



LA IDENTIFICACIÓN DEL DIOS *REOVE* Y OTRAS CORRECCIONES EN EL ALTAR SACRIFICIAL DE MARECOS (PENAFIEL): UNA OFRENDA A LAS DIVINIDADES DEL CIELO PARA ACABAR CON LA SEQUÍA

JUAN CARLOS OLIVARES PEDREÑO

Departamento de Prehistoria, Arqueología, Historia Antigua, Filología Griega y Filología Latina, Universidad de Alicante
jc.olivares@ua.es - ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8146-4901>

RESUMEN

El presente trabajo se basa en un estudio sobre el terreno del altar hallado en Marecos (Penafiel, Porto), en el que se ofrecen varios animales sacrificados a divinidades locales de la región lusitano-galaica y a Júpiter. Se llevó a cabo un análisis riguroso del monumento que permitió identificar una deidad que, hasta el momento, no se había podido ver entre las veneradas en el altar: el dios estelar Reove. A partir de esta identificación se pudo descubrir su apelativo, así como el de la última deidad mencionada, además de plantear una nueva interpretación sobre la datación de las ofrendas. Finalmente, se plantea la hipótesis de que la causa que motivó todo el ritual sacrificial fue una petición de lluvia a las deidades estelares para acabar con un período de sequía.

Palabras clave: *Divinidades estelares; rituales de sacrificio; epigrafía votiva; Lusitania; Gallaecia.*

ABSTRACT

The present work is based on a field study on the altar found in Marecos (Penafiel, Porto), in which several sacrificed animals are offered to local divinities of the Lusitanian-Galician region and Jupiter. A comprehensive analysis of the monument was carried out, which allowed the identification of a deity that, until now, had not been seen among those revered in the altar: the sky god Reove. From this identification it was possible to decipher the appellative of this god as well as make a new interpretation on the dating of the offerings. Finally, it is suggested that the cause that motivated the entire sacrificial ritual was a request to the sky deities to end a period of drought.

Key words: *Sky divinities; sacrifice rituals; votive epigraphy; Lusitania; Gallaecia.*



LA INVESTIGACIÓN DEL ARA DE MARECOS: ANTECEDENTES

El monumento sacrificial de Marecos (Penafiel, Porto) es un altar en granito grisáceo de grano fino, con zócalo y cabecera, trabajado a cuatro caras e inscrito en tres de ellas¹. Muestra un plinto por encima de la cornisa, cuya cara superior está algo arrasada, aunque quedan los restos del *focus*, que es alargado, quizá a consecuencia de su utilización como pila de agua bendita. Las molduras se componen de un ancho listel y, por debajo del mismo, dos cuartos de bocel y un estrecho filete.

La moldura del zócalo presenta tres cuartos de bocel escalonados. Las medidas totales del monumento son 91,5 x 47,5 x 39 cm. El campo epigráfico mide 46 x 31,5 en su cara frontal y 46 x 24,5 cm en sus caras laterales. Las letras son capitales rústicas, algo irregulares y con ligeras deficiencias en la alineación. Sus medidas están entre 3,7 y 4 cm.

La pieza la descubrió Abilio Miranda, fundador de la revista *Penha-Fidelis*, cuando pasaba cerca de la capilla de Nossa Senhora do Desterro, en el lugar de Póvoa, en Marecos (Penafiel). Según Pinho, “divisou no meio dum monte de pedras e entulho um plinto de granito com uma inscrição latina que nao pôde ler” (Pinho 1928: 96-97). La pieza había servido previamente de pila de agua bendita, pero fue abandonada, según le comunicaron a Miranda, por no sellar convenientemente el agua. Por consejo del propio investigador penafidense, volvió a conservarse en el templo (*ibid.*, *loc.cit.*). En la actualidad, se conserva en el Museu de Penafiel, donde la pudimos estudiar y fotografiar en dos ocasiones: el 28 de abril y el 18 de julio de 2022.

Pinho, el primer editor de la pieza, afirmaba que la iglesia de Marecos tenía elementos arquitectónicos medievales, y conjeturaba que esta se habría edificado sobre un santuario anterior dedicado a una diosa llamada *Nabicca* (Pinho 1928: 124-125) que, como es sabido, era un nombre derivado de una interpretación errónea del texto por parte del autor, que leyó la inscripción cara por cara en lugar de línea por línea a lo largo de las tres superficies inscritas de la pieza. La interpretación de Pinho alteró drásticamente la lectura del texto y tuvo, por ello, muy breve alcance desde el punto de vista epigráfico e histórico.

Le Roux y Tranoy fueron los primeros autores que llevaron a cabo un análisis correcto de la pieza (Le Roux y Tranoy 1974: 252-255), puesto que advirtieron que el texto se debía leer línea a línea, como hemos comentado,

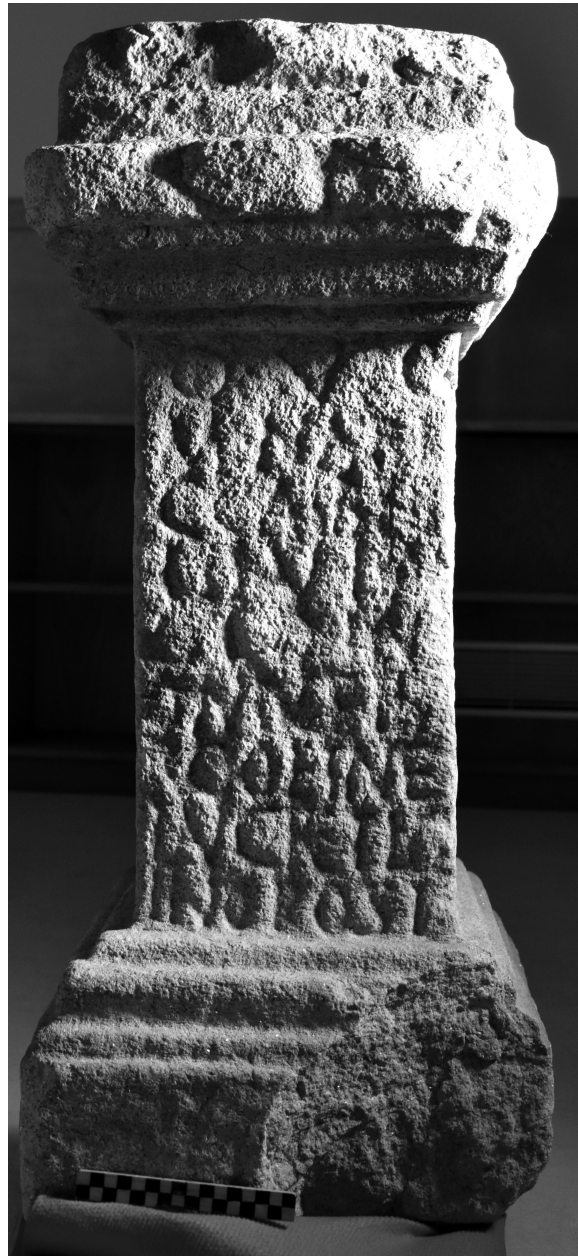


Fig. 1: Cara A de la inscripción de Marecos

a lo largo de tres de las caras del monumento. A partir de ahí, descubrieron que se trataba de varias ofrendas de animales a distintas divinidades lusitano-galaicas y romanas y, además, interpretaron que estos donativos se llevaron a cabo cinco días antes de los *idus* de abril del año 147 d.C., año que se constataba a partir de datación consular (*Ibid.*: 253, n. 24). Esta lectura fue seguida por la mayoría de los investigadores que se ocuparon poste-

riormente de la pieza (Melena 1984: 238, n. 11, y p. 243; García Quintela 1992: 339-340; Marco 1999: 39; Brañas 2007: 439-441). La lectura que ofrecieron Le Roux y Tranoy fue la siguiente:

O(ptimae) · V(irgini) · Co(nservatrici vel -rniferae) · et · Nim(phae) Danigo(m) · Nabiae · Coronae · va/cca(m) bo've'm · Nabi'ae' · agnu(m) / Iovi agnum bo've'(m) lact(entem)[...]Jurgo agnu(m) Lid'ae' C'or'(nigeram vel -nutam?) / ann(o) et dom(o) actum (ante diem) V id(us) 'apr'(iles) La'rgo et 'Me'sallino (sic) co(n)s(ulibus), curator(ibus) / Luc're'tio Vitulino Luc're'tio Sab'ino Postumo Pe're'grino

