	23	93
Griego	54	0	0	0	0	24	0	0	0	78
TOTAL ⁹³⁰	151	15	6	15	186	40	85	22	23	543

Fig. 77. Sistemas de escritura empleados en las inscripciones religiosas.

En términos numéricos, la mayor parte de los epígrafes aquí tratados están escritos en sistemas de escritura locales, concretamente osco, umbro, venético, ibérico levantino, ibérico meridional y celtibérico, a los que se le suma el epígrafe **G13** de Vercelli con una parte en alfabeto norditálico de tipo Lugano.⁹³¹ Hay, no obstante, extensas áreas como Lusitania, el norte de la Galia y el centro de la Península Itálica en las que predomina el alfabeto latino y otras en las que se utiliza en alfabeto griego, como se aprecia en el siguiente mapa.

⁹²⁷ Como las inscripciones de Botorrita (K.1.1-3).

⁹²⁸ Las inscripciones: **do12+** de Torre dei Passeri; **do13+** de Chieti; **do14+** de Corfinio; **do15+** de Sulmo; y **u17+** de Bevagna.

⁹²⁹ En el artículo De Tord (2018a) se hace un breve estudio de los sistemas de escritura empleados en la epigrafía religiosa en estas lenguas y la influencia de Grecia y Roma en su uso.

⁹³⁰ Las inscripciones galas y umbras que aparecen contabilizando 0,5 son las que presentan parte del texto en alfabeto latino o griego y parte del texto en alfabeto local, como las Tabulas Iguvinas (**U01**) o la estela de Vercelli (**G13**).

⁹³¹ Además, en las inscripciones dudosas se atestigua el alfabeto grecoibérico en **i46** de La Serreta, **i47** del Cigarralejo y **i48** de la cueva de Gorham.

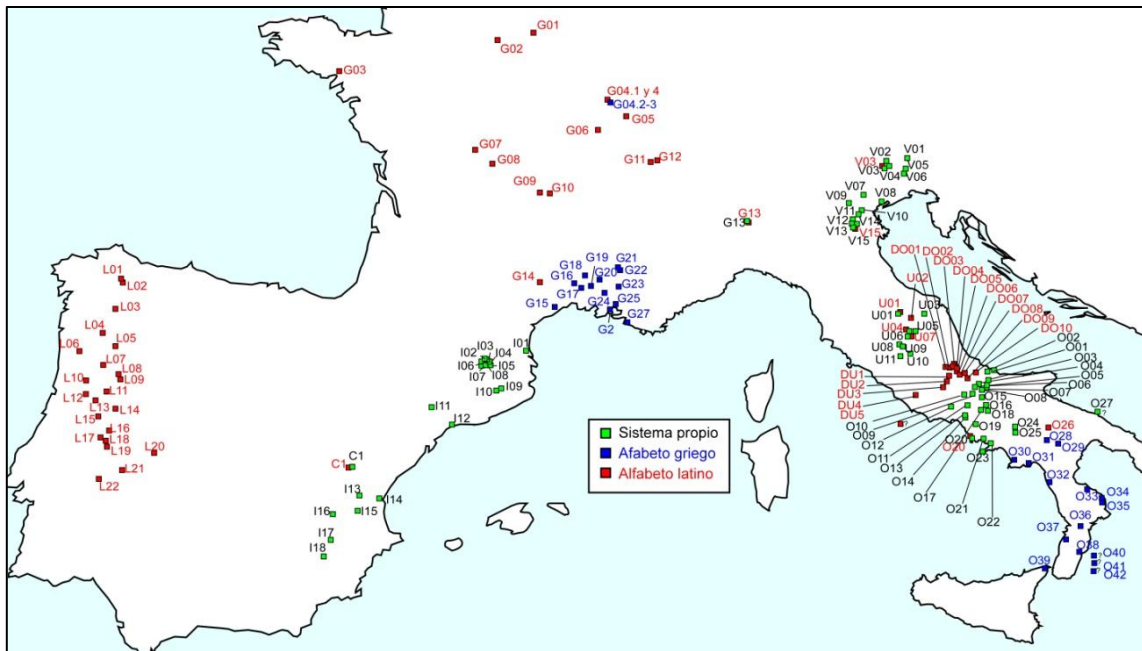


Fig. 78. Distribución de las inscripciones religiosas en base a sus sistemas de escritura.

Las primeras inscripciones documentadas en varias de estas culturas epigráficas utilizaron sistemas de escritura locales, como ocurre con las venéticas o las ibéricas, mientras que los oscos comienzan a escribir empleando su alfabeto propio en la zona septentrional mientras recurren al alfabeto griego en la zona meridional. En Lucania y Basilicata se empleó únicamente el alfabeto griego, abandonando este sistema de escritura y la lengua propia simultáneamente cuando la zona se latiniza. También se utilizó el alfabeto griego en la zona sur de la Galia, en la que los textos galos son más tempranos que en la parte septentrional, donde se utiliza siempre el alfabeto latino.

Predominan los sistemas de escritura locales en las áreas ibérica, venética y umbra, y en la parte central de la cultura osca, especialmente en las actuales regiones de Molise y Campania. Los primeros textos en estas lenguas se escriben en sistemas locales, mientras que conforme pasa el tiempo van apareciendo inscripciones en alfabeto latino, salvo los ibéricos que nunca lo utilizaron. Por otro lado, ni galos ni lusitanos no desarrollaron sistemas propios.

Por otro lado, varias de estas culturas escribieron únicamente en alfabeto latino. Las inscripciones en dialectos oscos y umbros se encuentran todas en este alfabeto, del mismo modo que ocurre con las inscripciones lusitanas y las galas de la parte norte. Un caso curioso es el de la Celtiberia, donde en el *corpus* epigráfico general predomina el uso del signario local, mientras que en la epigrafía religiosa, las inscripciones aquí seleccionadas aparecen predominantemente en alfabeto latino: debe aclararse no obstante que proceden todas del mismo punto, Peñalba, en una época en la que el alfabeto latino iba ganando terreno a la escritura local.

2. Inscripciones mixtas

Entre las inscripciones seleccionadas en este estudio 35 son mixtas. Todas ellas combinan la lengua local con la lengua latina, indicativa del contacto cultural generado por la romanización. La única excepción podría ser **O35** de Petelia, que quizá combine elementos oscos y griegos.

MIXTO	O	DO	DU	U	V	G	I	C	L	TOTAL
Inscripciones mixtas	2	2	0	0	5	5	0	0	21	35

Fig. 79. Número de inscripciones religiosas mixtas.

El número de inscripciones mixtas es particularmente elevado entre las lusitanas con 21 mixtas de las 23 que componen el *corpus* total. En ellas generalmente aparece el teónimo en lengua local y el resto del texto en lengua latina, como se aprecia en **L01-L09**, **L11-13**, **L15-20**; algunos casos sin embargo difieren y presentan el encabezamiento en latín y el resto en lengua local, como en **L10** de Lamas de Moledo y **L21.1** de Arroyo de la Luz. En **L22** de Arronches todo el texto se escribe en lusitano a excepción de los nombres personales, declinados a la manera latina. Únicamente **L14** de Cabeço das Fráguas y **L21.2** de Arroyo de la Luz están completamente escritas en lengua lusitana.

En la península Itálica se combinan lenguas en la *defixio* de Cumas (**O20.1**), con nombres declinados a la manera latina y otros a la osca, así como una fórmula de maldición con rasgos de ambas lenguas.⁹³² También la lámina de Petelia (**O25**) ha sido considerada como un posible texto mixto, ya que según Murano mezcla elementos onomásticos declinados en osco y en griego.⁹³³ En el centro de Italia se encuentran la estela de Navelli (**DO04**), que mezcla rasgos característicos del osco y el latín,⁹³⁴ y la de Castelvecchio Subequo (**DO05**), con parte del epígrafe en latín y en dialecto peligno y un segundo texto en la parte inferior completamente latino, según Estarán.⁹³⁵

En venético se detectan únicamente cinco epígrafes mixtos: **V03.58-60** y **66** de Lagole di Calalzo y **V15.05** de Este, con fórmulas onomásticas personales de origen local enunciadas según patrones latinos y fórmulas votivas latinas. En la Galia cabe señalar tres: el pilar de los *nautas* (**G01**), con teónimos en latín y en lengua gala; la inscripción de Sazeirat (**G08**), con un texto en lengua gala seguido por la fórmula *u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito)*; la estela de Vercelli (**G13**), en este caso bilingüe o semi-bilingüe, pues los textos en latín y en lengua local, son muy parecidos, aunque el segundo más abreviado. Podría incluirse en este apartado el Mercurio de Lezoux (**G10.2**) con la inscripción frontal en latín y un epígrafe en la parte posterior en lengua gala: no es por lo tanto un epígrafe mixto, pues no combina ambas lenguas en el mismo texto, sino un soporte que recibió dos (o tres) epígrafes en dos lenguas diferentes. Lo mismo ocurre con **G19.4** de Nîmes, que tiene un epígrafe latino en su cara frontal y restos de la inscripción gala en alfabeto griego que recogemos en este estudio.

En la mayor parte de los epígrafes mixtos los teónimos indígenas aparecen declinados en la lengua local, mientras que el resto de los componentes del epígrafe (nombres y fórmulas votivas) van cambiando. En las pelignas no es posible hacer una diferencia clara entre ambas lenguas, por lo que no se puede asegurar que este fenómeno ocurra: además, en ambas el teónimo es Hércules, dios propio de las culturas sabélicas tanto como la latina.

Finalmente habría que añadir que las inscripciones mixtas se fechan en una época, variable según las zonas, en la que el contacto con Roma es ya estable. Así, las inscripciones mixtas del centro de Italia así como las de Lagole y Este comienzan en los ss. III y II a.C., cuando estos territorios pasan a estar bajo dominio de Roma, del mismo modo que ocurre con la inscripción de Vercelli (**G13**), mientras que son más tardías las lusitanas y las galo-latinas.

⁹³² Estarán (2016, 110).

⁹³³ Murano (2013, 193).

⁹³⁴ Estarán (2016, 102-103).

⁹³⁵ Estarán (2016, 103).

3. Cronología

Hay que comenzar indicando que no todas las inscripciones se pueden fechar y que las datables suelen enmarcarse en cronologías amplias. La datación de las inscripciones depende de la paleografía, la forma de las letras, pero también del contexto arqueológico. Dado que no todas las inscripciones se conservan y que de muchas de ellas se desconoce el lugar de hallazgo, buena parte de los epígrafes de este catálogo no pueden ser datados.

Los epígrafes religiosos en lenguas locales del occidente mediterráneo se distribuyen en una horquilla temporal muy amplia que depende de la época en la que los distintos pueblos comenzaron a escribir en su lengua y cuándo dejaron de hacerlo. Los más antiguos son los venéticos, algunos de los siglos VI y V a.C., y los lusitanos los más recientes, de poco antes del cambio de Era.

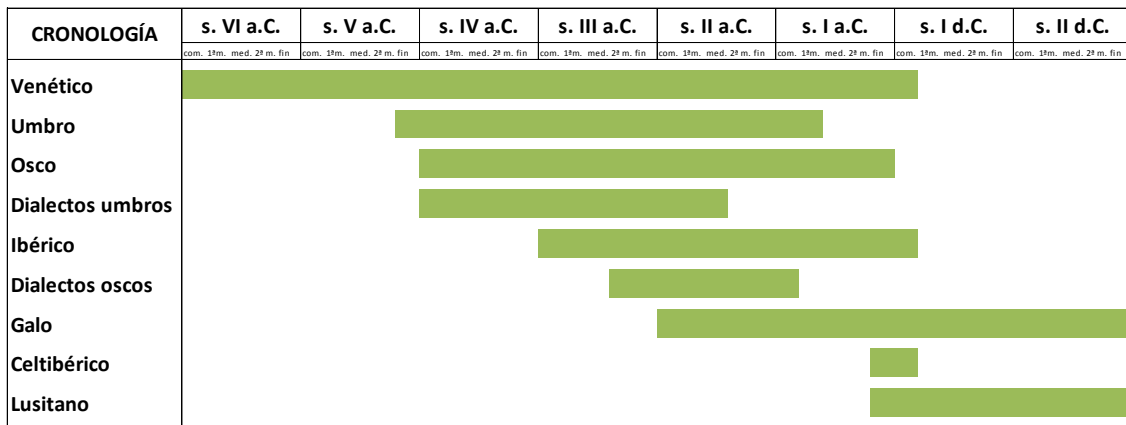


Fig. 80. Cronología de las inscripciones religiosas.

Esta gráfica representa solo el marco temporal en el que se producen las inscripciones, pero no su volumen que carece de una distribución homogénea y se incrementa o decrece en ciertos períodos como refleja el siguiente gráfico.

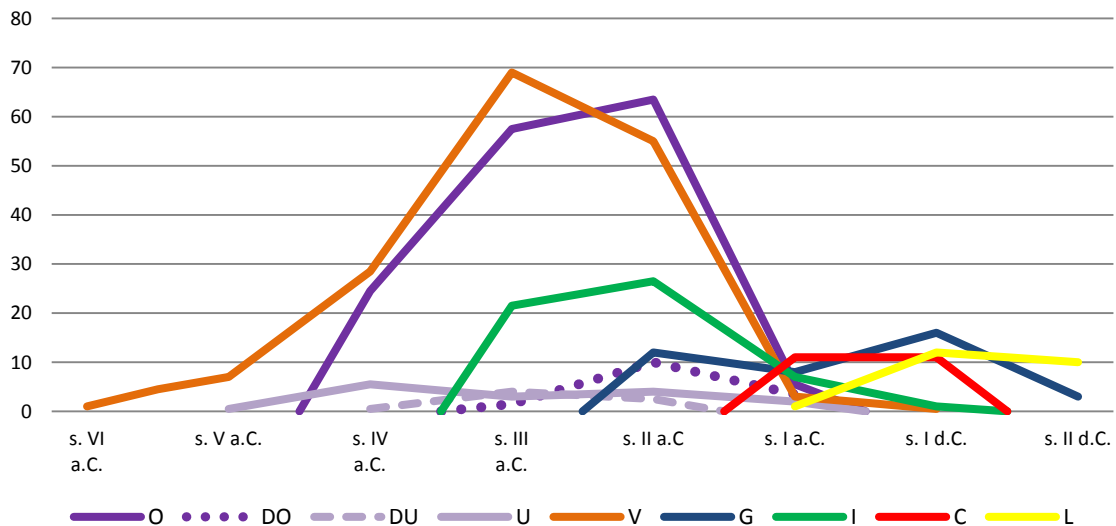


Fig. 81. Distribución de inscripciones religiosas cronológicamente con número de epígrafes.

De todas las culturas epigráficas tratadas las inscripciones religiosas más tempranas son las venéticas, pues también lo es su producción epigráfica en general, que no se inicia por estímulos

culturales. Además, a diferencia de otras, la práctica epigráfica no se inicia al entrar en contacto con Roma en torno al s. III a.C. sino mucho antes, si bien, como se comentará en el siguiente apartado, en esa se observa una perceptible proliferación de epígrafes religiosos en lengua local. Durante las dos primeras centurias de contacto con Roma el número de epígrafes se intensifica, pero después comienza a decrecer el número de inscripciones en venético, que disminuye drásticamente después del s. II a.C.

En orden cronológico las siguientes son las sabélicas, algunos de cuyos textos religiosos, poco numerosos al comienzo, se pueden datar en el s. V-IV a.C. En umbro, **U09**, uno de los primeros atestiguados en este estudio en la zona sabélica se puede fechar entre los ss. V y IV a.C.⁹³⁶ En el s. IV a.C. se producen algunas de las inscripciones oscas de Capua y de Colfiorito. Tras imponerse el dominio romano, en el s. III a.C., se produce en el área osca un incremento de inscripciones, especialmente de tipo público, que siguen en aumento hasta el s. II a.C. No obstante, apenas se crean epígrafes religiosos tras esta fecha, momento en el que el latín se impone como lengua para los textos. En la zona umbra se observa un comportamiento semejante, con un incremento del número de inscripciones conforme se entra en contacto con Roma. Hay que destacar que en el gráfico parece que desde el s. IV al III a.C. el número se reduce, pero esto es debido a que 4 de estas piezas proceden de Colfiorito, y por lo tanto aumentan el tamaño de esta barra en un gráfico en el que el número de inscripciones es muy reducido, por lo que una o dos piezas alteran mucho la visión.

Más significativo es lo que ocurre en las inscripciones en dialectos osco-umbros, dado que ambas culturas entraron en contacto con Roma en época temprana, pero pese a ello no fue muy común la escritura en su propia lengua. Dado que el número de epígrafes es muy reducido, no es posible hacer correctos análisis sobre las tendencias de ambas lenguas, pero sí que parece que es entre los ss. III y II a.C. el momento en el que más textos se crean.

Tras las venéticas y las sabélicas, las siguientes inscripciones en datarse son las ibéricas, de nuevo coincidiendo con la fase de expansión del imperio romano. Aunque hay epígrafes ibéricos datados en el s. IV a.C., ninguna de las inscripciones seguras incluidas en este estudio se remonta a esta época, en la que si se fecha alguna de las dudosas.⁹³⁷ La mayoría de las inscripciones ibéricas se produce en los ss. III y II a.C., si bien algunas se datan en el s. I a.C. e incluso a finales de éste y comienzos del I d.C.⁹³⁸ La presencia de Roma en el área ibérica comienza oficialmente con el desembarco en Ampurias en el 218 a.C., por lo que en el siglo II a.C. la zona pasa a estar bajo dominio romano y, como se aprecia en el gráfico, en el s. I a.C. los íberos van perdiendo la costumbre de escribir en su lengua, dando paso a la epigrafía en latín. Significativo es que no sólo pierdan su lengua sino que, como se deriva de la falta de teónimos indígenas en los epígrafes latinos, abandonen también los nombres de los dioses locales y adapten los latinos.

Los siguientes territorios conquistados por Roma son la Narbonense, la Celtiberia y Lusitania. Las inscripciones galas comienzan en el s. II a.C., en la zona meridional, verosíblemente a consecuencia de la presencia de Roma en la región. Hay que subrayar que los galos próximos a Marsella habían estado en contacto con los griegos de esta colonia desde siglos atrás sin desarrollar textos en su propia lengua hasta el contacto con Roma. No obstante, debe señalarse también, que cuando comienzan a escribir lo hacen en alfabeto griego y no

⁹³⁶ Si bien como se comenta en la ficha es la época en la que se pudo datar la figura, pero no necesariamente el texto.

⁹³⁷ Por ejemplo los epígrafes de Abengibre (**i41**), el plomo del Cigarralejo (**i47**) o el de la Serreta (**i46**).

⁹³⁸ Como la inscripción de La Camareta (**I18**), según Pérez Rojas (1993, 147) y uno de los pedestales de Montaña Frontera (**I14.02**), según Simón Cornago (2012, 243).

latino. Las inscripciones de esta área datan de los siglos II y I a.C., y pronto desaparecen en beneficio del empleo de la lengua latina. No ocurre lo mismo en la zona septentrional, como se comentará más adelante.

En la península Ibérica, que como se ha comentado anteriormente comienza a estar bajo influjo romano a partir de finales del s. III a.C., es sin duda el contacto con Roma el que estimula el surgimiento de la epigrafía en lengua celtibérica. Como en otras áreas tratadas la presencia romana produjo primero una intensificación de la práctica epigráfica y, con el paso del tiempo, el cese de las inscripciones en lengua local en beneficio del latín. En este caso, dado que en el gráfico tan solo se reflejan los textos religiosos de Peñalba, la cronología se circunscribe a finales del s. I a.C. y comienzos del I d.C.

Las inscripciones lusitanas son también tardías, pues aunque alguna podría datarse en el s. I a.C., la mayor parte de ellas suele fecharse en los ss. I y II d.C. La influencia de Roma es innegable en ellas tanto por el alfabeto que usan, por ser casi todas mixtas, por el tipo de muchos soportes y por el hecho de desconocerse la práctica epigráfica con anterioridad.

Finalmente, la última zona en ser conquistada por Roma es el norte de la Galia, el área de las inscripciones galo-latinas. La zona se conquista a mediados del s. I a.C. y los epígrafes en lengua local no surgen hasta el s. I d.C., cuando la zona está pacificada. También es innegable la influencia de Roma, ya que en esa zona no se empleó por escrito la lengua local con anterioridad. La mayor parte de epígrafes galo-latinos se fecha en el s. I d.C., si bien alguno se llega a datar en el s. II d.C. o más tarde, en el caso de las inscripciones dudosas.

4. Público

La línea que distingue los epígrafes públicos de los privados resulta en ocasiones muy difícil de trazar, como se comenta en el punto 2.1.5. *Epigrafía pública y privada*. Siguiendo el concepto de *publicly displayed inscriptions* propuesto en ese apartado,⁹³⁹ se aprecia una gran cantidad de inscripciones que fueron sin duda alguna públicas: se encuentran sobre grandes soportes, con letras cuidadas, un texto claro, legible a cierta distancia y por lo general bien maquetado, y colocadas a la vista de quienes frecuentaban su lugar de emplazamiento. En este grupo se pueden clasificar 204 inscripciones, frente a las 207 que son claramente privadas. Hay 132 epígrafes cuya clasificación no es clara.

PÚBLICO	O	DO	DU	U	V	G	I	C	L	TOTAL
Público	117	13	4	6	6	30	5	0	23	204
Privado	29	1	1	7	160	9	0	0	0	207
Dudoso	5	1	1	2	20	1	80	22	0	132
TOTAL	151	15	6	15	185	40	85	22	23	543
Porcentaje públicas	77%	87%	67%	40%	3%	75%	6%	0%	100%	38%
Porcentaje privadas	19%	7%	17%	47%	86%	23%	0%	0%	0%	38%
Porcentaje dudosas	3%	7%	17%	13%	11%	3%	94%	100%	0%	24%

Fig. 82. Público al que se destinan los epígrafes religiosos.

⁹³⁹ Véase también Herrera y de Tord (2018).

Como se aprecia en la tabla la mayor parte de las inscripciones en dialectos oscos así como en lengua osca y gala son de carácter público, y a ellas hay que sumar las lusitanas, que son todas públicas. Entre ellas se podrían destacar ejemplos como las inscripciones de Pietrabbondante (**O08.01-17**), la estela de Aveia (**DO01**), la de Navelli (**DO04**), la losa de Alesia (**G04.1**), la estela de Vercelli (**G13**), las estatuas del Cerro de los Santos (**I17.1-3**) y todas las lusitanas (**L01-L22**), orientadas claramente a una contemplación pública. En su gran mayoría son piezas de gran tamaño y de piedra (172 de 204), aunque se han incluido en esta categoría piezas escritas sobre placas y tablillas de bronce (11 de 204), así como las *iúvilas* de Capua, escritas en terracota (19 de 204).

Por otro lado, hay inscripciones claramente privadas, que pueden distribuirse en dos subgrupos: las que no podían ser leídas por nadie, salvo los dioses a las que estaban destinadas, como las maldiciones; y las depositadas como ofrendas en lugares de culto que pese a ser iniciativas individuales y personales podrían ser leídas por otros fieles. En el primer grupo predominan las láminas de plomo mientras que en el segundo se incluyen objetos de lo más variado, principalmente piezas cerámicas, estatuillas de bronce, láminas de bronce — especialmente las umbras de Colfiorito (**U05.1-4**) y las venéticas— y otros objetos como los estilos de escritura y los mangos de *simpulum* venéticos, así como la pesa de telar **O01.1** o el anillo **O27**.

En todas las inscripciones mencionadas resulta claro el público al que van dirigidas, sin embargo hay una serie de textos cuyos destinatarios son más problemáticos, en ocasiones porque se encuentran sobre objetos claramente públicos pero escritos con letras pequeñas y un tanto escondidos, como las estatuas de Marte de Todi (**U09**) y de Mercurio de Lezoux (**G10.2**). En la primera se trata de una estatua de gran tamaño, con el epígrafe en la cara frontal, pero escondido entre las tablillas de la falda. En el segundo también hay un epígrafe en la cara frontal, pero latino, mientras que el que podría haber sido galo se encuentra en la parte posterior, prácticamente oculto a la vista.

Tampoco resulta clara la orientación de los textos grabados en las peanas y pedestales de Montaña Frontera (**I14.01-10**) y del santuario de Este (**V15.42-51**), pues son piezas de piedra de reducido tamaño, con el epígrafe a veces en la cara frontal y a veces en la superior, y que parecen tener la misma intención que las figuritas inscritas: ser donaciones personales a la divinidad. También es difícil clasificar varias placas metálicas, pues frente a las láminas, donadas por individuos de forma privada, podrían haber buscado ser leídas por un público más amplio, como ocurre claramente con **U02** de Fossato di Vico. Algunas de ellas podrían haber ido fijadas a objetos que se colocasen en un espacio de culto, como quizá ocurrió en la plaquita de Amelia (**U11**), la de Antino (**DU3**), la de Sulmo (**DO09.1**) o la de Vibo Valentia (**O37**).

Tampoco es segura la clasificación de las inscripciones rupestres ibéricas y celtibéricas, ya que aunque algunas de ellas son de tamaño grande, se encuentran en espacios no siempre de fácil acceso y su lectura no sería posible para un público muy amplio. En este grupo dudoso también se podría incluir la llave de Tufillo (**O03**), quizás ofrecida por una comunidad, pero cuyo tamaño y las propias características del epígrafe no parecen orientarse a una lectura. En la misma línea podrían encontrarse las inscripciones **V03.04** de Lagole, sobre una lámina semejante a las que consideramos privadas, y los mangos de *simpulum* **V03.33** y **47**, que indican que la donación se hizo por parte de la comunidad.

5. Relación entre carácter público o privado y cronología

Sin duda la romanización trajo consigo el interés por la monumentalización y la escritura pública y supuso una serie de cambios en las costumbres epigráficas de estos pueblos: nuevos soportes, nuevos tipos de inscripciones, nuevo alfabeto, etc. El interés por la epigrafía pública florece en estas culturas.

En términos generales, si nos fijamos en el gráfico siguiente (fig. 83), parece que la epigrafía religiosa comienza siendo de carácter privado y finaliza siendo pública y monumental, pero estos datos necesitan ser analizados en profundidad para no dar lugar a errores.

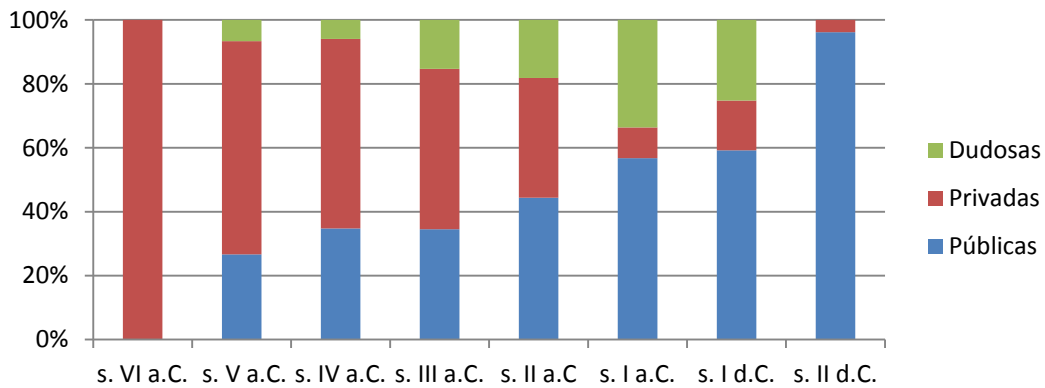


Fig. 83. Cronología de las inscripciones religiosas públicas y privadas por porcentajes.

Si en el primer gráfico se observan porcentajes, el siguiente (fig. 84) recoge el número real de epígrafes que se contabiliza para cada fase, un gráfico que también refleja cómo el número de epígrafes públicos va creciendo conforme pasa el tiempo. Este gráfico es fruto de la suma de todas las inscripciones que se pueden datar en las lenguas aquí tratadas, y un desglose por culturas epigráficas se puede apreciar en el anexo 12, compuesto por una serie de gráficos que se analizarán a continuación.

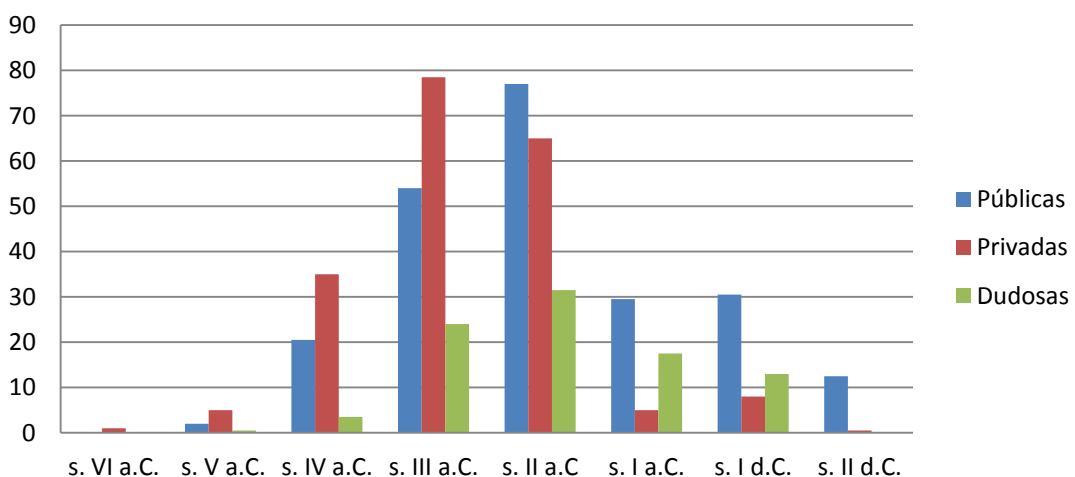


Fig. 84. Cronología de las inscripciones religiosas públicas y privadas por número de epígrafes.

En estos dos gráficos se aprecia como en los primeros momentos las inscripciones eran predominantemente privadas entre los ss. VI y IV a.C., aunque en los dos primeros siglos el número de epígrafes es ínfimo y son todas en lengua venética, a excepción del Marte de Todi (**U9**). Como se aprecia en los gráficos, la mayor parte de textos del s. IV a.C. son privados, debido a que en esta época predominan las inscripciones venéticas, que suelen considerarse privadas, como se aprecia en los gráficos del anexo 12, aunque en esta época comienzan a surgir las inscripciones umbras y oscas, predominando la epigrafía privada en las primeras y la pública en las segundas.

En el siglo III a.C. empiezan a surgir inscripciones en otras lenguas, con un fuerte peso de la epigrafía pública que se aprecia tanto en las inscripciones en dialectos oscos y umbros, en lengua osca y umbra, mientras que el carácter de los textos venéticos sigue siendo predominantemente privado, como lo fue a lo largo de toda su historia. De ahí que esta columna (s. III a.C. de la fig. 83) comience a equipararse, a la que se suman las inscripciones ibéricas de cuyo carácter público dudamos.

En el s. II a.C. el porcentaje de públicas sigue creciendo mientras desciende el de epígrafes privados. Esto es debido a que la mayor parte de las inscripciones oscas, umbros, en dialectos oscos y umbros son de carácter público, y que a ellas se suman las inscripciones galo-griegas, que surgen en estos momentos y son exclusivamente públicas. También es en el s. II a.C. cuando crece el número de epígrafes ibéricos, si bien su clasificación es predominantemente dudosa.

A partir del s. II a.C. se observa en Italia un descenso del número de inscripciones religiosas, ligado sin duda a la progresiva latinización y al abandono de las lenguas locales. Como se aprecia en la imagen (fig. 83), las inscripciones públicas comienzan a partir del s. I a.C. a ser más del 50% de los textos. En este siglo apenas se crean inscripciones en lenguas sabélicas y son predominantemente públicas, con la excepción de varias oscas como las maldiciones de Cumas (**O20.2-3**) y la cerámica del santuario de Loreto (**O14.1**) creadas a comienzos del s. I a.C. Apenas se constatan epígrafes venéticos, todos ellos privados. Los galo-griegos se documentan en menor número que en el siglo anterior, pero de nuevo son todos públicos. En este siglo se produce el auge de la epigrafía religiosa ibérica, de nuevo de carácter público dudoso. A finales de siglo y comienzos del siguiente es cuando se fechan los textos religiosos celtibéricos, cuyo carácter religioso tampoco podemos determinar con claridad, y es también entonces cuando comienzan a crearse las inscripciones lusitanas, todas ellas públicas.

En el s. I d.C., si bien el número de epígrafes desciende en general, el porcentaje de epígrafes públicos alcanza casi el 60%, especialmente por el número de inscripciones galo-latinas y lusitanas, en su mayoría públicas. También en esta época se constatan epígrafes privados galos, así como parte de las inscripciones de Peñalba de difícil clasificación.

Finalmente, los pocos epígrafes que se crearon en el s. II d.C. son en su gran mayoría de carácter público, casi el 100% de los textos, siendo el plomo de Larzac (**G14**) la única pieza privada creada en esta época, datada entre finales del s. I y comienzos del II d.C.

4.4. ANÁLISIS GENERAL DE LAS INSCRIPCIONES DUDOSAS

No es nuestra intención describir el fenómeno de la epigrafía religiosa en lenguas locales del occidente mediterráneo dejando completamente al margen aquellas inscripciones de las que no estamos seguros de que pertenezcan a esta categoría. Consideramos que un análisis general de qué sucede con estos epígrafes es necesario, pero también que no pueden incluirse en el estudio al mismo nivel que el resto de inscripciones.

Contamos con 88 fichas en las que se incluyen 288 inscripciones que se han catalogado como dudosas: 90 oscas⁹⁴⁰, 15 en dialectos oscos,⁹⁴¹ 6 umbras⁹⁴², 8 venéticas,⁹⁴³ 18 galas,⁹⁴⁴ 146 ibéricas⁹⁴⁵ y 5 celtibéricas.⁹⁴⁶

Siguiendo los criterios destacados en este estudio, ninguna de estas inscripciones se encuentran en objetos claramente ligados al culto (altares, estatuas y estatuillas). Las únicas excepciones son las figuritas perdidas de *Anxanum* (**o43**) y Todi (**u14**), de cuyos textos no se tiene constancia segura y por lo tanto no es posible afirmar que fuesen epígrafes en las lenguas aquí seleccionadas. El resto de piezas aparecen en soportes no ligados al culto con seguridad, aunque en algunos de ellos su curiosa forma podría indicar un uso ritual. El extraño mecanismo decorado con una imagen femenina de Casalbordino (**o44**), el astrágalo de bronce (**o46**), muy semejante a la pesa de telar de Vasto (**O01.01**), las *trullae* de plata de Tiermes (**c3**), los platos de plata de Abengibre (**i41**), la estela de la Vispesa (**i23**), las cerámicas ibéricas de Ullastret (**i22**), la Joncosa (**i26**) o Liria (**i37**). Por el soporte también se ha considerado que podría ser semejante a las *Tabulae Iguvinae* el bronce de Gualdo Tadino (**u12**), así como los plomos ibéricos, en láminas de plomo como las maldiciones oscas, galas, griegas y romanas.

MATERIAL	O	DO	DU	U	V	G	I	C	L	TOTAL
Piedra	6	0	0	1	0	6	3	1	0	17
Bronce	11	0	0	4	3	1	2	1	0	22
Plomo	1	0	0	0	0	6	19	0	0	26
Cerámica	72	15	0	1	3	3	117	1	0	212
Oro	0	0	0	0	0	1	0	0	0	1
Plata	0	0	0	0	0	0	5	2	0	7
Hueso	0	0	0	0	2	0	0	0	0	2
Hierro	0	0	0	0	0	1	0	0	0	1
TOTAL	90	15	0	6	8	18	146	5	0	288

Fig. 85. Materiales empleados en las inscripciones dudosas.

⁹⁴⁰ Recogidas en 29 fichas, **o43-o71**.

⁹⁴¹ Recogidas en una ficha, **do11**.

⁹⁴² Recogidas en 5 fichas, **u12-u16**.

⁹⁴³ Recogidas en 3 fichas, **v16-v18**.

⁹⁴⁴ Recogidas en 16 fichas, **g28-g43**.

⁹⁴⁵ Recogidas en 30 fichas, **i19-i48**.

⁹⁴⁶ Recogidas en 4 fichas, **c2-c5**.

En general en esta clasificación predominan las inscripciones sobre cerámica, material en el que se encuentran 212 de las 288 piezas clasificadas como dudosas. Como se ha repetido en numerosas ocasiones, la presencia de estas piezas en espacios de culto apuntaba a que pudiesen ser ofrendas, pero en ninguna de ellas se han encontrado teónimos ni palabras propias del vocabulario religioso: tan sólo aparecen nombres, los cuales no sabemos si se colocaron antes de la ofrenda como el nombre del oferente o si eran el nombre del propietario de la pieza.

Aparte de la cerámica, hay 17 inscripciones sobre piedra cuyos textos no son lo suficientemente claros para asegurar que son religiosos, así como 22 inscripciones sobre bronce, en forma de estatuillas, cascots, láminas, vajilla, grebas y otro tipo de objetos. 26 piezas aparecen sobre plomo, en su mayoría en forma de láminas que podrían ser maldiciones, aunque su interpretación o su lengua no son lo suficientemente claras para asegurarlo. Junto a ellas se encuentra la única pieza de plomo que no es una lámina, un pequeño disco de plomo de Torino di Sangro (**o45**), cuya interpretación no es clara, así como la lengua en la que se escribió. Al margen de los materiales más frecuentes, hay dos inscripciones sobre hueso (**v17a-b**), una en hierro (**g39**), una en una lámina de oro (**g28**), y siete en plata (**i41a-e** y **c3a-b**).

En general deberíamos destacar que entre las inscripciones dudosas hay más variedad de materiales y de tipos de soportes, pero en este caso es difícil asegurar que se crearon para pertenecer al ámbito del culto o para recibir un epígrafe. Mientras la piedra asegura que la inscripción se hizo con un propósito, no es tan claro en la cerámica, ya que las piezas pasan a ser 'religiosas por transformación' en el momento que se depositan en un espacio votivo, pero no es posible negar que tuvieron una vida anterior. A ello podríamos sumar que no se descarta que hubieran textos en otros tipos de materiales precederos, por lo que no nos resulta posible conocerlos.

En cuanto a los lugares de hallazgo, la presencia de estas piezas en santuarios y depósitos de ofrendas es lo que lleva a plantear que se trate de posibles inscripciones religiosas, pero, como se ha comentado, no es seguro que las inscripciones se colocasen justo al ser depositadas en ellos. Buena parte de las inscripciones dudosas fueron halladas en santuarios o en depósitos votivos asociados a lugares de culto, procedentes de 28 yacimientos distintos, mientras que al menos en 11 fichas se indica que las piezas proceden de lugares fuera de contexto y de 13 de ellas se carece de información sobre el lugar de hallazgo. En muchos casos las piezas, por su soporte y la inscripción, podrían ser consideradas ofrendas, como es el caso de los cascots **o69**. De haberse hallado en un templo serían ofrendas, pero al carecer de lugar de hallazgo no se descarta que sean marcas de propiedad o de una donación entre personas.

El tercer criterio, el contenido de los textos, es en este caso lo que impide que se consideren religiosas con seguridad. Ninguna de estas 288 inscripciones posee un texto claramente religioso. No hay teónimos en ellas, no hay fórmulas de ofrenda ni votivas, no hay palabras innegablemente ligadas al culto ni hay menciones a sacrificios, festividades o rituales. En el caso de que aparezcan alguno de estos elementos, no está clara la lengua en la que se inscriben, como es el caso del *auguraculum* de Bantia (**o68**), que si bien es clara la presencia de un teónimo de origen local, no se puede descartar que la lengua sea latina, como el resto del epígrafe. En otros casos la autenticidad de los epígrafes no es clara o las interpretaciones en clave religiosa se basan en hipótesis de reconstrucción de las partes perdidas, que si bien podrían encajar, no es seguro que sea la única forma de interpretar estos textos. En otras ocasiones, no estamos seguros de que los verbos impliquen que algo se ofrece a los dioses y no entre dos personas.

En general cabría concluir con la idea de que hay una gran cantidad de textos de los que podría sospecharse un carácter religioso, pero en todos ellos podríamos aplicar una interpretación en clave no religiosa que no se puede descartar, por lo que hemos considerado que todas estas inscripciones debían tratarse aparte para no empañar los resultados generales.

5. CONCLUSIONES

Ante todo debe aclararse que esta obra no tiene como objetivo principal el estudio de las religiones locales del occidente mediterráneo sino de las manifestaciones epigráficas ligadas a ellas. Pretendemos describir y comprender cómo y en qué circunstancias los habitantes de esta región produjeron textos relacionados con la religión y qué información se puede extraer de ellos. No hemos pretendido en absoluto reconstruir las religiones locales basándonos en la epigrafía. Además, debemos advertir que no se ha descrito todo el fenómeno que conforma la epigrafía religiosa en lenguas locales del occidente mediterráneo, ya que se han obviado espacios como el norte de África, Sicilia y Etruria, así como las áreas en las que se hablaron las lenguas rética, lepóntica, camuna, sudpicena o mesápica, entre otras. Sin duda para completar nuestra comprensión de la epigrafía religiosa del occidente mediterráneo sería imprescindible incluir estas regiones, pero este estudio se ha basado en una selección de culturas epigráficas. Aparte de esta limitación derivada de la selección de lenguas, que no permite una visión completa de la epigrafía religiosa del occidente mediterráneo, hay que señalar otra importante limitación: que las lenguas en las que aparecen estas inscripciones forman parte de las llamadas lenguas fragmentarias, que, por sus mismas características, resultan solo parcialmente comprensibles. Esto condiciona en gran medida tanto la identificación de las inscripciones de carácter religioso como el acceso a la información que contienen.

De las más de 5.000 inscripciones revisadas en este estudio, más de 500 han resultado ser religiosas con cierta seguridad, a las que cabría añadir casi 300 epígrafes más de cuya función religiosa dudamos pero no descartamos por completo. Estas cifras, como ya se ha dicho en otros pasajes de la obra, son orientativas y no pueden tomarse como fijas e inamovibles, pero de alguna manera traducen la intensidad con la que las diferentes comunidades del occidente mediterráneo plasmaron por escrito mensajes relativos a sus sistemas de creencias religiosas.

El porcentaje de textos religiosos respecto del total de inscripciones varía mucho de una cultura epigráfica a otra, llegando a arrojar diferencias muy notables en lo que respecta a la ratio de inscripciones dedicadas al culto. A este respecto cabría distinguir tres patrones diferentes según el grado de desarrollo: escaso entre íberos, celtíberos y galos;⁹⁴⁷ elevado entre oscos, umbros y venéticos, pues la religión motivó la creación de entre un cuarto y la mitad de los textos de sus *corpora* epigráficos;⁹⁴⁸ y, finalmente, excepcional en el caso de los lusitanos, ya que todos los documentos en lengua local están vinculados con la religión.

Uno de los factores determinantes en la producción de epígrafes religiosos es la existencia o no de santuarios monumentalizados. A más santuarios con estructuras arquitectónicas, más inscripciones en ellos. Como se ha estudiado en el capítulo 4.2. *Lugares de hallazgo*, en torno a un 80% de los textos tratados en este estudio proceden de lugares de culto, un 60% si contamos únicamente santuarios monumentalizados,⁹⁴⁹ con grandes diferencias entre las distintas culturas

⁹⁴⁷ Los íberos desarrollaron unos 2000 epígrafes en su lengua, 85 de los cuales podrían ser religiosos, lo que supone un 4% de los textos; los celtíberos dedicaron a la religión 22 epígrafes con cierta seguridad de los 500 que escribieron en esta lengua, de nuevo un 4% de los textos; y los galos dedicaron 40 epígrafes a la religión, un 4% en el caso de que crearan 1000 inscripciones en su lengua o un 8% si la cifra se reduce a 500, como se comentaba en la introducción.

⁹⁴⁸ En el caso de los oscos se constatan 151 epígrafes religiosos de unos 650 en esta lengua, lo que supone un 23% de los textos; los umbros crearon 15 inscripciones religiosas de las 40 constatadas en esta lengua, lo que supone un 38% de los textos; y los venéticos desarrollaron 186 inscripciones religiosas de 470 escritas en esta lengua, un 40%.

⁹⁴⁹ Si se incluyen epígrafes que proceden de santuarios o posibles espacios de culto, cuevas y espacios rupestres y depósitos votivos se contabilizan 450 textos de los 543 tratados (83%), mientras que si se incluyen únicamente santuarios y posibles santuarios el porcentaje baja a un 63%.

epigráficas: en el área sabélica entre el 60 y el 75% de los textos proceden de santuarios y en la venética rebasan el 90%, mientras que en la península Ibérica tan solo los epígrafes de Montaña Frontera y Cerro de los Santos se han hallado con seguridad en espacios de culto. Se aprecia, por lo tanto, que la existencia o no de templos arquitectónicos es uno de los principales factores que inciden en el diferente porcentaje de epígrafes religiosos en cada cultura, con numerosos epígrafes en aquellas que los desarrollaron y con un menor porcentaje en las que no, caso de la celtibérica, la ibérica y la lusitana,⁹⁵⁰ y también en la Galia. En conjunto apenas se identifican inscripciones religiosas procedentes de lugares distintos a los santuarios monumentales, a excepción de los escasos ejemplos de maldiciones procedentes de necrópolis y los conjuntos de inscripciones rupestres circunscritos a la península Ibérica.

Sin duda la monumentalización de los espacios de culto es un factor que influye en la producción de inscripciones religiosas y en el distinto porcentaje que estas suponen en cada cultura, pero hay otro factor, en este caso externo a la muestra, heurístico, que repercute en ello: nuestra propia capacidad para identificar los epígrafes religiosos. Esta capacidad está ligada, además de a su presencia en santuarios, al reconocimiento de los soportes en los que aparecen los epígrafes como específicos del culto y, esencialmente, a la comprensión de la lengua en la que aparecen: obviamente, cuanto mejor se comprendan las inscripciones y mejor documentadas estén las sociedades que las produjeron, mayor es nuestra capacidad de caracterizarlas como religiosas con seguridad.

El más de medio millar de inscripciones en lenguas locales identificadas como religiosas presenta un panorama de lo más variado, con patrones comunes y discordantes entre unas y otras culturas. En el seno de algunas de ellas se conservan entre 150 y 200 inscripciones religiosas, mientras que en otras apenas se conocen 10.

Haciendo un breve repaso por regiones, en primer lugar cabría mencionar que en la cultura epigráfica osca la gran cantidad de epígrafes religiosos se acompaña de una gran calidad de la información que ofrecen: soportes muy dispares, cronologías amplias, contenidos de lo más variados —fórmulas, verbos y términos propios del vocabulario religioso—, muchos tipos de epígrafes —ofrendas, epígrafes edilicios, maldiciones, sacrificios, festividades—, varios sistemas de escritura, etc. Se aprecia en los oscos la influencia de griegos y romanos y hay que destacar, además, la gran heterogeneidad de estos epígrafes, no solo en relación con otras culturas epigráficas, sino con notables variaciones entre unos y otros yacimientos, a veces cercanos, de la misma área.

Por otro lado, en el área umbra no se conservan tantos epígrafes como entre los oscos y no solo en materia religiosa sino en términos globales. Sin embargo la calidad de la información aportada por uno de estos textos es excepcional y superior a cualquier otro presente en este estudio. Se trata de las *Tabulae Iguvinae* (U01), un documento extraordinario que describe rituales y sacrificios, quién los lleva a cabo, dónde, con qué elementos y una serie de datos sin paralelos en otras culturas. Al margen de este epígrafe hay cierta diversidad en las inscripciones religiosas en esta lengua en el uso de materiales, de alfabetos, en la cronología y la formulación de los textos, predominando las ofrendas sobre el resto de tipos de epígrafes.

Las áreas en las que se hablaron dialectos osco-umbros presentan un comportamiento relativamente semejante entre sí y con sus parientes lingüísticos oscos y umbros, así como una notable influencia de Roma en su cultura epigráfica. No hay una gran cantidad de epígrafes en

⁹⁵⁰ El caso lusitano, sin embargo, es excepcional debido a que los textos son mixtos y responden a otros patrones comentados más adelante.

estas lenguas y no son excesivamente variados: se realizan en piedra y bronce, en alfabeto latino y en su mayoría presentan nombres personales y teónimos, con predominio de nuevo de las ofrendas.

Los venéticos, frente a los anteriores, se encontraron más aislados de la influencia de Roma y de Grecia y tuvieron un desarrollo relativamente diferente. Sus textos son, en primer lugar, los más tempranos en aparecer, ya desde los siglos VI-V a.C., y en segundo lugar, encierran el mayor número de inscripciones religiosas de todas las culturas epigráficas aquí tratadas. No obstante, la calidad de estos epígrafes en cuanto a la información que aportan no es muy elevada, pues los textos son semejantes entre sí, cambiando el nombre del donante, el teónimo al que se dedican y el verbo que se emplea, así como el orden de estos elementos. No hay una gran variedad de tipos de fórmulas ni de soportes, con un claro predominio de las láminas de bronce. Tampoco varían los tipos de epígrafes: prácticamente todos los textos son ofrendas y no se constatan maldiciones, *leges sacrae*, epígrafes edilicio-religiosos, festividades o sacrificios.

Los galos presentan notables diferencias dentro de su propia cultura epigráfica, en cuyo seno cabe distinguir dos conjuntos distintos: el galo-griego y el galo-latino. Ambos cuentan con numerosas inscripciones religiosas, casi todas escritas sobre piedra, además de algunas piezas sobre bronce, plomo y cerámica. Es innegable en la evolución epigráfica de esta cultura la influencia griega y romana, que condiciona cuándo empiezan a escribir y el tipo de textos que realizan, así como el tipo de alfabeto que emplean. Predominan las ofrendas con textos breves y estructuras no muy variadas, pero también hay otros tipos de epígrafes como maldiciones, epígrafes edilicios y otros que delimitan un terreno o conmemoraron festividades.

Sin duda la cultura epigráfica ibérica es la que más problemas de identificación plantea, debido a las limitaciones derivadas de la incompreensión casi total de la lengua. Al no poder interpretar los textos, el acceso a la información que contienen es complejo. A partir de paralelos clásicos, consideramos que los altares y estatuas portan ofrendas y que los epígrafes rupestres son marcas de peregrinación. No obstante, la falta de palabras que se repitan en estos textos parece descartar que se emplearan fórmulas estandarizadas o que hubiera claros teónimos en ellos. Tampoco la comparación con los epígrafes latinos de la zona es de gran ayuda, ya que apenas se atestiguan en ellos teónimos ibéricos.

La epigrafía celtibérica también se rodea de una serie de problemas, y de hecho únicamente los epígrafes de Peñalba de Villastar pueden ser considerados religiosos con cierta seguridad. La lengua también supone una serie de limitaciones a la hora de comprender la llamada 'Gran Inscripción' procedente de este yacimiento: los restantes textos escritos en esta lengua en diversas partes del territorio no parecen mostrar indicios de vínculos con la religión.

Justo lo contrario ocurre con los lusitanos. En esta zona en la que apenas se conserva una veintena de epígrafes, la gran mayoría de ellos mixtos, todas las inscripciones en lengua local contienen mensajes relacionados con los dioses. Esta cultura epigráfica muestra numerosas particularidades frente a las restantes: comienza a utilizar la escritura en fecha más tardía y sin duda por influencia romana y, en su mayoría, están escritas en latín pero aluden a los dioses en la lengua local, un aspecto quizá ligado al conservadurismo religioso. Además, la intención votiva de muchos de estos textos es clara, como indica la presencia de las fórmulas latinas. Característica particular es la referencia en varias de las inscripciones a sacrificios, raras en otras áreas.

Antes de pasar a una lectura diacrónica de la epigrafía religiosa en lenguas locales, nos gustaría señalar los elementos comunes y discordantes que se aprecian entre las distintas regiones y culturas.

En la mayor parte de ellas predomina el uso de la piedra como material para los soportes,⁹⁵¹ presente en la mitad de los textos del catálogo, a diferencia del metal y de la cerámica que son mucho menos frecuentes. El recurso a la piedra pone de manifiesto que se trata de textos planeados, no espontáneos y hechos para perdurar,⁹⁵² algo que no ocurre con los realizados sobre otros materiales como la cerámica. Es significativo que el bronce y el plomo se utilicen para funciones semejantes en áreas muy diversas: el primero se empleó para ofrendas (láminas y figuritas) y ocasionalmente para plasmar textos de tipo edilicio-religiosos o legales (placas y *tabulae*); en cuanto al plomo, fue empleado únicamente para las maldiciones,⁹⁵³ sin duda por las propias cualidades de este metal: es maleable, se puede doblar y escribir sobre él es más fácil que sobre otros materiales, no requiriendo una planeación previa.

