

BALNEARIOS Y DIVINIDADES INDÍGENAS TESTIFICADAS EN LA EPIGRAFÍA DE ÉPOCA ROMANA EN LA PENÍNSULA IBÉRICA: REFLEXIONES EN TORNO A BORMANICO

FRANCISCO DÍEZ DE VELASCO¹
Universidad de La Laguna

Un primer asunto que requiere justificación es la licitud del empleo del balneario como contexto de análisis particularizado. Si bien es cierto que no contamos en época romana con una denominación que singularizase los espacios que llamaríamos actualmente balnearios,² no se puede dejar de evidenciar que presentaban (y presentan) características específicas. Utilizaban agua que surgía de la tierra con una termalidad natural que no requería manipulación para calentarla, a diferencia de lo que se tenía que hacer en las termas, tan comunes y tan características del modo de vida romano y sus formas de entender la higiene, el cuidado del cuerpo y también la socialización. El espacio balnear estaba encuadrado en una topografía natural muy peculiar, que podía resultar más o menos accesible, pero que se podía someter a una manipulación mínima para potenciar dicha accesibilidad (a lo sumo, si el agua surgía muy caliente, canalizarla unas decenas de metros para enfriarla). Sus instalaciones se enfocaban no solo hacia la higiene, sino especialmente hacia la búsqueda de la sanación, en cierto modo como ocurre también en la actualidad, porque las aguas

¹ fradive@ull.edu.es. Este trabajo se inserta en el contexto del proyecto de investigación “Bases teóricas y metodológicas para el estudio de la diversidad religiosa y las minorías religiosas en España: de la antigüedad a la actualidad” (HAR2016-75173-P) del Ministerio de Economía y Competitividad de España, 2017-2020.

² R. REBUFFAT, *Vocabulaire thermal, Documents sur le bain romain*, en: AA.VV. *Les thermes romains. Actes de la table ronde organisée par l'EFR (1988)*, Roma 1991 (EFR 142), 1ss. y esp. 23ss. (que desgraciadamente no entra a tratar de modo particularizado la problemática de los balnearios de aguas termales naturales).

termales, por su particular combinación de calor y componentes minerales presentan propiedades terapéuticas destacadas por los médicos tanto en la antigüedad como en la actualidad que desde luego superan las de las aguas no termales (por muy minero-medicinales que hoy las consideremos). Son aguas cuyo principal campo terapéutico es el baño y las especialmente valoradas en la antigüedad, las hipertermales, suelen presentar una mineralización muy alta. En suma, conforman espacios muy característicos, muchos de sus usuarios eran enfermos y muchos de ellos imaginaban que la salud se recobraba gracias a la intervención sobrenatural. Los lugares que denominamos balnearios hemos de figurarlos, por tanto, más como santuarios que solo como edificios de baños.³ Dado que para muchos usuarios la curación en ellos era entendida al modo romano como un proceso ritual en el que el enfermo hacía el voto a la divinidad de que si recuperaba la salud le dedicaría un monumento epigráfico que actuaría como testimonio indeleble del cumplimiento por parte de ambos de lo imaginariamente pactado, los balnearios antiguos se llenaban de epígrafes votivos y, en especial, de aras, diseñadas para cumplir en ellas el ritual romano de libación y sacrificio que servía para consagrar la eficacia de la imaginaria acción divina y dejar constancia, en palabras petrificadas, de los nombres de los partícipes implicados y el voto cumplido. Gracias a estos monumentos podemos conocer un elenco de divinidades testificadas en contextos balneares, que en otros trabajos se han intentado analizar enfocando el estudio en el proceso de paso de la concreción hacia la abstracción⁴ y que, desde luego, conviene diferenciar del gran número de divinidades acuáticas, pero de ámbitos que desbordan los balneares, que proliferan en la Península Ibérica y han sido recensionadas y estudiadas por muy diversos autores desde el trabajo pionero de José María Blázquez de hace seis décadas.⁵

Pero para poder diferenciar las divinidades balneares de las demás resulta necesario emplear un criterio de selección estricto y usar solo los testimonios hallados en los propios manantiales termales o en una posición de proximidad tal que no quepan dudas sobre su relación directa con los mismos. Este criterio nos ha llevado a revisar la inclusión de dos testimonios galaicos de gran solera, tenidos generalmente por testificaciones de culto termal indígena, los dedicados a la supuesta diosa

³ Que también lo eran, y no hay que olvidar que la curación en ellos, además, se podía explicar desde un modelo médico grecorromano que renunciaba a la acción de los dioses en el proceso terapéutico.