La primera parte del texto, en la que aparecen varias palabras abreviadas, era considerada por los dos investigadores franceses como calificativos de la primera divinidad, a partir de su coordinación con los elementos *Nim(---) Danigom*, que para ellos significaban *Nim(phae) Danigo(ru)m* y, en definitiva, se referían a *Nabia Corona*, la deidad que se cita después de esa referencia y a la que se dedica la primera ofrenda (Le Roux y Tranoy 1974: 253). Estos *Danigi* serían, para estos autores, un grupo suprafamiliar, clan o centuria, de la región donde apareció el altar (*ibid.*: 252-253, 255 y 258; Tranoy 1981: 236, 282-283 y 378). Ese carácter étnico del genitivo de plural *Danigom* es seguido por numerosos autores (Melena 1984: 241; Blázquez 2001: 71; Marco 1999: 39; Beard *et al.* 2004: 346; Carvalho 2008: n° 13111802; Alarcão 2009: 102; Encarnação y Guerra 2010: 106; Ribeiro 2010: 46; Koch *et al.*, *MLH VI* 2018: 380). Después de la referencia a *Nabia Corona* se citaba de nuevo a *Nabia* sin apelativos y a Júpiter, a los que se dedicaban sendas ofrendas. Para Le Roux y Tranoy, se citaban finalmente dos deidades que no eran conocidas por otras inscripciones hasta ese momento, y tampoco en la actualidad, en la epigrafía hispánica. Ambas aparecían en la quinta línea. De la primera deidad sólo se podía leer [...] *Jurgo* y el nombre de la segunda era *Lida*, a la que se hacía una ofrenda que se citaba abreviada como *cor(---)* que debía traducirse, según los autores, como *cor(onam)* (Le Roux y Tranoy 1974: 254; Tranoy 1981: 282-283).

Para Le Roux y Tranoy, era importante que el nombre de *Nabia Corona* encabezara el texto, que su nombre se repitiera precediendo a Júpiter y que se le dedicaran dos ofrendas. Para ellos, esto indicaría que la diosa tendría “*un rôle cosmique qui englobe non seulement les eaux mais encore le ciel et la terre*” (*ibid.*: 255, n. 34), idea que

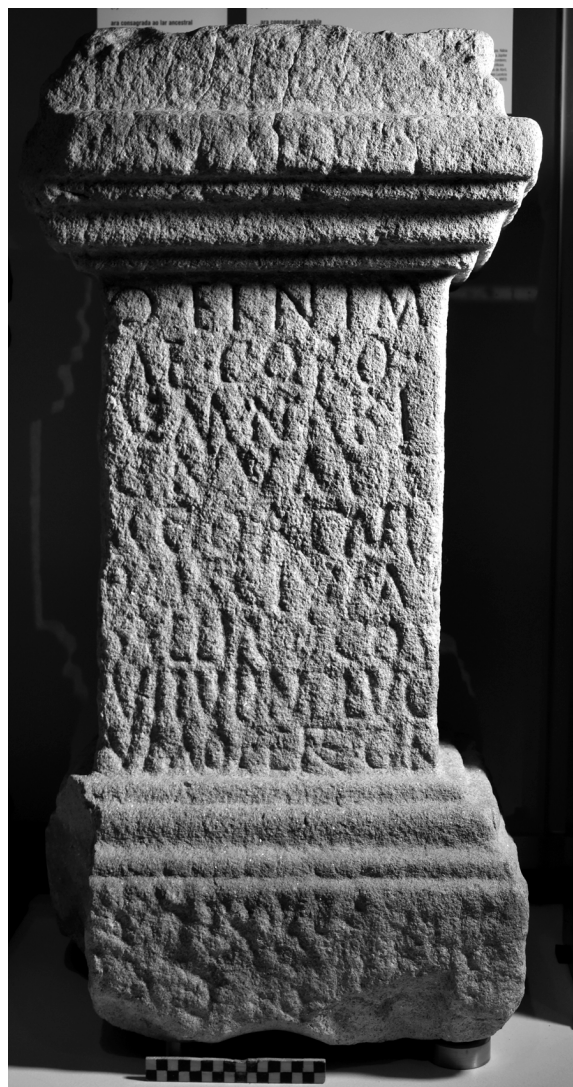


Fig. 2: Cara B de la inscripción de Marecos

se reforzaría a partir del creciente lunar que aparece en la cabecera de un altar dedicado a *Navia*, procedente de S. Martín de Monte de Meda, Lugo (Tranoy 1981: 282).

En esta línea, afirmaban que la fecha del 9 de abril no evocaba ningún ritual o acontecimiento concreto, pero que podría relacionarse con una fiesta de primavera destinada a hacer propicias a las deidades que regulaban la vida agrícola (Le Roux y Tranoy 1974: 255; Tranoy *ibid.*: 283). En cuanto a las deidades citadas y las ofrendas que les correspondían, según la interpretación de Le Roux y Tranoy, se dedicó una vaca y un buey a *Nabia Corona*, un cordero a *Nabia* y otro a Júpiter. A [...] *Jurgus* se habría dedicado un buey lactante y, finalmente, a *Lida* una ser-



Fig. 3: Cara C de la inscripción de Marecos

piente o una cabra, según resultara la interpretación de la abreviatura *cor(---)*, aunque admiten dificultades interpretativas, ya que no aparecen paralelos en las ofrendas sacrificiales conocidas (*Ibid.: loc.cit.*).

Por otra parte, Le Roux y Tranoy planteaban que aparecía el elemento *anno et dom(o)* previamente a la palabra *actum* haciendo referencia a que *domus* se referiría a la casa del *magister*, donde se llevaría a cabo el evento para darle al rito un contexto romano (*Ibid.: loc.cit.*). Ello sin perjuicio de que, a pesar de que sí aparece el año del

acontecimiento en el texto, no se cita el lugar. Esta paradoja, como veremos, es muy relevante para la nueva interpretación de la inscripción.

Dos décadas después de su primera investigación del altar de Marecos, Le Roux renunció explícitamente de manera individual a algunas interpretaciones de 1974, en referencia a las abreviaturas de la primera línea de la inscripción (Le Roux 1994: 561). Esta nueva hipótesis la llevó a cabo a partir de su idea según la cual la abreviatura *Nim(---)* podía referirse, además de a las Ninfas, al adjetivo *nimbifer*, a pesar de la falta de paralelos epigráficos, puesto que se adecuaba mejor al contexto agrícola y religioso del conjunto del texto. Además, pasó a considerar *Danigo* como una deidad local, a la que se refería el apelativo *nimbifer*, “el que trae la lluvia” (*Ibid.: loc.cit.*). La lectura completa de Le Roux era la siguiente:

*O(mnia?) v(ota?) co(nsecro?) et nim(bifero?) Dani-
go / m(acto?) Nabiae Coronae va(cca(m) bovem Nabiae
agnu(m) / Iovi agnum bove(m) la(ct)entem [...urgo
agnu(l)um]? [I]dae cor(onam) / ann(o) et [d]om(o) ac-
tum V id(us) apr(iles) La(rgo) et Mesallino co(n)s(ulibus)
curator(ibus) / Lucretio Vitullino Lucretio Sab(ino) Postu-
mo Peregrino*

Aunque la lectura del supuesto teónimo *Lidae* de la quinta línea no la descartaba, Le Roux apostaba por considerar que la fecha del evento remontaría al período de los *Ludi Matris Magnae*, lo que permitiría considerar la leyenda de la supuesta *Lidae* como *Idae*, en referencia a la diosa Cibeles, que estaría ligada a la primavera y a la renovación de la vida (*Ibid.: 563*).