En la elección de los tipos de soporte se observa una gran heterogeneidad no solo entre las diversas culturas, o dentro de una misma área o región, sino incluso entre yacimientos próximos. En general no predomina el uso de piezas explícita y específicamente religiosas — estatuas, estatuillas y altares—, sino soportes empleados también para contener epígrafes ajenos al del ámbito del culto como pedestales, estelas, láminas, placas. Sin duda en todas estas culturas hay numerosos objetos elaborados para una finalidad exclusivamente religiosa, como por ejemplo estatuillas o estatuas, pero como se ha puesto de manifiesto en este estudio, no fueron utilizadas habitualmente para escribir sobre ellos textos en lengua local. Por ello se podría hablar de ‘objetos religiosos por derecho propio’ y ‘objetos religiosos por transformación’, de los que los segundos pasan a la esfera religiosa al recibir el epígrafe o al ser depositados en lugares de culto. De ahí la dificultad que supone clasificar por ejemplo las piezas cerámicas, con nombres personales que resulta difícil determinar si corresponden al nombre del donante o si la pieza fue ofrecida después de que ya tuviese una marca de propiedad. Desconocemos si estas piezas pudieron tener una vida anterior y ser posteriormente depositadas como ofrendas en lugares de culto, así como el momento y la intención de la colocación del epígrafe.

La mayor parte de los textos tienen como elementos comunes la presencia de teónimos y antropónimos, y en menor medida de verbos. Al margen de las observaciones realizadas en el apartado 4.3.II. *Contenido de los textos; Elementos*, nos gustaría llamar la atención sobre una serie de puntos. Como en los restantes tipos de inscripciones, las mujeres tampoco son habituales en la epigrafía religiosa, en la que aparecen no solo como dedicantes, sino también en ocasiones como víctimas de maldiciones. Hay sin embargo un lugar en el que destaca la presencia femenina sobre la masculina en las inscripciones: el santuario de *Reitia* en Este. En segundo lugar, hay que destacar el carácter predominantemente local de los antropónimos y las fórmulas onomásticas.

En lo que respecta a la presencia de magistraturas y sacerdocios en las inscripciones se trata de un fenómeno inhabitual salvo en los epígrafes oscos y umbros. Pese a que todas las

⁹⁵¹ A excepción de los venéticos, que apenas crearon una veintena de textos sobre piedra, y de los umbros, donde hay un ligero predominio del bronce, aunque no tan notable como en los anteriores. En el caso de los dialectos umbros hay tantos epígrafes en piedra como en bronce.

⁹⁵² Lógicamente la epigrafía rupestre se ha incluido en los estudios de material como piedra, pero hay que señalar que la epigrafía monumental en piedra y la epigrafía rupestre son dos fenómenos muy distintos. En este caso nos referimos a las inscripciones sobre soportes creados.

⁹⁵³ Quizá el más que dudoso amuleto de Torino (045) sea la excepción.

sociedades que las produjeron contaban probablemente con un sacerdocio más o menos estandarizado, no resulta posible detectarlo epigráficamente en la mayoría de estas culturas. Fuera de las *Tabulae Iguvinae*, tan sólo es clara su presencia en el centro de la península Itálica, en el caso de una serie de sacerdotisas que aparecen exclusivamente en epígrafes funerarios y no religiosos *per se*. Consideramos significativo que apenas haya constancia de sacerdotes en los epígrafes religiosos, según todos los indicios porque su mediación no era necesaria en las prácticas que esas inscripciones testimonian, sin excluir la posibilidad de que en algún caso su presencia haya pasado desapercibida por los problemas de comprensión que entrañan las lenguas fragmentarias.

Los dioses a los que se alude en estos epígrafes son en su inmensa mayoría de origen local, como sus fieles, y se aprecia un patrón común por el que los hombres realizan dedicatorias con más frecuencia a divinidades masculinas y las mujeres, a divinidades femeninas. Otro elemento común en estas culturas es la aparición de los teónimos habitualmente en dativo y sin encabezar los textos —a diferencia de lo que ocurre por ejemplo en la epigrafía romana—, con la excepción de los epígrafes lusitanos, muchos de ellos como se ha dicho de carácter mixto y redactados parcialmente en latín. En relación con los dioses es preciso llamar la atención sobre otro comportamiento: con muy pocas excepciones,⁹⁵⁴ apenas hay divinidades que se atestigüen en más de un yacimiento. Eso indica claramente que no hay panteones étnicos, sino locales, uno de los aspectos más significativos a propósito de las prácticas religiosas que pone de manifiesto esta tesis. Se apartan de este patrón los teónimos lusitanos en los que se aprecia una mayor repetición de los teónimos,⁹⁵⁵ si bien como se ha indicado repetidamente se trata de inscripciones tardías, muy influidas por la práctica epigráfica romana y con frecuencia redactadas parcialmente en latín y por personas de nombre parcial o totalmente romanizado.

Otro elemento común entre todas las culturas es el predominio de las inscripciones que caracterizamos como ofrendas. La mayor parte de los epígrafes incluidos en este trabajo responde a la voluntad de los fieles de ofrecer algo a los dioses, que en ocasiones es el propio soporte del epígrafe o algo que les consagran. Todas las culturas aquí tratadas produjeron este tipo de inscripciones, mientras que, a cambio, los otros tipos de epígrafes no se registran en todas ellas. Como se ha anotado en varias ocasiones a lo largo de este estudio, no creemos que se pueda afirmar la existencia de la práctica del *uotum* en el sentido romano en ninguna de ellas, con la excepción de los epígrafes mixtos que así lo indican por medio de una fórmula votiva propiamente latina. Epigráficamente no resulta posible determinar si se trataba de inscripciones que pretendían una reciprocidad por parte de los dioses o si las ofrendas se entregaban antes de pedir la ayuda o después de recibirla sin un compromiso previo, con las únicas excepciones, claro está, de aquellas realizadas ‘por la gracia dada’.

Una vez vistos los patrones comunes, nos gustaría señalar los elementos discordantes entre las distintas culturas epigráficas en el terreno de las inscripciones religiosas.

En relación con la monumentalización comentada al comienzo de este apartado, el interés por la cultura escrita en los lugares de culto es desigual en las diferentes regiones consideradas: en Italia se observa una perceptible concentración de epígrafes religiosos en los santuarios que

⁹⁵⁴ Con la excepción de los itálicos Hércules, Apolo, Júpiter o Minerva que aparecen en numerosas ocasiones, tan sólo se documentan en más de un punto los dioses *Cupras* en Colfiorito y Fossato di Vico; *Mefitis* en Rossano di Vaglio, *Aeclanum* y Valle d’Ansanto, y *Flussae* en Pompeya, Agnon y Bantia. Sin embargo, no se pudo afirmar que todas estas divinidades se limiten a uno o dos yacimientos, ya que algunas se documentan en epígrafes latinos en otros puntos geográficos, aunque por lo general no muy alejados.

⁹⁵⁵ *Reve* en Cabeço das Fráguas, Arronches, Guiães y Medelim; *Bandua* en Arronches, Mêda, Queiriz, Orjais y Bemposta do Campo; *Crouga* en Lamas de Moledo, Freixiosa y Mosteiro da Ribeira; o los *Lugos/Lugoves* en Sinoga, Lugo y Liñarán. No obstante, en este caso se trata de inscripciones mixtas.

desarrollaron espacios arquitectónicos, un fenómeno que, a cambio, no se detecta fuera de Italia. Se aprecian también, sin embargo, diferencias entre las diferentes culturas que cuentan con templos y santuarios monumentalizados: los oscos produjeron grandes epígrafes de carácter público en estos lugares, mientras que los venéticos sobre todo textos de carácter privado y en elevado número. Esta concentración de epígrafes en santuarios obliga a plantearse, como se ha debatido en este estudio, si los templos eran espacios para la enseñanza de la escritura, hipótesis que no nos resulta del todo convincente. Es innegable que los santuarios monumentalizados eran espacios particularmente alfabetizados y que la escritura era importante en muchos de ellos, pero esto no conlleva necesariamente que se enseñase en ellos. La única excepción en la que esta enseñanza parece clara es el santuario venético de *Reitia* en Este, en el que aparecen numerosas tablillas y estilos de escritura. Al margen de este espacio, no hay vestigios que apunten hacia esta interpretación en otras áreas del Véneto, ni tampoco en la península Itálica, donde si bien la escritura es muy frecuente en los espacios de culto, no resulta posible afirmar que se enseñara a leer y escribir en ellos. La ausencia de templos monumentalizados en la península Ibérica y la escasez de los mismos en la Galia, en los que tampoco hay vestigios de esta práctica, nos lleva a concluir que no es posible asegurar que la escritura se enseñase en estos lugares.

En cuanto al contenido de los textos, si bien la mayor parte de los epígrafes coinciden en contar con la presencia de antropónimos y teónimos, los restantes elementos que conforman los textos son más variados y no siguen siempre un mismo orden. Los venéticos y lusitanos presentan estructuras bastante similares: nombre del donante, teónimo y verbo —en el caso de los primeros— o fórmula votiva —en el caso de los segundos—, en orden variable. Los epígrafes en lenguas sabélicas muestran elementos diversos dispuestos en un orden cambiante, en el que se combinan teónimos, nombres personales, verbos, fórmulas y objetos dedicados. Los galos también muestran formularios diversos, aunque con menos elementos involucrados. Finalmente, en los textos celtíberos y los íberos no se observa la repetición de estructuras, ni hay tampoco palabras que aparezcan con frecuencia en textos de diversas zonas y que pudiesen interpretarse como verbos relacionados con las ofrendas o términos propios del vocabulario religioso.

También se detecta una gran heterogeneidad en los tipos de textos, salvo en lo que respecta a las ofrendas presentes en todas las culturas, a diferencia de las restantes clases de inscripciones religiosas que no se documentan por igual. Así, no todas las culturas produjeron textos para plasmar maldiciones, conmemorar festividades y sacrificios, indicar la erección de un edificio de carácter sagrado o delimitar un terreno destinado a los dioses.

Más allá de la lectura geográfica, una visión diacrónica de la epigrafía religiosa en lenguas locales del occidente mediterráneo pone de manifiesto otros elementos comunes y discordantes. A lo largo del tiempo se aprecia cómo la llegada de influencias externas griegas, fenicias y sobre todo romanas van modificando las culturas epigráficas de los distintos pueblos, aun manifestándose en una época distinta y de modos diversos en cada una de ellas.

No es posible determinar cómo era la epigrafía religiosa previa al contacto con Roma en todas las culturas, ya que en algunos casos la escritura viene de la mano de la romanización — caso de la gala y la lusitana—, pero en general se puede afirmar que las primeras inscripciones religiosas creadas en cada una de estas lenguas se originan en soportes de tipo local y empleando los sistemas de escritura propios. En venético, osco y umbro, las inscripciones religiosas son de las primeras en surgir en cada una de estas lenguas, si bien no son las únicas, por lo que no puede afirmarse que la epigrafía en estas lenguas se originara con la finalidad de

plasmar textos de tipo religioso.⁹⁵⁶ En definitiva, resulta evidente que la religión es relevante en el origen de la epigrafía en varias de estas culturas, pero no el motivo primigenio por el que se crearon los epígrafes. Tampoco lo fue en las culturas ibérica y celtibérica, ya que los primeros textos documentados en estas lenguas son principalmente marcas de propiedad en los sistemas de escritura locales y la religión apenas tuvo importancia ni en los primeros momentos ni tampoco parece tenerla en momentos posteriores.

Si bien la fecha en la que estos pueblos entran en contacto con Roma es diferente, todas estas culturas cambiaron a raíz del mismo. En general, no se detectan grandes diferencias entre epígrafes religiosos y no religiosos en estas culturas en el uso de los sistemas de escritura, la cronología de los epígrafes y el público al que se dirigen. Cabría pensar que al entrar en contacto con Roma se produciría una homogeneización de los epígrafes pasando a usar un mismo tipo de soportes, de alfabeto y de fórmulas, pero nada más lejos de la realidad: cada una de estas culturas da una respuesta distinta al contacto con Roma, fusionando las nuevas aportaciones con sus costumbres locales. Roma no trajo consigo una homogeneidad y una estandarización, sino que propició evoluciones diversas en cada cultura, si bien algunos patrones comunes comienzan a observarse con el paso del tiempo. En primer lugar, el contacto con Roma propicia en todas ellas un aumento de los epígrafes, no sólo de los religiosos. En segundo lugar, se intensifica la epigrafía pública, ligada intrínsecamente a la monumentalización de los espacios. En tercer lugar, si bien en los primeros momentos se empleaban principalmente los sistemas de escritura propios, ahora se va adaptando el alfabeto latino de forma progresiva. En todas estas culturas se incrementa la escritura en alfabeto latino en las últimas fases, con una única excepción: la ibérica, que nunca empleó el alfabeto latino para plasmar su lengua local. Finalmente, las inscripciones bilingües o mixtas no fueron muy numerosas en estas lenguas, pero las pocas que se atestiguan se produjeron, lógicamente, cuando las zonas de las que proceden estaban en una fase relativamente avanzada de romanización. Solo entre los lusitanos se produjeron estas inscripciones en dos lenguas con una cierta intensidad, pese a que los números globales no sean elevados, mencionando siempre solo los teónimos en la lengua local como consecuencia, según todos los indicios, de un conservadurismo religioso.

Los cambios originados por el contacto con Roma no se aprecian meramente en el hábito epigráfico a través del empleo de un nuevo alfabeto y de nuevos tipos de soportes, sino que moldeó también la religión misma de los indígenas. Esto se detecta en la progresiva aparición de teónimos clásicos en áreas alejadas de Italia, en la mención del *uotum* en los epígrafes y en la aparición de sacerdocios romanos en Hispania o la Galia, entre otros muchos elementos que comienzan a detectarse en el momento en el que se abandona la escritura en las lenguas locales y se sustituye por el latín. Las inscripciones latinas en contextos indígenas surgidas en el occidente mediterráneo tras la conquista de Roma, obviadas en este estudio por no estar escritas en lenguas locales, son sin duda una rica fuente de información sobre los cambios que se desarrollaron en las diferentes regiones al fusionarse las tradiciones locales con elementos importados por Roma.

Sin duda la religión es un buen marcador de estos cambios ya que se aprecia a la vez tendencias a la conservación y la adaptación de nuevos estímulos. Por un lado algunos indígenas siguen aludiendo en inscripciones ya plenamente latinas a dioses de nombres locales, la mayor parte de ellos desconocidos en los textos redactados en sus propias lenguas, como se ha puesto de manifiesto en este trabajo. Por otro lado un gran número de dedicantes con nombres locales

⁹⁵⁶ Algo que sin embargo sí que parece atestiguar en la epigrafía romana, donde los primeros epígrafes creados en latín se vinculan en su mayoría a la religión (como por ejemplo el *Lapis Niger*).

pasan a dedicar epígrafes a los nuevos dioses, quizá por *interpretatio* con divinidades locales. Es significativo el caso de los íberos: dejan de escribir en su lengua local, abandonan los nombres de sus dioses y comienzan a dedicar epígrafes en soportes y formularios típicamente romanos y en lengua latina, dedicados a dioses clásicos salvo en las contadísimas ocasiones en las que se mencionan nombres de divinidades ibéricas. A este cambio en las religiones locales fruto del contacto con Roma se pueden sumar otros procesos no estrictamente epigráficos como por ejemplo la progresiva monumentalización de los espacios de culto.

Por lo tanto, el rico y variado panorama de la epigrafía religiosa en lenguas locales del occidente mediterráneo toca a su fin en el momento en el que esas lenguas se abandonan en beneficio del latín y se produce una serie de cambios que no afecta meramente al hábito epigráfico de estos pueblos, sino a sus propios sistemas de creencias.

5.1. CONCLUSIONS (ENGLISH)

First of all, it should be stated that this study does not have as its main objective the analysis of the local religions of the western Mediterranean but the epigraphic manifestations linked to them. We intend to describe and understand how and under what circumstances the inhabitants of this region produced texts related to religion and what kind of information can be extracted from them. We have not attempted at all to reconstruct local religions based on epigraphy. Also, we must warn that the whole phenomenon of religious epigraphy in local languages of the Western Mediterranean has not been described, since areas such as North Africa, Sicily and Etruria have been ignored, as well as the regions in which Raetic, Lepontic, Camunic, Sudpicenic or Messapic languages were spoken, among others. To complete our understanding of the religious epigraphy of the western Mediterranean it would be essential to include these regions, but this study has been based on a selection of epigraphic cultures. Apart from this limitation derived from the selection of languages, which does not allow a complete view of the religious epigraphy of the western Mediterranean, it is necessary to point out another important obstacle: the languages in which these inscriptions appear are part of the so-called fragmentary languages, which due to their very characteristics are only partially comprehensible. This condition limits both the identification of religious inscriptions and access to the information they contain.

More than 5.000 inscriptions have been reviewed in this study and we have considered more than 500 to be religious with some certainty, to which could be added almost 300 inscriptions whose religious function we doubt but do not dismiss completely. As it has already been mentioned along with this study on multiple occasions, these numbers are indicative and cannot be taken as fixed and immovable, but in some way, they translate the intensity with which the different communities of the western Mediterranean expressed in writing messages relating to their religious belief systems.

However, the percentage of religious texts, as opposed to the total number of inscriptions, varies greatly from one epigraphic culture to another, with very significant differences in the ratio of inscriptions dedicated to worship. According to this, three different patterns could be distinguished according to the degree of development: low interest among Iberians, Celtiberians and Gauls⁹⁵⁷; high between Oscans, Umbrians and Venetics, where religion motivated the creation of between a quarter and half of the texts of its epigraphic *corpora*⁹⁵⁸; and finally, an exceptional case is that of the Lusitanians, since all documents in the local language are linked to religion.

One of the determining factors in the production of religious epigraphs is the existence or not of monumentalised sanctuaries. The more sanctuaries with architectural structures, the more inscriptions in them. As studied in chapter 4.2, around 80% of the texts treated in this study

⁹⁵⁷ Iberians wrote 2000 inscriptions in their language but we have only considered 85 to be religious, which is 4% of the texts; Celtiberians dedicated 22 inscriptions to religion with some certainty of the 500 texts in this language, another 4% of the inscriptions; and Gauls dedicated 40 inscriptions to religion, a 4% if they created 1000 inscriptions in this language or a 8% if they wrote 500, as it was discussed in the chapter 1, *Introducción*.

⁹⁵⁸ Oscans created 151 religious epigraphs out of 650 in this language, which is 23% of the texts; Umbrians produced 15 religious inscriptions out of 40 found in this language, which is 38% of the texts; and Venetics developed 186 religious inscriptions out of 470 written in this language, 40%.

come from places of worship, 60% if we count only monumentalised sanctuaries,⁹⁵⁹ with great differences between the different epigraphic cultures: in the Sabellic area between 60 and 75% of the texts come from sanctuaries and in the Venetic one over 90%, while in the Iberian Peninsula only the inscriptions of Montaña Frontera and Cerro de los Santos have been found in places of worship for sure. It can be seen, therefore, that the existence or not of architectural temples is one of the main factors affecting the different percentage of religious epigraphs in each culture, with numerous epigraphs in those that developed them and with a lower percentage in those that did not, such as Celtiberian, Iberian and Lusitanian,⁹⁶⁰ and also in Gaul. In sum, religious inscriptions from places other than monumental sanctuaries are barely identified, except for the few examples of curses from necropolis and the sets of rock inscriptions circumscribed in the Iberian Peninsula.

Undoubtedly, the monumentalisation of places of worship is a factor that influences the production of religious inscriptions and the different percentage that these imply in each culture, but there is another factor, in this case external to the sample, heuristic, that has repercussions on it: our own capacity to identify religious epigraphs. Apart from their presence in sanctuaries, this capacity is linked to the recognition of the objects in which the epigraphs appear as specific to worship and, essentially, to the understanding of the language in which they appear: obviously, the better the inscriptions are understood and the better the societies that produced them are documented, the greater our ability to characterize them as religious with certainty.

The more than 500 religious inscriptions selected in this study depict a very varied panorama, with some common patrons and also discordant elements that can be detected between these cultures. Some cultures wrote 150-200 religious inscriptions while others barely made 10.

In a brief regional resume we can highlight that in the Oscan culture the great amount of inscriptions is accompanied also by the quality of the information they provide: different kind of objects, written in different chronologies, varied contents in the texts —formulas, verbs and religious terms—, diverse kind of inscriptions —as offerings, building inscriptions, curses, sacrifices, festivities—, different writing systems, etc. The influence of Greeks and Romans can be appreciated and we must point out the heterogeneity of these inscriptions, not only between Oscan and other cultures but also inside this area between very near archaeological sites.

Umbrians did not create as many inscriptions as Oscans did, not only of religious nature but also in the rest of functions. However the quality of one of this texts is way higher than any other inscription studied in this thesis: the *Tabulae Iguvinae* (U01), an extraordinary document that provides tons of information about rituals and sacrifices, who led them, where took place, which elements were used in them and other data that cannot be known in any other culture. Besides this inscription, there is some diversity in the rest of the religious documents in the use of materials, alphabets, chronology and the structure of the texts, where offerings predominate over other types of epigraphs.

The areas in which Sabellian dialects were spoken show relatively similar behaviour among themselves and with their Oscan and Umbrian linguistic relatives, as well as a notable influence of Rome on their epigraphic culture. There is not a large number of inscriptions in these dialects

⁹⁵⁹ Including inscriptions that come from sanctuaries or possible places of worship, caves and rock spaces and votive deposits, there are 450 texts of the 543 selected (83%), while if only sanctuaries and possible sanctuaries are included, the percentage drops to 63%.

⁹⁶⁰ The Lusitanian case, however, is exceptional because the texts are mixed and respond to other patterns discussed below.

and they are not very varied: they are made in stone and bronze, in the Latin alphabet and in their majority they present personal names and theonyms, with predominance of offerings.

Compared to the previous ones, Venetics were more isolated from Greek and Roman influence and for that their development was relatively different. Firstly, their texts were the oldest, some of them created in the 6-5th century BC, and secondly, it was the culture that created more religious inscriptions of all those selected in this study. However, the quality of these texts—in the aspect of the information provided—is not very high, since most of the texts are very similar, only changing the name of the donor, the theonym or the verb used, mixing the order of these elements. Not a great variety of texts can be appreciated and neither many different objects can be detected, mainly bronze sheets. The predominant type of inscriptions were offerings and there are no curses, *leges sacrae*, building inscriptions, festivities or sacrifices recorded.

In Gaul it can be pointed out many differences between the epigraphic habits from the North and in the South, to the point where they could be separated into two distinct sets; Gallo-Greek and Gallo-Latin. Both created many religious inscriptions, mostly in stone but also in bronze, lead and pottery. The influence of Greeks and Romans in the epigraphic evolution of this culture is undeniable, conditioning when they started writing and the type of inscriptions they created, as well as the alphabet they used. As the rest of the Mediterranean cultures, the offerings were the main type of religious text, whose texts were brief and did not show very varied structures, but there was also certain diversity of types of inscriptions: curses, building inscriptions, sacred limitations or commemorations of festivities.

Without any doubt, the Iberian epigraphic culture is the one that most identification problems we have confronted due to the limitations derived from the incomprehension of the language. As the texts cannot be translated, the access to their information is difficult. We consider altars and statues to have offerings on them by the comparison to other cultures, and that rock inscriptions in caves and stone walls are signs of peregrination. Nevertheless, the lack of words repeated in these texts seems to dismiss that they used standardized formulae or the appearance of theonyms on them. Neither the comparison to the Latin inscriptions in the area is helpful because they barely show any Iberian theonyms.

Celtiberian epigraphy also poses some problems since the only texts that can be considered religious with some certainty are the rock inscriptions of Peñalba de Villastar. The language also implies some limitations when it comes to understanding the 'Great Inscription' and the rest of the documents in this language around the Celtiberia do not seem to show a clear interest in religion.

The complete opposite can be applied to the Lusitanians. This local language can only be detected in about twenty inscriptions, most of them mixed with Latin, but all the inscriptions in the local language contain messages related to the gods. The Lusitanian epigraphic culture shows many differences in comparison to the rest of the cultures: they start to write way later than the rest, undoubtedly influenced by Rome and are mostly written in Latin but allude to the gods in the local language, an aspect perhaps linked to religious conservatism. In addition, the votive intention of many of these texts is clear, as indicated by the presence of Latin formulas. A particular characteristic is the mention of sacrifices in several inscriptions, rare in other areas.

Before moving on to a diachronic reading of the religious epigraphy in local languages, we would like to point out the common and discordant elements that are appreciated between different regions and cultures.

Stone was the main material used in the majority of these cultures,⁹⁶¹ as it was used in half of the texts selected in this study, while bronze, lead and ceramics were less frequent. Stone assures that behind the text there is a clear will, they are planned epigraphs and not spontaneous, made to persist,⁹⁶² something that does not happen with other materials, especially ceramics. It should be noted that bronze and lead were used for the same purposes in very different areas: bronze was used mostly for offerings (sheets and figurines) and occasionally for building inscriptions or legal ones (plaques and *tabulae*), while lead sheets were used only for curses,⁹⁶³ due to the qualities of this metal —malleable, easy to write on it and does not require prior planning—.

The selection of types of objects shows a great variety between cultures, areas, regions or even in nearby archaeological sites. In general, the use of explicitly religious objects —as statues, figurines and altars— does not predominate, but rather supports created to receive inscription nor necessarily linked to the cult sphere —as pedestals, steles, metal sheets and plaques—. Undoubtedly in all these cultures numerous objects were made for a religious purpose, like statues or statuettes, but as it was been proved in this study, writing on them in local languages was not common at all. That is why they can be named as ‘religious objects in their own right’ and ‘religious objects by transformation’, where the second ones are transferred to the religious sphere once they had the inscription or upon being deposited in a cult place. Hence the dilemma of classifying pottery when they had personal names on them because is not possible to know for sure if they have to be considered as the name of the donor or whether the piece was offered after the object had already an ownership sign. We are unable to know if these pieces have had a previous life and later were given as offerings in a worship place, neither the moment and the intention of the inscription.

Most of the texts have common elements as the appearance of theonyms and personal names, as well as verbs to a lesser extent. Apart from the observations from chapter 4.3.II, we would like to highlight some facts. First of all that the female names in these inscriptions are very few. As it can be appreciated in the other types of inscriptions, women were not common in religious epigraphy, in which they appeared not only as dedications, but also sometimes as victims of curses. There is, however, a place where the presence of women stands out over that of men in the inscriptions: the sanctuary of *Reitia* in Este. Secondly, it must be pointed out that the personal names recorded show a predominantly local character and follow their own onomastic formulas.

Concerning the presence of magistracies and priesthoods in the inscriptions, this is an unusual phenomenon except in the Oscan and Umbrian texts. Although all the societies probably had a more or less standardized priesthood, it is not possible to detect it in the inscriptions in most of these cultures. Apart from the Iguvine Tablets, their presence is only attested in the centre of the Italic Peninsula, although in this case, these priestesses appear exclusively in funerary inscriptions and not in religious ones. Significantly, there is hardly any record of priests in the religious inscriptions, perhaps because their presence was not necessary in the practices attested in this texts, but we do not exclude the possibility that in some cases

⁹⁶¹ Except from Venetics who barely created twenty inscriptions on stone and Umbrians, where there is a slight predominance of bronze, although not as huge as in the previous ones. In the case of the Umbrian dialects, there are as many epigraphs on stone as on bronze.

⁹⁶² Rock inscriptions have been logically included in this study as stone, but it should be noted that monumental epigraphy in stone and rock epigraphy are two very different phenomena. In this case, we are referring to the inscriptions on created objects.

⁹⁶³ The only possible exception might be the inscription of Torino di Sangro (o45), included as "doubtful".

their presence has gone unnoticed because of the problems of comprehension of these fragmentary languages.

Gods alluded to are in their vast majority of local origin, as their worshippers, and there is a common pattern whereby men worship more frequently to male divinities and women to female ones. Another common aspect is that in all these cultures the theonyms tend to appear in dative and do not head the texts — unlike what Roman epigraphy shows—, except for Lusitanian inscriptions, many of them mixed, as has been said, and partially written in Latin. Relating to the divinities we should point out another interesting habit: there are hardly any gods attested in more than one finding spot. They seem to be mostly local and with a very few cases where a theonym is documented at more than one site.⁹⁶⁴ This indicates precisely that there was no such thing as ethnic pantheons but local ones, one of the most significant aspects that this study highlights. The only exceptions are the Lusitanian gods, repeated several times,⁹⁶⁵ although, as has been indicated repeatedly, these are late inscriptions, heavily influenced by Roman epigraphic practices and often partially written in Latin and by partial or fully Romanized worshippers.

Another common element among all cultures is the predominance of the inscriptions that we characterize as offerings. Most of the inscriptions included in this study were created by the will of the worshippers to offer a gift to the gods, which was occasionally the object itself or something that was indicated to be given in their honour. All these cultures created this type of inscriptions, while the rest of the functions are not registered in all of them. As it has been pointed out in several occasions throughout this study, we do not believe that the existence of the *uotum* in the Roman sense can be applied for these cultures, apart from the few bilingual inscriptions that clearly showed it by the appearance of a Latin votive formula. We do not consider that epigraphy can show if these inscriptions looked for reciprocity between gods and humans or if the offerings were given to the gods before asking for their help or after receiving it, with the only exceptions of those that indicate being done ‘after receiving the grace’.

Once seen the common patters we would like to highlight the discordant elements between these epigraphic cultures relating to religious inscriptions.

Linked to monumentalization, mentioned at the beginning of this section, the interest in culture written in places of worship is unequal in the different regions considered: in Italy there is a perceptible concentration of religious epigraphs in the sanctuaries that developed architectural spaces, a phenomenon that, in exchange, is not detected outside Italy. However, there are also differences between the different cultures that have monumentalised temples and sanctuaries: Oscans produced large public epigraphs in these places, while Venetics produced mainly private texts in large numbers.

This concentration of epigraphs in sanctuaries makes it necessary to consider, as has been debated in this study, whether temples were spaces for the teaching of writing, a hypothesis that we consider to be not entirely convincing. It is undeniable that monumentalised sanctuaries were particularly literate spaces and that writing was important in many of them, but this does

⁹⁶⁴ The only exceptions are the Italic gods Hercules, Apollo, Jupiter or Minerva that are detected on many occasions. The only local divinities located in more than one spot are *Cupras* in Colfiorito and Fossato di Vico; *Mefitis* in Rossano di Vaglio, *Aeclanum* and Valle d’Ansanto; and *Flussae* in Pompei, Agnon and Bantia. However, we cannot affirm that all these gods are limited to one or two archaeological sites as some are documented in Latin inscriptions in other places, but normally not very far away from these ones.

⁹⁶⁵ *Reve* in Cabeço das Fráguas, Arronches, Guiães and Medelim; *Bandua* in Arronches, Mêda, Queiriz, Orjais and Bemposta do Campo; *Crouga* in Lamas de Moledo, Freixiosa and Mosteiro da Ribeira; or *Lugos/Lugoves* in Sinoga, Lugo and Liñarán. However, in this case they are mostly bilingual inscriptions.

not necessarily mean that it was taught there. The only exception where this teaching seems to be clear is the Venetic sanctuary of *Reitia* in Este, where numerous tablets and writing styles appear. Apart from this space, no remainings are pointing to this interpretation in other areas of Veneto, nor in the Italic Peninsula, where although writing is very frequent in places of worship, it is not possible to affirm that people were taught to read and write in them. The absence of monumentalized temples in the Iberian Peninsula and their scarcity in Gaul, where there are no vestiges of this practice either, leads us to conclude that it is not possible to ensure that writing was taught in these places.

Regarding the content of the texts, although most of the epigraphs had personal names and theonyms, the rest of the elements of these texts are more varied and did not follow the same order. For example, Venetics and Lusitanians had very similar text structures: the name of the donor, a theonym and a verb in the case of the first ones or a votive formula in the case of the Lusitanians. On the other hand, inscriptions in Sabellian languages show different elements and structures in a mobile order, combining theonyms, anthroponyms, verbs, formulas and dedicated objects. Gaulish texts also show various forms with fewer elements involved. Finally, Celtiberian and Iberian inscriptions do not show any repeated structures nor words that would have been frequently found in texts from different areas that could be interpreted as verbs relating to offerings or terms of religious vocabulary.

There is also a great heterogeneity in the types of texts, except for the offerings present in all cultures, unlike the other kinds of religious inscriptions that are not equally documented. Thus, not all cultures produced texts to embody curses, commemorate festivities and sacrifices, indicate the erection of a building of a sacred character, or delimit a land destined for the gods.

Beyond geographical reading, a diachronic view of religious epigraphy in local languages of the western Mediterranean reveals other common and discordant elements. Over time, we can see how the arrival of external Greek, Phoenician and especially Roman influences modified the epigraphic cultures of the different peoples, even though they manifested themselves at different times and in different ways in each of them.

It is not possible to determine what religious epigraphy was like prior to contact with Rome in all cultures, since in some cases writing comes from Romanization — the case of Gaulish and Lusitanian — but in general it can be said that the first religious inscriptions created in each of these languages originate in local media and using their writing systems. Religious inscriptions were among the first to appear in Venetic, Oscan and Umbrian cultures, although they were not the only ones, so it cannot be said that epigraphy in these languages originated to embody texts of a religious type.⁹⁶⁶ In sum, it is evident that religion is relevant to the origin of epigraphy in several of these cultures, but not to the original motive for which the epigraphs were created. Neither was it in the Iberian and Celtiberian cultures since the first texts documented in these languages are mainly property marks in the local writing systems and religion was of little importance either in the early days or appears to be so in later times.

The moment on which these peoples came into contact with Rome was different, but all of these cultures changed before this influence. There are no great differences between religious and non-religious inscriptions in these cultures in the use of writing systems, the chronology and the target audience of these inscriptions. One might think that when they came into contact with Rome they begin to follow the same pattern for the epigraphs, to use the same kinds of objects,

⁹⁶⁶ This, however, seems to be attested to in Roman epigraphy, where the first epigraphs created in Latin were mostly linked to religion (such as the *Lapis Niger*).

alphabet and formulas, but nothing could be further from the truth: each of these cultures responds in a different way to their contact with Rome, merging some new contributions to their local habits. Rome did not bring with it homogeneity and standardization but rather brought diverse developments in each culture, although some common patterns begin to be observed over time. First of all, contact with Rome led to an increase in the number of headings, not only religious. Secondly, public epigraphy—intrinsically linked to the monumentalization of spaces—was profoundly intensified. Thirdly, although in the early days the local writing systems were mainly used, the Latin alphabet was progressively adapted. All these cultures increased writing in the Latin alphabet in their last epigraphic phases, with the only exception of Iberian epigraphy that never used this alphabet for writing in the local language. Finally, bilingual or mixed inscriptions were not very numerous in these languages, but the few that are attested to occurred, logically, when the areas from which they come were in a relatively advanced stage of Romanisation. Lusitanians were the only ones that produced inscriptions in two languages with a certain intensity, although the global numbers are not high, always mentioning only the theonyms in the local language as a consequence, according to all indications, of religious conservatism.

The changes originated by the contact with Rome are not appreciated only in the epigraphic habit—detected in the use of a new alphabet and new kind of objects—but also the religious habits and costumes. This can be recognized in the progressive appearance of classical theonyms in places far from Italy, the mention of the *uotum* in the inscriptions, the appearance of Roman priests in Hispania or Gaul, among other elements that start to be detected when the local languages are abandoned in the inscriptions and are substituted by Latin. Latin inscriptions that emerge in the Western Mediterranean after the Roman conquest, not treated in this study as their language is not considered local, are without any doubt a rich source of information on the changes developed by the different cultures by the fusion of their own traditions with elements imported from Rome.

Without any doubt, religion is a great marker of these changes since there can be detected an interest in conservation and at the same time in adapting new incentives. On the one hand it can be seen how some indigenous people continue to address gods with local names, most of them not even registered in the inscriptions written in local languages as it has been demonstrated along with this study. On the other hand, a great number of local names dedicate inscriptions to new gods, perhaps because of their *interpretatio* with their local divinities. The case of the Iberians is significant because when they stop writing in their local language they also abandon the name of their gods and begin to dedicate epigraphs in typically Roman objects and in Latin, dedicated to classic gods except in the very few occasions in which names of Iberian divinities are mentioned. In addition to these changes detected in the local religious systems resulting from their contact with Rome other elements can be added apart from epigraphy as the progressive monumentalisation of cult places.

Therefore the wealthy and varied panorama of the religious epigraphy in local languages of the Western Mediterranean comes to an end at the moment when these languages are abandoned in favour of Latin, entailing a series of changes that do not only affect epigraphic habits of these peoples but also their own religious systems.

6. BIBLIOGRAFÍA

- Abélanet, J., "Les roches gravées du Capcir et de la Cerdagne (Rousillon)", *Cypsela*, 1, 1976, pp. 79–82.
- Adamesteanu, D. y Lejeune, M., *Il santuario lucano di Macchia di Rossano di Vaglio*, Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1971.
- Adiego Lajara, I.-X., *Protosabelio, osco-umbro, sudpiceno*, Barcelona: PPU, 1992.
- Adiego Lajara, I.-X., "Sobre osco ^okidima, ^oκιδιμα y otras formas (posiblemente) relacionadas" (*en prensa*).
- Adroher, A.M., Pons i Brun, E. y Ruiz de Arbulo, J., "El yacimiento de Mas Castellar de Pontós y el comercio del cereal ibérico en la zona de Emporion y Rhode (ss. IV-II a.C.)", *Archivo Español de Arqueología (AEspA)*, 66, 1993, pp. 31–70.
- Agostiniani, L., *Le "iscrizioni parlanti" dell'Italia antica*, Firenze: L.S. Olschki, 1982.
- Agostiniani, L., Calderini, A. y Massarelli, R., *Screhto est: Lingua e scrittura degli antichi Umbri. Catalogo della mostra*, Perugia: Università degli Studi di Perugia - Soprintendenza per i Beni Archeologici dell'Umbria - Comune di Gubbio, 2011.
- Alberro, M., "El pancéltico dios Lug y su presencia en España", *Polis*, 22, 2010, pp. 7–30.
- Albertos Firmat, M.L., "Lenguas primitivas de la Península Ibérica", *Boletín de la Institución «Sancho el Sabio»*, 17, 1973, pp. 69–107.
- Albertos Firmat, M.L., "Inscripción con caracteres ibéricos en la Cueva de S. García (Sto. Domingo de Silos, Burgos)", *Numantia*, 2, 1986, pp. 207–214.
- Alfayé, S., "La iconografía divina en Celtiberia: una revisión crítica", *Archivo Español de Arqueología (AEspA)*, 76, 2003a, pp. 77–96.
- Alfayé, S., "Materiales paleohispánicos inéditos en la obra de Juan Cabré", *Palaeohispanica*, 3, 2003b, pp. 9–29.
- Alfayé, S., "Rituales de aniquilación del enemigo en la "Estela de Binefar""", en J. Alvar y L. Hernández Guerra (eds.), *Jerarquías religiosas y control social en el mundo antiguo: actas del XXVII Congreso Internacional Girea-Arys IX: Valladolid, 7-9 de noviembre 2002*, Universidad de Valladolid, 2004, pp. 63–76.
- Alfayé, S., "Santuarios celtibéricos", en A. Chaín Galán y J. I. de la Torre Echávarri (eds.), *Celtíberos. Tras la estela de Numancia*, Soria: Diputación Provincial de Soria, 2005, pp. 229–234.
- Alfayé, S., "Iconografía, identidad y sociedad en el mundo celtibérico", *Gallaecia*, 27, 2008, pp. 285–304.
- Alfayé, S., "Hacia el lugar de los dioses: aproximación a la peregrinación religiosa en la Hispania indoeuropea", en F. Marco Simón, F. Pina Polo, y J. Remesal Rodríguez (eds.), *Viajeros, peregrinos y aventureros en el mundo antiguo*, Barcelona: Universitat de Barcelona, 2010, pp. 177–218.
- Alfayé, S. y Marco Simón, F., "Religion, language and identity in Hispania: Celtiberian and Lusitanian rock inscriptions", en R. Häussler (ed.), *Romanisation et épigraphie. Études interdisciplinaires sur l'acculturation et l'identité dans l'Empire romain*, Montagnac, 2008, pp. 281–306.
- Alfayé, S. y Sopena Genzor, G., "Imágenes del ritual e imágenes en el ritual en Celtiberia", en F.

- Burillo Mozota (ed.), *Ritos y mitos: VI Simposio sobre Celtiberos*, Daroca: Centro de Estudios Celtibéricos de Segeda, 2010. pp. 455–472.
- Alföldy, G., "Tarraco y la Hispania romana: cultos y sociedad", en M. Mayer y J. Gómez Pallarés (coords.), *Religio deorum. Actas del coloquio internacional de epigrafía, "Culto y Sociedad en Occidente"*, Sabadell: Editorial AUSA, 1993, pp. 7-26
- Allain, J. y Fauduet, I., "Notice sur les tablettes en plomb d' Argentmagus", en C. Goudineau, I. Fauduet y G. Coulon (eds.), *Les sanctuaires de tradition indigène en Gaule romaine. Actes du colloque d'Argentmagus*, París: Editions Errance-Museo de Argentomagus, 1994, pp. 183–186.
- Allain, J., Fauduet, I. y Dupoux, J., "Puits et fosses de la Fontaine des Mersans à Argentomagus. Dépotoirs ou dépôts votifs?", *Gallia*, 45, 1, 1987, pp. 105–114.
- Almagro Basch, M., *El covacho con pinturas rupestres de Cogul (Lérida)*, Lérida: Instituto de Estudios Ilerdenses de la Diputación Provincial, 1952.
- Almagro Basch, M., "Sobre las inscripciones rupestres del covacho con pinturas de Cogul (Lérida)", *Caesaraugusta*, 7–8, 1956, pp. 67–75.
- Almagro-Gorbea, M., "Una probable divinidad tartésica identificada: Niethos/Netos", *Palaeohispanica*, 2, 2002, pp. 37–70.
- Almagro-Gorbea, M. y Berrocal Rangel, L., "Entre iberos y celtas: sobre santuarios comunales y urbanos y rituales gentilicios en Hispania", *Quad.Preh.Arq.Cast.*, 18, 1997, pp. 567–588.
- Almagro-Gorbea, M. y Moneo, M.T., *Santuarios urbanos en el mundo ibérico*, Real Academia de la Historia, 2000.
- Almagro-Gorbea, M., Ortega Blanco, J. y Villar Liébana, F., "Una nueva inscripción lusitana: Arroyo de la Luz III", *Complutum*, 10, 1999, pp. 167–174.
- Ancillotti, A. y Cerri, R., *Le tavole di Gubbio e la civiltà degli umbri*, Perugia: Edizioni Jama Perugia, 1996.
- Ancillotti, A., Calderini, A. y Massarelli, R. (eds.), *Forme e strutture della religione nell'Italia mediana antica. III convegno internazionale dell'Istituto di ricerche e documentazione sugli antichi Umbri (21-25 settembre 2011)*, Roma: "Erma"di Bretschneider, 2016.
- Antonini, R., "Iscrizioni osche pompeiane", *Studi Etruschi - REI*, 45, 1977, pp. 317–340.
- Antonini, R., "Italico", *Studi Etruschi - REI*, 49, 1981, pp. 299–351.
- Antonini, R., "Lazio", *Studi Etruschi - REI*, 53, 1985, pp. 259–261.
- Antonini, R., "Gli alfabetari osci", en M. Pandolfini y A. L. Prodocimi (eds.), *Alfabetari e insegnamento della scrittura in Etruria e nell'Italia antica*, Florencia: Istituto Nazionale di Studi Etruschi, 1990, pp. 143–153.
- Antonini, R., "Spedis Mamerekies Saipins 'un campano di nome spe(/o)ndio'. Fonti e contesti relativi a un'identità", *Considerazioni di Storia ed Archeologia*, 1, 2009, pp. 7–50.
- Antonini, R., "La tavola veliterna – [II.] Il testo: una prova d'interpretazione", *Considerazioni di Storia ed Archeologia*, 2011, pp. 5–35.
- Aranegui Gascó, C., "Ibérica sacra loca: entre el Cabo de la Nao, Cartagena y el cerro de los Santos", *Revista de Estudios Ibéricos*, 1, 1994, pp. 115–138.
- Aranegui Gascó, C., "La favissa del santuario urbano de Edeta-Liria (Valencia)", *Quad.Preh.Arq.Cast.*, 18, 1997, pp. 103–113.
- Arcelin, P. y Brunaux, J.-L., "Un état des questions sur les sanctuaires et les pratiques cultuelles de la gaule celtique", *Gallia*, 60, 1, 2003, pp. 5–8.
- Arcelin, P., Dedet, B. y Schwaller, M., "Espaces publics, espaces religieux protohistoriques en

- Gaule méridionale", *Documents d'Archéologie Méridionale: Espaces publics , espaces religieux protohistoriques en Gaule méridionale*, 15, 1992, pp. 181–242.
- Artigues, P.L., Codina, D., Moncunill, N. y Velaza, J., "Un colgante ibérico hallado en Can Gambús (Sabadell)", *Palaeohispanica*, 7, 2007, pp. 239–250.
- Asensio, D., Miró, M., Sanmartí, J. y Velaza, J. "Inscripción ibérica sobre plomo procedente de Castellet de Banyoles (Tivissa)", *Palaeohispanica*, 3, 2003, pp. 195–204.
- Audollent, A., *Defixionum tabellae quotquot innotuerunt : tam in Graecis orientis quam in totius occidentis partibus praeter Atticas in Corpore inscriptionum Atticarum editas*. París: Universidad de Paris, 1904.
- Balista, C., Camilla, S. y Salerno, R., "I.La nuova scoperta. Il santuario orientale a Meggaro. Lo sacavo, le strutture, i depositi", en A. Ruta Serafini (ed.), *Este preromana: una città e i suoi santuari*, Treviso: Canova, 2002, pp. 127–141.
- Bats, M., "Grec et gallo-grec: les graffites sur céramique aux sources de l'écriture en Gaule méridionale (IIe-Ier s.av.J.-C.)", *Gallia*, 61, 2004, pp. 7–20.
- Battiloro, I. y Osanna, M., "Le aree di culto lucane: topografia e articolazione degli spazi", en I. Battiloro y M. Osanna (eds.), *Brateis datas: Pratiche rituali, votivi e strumenti del culto dai santuari della Lucania antica : Atti delle giornate di studio sui santuari lucani, Matera, 19-20 febbraio 2010: Pratiche rituali, votivi e strumenti del culto dai santuari della Lucania ant*, Venosa: Osanna, 2011, pp. 15–37.
- Beltrán Lloris, F., *Epigrafía latina de Saguntum y su territorium.*, Valencia: Diputación de Valencia, 1980.
- Beltrán Lloris, F., "La epigrafía como índice de aculturación en el valle medio del Ebro (s. II a. e-II d.e)", en F. Villar y J. Untermann (eds.), *Lengua y cultura en Hispania prerromana: actas del V Coloquio sobre lenguas y culturas de la Península Ibérica (Colonia 25-28 de Noviembre de 1989)*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 1993, pp. 235–272.
- Beltrán Lloris, F. (ed.), *Coloquio sobre Roma y el nacimiento de la cultura epigráfica en occidente (Zaragoza, 4 a 6 de noviembre de 1992)*. *Actas*, Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 1995.
- Beltrán Lloris, F., "Les dieux des celtibères orientaux et les inscriptions: quelques remarques critiques", en *Dieux des celtes (Études luxembourgeoises d'Histoire & de Science des religions 1)*, Luxemburgo, 2002, pp. 39–66.
- Beltrán Lloris, F., "La romanización temprana en el Valle Medio del Ebro (siglos II-I a.E.): una perspectiva epigráfica", *Archivo Español de Arqueología (AEspA)*, 76, 2003, pp. 179–191.
- Beltrán Lloris, F., "Cultura escrita, epigrafía y ciudad en el ámbito paleohispánico", *Palaeohispanica*, 5, 2005, pp. 21–56.
- Beltrán Lloris, F., "Peñalba", en B. Ezquerro y A. I. Herce (eds.), *Fragmentos de Historia. 100 años de Arqueología en Teruel. Catálogo de exposición 28 de marzo- 24 de junio 2007*. Teruel: Museo de Teruel, 2007, pp. 202–205.
- Beltrán Lloris, F., "Lengua e identidad en la Hispania Romana", *Palaeohispanica*, 11, 2011, pp. 19–59.
- Beltrán Lloris, F., "Roma y la epigrafía ibérica sobre piedra del nordeste peninsular", *Palaeohispanica*, 12, 2012, pp. 9–30.
- Beltrán Lloris, F., "Almost an oxymoron: Celtic gods and Palaeohispanic epigraphy. Inscriptions, sanctuaries and monumentalisation in Celtic Hispania", en W. Spickermann (ed.), *Keltische Götternamen als individuelle Option? Akten des 11. Internationalen Workshops 'Fontes Epigraphici Religionum Celticarum Antiquarum' vom 19.–21. Mai 2011 an der Universität Erfurt*, Stuttgart: Verlag Marie Leidorf GmbH, 2013, pp. 165–184.

- Beltrán Lloris, F., "De inscripciones vasculares pintadas y lugares de culto ibéricos: sobre el "santuario urbano" de Liria", en P. Bádenas de la Peña, P. Cabrera Bonet, M. Moreno Conde, A. Ruíz Rodríguez, C. Sánchez Fernández y T. Tortosa Rocamora (eds.), *Per speculum in aenigmate. Miradas sobre la Antigüedad. Homenaje a Ricardo Olmos*, Madrid: Anejos de Erytheia, 2014, pp. 325–329.
- Beltrán Lloris, F., "Latin Epigraphy: The main types of inscriptions", en C. Bruun y J. Edmondson (eds.), *The Oxford Handbook of Roman Epigraphy*, Oxford: Oxford University Press, 2015, pp. 89–110.
- Beltrán Lloris, F., "Acerca del concepto de romanización", en T. Tortosa Rocamora y S. F. Ramallo (eds.), *El tiempo final de los santuarios ibéricos en los procesos de impacto y consolidación del mundo romano. Anejos de AEspA*, Madrid: CSIC, 2017, pp. 17–26.
- Beltrán Lloris, F. y Díaz Ariño, B. (eds), *El nacimiento de las culturas epigráficas del Occidente Mediterráneo: modelos romanos y desarrollos locales (III-I a.E.)*, Madrid: CSIC, 2018.
- Beltrán Lloris, F. y Estarán Tolosa, M.J., "Comunicación epigráficas e inscripciones bilingües en la Península Ibérica", en C. Ruiz Darasse y E. R. Luján (eds.), *Contacts linguistiques dans l'Occident méditerranéen antique*, Madrid, 2011, pp. 9–25.
- Beltrán Lloris, F. y Jordán Cólera, C., *Celtibérico. Lengua, escritura, epigrafía. AELAW booklet 1*, Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2016.
- Beltrán Lloris, F., Jordán Cólera, C. y Marco Simón, F., "Novedades epigráficas en Peñalba de Villastar (Teruel)", *Palaeohispanica*, 5, 2005, pp. 911–956.
- Beltrán Martínez, A., "Sobre el rótulo ilduradin en una estampilla de Azaila (Teruel)", *Caesaraugusta*, 21-22, 1964, pp. 19–45.
- Beltrán Martínez, A., "La inscripción ibérica de Binéfar en el Museo de Huesca", *XI Congreso Nacional de Arqueología*, Zaragoza, 1970, pp. 518–522.
- Beltrán Martínez, A., "Avance al estudio del bronce ibérico de Botorrita (Zaragoza)", *Actas del XII Congreso Nacional Arqueológico (Jaén 1971)*, 1973, pp. 451–454.
- Beltrán Martínez, A., "El bronce escrito con alfabeto ibérico: contexto arqueológico", en A. Beltrán Martínez y A. Tovar (eds.), *Contrebia Belaisca (Botorrita, Zaragoza) I. El bronce con alfabeto 'ibérico' de Botorrita*, Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 1982, pp. 9–61.
- Beltrán Martínez, A., "El "bronce de Botorrita". Aportaciones al problema del substrato en la Edad Antigua hispana", *Complutum*, 2–3, 1992, pp. 57–64.
- de Benedittis, G., "L'oppidum di Monte Vairano ovvero Aquilonia", *Sannio: Pentri e Frentani dal VI al I sec. a.C. (Isernia, Museo nazionale, ottobre-dicembre 1980)*, Roma: De Luca Editore, 1980, pp. 321–341.
- de Benedittis, G., "Castel di Sangro: Iscrizione Ve, 141", *Studi Etruschi - REI*, 58, 1992, pp. 352–354.
- de Benedittis, G., "Iscrizione osca su base di thymiaterion in bronzo", *Studi Etruschi - REI*, 69, 2003, pp. 406–409.
- de Bernardo Stempel, P., "Clb. auzu "haurio", auzeti "haurit" auzanto "hauriant": Water in the Botorrita bronzes and other inscriptions (K.0.8, 1.1, 1.3, 2.1, 5.1)", *Palaeohispanica*, 7, 2007, pp. 55–69.
- de Bernardo Stempel, P., "Clb. to LVGVEI "hacia Lugus" frente a LVGVEI "para Lugus": sintaxis y divinidades en Peñalba de Villastar", *Emerita*, 76/2, 2008, pp. 181–196.
- de Bernardo Stempel, P., "La gramática celtibérica del primer Bronce de Botorrita: Nuevos resultados", *Palaeohispanica*, 9, 2009, pp. 683–699.
- de Bernardo Stempel, P., "La ley del Primer Bronce de Botorrita: uso agropecuario de un encinar

- sagrado", en F. Burillo Mozota (ed.), *Ritos y mitos: VI Simposio sobre Celtiberos*, Daroca: Centro de Estudios Celtibéricos de Segeda, 2010, pp. 123–146.
- Bernier, G., "La stèle épigraphique de Plumergat", *Annales de Bretagne*, 77, 4, 2011, pp. 655–667.
- Bet, P. y Delage, R., "Inscriptions gravées et graffites sur céramique à Lezoux (Puy-de-Dôme) durant la Période Romaine", *S.F.E.C.A.G., Actes du Congrès de Versailles*, 1993, pp. 305–328.
- Betts, E., "Cubrar Matrer Goddess of the Picenes?", *Accordia Research Papers*, 12, 2013, pp. 119–146.
- Biella, M.C., *I bronzi votivi dal santuario di Corfinio: località Fonte Sant'Ippolito*, Roma: G. Bretschneider, 2015.
- Blázquez Martínez, J.M., "Algunos dioses hispanos en inscripciones rupestres", en R. Rodríguez Colmenero y L. Gasperin (eds.), *Saxa Scripta (inscripciones en roca). Actas del simposio Internacional Ibérico-Itálico sobre epigrafía rupestre. Santiago de Compostela y Norte de Portugal, 29 de junio- 4 de julio de 1992*, A Coruña: Ediciones del Castro, 1995, pp. 47–59.
- Blázquez Martínez, J.M., "Religiones indígenas en la Hispania romana (addenda et corrigenda)", *Gerión*, 14, 1996, p. 361.
- Blázquez Martínez, J.M., "Nuevos teónimos hispanos. Addenda y Corrigenda VI", *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 15, 2010, pp. 57–90.
- Bodel, J., "Sacred dedications': a problem of definition", en J. Bodel y M. Kajava (eds.), *Dediche sacre nel mondo greco-romano: diffusione, funzioni, tipologie, Institutum Romanum Finlandiae, American Academy in Rome, 19-20 aprile, 2006*, Roma: Institutum Romanum Finlandiae, 2009, pp. 17–30.
- Bodel, J.P. y Kajava, M. (eds.), *Dediche sacre nel mondo greco-romano: diffusione, funzioni, tipologie, Institutum Romanum Finlandiae, American Academy in Rome, 19-20 aprile, 2006*, Roma: Institutum Romanum Finlandiae, 2009.
- Bonet Rosado, H., *El Tossal de Sant Miquel de Lliria: La antigua Edeta y su territorio*, Valencia: Diputación de Valencia - Servicio de Investigación Prehistórica, 1995.
- Bonet Rosado, H., "Contextos arqueológicos de los textos ibéricos valencianos", *Palaeohispanica*, 13, 2013, pp. 387–406.
- Bonghi Jovino, M., "'Sacro agire' e santuari della Campania in epoca preromana", en G. M. Della Fina (ed.), *Il fanum voltumnae e i santuari comunitari dell'Italia antica. Atti del XIX Convegno Internazionale di Studi sulla Storia e l'Archeologia dell'Etruria*, Roma: Quasar, 2012, pp. 349–366.
- Bost, J.-P., *L'Empire romain et les sociétés provinciales*, Burdeos: Ausonius, 2009.
- Bradley, G., *Ancient Umbria: state, culture, and identity in central Italy from the Iron Age to the Augustan era*, Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Briquel, D., *Catalogue des inscriptions étrusques et italiques du Musée du Louvre*, París: Picard Éditions, 2016.
- Broncano Rodríguez, S. y Alfaro Aranegui, M. del M., "Estado actual de las excavaciones arqueológicas en El Amarejo", en J. Blázquez, R. Sanz Gamio y M. T. Musat Hervás (eds.), *Arqueología en Albacete: jornadas de arqueología albacetense en la Universidad Autónoma de Madrid*, Madrid: Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, 1993, pp. 131–146.
- Brunaux, J.-L., *Les religions gauloises. Rituels celtiques de la Gaule indépendante*, París: Éditions E, 1996.