⁴ La revisión más sistemática aparece en: F. DÍEZ DE VELASCO, *Termalismo y religión. La sacralización del agua termal en la Península Ibérica y el norte de África en el mundo antiguo*, Madrid 1998 (Monografía 1 de *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*), 53-120; ID., La naturaleza entre la concreción y la abstracción: el imaginario de las divinidades termales en la Península Ibérica antigua, en: S. MONTERO, y M.C. CARDETE (eds.), *Naturaleza y religión en el mundo clásico. Usos y abusos del medio natural*, Madrid, 2010, 151-164 o ID., Mutation et perduration de l'espace sacré: l'exemple du culte des eaux thermales dans la Péninsule Ibérique jusqu'à la romanisation, en: S. RIBICHINI et al. (eds.), *Saturnia Tellus. Definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e celtico. Atti del Convegno Internazionale di studi*, Roma 2008, 458-469, entre otros.

⁵ J.M. BLÁZQUEZ, Le culte des eaux dans la Péninsule Ibérique, *Ogam* 9/3, 1957, 209-233 (traducido y recopilado en *Imagen y Mito*, Madrid 1977, 307-331), ID., *Religiones primitivas de Hispania. Fuentes literarias y epigráficas*, Roma 1962, 167ss.; posteriormente ha dedicado múltiples trabajos al tema además de puestas al día de la documentación que ha ido apareciendo (incluyendo extensas revisiones bibliográficas), en especial J.M. BLÁZQUEZ y M.P. GARCÍA-GELABERT, Recientes aportaciones al culto de las aguas en la Hispania romana, en: AA.VV., *Termalismo Antiguo, Actas de la mesa redonda (Casa de Velazquez- UNED, 28-30 nov. 1991)* (en *Espacio Tiempo Forma* ser. II, Historia Antigua, V- Rencontres de la Casa de Velazquez), Madrid 1992, 21-66; EID., El culto a las aguas en la Hispania prerromana, en: M.J. PERÉX (ed.), *Termalismo antiguo. I Congreso Peninsular. Actas. Arnedillo (La Rioja) 3-5 octubre 1996*, Madrid 1997, 105-115; J.M. BLÁZQUEZ, Cultos e devoções de cariz aquático no Ocidente em contextos paleohispánicos, en: AA.VV. *Religiões da Lusitânia. Loquuntur saxa. Catálogo de la Exposición*, Lisboa 2002, 21-24; L. FERNANDES, As águas e o factor religioso na província romana da Lusitânia, *Ibid.*, 131-140; otros trabajos se citarán más adelante, añádase: J. ANDREU, Indigenismo y romanidad en Lusitania: sobre el culto a las divinidades salutíferas acuáticas, en: J.-G. GORGES y T. NOGALES (eds.), *Naissance de la Lusitanie romaine (Ier av.-Ier ap. J.C.)*, Toulouse-Mérida 2009, 185-209.

Cohvetene/Cuhve. El primero, apareció en Os Curveiros (Parga, Lugo)⁶ y el segundo fue encontrado en un viñedo de Santa Cruz de Loio (Paradela, Lugo).⁷ Se le buscaron paralelos con la diosa Coventina, bien testificada en la estación balnear de *Brocolitia* (Carrowburgh, Gran Bretaña) con casi una quincena de inscripciones (aparece incluso invocada en dos casos como Ninfa Coventina). Y en particular se ha querido asociar a esta Cohvetene galaica, como diosa de las aguas termales, con el balneario de Guitiriz del que, por otra parte, no hay testificación de su uso en época romana, se surte de aguas frías (surgen a 15° y por tanto hubiesen requerido calentamiento y no corresponderían a lo que hemos planteado como criterio diferenciador del balneario respecto de las termas comunes) y, además, la piedra de Os Curveiros no apareció en las inmediaciones directas del manantial, y por otra parte en el caso de Cuhve (si la lectura es correcta) no hay relación de proximidad con ningún balneario. Aplicando un criterio estricto respecto de la ubicación de los epígrafes y su relación con balnearios, además de otros relativos a la propia lectura de los teónimos,⁸ resulta preferible descartar estos epígrafes como testimonios de culto balnear indígena.