LA PRESENCIA DE *REOVE* ENTRE LAS DIVINIDADES DEL ALTAR DE MARECOS Y CORRECCIONES EN EL TEXTO

Recientemente, durante un viaje al Museo de Penafiel, pudimos comprobar algunos problemas de las interpretaciones que se habían formulado hasta el momento sobre el altar. Algunos de estos problemas eran estrictamente epigráficos y tenían como consecuencia nuevos errores interpretativos que, en nuestra opinión, llevaban a que las conclusiones finales sobre la significación de la inscripción también estuvieran algo desenfocadas. En primer lugar, hemos de hacer referencia a la última letra de la cuarta línea de la cara *b* de la inscripción. Este detalle es de gran importancia, pues se consideró en su día,

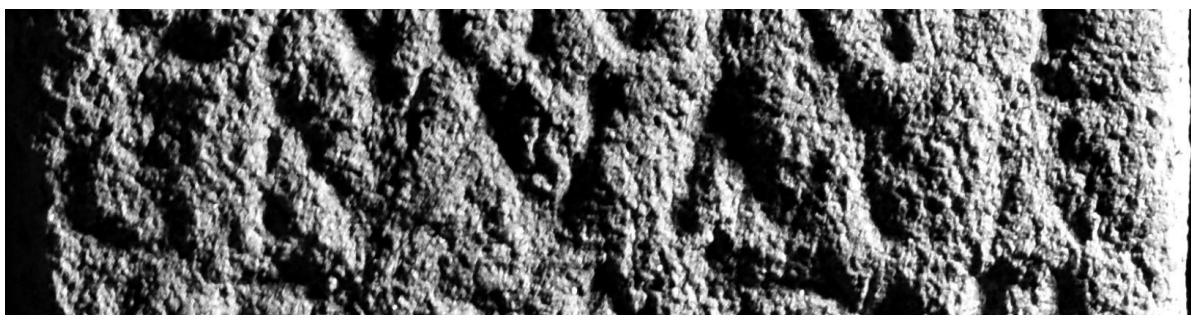


Fig. 4: Detalle de la cuarta línea de la cara B, en cuyo final se lee el nexó 're'

por Le Roux y Tranoy, como una *b* que daba comienzo a la palabra *bove(m)*. Estos autores consideraban que se trataba de la ofrenda de un buey, y que se había omitido la *m* final del acusativo. Sin embargo, como se puede observar en las figuras 2 y 4, esta letra no es una *b*, sino un nexó *re*, por lo que la palabra en cuestión debía ser *Reove* y, en consecuencia, ni era necesaria la *m* final, que no existía en la piedra, puesto que *Reove* es un teónimo ya conocido, es decir, el dios estelar *Reve*. Curiosamente, Pinho, a pesar de su interpretación global errónea de la inscripción, sí que había visto el nexó *re*, aunque tampoco pudo leer *Reove* porque este teónimo estaba separado en las caras B y C y, como él leyó las caras por separado, no consiguió detectar dicho teónimo. A pesar de que Pinho sí vio el nexó y así lo publicó, Le Roux y Tranoy y la mayoría de los investigadores posteriores no siguieron por esa línea ni, por tanto, propusieron el teónimo *Reove*.

Esta variante del teónimo ha sido confirmada recientemente por la aparición de otra ara dedicada a esta deidad, donde era citada como *Reove* muy cerca de Marecos, en Silvares (Lousada, Porto), con la forma *Reove Vadumico* (fig. 5) (Magalhães *et al.* 2009: 27-28; Redentor, 2013, 226-227, fig. 4; *HEp* 2013, 600; Redentor 2017: 44, n° 33; Redentor y Sousa 2019: 93-95, fig. 6).

El citado nexó '*re*' del altar de Marecos es seguro y, aunque no aparece frecuentemente en la epigrafía hispana es, por el contrario, muy recurrente en la propia pieza de Marecos, puesto que está presente en la cara A, línea 8, formando parte del nombre *Luc're'tio*, en la cara B, línea 9, conformando el nombre *Pe're'grino*, en la cara C, línea 7, formando parte del término *curato're*, y en la línea 8, de nuevo en el nombre *Luc're'tio*.

La constatación de que el antiguo *bove(m)* no es otra cosa que el teónimo *Reove* tiene consecuencias en la parte del texto subsiguiente, puesto que el adjetivo que proponían Le Roux y Tranoy, *lact(entem)* (lechal), que alu-

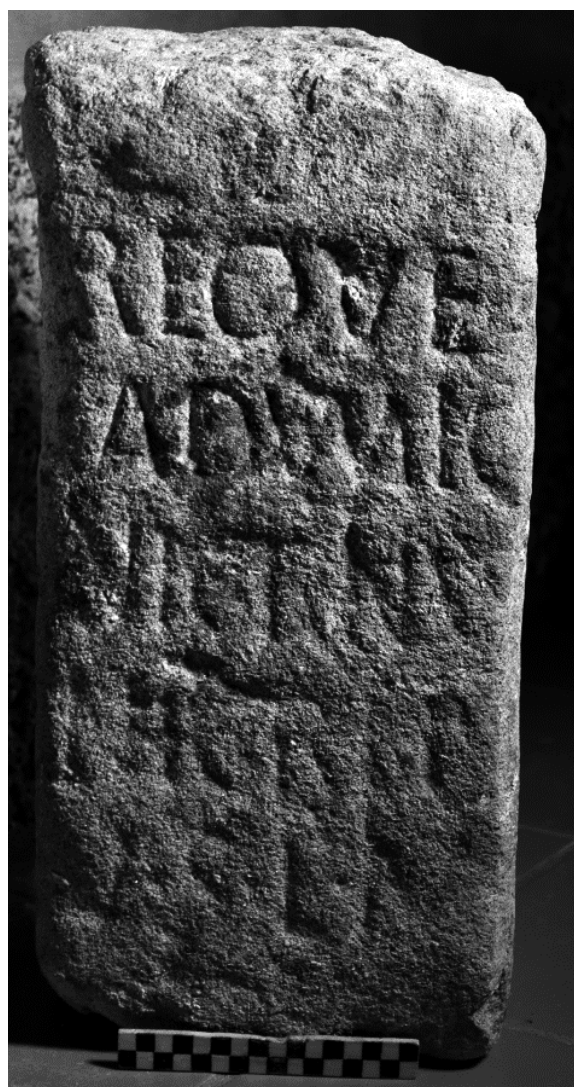


Fig. 5: Dedicación a *Reove Vadumico*, de Silvares (Lousada)

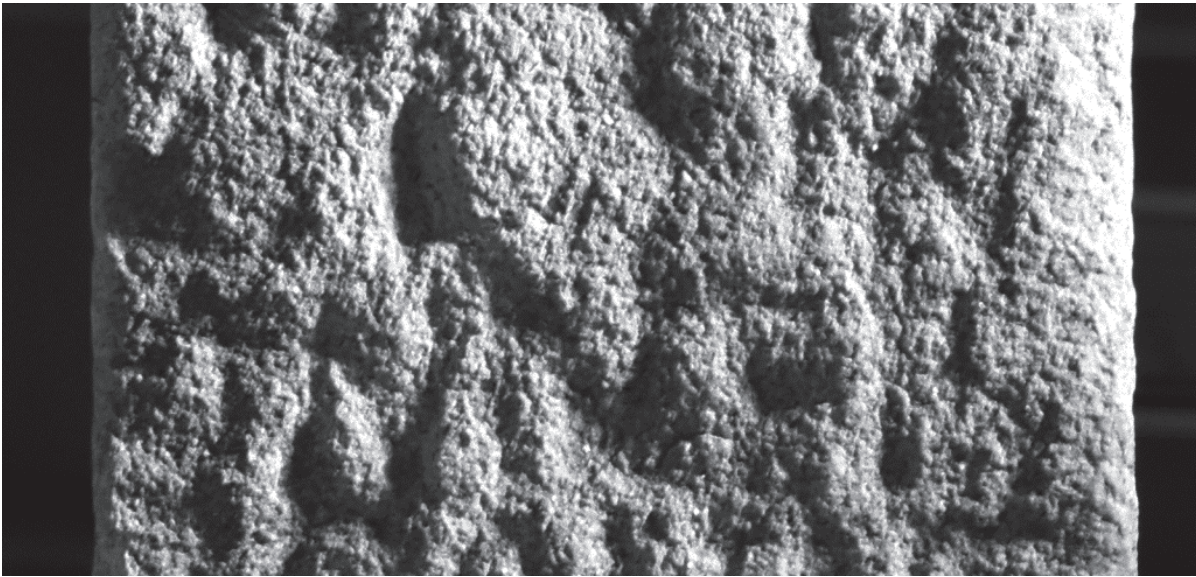


Fig. 6: Detalle de la cara A líneas 5 y 6, con los fragmentos gi[d?]'i'nu' y onnei[.]