- Brustia, M., "Ceramica", en G. Fogolari y G. Gambacurta, G. (eds.), *Materiali veneti preromani e romani del santuario di Lagole e di Calalzo al Museo di Pieve di Cadore*, Roma: G. Bretschneider, 2001, pp. 307–317.
- Búa Carballo, C., "Hipótesis para algunas inscripciones rupestres del Occidente peninsular", en F. Villar y F. Beltrán (eds.), *Pueblos, lenguas y escrituras en la Hispania prerromana: actas del VII Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas (Zaragoza, 12 a 15 de marzo de 1997)*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 1999, pp. 309–328.
- Buck, C.D., *A grammar of Oscan and Umbrian: with a collection of inscriptions and a glossary (Reimpresión de la edición de 1904 con añadidos de 1928)*, Hildesheim: Olms, 1995.
- Burgaleta Mezo, F.J., "Algunas cuestiones sobre la introducción de los cultos romanos en la Península Ibérica en época republicana", *Studia historica. Historia Antigua*, 7, 1989, pp. 119–129.
- Burillo Mozota, F., "Espacios culturales y relaciones étnicas: contribución a su estudio en el ámbito turolense durante la época ibérica", *Quad. Preh. Arq. Cast.*, 18, 1997a, pp. 229–238.
- Burillo Mozota, F., "Textos, cerámicas y ritual celtibérico", *Kalathos*, 16, 1997b, pp. 223–242.
- Burnand, Y. y Lambert, P.-Y., "Découvertes récentes d'une inscription gallo-latine sur pierre à Nasium - Naix-aux-Forges (Meuse)", *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 148, 2, 2004, pp. 683–690.
- Burriel Alberich, J.M., Mata Parreño, C., Ruiz Soriano, A. L., Velaza, J., Ferrer i Jané, J., Peiró Ronda, M^o A., Roldán García, C., Murcia Mascarós, S. y Doménech Carbó, A., "El plomo escrito del Tos Pelat (Moncada, Valencia)", *Palaeohispanica*, 11, 2011, pp. 191–224.
- Caballos Rufino, A., "¿Típicamente romano? Publicación de documentos en tablas de bronce", *Gerión*, 26, 1, 2008, pp. 439–452.
- Cabré, J., "La montaña escrita de Peñalba, Teruel", *Boletín de la Real Academia de la Historia. Informes*, 56, 1910, pp. 241–280.
- Calderini, A. y Sisani, S., "Frammento di tavola bronzea da Gualdo Tadino", *Studi Etruschi - REI*, 72, 2006, pp. 271–281.
- Camodeca, G., "Base parallelepipedica di calcare con iscrizione osca", en F. Zevi y P. Miniero Forte (eds.), *Museo archeologico dei Campi Flegrei: Castello di Baia*, Napoli: Electa Napoli, 2008, p. 302.
- Campanelli, A., "Gli Dei degli Italici", en A. Campanelli, A. Faustoferrri y S. Agostini (eds.), *I luoghi degli dei: sacro e natura nell'Abruzzo italico*, Pescara-Chieti: Carsa edizioni, 1997, pp. 132–135.
- Campanile, E., "Per l'interpretazione di osco prúffed", *Studi Etruschi - REI*, 61, 1996a, pp. 358–362.
- Campanile, E., "Per la semantica di osco meddís", en L. del Tutto Palma (ed.), *La tavola di Agnone nel contesto italico: Convegno di studi, Agnone 13-15 aprile 1994 (Lingue e iscrizioni dell'Italia antica, 7)*, Florencia: Olschki Editore, 1996b, pp. 169–175.
- Campmajo, P. y Ferrer i Jané, J., "Le nouveau corpus d'inscriptions ibériques rupestres de la Cerdagne (1): premiers résultats", *Palaeohispanica*, 10, 2010, pp. 249–274.
- Campmajó, P. y Untermann, J., "Les gravures rupestres schématiques linéaires de la Cerdagne Française", *VI Col·loqui internacional d'Arqueologia de Puigcerdà. Protohistòria Catalana*, Puigcerdà: Institut d'Estudis Ceretans, 1986, pp. 317–336.
- Campmajó, P. y Untermann, J., "Nouvelles découvertes de graffiti ibériques en Cerdagne. Les apports de la culture ibérique en Cerdagne- Données contradictoires", *VIII Col·loqui Internacional d'Arqueologia de Puigcerdà. La romanització del Pirineu: Homenatge al Dr Miquel Tarradell i Mateu.*, Puigcerdà: Institut d'Estudis Ceretans, 1990, pp. 69–78.

- Campmajo, P. y Untermann, J., "Corpus des gravures ibériques de Cerdagne", *Cerretania*, 1, 1991, pp. 39–59.
- Campmajo, P. y Untermann, J., "Les influences ibériques dans la Haute Montagne Catalane: le cas de la Cerdagne", en F. Villar y J. Untermann (eds.), *Lengua y cultura en Hispania prerromana: actas del V Coloquio sobre lenguas y culturas de la Península Ibérica (Colonia 25-28 de Noviembre de 1989)*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 1993, pp. 499–520.
- Camporeale, G., *La terminologia magistratuale nelle lingue osco-umbre*, Firenze: Olschki, 1957.
- Capini, S., "Campochiaro", *Studi Etruschi - REI*, 41, 1978, pp. 420–443.
- Capini, S., "Il santuario di Ercole a Campochiaro", en *Sannio: Pentri e Frentani dal VI al I sec. a.C. (Isernia, Museo nazionale, ottobre-dicembre 1980)*, Roma: De Luca Editore, 1980, pp. 197–225.
- Capini, S., "Una dedica ad Ercole dal santuario di Campochiaro", en R. Cappelli (ed.), *Studi sull'Italia dei sanniti*, Milán-Roma: Electa - Soprintendenza archeologica di Roma, 2000, pp. 230–231.
- Capini, S. y La Regina, A., "Campochiaro, Civitella, loc. Herekleis (gen.) / Hercules", en S. Capini, P. Curci y M. R. Picuti (eds.), *Fana, templa, delubra. Corpus dei luoghi di culto dell'Italia antica. Vol. III - Regio IV: Alife, Bojano, Sepino*, Roma: Edizioni Quasar, 2014, pp. 43–56.
- Capuis, L. y Chieco Bianchi, A.M., "Il santuario sud-orientale: Reitia e i suoi devoti", en A. Ruta Serafini (ed.), *Este preromana: una città e i suoi santuari*, Treviso: Canova, 2002, pp. 233–247.
- Cardim Ribeiro, J., "Algumas considerações sobre a inscrição em "lusitano" descoberta em Arronches", *Palaeohispanica*, 10, 2010, pp. 41–62.
- Cardim Ribeiro, J., "'Damos-te esta ovelha, ó Trebopala!' A invocatio lusitana de Cabeço das Fraguas (Portugal)", *Palaeohispanica*, 13, 2013, pp. 237–256.
- Carneiro, A., D'Encarnação, J., de Oliveira, J. y Teixeira, C., "Uma inscrição votiva em língua lusitana", in *Palaeohispanica*, 8, 2008, pp. 167–178.
- de Caro, S., "Mensa di altare dedicata ad Apollo da un tribuno della plebe di Teanum Sicidinum", en R. Cappelli (ed.), *Studi sull'Italia dei sanniti*, Milán-Roma: Electa - Soprintendenza archeologica di Roma, 2000, p. 223.
- Carrasco, G. y Velaza, J., "Esgrafiados ibéricos de Alarcos (Ciudad Real)", *Palaeohispanica*, 11, 2011, pp. 225–230.
- de Cazanove, O., "Quadro concettuale, quadro materiale delle pratiche religiose lucane. Per una revisione dei dati", en I. Battiloro y M. Osanna (eds.), *Brateís datas: Pratiche rituali, votivi e strumenti del culto dai santuari della Lucania antica: Atti delle giornate di studio sui santuari lucani, Matera, 19-20 febbraio 2010*, Venosa: Osanna, 2011, pp. 295–310.
- de Cazanove, O. y Joly, M., "Les lieux de culte du nord-est de la Gaule à l'époque de la romanisation: Sanctuaires ruraux, sanctuaires d'agglomération, rites et offrandes", en M. Reddé (ed.), *Aspects de la Romanisation dans l'Est de la Gaule*, Glux-En-Glenne: Centre archéologique européen, 2011, pp. 663–669.
- Chapa Brunet, T., "Algunas consideraciones sobre el estudio de los santuarios ibéricos", *Zephyrus: Revista de Prehistoria y Arqueología*, 43, 1990, pp. 249–251.
- Chapa Brunet, T. y Madrigal, A., "El sacerdocio en época ibérica", *Spal*, 6, 6, 1976, 1997, pp. 187–203.
- Chieco Bianchi, A.M., "I bronzetti figurati del santuario di Reitia ad Este", en O. Paoletti y L. Perna (eds.), *Protostoria e storia del 'Venetorum angulus': Atti del XX Convegno di studi*

- etruschi ed italici, Portogruaro, Quarto d'Altino, Este, Adria, 16-19 ottobre 1996*, Pisa: Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 1999, pp. 377–389.
- Chioffi, L., *Museo provinciale campano di Capua: La raccolta epigrafica*, Capua: Museo Provinciale Campano, 2005.
- Ciurli, F., "La defixio de l'Hospitalet-du-Larzac: dati oggettivi e proposte di interpretazione", *Ephesia Grammata*, 3, 2008, pp. 1–21.
- Civera i Gómez, M., "El santuari de la Muntanya Frontera de Sagunt (de Tu a Liber Pater)", *Arse*, 48–49, 2015, pp. 151–172.
- Coarelli, F., "Il culto di Mefitis in Campania e a Roma", en *I culti della Campania antica: atti del convegno internazionale di studi in ricordo di Nazarena Valenza Mele: Napoli, 15-17 maggio 1995*, Roma: G. Bretschneider, 1998, pp. 185–190.
- Coli, U., *Il diritto pubblico degli umbri e le tavole eugubine*, Milán: Dott. A. Giuffrè editore, 1958.
- Colombara, C., "La stele bilingue di Akisios Arkantomaterecos", en G. Wataghin Cantino and C. Colombara (eds.), *Finem dare. Il confine, tra sacro, profano e immaginario. A margine della stele bilingue del Museo Leone di Vercelli: atti del convegno internazionale, Vercelli, 22-24 maggio 2008*, Vercelli: Mercurio, 2011, pp. 33–41.
- Conway, R.S., *The Italic Dialects. Edited with a Grammar and Glossary (vol. I)*, Cambridge: Cambridge University Press, 1897. [edición 1989, Adelmo Polla Editore]
- Conway, R.S., Whatmough, J. y Johnson, S.E.J., *The prae-Italic dialects of Italy*, Londres: H. Milford for the British Academy, 1933.
- Corell, J.V., "Dos inscripciones a Liber Pater procedentes de la Montaña Frontera (Sagunt)", *Arse*, 20, 1985, pp. 495–501.
- Corell, J.V., "El culto a Liber Pater en el sur del Conventus Tarraconensis según la epigrafía", en M. Mayer and J. Gómez Pallarés (eds.), *Religio deorum. Actas del coloquio internacional de epigrafía "Culto y Sociedad en Occidente"*, Sabadell: Editorial AUSA, 1993, pp. 125–143.
- Corio, A., "Sul ritrovamento della stele bilingue latino-celtica", en G. Wataghin Cantino y C. Colombara (eds.), *Finem dare. Il confine, tra sacro, profano e immaginario. A margine della stele bilingue del Museo Leone di Vercelli: atti del convegno internazionale, Vercelli, 22-24 maggio 2008*, Vercelli: Mercurio, 2011, p. 9.
- Correa, J.A., "Crónica epigráfica del Sudeste I", *Palaeohispanica*, 8, 2008, pp. 281–293.
- Correa, J.A., "Crónica epigráfica del Sudeste II", *Palaeohispanica*, 18, 2018, pp. 219–234.
- Correia Santos, M.J., "El sacrificio en el Occidente de la Hispania Romana: Para un nuevo análisis de los ritos", *Palaeohispanica*, 7, 2007, pp. 175–217.
- Correia Santos, M.J., "The triple animal sacrifice and the religion practice of indigenous Western Hispania", en A. Sartori (ed.), *Dedicanti e Cultores nelle religioni celtiche. VIII Workshop FERCAN. Gargnano del Garda (9-12 maggio 2007)*, Milán: Cisalpino, 2008, pp. 253–274.
- Correia Santos, M.J., "Santuários rupestres no Ocidente da Hispania indo-europeia. Ensaio de tipologia e classificação", *Palaeohispanica*, 10, 2010, pp. 147–172.
- Corzo Pérez, S., Pastor Muñoz, M., Stylow, A. y Untermann, J., "Betatun, la primera divinidad ibérica identificada", *Palaeohispanica*, 7, 2007, pp. 251–262.
- Cravayot, P., "Un cimetière gallo-romain à Étrechy (Cher)", *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France, 1950-1951*, 1954, pp. 30–31.
- Crawford, M., "A hitherto unrecognised fragment of an Oscan lex", en *Studi per Giovanni Nicosia*, Catania: Università di Catania-Giuffrè editore, 2007, pp. 45–46.

- Crawford, M., "The Fondo Patturelli sanctuary at Capua: excavation and interpretation", *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, 20, 2009, pp. 29–56.
- Crawford, M., *Imagines italicae: a corpus of Italic inscriptions*, London: Institute of Classical Studies, University of London, 2011.
- Cresci Marrone, G. y Tirelli, M. (eds.), *Altnoi: il santuario altinate: strutture del sacro a confronto e i luoghi di culto lungo la via Annia: atti del convegno, Venezia 4-6 dicembre 2006*, Roma: Quasar, 2009.
- Crevatin, F., "Nuovi testi venetici provenienti dal Friuli", *Incontri Linguistici*, 18, 1995, pp. 71–77.
- D'Amico, P. y La Regina, A., "Sannio. Pietrabbondante. Tavolo con dedica di un meddix tuticus", *Studi Etruschi - REI*, 76, 2013, pp. 301–304.
- D'Encarnaç o, J., "Omiss o dos teónimos em inscriç es votivas", *Veleia*, 2–3, 1986, pp. 305–310.
- D'Encarnaç o, J. y Guerra, A., "The current state of research on local deities in Portugal", en J. A. Arenas-Esteban (ed.), *Celtic religion across space and time*, Toledo: Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, 2010, pp. 95–112.
- D'Ercole, V., Orfanelli, V. y Riccitelli, P., "L'Abruzzo meridionale in et  sannitica", en A. Campanelli, A. Faustoferri y S. Agostini (eds.), *I luoghi degli dei: sacro e natura nell'Abruzzo italico*, Pescara - Chieti: Carsa edizioni, 1997a, pp. 21–28.
- D'Ercole, V., Orfanelli, V. y Riccitelli, P., "La grotta del colle di Rapino", en A. Campanelli, A. Faustoferri y S. Agostini (eds.), *I luoghi degli dei: sacro e natura nell'Abruzzo italico*, Pescara - Chieti: Carsa edizioni, 1997b, pp. 58–61.
- Delamarre, X., *Dictionnaire de la langue gauloise*, París:  ditions E., 2003.
- Derks, T., "The ritual of the vow in gallo-roman religion", en J. Metzler, M. Millet, N. Roymans y J. Slofstra (eds.), *Integration in the Early Roman West. The role of Culture and Ideology. Papers arising from the international conference at the Titelberg (Luxembourg) 12-13 November 1993*, Luxemburgo: Musée National d'Histoire et d'Art, 1995, pp. 111–127.
- Deyts, S., "Différents types de statuaire en pierre, offrandes et exvoto, principalement dans le nord-est de la France", en C. Goudineau, I. Fauduet y G. Coulon (eds.), *Les sanctuaires de tradition indigène en Gaule romaine. Actes du colloque d'Argentmagus*, París: Editions Errance-Museo de Argentomagus, 1994, pp. 153–160.
- Díaz Ariño, B., *Epigrafía latina republicana de Hispania*, Barcelona: Universidad de Barcelona, 2008.
- Díaz Ariño, B. y Mayayo Catalán, A., "Cuatro nuevos grafitos ibéricos procedentes de Azaila", *Palaeohispanica*, 8, 2008, pp. 197–202.
- Díaz Ariño, B. y M nquez Morales, J.A., "Un nuevo grafito ibérico procedente del yacimiento de La Cabañeta (El Burgo de Ebro, Zaragoza)", *Palaeohispanica*, 9, 2009, pp. 435–450.
- Dionisio, A., "Sannio. Pietrabbondante (Isernia). Frammenti di patera", *Studi Etruschi - REI*, 77, 2014, pp. 379–381.
- Domínguez Monedero, A., "Los lugares de culto en el mundo ibérico: espacio religioso y sociedad", *Quad.Preh.Arq.Cast.*, 18, 1997, pp. 391–404.
- Dottin, G., *La langue gauloise: grammaire, textes et glossaire*, París: Libraire C. Klincksieck, 1918.
- Dupraz, E., *Les Vestins à l'époque tardo-républicaine: du nord-osque au latin*, Mont-Saint-Aignan: Publications des universités de Rouen et du Havre, 2010.
- Dupraz, E. y Estarán Tolosa, M.J., "Sur le signifié du lexème gaulois ratin", *Zeitschrift fur*

- Celtische Philologie*, 64, 1, 2017, pp. 1–18.
- Duval, P.M., "Les Gaulois et le calendrier", en *Travaux sur la Gaule (1946-1986)*, Roma: École Française de Rome, 1989, pp. 1175–1189.
- Duval, P.-M. y Pinault, G., *Recueil des Inscriptions Gauloises III - Les calendriers (Coligny, Villards-d'Héria)*, París: CNRS, 1986.
- Edmondson, J. y Navarro Caballero, M., "Onomástica personal y cambios políticos, sociales y culturales en Lusitania romana: las aportaciones de una nueva versión del Atlas Antroponímico de la Lusitania romana", en T. Nogales Basarrate (ed.), *Lusitania romana: del pasado al presente de la investigación. IX mesa redonda internacional de Lusitania*, Mérida: Museo Nacional de Arte Romano, 2017, pp. 59–89.
- Elia, O. y Pugliese Carratelli, G., "Il santuario dionisiaco di S. Abbondio a Pompei", en *Orfismo in Magna Grecia: atti del quattordicesimo convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto, 6-10 ottobre 1974*, Nápoles: Arte Tipografica, 1975, pp. 139–152.
- Ernout, A., *Le dialecte ombrien: lexique du vocabulaire des Tables Eugubines et des inscriptions*, París: C. Klincksieck, 1961.
- Estarán Tolosa, M.J., "La fórmula onomástica como fuente para el estudio del contacto lingüístico en la Antigüedad", *Salduie*, 9, 2009, pp. 103–112.
- Estarán Tolosa, M.J., "The Lusitanian model versus the Iberian model: Defining patterns on bilingual inscriptions in the Roman West", en E. Dupraz y W. Sowa (eds.), *Genres épigraphiques et langues d'attestation fragmentaire dans l'espace méditerranéen*, Rouen: Presses universitaires de Rouen et du Havre, 2015, pp. 317–335.
- Estarán Tolosa, M.J., *Epigrafía bilingüe del Occidente romano: El latín y las lenguas locales en las inscripciones bilingües y mixtas*, Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2016.
- Estarán Tolosa, M.J., "Sepulcrum = lokan. Nueva propuesta de reconstrucción de la inscripción bilingüe de Todi", *Epigraphica*, 78, 2016b, pp. 9–19.
- Estarán Tolosa, M.J., "La pervivencia de las lenguas paleohispánicas en la epigrafía altoimperial", *Linguarum varietas*, Pisa-Roma: Fabrizio Serra Editore, 2017a, pp. 257–268.
- Estarán Tolosa, M.J., "Sobre una dedicación a Hércules en lengua osca", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 202, 2017b, pp. 299–308.
- Estarán Tolosa, M.J., "Tituli sacri y epigrafía pública en el ámbito itálico, Galia e Hispania (siglos IV-I a.C.)", en F. Beltrán Lloris y B. Díaz Ariño (eds.), *El nacimiento de las culturas epigráficas del Occidente Mediterráneo: modelos romanos y desarrollos locales (III-I a.E.)*, Madrid: CSIC, 2018, pp. 231–251.
- Estarán Tolosa, M.J., "La forma verbal *ieuru* en las dedicaciones religiosas galas", en M. J. Estarán Tolosa, E. Dupraz y M. Aberson (eds.), *Dédicaces religieuses en langues locales de l'Occident Romain. Actes du colloque Parole per gli dèi (Rome, 18-19 mai 2017)*, Ginebra: Études genevoises sur l'Antiquité (en prensa).
- Esteban Ortega, J. y Salas Martín, J., *Epigrafía romana y cristiana del Museo de Cáceres*, Cáceres: Museo de Cáceres, 2004.
- Fabre, G., Mayer, M. y Rodà, I., *Inscriptions romaines de Catalogne, II. Leride*, París: Diffusion de Bocard, 1985.
- Faraone, C.A., "The agonistic context of Early Greek binding spells", en C. Faraone y D. Obbink (eds.), *Magika hiera: Ancient Greek magic and religion*, Nueva York - Oxford: Oxford University Press, 1991, pp. 3–32.
- Fauduet, I., "Le sanctuaire des Mersans à Argentomagus (Saint-Marcel, Indre)", en G. Coulon, C. Goudineau y I. Fauduet (eds.), *Les sanctuaires de tradition indigène en Gaule romaine*.

- Actes du colloque d'Argentmagus (Collection Aujourd'hui)*, París: Editions Errance-Museo de Argentomagus, 1994, pp. 174–182.
- Fernández, M. y Luján, E.R., "Grafitos ibéricos y latinos del yacimiento de Alarcos (Ciudad Real)", *Estudios de lenguas y epigrafía antiguas*, 13, 2013, pp. 39–96.
- Fernández Castro, M.C. y Cunliffe, B., "Le sanctuaire de Torreparedones", en *Les ibères. Exposition. Paris, Galeries nationales du Grand Palais, 15 octobre 1997- 5 janvier 1998*, Barcelona: Lunverg, 1997, pp. 148–149.
- Ferrer i Jané, J., "Nova lectura de la inscripció ibèrica de La Joncosa (Jorba, Barcelona)", *Veleia*, 23, 2006, pp. 129–170.
- Ferrer i Jané, J., "El sistema de numerales ibérico: avances en su conocimiento", *Palaeohispanica*, 9, 2009, pp. 451–479.
- Ferrer i Jané, J., "El sistema dual de l'escriptura ibèrica sud-oriental", *Veleia*, 27, 2010, pp. 69–113.
- Ferrer i Jané, J., "Els sistemes duals de les escriptures ibèriques", *Palaeohispanica*, 13, 2013, pp. 445–459.
- Ferrer i Jané, J., "Ibèric KUTU i els abecedaris ibèrics", *Veleia*, 31, 2014, pp. 227–259.
- Ferrer i Jané, J., "L'escriptura ibèrica a la Cerdanya: els abecedaris rupestres", *Primeres Jornades d'Estudis Comarcals de Cerdanya, Puigcerdà - ERA*, 2015a, pp. 37–48.
- Ferrer i Jané, J., "Le nouveau corpus d'inscriptions ibériques rupestres de la Cerdagne (2): Deuxième parution", *Sources. Les Cahiers de l'Âne Rouge*, 2, 2015b, pp. 7–22.
- Ferrer i Jané, J., "Une inscription rupestre ibère inédite de Ger (Cerdagne) avec la formule «neitin iunstir»", *Sources. Les Cahiers de l'Âne Rouge*, 4, 2016, pp. 13–28.
- Ferrer i Jané, J., "Nouveau corpus d'inscriptions ibériques rupestres de la Cerdagne (3): cinq inscriptions inédites", *Sources. Les Cahiers de l'Âne Rouge*, 5, 2017a, pp. 5–22.
- Ferrer i Jané, J., "Una nova inscripció ibèrica sobre la vora d'un càlat procedent dels Horts del Carrer Tallaferró (Besalú)", *Sylloge Epigraphica Barcinonensis*, 15, 2017b, pp. 11–19.
- Ferrer i Jané, J., "Los abecedarios ibéricos: Estado de la cuestión", *Estudios de lenguas y epigrafía antiguas*, 17, 2018a, Valencia, pp. 181–219.
- Ferrer i Jané, J., "Revisión de las inscripciones ibéricas rupestres del Abrigo del Tarragón (Losa del Obispo): primeros resultados", *Estudios de lenguas y epigrafía antiguas*, 17, 2018b, pp. 221–261.
- Ferrer i Jané, J., "Construint el panteó ibèric amb l'ajut de les inscripcions ibèriques rupestres", *Ker*, 13, 2019, pp. 42–57.
- Ferrer i Jané, J., Asensio, D. y Pons i Brun, E., "Novetats epigràfiques ibèriques dels segles V-IV aC del Mas Castellar (Pontós, Alt Empordà)", *Cypsela*, 20, 2017, pp. 117–139.
- Ferrer i Jané, J., J. y Avilés Ros, J., "Las inscripciones ibéricas del Abrigo de Reiná (Alcalá del Júcar) y su contexto arqueológico", en B. Gamo Parras y R. Sanz Gamo (eds.), *Actas de la I Reunión Científica de Arqueología de Albacete*, Albacete: Instituto de Estudios Albacetenses "Don Juan Manuel" - Diputación de Albacete, 2016, pp. 453–475.
- Ferrer i Jané, J. y Escrivà Torres, V., "Quatre noves inscripcions ibèriques pintades procedents de Lliria", *Palaeohispanica*, 13, 2013, pp. 461–482.
- Ferrer i Jané, J., J. y Garcés Estallo, I., "El plom ibèric escrit del Tossal del Mor (Tàrrrega, Urgell)", *URTX: Revista cultural de l'Urgell*, 27, 2013, pp. 102–113.
- Ferrer i Jané, J., Lorrio, A.J. y Velaza, J., "Las inscripciones ibéricas en escritura suroriental del Castellar de Meca (Ayora)", *Palaeohispanica*, 15, 2015, pp. 161–176.

- Ferrer i Jané, J., Sinner, A. y Martín Menéndez, A.G., "Una tortera amb inscripció ibèrica de Can Rodon de l' Hort (Cabrera de Mar)", *Sylloge Epigraphica Barcinonensis*, 9, 2011, pp. 17–38.
- Ferrer i Jané, J. y Velaza, J., "Lámina de plomo con inscripción ibérica procedente de la fosa FS362", en E. Pons i Brun y L. Garcia Petit (eds.), *Prácticas alimentarias en el mundo ibérico: El ejemplo de la fosa FS362 de Mas Castellarde Pontós (Empordà-España) (BAR international series; 1753)*, Oxford: Archaeopress, 2008, pp. 125–127.
- Fletcher Valls, D., "Un bronce escrito del poblado ibérico de San Antonio (Bechí, Castellón)", *Zephyrus: Revista de prehistoria y arqueología*, 18, 1967, pp. 79–84.
- Fletcher Valls, D., "Nuevas inscripciones ibéricas de la región valenciana", *Archivo de Prehistoria Levantina*, 13, 1972, pp. 103–125.
- Fletcher Valls, D., "Los plomos escritos (Orleyl V, VI y VII)", en A. Lázaro Mengod, N. Mesado Oliver, C. Aranegui Gascó y D. Fletcher Valls (eds.), *Materiales de la necrópolis ibérica de Orleyl (Vall d'Uxó, Castellón)*, Valencia: Diputación de Valencia - Servicio de Investigación Prehistórica, 1981, pp. 63–131.
- Fletcher Valls, D., "Dos pequeños textos ibéricos procedentes de Sagunto", *Arse*, 19, 1984a, pp. 415–418.
- Fletcher Valls, D., "Sagunto 28. Inscripción ibérica sobre piedra procedente de Sagunto", *Arse*, 19, 1984b, pp. 396–403.
- Fletcher Valls, D., "Un plomo ibérico de la comarca de Enguera (Valencia)", *Arse*, 19, 1984c, pp. 404–414.
- Fletcher Valls, D., "Iunstir, palabra ibérica", *Arse*, 28–29, 1995, pp. 155–173.
- Fletcher Valls, D. y Silgo Gauche, L., "Repertorio de inscripciones ibéricas procedentes de Sagunto (Valencia)", *Arse*, 22, 1987, pp. 659–669.
- Fletcher Valls, D. y Silgo Gauche, L., "Inscripción ibérica rupestre del Abrigo Burgal (Siete Aguas, Valencia)", *Arse*, 30–31, 1997, pp. 73–80.
- Fleuriot, L., "Sur quelques textes gaulois", *Études Celtiques*, 14, 1974a, pp. 57–66.
- Fleuriot, L., "Un graffite gaulois sur céramique de Banassac", *Études Celtiques*, 14, 1974b, pp. 443–450.
- Fleuriot, L., "La Grande Inscription celtibère de Botorrita", *Études Celtiques*, 14, 2, 1975, pp. 405–442.
- Fleuriot, L., "Inscription gauloise sur plomb provenant de Lezoux", *Études Celtiques*, 23, 1986, pp. 63–70.
- Fogolari, G., "Bronzetti ed elementi figurati", en G. Fogolari y G. Gambacurta (eds.), *Materiali veneti preromani e romani del santuario di Lagole e di Calalzo al Museo di Pieve di Cadore*, Roma: G. Bretschneider, 2001a, pp. 103–157.
- Fogolari, G., "Lagole: storia delle scoperte", en G. Fogolari y G. Gambacurta (eds.), *Materiali veneti preromani e romani del santuario di Lagole e di Calalzo al Museo di Pieve di Cadore*, Roma: G. Bretschneider, 2001b, pp. 27–33.
- Fogolari, G., "Lamine decorate", en G. Fogolari y G. Gambacurta (eds.), *Materiali veneti preromani e romani del santuario di Lagole e di Calalzo al Museo di Pieve di Cadore*, Roma: G. Bretschneider, 2001c, pp. 159–168.
- Fracchia, H., "Cult places in the ancient landscape of Roccagloriosa (Western Lucania), third to first Centuries BC: Aspects of change and continuity", en T. D. Stek y G.-J. Burgers (eds.), *The impact of Rome on cult places and religious practices in ancient Italy*, Londres: Institute of Classical Studies- University of London, 2015, pp. 97–112.

- Franchi De Bellis, A., *Le Iovile Capuane (Lingue e iscrizioni dell'Italia Antica a cura di Aldo Prosdocimi)*, Florencia: Leo S. Olschki Editore, 1981.
- Gabaldón Martínez, M. del M., *Ritos de armas en la Edad del Hierro. Armamento y lugares de culto en el antiguo Mediterráneo y el mundo celta, Anejos de Gladius 7*, Madrid: CSIC-Ediciones Polifemo, 2004.
- Gabaldón Martínez, M. del M., "'Sacra loca' y armamento algunas reflexiones en torno a la presencia de armas no funcionales en contextos rituales", *Gladius: estudios sobre armas antiguas, armamento, arte militar y vida cultural en Oriente y Occidente*, 30, 2010, pp. 191–212.
- Gager, J.G., *Curse tablets and binding spells from the ancient world*, Nueva York- Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Gambacurta, G., "Simpula", en G. Fogolari y G. Gambacurta (eds.), *Materiali veneti preromani e romani del santuario di Lagole e di Calalzo al Museo di Pieve di Cadore*, Roma: G. Bretschneider, 2001, pp. 181–225.
- Gambacurta, G., "Le lamine", en *Akeo. I tempi della scrittura. Il Veneto antico Alfabeti e documenti*, Montebelluna: Museo di Storia Naturale e Archeologia di Montebelluna, 2002, pp. 101–110.
- Gambacurta, G. y Brustia, M., "Elementi accessori e frammenti di statuine e di lamine", en G. Fogolari y G. Gambacurta (eds.), *Materiali veneti preromani e romani del santuario di Lagole e di Calalzo al Museo di Pieve di Cadore*, Roma: G. Bretschneider, 2001a, pp. 69–177.
- Gambacurta, G. y Brustia, M., "Vasellame metallico ed oggetti vari", en G. Fogolari y G. Gambacurta (eds.), *Materiali veneti preromani e romani del santuario di Lagole e di Calalzo al Museo di Pieve di Cadore*, Roma: G. Bretschneider, 2001b, pp. 247–274.
- Garcés Estallo, I., "Nuevas interpretaciones sobre el monumento ibérico de La Vispesa (Tamarite de Litera, Huesca)", *Caesaraugusta*, 78, 2007, pp. 337–354.
- Garcés Estallo, I., "Nuevos epígrafes ibéricos de la comarca del Segrià (Lleida)", *Palaeohispanica*, 13, 2013, pp. 483–500.
- García y Bellido, A., "Las trullae argenteas de Tiermes", *Archivo Español de Arqueología (AEspA)*, 39, 1966, pp. 113–123.
- Garrido Elena, A., Mar, R. y Martins, M., *A Fonte do Ídolo. Análise, interpretação e reconstrução do santuário*, Braga: Unidade de Arqueologia da Universidade do Minho, 2008.
- Girardi, C., "Fenomeni di contatto linguistico nelle dediche in lingua latina delle province occidentali: il caso delle divinità plurali", *Palaeohispanica*, 18, 2018, pp. 41–72.
- Gleba, M., "Textile tools in ancient Italian votive contexts: evidence of dedication or production?", en M. Gleba y H. Becker (eds.), *Votives, Places and Rituals in Etruscan Religion. Studies in Honor of Jean Macintosh Turfa*, Leiden: Brill, 2009, pp. 69–84.
- Gómez Moreno, M., *Misceláneas. Historia, Arte y Arqueología*, Madrid: CSIC-Instituto Diego Velázquez, 1949.
- González-Alcalde, J., "Cuevas-refugio y cuevas-santuario en Castellón y Valencia: espacios de resguardo y entornos iniciáticos en el mundo ibérico", *Quad.Preh.Arq.Cast.*, 23, 2002–2003, pp. 187–240.
- González-Alcalde, J., "Cuevas-santuario ibéricas en Cataluña", *Quad.Preh.Arq.Cast.*, 25, 2006, pp. 187–248.
- González-Alcalde, J., "Una reflexión genérica sobre el sacerdocio ibérico en el contexto de las cuevas-santuario", *Recerques del Museu d'Alcoi*, 20, 2011, pp. 137–150.

- González Fernández, R. y Olivares Pedreño, J.C., "Una inscripción de época republicana dedicada a Salaecus en la región minera de Carthago Nova", *Archivo Español de Arqueología (AEspA)*, 83, 2010, pp. 109–126.
- Gorrochategui, J., "Consideraciones sobre la fórmula onomástica y la expresión del origen en algunos textos celtibéricos menores", en F. Villar (ed.), *Studia indogermanica et paleohispanica in honorem A. Tovar et L. Michelena*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 1990.
- Gorrochategui, J. y Lakarra, J.A., "Why Basque Cannot be, Unfortunately, an Indo-European Language", *Journal of Indo-European studies*, 41, 1, 2013, pp. 203–237.
- Gorrochategui, J. y Ramírez Sádaba, J.L., "La religión de los vascones. Una mirada comparativa. Concomitancias y diferencias con la de sus vecinos", *Cuadernos de Arqueología de la Universidad de Navarra*, 21, 2013, pp. 113–149.
- Gorrochategui, J. y Vallejo, J.M., "Lengua y onomástica. Las inscripciones lusitanas", *Iberografías*, 6, 2010, pp. 71–80.
- Gorrochategui, J. y Vallejo, J.M., "Langues fragmentaires et aires onomastiques : le cas de la Lusitanie et de l'Aquitaine", en E. Dupraz y W. Sowa (eds.), *Genres épigraphiques et langues d'attestation fragmentaire dans l'espace méditerranéen*, Rouen: Presses universitaires de Rouen et du Havre, 2015, pp. 337–356.
- Gottarelli, A., "Auguraculum, sedes inaugurationis e limitatio rituale della città fondata. Elementi di analogia tra la forma urbana della città etrusca di Marzabotto ed il *templum augurale* di Bantia", *Ocnus*, 11, 2003, pp. 135–149.
- Grau, I., Olmos, R. y Perea, A., "La habitación sagrada de la ciudad ibérica de La Serreta", *Archivo Español de Arqueología (AEspA)*, 81, 2008, pp. 5–29.
- Grau, I. y Segura Martí, J.M., "Inscripciones ibéricas de la Serreta y su contexto arqueológico", *Arse*, 28–29, 1995, pp. 117–127.
- Gruel, K., "Fabrication à la cire perdue de monnaies verca, sanctuaire de Chamalières", *Études Celtiques* 2, 43, 2017, pp. 61–79.
- Gualtieri, M. y Poccetti, P., "Laminetta di piombo con iscrizione dal complesso A", en M. Gualtieri y H. Fracchia (eds.), *Roccagloriosa I. L'abitato: Scavo e ricognizione topografica (1976–1986)*, Nápoles: Centre Jean Béard, 1990, pp. 141–150.
- Gualtieri, M. y Poccetti, P., "Frammento di Tabula bronzea con iscrizione osca dal Pianoro centrale", en M. Gualtieri y H. Fracchia (eds.), *Roccagloriosa II. L'oppidum lucano e il territorio*, Nápoles: Centre Jean Béard, 2001, pp. 187–275.
- Guerra, A., "La mirada del otro: Lusitania prerromana", en J. M. Álvarez Martínez, A. Carvalho y C. Fabbiao (eds.), *Lusitania Romana, origen de dos pueblos (Studia Lusitana, 9)*, Madrid, 2015, pp. 25–34.
- Gutiérrez López, J.M., Reinoso Del Río, M.C., Sáez Romero, A. M., Giles Pacheco, F., Finlayson, J. C. y Zamora López, J. Á., "El santuario de la cueva de Gorham (Gibraltar). Estado de la cuestión (con la presentación de un nuevo grafito fenicio)", en A. Lemaire (ed.), *Phéniciens d'Orient et d'Occident: volume d'hommages dédié à Josette Elayi*, París: CIPOA 2, 2014, pp. 619–629.
- Guyonvarc'h, C.-J., *Magie, médecine et divination chez les Celtes*, París: Bibliothèque scientifique Payot, 1997.
- Harding, D. W., *The Archaeology of Celtic Art*, Nueva York: Routledge, 2007.
- Häussler, R., "How to identify Celtic religion(s) in Roman Britain and Gaul", en J. D'Encarnaçao (ed.), *Divindades indígenas en análise. Actas do VII Workshop FERCAN (Cascais, 25-27 maio 2006)*, Coimbra-Oporto: Centro de Estudos Arqueológicos das Universidades de

- Coimbra e Porto, 2008, pp. 13–63.
- Häussler, R., *Becoming Roman?: diverging identities and experiences in ancient northwest Italy*, Walnut Creek- California: Left Coast Press, 2013.
- Herrera Rando, J. y de Tord Basterra, G., "El desarrollo de la epigrafía pública indígena en el Mediterráneo occidental: la base de datos ENCEOM", *Palaeohispanica*, 18, 2018, pp. 105–136.
- Heurgon, J., *Étude sur les inscriptions osques de Capoue dites iúvilas*, Paris: Société d'édition "Les Belle lettres," 1942a.
- Heurgon, J., *Recherches sur l'histoire, la religion et la civilisation de Capoue préromaine des origines à la deuxième guerre punique*, Paris: E. de Boccard, 1942b.
- de Hoz, J., "Crónica de lingüística y epigrafía de la Península Ibérica : 1981", *Zephyrus: Revista de Prehistoria y Arqueología*, 34–35, 1982, pp. 295–308.
- de Hoz, J., "Las sociedades celtibérica y lusitana y la escritura", *Archivo Español de Arqueología (AEspA)*, 68, 1995a, pp. 3–30.
- de Hoz, J., "Panorama provisional de la epigrafía rupestre paleohispánica", en A. Rodríguez Colmenero y L. Gasperini (eds.), *Saxa Scripta: Inscripciones en roca. Actas del Simposio Internacional Íbero-Itálico sobre Epigrafía Rupestre*, A Coruña: Ediciones del Castro, 1995b, pp. 9–33.
- de Hoz, J., "Las funciones de la lengua ibérica como lengua vehicular", en C. Ruiz Darasse y E. R. Luján (eds.), *Contacts linguistiques dans l'Occident méditerranéen antique*, Madrid: Casa de Velázquez, 2001, pp. 27–64.
- de Hoz, J., "La epigrafía gala tras la publicación de RIG II.2.", *CFC (G): Estudios griegos e indoeuropeos*, 15, 2005, pp. 211–224.
- de Hoz, J., "El problema de los límites de la lengua ibérica como lengua vernácula", *Palaeohispanica*, 9, 2009, pp. 413–433.
- de Hoz, J., *Historia lingüística de la Península Ibérica en la Antigüedad: II. El mundo ibérico prerromano y la indoeuropeización*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2011.
- de Hoz, J., "La epigrafía lusitana y la intersección de religión y lengua como marcador identitario", *Revista da Faculdade de Letras Ciências e técnicas do Património. Homenagem a Armando Coelho Ferreira da Silva*, Oporto, 2013, pp. 87–98.
- de Hoz, J., "¿Inscripciones ilustradas o imágenes con didascalias? Los vasos de Liria", *Palaeohispanica*, 17, 2017, pp. 37–54.
- de Hoz, J. y Michelena, L., *La inscripción celtibérica de Botorrita*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 1974.
- Hübner, E., *Monumenta Linguae Ibericae*, Berlín: Typis et Impensis Georgii Reimeri, 1893.
- Inés Vaz, J.L., "Divinidades indígenas na inscrição de Lamas de Moledo (Castro dAire-Portugal)", *Zephyrus: Revista de Prehistoria y Arqueología*, 43, 1990, pp. 281–285.
- Izquierdo, I. "La ofrenda sagrada del vaso en la cultura ibérica", *Zephyrus: Revista de Prehistoria y Arqueología*, 56, 2003, pp. 117–135.
- Izquierdo, I. y Velaza, J., "Estudio de una escultura con inscripción ibérica procedente del Santuario del Cerro de los Santos", *Sylloge Epigraphica Barcinonensis*, 4, 2002, pp. 31–42.
- Izzo, D., "Graffiti vascolari osci da Teano", *Studi Etruschi - REI*, 60, 1994a, pp. 302–305.
- Izzo, D., "Nuove testimonianze sul culto di Pupluna da Teanum Sidicinum", *Ostraka. Rivista di*

- Antichità*, 2, 1994b, pp. 277–284.
- Janssen, H.H., *Oscan and umbrian inscriptions : with a latin translation*, Leiden: E.J.Brill, 1949.
- Jimenez Zamudio, R., "Reitia, ¿una divinidad véneta de la escritura?", *Cuadernos de Filología Clásica*, XX, 1986, pp. 357–365.
- Jordán Cólera, C., *Celtibérico*, Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 2004.
- Jordán Cólera, C., "Celtiberian", *e-Keltoi: Journal of Interdisciplinary Celtic Studies*, 6, 2007, pp. 749–850.
- Juan i Moltó, J., "El conjunt de terracotes votives del santuari ibèric de la Serreta (Alcoi, Cocentaina, Penàguila)", *Saguntum*, 21, 1987, pp. 295–330.
- Jufer, N. y Luginbühl, T., *Les dieux Gaulois. Répertoire des noms de divinités celtiques connus par l'épigraphie, les textes antiques et la toponymie*, París: Editions Errance, 2001.
- Jullian, C., "Plaque de plomb d'Eyguières (Bouches-du-Rhône)", *Revue des Études Anciennes*, 2, 1, 1900, pp. 47–55.
- Junyent Sánchez, E., "El primer corte estratigráfico realizado en Roques de Sant Formatge (Serós, Lérida) y algunas cuestiones en torno a la formación de la cultura ilergeta", *Noticiario Arqueológico Hispánico: Prehistoria*, 2, 1973, pp. 287–386.
- Lajoye, P., "À la recherche de Lug: deux exemples médiévaux français", *Bulletin de la Société de mythologie française*, 211, 2003, pp. 9–13.
- Lajoye, P., "La tablette de malédiction en langue gauloise du quartier Saint-Marcel. Un document rare", *Histoire Antique*, 10, 2006a, pp. 16–19.
- Lajoye, P., "Le Pilier des Nautes de Paris. Le début de la religion gallo-romaine", *Histoire Antique*, 10, 2006b, pp. 34–39.
- Lajoye, P., "Ucuetis, Cobannos et Volkanus: les dieux de la forge en Gaule", *Mythologie Française, Bulletin trimestriel*, 233, 9, 2008, pp. 1689–1699.
- Lajoye, P., "À la recherche des fêtes celto-romaines: les inscriptions votives datées", en R. Häussler y A. King (eds.), *Continuity and innovation in Religion in the Roman West, Volumen II*, Portsmouth- Rhode Island: Journal of Roman Archaeology, 67, 2009, pp. 131–147.
- Lajoye, P., "Religion et romanisation en Lyonnaise seconde le recours à la toponymie", *Olloagos. Actes de la société belge d'études celtiques*, 2014, pp. 9–36.
- Lajoye, P. y Lemaître, C., "Une inscription votive à Turatis découverte à Jort (Calvados, France)", *Études Celtiques*, 40, 2014, pp. 21–28.
- Lambert, P.-Y., "Diffusion de l'écriture gallo-grecque en milieu indigène", *Marseille grecque et la Gaule. Colecction Etudes Massaliètes*, 3, 1992, pp. 289–294.
- Lambert, P.-Y., *La langue gauloise*, París: Editions Errance, 1994.
- Lambert, P.-Y., *Recueil des Inscriptions Gauloises, vol. II - Fascicule 2. Textes gallo-latins sur instrumentum*, París: CNRS, 2002.
- Lambert, P.-Y., "Les inscriptions gallo-grecques parues depuis les Textes gallo-grecs de Lejeune", *Études Celtiques*, 35, 2003, pp. 169–179.
- Lambert, P., "Defining magical spells and particularly defixiones of Roman Antiquity: a personal opinion", en K. Brodersen y A. Kropp (eds.), *Fluchtafeln: Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber*, Frankfort, 2004, pp. 71–80.
- Lambert, P.-Y., "R.I.G. II, 2: Notes de compléments", *Études Celtiques*, 36, 2008a, pp. 103–113.
- Lambert, P.-Y., "Recueil des inscriptions gauloises. II,2: notes de complements", *Études*

- Celtiques*, 36, 2008b, pp. 103–113.
- Lambert, P.-Y. y Stifter, D., "Le plomb gaulois de Rezé", *Études Celtiques*, 38, 2012, pp. 139–164.
- Lambert, P.-Y., "Chartres 2011: essai d'interprétation", *Études Celtiques*, 39, 2013, pp. 135–160.
- Lambert, P.-Y., "Inscriptions gallo-romaines", *Études Celtiques*, 40, 2014, pp. 29–34.
- Lambert, P.-Y. y Stifter, D., "Le plomb gaulois de Rezé", *Études Celtiques*, 38, 2012, pp. 139–164.
- Lavagne, H., "Les dieux de la Gaule Narbonaise: romanité et romanisation", in *Journal des Savants*, 1979, pp. 155–197.
- Lázaro Mengod, A. y Mesado Oliver, N., "Los materiales de la necrópolis de Orleyl en el museo de Burriana (Castellón)", en A. Lázaro Mengod, N. Mesado Oliver, C. Aranegui Gascó y D. Fletcher Valls (eds.), *Materiales de la necrópolis ibérica de Orleyl (Vall d'Uxó, Castellón)*, Valencia: Diputación de Valencia - Servicio de Investigación Prehistórica, 1981, pp. 5–52.
- Lejeune, M., "Steles votives d'Este", *Studi Etruschi - REI*, 21, 1951, pp. 215–227.
- Lejeune, M., "Les bronzes votifs vénètes de Gurina (étude épigraphique)", *Revue des Études Anciennes*, 54, 3–4, 1952a, pp. 267–274.
- Lejeune, M., "Les bronzes votifs vénètes de Lagole (étude épigraphique)", *Revue des Études Anciennes*, 54, 1–2, 1952b, pp. 51–82.
- Lejeune, M., "Notes de linguistique italique V-VII", *Revue des Études Latines*, 30, 1952c, pp. 87–126.
- Lejeune, M., "Problèmes de philologie vénète (fin)", *Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Anciennes*, 26, 1952d, Paris, p. 192.
- Lejeune, M., "Sur les inscriptions de la Vénétie pré-romaine", *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 96/1, 1952e, pp. 11–15.
- Lejeune, M., "Les plaques de bronze votives du sanctuaire vénète d' Este (étude épigraphique)", *Revue des Études Anciennes*, 55, 1–2, 1953, pp. 58–112.
- Lejeune, M., "Les épingles votives inscrites du sanctuaire d' Este (étude épigraphique)", *Revue des Études Anciennes*, 56, 1–2, 1954, pp. 61–89.
- Lejeune, M., *Celtiberica*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 1955.
- Lejeune, M., *Lepontica*, Paris: Société d'édition "Les Belles lettres," 1971.
- Lejeune, M., "Inscriptions de Rossano di Vaglio 1971", *Atti della Accademia Nazionale dei Licei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, 8, 26, fasc. 7–12, 1972, pp. 663–684.
- Lejeune, M., "Inscriptions de Rossano di Vaglio 1972", *Atti della Accademia Nazionale dei Licei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, 8, 26, fasc. 7–12, 1973a, pp. 399–414.
- Lejeune, M., "La grande inscription celtibère de Botorrita (Saragosse)", *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 4, 1973b, pp. 622–648.
- Lejeune, M., "Ex-voto osque de Vastogirardi", *Accademia Nazionale dei Licei*, 29, 1974a, pp. 579–586.
- Lejeune, M., *Manuel de la langue vénète*, Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1974b.
- Lejeune, M., "Inscriptions de Rossano di Vaglio 1973-1974", *Atti della Accademia Nazionale dei Licei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, 8, 26, fasc. 7–12, 1975a, pp. 319–

- 339.
- Lejeune, M., "Inscriptions de Rossano di Vaglio 1974-1979", *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, 8, 26, fasc. 7-12, 1975b, pp. 445-466.
- Lejeune, M., "Textes gallo-grecs", *Études Celtiques*, 15, 1977, pp. 105-149.
- Lejeune, M., "Deux inscriptions magiques gauloises: plomb de Chamalières; plomb du Larzac", *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 128, 4, 1984, pp. 703-713.
- Lejeune, M., *Recueil des Inscriptions Gauloises (R.I.G.), vol. I. Textes gallo-grecs*, París: CNRS, 1985.
- Lejeune, M., "Compléments gallo-grecques", *Études Celtiques*, 25, 1988a, pp. 79-106.
- Lejeune, M., *Recueil des Inscriptions Gauloises (R.I.G.), vol. II - Fascicule 1. Textes gallo-étrusques, Textes gallo-latins sur pierre*, París, 1988b.
- Lejeune, M., "Textes gaulois et gallo-romains en cursive latine", *Études Celtiques*, 25, 1988c, pp. 107-115.
- Lejeune, M., "Compléments gallo-grecs", *Études Celtiques*, 27, 1990a, pp. 175-177.
- Lejeune, M., *Méfitis d'après les dédicaces lucaniennes de Rossano di Vaglio*, Louvain-la-Neuve: Peeters, 1990b.
- Lejeune, M., "Compléments gallo-grecs", *Études Celtiques*, 30, 1994, pp. 99-114.
- Lejeune, M., "Compléments gallo-grecs", *Études Celtiques*, 31, 1995a, pp. 181-189.
- Lejeune, M., "Notes d'étymologie gauloise: XI. Dîme gauloise ou dîme grecque ?, XII. Εἰωπαί", *Études Celtiques*, 31, 1995b, pp. 175-180.
- Lejeune, M., "Notes d'étymologie gauloise. XIII. Autour de celicnon", *Études Celtiques*, 32, 1996, pp. 125-129.
- Lejeune, M. y Guida, P., "Les situles vénètes inscrites", *La Parola del Passato*, 20, 1965, pp. 347-374.
- Lejeune, M. y Lambert, P.-Y., "Compléments gallo-grecs", *Études Celtiques*, 32, 1996, pp. 131-141.
- Lejeune, M., Lambert, P.-Y., Marichal, R. y Vernhet, A. "Le plomb magique du Larzac et les sorcières gauloises", *Études Celtiques*, 22, 1985, pp. 95-177.
- Letta, C., "Dialetti italici minori", *Studi Etruschi - REI*, 44, 1976, pp. 275-282.
- Letta, C., *I Marsi e il Fucino nell'antichità*, Milán: Cisalpino-Goliardica, 1972.
- Letta, C. y D'Amato, S., *Epigrafia della regione dei Marsi*, Milán: Cisalpino-Goliardica, 1975.
- López Chala, Á., "La desinencia *-bhi en galo: análisis funcional", en M. Movellán Luis y R. Verano Liaño (eds.), *E Barbatulis Puellisque. Actas del II Congreso Ganímedes de Investigadores Noveles de Filología Clásica*, Sevilla: Universidad de Sevilla, 2015, pp. 13-21.
- López Fernández, A., "La epigrafía de Liria: revisión paleográfica de algunas inscripciones", *Palaeohispanica*, 16, 2016, pp. 183-246.
- López Fernández, A. y Vallejo, J.M., "Laebo vs. Labbo: precisiones sobre la lectura de la inscripción lusitania del Cabaço das Fráguas (Benespera, Guarda)", en J. M. Vallejo, I. Igartua y C. García Castellero (eds.), *Studia Philologica et Diachronica in Honorem Joaquín Gorrochategui. Indoeuropaea et Palaeohispanica (Anejos de Veleia - Series Minor 35)*, Vitoria: Anejos de Veleia - Universidad del País Vasco, 2018, pp. 251-265.