Una segunda cuestión que requiere justificarse es justamente el uso del término indígena para denominar a los dioses de nombre no romano. Como premisa habría que puntualizar que bajo ningún concepto se entiende indígena en una acepción que subalternice lo así denominado frente, en este caso, a lo romano. Justamente, y en la línea de los pensamientos decoloniales, resulta particularmente adecuado emplear esta palabra para evidenciar ese específico contexto de choque cultural y religioso que pone en marcha Roma y que, en cierto modo, preludia muchos de los posteriores. Porque la tecnología de dominio colonial romano presenta una sofisticación y una fuerza de evocación en modelos coloniales posteriores (y en particular en América Latina, donde más creativa y potente resulta hoy la reflexión decolonial)⁹ que se obviaría si renunciáramos a emplear la palabra indígena, a pesar de los interrogantes que no deja de plantear¹⁰ y, por ejemplo, nos conformásemos con utilizar, al modo de lo que se suele hacer en algunos trabajos, una palabra como es “local”, quizá enjuiciada

⁶ Con el texto: *Cohve|tene | e r(---) n(---)*: F. VÁZQUEZ SACO y M. VÁZQUEZ SEIJAS, *Inscripciones romanas de Galicia II. Provincia de Lugo*, Santiago 1954, 42; F. ARIAS, P. LE ROUX y A. TRANOY, *Inscriptions romaines de la province de Lugo*, París 1979, 57; HEpOnline 19102; F. Díez, *Termalismo...*, 60; la asociación con Coventina la defienden hasta en el título de sus artículos los primeros que la publican (L. MONTEAGUDO, De la Galicia romana. Ara de Parga dedicada a Coventina, *Archivo Español de Arqueología* 20, 1947, 68-74 y S. LAMBRINO, La déesse Coventina de Parga (Galice), *Revista de la Facultad de Letras (Lisboa)* 18, 1953, 74-87).

⁷ Presenta el texto: *Cuhve | Berral|ogecu | ex voto | Flavius | Valeria|nuf[s]*: F. VÁZQUEZ SACO y M. VÁZQUEZ SEIJAS, *Inscripciones...*, 21; F. ARIAS, P. LE ROUX y A. TRANOY, *Inscriptions...*, Lugo, 58; HEpOnline 19103; F. Díez, *Termalismo...* 60-61). Sus editores desarrollan la primera línea como *Cuhve(tenae)*.

⁸ Véase B.M. PRÓSPER, La divinidad paleohispánica Cossue/Coso y el dios latino Consus, *Atti dell'Istituto Orientale di Napoli (sezione linguistica)* 19, 1997, 267-302 y EAD. *Lenguas y religiones prerromanas del occidente de la Península Ibérica*, Salamanca 2002, 244-247 que ofrece argumentos para identificar a Coso como la divinidad a la que se rinde culto en estos epígrafes. En suma, que nos hallemos ante una divinidad termal resulta demasiado hipotético, como se expuso con más argumentos en F. Díez, *Termalismo...*, 64.

⁹ Por ejemplo: W. MIGNOLO, El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto, en: S. CASTRO-GÓMEZ y R. GROSFUGUEL, *El giro decolonial*, Bogotá 2007, 25-46 (y en general todo el libro); ID., *Historias locales / diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid 2003; B. DE SOUSA SANTOS, *Epistemologías del Sur*, Madrid 2014.

¹⁰ Resulta notable la precisión, conocimiento del estado del arte y profundidad de las reflexiones que desarrolla M.C. GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, Un ejemplo de romanización a través de la epigrafía latina altoimperial: los cultos “indígenas” en el Norte hispano, en: J. SANTOS YANGUAS y G. CRUZ ANDREOTTI (eds.) y M. FERNÁNDEZ CORRAL y L. SÁNCHEZ VOIGT (cols.), *Romanización, fronteras y etnias en la Roma Antigua: el caso hispano* (Revisiones de Historia Antigua 7, Anejos de Veleia, Acta 12), Vitoria-Gasteiz 2012, 601-630, con la inclusión de mucha bibliografía; también P. LE ROUX, Cultos y religión en el noroeste de la Península Ibérica en el Alto Imperio Romano: nuevas perspectivas, *Veleia* 26, 2009, 265-285. Resulta interesante la combinación de la denominación indígena y étnico y la discusión teórica en S. ALFAYÉ, Religiones indígenas e identidades (étnicas) en la Hispania indoeuropea, en: EID., *Romanización, fronteras...*, 307-334.