día al buey, ya no puede sostenerse. En nuestra opinión, la referencia al dios continúa con un apelativo que, a tenor de las letras visibles en el texto, debe ser *Lagi[d?]'i'nu'rgo*. La duda más importante es la de la posible *d*, pero se observa ligeramente el trazo curvo que podría indicar esta consonante. Por supuesto, si consideramos esta hipótesis correcta, es necesario concluir que no existe un teónimo *[---]urgo*, como habían propuesto diversos autores a partir de la lectura de Le Roux y Tranoy. En este sentido, hemos de decir que el primer autor que cuestionó en profundidad la lectura de estos investigadores fue Búa, quien ofreció una hipótesis muy afinada interpretando *Laci[...]*urgo aunque, dado que había seguido la idea de la ofrenda de un buey y no la referencia a *Reove*, no pudo interpretar su lectura como un apelativo divino. Sin embargo, ya veía que la propuesta *bove(m) lact(entem)* era poco verosímil, dado que *bos* ya significaba que el animal era adulto (Búa 2000: 385).

El apelativo derivaría de una raíz **lac-*, ‘lago, mar, estanque’: gr. λάκκος ‘cisterna, estanque’, lat. *lacus*, *lacūs* ‘canal, mar’, airl. *loch*, ingl.ant. *lagu*, aesl. *laky* (Villar 2000: 314; De Vries 1977: 344). En cambio, Pokorny (1959, vol. II: 653), planteaba la raíz **lacu-*, con tema en *-u-*, como origen de estos topónimos e hidrónimos, al igual que otros investigadores (Holder 1904: 118, Delamarre 2003: 206 o Kloekhorst 2008: 322). También podría referirse esta raíz a un cauce ancho de un río, como el río *Lacca* o *Wadilakka*, correspondiente al río

Guadalete, que en fuentes cristianas de los s. XIII-XVII aparece como *Guadalec*, *Guadalaque*, *Guadalac* o *Bedalac* (Chic 1979-1980: 257). En este sentido, en Hispania se conocen topónimos como Langa, Lanca, Lánica, Láccara, Lángara, Lancar, Lanjarón, que se aplican a fuentes termales o lugares abundantes en aguas con estanques o remansos de arroyos o ríos (*Ibid.*: 258). Además, conocemos hidrónimos con tema en *-i-*, como el *Lagina*, al igual que un buen número de topónimos hispanos, como *Lacimurga*, que proceden de una forma sin *-u-* (Villar 2000: 314). Por tanto, el apelativo *Lagi[d?]'inurgo* nos remite a un contexto acuático relacionado con ríos, lagos o estanques, lo que encaja adecuadamente con el contexto mitológico que proponemos para el dios *Reove*, para las demás deidades veneradas y, en concreto, para la ofrenda votiva de Marecos (*vid. infra*).

Seguidamente, en la cuarta línea de la cara C comienza el último teónimo que se había propuesto y que, en la actualidad, sólo podemos leer como *[.]idae*. En cuando al elemento que sigue, que se había leído como *Cor(---)* y que, según Le Roux y Tranoy, se debía considerar como una abreviatura de *cor(nigeram)* o *cor(nutam)*, sería más lógico considerarlo como el apelativo de la deidad *[.]ida*, pero no abreviado, sino que continuaría en la línea siguiente, como *Cor/onnei[.]om* (fig. 6). Aquí también supuso un importante paso adelante la lectura de Búa, quien interpretó *Cor[.]nnei[.]om* (Búa 2000: 385), y la de Santos, que leyó *Cor[o?]*

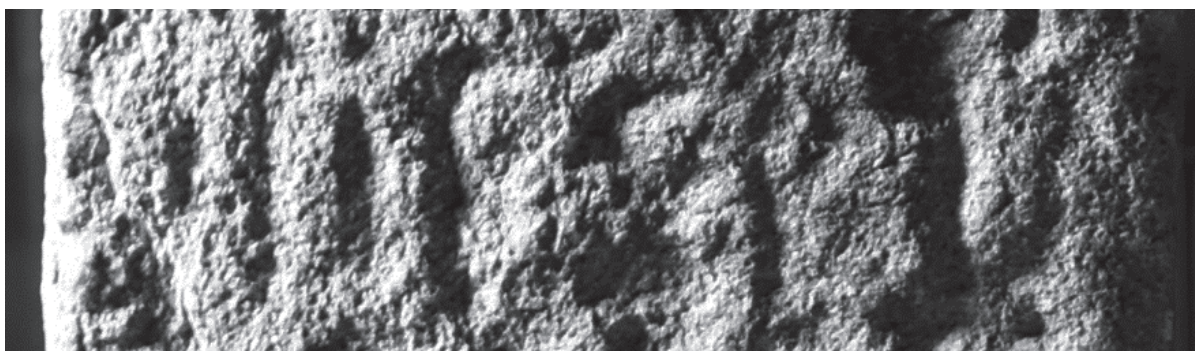


Fig. 7: Detalle cara C línea 6 con luz lateral izquierda



Fig. 8: Detalle cara C línea 6 con luz desde arriba

nei[c?]om, pero esta última autora consideraba que se trataba de una ofrenda animal a la deidad y no de un apelativo (Santos 2007: 179). También Le Roux y Tranoy habían sugerido, en este caso para la abreviatura *co(---)* de la primera línea, la posible existencia de un étnico *Coronica* o *Coronicorum* paralelo a *Danigom* y, a este respecto, señalaban el paralelo de los *Coronici* citados en una inscripción de Segovia (Le Roux y Tranoy 1974: 254, n. 25; *CIL* II 2745). Además, conocemos la forma paralela *Quoronicum* en S. Miguel de Bernuy, Segovia (Santos *et al.* 2005: 132-134, nº 61). En cualquier caso, la interpretación de este segmento del texto como un apelativo de la deidad [...] eliminaría la compleja reconstrucción *ann(o) et dom(o)* que propusieron Le Roux y Tranoy para la línea 6.

De nuevo tenemos que considerar como un avance la lectura que propuso Búa en este punto, aunque este autor propuso una lectura *Acium*, a nuestro juicio incorrecta, en lugar de *Actum*. El acierto de Búa radicaba en desechar la datación que habían propuesto Le Roux y Tranoy, puesto que donde estos veían *V id(us) apr(iles)*, Búa veía *VII K* [...] (Búa 2000: 385).

Según nuestro análisis de la pieza, esta alternativa se acerca más a lo que se ve en el texto, que sería *VII k(alendas) s'ep'(tembres)*. La abreviatura *K* para *kalendarum* se utilizaba antes del 180 d.C., siendo la abreviatura *kal* habitual después de esa fecha (Wilmanns 1873: 723; Cagnat 1976: 439), lo que cuadra perfectamente con la datación de la pieza en el 147 d.C. La duda más importante es la abreviatura del mes de septiembre, puesto que la luz lateral nos permite ver la abreviatura *SP* (fig. 7), mientras que con una luz desde arriba, se difumina el arco de la *P* y se ven trazos horizontales que corresponderían a una *E* (fig. 8). Por ello, creemos que es altamente probable que exista un nexo '*ep*', semejante a los cuatro nexos '*re*' que hemos mencionado arriba (Cagnat 1976: 24). En este sentido, vemos en esta pieza que la letra *E* aparece en diversos nexos, como '*re*' en cinco ocasiones, '*ve*' aparece dos veces, mientras que '*me*' y '*ae*' se ven una vez cada uno.

Estos cambios, como veremos, no son sólo de detalle, puesto que tienen una gran significación a la hora de comprender el significado general del ritual sacrificial. Si esta lectura es correcta, también perdería peso la hi-

pótesis de Le Roux, que relacionaba la fecha de abril con el periodo festivo dedicado a Cibeles. Finalmente, es muy extraño que se cite el ablativo *curatore* en singular (fig. 3), por lo que podría pensarse que se trata de un error o que, en un principio, sólo se pretendía citar un *curator* en la inscripción, añadiéndose posteriormente el segundo.