- López Jimeno, M. del A., *Las tabellae defixionis de la Sicilia griega*, Ámsterdam: Adolf M. Hakkert, 1991.
- Lucas Pellicer, M.R., "Entre dioses y hombres: el paradigma de "El Cigarralejo" (Mula, Murcia)", *Studia E. Cuadrado, AnMurcia*, 16–17, 2002, pp. 147–158.
- Luján, E.R., "Notas sobre algunas inscripciones paleohispánicas", *Palaeohispanica*, 9, 2009, pp. 701–709.
- Luján, E.R., "La situación lingüística de la meseta sur en la Antigüedad", *Palaeohispanica*, 13, 2013, pp. 103–136.
- Luján, E.R. y López Fernández, A., "La cueva de La Camareta: revisión de epigrafía paleohispánica", *Palaeohispanica*, 16, 2016, pp. 247–259.
- Maestro, E., Domínguez, A. y Magallón, Á., "El proceso de romanización de la provincia de Huesca: La Vispesa (Tamarite de Litera) y Labitolosa (La Puebla de Castro)", *Veleia*, 24–25, 2008, pp. 989–1016.
- Maggiani, A., "Luoghi di culto e divinità a Este", en A. Ruta Serafini (ed.), *Este preromana: una città e i suoi santuari*, Treviso: Canova, 2002, pp. 77–87.
- Maier, J., "El plomo de Castellón: el primer documento epigráfico hallado en la Península", en J. Blánquez Pérez y L. Roldán Gómez (eds.), *La Cultura Ibérica a través de la fotografía de principios de siglo. Las colecciones madrileñas*, Madrid: Asistencia Técnica de Patrimonio, 1999, pp. 61–67.
- Malnati, L., "Il ruolo di Este nella civiltà degli antichi veneti", en A. Ruta Serafini, *Este preromana: una città e i suoi santuari*, Treviso: Canova, 2002, pp. 37–43.
- Maluquer de Motes i Nicolau, J., *Epigrafía prelatina de la Península Ibérica*, Barcelona: Instituto de Arqueología y Prehistoria-Universidad de Barcelona, 1968.
- Maluquer de Motes i Nicolau, J., "El bronce escrito de Botorrita (Zaragoza)", *Pyrenae*, 10, 1974, pp. 151–164.
- Maluquer de Motes i Nicolau, J., "Nuevas inscripciones ibéricas en Catalunya", *Pyrenae*, 12, 1976, pp. 183–189.
- Mancini, A., "Iscrizioni retiche", *Studi Etruschi - REI*, 43, 1975, pp. 249–306.
- Manconi, D. y Prosdociami, A.L., "Todi. Iscrizione umbra su frammento di coppa", *Studi Etruschi - REI*, 74, 2008, pp. 425–428.
- Maras, D.F., *Il dono votivo. Gli dei e il sacro nelle iscrizioni etrusche di culto*, Pisa-Roma: Fabrizio Serra Editore, 2009.
- Marchese, M.P. y Poli, F., "Iscrizione osca dalla chiesa di Santa Maria del Piano", *Studi Etruschi - REI*, 72, 2007a, pp. 298–300.
- Marchese, M.P. y Poli, F., "Castel di Sangro (AQ). Iscrizioni oscche minori sconosciute", *Studi Etruschi - REI*, 72, 2007b, pp. 286–288.
- Marchesini, S., *Le lingue frammentarie dell'Italia antica. Manuale per lo studio delle lingue preromane*, Milán: Hoepli., 2009.
- Marchesini, S. y Roncador, R., *Monumenta Linguae Raeticae*, Roma: Scienze e lettere, 2015.
- Marco Simón, F., "El dios céltico Lug y el santuario de Peñalba de Villastar", en *Estudios en Homenaje al Dr. Antonio Beltrán Martínez*, Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 1986, pp. 731–759.
- Marco Simón, F., "La religión de los celtíberos", en F. Burillo Mozota (ed.), *I Simposium sobre los celtíberos. Daroca (Zaragoza) del 24 al 26 de abril de 1986*, Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 1987, pp. 55–74.

- Marco Simón, F., "El paisaje sagrado en la España indoeuropea", en C. Alfaro Giner (ed.), *Religión y magia en la Antigüedad*, Valencia: Generalitat Valenciana, 1999, pp. 147–165.
- Marco Simón, F., "Magia literaria y prácticas mágicas en el mundo romano-céltico", in G. Cruz Andreotti y A. Pérez Jiménez (eds.), *Daímon Páredros : magos y prácticas mágicas en el mundo mediterráneo*, Madrid-Málaga: Ediciones Clásicas, 2002, pp. 189–220.
- Marco Simón, F., "Sobre lenguas y dioses. A propósito de un libro reciente", *Historiae*, 1, 2004, pp. 116–125.
- Marco Simón, F., "Religion and religious practices of the Ancient Celts of the Iberian Peninsula", *e-Keltoi: Journal of Interdisciplinary Celtic Studies*, 6, 2005, pp. 287–345.
- Marco Simón, F., "A lost identity: Celtiberian iconography after the Roman conquest", en R. Häussler y A. King (eds.), *Continuity and Innovation in religion in the Roman West. Vol. 1. Journal of Roman Archaeology*, Portsmouth-Rhode Island, 2007, pp. 103–115.
- Marco Simón, F., "Las inscripciones religiosas hispanas del ámbito rural como expresión del hábito epigráfico", en *Espacios, usos y formas de la epigrafía hispana en épocas antigua y tradoantigua. Homenaje al Dr. Armin U. Stylow. Anejos de Archivo Español de Arqueología (AEspA)*, Mérida: CSIC, 2009, pp. 197–210.
- Marco Simón, F., "La expresión epigráfica de la divinidad en contextos mágicos del Occidente romano: especificidad, adaptación e innovación", *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, 21, 2010a, pp. 293–304.
- Marco Simón, F., "Ante dies novem: sobre un cómputo temporal mencionado en algunos textos mágico-religiosos", *Palaeohispanica*, 10, 2010b, pp. 579–590.
- Marco Simón, F., "Ritual y espacios de memoria en la Hispania Antigua", *Palaeohispanica*, 13, 2013, pp. 137–165.
- Marco Simón, F., "Iovi taurum... sacrificios animales a Júpiter en la Lusitania romana", en I. Aguilera Aragón, F. Beltrán Lloris, M.J. Dueñas Jiménez, C. Lomba, J.Á. Paz Peralta (eds.), *De las ánforas al museo. Estudios dedicados a Miguel Beltrán Lloris*, Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2015, pp. 597–605.
- Marco Simón, F. y Baldellou, V., "El monumento ibérico de Binéfar (Huesca)", *Pyrenae*, 12, 1976, pp. 91–117.
- Marichal, R., *Les graffites de La Graufesenque*, París: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1988.
- Marín Ceballos, M.C., "Dea Caelestis en un santuario ibérico", en A. González Blanco, J. L. Cunchillos y M. Molina Martos (eds.), *El mundo púnico: Historia, sociedad y cultura (Cartagena 17-19 de noviembre de 1990)*, Murcia: Editora Regional de Murcia, 1994, pp. 217–226.
- Marín Ceballos, M.C., "La representación de los dioses en el mundo ibérico", *Lucentum: Anales de la universidad de Alicante. Prehistoria, arqueología e historia antigua*, 19-20, 2000-2001, pp. 183–198.
- Marinetti, A., *Le iscrizioni sudpicene*, Firenze: L.S. Olschki, 1985.
- Marinetti, A., "Iscrizioni venetiche. Aggiornamento 1988-1998", *Studi Etruschi - REI*, 63, 1999a, pp. 461–476.
- Marinetti, A., "Venetico 1976-1996. Acquistizioni e prospettive", en O. Paoletti y L. Perna (eds.), *Protostoria e storia del "Venetorum angulus": Atti del XX Convegno di studi etruschi ed italici, Portogruaro, Quarto d'Altino, Este, Adria, 16-19 ottobre 1996*, Pisa: Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 1999b, pp. 391–436.
- Marinetti, A., "Le iscrizioni", en G. Fogolari y G. Gambacurta (eds.), *Materiali veneti preromani e romani del santuario di Lagole e di Calalzo al Museo di Pieve di Cadore*, Roma: G.

- Bretschneider, 2001a, pp. 337–370.
- Marinetti, A., "Testimonianze di culto da Altino preromana nel quadro dei confronti con il mondo venetico: i dati delle iscrizioni", en G. Cresci Marrone y M. Tirelli (eds.), *Orizzonti del sacro: culti e santuari antichi in Altino e nel Veneto orientale: Venezia, 1-2 dicembre 1999*, Roma: Quasar, 2001b, pp. 97–120.
- Marinetti, A., "I. La nuova scoperta. Il santuario orientale a Meggiaro. L'iscrizione votiva", en A. Ruta Serafini (ed.), *Este preromana: una città e i suoi santuari*, Treviso: Canova, 2002, pp. 180–184.
- Marinetti, A., "Venetico: Rassegna di nuove iscrizioni (Este, Altino, Auronzo, S. Vito, Asolo)", *Studi Etruschi - REI*, 70, 2004, pp. 389–420.
- Marinetti, A., "Le iscrizioni venetiche dal santuario in località Fornace di Altino", *Studi Etruschi - REI*, 73, 2007, pp. 421–450.
- Marinetti, A., "Aspetti della romanizzazione linguistica nella Cisalpina orientale", en G. Urso (ed.), *Patria diversis gentibus una? Unità politica e identità etniche nell'Italia antica, Atti del convegno internazionale a cura di Gianpaolo Urso, Cividale del Friuli, 20-22 settembre 2007*, Pisa: Ed. ETS-Fondazione Niccolò Canussio, 2008, pp. 147–169.
- Marinetti, A., "Terminologia istituzionale e formula onomastica in venetico", en P. Poccetti (ed.), *L'onomastica dell'Italia antica. Aspetti linguistici, storici, culturali, tipologici e classificatori*, Roma: École Française de Rome, 2009, pp. 357–374.
- Marinetti, A., "Il venetico: la lingua, le iscrizioni, i contenuti", en Gamba, M., Gambacurta, G., Ruta Serafini, A., Tiné, V. y Veronese, F. (eds.), *Venetkens: viaggio nella terra dei veneti antichi*, Venecia: Marsilio, 2013a, pp. 79–92.
- Marinetti, A., "Parole dal passato: tra insegnamento e pratica", en Gamba, M., Gambacurta, G., Ruta Serafini, A., Tiné, V. y Veronese, F. (eds.), *Venetkens: viaggio nella terra dei veneti antichi*, Venecia: Marsilio, 2013b, pp. 302–313.
- Marinetti, A., "Culti nel Veneto prerromano, tra autonomia e influssi esterni: la prospettiva delle iscrizioni", en F. Fontana y E. Murgia (eds.), *Sacrum facere. Atti del II Seminario di Archeologia del Sacro. Contaminazioni: forme di contatto, traduzione e mediazione nei sacra del mondo greco e romano. Trieste, 19-20 aprile 2013*, Trieste: Edizioni Università di Trieste, 2014, pp. 33–54.
- Martínez-Pinna, J., "La inscripción itálica de Rapino: propuesta de interpretación", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 120, 1998, pp. 203–214.
- Matteini Chiari, M., "Il santuario italico di San Pietro di Cantoni di Saepino", en R. Cappelli (ed.), *Studi sull'Italia dei sanniti*, Milán-Roma: Electa - Soprintendenza archeologica di Roma, 2000, pp. 280–291.
- McDonald, K., *Oscan in Southern Italy and Sicily*, Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- McDonald, K., Tagliapietra, L. y Zair, N., "New readings of the multicultural Petelia curse tablet", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 195, 2015, pp. 157–165.
- Meid, W., *Gaulish Inscriptions*, Budapest: Akaprint, 1994.
- Meid, W., "La inscripción celtibérica de Peñalba de Villastar", *Kalathos*, 13–14, 1995, pp. 347–353.
- Meid, W., "Keltische Religion im Zeugnis der Sprache", *Zeitschrift für Celtische Philologie*, 53, 2003, pp. 20–40.
- Meid, W., *Gaulish inscriptions: their interpretation in the light of archaeological evidence and their value as a source of linguistic and sociological information*, Budapest: Archaeolingua Alapítvány, 2014.

- Meiser, G., *Lautgeschichte der umbrischen Sprache*, Innsbruck: Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft, 1986.
- Meiser, G., *Etruskische Texte. Editio minor*, Hamburgo: Baar-Verlag, 2014.
- Melchor Monserrat, J.M., Ferrer Maestro, J.J. y Benedito Nuez, J., "El enterramiento ibérico de la "crátera de la grifomaquia" de Orleyl", *Millars: Espai i historia*, 33, 2010, pp. 39–54.
- Mínguez Morales, J.A. y Díaz Ariño, B., "Grafitos sobre cerámica —ibéricos, latinos, griegos y signos— procedentes del yacimiento romanorrepublicano de La Cabañeta (El Burgo de Ebro, Zaragoza)", *Archivo Español de Arqueología (AEspA)*, 84, 2011, pp. 51–86.
- Moncunill, N., *Lèxic d'inscripcions ibèriques (1991-2006)*. [Tesis doctoral], Barcelona: Universidad de Barcelona, 2007.
- Moncunill, N., *Els noms personals ibèrics en l'epigrafia antiga de Catalunya*, Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 2010.
- Moncunill, N., "L'épigraphie ibérique de Ruscino", en G. Baratta (ed.), *Studi su Ruscino*, Barcelona: Università di Macerata - Universitat de Barcelona, 2016, pp. 45–66.
- Moncunill, N., "Nombres comunes en ibérico y su inserción dentro de la frase", *Palaeohispanica*, 17, 2017, pp. 141–156.
- Moncunill, N., "Mujeres iberas en inscripciones latinas: estudio morfológico de los nombres femeninos en ibérico", en J. M. Vallejo, I. Igartua Ugarte y C. García Castellero (eds.), *Studia Philologica et Diachronica in Honorem Joaquín Gorrochategui. Indoeuropaea et Palaeohispanica (Anejos de Veleia - Series Minor 35)*, Vitoria: Universidad del País Vasco, 2018, pp. 331–358.
- Moneo, M.T., "Santuarios urbanos en el mundo ibérico", *Complutum*, 6, 1995, pp. 245–255.
- Montón Broto, F., *Las arulas de Tàrraco (Forum, 9)*, Tarragona: Museu Nacional Arqueològic de Tarragona, 1996.
- Morandi, A., *Epigrafia Italica*, Roma: L'Erma di Bretschneider, 1982.
- Morandi, A., *Celti d'Italia. Tomo II: Epigrafia e lingua*, Roma: Spazio Tre, 2004.
- Morandi, A., *Epigrafia italica 2*, Roma: L'Erma di Bretschneider, 2017.
- Morel, J., "Les cultes du sanctuaire de Fondo Ruozzo à Teano", en *I culti della Campania antica: atti del convegno internazionale di studi in ricordo di Nazarena Valenza Mele: Napoli, 15-17 maggio 1995*, Roma: G. Bretschneider, 1998, pp. 155–167.
- Morena López, J.A., *El santuario ibérico de Torreparedones*, Córdoba: Diputación Provincial de Córdoba, 1989.
- Morena López, J.A., "A propósito de un particular tipo iconográfico de escultura ibérica votiva en piedra. Las figuras sedentes: ¿divinidades, damas de alto rango o simples exvotos?", *Anales de Arqueología Cordobesa*, 10, 1999, pp. 9–31.
- Morena López, J.A., "La religiosidad popular antigua en Córdoba y Jaén a través de dos santuarios ibéricos: Torreparedones y Torrebenzalá", *Crónica de Córdoba y sus pueblos*, 7, 2001, pp. 113–130.
- Morena López, J.A. y Sánchez Ramos, I.M., "Recientes metodologías para la caracterización arqueológica del paisaje de la *Colonia Ituci Virtus Iulia* (Torreparedones, España), durante las épocas romana y tardoantigua", *Romula: Revista del Seminario de Arqueología de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla*, 15, 2016, pp. 87–128.
- Moure Romanillo, J.A. y García-Soto, E., "Los grabados en la Cueva de San García (Santo Domingo de Silos, Burgos)", *Numantia*, 2, 1968, pp. 193–206.
- Mullen, A., *Southern Gaul and the Mediterranean: multilingualism and multiple identities in the*

- Iron Age and Roman periods*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Mullen, A. y Ruiz Darasse, C., *Galo. Lengua, escritura, epigrafía. AELAW booklet 6*, Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2018.
- Murano, F., "Ricomposizione testuale della defixio osca Vetter 5", *Studi Etruschi - REI*, 75, 2009, pp. 340–360.
- Murano, F., "Verbi e formule di defissione nelle laminette di maledizione osche", in *Quaderni del Dipartimento di Linguistica- Università di Firenze*, 20, 2010, pp. 51–76.
- Murano, F., "The oscan cursing tablets: binding formulae, cursing typologies and thematic classification", *American Journal of Philology*, 133, 11, 2012, pp. 629–655.
- Murano, F., *Le tabellae defixionum osche*, Pisa-Roma: Fabrizio Serra Editore, 2013.
- Murgia, E., *Culti e romanizzazione. Resistenze, continuità, trasformazioni*, Trieste: Edizioni Università di Trieste, 2013.
- Nicolau Vives, M.R., "Un santuario iberorromano saguntino situado en la Montaña Frontera (Sagunto, Valencia)", *Anales de Arqueología Cordobesa*, 9, 1998, pp. 25–49.
- Nicosia, A., *Ceramica a vernice nera della stipe di Méfete. (Aquinum nel territorio di Castrocielo-Frosinone)*, Pontecorvo: Gruppo Archeologico Pontecorvo, 1976.
- di Niro, A., "Gildone", en *Sannio: Pentri e Frentani dal VI al I sec. a.C. (Isernia, Museo nazionale, ottobre-dicembre 1980)*, Roma: De Luca Editore, 1980a, pp. 262–268.
- di Niro, A., "Il santuario di S. Giovanni in Galdo", en *Sannio: Pentri e Frentani dal VI al I sec. a.C. (Isernia, Museo nazionale, ottobre-dicembre 1980)*, Roma: De Luca Editore, 1980b, pp. 269–281.
- Nonnis, D. y Sisani, S., "Manufatti iscritti e vita dei santuari: l'Italia centrale tra media e tarda repubblica", en G. Baratta y S. M. Marengo (eds.), *Instrumenta inscripta III. Manufatti iscritti e vita dei santuari en età romana*, Macerata: Global Print - Edizioni Università di Macerata, 2012, pp. 41–91.
- Ogden, D., "Binding spells: Curse tablets and voodoo dolls", en V. I. J. Flint, R. Gordon, G. Luck y D. Ogden (eds.), *Witchcraft and magic in Europe: ancient Greece and Rome*, London: Athlone, 1999, pp. 1–90.
- Ogden, D., *Magic, witchcraft, and ghosts in the Greek and Roman worlds: a sourcebook*, Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Olcoz Yanguas, S. y Medrano Marqués, M., "Revisión paleográfica de varias inscripciones celtibéricas de los valles del Jiloca y Huerva", *Kalathos*, 26–27, 2013, pp. 367–398.
- Oliva Prat, M., "Actividades de la delegación provincial del servicio nacional de excavaciones arqueológicas de Gerona en 1955", *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins*, 10, 1955, pp. 317–411.
- Olivares Pedreño, J.C., "El dios indígena Bandua y el rito del toro de San Marcos", *Complutum*, 8, 1997, pp. 205–221.
- Olivares Pedreño, J.C., "Teónimos y fronteras étnicas: los lusitani", *Lucentum*, 19–20, 2001, pp. 245–256.
- Olivares Pedreño, J.C., *Los dioses de la hispania céltica*, Madrid-Alicante: Real Academia de la Historia- Universidad de Alicante, 2002.
- Olivares Pedreño, J.C., "Reflexiones sobre las ofrendas votivas a dioses indígenas en Hispania: ámbitos de culto y movimientos de población", *Veleia*, 20, 2003, pp. 297–313.
- Olivares Pedreño, J.C., "Cultos romanos e indigenismo: elementos para el análisis del proceso de romanización religiosa en la Hispania Céltica", *Lucentum*, 25, 2006, pp. 139–157.

- Olivares Pedreño, J.C., "La omisión del dedicante en las inscripciones votivas de Hispania como indicio de su ubicación en ámbitos privados", in *Studia historica. Historia Antigua*, 31, 2013, pp. 59–87.
- Olivares Pedreño, J.C. y Ramajo Correa, L.M., "Un altar votivo procedente de Cilleros dedicado a los dioses lusitanos Arentia y Arentius y precisiones sobre otra inscripción votiva de Villamiel (Cáceres)", *Veleia*, 30, 2013, pp. 193–203.
- Oliver Foix, A., "Epigrafía ibérica de la provincia de Castellón", *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología castellanenses*, 5, 1978, pp. 265–291.
- Oliver Foix, A., "Grafitos ibéricos procedentes de Montanya Frontera (Sagunto)", *Saguntum*, 20, 1986, pp. 117–122.
- Oliver Foix, A., "La problemática de los lugares sacros ibéricos en la historiografía arqueológica", *Quad.Preh.Arq.Cast.*, 18, 1997, pp. 495–516.
- Orduña Aznar, E., *Segmentación de textos ibéricos y distribución de los segmentos [Tesis doctoral]*, Madrid, 2005a.
- Orduña Aznar, E., "Sobre algunos posibles numerales en textos ibéricos", *Palaeohispanica*, 5, 2005b, pp. 491–506.
- Orduña Aznar, E., "Nueva interpretación de la inscripción de Betatun", *Veleia*, 26, 2009, pp. 359–362.
- Orduña Aznar, E., "En torno al lexema ibérico eki- y sus variantes", in *Palaeohispanica*, 10, 2010, pp. 319–334.
- Orduña Aznar, E., "Los numerales ibéricos y el vascoiberismo", *Palaeohispanica*, 13, 2013, pp. 517–529.
- Pandolfini, M., "Gli alfabettrari etruschi", en M. Pandolfini y A. L. Prodocimi (eds.), *Alfabetari e insegnamento della scrittura in Etruria e nell'Italia antica*, Florencia: Leo S. Olschki Editore, 1990, pp. 3–94.
- Panosa, I., "El paper de la Cerdanya com a nexa entre el territori ibèric del nord i el sud del Pirineu. Problemàtica del seu corpus d'inscripcions ibèriques", *X Col·loqui internacional d'Arqueologia de Puigcerdà. Cultures i medi de la prehistòria a l'edat mitjana: 20 anys d'arqueologia pirenaica: homenatge al professor Jean Guilaine*, Puigcerdà: Institut d'Estudis Ceretans, 1995, pp. 465–477.
- Panosa, I., "Inscripción ibérica procedente de la Joncosa (Jorba, Barcelona)", *Palaeohispanica*, 2, 2002, pp. 333–353.
- Panosa, I., *Inscripcions ibèriques de les comarques de Tarragona (IICT)*, Tarragona: Institut Català d'Arqueologia Clàssica, 2015.
- Panosa, I., "Novedades de epigrafía ibérica en Cataluña y algunos aspectos metodológicos", en F. Villar y M. P. Fernández Álvarez (eds.), *Religión, lengua y cultura prerromanas de Hispania*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 2001, pp. 511–540.
- Panosa, I., Rodá de Llanza, I. y Untermann, J., "Les inscripcions ibèriques i llatines del Cogul (les Garrigues, Lleida)", *Revista d'Arqueologia de Ponent*, 24, 2014, pp. 27–40.
- Papi, R., "La rappresentazione di Ercole nella produzione votiva in bronzo di area sabellica", en Campanelli, A., Faustoferri, A. y Agostini, S. (eds.), *I luoghi degli dei: sacro e natura nell'Abruzzo italico*, Pescara-Chieti: Carsa edizioni, 1997, pp. 142–143.
- Parra, M.C., "Dei, devoti, offerte: nuovi temi di ricerca nel 'tessuto' del santuario di Punta Stilo a Kaulonia", en L. Lepore y P. Turi (eds.), *Caulonia tra Crotona e Locri. Atti del Convegno Internazionale, Firenze 30 maggio-1 giugno 2007*, Florencia: Firenze University Press, 2010, pp. 45–65.

- Pellegrini, G.B. y Prodocimi, A.L., *La lingua venetica. I-Le iscrizioni*, Padua: Istituto di Glottologia dell'Università di Padova-Circolo Linguistico Fiorentino, 1967a.
- Pellegrini, G.B. y Prodocimi, A.L., *La lingua venetica. II-Studi*, Istituto di Glottologia dell'Università di Padova-Circolo Linguistico Fiorentino, 1967b.
- Pérez Ballester, J., "El abrigo de la Reina (Alcalá del Júcar). Ensayo sobre un nuevo modelo de lugar de culto en época ibérica", *Estudios de Arqueología Ibérica y Romana. Homenaje a Enrique Pla Ballester*, Valencia: Diputación de Valencia - Servicio de Investigación Prehistórica, 1992, pp. 289–300.
- Pérez Rojas, M., "Las inscripciones con escritura tartésica de la cueva de La Camareta y su contexto onomástico. (Aportaciones sobre la «celtización» del mundo ibero-tartésico)", en A. González Blanco, R. González Fernández y M. Amante Sánchez (eds.), *La cueva de la Camareta. Antigüedad y Cristianismo. Monografías históricas sobre la Antigüedad Tardía*, Murcia: Universidad de Murcia, 1993, pp. 139–266.
- Pérez Vilatela, L., "Inscripciones celtibéricas inéditas de Peñalba", en F. Villar y J. D'Encarnação (eds.), *La Hispania prerromana. Actas del VI Coloquio sobre lenguas y culturas prerromanas de la Península Ibérica (Coimbra, 13-15 de octubre 1994)*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 1996, pp. 247–278.
- Pesando, F., "Autocelebrazione aristocratica e propaganda politica in ambiente privato: la casa del Fauno a Pompei", *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, 7, 1, 1996, pp. 189–228.
- Petraccia, M., "Mefitis dea salutifera?", *Gerión*, 32, 2014, pp. 181–198.
- Petrovic, A., "Sacred Law", en E. Eidinow y J. Kindt (eds.), *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*, Oxford: Oxford University Press, 2015, pp. 339–352.
- Phillips III, C.R., "Nullum Crimen sine Lege: Socioreligious sanctions on magic", en C. A. Faraone y D. Obbink (eds.), *Magika hiera: Ancient Greek magic and religion*, Nueva York - Oxford: Oxford University Press, 1997, pp. 260–276.
- Piana Agostinetti, P., *Celti d'Italia. Tomo I. Archeologia, lingua e scrittura*, Roma: Spazio tre, 2004.
- Pisani, V., *Le lingue dell'Italia antica oltre il Latino*, Turín: Rosenberg & Sellier, 1953.
- Pisani, V., "Le lingue preromane d'Italia: origini e fortune", en M. Pallotino, G. Mansuelli, A. L. Prodocimi y O. Parlangeli (eds.), *Popoli e civiltà dell'Italia Antica. Volume sesto. Lingua e dialetti*, Roma, 1978, pp. 15–77.
- Plumier-Torfs, S., Plumier, J., Galsterer, B., Untermann, J., Schmidt, K. H., De Bernardo Stempel, P. Y Raepsaet-Charlier, M.T., "La plaquette en or inscrite de Baudécet (Gembloux, Belgique): découverte, édition, commentaire", *Latomus*, 52, 1993, pp. 797–825.
- Poccetti, P., *Nuovi documenti italici*, Pisa: Giardini Editori, 1979.
- Poccetti, P., "Sul formulario dell'epigrafia ufficiale italiana", *Athenaeum*, 6, 1983, pp. 178–198.
- Poccetti, P., "Su due laminette plumbee iscritte nel Museo di Reggio Calabria", *Klarchos*, 101-104, 1984, pp. 73–86.
- Poccetti, P., "Considerazioni sulle espressioni peligne sacerdotessa di Cerere", en T. Boletti (ed.), *Studi e saggi linguistici. XXV*, Pisa: Giardini Editori, 1985, pp. 51–66.
- Poccetti, P., "Aspetti e problemi della diffusione del latino in area peligna", en E. Campanile (ed.), *Caratteri e diffusione del Latino in età arcaica*, Pisa: Giardini Editori, 1993a, pp. 73–96.
- Poccetti, P., "Nuova laminetta plumbea osca dal Bruzio", en M.L. Napolitano (ed.), *Crotone e la sua storia tra IV e III secolo a.C.*, Nápoles: Arte Tipografica, 1993b, pp. 213–232.

- Poccetti, P., "Il metallo come supporto di iscrizioni nell'Italia antica: aree, lingue e tipologie testuali", en F. Villar y F. Beltrán Lloris (eds.), *Pueblos, lenguas y escrituras en la Hispania prerromana: Actas del VII Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas (Zaragoza, 12 a 15 de Marzo de 1997)*, Salamanca-Zaragoza: Ediciones Universidad de Salamanca - Institución "Fernando el Católico", 1999, pp. 545–561.
- Poccetti, P., "Due tabellae defixionis osco-greche dalla Calabria nel Museo Archeologico di Napoli", en G. Paci (ed.), *Επιγραφαί. Miscellanea epigrafica in onore di Lidio Gasperini*, Roma, 2000, pp. 745–771.
- Poccetti, P., "Paradigmi formulari votivi nelle tradizioni epicoriche dell'Italia antica", en J. P. Bodel y M. Kajava (eds.), *Dediche sacre nel mondo greco-romano: diffusione, funzioni, tipologie, Institutum Romanum Finlandiae, American Academy in Rome, 19-20 aprile, 2006*, Roma: Institutum Romanum Finlandiae, 2009, pp. 43–94.
- Poccetti, P., "Bilingues bruttaces. Il plurilinguismo di una città della Magna Grecia attraverso i suoi testi: il caso di Petelia", en R. Giacomelli y A. Robbiati Bianchi (eds.), *Le lingue dell'Italia antica oltre il latino: lasciare parlare i testi. 29 Maggio 2007, 73–109. Milan, Milán: Istituto Lombardo di Scienze e Lettere, 2014*, pp. 73–109.
- Poccetti, P. y Nava, M.L., "Il santuario lucano di Rossano di Vaglio. Una nuova dedica osca ad Ercole", *MEFRA*, 113, 1, 2001, pp. 95–122.
- Poli, F., "Quatre nouvelles inscriptions osques", *Studi Etruschi - REI*, 70, 2004, pp. 374–377.
- Poli, F., "Gildone (CB). Graffite osque", *Studi Etruschi - REI*, 72, 2007a, pp. 297–298.
- Poli, F., "L'inscription osque du petit temple italique de Schiavi d'Abruzzo", *Studi Etruschi - REI*, 72, 2007b, pp. 292–293.
- Poli, F., "Teano (CE). Autres graffites sur vases provenant du fondo Ruozzo", *Studi Etruschi - REI*, 72, 2007c, pp. 374–377.
- Poli, F., "Une nouvelle dédicance osque à Vaglio Basilicata", *Studi Etruschi - REI*, 72, 2007d, pp. 333–335.
- Prados Torreira, L., "Mujer y espacio sagrado: haciendo visibles a las mujeres en los lugares de culto de época ibérica", *Complutum*, 18, 2007, pp. 217–225.
- Prag, J.R.W., "Epigraphy in the western Mediterranean: a Hellenistic phenomenon?", en J. R. W. Prag y J. C. Quinn (eds.), *The Hellenistic West. Rethinking the Ancient Mediterranean*, Cambridge, 2013, pp. 320–347.
- Prosdocimi, A.L., "Il Venetico", en M. Pallotino, G. Mansuelli, A. L. Prosdocimi y O. Parlangeli (eds.), *Popoli e civiltà dell'Italia Antica. Volume sesto. Lingua e dialetti*, Roma, 1978, pp. 256–380.
- Prosdocimi, A.L., *Le tavole iguvine*, Florencia: Leo S. Olschki Editore, 1984.
- Prosdocimi, A.L., "La lingua", en G. Fogolari y A. L. Prosdocimi (eds.), *I Veneti antichi: lingua e cultura*, Padua: Programma, 1988, pp. 328–420.
- Prósper, B.M., "El nombre de la diosa lusitana Nabia y el problema del betacismo en las lenguas indígenas del Occidente Peninsular", *Ilu*, 2, 1997a, pp. 142–149.
- Prósper, B.M., "Tongoe Nabiagoi: la lengua lusitana en la inscripción bracarense del ídolo de la fuente", *Veleia*, 14, 1997b, pp. 163–176.
- Prósper, B.M., "The inscription of Cabeço das Fráguas revisited. Lusitanian and Alteuropäisch popularions in the west of the Iberian Peninsula", *Transactions of the Philological Society*, 97, 2, 1999, pp. 151–183.
- Prósper, B.M., "La gran inscripción rupestre celtibérica de Peñalba de Villastar. Una nueva interpretación", en *Palaeohispanica*, 2, 2002a, pp. 213–226.

- Prósper, B.M., *Lenguas y religiones prerromanas del occidente de la Península Ibérica*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 2002b.
- Prósper, B.M., "Un paralelo léxico-sintáctico entre celtibérico y galo. La firma de alfarero gala AVOT y celtibérico auz", *Palaeohispanica*, 6, 2006, pp. 151–163.
- Prósper, B.M., "Varia Celtica epigraphica. 1) Botorrita K.1.4. Nueva lectura e interpretación. 2) Nuevas organizaciones suprafamiliares del Occidente peninsular. 3) Divinidades de la Hispania celta: AEIODAICINO, AIORAGATO, BOIOGENAE", *Palaeohispanica*, 7, 2007, pp. 161–174.
- Prósper, B.M., *El Bronce celtibérico de Botorrita I*, Pisa-Roma: Fabrizio Serra Editore, 2008.
- Prósper, B.M., "Reve Anabaraeco, divinidad acuática de Las Burgas (Orense)", *Palaeohispanica*, 9, 2009, pp. 203–214.
- Pugliese Carratelli, G., "La defixio osca di Tiriolo", *Archivio Storico per la Calabria e la Lucania*, 20, 1951, pp. 1–4.
- Ramallo, S.F., "La monumentalización de los santuarios ibéricos en época tardo-republicana", *Ostraka. Rivista di Antichità*, II, 1993, pp. 117–144.
- Ramallo, S.F., Noguera, J.M. y Brotóns, F., "El Cerro de los Santos y la monumentalización de los santuarios ibéricos tardíos", *Revista de Estudios Ibéricos*, 3, 1998, pp. 11–69.
- Rébé, I., de Hoz, J. y Orduña, E., "Dos plomos ibéricos de Ruscino (Perpignan, P.-O.)", *Palaeohispanica*, 12, 2012, pp. 211–251.
- Redentor, A., "Testemunhos de Reve no ocidente brácario", *Palaeohispanica*, 13, 2013, pp. 219–235.
- La Regina, A., "Le iscrizioni osche di Pietrabbondante e la questione di Bovianum Vetus", *RhM*, 109, 1966, pp. 260–286.
- La Regina, A., "Iscrizioni della Frentania", en *Sannio: Pentri e Frentani dal VI al I sec. a.C. (Isernia, Museo nazionale, ottobre-dicembre 1980)*, Roma: De Luca Editore, 1980, pp. 318–320.
- La Regina, A., "Legge del popolo marrucino per l'istituzione della prostituzione sacra nel santuario di Giove padre nell'arce Tarintra (Rapino)", en A. Campanelli, A. Faustoferri, y S. Agostini (eds.), *I luoghi degli dei: sacro e natura nell'Abruzzo italico*, Pescara: Chieti: Carsa edizioni, 1997, pp. 62–63.
- La Regina, A., "Il santuario di una comunità del Sannio dopo Annibale e prima di Silla", en S. Lapenna (ed.), *Schiavi d'Abruzzo. Le aree sacre*, Sulmona: Synapsi edizioni, 2006, pp. 47–53.
- La Regina, A., "Frentania. Vasto (Histonium). Punta Penna", *Studi Etruschi - REI*, 74, 2008a, pp. 431–434.
- La Regina, A., "Sannio. Pietrabbondante", *Studi Etruschi - REI*, 74, 2008b, p. 443.
- La Regina, A., "Pietrabbondante. Colle Vernone", *Studi Etruschi - REI*, 75, 2009a, pp. 337–340.
- La Regina, A., "Sannio. Pietrabbondante", *Studi Etruschi - REI*, 75, 2009b, pp. 315–327.
- La Regina, A. y Torelli, M., "Due sortes preromane", *Archeologia Classica*, 20, 1968, pp. 221–227.
- Riccitelli, P., "Chiave", en A. Campanelli, A. Faustoferri y S. Agostini (eds.), *I luoghi degli dei: sacro e natura nell'Abruzzo italico*, Pescara - Chieti: Soprintendenza archeologica dell'Abruzzo, 1997a, p. 141.
- Riccitelli, P., "Cilindro con lettere osche", en A. Campanelli, A. Faustoferri y S. Agostini (eds.), *I luoghi degli dei: sacro e natura nell'Abruzzo italico*, Pescara - Chieti: Soprintendenza

- archeologica dell' Abruzzo, 1997b. p. 141.
- Riccitelli, P., "Astragalo con iscrizione osca", en A. Campanelli, A. Faustoferri y S. Agostini (eds.), *I luoghi degli dei: sacro e natura nell'Abruzzo italico*, Pescara - Chieti: Soprintendenza archeologica dell' Abruzzo, 1997c. p. 141.
- Richert, E., *Sacred Place : Contextualizing Non-Urban Cult Sites and Sacred Monuments in the Landscape of Lusitania from the 1 st to 4 th c . AD*. Edimburgo: University of Edingburgh, 2012.
- Rigobianco, L., "La lixs del bronzo di Rapino", *Studi Etruschi - REI*, 78, 2015, pp. 269–275.
- Rix, H., "Die oskische weihung an Fatuus ve. 183", *Linguistica*, 33, 1993, pp. 191–195.
- Rix, H., *Sabellische Texte. Die Texte des Oskischen, Umbrischen und Südpikenishcen*, Heidelberg: Universitätsverlang-C.Winter, 2002.
- Rix, H., "Ein neuer oskisch-griechischer Göttername in Pompei", en A. Hyllested y J. E. Rasmussen (eds.), *Per aspera ad asteriscos. Studia Indogermanica in honorem Jens Elmegård Rasmussen sexagenarii Idibus Martiis anno MMIV*, Innsbruck: Institut für Sprachen un Literaturen der Univ. Innsbruck, 2004, pp. 491–505.
- Rocca, G., *Iscrizioni umbre minori*, Florencia: Leo S. Olschki Editore, 1996.
- Rodríguez Ramos, J., "Liria XCII: ¿un kálathos ibérico dedicado a Proserpina?", *Faventia*, 16, 1994, pp. 65–81.
- Rodríguez Ramos, J., "La cultura ibérica desde la perspectiva de la epigrafía: un ensayo de síntesis", *Iberia*, 4, 2001, pp. 17–38.
- Rodríguez Ramos, J., "¿Existe el doble sufijo de "genitivo" -AR -EN en la lengua íbera?", *Quad.Preh.Arq.Cast.*, 23, 2002-2003a, pp. 251–256.
- Rodríguez Ramos, J., "La hipótesis del vascoiberismo desde el punto de vista de la epigrafía íbera", *Fontes linguae vasconum: Studia et documenta*, 34, 90, 2002b, pp. 197–218.
- Rodríguez Ramos, J., "La inscripción sobre escultura de Cerro de los Santos G.14.1 y los problemas de homomorfia en la escritura íbera meridional", *Habis*, 33, 2002c, pp. 203–211.
- Rodríguez Ramos, J., *Análisis de epigrafía íbera*, Vitoria: Universidad del País Vasco, 2004.
- Rodríguez Ramos, J., "La problemática del sufijo «primario» o «temático» -k- en la lengua íbera y del vocabulario de las inscripciones religiosas íberas", *Faventia*, 27/1, 2005, pp. 23–38.
- Rodríguez Ramos, J., "Comentaris epigrafics a les inscripcions d'Olèrdola", en N. Molist i Capella (ed.), *La intervenció al sector 01 del conjunt històric d'Olèrdola: De la prehistòria a l'etapa romana (campanyes 1995- 2006). Vol. 1*, Barcelona: Museu d'Arqueologia de Catalunya-Olèrdola, 2009, pp. 581–588.
- Rodríguez Ramos, J., "Nuevo índice crítico de formantes de compuestos de tipo onomástico íberos", *Arqueoweb: Revista sobre Arqueología en Internet*, 15, 1, 2014, pp. 81–238.
- Rodríguez Ramos, J., "La cuestión del dativo en la lengua íbera", *Philologia hispalensis*, 31, 1, 2017, pp. 119–150.
- Romeuf, A.-M., "La découverte de la tablette de plomb inscrite de Chamalières. Présentation de la fouille", en P.-Y. Lambert y G.-J. Pinault (eds.), *Gaulois et celtique continental*, Génova: Droz, 2007, pp. 85–95.
- Romeuf, A.-M. y Dumontet, M., *Les ex-voto gallo-romains de Chamalières*, París: DAF, 2000.
- Ruano Ruiz, E., "El Cerro de los Santos (Montealegre del Castillo, Albacete): una nueva interpretación del santuario", *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología*, 15, 1988, pp. 253–273.

- Ruiz Bremón, M., *Los exvotos del santuario ibérico del Cerro de los Santos*, Albacete: Instituto de Estudios Albacetenses, 1989.
- Ruiz Darasse, C., "L'épigraphie ibérique du Pays Valencien et sa comparaison avec la Catalogne", *Palaeohispanica*, 6, 2006, pp. 165–182.
- Russo, M., "Storia delle scoperte e l'epigrafe rupestre", en M. Russo (ed.), *Punta della Campanella. Epigrafe rupestre osca e reperti vari dall'Athenaion*, Roma: Accademia Nazionale dei Licei, 1990a, pp. 9–19.
- Russo, M., "Catalogo del materiale dall'Athenaion", en M. Russo (ed.), *Punta della Campanella. Epigrafe rupestre osca e reperti vari dall'Athenaion*, Roma: Accademia Nazionale dei Licei, 1990b, pp. 21–69.
- Ruta Serafini, A., *Este preromana: una città e i suoi santuari*, Treviso: Canova, 2002.
- Sabaté Vidal, V., "Novetats sobre epigrafia ibèrica (2007-2014)", *Revista d'Arqueologia de Ponent*, 26, 2016, pp. 35–71.
- Sabaté Vidal, V., "Para un análisis de los compuestos onomásticos en plomos ibéricos: algún ejemplo de su problemática", en P. Aranda Contamina, J. Avellanas Jaén, Ó. Bonilla Santander, L. Pérez Yarza y G. de Tord Basterra (eds.), *Temas y tendencias actuales de investigación. II Jornadas Doctorales en Ciencias de la Antigüedad*, Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 2017, pp. 159–176.
- Sabaté Vidal, V. y Garcés Estallo, I., "Epigrafía ibèrica conservada a Ponent: Revisions i novetats", *Anuari de Filologia. Antiqua et Mediaevalia*, 8, 2018, pp. 797–815.
- Sabaté Vidal, V., "In search of religious inscriptions on Iberian lead tablets", en M. J. Estarán Tolosa, E. Dupraz y M. Aberson (eds.), *Parole per gli dèi. Dedicche religiose in lingue epicoriche del Mediterraneo Occidentale (Roma, Academia Belgica, 18-19 maggio 2017)*, Ginebra: Études genevoises sur l'Antiquité (en prensa).
- Salmon, E., *Samnium and the Samnites*, Cambridge: Cambridge University Press, 1967.
- Sánchez Gómez, M.L., *El santuario de El Cerro de los Santos (Montealegre del Castillo, Albacete). Nuevas aportaciones arqueológicas*, Albacete: Instituto de Estudios Albacetenses "Don Juan Manuel," 2002.
- Sánchez Jiménez, J. y Beltrán Villagrasa, P., "Los platos de Abengibre", en J. Sánchez Jiménez (ed.), *Publicaciones del seminario de Historia y Arqueología de Albacete*, Albacete, 1962, pp. 5–36.
- Sánchez Natalías, C., "Escribiendo una defixio: los textos de maldición a través de sus soportes", *Acta Classica. Univ. Scient. Debrecen.*, 47, 2011, pp. 79–93.
- Sánchez Natalías, C., "Muertos mágicos: defixiones en contexto necropolitano", *Antesteria*, 1, 2012, pp. 117–126.
- Sánchez Natalías, C., "El Panteón oculto: divinidades del Occidente latino a través de las defixiones", *Acta Classica. Univ. Scient. Debrecen.*, 49, 2013, pp. 305–317.
- Sánchez Natalías, C., *Syllogue of defixiones from the Roman West. BAR International Series*, Oxford: Hadrian Books (en prensa).
- Sarrión Montañana, I., "Dos nuevas inscripciones ibéricas del Castellet de Bernabé", en P. Guérin (ed.), *El Castellet de Bernabé y el horizonte ibérico pleno edetano*, Valencia: Diputación de Valencia - Servicio de Investigación Prehistórica, 2003, pp. 363–368.
- Schumacher, S., *Die rätischen Inschriften: Geschichte und heutiger Stand der Forschung*, Innsbruck: Verlag des Instituts für Sprachwissenschaft der Universität Innsbruck, 1992.
- Schumacher, S., *Die rätischen Inschriften: Geschichte und heutiger Stand der Forschung*, Innsbruck: Verlag des Instituts für Sprachwissenschaft der Universität Innsbruck, 1992.

- Siles Ruiz, J., "Léxico de las inscripciones ibéricas de Sagunto", *Saguntum*, 12, 1977, pp. 157–190.
- Siles Ruiz, J., "Las páteras, en caracteres latinos, de Tiermes y un plato de bronce, con inscripción celtibérica, encontrado en Gruissan", en J. L. Melena (ed.), *Symbolae Ludovico Mitxelena septuagenario oblatae. Vol. 1*, Vitoria: Vitoriaco Vasconum, 1985, pp. 455–462.
- Silgo Gauche, L., "¿Ildutacon, divinidad ibérica saguntina?", *Arse*, 21, 1986, pp. 17–19.
- Silgo Gauche, L., "Grafitos ibéricos de El Palomar (Oliete, Teruel)", *Palaeohispanica*, 1, 2001, pp. 347–352.
- Silgo Gauche, L., "Nuevo estudio sobre el plomo ibérico de Pujol de Gasset (F.6.1)", *Arse*, 38, 2004, pp. 15–28.
- Silgo Gauche, L., "¿Un posible fragmento literario ibérico en la cerámica de San Miguel de Liria (MLH F.13.3)?", *Palaeohispanica*, 9, 2009a, pp. 515–516.
- Silgo Gauche, L., "Nuevo estudio de la inscripción ibérica sobre plomo Orleyl V (F.9.5). ¿Una defixio pública?", *Estudios de lenguas y epigrafía antiguas*, 9, 2009b, pp. 347–413.
- Silgo Gauche, L. y Fletcher Valls, D., "Dos nuevos textos ibéricos saguntinos", *Arse*, 22, 1987, pp. 671–676.
- Silgo Gauche, L. y Martínez Perona, L. V., "Inscripciones ibéricas rupestres del Abrigo Tarragón (Villar del Arzobispo, Valencia)", *Estudios de lenguas y epigrafía antiguas*, 12, 2012, pp. 281–289.
- da Silva Fernandes, L., Sobral Carvalho, P. y Figueira, N., "Divindades indígenas numa ara inédita de Viseu", *Palaeohispanica*, 9, 2009, pp. 143–155.
- Simkin, O., "The Iberian sibilants revisited", *Palaeohispanica*, 17, 2017, pp. 207–233.
- Simón Cornago, I., "Una inscripción ibérica sobre un árula de Tarragona (C.18.7)", *Palaeohispanica*, 9, 9, 2009, pp. 517–530.
- Simón Cornago, I., "La epigrafía ibérica de Montaña Frontera", *Madridier Mitteilungen*, 53, 2012, pp. 239–261.
- Simón Cornago, I., "El final de las escrituras paleohispánicas", *Palaeohispanica*, 13, 2013a, pp. 167–186.
- Simón Cornago, I., *Los soportes de la epigrafía paleohispánica: Inscripciones sobre piedra, bronce y cerámica*, Zaragoza - Sevilla: Prensas de la Universidad de Zaragoza - Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 2013b.
- Simón Cornago, I., "Inscripciones celtibéricas en alfabeto latino", en F. Burillo Mozota y M. Chordá Pérez (eds.), *VII Simposio sobre los celtíberos. Nuevos Hallazgos, Nuevas interpretaciones*, Teruel: Fundación Segeda - Centro de Estudios Celtibéricos de Segeda - Instituto de Investigación y Desarrollo Rural Serranía Celtibérica - Institución Fernando el Católico, 2014, pp. 493–500.
- Simón Cornago, I., "La epigrafía de El Palomar de Oliete: cultura escrita en un poblado ibérico", *Revista d'Arqueologia de Ponent*, 28, 2018, pp. 11–30.
- Simón Cornago, I., "La paleografía y datación de la inscripción lusitana de Lamas de Moledo", *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 49, 1, 2019, pp. 159–184.
- Simón Cornago, I., "El verbo *scribo* en las inscripciones lusitanas y en la epigrafía latina", en M. J. Estarán Tolosa, E. Dupraz y M. Aberson (eds.), *Parole per gli dèi. Dediche religiose in lingue epicoriche del Mediterraneo Occidentale (Roma, Academia Belgica, 18-19 maggio 2017)*, Ginebra: Études genevoises sur l'Antiquité (en prensa).
- Sisani, S., *Vmbrorum gens antiquissima Italiae. Studi sulla società e le istituzioni dell'Umbria*

- preromana, Perugia: Deputazione di Storia Patria per l'Umbria, 2009.
- Sisani, S., "Due nuove iscrizioni su instrumentum dal distretto plestino", en M. Chiabà (ed.), *Hoc quoque laboris praemium. Scritti in onore di Gino Bandelli*, Trieste: Edizioni Università di Trieste, 2014, pp. 495–508.
- Solier, Y., "Une tombe de chef à l'oppidum de Pech Maho (Sigeac, Aude)", *Revue archéologique de Narbonnaise*, 1, 1968, pp. 7–37.
- Sommella, P., "Il culto di Apollo a Peltuinum città dei Vestini", en R. Bedon, P. Martin, C. Ternes y R. Chevallier (eds.), *Mélanges Raymond Chevallier. v.2, Histoire et archéologie*, Tours: Centre de recherches A. Piganiol, 1995, pp. 279–291.
- Sopeña Genzor, G., "La religión de los celtíberos: las divinidades", *Trébede: Mensual aragonés de análisis, opinión y cultura*, 53-54, 2001, pp. 42–47.
- Staffa, A.R., "Testimonianze di un santuario dalla località Punta Penna di Vasto", in A. Campanelli, A. Faustoferri y S. Agostini (eds.), *I luoghi degli dei: sacro e natura nell'Abruzzo italico*, Pescara: Chieti: Carsa edizioni, 1997, pp. 79–80.
- Szabó, D., "Par Taranis? Par Toutatis? Par Teutanus? Le culte de Jupiter Teutanus chez les Celtes danubiens", en C. Goudineau (ed.), *Religion et Société en Gaule*, París: Errance, 2006, pp. 203–206.
- Szemerényi, O., "A Gaulish dedicatory formula", *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, 88, 1974, pp. 246–286.
- Tagliacozzo, A. y Cassoli, P.F., "Analisi dei resi ossei animali - Lagole - Tagliacozzo", en G. Fogolari y G. Gambacurta (eds.), *Materiali veneti preromani e romani del santuario di Lagole e di Calalzo al Museo di Pieve di Cadore (Collezioni e musei archeologici del Veneto; [44])*, Roma: G. Bretschneider, 2001, pp. 77–86.
- Tagliamonte, G., *I Sanniti: Caudini, Irpini, Pentri, Carricini, Frentani*, Milán: Longanesi, 1997.
- Tagliamonte, G., "Dedicche di armi nei santuari sannitici", *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología*, 28–29, 2003, pp. 95–125.
- Tibiletti Bruno, M.G., "Ligure, Leponzio e Gallico", en M. Pallotino, G. Mansuelli, A. L. Prodocimi y O. Parlangeli (eds.), *Popoli e civiltà dell'Italia Antica. Volume sesto. Lingua e dialetti*, Roma, 1978, pp. 129–208.
- Tiné, V. (ed.), *Museo Archeologico Nazionale di Altino*, Venecia: Regione del Veneto, 2013.
- Tirelli, M. y Marinetti, A., "I santuari di Pianura", en Gamba, M., Gambacurta, G., Ruta Serafini, A., Tiné, V. y Veronese, F. (eds.), *Venetkens: viaggio nella terra dei veneti antichi*, Venecia: Marsilio, 2013, pp. 317–337.
- de Tord Basterra, G., "Epigrafía religiosa paleohispánica: problemas de identificación", en I. Cisneros Abellán, J. Herrera Rando y P. Lanau Hernández (eds.), *Problemas y limitaciones en el estudio de las fuentes. Actas de las I Jornadas Doctorales en Ciencias de la Antigüedad (Zaragoza, 18 de septiembre de 2015)*, Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 2016, pp. 43–59.
- de Tord Basterra, G., "Estudio comparativo de la epigrafía religiosa paleohispánica y gala", *Palaeohispanica*, 17, 2017a, pp. 279–289.
- de Tord Basterra, G., "Inscripciones indígenas sobre altares en el Occidente Mediterráneo", en P. Aranda-Contamina J. Avellanas Jaén, Ó. Bonilla Santander, L. Pérez Yarza y G. de Tord Basterra (eds.), *Temas y tendencias actuales de investigación. Actas de las II Jornadas Doctorales en Ciencias de la Antigüedad (Zaragoza, 20 y 21 de octubre de 2016)*, Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 2017b, pp. 177–191.
- de Tord Basterra, G., "Las inscripciones religiosas en lenguas locales del Occidente Mediterráneo: el uso de los alfabetos griego y latino", *Sylloge Epigraphica Barcinonensis*,

- 16, 2018a, pp. 37–49.
- de Tord Basterra, G., "Maldiciones y dedicatorias en el Occidente Mediterráneo: epigrafía local sobre láminas metálicas", *Antesteria*, 7, 2018b, pp. 185–206.
- de Tord Basterra, G., "Particularidades de la epigrafía lusitana: ¿comparte elementos con otras culturas o es un *unicum*?", en J. Tomás García y V. Del Prete (eds.), *Imágenes, lengua y creencias en la Lusitania romana*, Oxford: Archaeopress, 2019, pp. 36–53.
- de Tord Basterra, G., "Los soportes de la epigrafía religiosa en lenguas locales del Occidente Mediterráneo", en M. J. Estarán Tolosa, E. Dupraz y M. Aberson (eds.), *Dédicaces religieuses en langues locales de l'Occident Romain. Actes du colloque Parole per gli dèi (Rome, 18-19 mai 2017)*, Ginebra: Études genevoises sur l'Antiquité (en prensa).
- Torelli, M., "La romanizzazione del Sannio", en L. del Tutto Palma (ed.), *La tavola di Agnone nel contesto italico: Convegno di studi, Agnone 13-15 aprile 1994 (Lingue e iscrizioni dell'Italia antica, 7)*, Florencia: Olschki Editore, 1996, pp. 27–44.
- Torelli, M., "Il santuario di Rossano di Vaglio tra archeologia e epigrafia", en I. Battiloro y M. Osanna (eds.), *Brateís datas: Pratiche rituali, votivi e strumenti del culto dai santuari della Lucania antica: Atti delle giornate di studio sui santuari lucani, Matera, 19-20 febbraio 2010*, Venosa: Osanna, 2011, pp. 321–337.
- Tovar, A., "La inscripción grande de Peñalba de Villastar y la lengua celtibérica", *Ampurias*, 17–18, 1956, pp. 159–169.
- Tovar, A., "Las inscripciones celtibéricas de Peñalba de Villastar", *Emerita*, 27, 1959, pp. 349–365.
- Tovar, A., "Las inscripciones de Botorrita y de Peñalba de Villastar y los límites orientales de los celtíberos", *Hispania antiqua*, 3, 1973, pp. 367–405.
- Tovar, A., "Revisión del bronce de Botorrita después de su lavado y restauración", en A. Beltrán Martínez y A. Tovar (eds.), *Contrebia Belaisca (Botorrita, Zaragoza) I. El bronce con alfabeto 'ibérico' de Botorrita*, Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 1982, pp. 59–84.
- Tovar, A., "La inscripción del Cabeço das Fráguas y la lengua de los lusitanos", en J. de Hoz (ed.), *Actas del III Coloquio sobre Lenguas y Culturas paleohispánicas. Lisboa, 5-8 noviembre 1980*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 1985, pp. 5–8.
- Triantafyllis, E., "Sull'iscrizione di Punta della Campanella (Rix, ST Cm 2): sannita esskazsiúm tra ermeneutica e morfologia", *Studi Etruschi - REI*, 77, 2014, pp. 392–402.
- Truzkowski, E., *Étude stylistique de la sculpture du sanctuaire ibérique du Cerro de los Santos (Albacete, Espagne)*, Montagnac: Éditions Monique Mergoïl, 2006.
- Tuffreau-Libre, M., "La ceramique dans les sanctuaires gallo-romains", en Ch Goudineau, I. Fauduet y G. Coulon (eds.), *Les sanctuaires de tradition indigène en Gaule romaine. Actes du colloque d'Argentmagus*, París: Editions Errance-Museo de Argentomagus, 1994, pp. 128–140.
- del Tutto Palma, L., *Le iscrizioni della Lucania preromana*, Padova: Unipress, 1990.
- del Tutto Palma, L., "A proposito della più recente iscrizione da Rossano di Vaglio (RV 59)", *Studi Etruschi - REI*, 76, 2013, pp. 313–318.
- Untermann, J., *Monumenta linguarum Hispanicarum I. Die Münzlegenden*, Wiesbaden, 1975a.
- Untermann, J., *Monumenta linguarum Hispanicarum I. Text*, Wiesbaden, 1975b.
- Untermann, J., "En torno a las inscripciones rupestres de Peñalba de Villastar", *Teruel*, 57–58, 1977, pp. 2–21.
- Untermann, J., "Literaturbericht Italische Sprachen", *Glotta*, 57, 1979, pp. 293–324.

- Untermann, J., *Monumenta Linguarum Hispanicarum II. Die Inschriften in iberischer schrift aus Südfrankreich*, Wiesbaden, 1980.
- Untermann, J., *Monumenta Linguarum Hispanicarum III-I. Die iberischen Inschriften aus Spanien*, Wiesbaden, 1990a.
- Untermann, J., *Monumenta Linguarum Hispanicarum III-II. Die iberischen Inschriften aus Spanien*, Wiesbaden, 1990b.
- Untermann, J., "Intercanvi epistolar en um plom ibèric?", *Acta numismàtica*, 21, 1991, pp.93–100.
- Untermann, J., *Monumenta Linguarum Hispanicarum IV. Die tartessischen, keltiberischen und lusitanischen Inschriften*, Wiesbaden, 1997.
- Untermann, J., *Wörterbuch des Oskisch-Umrischen. Handbuch der Italischen Dialekte III*, Heidelberg: C. Winter, 2000.
- Untermann, J., "La lengua ibérica en el sur de Francia", *XIII Col·loqui internacional d'Arqueologia de Puigcerdà. Món Ibèric als Països Catalans: Homenatge a Josep Barberà i Farràs*, Puigcerdà: Institut d'Estudis Ceretans, 2005, pp. 1083–1150.
- Vallejo, J.M., *Antroponimia indígena de la Lusitania romana*, Vitoria: Universidad del País Vasco, 2005.
- Vallejo, J.M., "Hacia una definición del lusitano", *Palaeohispanica*, 13, 2013, pp. 273–291.
- Vallejo, J.M., *Hesperia. Banco de datos de lenguas paleohispánicas (BDHesp) III. Onomástica Paleohispánica. I. Antroponimia y teonimia. I. Testimonios epigráficos latinos, celtibéricos y lusitanos, y referencias literarias*, Vitoria: Universidad del País Vasco, 2016.
- Velaza, J., "Sobre dos plomos con escritura ibérica: una revisión y una noticia", *Epigraphica*, 56, 1994, pp. 9–28.
- Velaza, J., "Chronica epigraphica Iberica II: Novedades y revisiones de epigrafía ibérica", en F. Villar y M. P. Fernández Álvarez (eds.), *Religión, lengua y cultura prerromanas de Hispania*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 2001, pp. 639–662.
- Velaza, J., "Chronica Epigraphica Iberica V (2002)", *Palaeohispanica*, 3, 2003, pp. 295–298.
- Velaza, J., "Aspectos en torno a la escritura y la lengua ibérica en el sureste de la Meseta meridional", en G. Carrasco Serrano (ed.), *Los pueblos prerromanos en Castilla-La Mancha*, Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2007, pp. 271–284.
- Velaza, J., "Chronica epigraphica iberica VIII (2006)", *Palaeohispanica*, 8, 2008, pp. 301–312.
- Velaza, J., "Chronica epigraphica iberica IX (2007-2009)", *Palaeohispanica*, 11, 2011, pp. 319–331.
- Velaza, J., "Dos nuevas aras votivas procedentes de Muzqui (Navarra)", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 181, 2012a, pp. 260–262.
- Velaza, J., "Inscripciones paleohispánicas con signarios: formas y funciones", *Estudios de lenguas y epigrafía antiguas*, 12, 2012b, pp. 151–165.
- Velaza, J., "Chronica Epigraphica Iberica XI (2012-2013)", *Palaeohispanica*, 14, 2014a, pp. 325–346.
- Velaza, J., "La escritura de lo sagrado en el mundo ibérico", en T. Tortosa Rocamora (ed.), *Diálogo de identidades. Bajo el prisma de las manifestaciones religiosas en el ámbito mediterráneo (S. III a.C. – s. I d. C.). Reunión científica, Mérida (Badajoz, España), 12-14 noviembre, 2012) Anejos de Archivo Español de Arqueología (AEspA)*, Mérida: Instituto de Arqueología de Mérida, 2014b, pp. 159–167.

- Velaza, J., "Notas de epigrafía y onomástica iberorromanas del Maestrat (CS)", *Anuari de Filologia. Antiqua et Mediaevalia*, 4, 2014c, pp. 39–44.
- Velaza, J., "Salaeco: Un teónimo ibérico", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 194, 2015, pp. 290–291.
- Velaza, J., "La epigrafía religiosa en el mundo ibérico", en M. J. Estarán Tolosa, E. Dupraz y M. Aberson (eds.), *Parole per gli dèi. Dedicche religiose in lingue epicoriche del Mediterraneo Occidentale (Roma, Academia Belgica, 18-19 maggio 2017)*, Ginebra: Études genevoises sur l'Antiquité (en prensa)
- Velaza, J. y Moncunill, N., *Ibérico. Lengua, escritura y epigrafía. AELAW booklet 2*, Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2016.
- Velázquez, I., "Las inscripciones latinas de la cueva de La Camareta", en A. González Blanco, R. González Fernández y M. Amante Sánchez (eds.), *La cueva de la Camareta. Antigüedad y Cristianismo. Monografías históricas sobre la Antigüedad Tardía*, Murcia: Universidad de Murcia, 1993, pp. 267–321.
- Velázquez, I., "Las inscripciones latinas de la cueva de La Camareta", en A. González Blanco, R. González Fernández y M. Amante Sánchez (eds.), *La cueva de la Camareta. Antigüedad y Cristianismo. Monografías históricas sobre la Antigüedad Tardía*, Murcia: Universidad de Murcia, 1993, pp. 267–321.
- Velázquez, I., "Grafitos latinos en la cueva de La Camareta: revisión veinticinco años después", *Anuari de Filologia. Antiqua et Mediaevalia*, 8, 2018, pp. 892–913.
- Versnel, H.S., "Beyond Cursing: The Appeal to Justice in Judicial Prayers", en C. A. Faraone y D. Obbink (eds.), *Magika hiera: Ancient Greek magic and religion*, New York - Oxford: Oxford University Press, 1997, pp. 60–106.
- Versnel, H.S., "'May he not be able to sacrifice...?' Concerning a curious formula in Greek and Latin courses", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 58, 1985, pp. 247–269.
- Vetter, E., *Handbuch der italischen Dialekte. I. Texte mit Erklärung, Glossen, Wörterverzeichnis*, Heidelberg: C. Winter, 1953.
- Vicente, J.D., Punter, M.P., Escriche, C. y Herce, A.I., "Las inscripciones de la «Casa de Likine» (Caminreal, Teruel)", en J. Untermann y F. Villar (eds.), *Lengua y cultura en Hispania prerromana: actas del V Coloquio sobre lenguas y culturas de la Península Ibérica (Colonia 25-28 de Noviembre de 1989)*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 1993, pp. 747–772.
- Vidal, J.C., "Interpretació ibèrica de dos teònims preromans del nord-est peninsular", *Revista d'Arqueologia de Ponent*, 36, 2016, pp. 195–204.
- Villar Liébana, F., *Los indoeuropeos y los orígenes de Europa. Lenguaje e Historia*, Madrid: Gredos, 1992.
- Villar Liébana, F. y Prósper, B.M., *Vascos, celtas e indoeuropeos. Genes y lenguas*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 2005.
- Villar Liébana, F. y Pedrero, R., "Arroyo de la Luz III", *Palaeohispanica*, 1, 1, 2001a, pp. 235–274.
- Villar Liébana, F. y Pedrero, R., "La nueva inscripción lusitana. Arroyo de la luz III", en F. Villar Liébana y M. P. Fernández Álvarez (eds.), *Religión, lengua y cultura prerromanas de Hispania*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 2001b, pp. 663–698.
- Viñas Vallverdú, R. y Sarriá Boscovich, E., "Una inscripción ibérica en pintura roja en el abrigo del Mas del Cingle Ares del Maestre (Castellón de la Plana)", *Quad.Preh.Arq.Cast.*, 5, 1978, pp. 375–383.

- Viñas Vallverdú, R., Sarriá Boscovich, E. y Monzonis, F., "Nuevas manifestaciones de arte rupestre en el Maestrazgo (Castellón de la Plana)", *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología castellanenses*, 6, 1981, pp. 97–120.
- Viret, J., Lambert, P.-Y., Stüber, K., Stifter, D. y Repanšek, L. "Le plomb de Chartres", *Études Celtiques*, 39, 2013, pp. 123–192.
- Viret, J., Maqueda, M. y Willerwal, S., "La ville de Chartres durant le Haut-Empire et le quartier des Filles-Dieu", *Études Celtiques*, 39, 2013, pp. 125–134.
- Whatmough, J., *The dialects of ancient Gaul: prolegomena and records of the dialects* New., Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1970.
- Witczak, K.T., "On the Indo-European origin of two Lusitanian theonyms (Laebo and Reve)", *Emerita*, LXVII, I, 1999, pp. 65–73.
- Wodtko, D., "Language Contact in Lusitania", *International Journal of Diachronic Linguistics and Linguistic Reconstruction*, 6, 2009, pp. 43–90.
- Wodtko, D., *Lusitano. Lengua, escritura, epigrafía. AELAW booklet 4*, Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2017.
- Woolf, G., *Becoming Roman: the origins of provincial civilization in Gaul*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Wyss, R., "The Sword of Korisios", *Antiquity*, 30, 117, 1956, pp. 27–28.
- Zair, N., *Oscan in the Greek alphabet*, Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- Zamora López, J.Á., Gutiérrez López, J.M., Reinoso Del Río, M. C., Sáez Romero, A. M., Giles Pacheco, F., Finlayson, J. C. y Finlayson, G. "Culto y culturas en la cueva de Gorham (Gibraltar): La historia del santuario y sus materiales inscritos", *Complutum*, 24, 1, 2013, pp. 113–130.

BANCOS DE DATOS ONLINE:

1. Inscripciones en lenguas paleoeuropeas:

AELAW = *Ancient European Languages and Writings*: <http://aelaw.unizar.es/database/inscriptions>

ENCEOM = Banco de datos sobre epigrafía pública en lenguas locales "El nacimiento de la cultura epigráfica en el occidente mediterráneo": <http://hesperia.ucm.es/enceom.php>

BDH = Banco de Datos de Lenguas Paleohispánicas *Hesperia*: <http://hesperia.ucm.es/>

TIR = *Thesaurus Inscriptionum Raeticorum*: <https://www.univie.ac.at/raetica/wiki/>

LexLep = *Lexicon Leponticum*: <https://www.univie.ac.at/lexlep/wiki/>

2. Inscripciones latinas:

EDCS = Epigraphik-Datenbank Claus / Slaby, http://db.edcs.eu/epigr/epi.php?s_sprache=es

EAGLE = Electronic Archive of Greek and Latin Epigraphy: <http://www.edr-edr.it/default/index.php>

EDH = Epigraphische Datenbank Heidelberg: <https://edh-www.adw.uni-heidelberg.de>

Trismegistos = <https://www.trismegistos.org/index2.php>

HEpO = *Hispania Epigraphica*: http://eda-bea.es/pub/search_select.php?newlang=es

7. ANEXOS

ANEXO 1. CLASIFICACIÓN DE LOS DIALECTOS SABÉLICOS

Sin duda se trata de una serie de dialectos emparentados entre sí y también con las lenguas osca y umbra, pero no todos los investigadores están de acuerdo a la hora de identificar el dialecto en el que determinadas inscripciones están escritas.⁹⁶⁷

Por ejemplo, Conway en 1897 dividía el osco en tres conjuntos: oscos del sur, oscos del centro y oscos del norte, incluyendo en este último los dialectos peligno, marrucino y vestino. Definía un grupo volsco, con dos inscripciones (*Velitrae* y *Antinum*) y agrupaba en otro conjunto una serie de epígrafes que atribuía a un ‘latino-prelatino’ que comprendía los dialectos marso, ecuo, hérnico, prestino, sabino y falisco. Consideraba aparte las inscripciones umbras y también las picenas.⁹⁶⁸ Janssen (1949) tan solo tomó en consideración los epígrafes oscos y umbros, excluyendo los dialectos de sus *corpora*. Por su parte Vetter (1953) distinguió los siguientes grupos: el osco del norte, en el que incluía peligno, Corfinio y Molina-Superaequorum (mezclando lenguas y ciudades), marrucino y vestino; el volsco; y el marso, ecuo y sabino. Pisani (1953) recogía por un lado las inscripciones oscas y por otro las umbras, y añadía un grupo denominado ‘dialectos menores’ agrupando peligno, marrucino, vestino, sabino, volsco y marso. Consideraba que peligno, marrucino y vestino son próximos al osco, mientras que el volsco sería semejante al umbro.⁹⁶⁹

Morandi (1982) distingue unos dialectos ‘sabélicos menores’, entre los que incluye vestino y peligno, y adjudica marrucino y volsco al grupo osco.⁹⁷⁰ Rix, en *Sabellische Texte* (2002), articula las inscripciones en varios grupos: umbro, dialectos umbros (incluyendo volsco, marso, ecuo y sabino), sudpiceno y presamnita, que en esta tesis no van a tratarse, y osco, donde divide los conjuntos en dialectos peligno, marrucino, vestino, hérnico, ciudades como Capua, Pompeya o Messina, y regiones como Lucania y Bruttium. Es decir, Rix realiza una división siguiendo criterios heterogéneos: por dialectos, por ciudades y por regiones. Marchesini (2009) divide las lenguas sabélicas en: lengua umbra; dialectos del grupo umbro, incluyendo ecuo, volsco, marso y sabino, y una serie de textos que llama ‘paleoumbros’; grupo sudpiceno, con las inscripciones presamnitas y prelucanas; lengua osca; y grupo osco, con vestino, peligno, marrucino, frentano, larinata, samnita, hirpinio, hérnico, sidicino y los textos de Capua y de Pompeya, Lucania, Bruttium y Messina. Sigue, pues, en lo substancial la clasificación de Rix. Sisani (2009) denomina medioitálicas todas estas lenguas, entre las que incluye las procedentes del área vestina, marrucina, peligna, marsa, volsa y hérnica.⁹⁷¹ Sin embargo, no las trata a fondo en su obra. Finalmente, Morandi (2017) recoge un grupo de dialectos sabélicos, aunque no explica la clasificación que adopta.

⁹⁶⁷ Entre los días 8 y 9 de febrero de 2018 se llevó a cabo un congreso en Roma específicamente para tratar el tema de las lenguas sabélicas y tratar de consensuar una clasificación de los distintos dialectos.

⁹⁶⁸ Conway 1897 [1989]

⁹⁶⁹ Pisani (1953, 1)

⁹⁷⁰ Morandi (1982, 21).

⁹⁷¹ Sisani (2009, 163).

ANEXO 2. BASES DE DATOS

A continuación se adjuntan imágenes de las bases de datos que se describen en el apartado 2.4. Metodología.

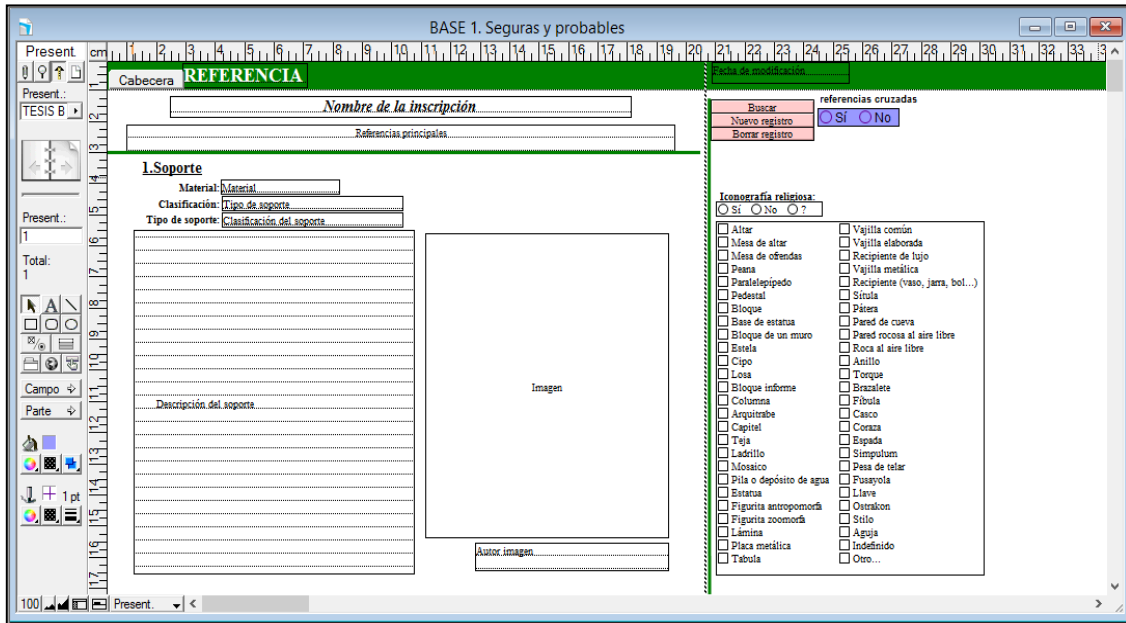


Fig. 86. Sección "1.Soporte" de la base de datos 1 en modo "Presentación".

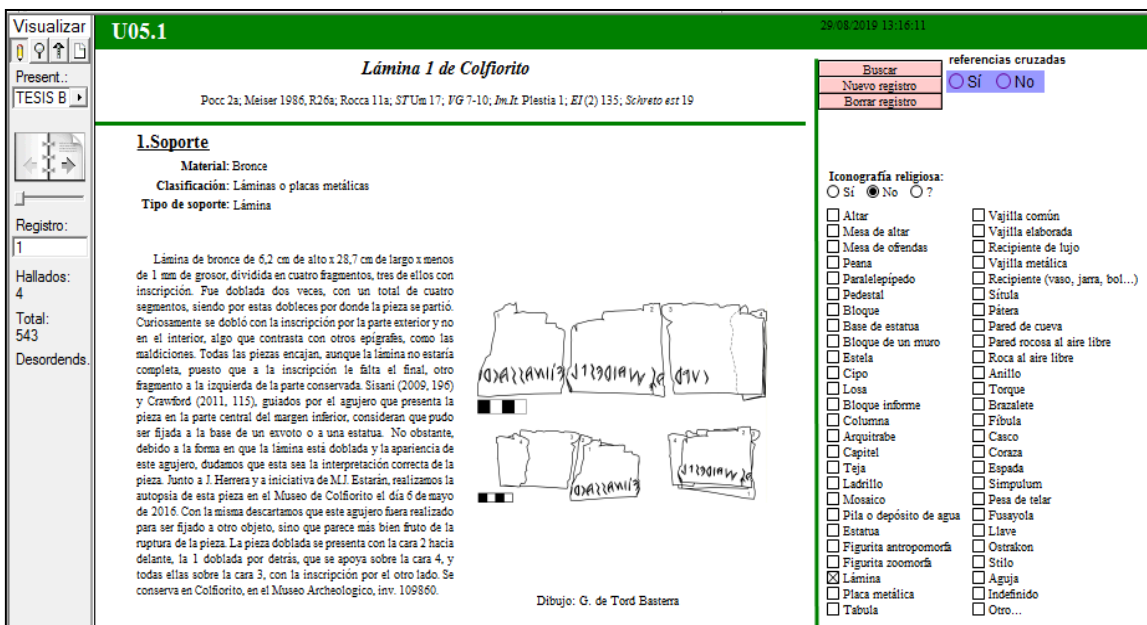


Fig. 87. Ejemplo de la sección "1. Soporte" de la base de datos 1 en modo "Visualizar".

BASE 1. Seguras y probables Copia

Visualizar
Present.: TESIS B

Registro: 1

Hallados: 340
Total: 543
Desordends.

2. Lugar de hallazgo

Yacimiento: Santuario de Cupras - Plectia

Localidad: Colfiorito
Provincia/dep.: Perugia
Región: Umbra
País: Italia

Religioso en yacimiento
 No religioso en yacimiento
 Lugar dudoso en yacimiento
 Lugar dudoso - posible santuario
 Fuera de contexto
 Desconocido

Fecha y circunstancias del hallazgo

La lámina se encontró junto a otras tres (U05.2-4) en el año 1962, en la excavación de un santuario en el área de la ciudad romana de Plectia en el altiplano de Colfiorito, en los márgenes del lago Plectino, que habría estado en uso desde el s. V a.C. hasta el s. I d.C. (Betts 2013, 138-141). El santuario estaría dedicado a la diosa umbra Cupra, y en él se han encontrado numerosas estatuillas de bronce y terracota (Crawford 2011, 115), además de estas láminas, procedentes de un depósito votivo. Tres de ellas se publicaron en 1964 y la otra en 1990, de ahí que Poccetti y Meiser sólo mencionen 3. Sin embargo, las cuatro proceden de la misma excavación y comparten cronología (Rocca 1996, 79).

Tipo de yacimiento

Santuario

Santuario
 Posible santuario
 Depósito aislado
 Ciudad - Oppidum
 Necrópolis
 Cueva o abrigo
 Espacio temal
 Indeterminado
 Desconocido-No hay yacimiento

3. Paleografía

Lengua: Umbro Sistema de escritura: Umbro Bilingüe Afixta

Sí No

Inscripción en alfabeto local, en sentido sinistrorso y con una sola línea de escritura, sin separación de palabras. Letras de entre 0,6 y 1,2 cm. Hay un espacio amplio antes del comienzo del texto, que ocupa todo el fragmento 4 y parte del 3, mientras que el fragmento 1 y 2 están escritos por completo. Posiblemente, habría un espacio amplio en blanco en el final del texto, igual que el que aparece al principio. La línea inscrita se coloca justo encima del margen inferior de la pieza, siguiendo la línea de corte del soporte, mientras que la parte superior aparece recortada, aunque no parece que hubiera texto encima. Se escribió con un objeto punzante. La última letra no se conserva del todo pero la deducimos por el contexto. Mano diferente a las otras láminas.

Separadores: Sí No

Dirección líneas: Sinistrorsa

Conservación: Fracturada

Abecedario: Sí No

Fig. 88. Ejemplo de las secciones "2.Lugar de hallazgo" y "3. Paleografía" de la base de datos 1 en modo "Presentación".

BASE 1. Seguras y probables

Visualizar
Present.: TESIS B

Registro: 1

Hallados: 4
Total: 543
Desordends.

4. Cronología

-s. IV a.C.-

La inscripción se fecha a comienzos del s. IV a.C., según indican Sisani (2009, 112 y 195) y Rocca (1996, 68), aunque Crawford (2011, 115) la considera de finales de siglo, entre el 325 y e 300 a.C. Se trataría, por lo tanto, de una de las primeras inscripciones estiguadas en lengua umbra.

5. Texto

cupras matres pletinas sacry [esu]

La inscripción marca claramente un teónimo indígena *Cupra*, estiguado también en el sistema de Fossato di Vico (U02), acompañado de los epítetos "Mater" y "Plectina", siendo el segundo un epíteto topónimoico (Sisani 2009, 196). El caso en el que aparecen los tres nombres es genitivo. *Cupra* según Vetter y Morandi, podría relacionarse con *cuprum*, *cuprum*, que el segundo traduce por *bonum*, siendo algo así como la "Buena Madre". La inscripción indica *pletinas* y no *plestinas*, que podría ser un error fruto de la omisión de la *-r*, y por tanto estaría relacionado con el topónimo latino *Plectina*. No obstante, Poccetti (1979, 18) indica que de no ser así, podría tener paralelos lingüísticos siguiendo un epíteto etrusco (CIE 4427), con un gentilicio *Plittine*, o un topónimo *Plentinum*. Las cuatro láminas de Colfiorito presentan la misma fórmula, que gracias a las demás podemos reconstruir. Es además una inscripción parlante, dado que la propia lámina indica "soy sagrada".

"Soy (el objeto) sagrado de Cupra Madre Plectina." (basada en Sisani 2009, 195 y Crawford 2011, 115)

Dataciones alternativas

Completa o incompleta

Completa Rota

Donante Sin donante
 Fórmula Sin fórmula
 Verbo Sin verbo
 Objeto Sin objeto
 Teónimo Sin teónimo

Variantes de lectura

Traducciones alternativas

Fig. 89. Ejemplo de las secciones "4.Cronología" y "5. Texto" de la base de datos 1 en modo "Visualizar".

6. Carácter religioso

Nivel de certeza Segura Probable

CRITERIOS Soporte Lugar de hallazgo Contenido del texto

Marcadores religiosos en el texto

Teónimo seguro Fórmula votiva
 Posible teónimo Fórmula ofensa
 Antropónimo Sacerdote
 Dedicante Otro vocabulario religioso
 Ritual

Teónimo

Teónimo.....

Femenino Clásico Ambos
 Masculino Indígena ?
 ?

Individuos

Nombre completo Femenino Uno Indígena Cargo público
 Nombre incompleto Masculino Dos Latino Sacerdote
 Nombre perdido ? Grupo Otro No se indica
 Quizá tuvo nombre ?
 Sin nombre
 Inscripción parlante

Ficha nombres.....

Tipo de inscripción religiosa **Tipo de público** Pública Privada No está claro

Dedicatoria/Ofensa Conmemoración de ofensa Festividad Delim. terrenos sagrados
 Ofensa comunitaria Lex sacra Maldición Funeraria (sacerdote)
 Ofensa en favor de otros Sacrificio Amuleto Indeterminada
 Votiva (votum) Peregrinación Calendario

Comentario religión.....

Fig. 90. Sección "6.Carácter religioso" de la base de datos 1 en modo "Presentación".

7. Bibliografía

Bibliografía.....

Cuerpo

Pie de página

BASE 1. Seguras y probables

Relaciones principales		OSCO, UMBRO, SUDPICENO		VENETICO		GALO	
Estarán 2016	Estarán <input type="checkbox"/> Sí <input type="checkbox"/> Visto	Buck	<input type="checkbox"/> Sí <input type="checkbox"/> Visto	Lin.Ven	Lin.Ven <input type="checkbox"/> Sí <input type="checkbox"/> Visto	DAG	DAG <input type="checkbox"/> Sí <input type="checkbox"/> Visto
EDCS	EDCS <input type="checkbox"/> Sí <input type="checkbox"/> Visto	Janesen	Janesen <input type="checkbox"/> Sí <input type="checkbox"/> Visto	MLV	MLV <input type="checkbox"/> Sí <input type="checkbox"/> Visto	PIO	PIO <input type="checkbox"/> Sí <input type="checkbox"/> Visto
Triamagelos	Triamagelos <input type="checkbox"/> Sí <input type="checkbox"/> Visto	VE	VE <input type="checkbox"/> Sí <input type="checkbox"/> Visto	Narinelli	Narinelli <input type="checkbox"/> Sí <input type="checkbox"/> Visto	Et.Celt.	Et.Celt. <input type="checkbox"/> Sí <input type="checkbox"/> Visto
ITALIA VARIOS		Poco	Poco <input type="checkbox"/> Sí <input type="checkbox"/> Visto	AKEO	AKEO <input type="checkbox"/> Sí <input type="checkbox"/> Visto	Meid	Meid <input type="checkbox"/> Sí <input type="checkbox"/> Visto
ID	ID <input type="checkbox"/> Sí <input type="checkbox"/> Visto	Untermann 1979	Untermann 1979 <input type="checkbox"/> Sí <input type="checkbox"/> Visto	RETICO		LUSTANO, CELTIBERICO, IBERICO	
PDI	PDI <input type="checkbox"/> Sí <input type="checkbox"/> Visto	Melis 1986	Melis 1986 <input type="checkbox"/> Sí <input type="checkbox"/> Visto	IR	IR <input type="checkbox"/> Sí <input type="checkbox"/> Visto	MLH	MLH <input type="checkbox"/> Sí <input type="checkbox"/> Visto
LIA	LIA <input type="checkbox"/> Sí <input type="checkbox"/> Visto	lc. sud	lc. sud <input type="checkbox"/> Sí <input type="checkbox"/> Visto	DRI	DRI <input type="checkbox"/> Sí <input type="checkbox"/> Visto	LSEP	LSEP <input type="checkbox"/> Sí <input type="checkbox"/> Visto
EIC	EIC <input type="checkbox"/> Sí <input type="checkbox"/> Visto	dTP	dTP <input type="checkbox"/> Sí <input type="checkbox"/> Visto	MLR	MLR <input type="checkbox"/> Sí <input type="checkbox"/> Visto	BDH	BDH <input type="checkbox"/> Sí <input type="checkbox"/> Visto
REI	REI <input type="checkbox"/> Sí <input type="checkbox"/> Visto	Rocca	Rocca <input type="checkbox"/> Sí <input type="checkbox"/> Visto	TIR	TIR <input type="checkbox"/> Sí <input type="checkbox"/> Visto	HEP	HEP <input type="checkbox"/> Sí <input type="checkbox"/> Visto
ETRUSCO		ST	ST <input type="checkbox"/> Sí <input type="checkbox"/> Visto	LIR	LIR <input type="checkbox"/> Sí <input type="checkbox"/> Visto	HEPQ	HEPQ <input type="checkbox"/> Sí <input type="checkbox"/> Visto
ET2 Rix	ET2 Rix <input type="checkbox"/> Sí <input type="checkbox"/> Visto	VG	VG <input type="checkbox"/> Sí <input type="checkbox"/> Visto	LEPONTICO		CORPORA LATINOS	
ET Meiser	ET Meiser <input type="checkbox"/> Sí <input type="checkbox"/> Visto	Inhl	Inhl <input type="checkbox"/> Sí <input type="checkbox"/> Visto	LexLep	LexLep <input type="checkbox"/> Sí <input type="checkbox"/> Visto	CIL	CIL <input type="checkbox"/> Sí <input type="checkbox"/> Visto
				Morandi 2004	Morandi <input type="checkbox"/> Sí <input type="checkbox"/> Visto	AE	AE <input type="checkbox"/> Sí <input type="checkbox"/> Visto
				Lejeune	Lejeune <input type="checkbox"/> Sí <input type="checkbox"/> Visto	ILS	ILS <input type="checkbox"/> Sí <input type="checkbox"/> Visto

Fig. 91. Sección "7.Bibliografía" de la base de datos 1 en modo "Presentación".

BASE 2. Dudosas, no religiosas y descartadas

Present cm 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21

Cabecera referenda dudosas referencia

Nombre de la inscripción

Referencia preinscripción

1 Soporte

Material: Material

Clasificación: Tipo de soporte

Tipo de soporte: Clasificación del soporte

Descripción del soporte

Imagen

Valor imagen

2 Lugar de hallazgo

Yacimiento: Yacimiento

Localidad: Localidad actual

Provincia/dep.: Provincia o dep.

Región: Región

País: País

Religioso en yacimiento
 No religioso en yacimiento
 Lugar dudoso en yacimiento
 Lugar dudoso - posible santuario
 Fuera de contexto
 Desconocido

Fecha y circunstancias del hallazgo

Fecha y circunstancias del hallazgo

Present. 75

Fig. 92. Secciones "1. Soporte y 2. Lugar de hallazgo" de la base de datos 2 en modo "Presentación".

ANEXO 3. DIBUJO DE INSCRIPCIONES

En primer lugar se colocan las fotografías disponibles de la inscripción en distintas capas, en este caso nombradas como "foto" y "otra foto".

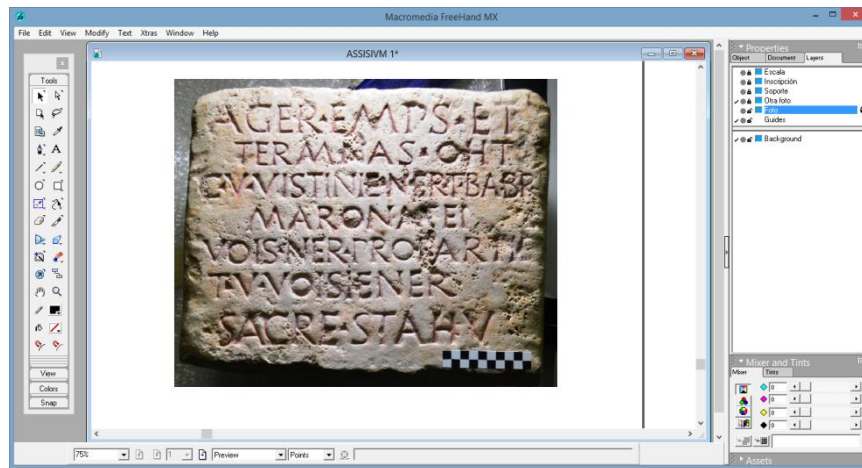
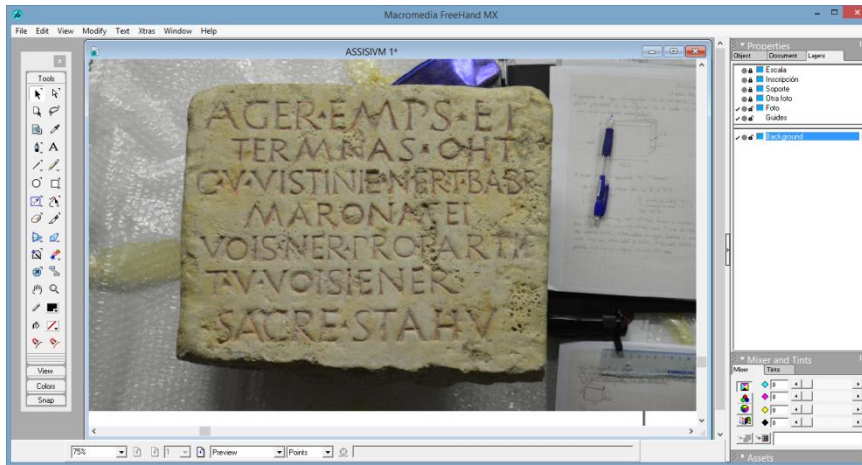


Fig. 93. Vista del programa *Freehand*. Paso 1.

La siguiente capa es "Soporte" y en ella se calca la forma de la pieza y sus imperfecciones

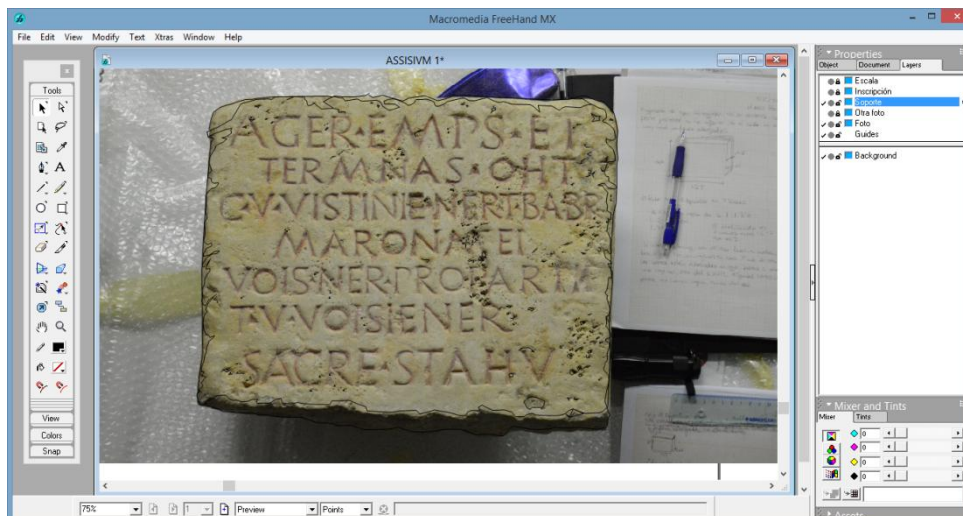


Fig. 94. Vista del programa *Freehand*. Paso 2.

El siguiente paso es añadir el calco de las letras, creando para ello una capa con el nombre "Inscripción".

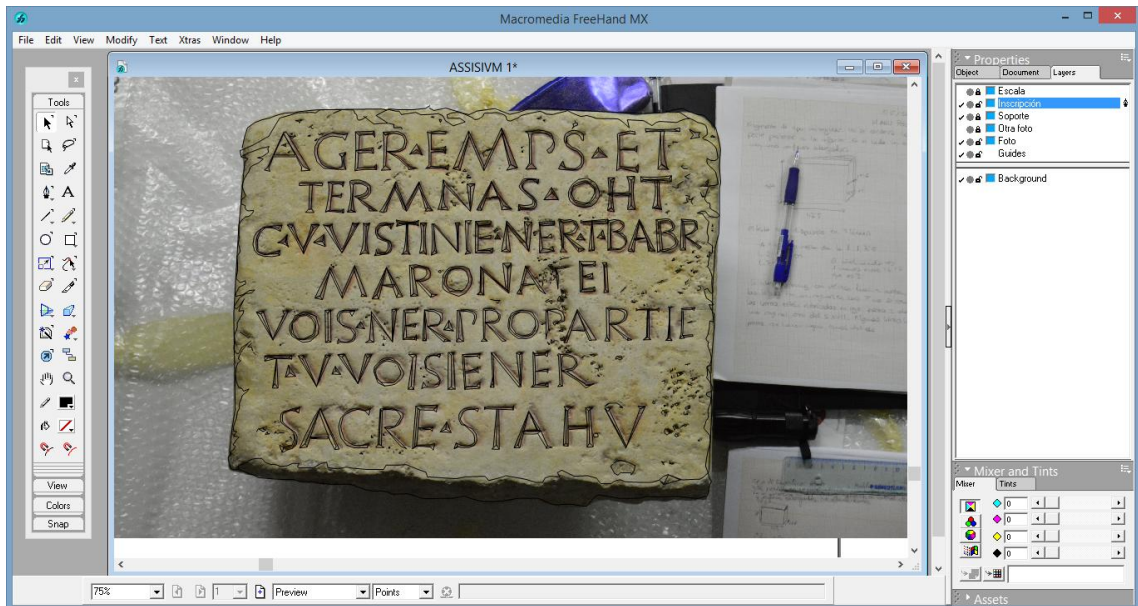


Fig. 95. Vista del programa *Freehand*. Paso 3.

El último paso es añadir la escala y eliminar la capa de las imágenes, quedando el fondo blanco.

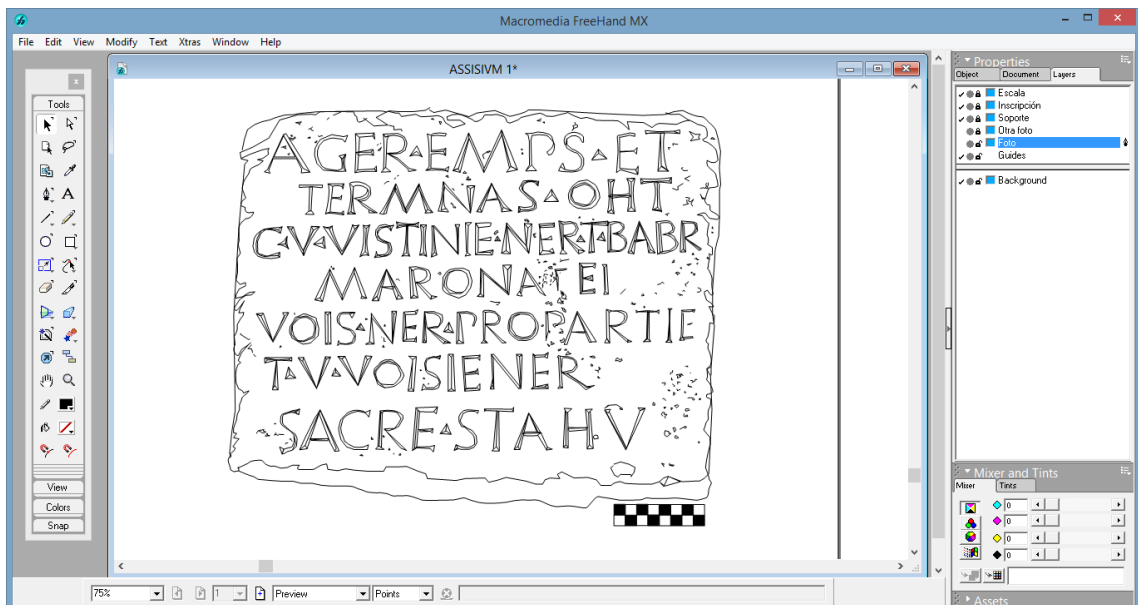


Fig. 96. Vista del programa *Freehand*. Paso 4.

ANEXO 4. VERBOS OSCOS

En este estudio se han recogido numerosas inscripciones que provienen de santuarios, y en ellas se hace constar que alguien, generalmente un magistrado, ‘dio, ofreció, entregó o mandó construir’ algo que pasó a integrarse en el paisaje religioso del mismo. En este caso, muchos de los verbos parecen ligarse al ámbito edilicio más que al religioso. En este apartado se analizan aquellos registrados en las inscripciones de carácter arquitectónico o grandes bloques colocados en santuarios, descartando los verbos que aparecen en las maldiciones y en las *leges sacrae*, que claramente no pueden interpretarse como inscripciones edilicias, del mismo modo que los que aparecen en las *iúvilas* de Capua. Esto servirá para considerar un epígrafe como ofrenda o incluirlo en la categoría de inscripciones edilicio-religiosas.

1. Verbos atestiguados en más de una ocasión

1. *deded/dedens*

El verbo *deded/dedens* es uno de los más numerosos en la epigrafía osca, muy frecuente en inscripciones que aparecen en santuarios o en soportes claramente religiosos, como estatuillas votivas, mesas de ofrendas o altares.

deded/ dedens δεδετ	O01.2 O18 o69b O08.11? O24.2? O28.32?
+ dunúm	O08.01 O17.1 O20.5 O27 O20.6? O09?
+ úpsannúm	O23 O20.7 O08.03 O08.09 O08.12 O22.07?

En las inscripciones que aparecen en espacios de culto o sobre soportes ligados a éste, el verbo aparece en muy pocas ocasiones solo, sin ir acompañado de *dunúm* o *úpsannum*: una ocasión en *Saepinum*, **O18**, y tres veces más en **O01.2**, en **O20.6** y en **O22.07** pero en estas últimas son piezas rotas que no podemos reconstruir, pero que probablemente mostrarían una de estas dos palabras. En el caso de **O18**, el soporte descarta que pueda ser considerada edilicia, y la presencia de un teónimo y la fórmula *brateís datas* indican claramente que se trata de una ofrenda. Lo mismo ocurre con **o69b**, que no puede ser considerado un epígrafe edilicio.

No obstante, también se registra este verbo *deded* no acompañado en otras inscripciones que no parecen ligarse de ninguna forma a la religión: *Im.It.* Pompei 9, *Im.It.* Pompei 22, *Im.It.* Pompei 24, *Im.It.* Abella 3, etc. Esto demuestra que el verbo en sí no puede entenderse como una marca de ofrenda, una ‘donación a los dioses’, ya que también se emplea en epígrafes de espacios públicos, donde el evergeta donaría la estatua, la base o la obra que acompañase al epígrafe.

Lo más frecuente es que el verbo *deded/dedens* aparezca junto a *dunúm*, indicando que lo que se ha dado es un ‘don, regalo’. Aparece tanto en inscripciones que no se pueden considerar edilicias, como **O17.1** y **O27**, como en aquellas que sí, por lo que si en las primeras consideramos que la presencia de ambas palabras marca una ofrenda, lo mismo haremos con las segundas. Es curioso que *dunum deded* no se documente en el área griega.

Del mismo modo, el verbo *deded/dedens* aparece en numerosas ocasiones junto a *úpsannúm*, un acusativo singular que señalaría el objeto sobre el que recae la acción, en este caso estaría expresando una ‘erección’, una ‘realización’, una ‘obra’. Poccetti traduce la presencia esta palabra como una indicación de que algo se ordenó hacer, se comisionó.⁹⁷² Diversos objetos o actuaciones aparecen vinculados a esta palabra: una mesa⁹⁷³ en **O08.03** de Pietrabbondante, un embarcadero o acceso⁹⁷⁴ en el caso de **O23** de Punta de la Campanella, un pavimento en Cumas, **O20.7**, no sabemos qué en **O08.09** porque está perdida, del mismo modo que no se indica en **O08.12**.⁹⁷⁵ También se registra junto a otros verbos, como *aamanaffed* en **O22.09** y **O08.13**. La palabra *úpsannúm* solo aparece en inscripciones que podríamos interpretar como posiblemente edilicias, y nunca sobre pequeñas ofrendas, estatuillas o cerámicas. En este caso, las inscripciones que aparezcan sobre soportes que formaron parte de la arquitectura de un santuario y que presenten esta fórmula *úpsannúm deded*, no serán consideradas como religiosas, sino como ‘no religiosas’, a excepción de aquellas que muestren otros elementos que las clasifiquen como tales, como **O08.03**, que es una mesa de altar.