En conclusión, nuestra lectura del altar de Marecos y las correspondientes variantes de la misma son las siguientes:

*O(ptimeae?) · V(---) · Co(nservatrici?) · et Nim(phae?)
Danigo/
m · Nabiae · Coronae · va/
cca(m) · bo've'm · Nabi'ae' · agnu(m) /
Iovi · agnum · 'Re'o've' · La/
gi[d?]i'nu'rgo agnu(m) [...]id'ae' · Cor/
onnei[.]om actum VII k(alendas) s'ep'(tembres) · La/
rgo et 'Me'sallino co(n)s(ulibus) curato're' (!) /
Luc're'tio Vitulino Luc're'tio Sab/
ino Postumo Pe're'grino*

Pinho, 1928, 95-97, dibujo con una sola cara de la inscripción; *id.*, 1928, 124-127; *id.*, 1928b, 15, con dibujo de las tres caras y leyendo cara por cara: *O(ptimeae) V(irginae) C(larisimae) M(atri) NABICCA(e) M(atri) D(ei) IOVI(s) (a) VICTORINO MARI(i) F(ilio) MARCOELINEO LVCRETIO (haec ara dedicata est) IN OPOSI(t)O EI(us) (positae sunt) NIM(i)AE CORONAE RELIGIO(nibus) M(atri) NABIC(ca) N(or)VM (et) (ab) A(ulio) CNEO SALACI(anor)VM SALLINOECOS VITVLINO (in) LVCVM OPERA(ndas) CEDAN(tur) ICONI(c)AE VA(cc)AE AGNV(s) OVE(s) E(t) AL(li)D(e)COR(es) S(ua) S(ponte)I (fiunt) (a) CVRATORE VIB(io) SABINO*; Le Roux y Tranoy, 1974, 252-255, fotos las tres caras inscritas, fig. 3, 4 y 5: *O(ptimeae) · V(irgini) · Co(nservatrici vel -rniferae) · et · Nim(phae) Danigo/m · Nabiae · Coronae · va/cca(m) bo've'm · Nabi'ae' · agnu(m) / Iovi agnum bo've'(m) lact(entem)[.]urgo agnu(m) Lid'ae' C'or' (nigeram vel -nutam?) / ann(o) et dom(o) actum (ante diem) V id(us) 'apr'(iles) La/rgo et 'Me'sallino (sic) co(n)s(ulibus), curator(ibus) / Luc're'tio Vitulino Luc're'tio Sab/ino Postumo Pe're'grino* (AE 1973, 319); Tranoy, 1981, 236 y 282-283; Melena, 1984, 238, nº 11; García Fernández-Albalat, 1988, 250, n. 1, 12º; *ead.*, 1990, 290, nº 16; García, 1991, 456-457, nº 469; Le Roux, 1994, 560-567, l. 1-2: *O(mnia?) v(ota?) co(nsecro?) et nim(bifero?) Danigo / m(acto) Nabiae Coronae va* (AE 1994, 935; *HEp* 6, 1996, 1069); González Rodríguez, 2001-2002, 56-57, nº

21c; Olivares, 2002, 76; Prósper, 2002, 191; Ribeiro y Fernandes, 2002, 371-372; Santos, 2007, 179, nº 11; Redentor, 2017, 39-40, nº 27, foto, lám. III, l. 5: *cr(entem) [...]urgo agnul(um) Idae cor(nigeram vel nigerum)*; Andreu Pintado, 2018, 375, nº 149.

HIPÓTESIS SOBRE LA SIGNIFICACIÓN DEL RITUAL SACRIFICIAL DEL ALTAR DE MARECOS

Habida cuenta de los cambios que proponemos, hemos de considerar como muy destacable en primer lugar que, de las cinco deidades citadas, *Nabia Corona*, *Nabia*, *Júpiter*, *Reove* y [...] *Jida*, las cuatro primeras se pueden considerar deidades estelares y, por tanto, son divinidades ligadas a los fenómenos atmosféricos y a las aguas (Olivares Pedreño 2019: 85-86). *Reve* aparece vinculado a elevaciones montañosas por algunos de sus apelativos, como *Larauco*, conocido por varios altares aparecidos cerca del monte Larouco y de la sierra del mismo nombre; *Marandicui*, citado en un altar hallado en el entorno de la Serra do Marão, cerca de Vila-Real; finalmente, *Paramaeco*, citado en un ara hallada cerca de la Serra do Páramo, en Lugo (Olivares Pedreño 2000: 191-196). También se vincula el dios *Reve* a los ríos a partir de sus epítetos (Villar 1995: 160-211; Prósper 2009: 205-206). Por otra parte, *Júpiter* también aparece en el mundo galo-romano y germano-romano venerado en grandes columnas que se ubicaron en nacimientos y confluencias de ríos, así como en manantiales (Lambrechts 1942: 86 ss; Thevenot 1968: 37; Olivares Pedreño 2000: 196-209).

A pesar de estas evidencias que apuntan a un perfil del dios bastante semejante al de *Júpiter*, hasta el momento sólo conocíamos la vinculación de *Reve* con *Júpiter* por el santuario de Pena Escrita muy cerca del monte Larouco, en Vilar de Perdizes, donde se habrían colocado juntas dos aras votivas muy semejantes dedicadas, la primera, a *Reve Larauco* y la segunda a *Júpiter*, compartiendo ambas muchos elementos, como el apelativo *maximus* que acompaña a las dos divinidades mediante una inusual abreviatura MX (Fontes 1980, vol. 3: 7-8 y 21-35).

En cuanto a *Nabia*, también sabemos su vinculación al mundo estelar y al Más Allá por la existencia de un creciente lunar en uno de sus altares, procedente de S. Martín de Monte de Meda (Olivares Pedreño 2019: 85-86). La relación de la diosa con las aguas y los ríos es patente por el santuario de la Fonte do Ídolo, donde hay

un manantial en el que apareció un altar dedicado a la diosa, o por los ríos Navia conocidos en Galicia y Asturias (Olivares Pedreño 2002: 233 ss.; Elena *et al.* 2008: *passim*; Olivares Pedreño 2019: 85 ss.). También conocíamos la vinculación de *Nabia* a Júpiter, a partir del propio altar de Marecos, pero no teníamos un testimonio que patentizara la relación de *Nabia* con *Reve*, a pesar de que estas deidades se vinculan con las aguas y el mundo estelar (Olivares Pedreño 2019: 85-86). Pues bien, a partir de la reinterpretación del ara de Marecos ya tenemos un testimonio que certifica la relación entre estas dos divinidades. Estas diosas-río, como los casos conocidos en la India védica, se relacionaban con la fecundidad de la tierra y la producción agrícola, (Beck 2021: *passim*). En general, estas diosas representaban las aguas sagradas, que descienden desde los cielos hasta la tierra, como el caso de *Gangā* en el mundo védico, con poderes nutritivos y purificadores para la vida y para asegurar el paso al Más Allá (Vemsani 2021: 195-196 y 202 ss.). Su festival celebraba el descenso de Ganga desde el cielo (Chattaraj 2021: 172). Otra diosa-río hindú, *Yamuna*, era celebrada en el sexto día de la luna creciente del mes hindú de *Chaitra*, en la fiesta del advenimiento del río del mismo nombre (*ibid.*: 176). Esta relación con la luna también la vincula con la paleohispánica *Nabia*.