2. úpsed

El verbo *úpsed/upsed* aparece alrededor de una decena de veces en los epígrafes oscos. En las inscripciones que podrían ser religiosas, aparece registrado en estas ocasiones:

úpsed/upsed	O18 O07 O10 O08.05? O39.1
ουπσεωνς	

En la estatuilla **O18**, no hay duda de que se trata de una ofrenda y que la pieza no puede confundirse con un epígrafe edilicio. No ocurre lo mismo en los otros dos casos: **O07** es un mosaico, en el que se indica que unos magistrados lo han realizado, y **O10** indica que un personaje lo ha pagado con su propio dinero. En los tres casos el verbo podría interpretarse como una marca de que los objetos u obras se han realizado, pudiendo traducir el verbo por ‘hacer’.⁹⁷⁶ Así lo entiende Poccetti en algunos epígrafes, en este caso solo aplicable al mosaico **O07** de Schiavi d’Abruzzo,⁹⁷⁷ y por ‘hizo hacer o comisionó’ en otros, como por ejemplo **O10** de Castel di Sangro y **O39.1** de Messina.⁹⁷⁸

Dado que el verbo aparece en otros epígrafes que no se ligan a espacios de culto, debemos descartar que sea un verbo de carácter intrínsecamente votivo. *Im.It.* Bovianum 107 y 108 (*ST*

⁹⁷² Poccetti (1983, 181).

⁹⁷³ Si es la traducción correcta de *kamatúm ekík*

⁹⁷⁴ Traducción de *esskazsiúm*.

⁹⁷⁵ *Úpsannum* aparece junto a una base en **O08.13** y un pavimento en **O22.09**, en ambos casos junto al verbo *aamanaffed*. La palabra *úpsannúm* según Untermann (2000, 802) aparece en inscripciones como marca de fabricación o construcción, comprándolo con el lat. *facere*. Sin embargo, cabe resaltar que la palabra *úpsannúm* se registra principalmente en epígrafes que por uno u otro motivo podrían ser religiosos, aunque no consideramos que sea necesariamente prueba de que la construcción llevada a cabo fuese religiosa.

⁹⁷⁶ Campanile (1996a, 358) traduce *úpsed* por lat. *fecit*, y *úpsannam* por lat. *faciendam*.

⁹⁷⁷ Indica que también aparece en otros epígrafes, como en las tégulas Ve 177, *SE XLVII*, (1979, 353), el mortero *SE XLIX*, (1981, 291), y unos platos de barniz negro, Ve 1241, b y c. Poccetti (1983, 178-179).

⁹⁷⁸ Añade Poccetti (1983, 179) las inscripciones Ve 8 y Ve 16 de Pompeya.

Sa 32, 33, 34) son cerámicas, con lo que serían posiblemente marcas de artesano,⁹⁷⁹ y en *Im.It.* Abellinum 5, un sello sobre dos *tegulae*, de nuevo sea posiblemente una marca de fabricación. De este modo, el verbo no puede ser entendido como ‘edificar’, ya que lo encontramos en cerámica. También está presente en *Im.It.* Campania or Samnium 5, la pata de una mesa de piedra, en la que se indica que un esclavo lo realizó y en *Im.It.* Campania or Samnium 6, una *tegula* con una marca de artesano.⁹⁸⁰ Descartamos, por tanto, un carácter religioso en este verbo.

3. *dunatted*

Otro verbo cuyo carácter religioso es dudoso es *dunatted*. Este verbo se registra tan solo en dos de las inscripciones recogidas en este estudio, y posiblemente en una más.

dunatted	O13
duunated	O08.05
	O14.1?

En el caso de **O13** no hay duda de que se trata de una inscripción de tipo religioso, ya que está sobre un altar, junto con un teónimo y la fórmula *brateis datas*. En el caso de la losa **O08.05**, también parece encontrarse un teónimo, seguramente Herentas. Las roturas impiden comprender el texto completo, pero podría mencionar la realización de una serie de obras en torno a un templo, así como una posible donación de estatuas. Según Crawford, la reconstrucción de **O14.1** sería *duna]tted puplunai*, con lo que, de nuevo, el verbo estaría acompañando a un teónimo. En este caso, no es posible que se trate de un epígrafe edilicio, ya que es un fragmento cerámico. En las tres inscripciones parecen registrarse teónimos, por lo que *dunatted* podría marcar una donación de tipo religioso, una ofrenda. De hecho, la inscripción **O28.25** en la que el texto indica *δουνακλομ*, se ha interpretado tradicionalmente como ‘ofrenda’ (¿lugar para ofrendas?), por lo que el significado de la palabra *dunatted* sería algo así como ‘ofreció, donó’.

4. *prúfatted/prúffatens*

Otro verbo frecuente en las inscripciones recogidas en esta base es *prúfatted*. El verbo aparece en más de diez de ocasiones.

prúfatted/prufated	O06 O07 O08.03 O08.09 O08.12 O08.15 O08.16 O08.17 O23 o48 O08.14? O17.2? O22.07?
πρωφατεδ / προφατεδ	O28.17 O28.23? O28.33?

⁹⁷⁹ Y así lo corrobora Rix (2002, 86).

⁹⁸⁰ Rix (2002, 122) la considera una marca de fabricación (Herstellerinschrift).

La traducción que tradicionalmente se da al verbo es ‘lo aprobó’.⁹⁸¹ En los textos completos, *prúffated* suele aparecer junto al nombre de un donante, generalmente un magistrado, y en ocasiones junto a un objeto donado. Salvo en los casos en los que las inscripciones están rotas y carecemos de algún elemento, siempre aparece junto a *eisidum*, indicando que ‘él mismo lo aprobó’. Del mismo modo, estos textos suelen aparecer con la mención *senateís tanginud*, que indican que se hacen por decreto del senado, o que han recibido su aprobación.

Los soportes en los que aparece el verbo son variados: altares, mesas de ofrendas, bases de estatua, placas de bronce, mosaicos, arquitrabes, e incluso en la inscripción parietal de Punta della Campanella. Algunos de ellos remiten a soportes ligados indiscutiblemente al culto y otros son parte de edificios de culto, sin embargo, no todos ellos deben ser considerados necesariamente religiosos.

El verbo aparece también en inscripciones que consideramos edilicias y que no forman parte de santuarios ni espacios de culto, por ejemplo *Im.It.* Pompei 8, Pompei 9, Pompei 13, Pompei 17, Pompei 22, Pompei 24, Abella 3, en la que se indica la aprobación y realización de unas estatuas, que no sabemos a quién representan, en un espacio que no es de culto, con lo que consideramos que no tiene por qué ser religiosas. Sin embargo, hemos de destacar que de las más de 15 veces que se atestigua el verbo, en más de la mitad están en un espacio de culto,⁹⁸² quizá ligado a que en estos lugares se concentra la actividad edilicia oficial.

5. *prúffed*

Si bien podría parecer que *prúffed* es una forma abreviada del verbo anterior, el tipo de textos en los que aparece no autoriza que pueda dársele el mismo significado. Campanile registró dos testimonios de este verbo,⁹⁸³ a los que añadimos otro más, hallado después de la publicación de su artículo, y la posibilidad de otras dos atestiguaciones más.

prúffed	O08.04 O15 O21 O17.2? O28.23?
----------------	--

En Herculano, **O21**, no tendría sentido interpretarlo como ‘lo comprobó’, ya que va seguido de un teónimo en dativo, lo cual induce a pensar que expresa la donación y ofrecimiento de algo: "lo ofreció/lo colocó/lo donó para Herentia". Del mismo modo, en **O15** parece indicar que algo fue colocado o donado. No va precedido de *eisidum* por lo que no es una expresa que se haya aprobado una obra. Tampoco en **O08.04** va precedido de *eisidum*, y de nuevo podría interpretarse este verbo como ‘ofreció, colocó, donó’. Campanile considera que la forma correcta de traducir este verbo sería: ‘ofrecer, dar’, o también ‘establecer, fijar’.⁹⁸⁴ De esta forma, las inscripciones que contienen este verbo serán consideradas probablemente religiosas, a excepción de la primera, que tiene un claro teónimo en dativo, y por lo tanto confirma que se trata de una ofrenda y se considera una inscripción religiosa segura. Las otras dos aparecen en santuarios y sobre soportes religiosos, **O21** y **O08.04** en mesas de ofrendas, y **O15** en una base de estatua. En el caso de **O17.2**, la inscripción está fracturada, y ambas opciones tendrían cabida, ya que falta gran parte del texto. Lo mismo sucede con **O28.23**, cuyo texto podría ser $\pi\rho\text{[ff}\epsilon\delta$ o $\pi\rho\text{[ff}\alpha\tau\epsilon\delta$].

⁹⁸¹ Campanile (1996a, 360) traduce *prúffated* por "aprobó" y *prúffatens* por "aprobaron".

⁹⁸² Según Untermann (2000, 584).

⁹⁸³ Campanile (1996a, 358), quien señalaba Ve 107 y Ve 156.

⁹⁸⁴ Campanile (1996a, 362).

6. *aamanafed/aamanfed/ammanafed/manaffed*

Otro verbo frecuente en las inscripciones recogidas en esta base es *aamanafed*, con sus múltiples versiones.⁹⁸⁵ Untermann considera que se relaciona con *manafum*, aunque no estamos seguros de que ambos términos tengan un mismo significado.⁹⁸⁶ Poccetti indica que las inscripciones encargadas por un ente público emplearían el verbo *aamanaffed*, mientras que las que partiesen de un dedicante privado usarían *manaffed*.⁹⁸⁷

aamanafed	O07
aamanafed	O06 O08.16
aa[m]ana[f]e[d]	O08.14
aaman[aff]ed	O22.09
ammanafed	o48
[a]manafed	O08.17
emanafed	O08.15

Este verbo aparece en las inscripciones de tipo edilicio, no en pequeñas dedicaciones. En ocasiones se acompaña de la aprobación del senado, de los verbos *prúfatted* o *úpsed* antes comentados, y siempre junto al nombre de uno o varios personajes, a veces magistrados. Además, suele aparecer justo detrás del objeto u obra: *aasass* en **O06**, *aram* en **o48**, *kúrass ekask* en **O08.15-17**. Está perdido en **O22.09**, pero tradicionalmente se considera que sería un pavimento. En **O07** no se indica, pero suponemos que se trata del propio mosaico. Está perdido en **O08.14**.

En este caso el verbo aparece en 8 inscripciones ligadas a espacios de culto, pero también se registra en otras inscripciones,⁹⁸⁸ que no recogemos en esta base ya que nada hace sospechar de una posible interpretación en clave religiosa, como *Im.It.* Pompei 9, 11, 20, 21.⁹⁸⁹ Untermann traduce el verbo por 'entregar',⁹⁹⁰ 'encargar',⁹⁹¹ 'poner, colocar, erigir'.⁹⁹² Por otro lado, Poccetti le otorga el significado de 'hacer que se haga, comisionar'.⁹⁹³ De esta forma, descartamos que el verbo haga referencia a una ofrenda en el sentido religioso, y consideramos que es propio de la terminología empleada en las inscripciones edilicias.

7. *afaamatted/αφααματετ/faamated*

Este verbo se registra en varias ocasiones en las inscripciones escas seleccionadas en este estudio. Untermann indica que *αφααματετ* y *faamated* son el mismo verbo,⁹⁹⁴ cuyas diferencias, según Poccetti radicarían en que las inscripciones en las que se use el verbo *afaamatted* son de comisión pública, mientras que las que se indican solo con *faamatted* serían realizadas por un

⁹⁸⁵ Campanile (1996a, 359) traduce *aamanaffed* por "mandavit".

⁹⁸⁶ Untermann (2000, 448) señala que el verbo se encuentra, en su versión *manafum* en **O19.29**, una maldición. En este caso, lo liga al lat. *mandare*, idea que sigue Crawford (2011, 465) al traducir *manafum* en **O19.29** como "I have mandated". Aunque no descartamos que ambas formas verbales se vinculen, e incluso haya una posible interpretación de *aamanaffed* en el sentido de "ordenar llevar a cabo una obra", preferimos estudiar los casos en los que aparece en las inscripciones de tipo edilicio por separado.

⁹⁸⁷ Poccetti (1983, 191).

⁹⁸⁸ Untermann (2000, 448) recoge las múltiples formas de *aamanaffed* en *Im.It.* Pompei 9, 11, 20, 21, Terventum 15, 16, 17, 21, 33, 36 y Pompei 23.

⁹⁸⁹ Rix (2002, 104) las considera edilicias.

⁹⁹⁰ Untermann (2000, 448) lo traduce por: "übergeben, anheimgeben".

⁹⁹¹ Untermann (2000, 449) "gab in Auftrag"

⁹⁹² Untermann (2000, 449) lo traduce por: "setzen, stellen, legen".

⁹⁹³ Poccetti (1983, 179), quien lo registra en Ve 12, Ve 14, Ve 15, Ve 17.

⁹⁹⁴ Untermann (2000, 253), quien también vincula el verbo con *faamat/faamant* de las inscripciones *Im.It.* Pompei 2,3,4 y 7. Traduce el verbo por "befehlen, anordnen" en el caso de Pompeya.

individuo.⁹⁹⁵ Señala, además, que en las inscripciones de tipo edilicio tiene seguramente el mismo significado que *aamanaffed*.⁹⁹⁶

αφαματεδ	O28.15 O28.16
αφαματετ	O28.17
αφαματομ	O28.11
αφαματτεν ς	o76X
famatted	O24.4
faamated	O08.13

De nuevo, este verbo no se registra en pequeñas dedicatorias de tipo votivo ni en inscripciones religiosas claras, sino en inscripciones cuyo lugar de hallazgo indica principalmente que puedan ser consideradas como tales. En el caso de **O28.15-16** sí que se marca que las inscripciones son dedicatorias religiosas, debido a que se añade un teónimo en genitivo al final, con lo que se considera que estos grandes altares serían ofrendas. También **O28.11** se acompaña de un teónimo. En **O28.17** se marca la realización de unas estatuas, posiblemente de divinidades. **O08.13** también indica que se llevó a cabo una obra con la aprobación del senado. **O24.1** tan solo se acompaña de una fórmula onomástica. Por otro lado, la inscripción **o76X** está muy fragmentada para una posible interpretación, aunque Poccetti traduce el verbo por ‘hizo hacer o comisionó’.⁹⁹⁷

Por lo tanto, recopilando, este verbo en sí mismo no indica la realización de una ofrenda o un acto religioso, sino que ordena la edificación o erección de algo, que luego pudo o no ser considerado una ofrenda. Es curioso que el verbo tan solo se registre en espacios de culto, exceptuando, si es cierto que indica Untermann, que en su versión *faamat* aparezca en inscripciones parietales en Pompeya.

8. *súm/est/fufens*⁹⁹⁸

Este verbo irregular aparece en diversas inscripciones, de las cuales varias están recogidas en nuestra base de datos.⁹⁹⁹ Tan solo una podría considerarse edilicia por su soporte, *Im.It.* Herculaneum 1.

súm	O21 O03 O19.24
est	O19.22 O19.23
set	O19.22 O19.23 O19.26
fufens	O19.22 O19.23

Sin duda este verbo no es religioso en sí mismo, pese a que aparezca en numerosas inscripciones ligadas indudablemente al culto. Sin embargo, la forma *sum/súm* también se registra en otros epígrafes, algunos funerarios,¹⁰⁰⁰ o posibles marcas de artesano,¹⁰⁰¹ y en su

⁹⁹⁵ Poccetti (1983, 191).

⁹⁹⁶ Untermann (2000, 253).

⁹⁹⁷ Poccetti (1983, 180).

⁹⁹⁸ Umbro *eru, esu, est*

⁹⁹⁹ Untermann (2000, 245-247) considera que todos estos son formas verbales del mismo verbo.

¹⁰⁰⁰ Como *Im.It.* Capua 36, Capua 45.

forma *sent* aparece frecuentemente en marcas de artesano, como *Im.It.* Teanum Sidicinum 26-30. En nuestras inscripciones, aparece en Herculano, **O21** junto a un epíteto, indicando que "es de Herentia", marcando que es un objeto sagrado. Lo mismo sucede en Tufillo, en **O03**, que casualmente comparte el mismo teónimo. El resto son las *iúvilas* de Capua, con lo que el verbo se emplea para indicar en primera persona qué y de quién son.

9. *staít/stahínt*¹⁰⁰²

Otro verbo frecuente es *stáit/stahínt/stáiet*, que aparece especialmente en las *iúvilas* de Capua, pero también en algún otro epígrafe:

statif/stahínt/staít	O04 O19.17 O19.26 O19.15? o73X?
-----------------------------	--

Untermann lo traduce por lat. *stare*, con el significado de 'estar de pie',¹⁰⁰³ o quizá 'estar presente'¹⁰⁰⁴ o incluso 'estar colocado al lado de'¹⁰⁰⁵. En el caso de *statif* que aparece en **O04**, se refiere a la colocación de una serie de aras, mientras que la presencia en las *iúvilas* de Capua indica que fueron colocadas. Por lo tanto, este verbo no indica la realización de una ofrenda, sino la colocación de algo en un sitio.

10. *teremnattens*

Este verbo se registra en osco en varias ocasiones, de las cuales en nuestra base encontramos:

teremnattens	o74X
---------------------	-------------

Untermann¹⁰⁰⁶ indica que se encuentra también en *Im.It.* Pompei 12 y Pompei 13, y Crawford o documenta en *Im.It.* Abella 3 como *teremnatted*. El significado sería 'delimitar, cercar, trazar.' Ni en las inscripciones de nuestra base ni en las que menciona Untermann hay motivos para creer que sea necesariamente una delimitación de tipo sagrado.

2. Verbos registrados en una sola ocasión:

1. *dadíkatted*

El verbo tan solo se registra en una ocasión en las inscripciones seleccionadas, y según indica Untermann no aparece en ninguna otra.¹⁰⁰⁷

dadíkatted	O08.06
-------------------	---------------

¹⁰⁰¹ *Im.It.* Bovianum 107.

¹⁰⁰² Umbro *stahu*.

¹⁰⁰³ Untermann (2000, 698) usa la palabra alemana "stehen".

¹⁰⁰⁴ Untermann (2000, 698) "vorhanden sein".

¹⁰⁰⁵ Untermann (2000, 698) "daneben stellen, zur Seite stellen".

¹⁰⁰⁶ Untermann (2000, 746), lo traduce por "abstecken, abgrenzen".

¹⁰⁰⁷ Untermann (2000, 154) indica la posibilidad de que *Im.It.* Aeclanum 2, el texto *datd* se pueda interpretar una forma abreviada de este verbo, aunque creemos que la interpretación tradicional de *dat(as) d(eded)* es más apropiada. También indica que *aikdafed* de Terventum 18 podría ser una forma semejante, quizá un *dadikafed*.

Untermann lo relaciona con el lat. *dedicare*, y con las dedicatorias a divinidades,¹⁰⁰⁸ por lo que consideramos que se trata de una inscripción de tipo religiosa.

2. *αφακειτ/αφλκειτ*:

Este verbo tan solo se encuentra en una ocasión en nuestras inscripciones.

αφακειτ/αφλκειτ	O29
------------------------	------------

Untermann tan solo registra el verbo en una ocasión en la epigrafía osca, y lo traduce por ‘dedicar, consagrar’, o quizá por ‘establecer, donar, ofrecer.’¹⁰⁰⁹ De esta forma, consideramos que el verbo podría indicar un acto religioso. Según Untermann podría estar en relación con *aflukad* de la *defixio* **O19.29**,¹⁰¹⁰ en la que se ‘ofrece’ algo (posiblemente la víctima) a Ceres Arentica y su grupo. Poccetti indica que podría ser el mismo verbo que *αναφακετ*, e indica que se podría poner en relación con el término griego *ἀνέθηκε*.¹⁰¹¹

3. *αυ[α]φεδ*

Este verbo parecido a *aamanafed*, y que podría parecer una forma abreviada del mismo, lo encontramos tan solo en una ocasión.

αυ[α]φεδ	O30
-----------------	------------

En este caso no se trata de una inscripción edilicia, sino una clara ofrenda religiosa, ya que aparece junto a un teónimo y una fórmula votiva, por lo que este verbo podría vincularse a una ofrenda. No obstante, tan solo aparece registrado en esta inscripción, con lo que no es posible probarlo. Poccetti sugiere que pueda provenir de la misma raíz que *αναφακετ* y *αφακειτ* y ser una derivación de una interferencia lingüística griega del término *ἀνέθηκε*.¹⁰¹²

4. *akdafed*

akdafed	O08.10
----------------	---------------

Salvo la dudosa interpretación de Untermann que lo vinculaba al verbo *dadikatted*, no conocemos el significado de este verbo.¹⁰¹³

3. Otros verbos posiblemente religiosos en soportes no edilicios.

1. *dikked*

dikked	o52
---------------	------------

Registrado una única vez, *dikked* aparece en un objeto de dudosa naturaleza, que pudo provenir de un lugar de culto. De Benedettis (2003, 408) y Crawford (2011, 1091) traducen el verbo por ‘dedicó’, considerando que podría tratarse de una consagración. La inscripción se publicó en 2003, por lo que Untermann no recoge esta palabra. Consideramos que podría tener el mismo significado, por lo tanto que *dadikatted*. No obstante, al no encontrarse en otros

¹⁰⁰⁸ Untermann (2000, 154).

¹⁰⁰⁹ Untermann (2000, 57-58), que traduce por "widmen, stiften, darbringen".

¹⁰¹⁰ Untermann (2000, 59).

¹⁰¹¹ Poccetti (2009, 54).

¹⁰¹² Poccetti (2009, 54).

¹⁰¹³ Untermann (2000, 154).

epígrafes, consideramos que es dudoso, de ahí que la inscripción que lo porta se considere como tal.

2. αναφακετ

El verbo αναφακετ tan solo se registra en un epígrafe de los seleccionados.

αναφακετ	ο69a
----------	------

Untermann, lo vincula a *fakiíad*, lat. *fecit*.¹⁰¹⁴ Por ello, significando ‘lo hizo’, no necesariamente debe entenderse como una inscripción religiosa, pues podría ser una marca de artesano. Para Poccetti, podría ser el mismo verbo que αφακετ, al que otorga un significado religioso al vincularlo a la palabra griega ἀνέθηκε¹⁰¹⁵

4. Conclusión general sobre los verbos dedicatorios o edilicios:

Hemos seleccionado varios verbos que consideramos de tipo dedicatorio y otros hemos descartado que se refieran a un acto religioso. Los primeros pueden indicar una dedicatoria religiosa o la conmemoración de una ofrenda, mientras que los segundos van más ligados al ámbito edilicio:

· Dedicatorios:	· Dudosos	· No dedicatorios/ Edilicios:
<ul style="list-style-type: none"> - <i>dunúm deded</i> - <i>dunatted</i> - <i>prúffed</i> 	<ul style="list-style-type: none"> - αν[α]φεδ - akdafed - dikked 	<ul style="list-style-type: none"> - <i>deded</i> (si aparece solo) - <i>úpsannúm deded</i> - <i>úpsed</i> - <i>prúfatted</i> - <i>aamanafed</i> - αφαματετ/ <i>faamated</i> - <i>súm</i> - <i>staít/stahínt</i> - <i>teremnattens</i> - αναφακετ
<ul style="list-style-type: none"> · Posiblemente religioso: - <i>dadíkatted</i> - αφακειτ/αφλκειτ 		

De esta forma hemos considerado que aquellas inscripciones que presenten los verbos ‘religiosos’, serán consideradas inscripciones seguras en calidad de ofrendas, mientras que si tan solo presentan verbos ‘no religiosos’,¹⁰¹⁶ consideramos que probablemente conmemoren la dedicación de una obra.

¹⁰¹⁴ Untermann (2000, 95 y 256).

¹⁰¹⁵ Poccetti (2009, 54).

¹⁰¹⁶ El verbo galo *ieuru* podría seguir esta misma idea, ser ‘lo hizo o lo dio’, no necesariamente religioso.

ANEXO 5. CRONOLOGÍA DE LAS INSCRIPCIONES OSCAS

REFERENCIA SEGURAS Y PROBABLES	Cronología	Material	Tipo de soporte	Yacimiento	Sistema de escritura	Tipo de público
O19.01	-s. IV a.C.-	Cerámica	Alt.,Par, Blo	Capua - Paturelli	Oscos	Pública
O19.02	-s. IV a.C.-	Cerámica	Alt.,Par, Blo	Capua - Paturelli	Oscos	Pública
O19.03	-s. IV a.C.-	Cerámica	Alt.,Par, Blo	Capua - Paturelli	Oscos	Pública
O19.04	-s. IV a.C.-	Cerámica	Alt.,Par, Blo	Capua - Paturelli	Oscos	Pública
O19.05	-s. IV a.C.-	Cerámica	Alt.,Par, Blo	Capua - Paturelli	Oscos	Pública
O19.06	-s. IV a.C.-	Cerámica	Alt.,Par, Blo	Capua - Paturelli	Oscos	Pública
O19.07	-s. IV a.C.-	Cerámica	Alt.,Par, Blo	Capua - Paturelli	Oscos	Pública
O19.12	-s. IV a.C.-	Cerámica	Alt.,Par, Blo	Capua - Paturelli	Oscos	Pública
O19.13	-s. IV a.C.-	Cerámica	Alt.,Par, Blo	Capua - Paturelli	Oscos	Pública
O19.16	-s. IV a.C.-	Cerámica	Alt.,Par, Blo	Capua - Paturelli	Oscos	Pública
O19.20	-s. IV a.C.-	Cerámica	Alt.,Par, Blo	Capua - Paturelli	Oscos	Pública
O28.14	-s. IV a.C.-	Piedra	Alt.,Par, Blo	Rossano de Vaglio	Griego	Pública
O31	-s. IV a.C.-	Plomo	Lam-Pla	Buxentum	Griego	Privada
O35	-s. IV a.C.-	Plomo	Lam-Pla	Petelia	Griego	Privada
O33	-s. IV a.C.-	Plomo	Lam-Pla	Thurii Copia	Griego	Privada
O19.08	Fin IV-inicio III a.C.	Cerámica	Alt.,Par, Blo	Capua - Paturelli	Oscos	Pública
O19.09	Fin IV-inicio III a.C.	Cerámica	Alt.,Par, Blo	Capua - Paturelli	Oscos	Pública
O19.10	Fin IV-inicio III a.C.	Cerámica	Alt.,Par, Blo	Capua - Paturelli	Oscos	Pública
O19.11	Fin IV-inicio III a.C.	Cerámica	Alt.,Par, Blo	Capua - Paturelli	Oscos	Pública
O19.15	Fin IV-inicio III a.C.	Cerámica	Alt.,Par, Blo	Capua - Paturelli	Oscos	Pública
O19.17	Fin IV-inicio III a.C.	Cerámica	Alt.,Par, Blo	Capua - Paturelli	Oscos	Pública
O19.26	Fin IV-inicio III a.C.	Cerámica	Alt.,Par, Blo	Capua - Paturelli	Oscos	Pública
O28.02	Fin IV-inicio III a.C.	Piedra	Alt.,Par, Blo	Rossano de Vaglio	Griego	Pública
O28.07	Fin IV-inicio III a.C.	Piedra	Alt.,Par, Blo	Rossano de Vaglio	Griego	Pública
O30	Fin IV-inicio III a.C.	Piedra	Alt.,Par, Blo	Paestum	Griego	Pública
O38	Fin IV-inicio III a.C.	Piedra	Alt.,Par, Blo	Caulonia	Griego	Pública
O32.1	Fin IV-inicio III a.C.	Plomo	Lam-Pla	Laos	Griego	Privada
O32.2	Fin IV-inicio III a.C.	Plomo	Lam-Pla	Laos	Griego	Privada
O32.3	Fin IV-inicio III a.C.	Plomo	Lam-Pla	Laos	Griego	Privada
O37	Fin IV-inicio III a.C.	Bronce	Lam-Pla	Vibo Valentia	Griego	?
O41	Fin IV-inicio III a.C.	Cerámica	Vajilla	Neapolis (?)	Griego	Privada
O02	Fin IV-inicio III a.C.	Cerámica	Vajilla	Villalfonsina	Oscos	Privada
O27	Fin IV-inicio III a.C.	Oro	Joya	Desconocido	Oscos	Privada
O36	ss. IV-III a.C.	Plomo	Lam-Pla	Teuranus Ager	Griego	Privada
O16	-s. III a.C.-	Plomo	Lam-Pla	Monte Vairano	Oscos	Privada
O19.14	-s. III a.C.-	Piedra	Alt.,Par, Blo	Capua - Paturelli	Oscos	Pública
O19.18	-s. III a.C.-	Piedra	Alt.,Par, Blo	Capua - Paturelli	Oscos	Pública
O19.19	-s. III a.C.-	Piedra	Alt.,Par, Blo	Capua - Paturelli	Oscos	Pública
O19.21	-s. III a.C.-	Piedra	Alt.,Par, Blo	Capua - Paturelli	Oscos	Pública
O19.22	-s. III a.C.-	Piedra	Alt.,Par, Blo	Capua - Paturelli	Oscos	Pública
O19.23	-s. III a.C.-	Piedra	Alt.,Par, Blo	Capua - Paturelli	Oscos	Pública
O19.24	-s. III a.C.-	Piedra	Alt.,Par, Blo	Capua - Paturelli	Oscos	Pública
O19.25	-s. III a.C.-	Piedra	Alt.,Par, Blo	Capua - Paturelli	Oscos	Pública
O19.27	-s. III a.C.-	Piedra	Alt.,Par, Blo	Capua - Paturelli	Oscos	Pública
O19.30	-s. III a.C.-	Cerámica	Alt.,Par, Blo	Capua (?)	Oscos	Pública
O19.31	-s. III a.C.-	Cerámica	Vajilla	Marcianise	Oscos	Privada
O20.5	-s. III a.C.-	Piedra	Alt.,Par, Blo	Cumas	Oscos	Pública
O28.03	-s. III a.C.-	Piedra	Alt.,Par, Blo	Rossano de Vaglio	Griego	Pública
O28.05	-s. III a.C.-	Piedra	Alt.,Par, Blo	Rossano de Vaglio	Griego	Pública
O28.10	-s. III a.C.-	Piedra	Alt.,Par, Blo	Rossano de Vaglio	Griego	Pública
O28.13	-s. III a.C.-	Piedra	Alt.,Par, Blo	Rossano de Vaglio	Griego	Pública

O28.20	-s. III a.C.-	Piedra	Alt.,Par, Blo	Rossano de Vaglio	Griego	Pública
O28.22	-s. III a.C.-	Piedra	Alt.,Par, Blo	Rossano de Vaglio	Griego	Pública
O28.24	-s. III a.C.-	Piedra	Alt.,Par, Blo	Rossano de Vaglio	Griego	Pública
O28.26	-s. III a.C.-	Piedra	Alt.,Par, Blo	Rossano de Vaglio	Griego	Pública
O28.27	-s. III a.C.-	Piedra	Alt.,Par, Blo	Rossano de Vaglio	Griego	Pública
O28.28	-s. III a.C.-	Piedra	Alt.,Par, Blo	Rossano de Vaglio	Griego	Pública
O28.32	-s. III a.C.-	Bronce	Lam-Pla	Rossano de Vaglio	Griego	?
O34.2	-s. III a.C.-	Cerámica	Alt.,Par, Blo	Crimisa	Griego	Pública
O34.3	-s. III a.C.-	Piedra	Alt.,Par, Blo	Crimisa	Griego	Pública
O17.1	-s. III a.C.-	Cerámica	Vajilla	Campochiaro	Oscos	Privada
O34.1	-s. III a.C.-	Plomo	Lam-Pla	Crimisa	Griego	Privada
O39.4	-s. III a.C.-	Piedra	Alt.,Par, Blo	Messana	Griego	Pública
O08.03	-s. III a.C.-	Piedra	Alt.,Par, Blo	Pietrabbondante	Oscos	Pública
O14.3	-s. III a.C.-	Piedra	Alt.,Par, Blo	Loreto	Oscos	Pública
O39.1	-s. III a.C.-	Piedra	Alt.,Par, Blo	Messana	Griego	Pública
O39.2	-s. III a.C.-	Piedra	Alt.,Par, Blo	Messana	Griego	Pública
O39.3	-s. III a.C.-	Piedra	Alt.,Par, Blo	Messana	Griego	Pública
O08.07	-s. III a.C.-	Piedra	Arquitectónico	Pietrabbondante	Oscos	Pública
O08.08	-s. III a.C.-	Piedra	Arquitectónico	Pietrabbondante	Oscos	Pública
O22.04	-s. III a.C.-	Piedra	Alt.,Par, Blo	Pompeya	Oscos	Pública
O22.08	-s. III a.C.-	Piedra	Arquitectónico	Pompeya	Oscos	Pública
O29	-s. III a.C.-	Piedra	Alt.,Par, Blo	Tricarico	Griego	Pública
O13	Fin III - Inicio II a.C.	Piedra	Alt.,Par, Blo	Teanum Sidicinum	Oscos	Pública
O20.4	Fin III - Inicio II a.C.	Cerámica	Vajilla	Cumae	Oscos	?
O20.7	Fin III - Inicio II a.C.	Piedra	Arquitectónico	Cumae	Oscos	Pública
O28.17	Fin III - Inicio II a.C.	Piedra	Alt.,Par, Blo	Rossano de Vaglio	Griego	Pública
O28.23	Fin III - Inicio II a.C.	Piedra	Alt.,Par, Blo	Rossano de Vaglio	Griego	Pública
O03	ss. III-II a.C.	Bronce	Otro	Tufillo	Oscos	?
O05	ss. III-II a.C.	Piedra	Alt. Arq.	Macchielunge	Oscos	Pública
O11	ss. III-II a.C.	Bronce	Estatuilla	Venafrum (?)	Oscos	Privada
O19.28	ss. III-II a.C.	Plomo	Lam-Pla	Capua - Paturelli	Oscos	Privada
O20.2	ss. III-II a.C.	Plomo	Lam-Pla	Cumas	Oscos	Privada
O22.06	ss. III-II a.C.	Piedra	Alt.,Par, Blo	Pompeya	Oscos	Pública
O28.09	ss. III-II a.C.	Piedra	Alt.,Par, Blo	Rossano de Vaglio	Griego	Pública
O28.11	ss. III-II a.C.	Piedra	Alt.,Par, Blo	Rossano de Vaglio	Griego	Pública
O28.18	ss. III-II a.C.	Piedra	Alt.,Par, Blo	Rossano de Vaglio	Griego	Pública
O28.29	ss. III-II a.C.	Piedra	Alt.,Par, Blo	Rossano de Vaglio	Griego	Pública
O28.30	ss. III-II a.C.	Piedra	Alt.,Par, Blo	Rossano de Vaglio	Griego	Pública
O28.31	ss. III-II a.C.	Piedra	Alt.,Par, Blo	Rossano de Vaglio	Griego	Pública
O18	ss. III-II a.C.	Bronce	Estatuilla	S. Pietro di Cantoni	Oscos	Privada
O01.1	-s. II a.C.-	Bronce	Instrumentum	Punta Penna di Vasto	Oscos	Privada
O01.2	-s. II a.C.-	Piedra	Alt.,Par, Blo	Punta Penna di Vasto	Oscos	Pública
O01.3	-s. II a.C.-	Bronce	Lam-Pla	Punta Penna di Vasto	Oscos	Pública
O08.01	-s. II a.C.-	Bronce	Lam-Pla	Pietrabbondante	Oscos	Pública
O08.04	-s. II a.C.-	Piedra	Alt.,Par, Blo	Pietrabbondante	Oscos	Pública
O08.11	-s. II a.C.-	Piedra	Alt.,Par, Blo	Pietrabbondante	Oscos	Pública
O08.12	-s. II a.C.-	Piedra	Alt.,Par, Blo	Pietrabbondante	Oscos	Pública
O09	-s. II a.C.-	Bronce	Lam-Pla	Vastogirardi	Oscos	?
O12	-s. II a.C.-	Piedra	Otro	¿Aquinum?	Oscos	Privada
O14.2	-s. II a.C.-	Cerámica	Vajilla	Loreto	Oscos	Privada
O15	-s. II a.C.-	Piedra	Alt.,Par, Blo	Molise	Oscos	Pública
O20.6	-s. II a.C.-	Piedra	Alt.,Par, Blo	Cumas	Oscos	Pública
O23	-s. II a.C.-	Piedra	Rupestre	Punta della Campanella	Oscos	Pública
O25	-s. II a.C.-	Cerámica	Vajilla	Valle d'Ansanto	Oscos	Privada
O28.12	-s. II a.C.-	Piedra	Alt.,Par, Blo	Rossano de Vaglio	Griego	Pública
O28.19	-s. II a.C.-	Piedra	Alt.,Par, Blo	Rossano de Vaglio	Griego	Pública
O28.21	-s. II a.C.-	Piedra	Alt.,Par, Blo	Rossano de Vaglio	Griego	Pública
O28.33	-s. II a.C.-	Bronce	Lam-Pla	Rossano de Vaglio	Griego	Pública

O40	-s. II a.C.-	Cerámica	Otro	Desconocido	Griego	Privada
O42	-s. II a.C.-	Cerámica	Arquitectónico	Desconocido	Griego	?
O06	-s. II a.C.-	Piedra	Alt.,Par, Blo	Colle Vernone	Oscos	Pública
O08.06	-s. II a.C.-	Piedra	Arquitectónico	Pietrabbondante	Oscos	Pública
O08.09	-s. II a.C.-	Piedra	Arquitectónico	Pietrabbondante	Oscos	Pública
O04	-s. II a.C.-	Bronce	Lam-Pla	Agnon (?)	Oscos	Pública
O19.29	-s. II a.C.-	Plomo	Lam-Pla	Capua - Paturelli	Oscos	Privada
O28.15	-s. II a.C.-	Piedra	Alt.,Par, Blo	Rossano de Vaglio	Griego	Pública
O28.16	-s. II a.C.-	Piedra	Alt.,Par, Blo	Rossano de Vaglio	Griego	Pública
O22.05	-s. II a.C.-	Piedra	Alt.,Par, Blo	Pompeya	Oscos	Pública
O24.1	-s. II a.C.-	Piedra	Alt.,Par, Blo	Aeclanum (?)	Oscos	Pública
O24.2	-s. II a.C.-	Piedra	Alt.,Par, Blo	Aeclanum (?)	Oscos	Pública
O24.3	-s. II a.C.-	Piedra	Alt.,Par, Blo	Aeclanum (?)	Oscos	Pública
O08.02	-s. II a.C.-	Piedra	Alt.,Par, Blo	Pietrabbondante	Oscos	Pública
O08.05	-s. II a.C.-	Piedra	Alt.,Par, Blo	Pietrabbondante	Oscos	Pública
O08.10	-s. II a.C.-	Piedra	Alt.,Par, Blo	Pietrabbondante	Oscos	Pública
O08.14	-s. II a.C.-	Bronce	Lam-Pla	Pietrabbondante	Oscos	Pública
O10	-s. II a.C.-	Piedra	Alt.,Par, Blo	Castel di Sangro	Oscos	Pública
O17.2	-s. II a.C.-	Piedra	Alt.,Par, Blo	Campochiaro	Oscos	Pública
O17.3	-s. II a.C.-	Piedra	Alt.,Par, Blo	Campochiaro	Oscos	Pública
O21	-s. II a.C.-	Piedra	Alt.,Par, Blo	Herculano	Oscos	Pública
O22.01	-s. II a.C.-	Piedra	Alt.,Par, Blo	Pompeya	Oscos	Pública
O22.02	-s. II a.C.-	Cerámica	Arquitectónico	Pompeya	Oscos	?
O22.03	-s. II a.C.-	Cerámica	Arquitectónico	Pompeya	Oscos	?
O22.07	-s. II a.C.-	Piedra	Alt.,Par, Blo	Pompeya	Oscos	Pública
O22.09	-s. II a.C.-	Piedra	Arquitectónico	Pompeya	Oscos	Pública
O22.10	-s. II a.C.-	Piedra	Arquitectónico	Pompeya	Oscos	?
O24.4	-s. II a.C.-	Piedra	Alt.,Par, Blo	Aeclanum (?)	Oscos	Pública
O28.01	-s. II a.C.-	Piedra	Alt.,Par, Blo	Rossano de Vaglio	Griego	Pública
O28.04	-s. II a.C.-	Piedra	Alt.,Par, Blo	Rossano de Vaglio	Griego	Pública
O28.06	-s. II a.C.-	Piedra	Alt.,Par, Blo	Rossano de Vaglio	Griego	Pública
O28.08	-s. II a.C.-	Piedra	Alt.,Par, Blo	Rossano de Vaglio	Griego	Pública
O28.25	-s. II a.C.-	Piedra	Alt.,Par, Blo	Rossano de Vaglio	Griego	Pública
O07	-s. II a.C.-	Piedra	Arquitectónico	Schiavi d'Abruzzo	Oscos	Pública
O08.13	Fin II-Inicio I a.C.	Piedra	Arquitectónico	Pietrabbondante	Oscos	Pública
O08.15	Fin II-Inicio I a.C.	Piedra	Arquitectónico	Pietrabbondante	Oscos	Pública
O08.16	Fin II-Inicio I a.C.	Piedra	Arquitectónico	Pietrabbondante	Oscos	Pública
O08.17	Fin II-Inicio I a.C.	Piedra	Arquitectónico	Pietrabbondante	Oscos	Pública
O20.3	Fin II-Inicio I a.C.	Plomo	Lam-Pla	Cumas	Oscos	Privada
O26	-s. I a.C.-	Piedra	Alt.,Par, Blo	Bantia	Latino	Pública
O14.1	-s. I a.C.-	Cerámica	Vajilla	Loreto	Oscos	Privada
O20.1	-s. I a.C.-	Plomo	Lam-Pla	Cumas	Latino	Privada

ANEXO 6. TABULAE IGUVINAE

U01	<i>Tabulae Iguvinae</i>	
<p>4. Texto¹⁰¹⁷</p> <p>Tab. I a</p> <p>1 - este: persklum: aves: anzeriates: enetu: 2 - pernaies: pusnaes: pre veres: treplanes: 3 - iuve: krapuvi: tre buf: fetu: arvia ustentu: 4 - vatuva ferine: fetu: heris: vinu: heri puni: 5 - ukriper: fisiu: tutaper: ikuvina: fetu: sevum: 6 - kutef: pesnimu afeves arves: 7 - pus veres: treplanes: tref sif: kumiaf: fetu: 8 - trebe: iuvie: ukriper: fisiu: tutaper: ikuvina: 9 - supa sumtu: arvia ustentu: puni fetu: 10 - kutef pesnimu: afe(pe)s arv{i}es 11 - pre veres: tesenakes: tre buf: fetu: marte: krapu/vi 12 - fetu: ukripe: fisiu: tutaper: ikuvina: arviu: ustentu 13 - vatuva ferine: fetu: puni fetu: kutef: pesnimu: 13 - aaf(e)pes: arves: 14 - pus veres: tesenakes: tref: sif: feliuf: fetu: 15 - fise saçi: ukriper: fisiu: tutaper: ikuvina: 16 - puni: fetu: supa: sumtu: arviu: ustentu: mefa: 17 - vestiça: ustetu: fis)uvi: fetu: ukriper: fisiu: fetu: 18 - kapiř: purtitaf: sakref: etraf: purtitaf: etraf: 19 - sakref: tutaper: ikuvina: kutef: pesnimu: afeves: arves: 20 - pre veres: vehiies: tref: buf: kaleřuf: fetu: vufiune 21 - krapuvi: ukriper: fisiu: tutaper: ikuvina: 22 - vatuva: ferine: fetu: heri: vinu: heri: puni: 23 - arviu: ustentu: kutef: pesnimu: afeves: arves: 24 - pus veres: vehiies: tref: hapinaf: fetu: tefre: iuvie: 25 - ukriper: fisiu: tutaper: ikuvina: puste: asiane: fetu: zeřef: fetu: 26 - pelsana: fetu: arvia: ustentu: puni fetu: taçež: pesnim 27 - u: ařiper: arvis: api: habina: purtiius: suřum: pesuntru 28 - fetu: esmik: vestiçam: preve: faktu: tefri: iuvi: fetu: ukri 29 - per fisiu: tutaper: ikuvina: testruku: peři: kapiře: peřum feit 30 - u api: eřekę purtiius: enuk: surum: pesuntrum: fetu: staf 31 - li: iuv esmik: vestiça: afaktu: ukriper: fisiu tutaper: ikuvin{p} 32 - a: fetu nertruku: peři: kapiře: peřum: fetu: puni: feitu: 33 - api: suřuf purti{t}ius: enuk: hapinaru: erus: fitu: zeřef 34 - kumultu: zeřef: kumat(e)s: pesnimu:</p>	<p>Tab. I b</p> <p>1 - vukukum: iuviu: pune: uvef: furfa0: tref: vitluf: turuf: 2 - marte: huřie: fetu: pupluper: tutas: iuvinas: tutaper ikuvina: 3 - vatuva: ferine: fetu: puni: fetu: arvia: ustentu: kutef: pesnimu: 5 - fi: fetu: pupluper tutas: iuvinas: tutaper: iuvina: vatuva: 6 - ferine fetu arvia: ustentu: tenzitim: ařveitu: heris: vinu: heris: 7 - puni: fetu: kutef: persnimu: ařipes: arvis: inuk ukar: piħaz: fust: 8 - svepu: esumek: esunu: anter: vakaze vaçetum ise avif: azeriatu: 9 - verufe: treplanu: kuvertu: restef: esunu: fetu: 10 - pune: puplum: aferum: heries: avef: anz eřiatu: etu: pernaia 11 - f: pustnaiaf: pune: kuvurtus: krenkatrum: hatu: enumek: 12 - pir: aħtimem: ententu: pune: pir: entelus: aħtimem: 13 - enumek: steplatu parfam: tesvam: tefe: tute: ikuvine: 14 - vafefem: avieklufe: kumpifiatu: vea: aviekla: esunume: etu: 15 - prinuvatu: etutu: perkaf: habetutu: puniçate: pune: menes: 16 - akeřuniamem: enumek: etuřstamu: tuta tařinate: trifu: 17 - tařinate: turskum: naharkum: numem: iapuzkum: numem: 18 - svepis: habe: purtatu (u)lu: pue: meřs: est: fetu: uru: peře: meřs: est: 19 - pune: prinuvatus: staheren: termnesku: enumek: ařmamu: 20 - kateramu: ikuvinu: enumek: apretu: tures: et: pure: puni: amprefu 21 - {u}s: pesnimu: enumek: etatu: ikuvinus: triiuper: amprehtu: 22 - triiuper: pesnimu: triiuper: etatu: ikuvinus: enumek: 23 - prinuvatus: çimu: etutu: erahunt: vea: çimu: etutu: prinuvatus: 24 - funtlere: trif: apruf: rufu: ute: peiu: fetu çerfe: marti: 25 - vatuvu: ferinę: fetu: arviu: ustentu: puni: fet,u: 26 - taçež: pesnimu: afepe: arves: 27 - rupinie: e: tre: purka: rufu: ute: peia: fetu: prestate: 28 - çerfie: çerfe: marties: peřaia: fetu: arviu: ustentu: 29 - kapi: sakra: aitu: vesklu: vetu: atru: alfu: puni: fetu: 30 - taçež: pesnimu: afeper: arves: 31 - tra: sate: tref: vitlaf: fetu: tuse: çerfie: çerfe: marties: 32 - peřaia: fetu: arviu: ustetu: puni: fetu: taçež: pesnimu: 33 - afeper: arves: pune: purtinçus: kařetu: pufe: apruf: 34 - řakurent: puze: erus: teřa: ape: erus: teřust: pustru: 35 - kupifiatu: rupiname: erus: teřa: ene: tra: sahta: kupifaia: 36 - erus: teřa: enu: rupiname: pustru: kuvertu: antakre: 37 - kumate: pesnimu: enu: kapi: sakra: aitu: vesklu: vetu: 38 - enu: satame: kuvertu: antakre: kumate: pesnimu: enu: esunu: 39 - purtitu: fust: 40 - pus tertiu: pane: puplu: ateřafust: iveka: perakre: tuset,u: 41 - super: kumne: affertur: prinuvatu: tuf: tusetutu: 42 - hutra: furu sehmeniar: hatutu: eaf iveka: 43 - tre: akeřunie: fetu: tuse iuvie: arviu: ustetu: 44 - puni fetu: peřaia fetu: taçež pesnimu: afepe: arves: 45 - kvestre{:}tie: usaçe: svesu vuvçis titis teteies:</p>	

¹⁰¹⁷ La transliteración de este texto se ha tomado de la página web <http://www.tavoleeugubine.it>.

<p>Tab. II a</p> <p>1 - pune: karne: speturie: atiiērie: aviekate: naraklum: 2 - vurtus: estu esunu: fetu: fratruser: atiiērie: eu: esun)u 3 - esu: naratu: peře: karne: speturie: atiiērie: aviekate: 4 - aiu: urtu: fefure: fetu: puze neip eretu: vestięe saęe: 5 - sakre: iuepatre bum perakne: speture: perakne: restatu: 6 - iuvie: unu erietu sakre: pelsanu fetu: arviu: ustentu: 7 - puni fetu: taęez: pesnimu: aęepe arves: pune purtius: 8 - unu: suřu pesutru: fetu: tikamne: iuvie: kapue: 9 - peřu: preve fetu: ape: purtius(: s)uřu: erus: tetu: enu: kuma 10 - ltu: kumate pesnimu: ahtu: iuvie: uve peraknem: 11 - peřaem fetu: arviu: ustentu puni: fetu: ahtu marti: abrunu 12 - perakne: fetu: arviu: ustetu: fasiu: pruseęete: arveitu: 13 - peřae: fetu: puni fetu: tra: ekvi{:}ne: fetu: 14 - aęetus: perakne: fetu: 15 - huntia: katle: tięel: stakaz: est: sume: ustite: 16 - anter{:}menzaru: ċersiaru: heriiei: faęiu: ařfertur: avis: 17 - anzeriates: menzne: kuręlasiu: faęia: tięit: huntia: fetu 18 - katlu: arvia: struęęla: fikla: pune: vinu: řalu: maletu: 19 - mantrahklu: veskla: snata: asnata: umen: fertu: pir: ase: 20 - antentu: esunu: puni: feitu: hunte: iuvie: ampentu: katlu: 21 - sakre: sevakne: petruiaper: natine: fratra: atiiēřiu: esunu: 22 - peřae: futu: katles: supa: hahtu: sufafiaf: supaf: hahtu: 23 - berus: aplesies: pruseęia: kartu: krematra: aplesia: sutent 24 - u: peřu: řeritu: arvia: puni: purtuvia: vestikatu: ahtrepuřa 25 - tu: pustin: anęif: vinu: nuvis: ahtrepuřatu: tiu: puni: tiu: vinu: 26 - teitu: berva: frehtef: fertu: puře: nuvime: ferest: krematruř: 27 - sumel: fertu: vestięia: peřume: persnihmu: katles: tuva: tefra 28 - terti: erus: prusekatu: isunt: krematru: prusektu: struęęla: 29 - fikla: arveitu: katlu: purtuvia: ampeřia: persnihmu: aseęeta: 30 - karne: persnihmu: v)enpersuntra: persnihmu: supa: spantea: 31 - pertentu: veskles: vufetes: persnihmu: vestikatu: ahtrepuřatu: 32 - arřeltu: statitatu: supa: pustra: perstu: iepru: erus: mani: kuveitu 33 - spinamař: etu: tuve{:}re kapiřus: pune: fertu: berva: klavlaf: {a} 34 - anfehtaf: vesklu: snatu asnatu: umen: fertu: kapiře: hunte: 35 - iuvie vestikatu: petruiaper{:}t: natine: fratra: atiiēřiu: berus: 36 - sevaknis: persnihmu: pert: spinia: isunt: klavles: persnihmu: 37 - veskles: snate: asnates: sevaknis: spiniama: persnihmu: vestikatu: 38 - ahtrepuřatu: spina: umtu: umne: sevakni: persnihmu: manř: easa: 39 - vutu: asama: kuvertu: asaku: vinu: sevakni: taęez: persnihmu: 40 - esuf: pusme: herter: erus: kuveitu: teřtu: vinu: pune: teřtu: 41 - struęęlas: fiklas: sufafias: kumaltu: kapiře: punes: vepuratu: 42 - antakres: kumates: persn#řhmřu: amparihmu: statita: subahtu: esunu: 43 - purtitu: futu: katel: asaku: pelsans: futu: 44 - kvestretie usaęe svesu vuv#ęis ti teteies:</p>	<p>Tab. II b</p> <p>1 - seme{:}nies: tekuries: sim: kaprum: upetu: tekvias 2 - fameřias: pumpeřias: XII atiiēřiate: etre: atiiēřiate: 3 - klaverniie: etre: klaverniie: kureiate: etre kureiate 4 - satanes: etre satane: peieřiate: etre p{:}eieřiate: talenate: 5 - etre talenate: museiate: etre museiate: iuieskane: 6 - etre iuieskanes: kaselate: etre kaselate: tertie kaselate: 7 - peraznanie: teitu ařmune: iuve: patre: fetu: si: pera{:} 8 - kne: sevakne: upetu e{:}veietu: sevakne: naratu: arviu: 9 - ustetu: eu naratu: puze: faęefele: sevakne: heri: puni: 10 - heri vinu fetu: vaputu: saęi: ampetu: kapru: pera{:}kne: seva 11 - kne: upetu: eveietu: naratu: ċive: ampetu: fesnere: purtu 12 - etu: ife: fertu: tafle: e pir: fer{:}tu: kapres: pruseęetu 13 - ife ařveitu: persutru: vaputis: mefa: vistięa: feta fetu: 14 - sviseve: fertu: pune: etre: svi{:}se{:}ve: vinu fertu: tertie: 15 - sviseve: utur fertu: pistuniru fertu: vepesutra: fertu: 16 - mantraku: fertu: pune: fertu: pune: fesnate: benus: 17 - kabru: purtu{:}vetu: vaputu: saęi: iuepatre: prepesnimu: 18 - vepesutra: pesnimu: veskles pesnimu: atre{:}puřatu 19 - ařpeltu: statitatu: vesklu: pustru: pestu: ranu: 20 - pesni{:}mu: puni: pesnimu: vinu: pesnimu: une pesni 21 - mu: enu erus tetu: vitlu: vufuru: pune heries: 22 - faęu: eruhu: tięlu: sestu: iuepatre: pune seste: 23 - urfeta: manuve: habetu: estu: iuku: habetu: 24 - iupater: saęe: tefe: estu vitlu: vufuru: sestu: 25 - purtifele: tri{:}iuper teitu: triiuper: vufuru: naratu 26 - fetu: iuepatre: vuęiiaper: natine: fratra atiiēřiu 27 - pune: anpenes: krikatru: testre: e uze: habetu ape apel 28 - us: mefe: atentu: ape purtuvies: testre: e uze habetu 29 - krikatru: arviu: ustetu: puni fetu: 29 - kanetu: kumates: persnihmu: esuku</p>
<p>Tab. III</p> <p>1 - esunu: fuia: herter: sume: 2 - ustite: sestentasiaru: 3 - urnasiaru: huntak: vuke: prumu: pehatu 4 - inuk: uhturu: urtes: puntis: 5 - frater: ustentuta: puře: 6 - fratra: mersus: fust: 7 - kumnakle: inuk: uhtur: vapeře: 8 - kumnakle: sistu: sakre: uvem: uhtur 9 - teitu: punties: terkantur: inumek: sakre 10 - uvem: urtas: punties: fratrum: upetuta: 11 - inumek: via: mersuva: arvamen: etuta:</p>	<p>Tab. IV</p> <p>1 - purtuvia: erarunt: struęęlas: eskamitu: a(ř)veitu 2 - inumek: tertiamu: spanti: triia tefra: prusekatu 3 - eřek: supru: sese: ereęluma: vesune: puemunes 4 - pupřies: purtuvia: struęęla: petenata: isek: 5 - arveitu: erer{er}unt: kapiřus: puemune: 6 - vesune: purtuvia: asamař: ereęlumař 7 - aseęetes: karnus: iseęeles: et: vempesuntres 8 - supes: sanes: pertentu: persnimu: arřeltu 9 - statitatu: veskles: snates: asnates: sevakne 10 - ereęluma: persnimu: puemune: pupřike{s}: vesune</p>

<p>12 - erak: pir: persklu: uřetu: sakre: uvem: 13 - kletra: fertuta: aituta: arven: klettram: 14 - amparitu: eruk: esunu: futu: kletre: tuplak: 15 - prumum: antentu: inuk: řihçeřa: ententu: 16 - inuk: kazi: ferin#e: antentu: isunt: feřehtru: 17 - antentu: isunt: sufefaklu: antentu: seples 18 - ahesnes: tris: kazi: astintu: feřehtru: etres: tris 19 - ahesnes: astintu: sufefaklu: tuves: ahesnes 20 - anstintu: inenek: vukumen: esunumen: etu: ap 21 - vuku: kukehes: iepi: persklumař: kařitu: vuke: pir 22 - ase: antentu: sakre: sevakne: upetu: iuvepatre 23 - prumu: ampentu: testru: sese asa: fratusper: 24 - atiiēōies: ahtisper: eikvasatis: tutape: iiuuina 25 - trefiper: iiuuina: tiřlu: sevakni: teitu: 26 - inumek: uvem: sevakni: upetu: puemune: 27 - pupōike: apentu: tiřlu: sevakni: naratu: 28 - iuka: mersuva: uvikum: habetu: fratuspe 29 - atiiēōie: ahtisper: eikvasatis: tutaper 30 - iiuuina: trefiper: iiuuina: sakre: 31 - vatra: ferine: feitu: eruku: aruvia: feitu: uvem 32 - peřaem: pelsanu: feitu: ererek: tuva: tefra 33 - spantimař: prusekatu: eřek: peřume: purtuviu 34 - struřla: ařveitu: inumek: etrama: spanti: tuva tefra 35 - prusekatu: eřek: ereřluma: puemune: pupōike</p>	<p>11 - puemunes: pupřikes: klavles: persnihmu 12 - puemune: pupřike: et: vesune: puemunes 13 - pupřikes: pustin: ereřlu: inuk: ereřlu: umtu 14 - putrespe: erus: inuk: vestiřia: mefa: purtuv#itu 15 - skalřeta: kunikaz: apehtre: esuf: testru{.} sese 16 - asa: asama: purtuviu. sevakne: sukatu: 17 - inumek: vest,eça: persuntru: supu: ereřle: hule 18 - sevakne: skalřeta: kunikaz: purtuviu: inum∇ek 19 - vestiřia: persuntru: turse: super: ereřle: sevakne 20 - skalřeta: kunikaz: purtuviTu: inumek: tehteřim 21 - etu: veltu: eřek: persuntre: antentu: inumek 22 - arçlataf: vasus: ufestne: sevaknef: purtuviu 23 - inum(e)k: pruzuře: kebu: sevakne: persnihmu 24 - puemune: pupřice: inumek: kletra: veskles: 25 - vufetes: sevaknis: pers(n)ihmu: vesune: 26 - puemunes: pupřces: inumek: svepis: heri: 27 - ezariaf: antentu: inumek: erus: taçez: 28 - teř#tu: inumek: kumaltu: ařkani</p>
<p>Tab. V a</p> <p>1 - esuk. frater: atiiēiur: 2 - eitipes: plenasier: urnasier: uhtretie 3 - t. t. kastruřii: ařfertur: pisi: pumpe: 4 - fust: eikvasese: atiiēiur: ere: ri: esune: 5 - kuraia: prehabia: piře: uraku: ri: esuna: 6 - si: herte: et: pure: esune: sis: sakreu: 7 - perakneu: upetu: revestu: puře: tefte: 8 - eru: emantur: herte: et: pihaklu: pune 9 - tribřicu: fuiest: akurutu: revestu: 10 - emantu: herte: ařfertur: pisi: pumpe: 11 - fust: erek: esunesku: vepurus: felsva: 12 - ařputrati: fratru: atiiēiu: prehubia: 13 - et: nufpener: prever: pusti: kastruvuf: 14 - frater: atiiēiur: esu: eitipes: plenasier: 15 - urnasier: uhtretie: k. t. kluviur: kumnah 16 - kle: atiiēie: ukre: eikvasese: atiiēiur: 17 - ape: apelust: muneklu: habia: numer: 18 - prever: pusti: kastruvuf: et: ape: purtitu: 19 - fust: muneklu: habia: numer: tupler: 20 - pusti: kastruvu: et: ape: subra: spafu: fust 21 - muneklu: habia: numer: tripler: pusti: 22 - kastruvu: et: ape: frater: çersnatur: furent: 23 - ehvelklu: feia: fratreks: ute: kvestur: 24 - sve: rehte: kuratu: si: sve: mestru: karu: 25 - fratru: atiiēiu: pure: ulu: benurent: 26 - prusikurent: rehte: kuratu: eru: eřek: 27 - prufe: si: sve: mestru: karu: fratru: atiiēiur 28 - iu: pure: ulu: benurent: prusikurent: 29 - k#uratu: rehte: neip: eru: enuk: fratru</p>	<p>Tab. V b</p> <p>1 - ehvelklu: feia: fratreks: 2 - ute: kvestur: panta: muta: 3 - a.ferture: si: panta: muta: fratru: 4 - atiiēiu: mestru: karu : pure: ulu: 5 - benurent: a.ferture: eru: pepurkure 6 - nt: herifi: etantu: mutu: a.ferture: 7 - si: 8 - clauerniur. dirsas. herti. fratrus. atiersir. posti. acnu 9 - farer. opeter. p. IIII. agre. tlatie. piquier. martier. et. řesna. 10 - homonus. duir. puri. far. eiscent. ote. a. VI. clauerni 11 - dirsans. herti. frater. atiersiur. sehmenier. dequier 12 - pelmner. sorser. posti. acnu. uef. X. cabriner. uef. V. pretra 13 - toco. postra. fahe. et. řesna. ote. a. VI. casilos. dirsa. herti. fratrus 14 - atiersir. posti. acnu. farer. opeter. p. VI. agre. casiler. piquier 15 - martier. et. řesna. homonus. duir. puri. far. eiscent. ote. a. VI 16 - casilate. dirsans. herti. frateer. atiersiur. sehmenier. dequier 17 - pelmner. sorser. posti. acnu. uef. XV. cabriner. uef. VIIIs. et 18 - řesna. ote. a. VI</p>
<p>Tab. VI a</p> <p>1 - este. persclo. aueis. aseriater. enetu. parfa. curnase. dersua. peiqu. peica. merstu. poei. angla. aseriato 2 - eest eso. tremnu. sersē. arsferture. ehueltu. stiplo aseriaia. parfa. dersua. curnaco. dersua 3 - peico. mersto. peica. mersta. mersta. auuei. merst{.}a. angla. esona. arfertur. eso anstiplatu 4 - ef. aserio. parfa. dersua. curnaco. dersua. peico. mersto. peica. mersta. mersta. aueif. merstaf 5 - anglaf esona. mehe. tote. ioueine. esmei. stahmei. stahmeitei. sersi. pirsī. sesus. poi. angla 6 - aseriato. est. erse. neip. mugatu. nep. arsir. andersistu. nersa. courtust. porsī. angla. anseriatio</p>	

- 7 - iust. sue. muieto. fust. ote. pisi. arsir. andersesust, disler alinsust.
 8 - uerfale. pufe. arsfertur. trebeit. ocrer. peihaner. erse stahmito eso tuderato est. angluto
 9 - hondomu. porsei. nesime. asa. deueia. est. anglome. somo. porsei. nesime. uapersus. auiehcleir
 10 - est. eine angluto somo. uapefe auiehclu. todcome tuder. angluto. hondomu. asame. deueia. todcome
 11 - tuder. eine. todceir. tuderus. seipodruhpei. Seritu
 12 - tuderor. totcor. uapersusto auieclir. ebetrafe. ooserclome. presoliafe nurpier. uasirslome
 13 - smursime. tettome. miletinar. tertiam. praco. pracatarum. uapersusto. auieclir. carsome
 14 - uestisier. randeme. rufre tettome. noniar. tettome. salier. carsome. hoier. pertome. padellar
 15 - hondra. esto. tuderor. porsei. subra. screihtor. sent. parfa. dersua. curnaco. dersua. seritu. subra. esto
 16 - tuderor. peico. mersto. peica. mersta. seritu. sue anclar. procanurent. eso. tremnu. serse
 17 - combifiatu. arsferturo. nomne. carsitu parfa. dersua. curnaco. dersua. peico. mersto. peica. meersta
 18 - mersta. auief. mersta. ancla. eesona. tefe. tote. iouine. esmei. stahmei. stahmitei. esisco. esoneir. seueir
 19 - popler. anferener. et. ocrer. pihaner. perca. arsmatia. habitu. uasor. uerisco. treblanir. pors. ocrer.
 20 - pehaner. paca. ostensendi. eo. iso. ostendu. pusi. pir. pureto. cehefi. dia. surur. uerisco. tesonocir. surur
 21 - uerisco. uehieir
 22 - pre. uereir. treblaneir. iuue. grabouei. buf. treif. fetu. eso. naratu. uesteis. teio. subocau. suboco
 23 - dei graboui. ocriper. fisu. totaper. iouina. erer. nomneper. erar. nomneper. fos. sei. pacer sei. ocre. fisei
 24 - tote. iouine. erer. nomne. erar. nomne. arsie. tio. subocau. suboco. dei. graboue. arsier. frite. tio. subocau
 25 - suboco. dei. graboue. di. grabouie. tio. esu. bue. peracrei. pihacu. ocreper. fisu. totaper. iouina. irer. nomneper
 26 - erar. nomneper. dei. grabouie. orer. ose. persei. ocre. fisie. pir. orto. est. toteme. iouine. armor. dersecor
 27 - subator. sent. pusei. neip. heritu. dei. grfw abouie. persei. tuer. perscler. uaseto. est. pesetom. est. peretom. est
 28 - frosetom est. daetom est. tuer. perscler. uirseto. auirseto. uas. est. di. grabouie. persei. mersei. esu. bue
 29 - peracrei. pihacu. pihafei. di. grabouie. pihatu. ocre. fisei. pihatu. tota. iouina. di. grabouie. pihatu. ocrer
 30 - fisier. totar. iouinar. nome. nerf. arsmo. ueiro pequo. castruo. fri. pihatu. futu. fos. pacer. pase. tua. ocre fisi
 31 - tote. iouine. er. r. nomne. erar. e nomne. di. grabouie. saluo. seritu. ocre. fisi. salua. seritu. tota. iouina. di
 32 - grabouie. saluo. seritu. ocrer. fisier. totar. iouinar. nome. nerf. arsmo. ueiro. pequo. castruo. fri. salua
 33 - seritu. futu. fos. pacer. pase. tua. ocre. fisi. tote. iouine. erer. nomne. erar. nomne. di. grabouie. tio. esu. bue
 34 - peracri. pihacu. ocreper. fisu. totaper. iouina. erer. nomneper. erar. nomneper. di. grabouie. tio. subocau
 35 - di. grabouie. tio. esu. bue. peracri. pihacu. etru. ocreper. fisu. totaper. iouina. erer. nomneper. erar. nomneper. di
 36 - grabouie. orer. ose. persei. ocre. fisie. pir. orto. est. tote. iouine. armor. dersecor. subator. sent. pusei. neip
 37 - hereitu. di. Grabouie. persi. tuer. perscler. uasetom. est. pesetom. est. peretom. est. frosetom. est. daetom. est. tuer
 38 - perscler. uirseto. auirseto. uas. est. di. grabouie. persi. mersi. esu. bue. peracri. pihacu. etru. pihafi. di. grabouie
 39 - pihatu. ocre. fisi. pihatu. tota. iouina. di. grabouie. pihatu. ocrer. fisier. totar. iouinar. nome. nerf. arsmo. ueiro
 40 - pequo castruo. fri. pihatu. futu. fos. pacer. pase. tua. ocre. fisi. tote. iouine. erer. nomne. erar. nomne. di
 41 - grabouie. saluo. seritu. ocre. fisim. salua. seritu. totam iouina. di. grabouie. saluom. seritu. ocrer. fisier. totar
 42 - iouinar. nome. nerf. arsmo. uiro. pequo. castruo. frif. salua. seritu. futu. fons. pacer. pase. tuua. ocre. fisi. tote
 43 - iouine. erer. nomne. erar. nomne. di. grabouie. tiom. essu. bue. peracri. pihacu. etru. ocriper. fissiu. totaper. iouina.
 erer
 44 - nomneper. erar. nomneper. di. grabouie. tiom. subocau
 45 - di. grabouie. tiom. esu. bue. peracri. pihacu. t{.}ertiu. ocriper. fisu. totaper. iouina. erer. nomneper. erar. nomneper. di
 46 - grabouie. orer. ose. pise. ocrem. fisim. pir. ortom. est. toteme. iouinem. armor. dersecor. subator. sent. pusi. neip
 47 - heritu. di. grabouie. perse. tuer. pescler. uasetom. est. pesetom. est. peretom. est. frosetom. est. daetom. est. tuer
 48 - pescler. uirseto. auirseto. uas. est. di. grabouie. pirs. mersi. esu. bue. peracri. pihacu. tertiu. pihafi. di. grabouie
 49 - pihatu. ocrem. fisim. pihatu. totam. iouinam. di. grabouie. pihatu. ocrer. fisier. totar. iouinar. nome. nerf. arsmo
 50 - uiro. pequo. castruo. fri. pihatu. futu. fons. pacer. pase. tua. ocre. fisi. tote. iouine. erer. nomne. erar. nomne. di
 51 - grabouie. saluo. seritu. ocrem. fisim. saluam. seritu. totam. iouinam. di. grabouie. saluom. seritu. ocrer. fisier
 52 - totar. iouinar. nome. nerf. arsmo. uiro. pequo. castruo. frif. salua. seritu. futu. fons. pacer. pase. tua. ocre. fisi
 53 - tote. iouine. erer. nomne. erar. nomne. di. grabouie. tiom. esu. bue. peracri. pihacu. tertiu. ocriper. fisu. totaper
 54 - iouina. erer. nomneper. erar. nomneper. di. grabouie. tio. comohota. tribrisine. buo. peracnio. pihacu
 55 - ocriper. fisu. totaper. iouina. erar. nomneper. erar. nomneper. di. grabouie. tiom. subocau. tases. persnimu
 56 - seuom. surur. purdouitu. proseseto. naratu. prosesetir. mefa. spefa. ficla. arsueitu. aruio. fetu. □ este
 57 - esono. heri. uinu. heri. poni. fetu. uatuo. ferine. fetu
 58 - post. uerir. treblanir. si. gomia. trif. fetu. trebo. iouie. ocriper. fisu. totaper. iouina. persae. fetu. aruio. fetu
 59 - pone. fetu. tases. persnimu. surur. naratu. puse. pre. uerir. treblanir. prosesetir. strusla. ficla. arsueitu

Tab. VI b

- 1 - pre. uerir. tesenocir. buf. trif. fetu. marte. grabouei. ocriper. fisu. totaper. iouina. aruio. fetu. uatuo. ferine. fetu. poni
 2 - fetu. tases. persnimu. prosesetir. farsio. ficla. arsueitu. surur. naratu. puse. pre. uerir. treblanir
 3 - post. uerir. tesenocir. sif. filiu. trif. fetu. fiso. sansie. ocripær. fisu. totaper. iouina. poni. fetu. persae. fetu. aruio. fetu
 4 - surur. naratu. pusi. pre. uerir. treblanir. tases. persnimu. mandraclo. difue. destre habitu. prosesetir. ficla
 5 - strusla. arsueitu. ape. sopo. postro. peperscust. u{.}estisia. et. mefa. spefa. scalsie. conegos. fetu. fisoui. sansi
 6 - ocriper. fisu. totaper. iouina. eso. persnimu. uestisia. uestis. tio. subocau. suboco. fisoui. sansi. ocriper. fisu
 7 - totaper. iouina. erer. nomneper. erar. nomneper. fons. sir. pacer. sir. ocre. fisi. tote. iouine. erer. nomne
 8 - era{.}r nomne. arsie. tiom. subocau. suboco. fisoui. sancæi. asier. frite. tiom. subocau. suboco. fisoui. sancæi. suront
 9 - poni. persnimu. mefa. spefa. eso. persnimu. fisouie. sancæie. tiom. esa. mefa. spefa. fisouina. ocriper. fisu. totaper. iouina

- 10 - erer. nomneper. erar. nomneper fisouie. sanœie ditu. ocre. fisi. tote. iouine. ocrer. fisie. totar. iouinar. dupursus
 11 - peturpursus. fato. fito. perne. postne. sepse sarsite uou{.}se. auie. esone. futu. fons. pacer. pase. tua. ocre. fisi. tote. iiouine
 12 - erer. nomne. erar. nomne. fisouie sanœie. saluo seritu. ocrem fisi. totam. iouinam. fisouie. sanœie. saluo seritu
 13 - ocrer. fisi{.}er. totar. iouinar nome. nerf. arsmo. uiro. pequo. castruo. frif. salua. seritu. futu. fons. pacer. pase
 14 - tua. ocre. fisi. tote. iiouine. erer nomne. erar. nomne. fisouie. sanœie. tiom. esa. mefa. spefa. fisouina. ocriper. fisiu
 15 - totaper. iiouina. erer nomneper. erar. nomneper. fisouie. sansie. tiom. subocau fisouie. frite. tiom. subocau. pesclu
 16 - semu. uesticatu. atripursatu. ape. eam. purdinsust. proseseto. erus. ditu. eno. scalseto. uestisiar. erus. conegos
 17 - dirstu. eno. mefa. uestisia sopa. purome. efurfatu. subra. spahmu. eno. serse. comoltu. comatir. persnihimu.
 18 - capif purdita. dupla. aitu. sacra. dupla. aitu
 19 - pre. uerir. uehier. buf trif. calersu fetu uofione. grabouie. ocriper. fisiu. totaper. iiouina. uatuo ferine. fetu. herie. uinu
 20 - herie. poni. fetu. aruio. fetu. tases. persnimu. proseseter. mefa. spefa. ficla. arsueitu. suront. naratu. pusi. pre. uerir
 21 - treblanir
 22 - post. uerir. uehier. habina. trif. fetu. tefrei. ioui. ocriper. fisiu. totaper. iiouina. serse. fetu. pelsana. fetu. aruio. feitu. poni
 23 - fetu. tasis. pesnimu. prosesetir. struœla. ficla. arueitu. suront. naratu. puse. uerisco. treblanir. ape. habina. purdinœus
 24 - eront. poi. habina. purdinsust. destruco. persi. uestisia. et. pesondro. sorsom. fetu. capirse. perso. osatu. eam. mani
 25 - nertru. tenitu. arnipo. uestisia. uesticos. capirso. subotu. isec. perstico. erus. ditu. esoc. persnimu. uestis. tiom
 26 - subocau. suboco. tefro. ioui ocriper. fisiu. totaper. iiouina. erer. nomneper. erar. nomneper. fon(s) sir. pacer. si. ocre. fisi. tote.
 27 - iouine. erer. nomne. erar. nomne. arsie. tiom. subocau suboco. tefro ioui arsier. frite. tiom. subocau. suboco. tefro. ioui. tefre
 28 - iouie. tiom. esu. sorsu persontru. tefrali. pihaclu. ocriper. fisiu. totaper. iiouina. erer. nomneper. erar. nomneper. tefre
 29 - iouie. orer. ose. perse ocre. fisie. pir. orto. est. tote. iiouine. arsmor. dersecor. subator. sent. pusi. neip. heritu. tefre iouie
 30 - perse. touer. pescler. uasetom est.. peœetom est. peretom est. frosetom est. daetom est. touer. pescler. uirseto. airseto. uas. est
 31 - tefre. iouie. perse. mers. est esu. sorsu. persondru. pihaclu. pihafi. tefre. iouie. pihatu ocre. fisi. tota. iiouina. tefre. iouie.> pihatu
 32 - ocrer. fisier. totar. iiouinar. nome. nerf. arsmo. uiro. pequo. castruo. fri. pihatu. futu. fons. pacer. pase. tua. ocre. fisi. tote
 33 - iiouine. erer. nomne. erar. nomne. tefre. iouie. saluo. seritu. ocre. fisi. totam. iiouinam. tefre. iouie. saluom. seritu. ocrer. fisier
 34 - totar. iouinar. nome. nerf. arsmo. uiro. pequo castruo fri. salua. seritu. futu. fons pacer. pase. tua. ocre. fisi. tote. iiouine. erer
 35 - nomne. erar. nomne. tefre. iouie. tiom. esu. sorsu. persondru. tefrali. pihaclu. ocriper. fisiu. totaper. iiouina. erer. nomneper.erar
 36 - nomneper. tefre. iouie. tiom. subocau. persclu. sehemu. atopusatu
 37 - pesondro. staflar{.}e. nertruco. persi. fetu. suront. capirse. perso. osatu. suror. persnimu. puse. sorsu. ape. pesondro. purdinœus
 38 - proseseto. erus. dirstu enom. uestisiar sorsalir. destruco. persi. persome. erus. dirstu. pue. sorso. purdinœus. enom
 39 - uestisiam. staflarem. nertruco. persi. sururont erus dirstu. enom. pesondro. sorsalem. persome. pue. persnis. fust. ife
 40 - endendu pelsatu.enom. pesondro. staflare. persome. pue. pesnis. fus. ife. endendu. pelsatu. enom. uaso.porse. pesondrisco.habus
 41 - serse. subra. spahatu anderuomu. sersitu. arnipo. comatir.pesnis. fust serse. pisher. comoltu. serse. comatir. persnimu
 42 - purdito. fust
 43 - uocucom. iouiu. ponne. oui. furfant. uitlu. toru. trif. fetu. marte. horse fetu. popluper. totar. iiouinar. totaper.iiouina. uatuo.ferine
 44 - fetu poni. fetu aruio. fetu. tases. persnimu. proseŕetir. fasio. ficla. arsueitu. suront. naratu. puse. uerisco. treblanir
 45 - uocucom. coredier uitlu. toru. trif. fetu. honde. ŕerfi. fetu. popluper. totar. iiouinar. totaper. iiouina{.r}. uatuo. ferine. fetu aruio
 46 - fetu heri. uinu. heri. poni. fetu. tases. persnimu. prosesetir. tesedi. ficla. arsueitu. suront. naratu. puse. uerisco. treblanir eno. ocar
 47 - pihos. fust. suepo. esome. esono. ander{.}uacose. uasetome. fust. auif aseriatu uerofe. treblano. couertu. reste. esono. feitu
 48 - pone. poplo. aferom. heries. auif. aseriatu. etu. sururo. stiplatu. pusi. ocrer. pihaner. sururont. combifiatu. eriront. tuderus. auif
 49 - seritu. ape. angla. combifianœiust. perca. arsmatiam. anouihimu. cringatro hatu. destrame. scapla. anouihimu. pir. endendu.pone
 50 - esonom.. f.rar. pufe. pir. entelust. ere. fertu. poe perca. arsmatiam. habiest. erihont. aso. destre. onse. fertu. erucom.priuatur dur
 51 - etuto. perca. ponisiater. habituto. ennom. stiplatu. parfa. desua. seso. tote. iiouine. sururont. combifiatu. uapefe. auieclu. neip
 52 - amboltu. prepa. desua. combifian.i. ape. desua. combifiansiust. uia. auiecla. esonome etuto. com.peracris.sacris. ape.acesoniame
 53 - hebetafe. benust. enom. termnuco. stahituto. poi. percama. arsmatia. habiest. eturstahmu. eso. eturstahmu. pis est. totar
 54 - tarsinater. trifor. tarsinater. tuscer. naharcer iabuscer. nomner. eetu. eh(e) esu. poplu. nosue. ier. ehe. esu. poplu sopir. habe
 55 - sme. pople. portatu. ulo. pue. mers. est. fetu. uru. pirse mers est. trioper. eheturstahamu. ifont. termnuco. com. prinuatur

- 56 - stahitu. eno. deitu. arsmahamo. caterahamo. iouinur. eno com. prinuatir. peracris. sacris. ambretuto. ape. ambrefurent
 57 - termnome. benurent. termnuco. com. prinuatir. eso. persnimumo. tasetur. serfe. martie prestota. .erfia. .erfer
 58 - martier. tursa. .erfia. .erfer. martier. totam. tarsinatem. trifo. tarsinatem. tuscom. naharcom. iabuscom. nome
 59 - totar. tarsinater. trifor. tarsinater. tuscer. naharcer. iabuscer. nomner. nerf. .ihit.. an.ihitu. iouie. hostatu
 60 - anhostatu. tursitu. tremitu. hondu. holtu. ninctu. nepitu. sonitu.sauitu. preplotatu. preuilatu
 61 - serfe. martie prestota./ serfia/ serfer. martier. tursa. .erfia. serfer. martier. fututo. foner. pacrer. pase. uestra. pople totar. iiouinar
 62 - tote. iiouine ero nerus. sihitir. anšihitir. iouies. hostatir. anostatir. ero. nomne. erar. nomne. ape este. dersicurent. eno
 63 - deitu. etato. iiouinur. porse. perca. arsmatia habiest. ape este. dersicust. duti. ambretuto. euront. ape. termnome
 64 - couortuso. sururont. pesnimumo. sururont. deitu. etaians. deitu. enom. tertim. ambretuto. ape. termnome. benuso
 65 - sururont. pesnimumo. sururont. deitu. etaias. eno. prinuatur. šimo. etuto erafont. uia. pora. benuso

Tab. VII a

- 1- {sururont. pesnimumo. sururont. deitu. etaias. eno. prinuatur. šimo.
 2- etuto. erafont. uia. pora 2benuso}
 3 - fondlire. abrof. trif. fetu. heriei. rofu. heriei. peiu. šerfe. martie. feitu. popluper. totar. iiouinar. totaper
 4 - iiouina. uatuo. ferine. feitu. poni. fetu. aruio. fetu. tases. persnimu. prosetetir. mefa. spefa. ficla. arsueitu
 5 - suront. naratu. puse. uerisco. treblanir. ape. traha. sahata. combifianšust. enom. erus. dirstu
 6 - rubine. porca. trif. rofa. ote. peia. fetu. prestote. šerfie. šerfer. martier. popluper. totar. iiouinar. totaper
 7 - iouina. persaiia. fetu. poni. fetu. aruio. fetu. suront. naratu. pusi. pre. uerir. treblanir. tases. persnimu
 8 - prosetetir. strušla. ficla. arsueitu. ape. supo. postro. pepescus. enom. pesclu. ruseme. uesticatu. prestote. šerfie
 9 - šerfer. martier. martier. popluper. totar. iouinar. totaper. iouina. enom. uesclir. adrir. ruseme. eso. persnihimu. prestota
 10 - šerfia. šerfer. martier. tiom. esir. uesclir. adrir. popluper. totar. iiouinar. totaper. iiouina. erer. nomneper.
 11 - erar. nomneper. prestota. šerfia. šerfer. martier. preuendu. uia. ecla. atero. tote. tarsinate. trifo. tarsinate
 12 - tursce. naharce. iabusce. nomne. totar. tarsinater. trifor. tarsinater. tuscer. naharcer. iabuscer. nomner
 13 - nerus. šitir anšihitir. iouies. hostatir. anostatir. ero. nomne. prestota. šerfia. šerfer. martier. futu. fons
 14 - pacer. pase. tua. pople. totar. iiouinar. tote. iiouine. erom. nomne. erar. /nomne. erar./ nerus. šihitir. anšihitir. iouies.
 15 - hostatir. anostatir. prestota. šerfia. šerfer. martier. saluom. seritu. poplom. totar. iiouinar. salua. seritu {u}
 16 - totam. iiouinam. prestota. serfia. serfer. martier. saluo. seritu. popler. totar. iiouinar. totar. iiouinar
 17 - nome. nerf. arsmo. uiro. pequo. castruo. frif. salua seritu. futu. fons. pacer. pase. t{. }ua. pople. totar. iiouinar
 18 - tote. iiouine. erer. nomne. erar. nomne. prestota. šerfia. šerfer. martier. tiom. esir. uesclir. adrer. popluper
 19 - totar. iiouinar. totaper. iouina. erer. nomneper. erar. nomneper. prestota. šerfia. šerfer. martier. tiom
 20 - subocauu. prestotar. šerfia. šerfer. martier. foner. frite. tiom. subocauu. ennom. persclu. eso. deitu
 21 - prestota. šerfia. šerfer. martier. tiom. isir. uesclir. adrir. tiom. plener. popluper. totar. iiouinar. totaper
 22 - iiouina. erer. nomneper. erar. nomneper. prestota. serfia {r}. serfer. martier. tiom. subocauu. prestotar
 23 - šerfiar. šerfer. martier. foner. frite. tiom. subocauu. enom. uesticatu. ahatripursatu. enom. ruseme
 24 - persclu. uesticatu. prestote. šerfie. šerfer. martier. popluper. totar. iiouinar. totaper. iouina. ennom. uesclir
 25 - alfir. persnimu. superne. adro. trahuorfi. andendu. eso. persnimu. prestota. šerfia. šerfer. martier. tiom
 26 - esir. uesclir. alfir. popluper. totar. iiouinar. totaper. iiouina. erer. nomneper. erar. nomneper. prestota
 27 - šerfia. šerfer. martier. ahauendu. uia. ecla. atero. pople. totar. iiouinar. tote. iiouine. popler. totar. iouinar
 28 - totar. iiouinar. nerus. šihitir. anšihitir. iouies. hostatir. anhostatir. ero. nomne. erar. nomne. prestota. šerfia
 29 - šerfer. martier. saluom. seritu. poplo. totar. iiouinar. salua. seritu. totam. iiouinam. prestota. šerfia. šerfer
 30 - martier. saluom. seritu. popler. totar. iiouinar. totar. iiouinar. nome. nerf. arsmo. uiro. pequo. castruo. frif
 31 - salua. seritu. futu. fons. pacer. pase. tua. pople. totar. iiouinar. tote. iiouine. erer. nomne. erar. nomne. prestota
 32 - œerfia. œerfer. martier. tiom. esir. uesclir. alfer. popluper. totar. iiouinar. totaper. iiouina. erer. nomneper. erar
 33 - nomneper. prestota. œerfia. œerfer. martier. tiom. subocauu. prestotar. œerfiar. œerfer. martier. foner. frite. tiom
 34 - subocauu. ennom. persclu. eso. persnimu. prestota. œerfia. œerfer. martier. tiom. isir. uesclir. alfer. tiom. plener
 35 - popluper. totar. iiouinar. totaper. iiouina. erer. nomneper. erar. nomneper. prestota. œerfia. œerfer. martier. tiom
 36 - subocauu. prestotar. œerfiar. œerfer. martier. foner. frite. tiom. subocauu. enom. uesticatu. ahatripursatu
 37 - uestisa. et. mefa. spefa. scalsie. conegos. fetu. fisoui. sansii. popluper. totar. iiouinar. totaper. iiouina. suront
 38 - naratu. puse. post. uerir. tesonocir. uestisiar. erus. ditu. enno. uestisia. mefa. spefa. sopam. purome. efurfatu
 39 - subra. spahamu. traf. sahatam. etu. ape. traha. sahata. couortus. ennom. comoltu. comatir. persnihimu. capif
 40 - sacra. aitu
 41 - trahaf. sahate. uitla. trif. feetu. turse. œerfie. œerfer. martier. popluper. totar. iiouinar. totaper. iiouina. persaea. fetu.
 poni
 42 - fetu. aruio. fetu. tases. persnimu. prosetetir. struœla. ficlam. arsueitu. suront. naratu. puse. uerisco. treblaneir. ape
 43 - purdinœiust. carsitu. pufe. abrons. facurent. puse. erus. dera. ape. erus. dirsust. postro. combifiatu. rubiname. erus.
 44 - dera. enem. traha. sahatam. combifiatu. erus. dera. enem. rubiname. postro. couertu. comoltu. comatir. persnimu. et
 45 - capif. sacra. aitu. enom. traha. sahatam. couertu. comoltu. comatir. persnihimu. enom. purditom. fust
 46 - postertio. pane. poplo. andirsafust. porse. perca. arsmatia. habiest. et. prinuatur. dur. tefruto. tursar. eso. tasetur
 47 - persnihimumo. tursa. iouia. totam. tarsinatem. trifo. tarsinatem. tuscom. naharcom. iapusco. nome. totar
 48 - tarsinater. trifor. tarsinater. tuscer. naharcer. iapuscer. nomner. nerf. sihitu. anshitu. iouie. hostatu. anostatu
 49 - tursitu. tremitu. hondu. holtu. ninctu. nepitu. sunitu. sauitu. preplhotatu. preuislatu. tursa. iouia. futu. fons
 50 - pacer. pase. tua. pople. totar. iouinar. tote. iouine. erar. nerus. šihitir. anšihitir. iouies. hostatir. anhostatir. erom
 51 - nomne. erar. nomne. este. trioper. deitu. enom. iuenga. peracrio. tursitoto. porse. perca. arsmatia. habiest. et
 52 - prinuatur. hondra. furo. sehemienar. hatuto. totar. pisi. heriest. pafe. trif. promom. haburent. eaf. acersoniem

53 - fetu. turse. iouie. popluper. totar. iouinar. totaper. iouina. suront. naratu. puse. uerisco. treblanir. aruio. fetu
 54 - persaea. fetu. struśla. ficla. prosestir. arsueitu. tases. persnimu.poni. fetu.

Tab. VII b

- 1 - pisi. panupei. fratrexs. fratrus atiersier. fust errec. sueso. fratrecate. portaia. seuacne. fratrom.
- 2 - atiersio. desenduf. pifi. reper. fratrecu. pars est. erom. ehiato. ponne. iuengar. tursiandu. hertei
- 3 - appei. arfertur. atiersir. poplom. andersafust. sue. neip. portust. issoc. pusei. subra. screhto. est
- 4 - fratreci motar. sins a. CCC.

La primera tabla habla de las acciones rituales llevadas a cabo para purificar la ciudad y el ejército de *Iguvium*, tema que se repetirá en las tablas VI y VII. Comienza describiendo un ritual de observación de las aves, seguido por el sacrificio de tres toros en honor a Júpiter Grabovio, frente a la puerta Trebulana, donde se presentan los productos de la tierra, consagrando las ofrendas con vino o harina en honor de la Rocca Fisía y la ciudad de *Iguvium*. El esquema se sigue en distintas ocasiones, en las que se cambia el animal sacrificado, la divinidad que recibe la ofrenda, y el ritual de consagración, con harina, con vino o con otros productos, pero siempre es en beneficio de la Rocca Fisía y la ciudad de *Iguvium*. En esta tabla se mencionan otras dos puertas de la ciudad, la puerta Tessenaca y la puerta Veia. En cuanto a los sacrificios, se consagran tres cerdas preñadas a Trebo Jupiter, tres bueyes en honor de Marte Grabovio, tres cerdas lactantes a Fiso Sancio, tres bueyes blancos a Vifione Grabovio, tres cerdas reproductoras a Tefro Giovio, etc. También se indica qué hacer con los restos de estos animales, que se preparan en una masa se ofrecen a las divinidades.

En la cara B de esta tabla, las ceremonias tienen lugar en dos bosques, el bosque de Júpiter, y el bosque de Coreidio, en la época en la que se esquilan las ovejas. En este caso, un oficiante de la ceremonia, lleva a cabo un sacrificio de tres becerros, en honor de Marte Horio, y otros tres en honor de Hondo Serfio, en beneficio del ejército y de la ciudad de *Iguvium*, además de conseguir la purificación del monte. En el caso de que el sacrificio salga mal, o se detecten las aves, se repite el ritual de nuevo.

A la hora de purificar al ejército, el augur lleva a cabo el ritual de observación de las aves, junto a otro ritual en el que pone fuego en un objeto móvil, y debe decir una serie de fórmulas para asegurar su compromiso con la divinidad.

Tras otra serie de rituales se menciona un sacrificio de tres jabalíes en honor a Serfo Marzio, así como tres cerdas a Prestota Serfia y tres terneros a Torsa Serfia, mediante un rito en una fosa con recipientes blancos y negros, a diferencia de otros que se llevaban a cabo en una mesa. Tras otra serie de rituales, en Acedonia se deben sacrificar tres novillas a Tora Giovia. El texto añade que se llevó a cabo durante la questura de Vovicio Tito Tetteio (kvestre{:}tie: usaçe: svesu vuvçis titis teteies)

La segunda *tabula* contiene indicaciones para llevar a cabo un rito que repare la situación en caso de que los auspicios no sean propicios, del mismo modo que indicaciones para el sacrificio de un cachorro (perro) y otras normas sobre sacrificios en las reuniones tributarias.

En el caso de unos malos augurios, la cofradía de los hermanos Atiedii deben llevar a cabo una serie de rituales: restituir el lechón a Vesticio Sancio, un buey de más de un año a Júpiter Padre, uno de más de un año a Spector. A Dicamno Júpiter un carnero de leche, que debe ser enterrado. Estos productos se presentan y consagran con harina, junto a oraciones silenciosas. En Atto Júpiter sacrificar una oveja de más de un año, en Atto Marzio un jabalí. No se deben llevar a cabo los rituales fuera del espacio sagrado, y a los Dioses de la Palabra se inmola una víctima de más de un año.

A continuación describe un ritual que llama Hondia, en el que se necesitan productos del campo, pan, harina, vino, sal molida, recipientes para líquidos, etc. Se introduce fuego en el altar y se inmola a un cachorro de leche en honor de Hondo Giovio, a favor de la gente Petronia y la fraternidad Atiedia. Tras ofrecer los productos y las entrañas, se danza con el vino, se reza y parte del perro queda para parte divina. Menciona un obelisco, y comenta que en él se debe rezar. El perro se debe de enterrar junto al ara. Añade que Vichite de Tito Tetteio lo hizo en la cuestura.

En la Tab. IIb se indica que en las reuniones, el diezmo para la fraternidad será un cerdo y una cabra, el dionécimo día del mes se dice que se sacrificara un cerdo de más de un año sin defectos, consagrando con harina y con vino. Se invoca para (Júpiter) Sancio. Del mismo modo se sacrifica una cabra de más de un año. Con distintos cuencos con harina, vino, agua y sal, se llevan a cabo ofrendas, con una invocación a Sancio Júpiter Padre. Del mismo modo se sacrificará un ternero votivo, con la fórmula "Oh Júpiter Padre Santo, te

presento este ternero votivo", dicho tres veces para que sea declarado apto para la ofrenda.

En la tercera *tabula* se describe la ceremonia de las fiestas "Sestentasi", ritual probablemente repetido una vez al año. En primer lugar se purifica el terreno en el bosque sagrado, y después los miembros de la hermandad presentan al *uhtur*, como magistrado encargado de llevar a cabo la ceremonia. Éste debe sentarse en la piedra en el asiento de la asamblea y proclamar que las unidades quinquarias han de proporcionar un cerdo y una oveja, que deben ser transportados en una camilla/litera. Con un ritual se fijan tres clavos para la cubierta, otros tres clavos de bronce para los lados y otros dos para la parte de abajo, y tras ello se va a un claro en el bosque para realizar el sacrificio, tras lo cual se introduce el fuego en el altar. El lechón, sin defectos, se inmola en honor a Júpiter Padre, en beneficio de la hermandad *Atiedii*, las actividades de los lugares sagrados, la ciudad de *Iguvium*, y su territorio. Tras ello, la oveja sin defectos se sacrifica a *Pomono Poprico*, con un ritual semejante, aunque en este caso en un pozo, donde se ofrece la carne ya cortada, y luego se ofrece en el altar de *Pomono Poprico*.

La *tabula* IV prosigue con la descripción de esta festividad. Indica que se ofrece parte de estos sacrificios a *Vesona de Pomono Poprico*, desde la parte superior del altar, mencionando la intervención del pan en este ritual, así como partes de las entrañas de los animales. Tras ello, con unos recipientes de líquidos y sólidos, frente al ara, se reza a *Pomono Poprico* y a *Vesona de Pomono Poprico*, y se reza a los mismos detrás del altar con bastones. Con la mecla y los restos, se debe hacer una ofrenda a *Pordoviente*, desde mejor del altar. La masa y manteca de cerdo se le dedica a *Holi*, y con jarras ceremoniales se ofrecen panes de rosquilla. Sobre la comida se reza a *Pomono Poprico*, y luego sobre la camilla y los casos votivos a *Vesona*. A continuación menciona la aparición de cánticos, oraciones, quema de perfumes, etc.

La *tab.* Va menciona las normas sobre compensaciones y multas que regulan la función del oficiante, y se acompañan de la descripción de las disposiciones tributarias relativas a intercambios entre circunscripciones y la hermandad.

Los hermanos *Atiedii* decretan en las asambleas bajo la magistratura de *Tito Castruccio*, hijo de *Tito*, que el oficiante (*uhtur*) se ocupe de las cosas necesarias para la ceremonia divina, además de elegir las víctimas recién destetadas, las de más de un año y verifique que a nadie se le quita lo que se ofrece. Ha de verificar que cuando haya un rito expiatorio triple que todo sea correcto. También debe obtener los vegetales en los sacrificios sin fuego. Así queda decretado por los hermanos *Atiedii* en las asambleas plenarias ordinarias bajo la magistratura de *Gayo Cluvio*, hijo de *Tito*, en el lugar de las reuniones de los *Atiedii*, en el Monte, en los santuarios de los *Atiedii*, y añaden que cuando el oficiante ha abatido a la víctima recibe de los hermanos una remuneración, que se detalla en el bronce. Cuando los hermanos han cenado, uno de ellos o el *questor* pregunta si se ha realizado correctamente, y si la mayoría de los hermanos *Atiedii* afirman que sí, se aprueba, pero si no ha sido así, en la *tab.* Vb se indica que habrá multa para el oficiante. Esta *tabula* sigue, e indica que el/los *Claverni* deben dar a los hermanos *Atiedii* cuatro libras de espelta y una comida para dos hombres o 6 ases por cada unidad de tierra. Mientras, los hermanos *Atiedii*, en las reuniones, deben entregar a los *Claverni* 10 libras de carne de cerdo y 5 de cabra por cada unidad terrestre. La *Casilate* debe entregar a los *Atiedii* el mismo pago que los anteriores por cada unidad de tierra, mientras que por cada reunión estos deben entrefar a los *Casilate* 15 libras de cerdo y 7 libras y media de cabra.

La *tab.* VI trata la ceremonia de purificación de la ciudad y el ejército, del mismo modo que hacía la *tab.* I. Comienza mencionando la ceremonia de observación de las aves. Quien debe leer estos augurios dice al oficiante lo que ve, con una fórmula precisa. El oficiante le contesta con otra fórmula en referencia a la posición de estas aves. El oficiante debe hacer la ceremonia en un espacio concreto para así purificar el monte, que debe estar cerca del altar uranio, cerca de las rocas augurales, y en los límites urbanos. Menciona una serie de divinidades asociadas al terreno (la cueva del dios *Vestio*, el pórtico de *Rufro*, la cueva del dios *Hoio*, el paso de la diosa *Rótula*, etc. El oficiante debe de llevar la toga curial para esta ceremonia y para la de la lustración del ejército en armas y la purificación del Monte. Los vasos, en la puerta *Trebulana*, y también *Tessenaca* y *Veia* se exhiben con el propósito de purificar el monte. Frente a la puerta *Trebulana* se sacrifican tres bueyes a *Júpiter Grabovio*, invocándolo con la fórmula " «Te invoco como *Jupiter Grabovio* con la invocación para *Monte Fisio*, para la *Comunidad Iguvina*, para el nombre de uno, para el nombre de éste. Sea favorable, sea propicio al monte *Fisio*, a la comunidad de *Iguvina*, al nombre de eso, en nombre de esto. Según la fórmula te invoco con la invocación de *Júpiter Grabovio*. Confiando en la fórmula ritual, te invoco con la invocación de *Júpiter Grabovio*. (...) " con una fórmula bastante repetitiva en la que se pide por la purificación

de los guerreros, las curias, los jefes de familia, el ganado, las granjas y los cultivos, así como por la seguridad del territorio y la comunidad de *Iguvium*. Tras una larga oración, el texto indica que se debe rezar todo en silencio, y tras ello hacer la ofrenda, recitar sobre las partes cortadas, presentar los productos de los campos, consagrar el sacrificio con vino y si se quiere con harina, y sobre la mesa. Hay que sacrificar tres cerdas preñadas tras la puerta Trebulana a Trebo Júpiter, a favor del Monte Fisio y la comunidad de *Iguvium*. Se han de consagrar con el rito del foso, ofrecer los productos de los campos, consagrar con harina, y rezar en silencio.

La parte VIB describe parte del mismo ritual. Frente a la puerta Tessenaca se sacrifican tres bueyes a Marte Grabovio a favor del Monte Fisio y la comunidad de *Iguvium*. Tras la puerta Tessenaca se sacrifican tres cerdos lactantes para Fisio Sancio... en todos estos ritos se indica si el ritual se hace colocando las víctimas en la mesa o en una fosa, si se consagra con harina, vino o pan o si se presentan los productos del campo, se reza en silencio, etc. Otra divinidad mencionada es Fisovio Sancio, al que se ofrece una mezcla empanada y sazónada, y al que se le reza con una invocación a favor del Monte Fisio y la comunidad de *Iguvium*, así como a favor de los guerreros, las curias, los jefes de familia, el ganado, las granjas, etc. Esta oración se acompaña de bailes. Otro sacrificio tiene lugar en la puerta Veia, tres bueyes blancos a Vofione Grabovio, y tras esta puerta tres cerdas reproductoras se sacrifican a Tefro Júpiter, seguido de indicaciones de qué hacer con la carne, la harina, la manteca, etc. A continuación, se indica que en la época en la que se esquilan las ovejas, se llevará a cabo un ritual en el bosque de Júpiter, en el que se sacrifican tres bueyes machos a Marte Horio, a favor del ejército en armas y la comunidad de *Iguvium*, además de tres toros machos en el bosque de Coredio en honor a Hondo Serfio. Sigue con indicaciones sobre la purificación del Monte, mediante el estudio de las aves, de nuevo, la introducción de fuego, y la mención de una fórmula que indica que "Quien pertenezca a la Comunidad Tadinata, al territorio Tadinata o a las naciones Etruscan, Naharca o Japodic, deja a este ejército en armas. Si no deja este ejército en armas, cualquiera lo sorprenderá. el anfitrión en armas, llévalo a donde sea correcto y haz lo correcto ". Después se reza en honor a Serfo Marcio, Prestota Serfia, Torsa Serfia, y se les pide "asustar, sacudir, herir, apuñalar, atar y encadenar" a los enemigos, la comunidad Tadinata (de *Tadinum* supongo), a los etruscos, a los naharcas y a los japodicos (?).

A tabula VII sigue con la descripción de la ceremonia de purificación del ejército, en la cara A, mientras que la B habla de deberes y multas del líder de la hermandad. Sigue con el ritual anterior, indicando que hay que sacrificar tres jabalíes rojos o negros en honor de Serfo Marzio a favor del ejército y la ciudad, teniendo lugar el sacrificio en Fontuli. En Rubinia se sacrifican tres cerdas a Prestota Serfia de Sefo Marzio. Luego hay una oración en honor de Prestota Serfia de Serfo Marzio, para que les ayude en contra del territorio Tadino, etrusco, naharca o japodico. Tras una larga oración, se menciona otro sacrificio, en este caso tres terneros a Torsa Serfia de Serfo Marzio, de nuevo por el ejército y la comunidad. Se indica dónde, qué clase de ritual y productos se han de emplear... Se continúa con un ritual en una chimenea de Torsa, rezando con una plegaria muy similar a la anterior, en este caso a Torsa Giovia.

Finaliza con VIIb en la que se indica que el jefe de los hermanos Atiedii, en su mandato, debe procurar doce víctimas no defectuosas a la hermandad, y si no ha cumplido con su parte en los rituales, será multado con 300 ases.