No conocemos, sin embargo, las características religiosas de la quinta divinidad. No obstante, si aceptamos la datación del día séptimo antes de las *kalendae* de septiembre, es decir, el 26 de agosto, podríamos relacionar todo este ritual sacrificial con una de las principales funciones de las divinidades veneradas: la génesis de la lluvia. Esto nos permitiría plantear que en esa fecha de avanzado estiaje quizá se pudo producir un período agudo de sequía que aconsejaba llevar a cabo estos sacrificios a las divinidades relacionadas con la llegada de las aguas a la tierra. Tampoco podemos descartar que este ritual se llevara a cabo periódicamente durante esas fechas en las que la necesidad de agua en las tierras era más acuciante, aunque la datación precisa del altar de Marecos nos llevaría a que se trataría de un ritual puntual. Si se trataba de un ritual para demandar la lluvia, la sugerencia que plantearon Le Roux y Tranoy, quienes señalaban que la abreviatura *nim(---)* podía significar *nim(bifero)* “el que trae la lluvia”, podría ser clave si la vinculamos a *Nabia Corona*, que se cita a continuación, por ser ésta una diosa de las aguas (Le Roux y Tranoy 1974: 254, n. 25), aunque Le Roux adjudicaba este apelativo *nim(bifer)* a *Danigus*, considerando este término como un teónimo (1994: 561). En todo caso, si *Dani-*

gom es un étnico y, por tanto, *nim(bifera)* fuera una referencia a *Nabia*, ello daría pleno sentido a la ofrenda en la línea interpretativa de la inscripción que venimos defendiendo.

De hecho, la llegada de las nubes y la lluvia se relacionan directamente con divinidades de carácter jupiteriano en las fuentes griegas y latinas, como con Zeus (Hom., *Il.*, XII, 25 y *Od.*, XIV, 5; Hes., *Op.*, 488; Hdt., II, 13, 3.; Philostr., *V.A.*, IV, 45), y así es considerado por los autores actuales (Morgan 1901: 83 ss.; Cook 1940: 319, n. 3 y 4, y 320, n. 1 y 2; Ferguson 1970: 39). Es este sentido, Pausanias (I, 24, 3 y 44, 9; II, 29, 8) también cita un templo de Zeus *Aphesios* al que, por una sequía, Eaco hizo sacrificios de acuerdo con un oráculo de Zeus *Panhellenios* en Egina (Diod., IV, 61, 1; Morgan 1901: 90). Zeus se cita asimismo en otros lugares en relación con la falta de lluvia, como el monte *Aracneo* (Pausanias, II, 25, 10) o recibiendo plegarias y sacrificios realizados por sacerdotes de Zeus *Lycaeus* en la fuente de la Ninfa *Hagno* para conjurar una sequía en Arcadia, (Pausanias, VIII, 38, 4; Morgan 1901: 94; Frazer 1944: 107; Haland 2007: 300 ss.). Júpiter, por otra parte, es representado en una moneda de Éfeso entronizado sobre una roca, derramando lluvia sobre el dios del monte *Peion* (Morgan 1901: 87; Cook 1940: 323) y semejantes motivos aparecen en otros lugares (Cook 1940: 24). La moneda es de época de Antonino Pío, como el altar de Marecos. También Marco Aurelio hace referencia a esta capacidad del dios romano en una supuesta súplica de los atenienses al dios (M. Ant., *Comm.*, 5, 7). Por otra parte, Júpiter haciendo llegar las nubes es citado por Marcial (*Epig.*, XIV, 112), pero las alusiones más directas son las de Petronio (*Sat.*, 44) o Tertuliano (*Apol.*, 40, 14-15), que incluyen rituales destinados a acabar con prolongadas sequías. También conocemos referencias sobre la relación de Júpiter con la lluvia en los poetas latinos (Morgan 1901: 98 ss.), como sobre Tíbulo (I, 7, 26; *vid.* Burris 1929: 123). Finalmente, podemos hacer constar las referencias sobre la participación de Júpiter en el milagro de la lluvia y la tormenta del 172 d.C. durante la guerra de Roma contra los Yázigos, (Cook 1940: 323 y 334; Fowden 1987: 86). Sin embargo, sólo un epígrafe expresa la vinculación de Júpiter directamente con la lluvia, con la mención a *Iovi Pluvia[li]* (CIL IX 324).

Algunos de los ruegos a Júpiter solicitando la lluvia incluían un ritual llamado *nudipedalia*, mediante el cual las matronas subían a la colina del Capitolio, sin que se precise si es el de Roma o se refiere a otras ciudades, a formular las rogativas descalzas, vestidas de largo y con

el pelo suelto (Petron., *Sat.*, 44), quizá acompañadas de los magistrados (Morgan 1901: 102). Estas procesiones incluían sacrificios a Júpiter (Tert., *Apol.*, 40, 14-15; Morgan *ibid.*: *loc.cit.*). No obstante, a pesar de todas estas informaciones sobre la vinculación de Zeus y Júpiter con la lluvia, algunos autores resaltan que los datos que apoyan esta tesis aparecen en contextos mitológicos, por lo que, para ellos, estas imprecaciones y rituales solicitando la lluvia se hacían sobre todo ante númenes y ninfas de fuentes, pozos o arroyos, más que ante grandes divinidades como Júpiter. No obstante, en ocasiones las ninfas serían simplemente intermediarias ante el dios (Morgan 1901: 108-109; Haland 2007: 295-300). Otros autores, en cambio, consideran que la vinculación de Zeus y Júpiter es del todo evidente a tenor de los datos disponibles, a pesar de que no se conozcan datos explícitos de rituales incontestablemente contemporáneos que relacionen a los dos dioses con la lluvia (Cook 1940: 319-338). En este sentido, Burriss estimaba que la escasez de rituales por la lluvia relacionados con Júpiter derivaría de que este tipo de ritos habrían estado en el límite de la magia, por lo que se solían separar de la ritualidad cívica (1929: 124).

En consecuencia, la posible causa del ritual de sacrificio plasmado en el ara de Marecos no habría que buscarla en una celebración religiosa dedicada a una deidad concreta, ya que son cuatro las divinidades que recibieron sacrificios, una de ellas bajo dos advocaciones. Tampoco parece que se trate de una festividad tradicional de carácter local o romano, puesto que se cita tanto a deidades de origen lusitano-galaico como a Júpiter. La única relación entre todas las deidades conocidas que se mencionan es la de sus ámbitos de poder: el cielo, los astros, la tormenta, la lluvia, las montañas, los ríos, y también el mundo de los muertos. Esta coincidencia funcional entre divinidades de panteones religiosos de culturas diferentes, aunque en un mundo ya sincretizado, nos permite afirmar que la causa de la ceremonia no es meramente mitológica ni basada en un ritual periódico. Por el contrario, las ofrendas sacrificiales a estas deidades, organizadas por dos *curatores*, se justificarían por tener un objetivo preciso de carácter práctico, relacionado con las esferas de poder de todas esas deidades. Teniendo en cuenta las características de las mismas y la fecha del ritual, la falta de lluvia es, a nuestro juicio, la causa más probable.

En la región noroeste de Portugal se ha rastreado la existencia de sequías durante la Edad Moderna y se han podido detectar numerosos periodos de escasez de lluvia, varios de ellos muy prolongados (Silva 2019: 263). Po-

dría pensarse, sin embargo, en otra posible causa que pudiera tener relación con las esferas de actuación de las deidades citadas en el altar de Marecos: conjurar otra serie de males que son consecuencia de los agentes atmosféricos, como las riadas. Para la Edad Moderna se ha podido comprobar que las procesiones u otros rituales llevados a cabo por la iglesia, relacionados con los fenómenos atmosféricos, tenían que ver con periodos agudos y prolongados de sequía, o bien con periodos de tiempo tormentoso, para lo que se organizaban ceremonias *pro pluvia* o *pro serenitate*. Es verdad que los fenómenos como las riadas dificultaban mucho más llevar a cabo estos rituales, por su naturaleza imprevista y repentina (Silva 2019: 205). Este autor contabilizó, en el noroeste de Portugal entre los años 1600 y 1855, un total de 565 ceremonias religiosas en catorce localidades, con 220 (38,9%) para que lloviera, 271 (48%) para pedir la serenidad del tiempo, 37 (6,5%) de modo ambiguo, por el tiempo, y otros 37 (6,5%), por motivos inciertos (*ibid.*: *loc.cit.*). En la provincia de Pontevedra, entre los siglos XVI y XVIII, el 67,4% de las rogativas fueron motivadas por excesos hídricos principalmente en primavera, mientras el 22,8% lo fueron por situaciones de déficit y sequías, sobre todo en verano y, fundamentalmente, en agosto (Fernández Cortizo 2005: 267-269). Esta estacionalidad de las sequías también se centra en el verano en todo el norte de Portugal durante el s. XVIII (Fragoso *et al.* 2018: 5528, 5536-5538 y figura 11). En el propio concejo de Penafiel se llevaron a cabo rogativas por la lluvia (*ibid.*: 215: cuadro 11) entre el 3 y el 11 de agosto de 1818, en enero de 1824, en que se secaron las fuentes e, incluso, en abril, como en el año 1817, en que se dio un total de 18 días de lluvia entre enero y abril. No fueron estos los únicos casos (*ibid.*: 436 y 446-449).