ANEXO 7. DUDOSAS Y DESCARTADAS GALAS

Ref.	Nombre de la inscripción	Lengua	Religiosa	Clasificación
g28	Lámina de Baudectet	Indeterminada	Sí	DUDOSA- LENGUA
g29	Cacerola de Maguncia	Indeterminada	Quizá	DUDOSA- LENGUA
g30	Plomo de Saint-Marcel	Indeterminada	Sí	DUDOSA- LENGUA
g31	Plomo de Le Mans	Indeterminada	Sí	DUDOSA- LENGUA
g32	Naix-aux-Forges	Galo	Quizá	DUDOSA
g33	Cerámicas de Alesia	Galo	Quizá	DUDOSA
g34	Menhir de Naintré	Galo	Quizá	DUDOSA
g35	Plomo de Rom	Indeterminada	Sí	DUDOSA- LENGUA
g36	Platos de Limoges	Galo	Quizá	DUDOSA
g37	Losa de Nérís-les-Bains	Galo	Quizá	DUDOSA
g38	Losa de Auxey	Galo	Quizá	DUDOSA
g39	Espada de Port	Galo	Quizá	DUDOSA
g40	Plomo de Lezoux	Indeterminada	Sí	DUDOSA- LENGUA
g41	Plomo de les Martres-de-Veyre	Indeterminada	Sí	DUDOSA- LENGUA
g42	Plomo de Mas-Marcou	Indeterminada	Sí	DUDOSA- LENGUA
g43	Altar o cipo de Apt	Galo	Quizá	DUDOSA
g44X	Bol de Vannes	Indeterminada	No	DESCARTADA
g45X	Menhir de Genouilly	Galo	No	DESCARTADA
g46X	Vaso de Séraucourt	Galo	No	DESCARTADA
g47X	Jarra de Étréchy	Latín	Sí	DESCARTADA
g48X	Inscripción de Nevers	Galo	No	DESCARTADA
g49X	Escultura de Saint-Germain-source-Seine	Galo	No	DESCARTADA
g50X	Bol de Banassac	Galo	No	DESCARTADA
g51X	Plomo de Eyguières	NO GALO	Sí	DESCARTADA
g52X	Vaso de plata de Vallauris	Indeterminada	Quizá	DUDOSA- LENGUA
g53X	Plomos de Amélie-les-Bains	NO GALO	Sí	DESCARTADA

ANEXO 8. NEITIN IUNSTIR

INSCRIPCIÓN	REFERENCIA	SOPORTE	NEITIN	IUNSTIR
Inscripción rupestre de Ger	i07d	Rupestre	X	X
<i>Rython</i> de Ullastret	i23	<i>Rython</i> cerámico	X	X
Plomo de procedencia desconocida	BDH GR.00.01	Lámina de plomo	X	X
Plomo de El Castellet de Banyoles	i31	Lámina de plomo	X	X
Plomo de Empúries	BDH GI.10.11	Lámina de plomo	X?	X
Bloque de Ensérune (Cruzy)	BDH HER.02.374	Bloque de piedra	X	X
Estela de La Vispesa	i24	Estela de piedra	X	?
Lápida de Guissona	BDH L.18.01	Estela de piedra	X	
Plomo de Pico de los Ajos	BDH V.13.03	Lámina de plomo	X	
Estela de Terrasa (LATINA)	CIL II, 6144	Estela de piedra	X	
Plomo de Orleyl	i29a	Lámina de plomo		X
Plomo de Orleyl	i29c	Lámina de plomo		X
Plomo de Orleyl	i29b	Lámina de plomo		X
Plomo de Orleyl	BDH CS.21.09	Lámina de plomo		X
Plomo de La Serreta	BDH A.04.01b	Lámina de plomo		X
Plomo del Llano de la Consolación	i40	Lámina de plomo		X
Plomo de El Solaig	BDH CS.18.01	Lámina de plomo		X
Plomo de Monteró	BDH L.01.03	Lámina de plomo		X
Plomo de San Miquel de Liria	BDH V06.007	Lámina de plomo		X
Plomo de Ruscino	BDH PYO.01.22	Lámina de plomo		X
Plomo de Los Villares	BDH V.07.02	Lámina de plomo		X
Plomo de Los Villares	BDH V.07.03	Lámina de plomo		X
Plomo de La Carencia	BDH V.14.02	Lámina de plomo		X
Cerámica de San Miquel de Liria	i32a	Cerámica		X?
Cerámica del Castellido de Alloza	BDH TE.06.02	Cerámica		X?
Jarra de la Joncosa	i26	Cerámica		X
Pesa de telar de Calafell	BDH T.12.02	Cerámica		X

Estudio:

En ocasiones aparece como *neitin iunstir*, lo que según algunos investigadores podrían ser dos teónimos. Ambas palabras aparecen unidas en 6 epígrafes, tres de ellos láminas de plomo (*BDH* GR.00.01; T.07.03; y GI.10.11), una rupestre de Ger (**107d**), una pieza cerámica de Ullastret (**i23**) y un bloque de piedra de Ensérune (*BDH* HER.02.374). La única que parece probablemente religiosa es la que aparece en soporte rupestre (**107d**), debido precisamente a este contexto, mientras que el *rython* de Ullastret podría serlo, aunque es dudoso. En las otras no hay indicios suficientes para esta identificación.

Neitin aparece solo en 3 epígrafes ibéricos: la estela de la Vispesa (**i24**), rota y que podría haber perdido la palabra *iunstir*; la lápida de Guissona (*BDH* L.18.01), de claro carácter funerario; y el plomo de Pico de los Ajos (*BDH* V.13.03), que parece una carta o un listado. Además, y como elemento clave en la interpretación de esta palabra, *neitin* se documenta también en la estela latina de Terrasa (*CIL* II, 6144)¹⁰¹⁸ como parte de la onomástica personal de uno de los personajes del epígrafe: *Neitinbeles*. El elemento *beles* es un formante onomástico presente en numerosos epígrafes ibéricos, con lo que *neitin* debe considerarse también como tal, en este caso parte de la onomástica personal, como parece adecuado en la estela de Guissona.¹⁰¹⁹ De nuevo, nos encontraríamos ante un formante onomástico que podría emplearse tanto en los nombres personales como en los teónimos, si es cierto que *Neitin* aparece como teónimo en alguno de estos epígrafes, cosa que no es clara.

Por otro lado, *iunstir* aparece en más de 15 ocasiones, especialmente en los plomos, aunque también en piezas cerámicas. En ocasiones aparece como *iumstir* o como *iustir*.¹⁰²⁰ Silgo consideró que esta palabra sería un teónimo ibérico,¹⁰²¹ o bien una fórmula de salutación que partiría de su significado original como teónimo.¹⁰²² Según indica Fletcher Valls, en un primer momento el término fue interpretado como ‘señor’ al relacionarlo con el vasco *iaun*, palabra por lo tanto que podría o no tener un carácter religioso.¹⁰²³ Suele aparecer encabezando los textos, con lo que no sería raro que actuase como acompañante del nombre del destinatario o quizá, más probablemente, con una fórmula de salutación, como sugieren de Hoz, Velaza y Simón Cornago.¹⁰²⁴

Ferrer señala que, pese a que tradicionalmente se ha considerado una fórmula de salutación o propiciatoria, *neitin* podría ser un teónimo y *iunstir* podría ser un verbo que indicase la acción propiciatoria.¹⁰²⁵

Para Corzo *et alii* *neitin* y *iunstir* podrían ser términos típicos de textos de contenido jurídico (como contratos o protocolos de negociaciones), aunque no descartan por completo que puedan ser teónimos.¹⁰²⁶ Moncunill reconoce *iunstir* en algún caso también como formante

¹⁰¹⁸ *CIL* II, 6144: *Titinae P(ubli) f(iliae) / Bastogaunini / M(arcus) Licinius / Neitinbeles / coniugi*

¹⁰¹⁹ Ferrer (2016, 15), siguiendo a Rodríguez Ramos, no descarta que en este caso también pueda considerarse un teónimo, aunque preferimos considerar que la estela es de tipo funerario.

¹⁰²⁰ Aparece como *iumstir* en la cerámica V.06.010 de San Miquel de Liria (**i32**), y como *iustir* en la jarra de la Joncosa (**i26**), el plomo *BDH* CS.21.06 de Orleyl, una pesa de telar de Calafell (*BDH* T.12.02), dos plomos de Los Villares (*BDH* V.07.02 y 3), y el plomo de La Carencia (*BDH* V.14.02).

¹⁰²¹ Para Siglo (2009, 355 y 359) *iunstir* podría ser una diosa ibérica, aunque consideramos esta interpretación muy improbable.

¹⁰²² Para Siglo (2009, 365).

¹⁰²³ Fletcher Valls (1994-1995, 160-161).

¹⁰²⁴ Hoz 1979, 236 ; Velaza 1991, 80; Simón Cornago (2013b, 153).

¹⁰²⁵ Ferrer (2016, 27): "Ainsi, tous les parallèles pointent dans le sens d'interpréter que cette inscription [Ger] ait une fonction votive dans laquelle *neitin* soit un possible nom qui identifie la divinité tandis que *iunstir* pourrait être un verbe indiquant l'action propitiatoire."

¹⁰²⁶ Corzo *et alii* (2007, 256).

onomástico y Sabaté considera que podría ser un verbo,¹⁰²⁷ aunque señala también que tanto *neitin* como *iunstir* ejercen como formantes antroponímicos,¹⁰²⁸ pero que en general: "hay consenso en considerarla una expresión de saludo o invocación, aunque sin más precisiones, dada nuestra ignorancia en cuestiones de semántica", añadiendo que tan solo de Hoz sugiere considerar una traducción semejante a 'buena fortuna'.¹⁰²⁹

A excepción de la inscripción de Ger, ninguna de estas inscripciones se ha considerado religiosa con cierta seguridad. Algunas, por su soporte o lugar de hallazgo, se consideran dudosas, pero ninguna de ellas es lo suficientemente clara como para poder asegurar su carácter religioso. En nuestra opinión no es lo suficientemente claro que estos términos deban ser considerados como teónimos, y es más probable que sean una fórmula de salutación, por lo que el hecho de mostrar estas palabras no es suficiente como para que las inscripciones deban ser consideradas religiosas.

¹⁰²⁷ Moncunill (2007, 198); Sabaté (2016, 45).

¹⁰²⁸ Sabaté (2017, 167).

¹⁰²⁹ Sabaté (2017, 167-168).

ANEXO 9. VASOS DE LIRIA

REF.	BDH	TEXTO	LUGAR DE HALLAZGO RELIGIOSO	RODRÍGUEZ RAMOS
a	V.06.010	bankuřs : kařesbanite : ekiar : saltutibaite : iumstif : toli[-?-]tane : bassumitatiniře	X	X
b	V.06.013]rbankusekiar:biurřite+[-]----+besuninkuekiar rmbařkuřbanrmbařkuř	X	X
c	V.06.033]benebetaner:unsir:+[X	X
d	V.06.018	kutur :oisor / řř	X	
e	V.06.023	abartanban:balkeuni[X	
f	V.06.036	istoř+[-]----+]nrmbař[X	
g	V.06.057]iban:ba+[X	
h	V.06.061]nieki[X	
i	V.06.009	ebiřkiřsaleikukitekial+[-?-]iřkeiabařiekitenorařak-ařkuta++fekirulkersibertekitete		X
j	V.06.011]kiskeř:ekiar:bankebeřeiřbař[-]:baltuřer:ban:		X
k	V.06.014]baltuřer:bante:kus+		X
l	V.06.015	eřiar:bankuřs:aitulkikute:na+[/]+tunika		X
m	V.06.017	eřieun[/ne:benebetaner:iums[/]ane /abařba+[X
n	V.06.024	eřiar:ban:balkebe+[X
ñ	V.06.025]ibařaibařte eřiarban:bai[X
o	V.06.029]iařban:bastesiltiřte[X
p	V.06.032]tolí+ká+ki+erkúsi[/]: tolírbítane.borkúsi[X
q	V.06.048]okumbetane:[X
r	V.06.075]+++a:baseřke na:tusbanbase[/]ia		X
s	V.06.008	1.]+baserté : bonantité : nrmbařte : bortébara : kářesirteekiar : banité : kař[2.]+irten[3.]+tín+[4.]boi : ban[5. (a) ekiar (b) kařestabikíř. 6. ebiřtéekiar 7. olekářkóeki 8. (a) ořotis : (b) kářbi 9. bėbėr 10. bėlar : ban : iř. 11. (a) ban (b) iř 12. (a) elbėbėbėbėbėr (b) tībiserbařtibaa 13. bankutúriřaker 14. uřkébas[15. tařa[16. (a)]+banřibae : (b)]řai (c)]+nboutin		
t	V.06.012]ko[--]s /]tuřerti /ai bas kuekiar[/kemiekiar /tatař		
u	V.06.016	bitinba:banitermbař:ban:eřeiskoltur:niřunin++ [
v	V.06.019	řaku s tiko		
w	V.06.020	ařkibeřa[---]+mi		
x	V.06.021	baltúř[/bitembař+[/]+řřboionu+++[
y	V.06.022]kus:bėkoniltiř+[/]ibesala+[
z	V.06.026]ban:unskeltekiar:ban:[
aa	V.06.027]unis[-]ltekiar:kinsi		

bb	V.06.028] +:bašbane.utarm̃i+[
cc	V.06.030]ar:teṁbařese:bani+[
dd	V.06.031]teṁba+[-(-)]bante:bantibate[
ee	V.06.034] +kiekon:ekiaku[
ff	V.06.035]ařete:atirtik̃iki[
gg	V.06.037]teṁtin:antořba+ /]en:tořos+[
hh	V.06.038]suniřanibanite[
ii	V.06.039]e:tuitui+[
jj	V.06.040]+++baře:kukur+[
kk	V.06.041]te:oisor		
ll	V.06.042] +:enek̃i[
mm	V.06.043] :iltiř[
nn	V.06.044]řelarte:e[
ññ	V.06.045	beř+ /]nite:abař[
oo	V.06.046]tařbariniř:+[
pp	V.06.047]ṁlesar:e+[
qq	V.06.049] +iar:ba+[
rr	V.06.050] +ṁtibaite		
ss	V.06.051] :abartanban:ete[
tt	V.06.052] řbanif: [
uu	V.06.053]kebaiřate+[
vv	V.06.054]sařesu+[
ww	V.06.055]bokúsil[
xx	V.06.056] +kase:		
yy	V.06.058]tibaite: [
zz	V.06.059]iti		
aaa	V.06.060]unina[
bbb	V.06.062]ituba+[
ccc	V.06.063]tařar[
ddd	V.06.064] +arbo[
eee	V.06.065]a++[
fff	V.06.066]rbo[
ggg	V.06.067] aṁ+[
hhh	V.06.068	(+)++be[
iii	V.06.069	eř+[
jjj	V.06.070	ir[
kkk	V.06.071]bane[
lll	V.06.072	in[
mmm	V.06.073]ni+[
nnn	V.06.074]i+[
ñññ	V.06.076]bainakarkařar /]+e / ++ ir		
ooo	V.06.077] (+)++r̃bante[-]kiarbanim̃baře /]banebar		
ppp	V.06.078]ř:tana[
qqq	V.06.079	bee		
rrr	V.06.080]ar[
sss	V.06.081]iar: [
ttt	V.06.082	eřiarban:selkeřařer:teekiar:tárkuṁbař:/ aten:niřunin:bekóřban:ořer:uķeřteise+:		
uuu	V.06.083	eři[---]ikamteiunsr:		
vvv	V.06.084]aitube[
www	V.06.085	eřiar:ban+[
xxx	V.06.086	i[2-3]kan		
yyy	V.06.087	boba		
zzz	V.06.088	bar		
aaaa	V.06.089	kar		

bbbb	V.06.090	na		
cccc	V.06.091	ban		
dddd	V.06.092	bo		
eeee	V.06.093]la		
ffff	V.06.094	e		
gggg	V.06.096]a[
hhhh	V.06.097	bal		
iiii	V.06.098]lta		
jjjj	V.06.099	u		
kkkk	V.06.100	baoiía /baíi		
llll	V.06.101]tor[
mmmm	V.06.102] + ? o]o[o]n[/] + m o] + [
nnnn	V.06.103	ka o]ka		
ññññ	V.06.104	ku[o ku		
oooo	V.06.105]te o te		
pppp	V.06.106]ku /]ka/ s: s+		
qqqq	V.06.107	te[
rrrr	V.06.108]f[

ANEXO 10. ESTRUCTURA DE LAS DEDICATORIAS

1. Oscas:

REFERENCIA	DONANTE	VERBO	OBJETO	FÓRMULA	TEÓNIMO	OTROS
O01.1					X	
O02					X	
O03		X			X	
O05	X		X		X	
O08.01	X	X	X	DD	X	
O08.02					X	
O08.04	X	X	X			
O08.06	X	X				
O08.11 (rota)	X	?			?	
O09 (rota)	X			BD?	?	
O11	X			BD?	X	a favor de otro
O12 (rota)					X	
O13	X	X		BD	X	
O14.1 (rota)		X			X	
O14.2 (rota)		?			X	
O14.3 (rota)					?	
O15	X	X				
O16 (rota)	X					
O17.1	X	X	X	DD+BD	X	vkl?
O18	X	X		BD	X	
O19.30					X	
O19.31					X	
O20.4					X	
O20.5	X	X	X	DD	X	vereiád
O20.6	X	X	X	DD	?	
O21	X	X			X	
O22.01					X	
O22.02 (rota)					?	
O22.03					X	
O24.1	X				X	
O24.2 (rota)		X		BD	X	
O24.3					?	
O25 (rota)	X				X	
O26 (rota)	X				X	
O27	X	X	X	DD	X	
O28.01	X		X	BD	X	
O28.02	X			BD	X	
O28.03	X			BD	X	
O28.04					X	
O28.05					X	
O28.06					X	
O28.07					X	
O28.08					X	
O28.09					X	
O28.10 (rota)					X	
O28.11 (rota)		X			X	

O28.12 (rota)	?				X	
O28.13 (rota)	X				X	
O28.14					?	
O28.15	X	X			X	decreto
O28.16	X	X			X	decreto
O28.17	X	X	X			epónimo, decreto, dinero
O28.18 (rota)	X					
O28.22 (rota)			X		X	
O28.24	X					
O28.25 (rota)	?	?	?			
O28.26 (rota)						
O28.27 (rota)						
O28.28 (rota)						
O28.29 (rota)						
O28.30 (rota)						
O28.31 (rota)						
O28.32 (rota)	?	X				senado ?
O29	X	X			X	
O30 (rota)	X	X		BD	X	
O34.2	?					epónimo
O34.3	?					epónimo
O37			X		X	
O38					X	
O39.1	X	X			X	τούτο μαμερτινο
O39.2	X	X			X	τούτο μαμερτινο
O39.3 (rota)	X				X	
O41				BD?	X	

2. Dialectos oscos:

REFERENCIA	DONANTE	VERBO	OBJETO	FÓRMULA	TEÓNIMO	OTROS
DO02 (rota)					X	
DO03					X	
DO04	X	X	X	DD+BD	X	
DO05	X	X	X	DD+BD	X	
DO08.1	X		X		X	
DO08.2	X					
DO08.3	X					
DO08.4	X					
DO09.1	X	X			X	
DO09.2	X	X		BD	X	Por sus hijos

3. Dialectos umbros:

REFERENCIA	DONANTE	VERBO	OBJETO	FÓRMULA	TEÓNIMO	OTROS
DU1.1	X				X	
DU1.2			?		?	
DU2	X	X			X	
DU3	X	X	X	DD	X	
DU5					X	

4. Umbras

REFERENCIA	DONANTE	VERBO	OBJETO	FÓRMULA	TEÓNIMO	OTROS
U02	?		X		X	ζεπόνιμο?, dinero
U03	X				X	
U04.2 (rota)	?		X		X	
U05.1		[X]			X	
U05.2		[X]			X	
U05.3 (rota)		[X]			X	
U05.4		X			X	
U06 (rota)					?	
U07					X	
U08 (rota)					X	
U09	X	X	X	DD		
U11 (rota)	X	?	?	DD	X	

5. Venéticas

REFERENCIA	DONANTE	VERBO	OBJETO	FÓRMULA	TEÓNIMO	OTROS
V01.1	X	X			X	
V01.2 (rota)		X		<i>per volterkon vontar</i>	X	
V01.3	X	X	X			
V01.4 (rota)	X					
V01.5 (rota)					?	
V01.6 (rota)						
V02.1	X	X	X		X	
V02.2	X	X	X		X	
V02.3	X				X	
V02.4 (rota)		X				
V03.01	X	X	X		X	
V03.02	X	X			X	
V03.03	X	X		<i>per volterkon vontar</i>	X	
V03.04	teuta	X				
V03.05 (rota)		X			X	
V03.06 (rota)					X	
V03.07 (rota)		X	X			
V03.08 (rota)					X	
V03.09 (rota)	X					
V03.10 (rota)		X	X			
V03.11 (rota)					?	
V03.12 (rota)	?					
V03.13 (rota)						
V03.14 (rota)						
V03.15 (rota)						
V03.16	X	X	X		X	
V03.17 (rota)	X	X			X	
V03.18	X	X			X	
V03.19 (rota)		X	X			
V03.20 (rota)	?					

V03.21 (rota)	X				X	
V03.22	X	X			X	
V03.23	X	X			X	
V03.24	X	X	X		X	
V03.25	X	X	X		X	
V03.26 (rota)	X	X	X		X	
V03.27	X	X	X		X	
V03.28	X	X	X		X	
V03.29	X	X	X		X	
V03.30	X	X	X		X	
V03.31 (rota)	X	?				A favor de otra persona. En nombre de la comunidad.
V03.32 (rota)		X			X	
V03.33 (rota)			X		X	
V03.34 (rota)					X	
V03.35					X	
V03.36					X	
V03.37					X	
V03.38					X	
V03.39 (rota)					X	
V03.40 (rota)					X	
V03.41					X	
V03.42 (rota)					X	
V03.43	X	X	X		X	A favor de otra persona
V03.44	X	X	X		X	
V03.45 (rota)	X		X		X	
V03.46	X	X	X		X	
V03.47	teuta				X	
V03.48					X	
V03.49 (rota)	X				X	
V03.50 (rota)	X					
V03.51	X	X				
V03.52 (rota)		X	X			
V03.53 (rota)	X					
V03.54	X					
V03.55	X					
V03.56			?			
V03.57 (rota)			?			
V03.58	X	X	X	VSLM	X	
V03.59	X		X		X	
V03.60	X	X	X	VSLM	X	
V03.61	teuta?				X	
V03.62 (rota)	X				X	
V03.63	X	X	X		X	
V03.64			X		X	
V03.65	X	X	X		X	
V03.66 (rota)		X		DLM	X	
V03.67	X	X			X	
V03.68 (rota)	X				X	
V03.69 (rota)						
V03.70	X					
V04	X	X	X		?	

V05 (rota)			X			
V06 (rota)	?	?				
V08.01 (rota)	X	X				
V08.02 (rota)	X	X		<i>eni prekei datai</i>	X	
V08.03 (rota)	X					
V08.04 (rota)	X				X	
V08.05 (rota)	X	X	X		X	
V08.06 (rota)					X	
V08.07					X	
V08.08 (rota)					X	
V08.09 (rota)					X	
V08.10 (rota)					X	
V08.11 (rota)			[X]		X	
V08.12 (rota)					X	
V08.13 (rota)					X	
V08.14 (rota)					X	
V08.15 (rota)		X				
V08.16 (rota)		X				
V08.17 (rota)					X	
V08.18 (rota)	X					
V08.19 (rota)	X					
V08.20 (rota)	X					
V08.21 (rota)		X				
V08.22 (rota)		X				
V08.23	X					
V08.24 (rota)	X	X				
V08.25 (rota)						
V08.26 (rota)						
V08.27 (rota)						
V08.28 (rota)						
V08.29 (rota)						
V08.30 (rota)						
V08.31 (rota)						
V08.32 (rota)						
V08.33 (rota)						
V08.34 (rota)						
V08.35 (rota)						
V08.36	X	X			X	
V09.1 (rota)	X	X				
V09.2	X	X			X	
V10.2	X	X				
V11 (rota)	X	X	X		?	A favor de otra persona?
V12	X				?	
V13	X	X	[X]			
V14	X	X	[X]		X	
V15.01	X		[X]	<i>e.b. / op iorobos</i>	X	
V15.02	X	X	[X]		X	
V15.03	X	X	[X]		X	
V15.04 (rota)	X	X	[X]		X	
V15.05	X	X	X	<i>op voltio leno/ libens merito</i>	X	
V15.06	X	X	[X]			A favor de otra persona

V15.07		X	[X]			
V15.08 (rota)	X	X			X	
V15.09 (rota)	X	X	X		X	
V15.10	X	X	X	<i>op voltio leno</i>	X	
V15.11 (rota)	X				X	
V15.12 (rota)	X					
V15.13 (rota)	?					
V15.14 (rota)	?					
V15.15 (rota)					X	
V15.16 (rota)	?	X				
V15.17 (rota)		X				
V15.18	X	X			X	A favor de otra persona
V15.19	X	X			X	
V15.20	X	X			X	A favor de otra persona
V15.21	X	X	[X]		X	A favor de otra persona
V15.22	X	X	[X]	<i>op voltio leno</i>	X	
V15.23	X	X	[X]		X	A favor de otras personas
V15.24	X	X	[X]		X	A favor de otra persona
V15.25	X	X	X		X	
V15.26	X	X	[X]		X	
V15.27	X	X			X	
V15.28	X	X	[X]		X	
V15.29	X	X	X		X	
V15.30	X	X			X	A favor de otra persona?
V15.31	X	X	[X]		X	
V15.32	X	X	[X]		X	
V15.33	X	X			X	
V15.34	X	X	[X]		X	
V15.35	X	X	[X]		X	A favor de otra persona
V15.36	X	X			X	
V15.37	X	X				
V15.38	X					
V15.39 (rota)	?					
V15.40	X	X	X		X	
V15.41 (rota)			[X]		X	
V15.42	X	X	[X]		X	
V15.43 (rota)		X	[X]		X	
V15.44	X	X				
V15.45 (rota)	X				X	A favor de otra persona?
V15.46 (rota)		X			X	
V15.47 (rota)				<i>op iorobos</i>	X	
V15.48 (rota)		X	[X]			
V15.49 (rota)		X	X [X]		X	
V15.50	X	X	[X]		X	
V15.51	X	X	[X]		X	
V15.52 (rota)	X		[X]			
V15.53 (rota)	X	X	[X]			

[X] implica en este caso que se menciona el objeto de forma indirecta: *meo*.

6. Galas

REFERENCIA	DONANTE	VERBO	OBJETO	FÓRMULA	TEÓNIMO	OTROS
G01	X	X			X	
G02	X	[X]			X	A favor de otra persona ?
G03.1	X	X	X		X	
G03.2 (ofrenda?)	X(?)					
G03.3 (rota)	[X](?)					
G03.4 (rota)	?	X				
G04	X	X			X	
G05	X	X	X		X	
G05.5.1	X	X			X	
G05.5.2 (rota)	X	X				
G06	X	X	X	VSLM		
G07.1 (rota)	X			VSLM (?)		
G07.2 (rota)	X				?	
G09.1		X	?		X	
G09.2 (rota)	?	?	?		X(parte latina)	
G10	X	X	X		X	
G12	X				X	
G13 (rota)				βρατουδεκαντεν		
G14 (rota)	X			βρατουδεκαντεν	?	
G15 (rota)	X			βρατουδεκαντεν	?	
G16.1 (rota)	X	X		βρατουδεκαντεν	X	
G16.2	X	X		βρατουδεκαντεν	X	
G16.3 (rota)	[X]	X		βρατουδεκαντεν		
G16.4 (rota)				βρατουδεκαντεν		
G16.5 (rota)	X	X	X		?	
G17	X	X		βρατουδεκαντεν	X	
G18	X	X	X		X	
G19 (rota)	[X]			βρατουδεκαντεν	X	
G20	X	X		βρατουδεκαντεν	X	
G21.1				βρατουδεκαντεν	X	
G21.2	X			βρατουδεκαντεν		
G21.3 (rota)	X					
G21.4 (rota)				βρατουδεκαντεν	?	
G21.5 (rota)					X	
G22 (rota)	X	X		βρατουδεκαντεν	X	
G23					X	
G24					X	

7. Lusitanas

REFERENCIA	DONANTE	VERBO	OBJETO	FÓRMULA	TEÓNIMO	OTROS
L01	X			<i>ex uoto</i>	X	
L02	X			VSLM	X	
L03	X			VSLM	X	
L04	X			[VSLM?]	X	
L05	X			VLAM	X	
L06	X	X			X	
L07 (rota)	X			ALVM	X	
L08	[X]			VSLM	X	
L09	X			VSAL	X	
L11	X			VS	X	
L12	X			VSLM	X	
L13	X			ALVS	X	
L15	X			VS	X	
L16	X			VS	X	
L17	X				X	
L18	X			VS	X	
L19 (rota)	?			SAPL	[X]	
L20 (rota)	?			?	X	

ANEXO 11. ESTRUCTURA DE LAS INSCRIPCIONES EDILICIAS

REFERENCIA	ANTROPÓNIMO	MAGISTRAT.	TEÓNIMO	OBJETO
O01.2 (rota)	X (perdido)	X	?	?
O01.3	X	X		Acueducto
O06	X	X	?	Altare
O07	X	X		Obra?
O08.03	X	X		Mesa de ofrendas?
O08.04 (rota)	X	?	?	Estatuas
O08.05 (rota)	X	X	?	Acueducto?
O08.06	X	X		
O08.09 (rota)	X	X		Obra
O08.10	X	X		Templo
O08.12	X	X		Obra
O08.13 (rota)	X	X		Obra
O08.14 (rota)	X (perdido)	?		Perdido
O08.15	X	X		Acueducto
O08.16	X	X		Acueducto
O08.17	X	X		Acueducto
O10	X			
O17.2 (rota)	X	?	X (perdido)	Estatua
O17.3 (rota)	X	?	X (perdido)	Perdido
O20.5	X (perdido)	X	X	Estatua
O20.6	X	X	X	Estatua
O20.7	X	X		Pavimento
O22.04	X	X		Altar*
O22.05	X	X		Pedestal*
O22.06	X	X		Pedestal*
O22.07 (rota)	X (perdido)	X		Obra?
O22.08	X	X		Mosaico*
O22.09	X	X	? ¹⁰³⁰	Pavimento ?
O23	X	X	? ¹⁰³¹	Embarcadero
O24.4	X			Pedestal*
O28.15	X	X	X	Altar*
O28.16	X	X	X	Altar*
O28.17	X	X	X	Estatuas
O28.19	X	X		Columna*
O28.20 (rota)	X (perdido)	X	?	
O28.21(rota)	X (perdido)	X (perdido)	?	Perdido
O28.22(rota)	X (perdido)	X (perdido)	?	Perdido
O28.24	X			Bloque?
O28.33(rota)	X (perdido)	X (perdido)	?	Perdido
O39.1	X	X	X	Muro*
O39.2	X	X	X	Muro*
O39.3	X	X (perdido)	X	Muro*
O39.4	X			Mesa de ofrendas*
D006	X			Tesoro?
D007	X		X	Templo
U02	X	X	X	Cisterna
U10 (rota)	X	X (perdido)	?	Perdido
G04.1	X		X	<i>celicnon</i>
G06	X		X	<i>canecosedlon</i>
G08	X			<i>duorico</i>
G19.5	X		?	<i>μαδερα</i>
L06	X		X	Muro*

* No se indica pero sería el propio soporte.

¹⁰³⁰ El texto indica que se realizó "con el dinero de Apolo" no que la obra se ofrezca a este dios.

¹⁰³¹ Aparecen unos *meddiks menerevius*, lo que no implica que Minerva fuese la receptora directa de esta obra.

ANEXO 12. EPIGRAFÍA PÚBLICA Y PRIVADA

1. Oscas

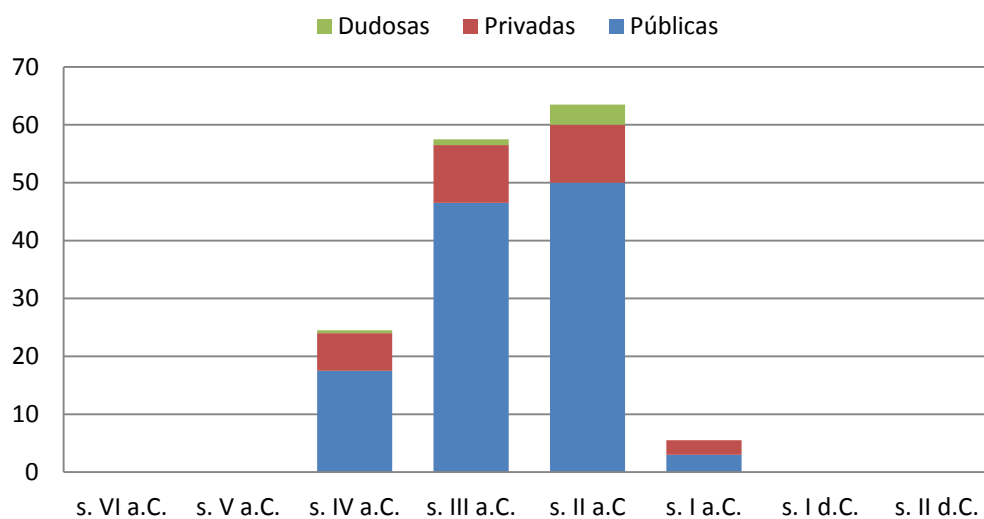


Fig. 97. Inscripciones religiosas oscas según su público, número y cronología.

2. Dialectos oscos

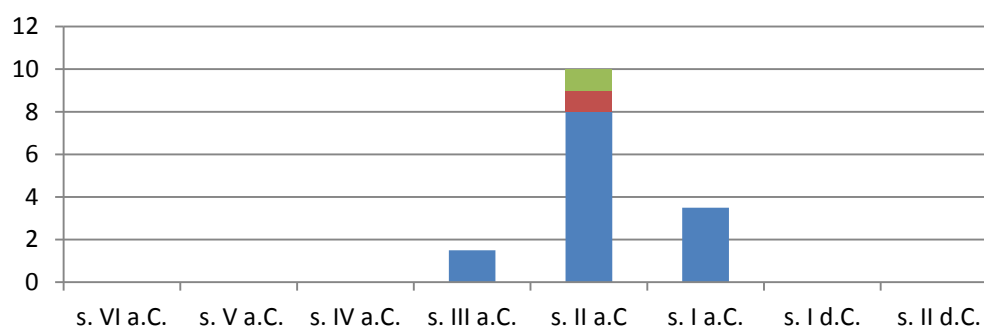


Fig. 98. Inscripciones religiosas en dialectos oscos según su público, número y cronología.

3. Dialectos umbros

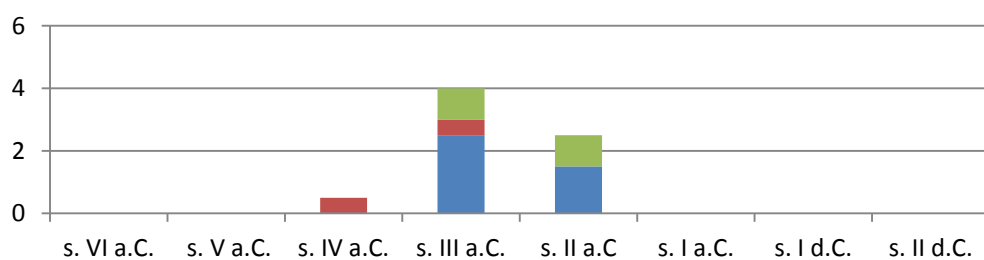


Fig. 99. Inscripciones religiosas en dialectos umbros según su público, número y cronología.

4. Umbras

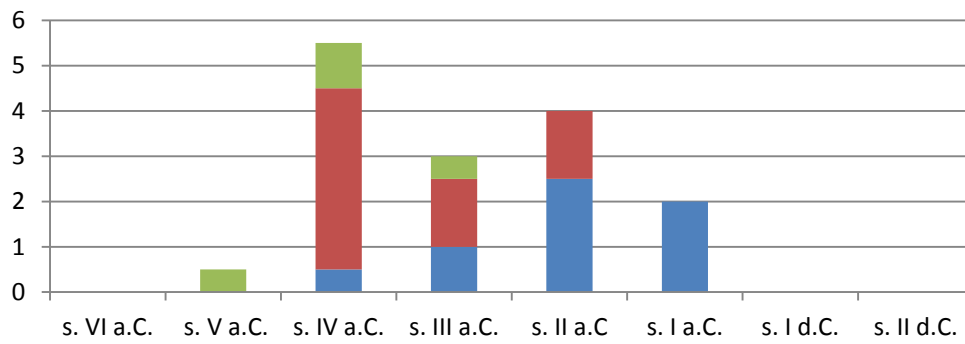


Fig. 100. Inscripciones religiosas umbras según su público, número y cronología.

5. Venéticas

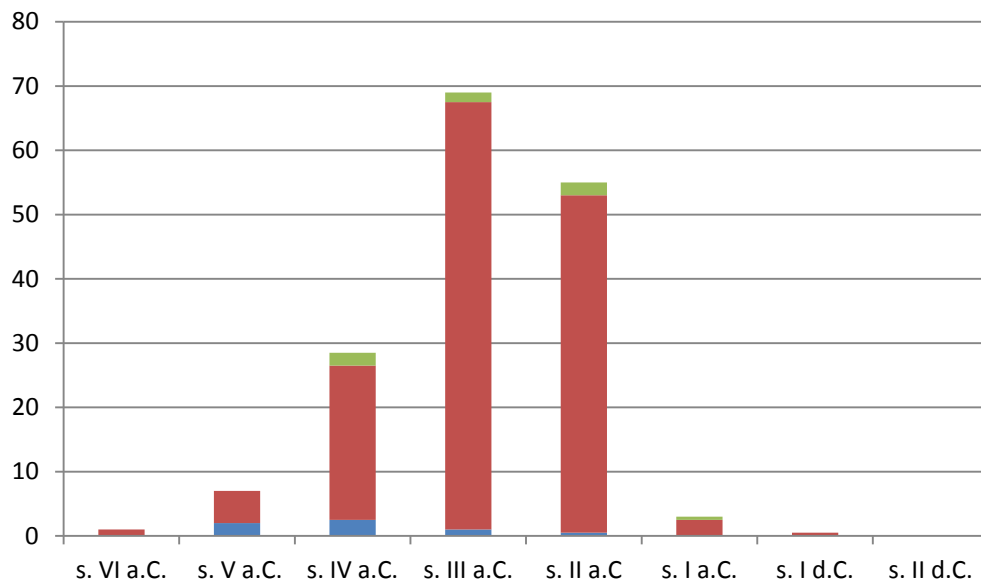


Fig. 101. Inscripciones religiosas venéticas según su público, número y cronología.

6. Galas

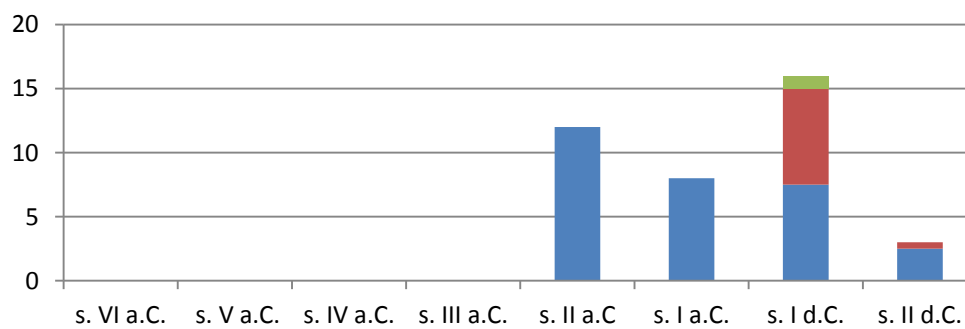


Fig. 102. Inscripciones religiosas galas según su público, número y cronología.

7. Ibéricas

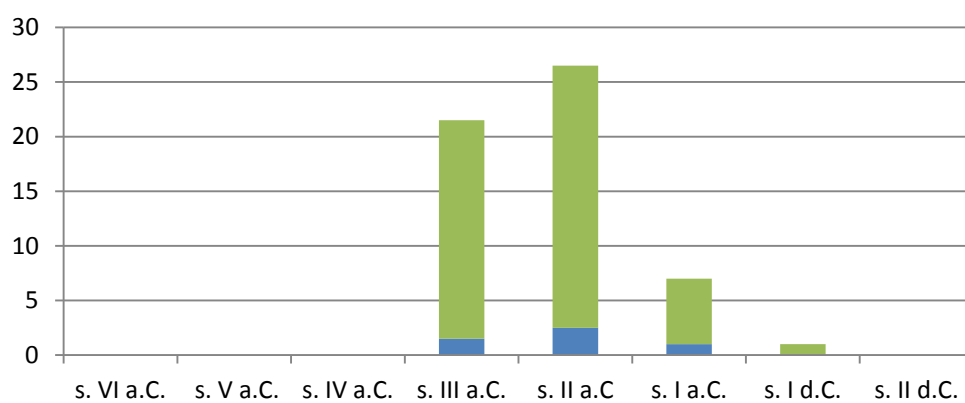


Fig. 103. Inscripciones religiosas ibéricas según su público, número y cronología.

8. Celtibéricas

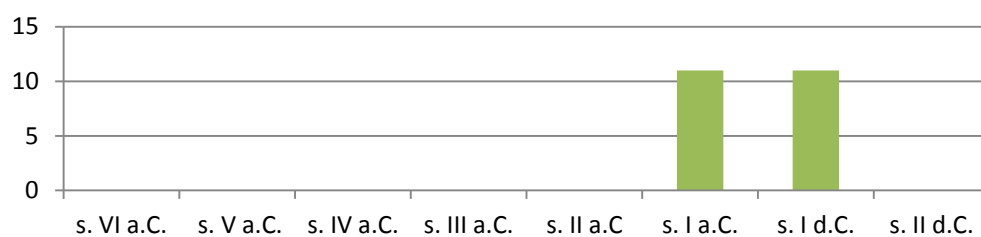


Fig. 104. Inscripciones religiosas celtibéricas según su público, número y cronología.

9. Lusitanas

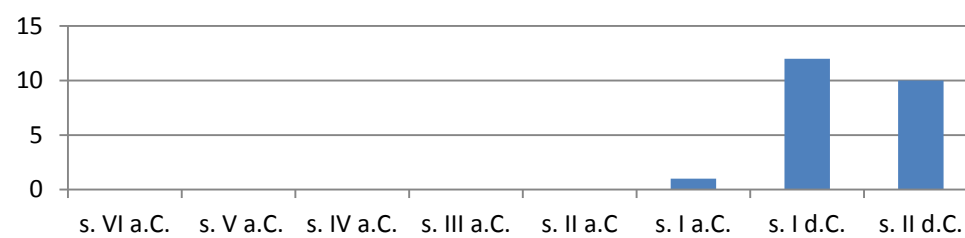


Fig. 105. Inscripciones religiosas lusitanas según su público, número y cronología.

ANEXO 13. MAPAS

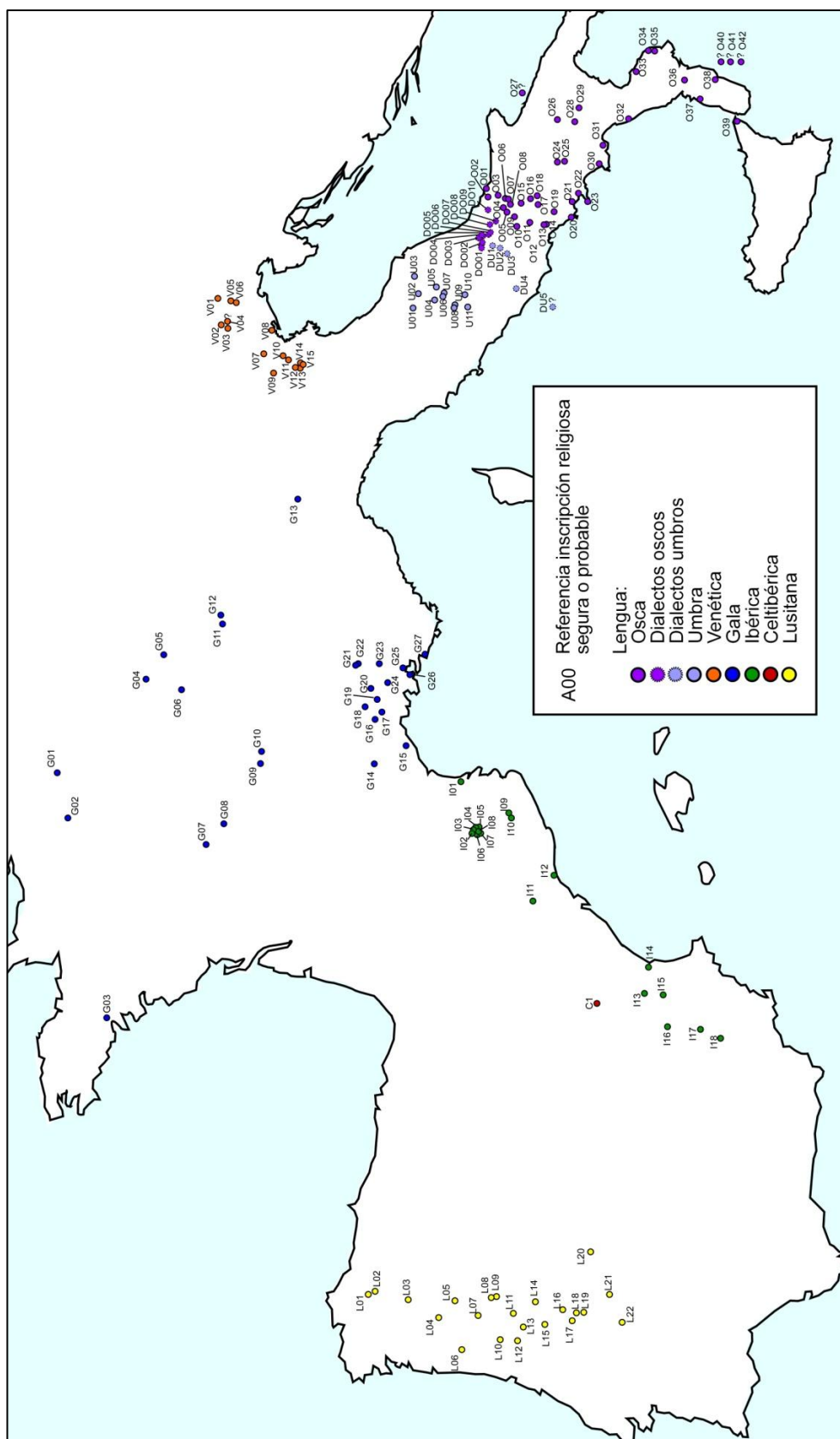


Fig. 106. Distribución geográfica de las inscripciones religiosas seguras y probables.

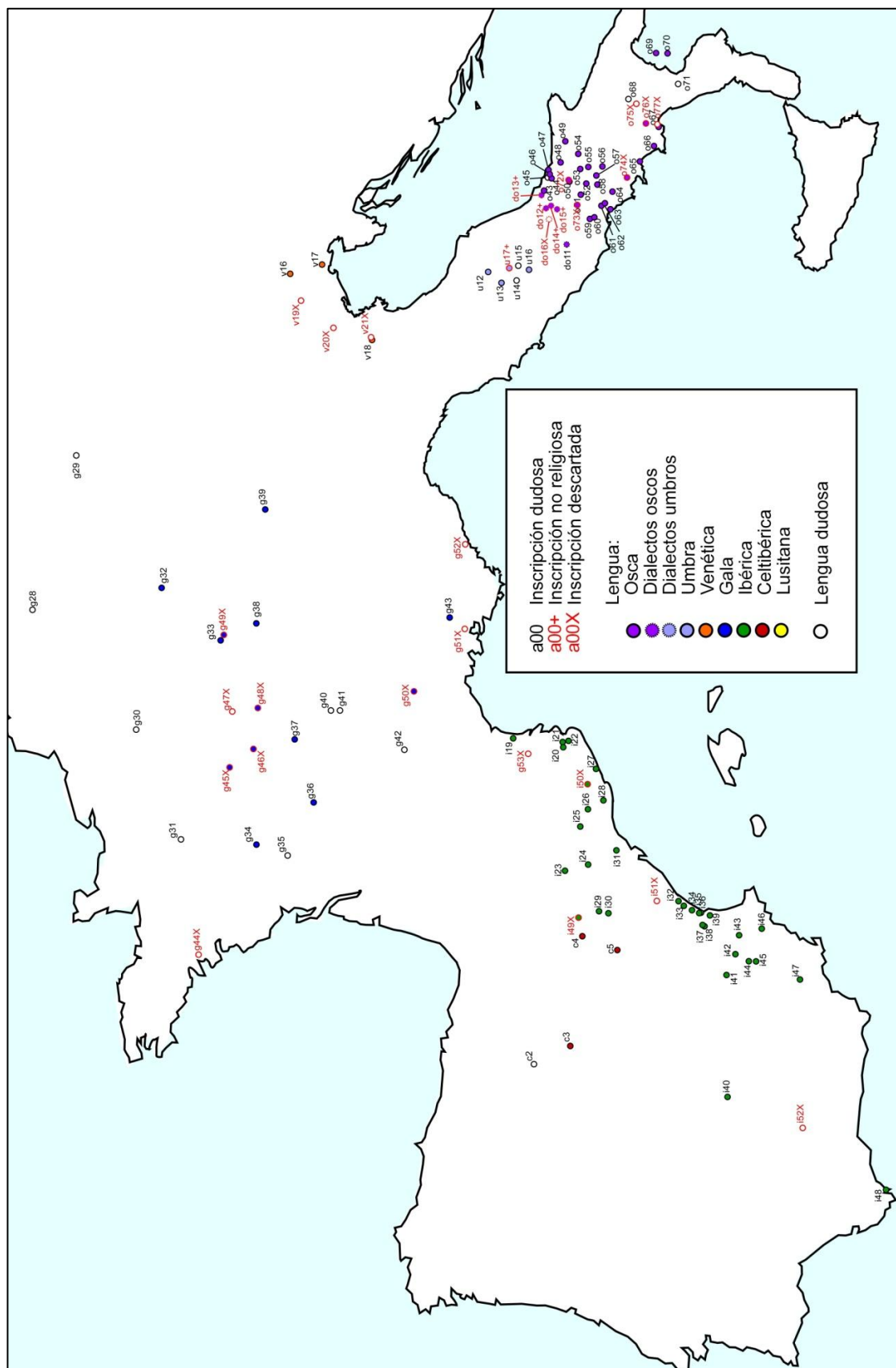


Fig. 107. Distribución geográfica de las inscripciones dudosas, no religiosas y descartadas.

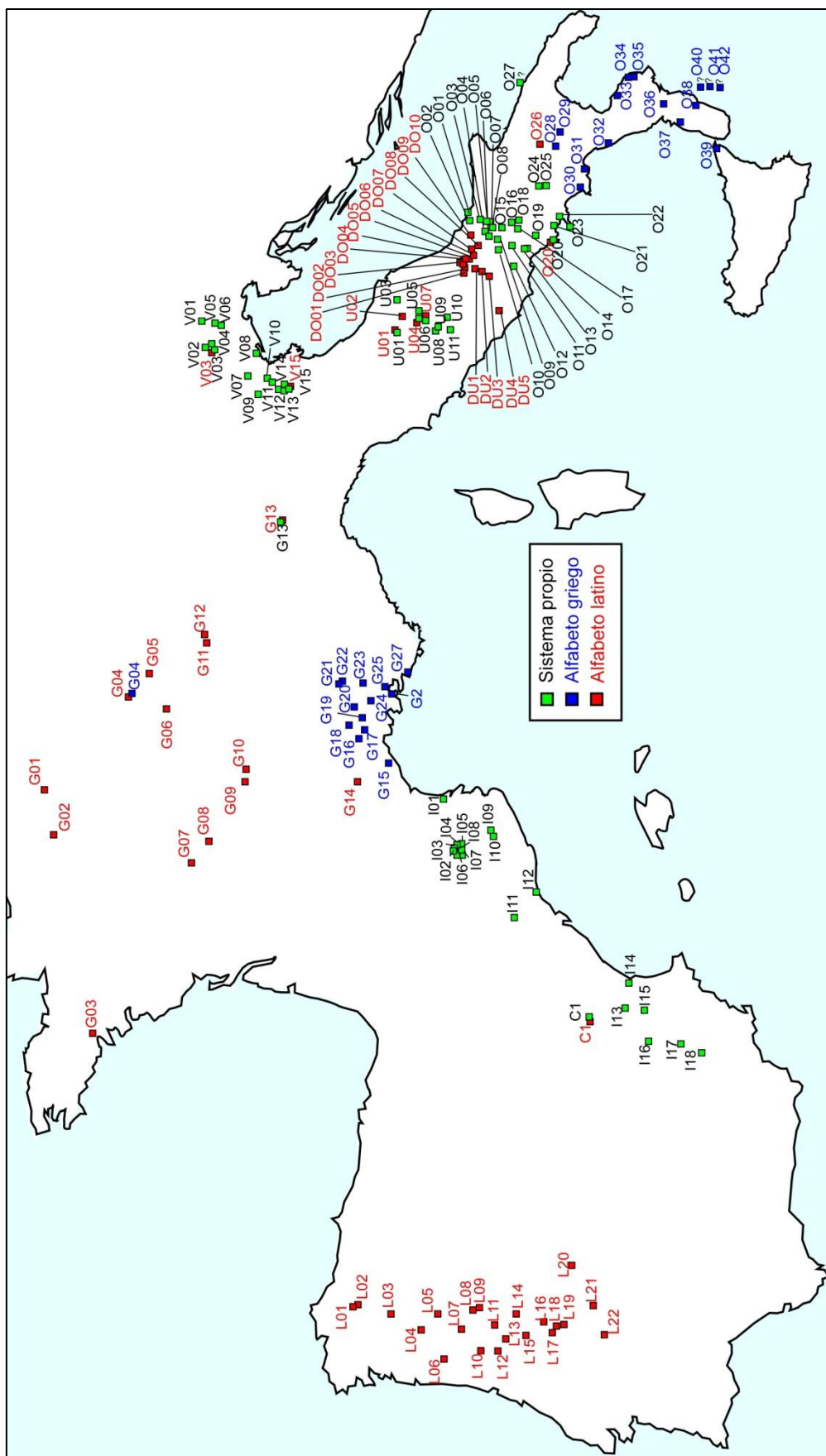


Fig. 108. Distribución geográfica de las inscripciones religiosas dependiendo de su sistema de escritura.