En resumen, en el noroeste de Portugal, entre los años 1600 y 1855, se celebraron las rogativas por la lluvia en meses en que el agua es necesaria para el ciclo agrícola (marzo, abril y mayo), o en aquellos en que disminuyen drásticamente las precipitaciones, como julio y, sobre todo, agosto (Silva 2019: 207 y 214, gráfico 9). En cambio, las rogativas por la serenidad del tiempo se concentraron principalmente en mayo y junio, o bien en épocas de vendimia, como septiembre u octubre (*ibid.*: *loc.cit.*). En este sentido, la fecha del ritual plasmado en el altar de Marecos, situada a finales de agosto, debería llevarnos a pensar en una rogativa por la lluvia.

Por otra parte, es muy probable que el 147 d.C. hubiera estado inmerso en una serie de años de escasez de lluvias. Esto es lo que se desprende del trabajo que Bünt-

gen *et al.* llevaron a cabo sobre el régimen de lluvias durante la primavera, a partir del estudio de los anillos de los árboles en una amplia región de Centroeuropa durante los últimos 2500 años. Estos autores concluyeron que entre los años 250 a.C. y 600 d.C., los periodos cálidos y húmedos coincidieron con fases de prosperidad y estabilidad social y política, mientras que las drásticas variaciones a un clima frío y seco fueron coetáneas con periodos convulsos como, por ejemplo, la época de las migraciones que coincidieron con la decadencia definitiva del Imperio romano (Büntgen *et al.* 2011: 578-580). Pues bien, aún teniendo en cuenta que el trabajo se realizó sobre el territorio centroeuropeo, en el noreste de Francia y Alemania y el sureste de Alemania (*Ibid.*: 579 fig. 1 y 581, fig. 3), que está a bastante distancia del territorio que nos ocupa, muestra que a mediados del s. II d.C. se produjo un descenso de las precipitaciones que comenzó a disipar la estabilidad que había existido desde el s. I a.C. y que, desde comienzos del s. III incrementó su descenso hasta llegar a su mínimo durante el s. V, coincidiendo con las masivas migraciones que provocaron la definitiva decadencia del Imperio romano occidental (*Ibid.*: 581, fig. 4). Estas evidencias se muestran también a partir de otros datos (*vid.* McCormick *et al.* 2012: 203). Por otra parte, hubo sequías en territorios más meridionales algunos años antes, como durante los años 125-128 d.C., previos a la llegada de Adriano a África Proconsular (*SHA, Hadr.*, XXII, 14; Leveau 2012: 224 ss.). Además, estos hechos coincidieron a mediados del siglo II d.C. con un período frío durante los veranos que, aunque durante una fase más breve, se acercaba a las temperaturas del período de las migraciones tardo-antiguas (Büntgen *et al.* 2011: 578-580).

En definitiva, aunque la inscripción de Marecos no asegura plenamente que se trate de una ofrenda sacrificial para frenar la sequía, creemos seguro que en esa región ocurrían con cierta frecuencia periodos de sequía durante el mes de agosto, como muestran las rogativas *pro pluvia* que se llevaban a cabo en esos meses durante los siglos XVII-XX. También parece probable que estos periodos se dieran a mediados del s. II d.C., como muestran los datos del estudio de los anillos de los árboles de esos años. Teniendo en cuenta estos datos, una ofrenda dedicada a finales del mes de agosto del 147 d.C. a cinco divinidades romanas y locales, de las que cuatro tenían entre sus esferas de actuación el cielo, los fenómenos atmosféricos y la lluvia, permiten considerar que la hipótesis de una ofrenda sacrificial para acabar con un período de sequía sea muy sólida.

NOTAS

1. El presente estudio se ha realizado en el marco del proyecto de investigación “Poblamiento de época romana y evolución del hábito epigráfico en Hispania citerior y norte de Lusitania”, PID2019-106169GB-I00, subvencionado por el Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España. Por otra parte, queremos mostrar nuestro más profundo agradecimiento a D^{ña} María José Santos, directora del Museu de Penafiel, así como a todo su personal, por otorgarnos su ayuda y todas las facilidades para el estudio del monumento. También agradecemos las interesantes aportaciones de los evaluadores, que han contribuido a mejorar el presente trabajo.

BIBLIOGRAFÍA

- ALARCÃO, J. (2009): *A religião de lusitanos e calaicos*, Conimbriga 48, 81-121.
- ANDREU PINTADO, J. (2018): Catálogo, N^o 149. Penafiel, Marecos (Porto), en Peréx, M.J. y Miró, C. (coords.), *Vbi aquae ibi salus. Aguas mineromedicinales, termas curativas y culto a las aguas en la península ibérica*, Madrid, 375, n^o 149.
- BEARD, M.; NORTH, J.; PRICE, S. (2004): *Religions of Rome*, vol. I, A History, Cambridge.
- BECK, N. (2015): *The River-Goddess in Celtic Traditions: Mother, Healer and Wisdom Purveyor, Mélanges en l'honneur de Pierre-Yves Lambert* (G. Oudaer, G. Hily, H. Le Bihan, dir.), Rennes, 277-297.
- BLÁZQUEZ, J.M. (2001): *Teónimos indígenas de Hispania. Addenda y corrigenda*, Palaeohispanica 1, 63-85.
- BRAÑAS, R. (2007): *Entre mitos, ritos y santuarios. Los dioses galaico-lusitanos, Los Pueblos de la Galicia céltica* (F.J. González García, ed.), Madrid, 377-444.
- BÚA, C. (2000): *Estudio lingüístico de la teonimia lusitano-gallega*, Tesis doctoral, Salamanca.
- BÜNTGEN, U., TEGEL, W.; NIKOLUSSI, K.; MCCORMICK, M.; FRANK, D.; TROUET, V.; KAPLAN, J.O.; HERZIG, F.; HEUSSNER, K-U.; WANNER, H.; LUTERBACHER, J.; ESPER, J. (2011): *2500 years of European Climate Variability and Human Susceptibility*, Science 331, 578-582. DOI: <https://doi.org/10.1126/science.1197175>
- BURRISS, E.E. (1929): *The Religious Life of Tibullus as Reflected in his Elegies*, The Classical Weekly 22 (n^o 16, feb. 25), 121-126.
- CAGNAT, R. (1976): *Cours d'Epigraphie Latine* (4^a ed.), Roma.
- CARVALHO, H.P.A. de (2008): *O povoamento romano na facha da occidental do Conventus Bracarenensis*, vol. II. Catálogo (Tese de doutoramento em Arqueologia), Braga.
- CHATTARAJ, A. (2021): *Sacred Water and Cultures of Worship: Some Observations on the River in India*, Humanities Bulletin 4(2), 168-183.

- CHIC, G. (1979-1980): *Lacca*, Habis 10-11, 255-277.
- COOK, A.B. (1940): *Zeus. A Study in Ancient Religion*, vol. III, Cambridge.
- DELAMARRE, X. (2003): *Dictionnaire de la langue gauloise*. Une approche linguistique du vieux-celtique continental, Paris.
- ELENA, A.G.; MAR, R.; MARTINS, M. (2008): *A Fonte do Ídolo* (Bracara Augusta. Excavações Arqueológicas 4), Braga.
- ENCARNAÇÃO, J.; GUERRA, A. (2010): *The current research on local deities in Portugal, IX Workshop F.E.R.C.A.N.*, Celtic Religion across Space and Time (J.A. Arenas-Esteban, ed.), Toledo, 94-112.
- FERGUSON, J. (1970): *The Religions of the Roman Empire*, Ithaca, New York.
- FERNÁNDEZ CORTIZO, C. (2005): *¿En Galicia, el hambre entra nadando? Rogativas, clima y crisis de subsistencias en la Galicia litoral sudoccidental en los siglos XVI-XVIII*, SEMATA. Ciencias Sociais e Humanidades XVII, 259-298.
- FONTES, A.L. (1980): *Culto ao deus Larouco, Júpiter e Ategina*, Revista de Guimarães. extraord. Actas do sem. Arq. do NW peninsular, vol. III, 5-25.
- FOWDEN, G.; "Pagan Versions of the Rain Miracle of A.D. 172", *Historia. Zeitschrift für Alte Geschichte* 36 (4), 1987, pp. 83-95.
- FRAGOSO, M.; CARRAÇA, M. da G.; ALCOFORADO, M.J. (2018): *Droughts in Portugal in the 18th century: A study based on newly found documentary data*, *International Journal of Climatology* 38, 5522-5541. DOI: <https://doi.org/10.1002/joc.5745>
- FRAZER, J.G. (1944): *La Rama Dorada*, Madrid [1922].
- GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, B. (1990): *Guerra y Religión en la Gallaecia y la Lusitania Antiguas*, Sada - A Coruña.
- GARCÍA QUINTELA, M.V. (1992): *El sacrificio lusitano. Estudio comparativo*, *Latomus* 51/2, 337-354.
- GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, M.C. (2001-2002): Die lateinische Epigraphie Hispaniens als Quelle für die keltische Gesellschaft und Religion, *Veleia* 18/19, 39-60.
- HALAND, E.J. (2007): "Let it rain" or "rain, conceive": ritus of magical rainmaking in modern and ancient Greece, *European Landscapes and Lifestyles: The Mediterranean and Beyond* (Z. Roca et al., eds.), Lisboa, 285-304.
- HOLDER, A. (1896): *Alt-Celtischer Sprachschatz*, Leipzig.
- KLOEKHORST, A. (2008): *Etymological Dictionary of the Hittite Inherited Lexicon*, en A. Lubotsky (Ed.): *Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series*, vol. V, Leiden-Boston.
- KOCH, M.; DE HOZ, J.; GORROCHATAGUI, J. (2018): *Monumenta Linguarum Hispanicarum* B. VI. Die Vorrömische einheitliche Toponymie des antiken Hispanien, Wiesbaden.
- LAMBRECHTS, P. (1942): *Contributions a l'étude des divinités celtiques*, Brugge.
- LE ROUX, P. (1994): *Cultes indigènes et religion romaine en Hispanie sous l'Empire, L'Afrique, la Gaule, la religion à l'époque romaine*. (Melanges M. Le Glay), Bruxelles, 560-567.
- LE ROUX, P.; TRANOY, A. (1974): *Contribution a l'étude des régions rurales del Nor-ouest hispanique au Haut-Empire: deux inscriptions de Penafiel*, III Congreso Nacional de Arqueología (vol. 1), Porto, 249-257.
- LEVEAU, Ph. (2012): *Phénomènes météorologiques extrêmes et stratégies d'adaptation urbaine au Maghreb durant les premiers siècles de l'ère*, Variabilités environnementales, mutations sociales. Nature, intensités, échelles et temporalités des changements. XXXIIe rencontres internationales d'archéologie et d'histoire d'Antibes Sous la direction de F. Bertonecello et F. Braemer, Antibes, 221-232.
- MAGALHÃES, P.; MOREIRA, C.; CARDOSO, C.; SOUSA, L. (2009): *Silvares: um percurso pela sua história*, Lousada.
- MARCO, F. (1999): *Divinidades indígenas de la Hispania indoeuropea*, *Veleia* 16, 33-49.
- MCCORMICK, M.; BÜNTGEN, U.; CANE, M.A.; COOK, E.R.; HARPER, K.; HUYBERS, P.; LITT, T.; MANNING, S.W.; MAYEWSKI, P.A.; MORE, A.F.M.; NICOLUSSI, K.; TEGEL, W. (2012): *Climate Change during and after the Roman Empire: Reconstructing the Past from Scientific and Historical Evidence*, *Journal of Interdisciplinary History* 43:2, 169-220.
- MELENA, J.L. (1984): *Un ara votiva romana en El Gaitán*, Cáceres, *Veleia* 1, 233-259.
- MORGAN, M.H. (1901): *Greek and Roman Rain-Gods and Rain-Charms*, *Transactions and proceedings of the American Philological Association* 32, 83-109.
- OLIVARES PEDREÑO, J.C. (1998-1999): *El culto a Nabia en Hispania y las diosas polifuncionales indoeuropeas*, *Lucentum* 17-18, 229-241.
- OLIVARES PEDREÑO, J.C. (2000): *Los dioses soberanos y los rios en la religión indígena de la Hispania indoeuropea*, *Gerion* 18, 191-212.
- OLIVARES PEDREÑO, J.C. (2002): *Los dioses de la Hispania céltica*, Madrid.
- OLIVARES PEDREÑO, J.C. (2019): *La iconografía astral, deidades estelares y el "otro mundo" céltico en el Occidente romano*, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 24, 75-91. DOI: <https://doi.org/10.5209/ilur.75204>
- PINHO, J. (1928); *A ara de Marecos*, *Penha Fidelis* 7, 95-97 y 124-127.
- POKORNY, J. (1959): *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*, Viena.
- PRÓSPER, B. (2002): *Lenguas y religiones prerromanas del occidente de la Península ibérica*, Salamanca.
- REDENTOR, A. (2013): Testemunhos de Reve no ocidente brácara, *Palaeohispanica* 13 (Acta Palaeohispanica XI. Actas del XI Coloquio Internacional de Lenguas y Culturas Prerromanas de la Península Ibérica. Valencia, 24-27 de octubre de 2012), 219-235.
- REDENTOR, A. (2017): *A cultura epigráfica no conventus Bracaraugustanus (pars occidentalis)*, *Percursos pela sociedade brácara da época romana*. Volume II, Coimbra.

- REDENTOR, A.; SOUSA, L. (2019): *Contributo para o estudo da ocupação romana no concelho de Lousada: achados epigráficos e povoamento*, Oppidum, 77-100.
- RIBEIRO, J.C.; FERNANDES, C.A. (2002): Ara publicamente consagrada a *Nabia Corona* e a outras divindades, en J.C. Ribeiro (coord.), *Religiões da Lusitânia: loquuntur saxa*, Lisboa, 371-372.
- RIBEIRO, J.C. (2010): *Algumas considerações sobre a inscrição en "lusitano" descoberta em Arronches* (Serta Palaeohispanica J. de Hoz), *Palaeohispanica* 10, 41-62.
- SANTOS, M.J. (2007): *El sacrificio en el occidente de la Hispania romana: para un nuevo análisis de los ritos de tradición indoeuropea*, *Palaeohispanica* 7, 175-217.
- SANTOS YANGUAS, J.; HOCES, A.L.; DEL HOYO, J. (2005): *Epigrafía romana de Segovia y su provincia*, Segovia.
- SILVA, L.P. (2019): *O clima do Noroeste de Portugal (1600-1855): dos discursos aos impactos*, Porto.
- THEVÉNOT, E. (1968): *Divinités et sanctuaires de la Gaule*, Paris.
- TRANOY, A. (1981): *La Galice romaine. Recherches sur le nord-ouest de la Péninsule Iberique dans l'antiquité*, Paris.
- VEMSANI, L. (2021): *Feminine Journeys of the Mahabharata*, Cham.
- VILLAR, F. (1995): *El teónimo lusitano Reve y sus epítetos*, *Die Grösseren altkeltischen Sprachdenkmäler. Akten des Colloquiums Innsbruck 1993. Innsbrucker Beiträge für Kulturwissenschaft*, Innsbruck, 160-211.
- VILLAR, F. (2000): *Indoeuropeos y no indoeuropeos en la Hispania prerromana. Las poblaciones y las lenguas prerromanas de Andalucía, Cataluña y Aragón según la información que nos proporciona la toponimia*, Salamanca.
- VRIES, J. de (1977): *Altnordisches Etymologisches Wörterbuch*, Leiden.
- WILMANN, G. (1873): *Exempla inscriptionum latinarum in usum praecipue academicum* (vol. 2), Berlin.