como más neutral e inserta en una perspectiva estimada como más sofisticada (o simplemente más fácil de verter al inglés,¹¹ en una forzada *interpretatio* a la que nos rebaja la nueva *lingua franca*), pero que podría tender a escamotear los aspectos de imposición religiosa en aras de una visión irénica de la acción romana (quizá en la línea de los modelos coloniales sugeridos como civilizatorios y por ende “tolerantes” o indiferentes hacia lo que hacían los provinciales). Si bien introducir los matices que puede procurar esta apelación de “local” puede resultar útil, hay que tener en cuenta que no podemos caer en una, por otra parte cómoda, reducción del campo de acción de estos dioses a lo meramente tópico, como si fueran el reflejo de sociedades encapsuladas que, hasta incluso cuando utilizaran un mismo teónimo en ubicaciones diferentes, estarían reflejando contextos distintos. En suma, el complejo proceso de cambio inherente a la acción y atracción de Roma y sus modos de entender el culto y de acomodar a los dioses prerromanos desemboca en una hibridación entre, por una parte, la pulsión hacia lo ancestral, lo indígena, lo local, que llevaría a mantener las invocaciones a los dioses de siempre y, por otra, la pulsión por lo global que llevaría a introducir nombres romanos y modelos plenamente romanos de imaginar las divinidades y que tendería a hacer desaparecer a los dioses antiguos, anegados por el prestigio de los nuevos.¹² Pero encontramos dedicantes con los tres nombres romanos, es decir plenos ciudadanos de Roma, que hemos de pensar que tenderían a vehicular la pulsión hacia lo global antes citada, pero que al escoger divinidades de tipo indígena matizarían esa tendencia, junto a dedicantes con nombres con rasgos no romanos, que evidenciarían la tendencia hacia lo local y lo indígena y resultaría lógico que escogiesen a los dioses de siempre. De todos modos hemos de ser conscientes de que, por mucho nombre no romano que encontremos, estamos leyendo piedras grabadas en lengua latina y que reflejan un ritual romano, es decir que solo podemos intuir, por medio de meras hipótesis (como alguna que se expondrá más adelante), lo que ocurría antes del impacto de Roma y que se vehiculaba con rituales y prácticas que no han dejado documentación con palabras y nombres. Pero también habría que alejarse de los esencialismos indigenistas que esconderían una añoranza colonial (aunque como un espejo invertido) de un mundo imaginario del “buen salvaje” (el buen celta, el buen galaico, el buen lusitano) apartado de las constricciones del tiempo y que propiciaría una perspectiva que no sería capaz de reflejar la dinámica religiosa que la epigrafía testifica.

Se trata en estas páginas, pues, de ofrecer algunos elementos en un largo debate que tiende a imaginarse entre los polos de indigenismo y romanización¹³ (divinidades indígenas/divinidades romanas) y que se puede también revisar desde los polos local/global (divinidades locales/divinidades globales), una perspectiva que nos puede permitir justificar, desde criterios teóricos,

¹¹ Por ejemplo: J. D'ENCARNAÇÃO y A. GUERRA, The current state of research on local deities in Portugal, en J.A. ARENAS-ESTEBAN (ed.), *Celtic Religion across space and time* (IX Workshop F.E.R.C.A.N. Molina de Aragón, 2010), Molina de Aragón/Toledo 2010, 94-113, pero: J. NICOLS, Indigenous Culture and the Process of Romanization in Iberian Galicia, *American Journal of Philology* 108, 1987, esp. 143ss. (sobre Bormánico) o toda una metodología de análisis surgida en ámbitos anglosajones que reivindica el término (también en la línea de los estudios decoloniales), por ejemplo: L. SMITH, *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*, Londres 1999; M. KOVACH, *Indigenous Methodologies: Characteristics, Conversations, and Contexts*, Toronto 2009 o B. CHILISA, *Indigenous Research Methodologies*, Londres 2012 (con más bibliografía).

¹² Sobre la globalización religiosa romana, para el caso hispano, se puede consultar F. Díez de Velasco, *Religiones en España*, Madrid 2012, 47ss.

¹³ Sobre el complejo tema de la romanización pueden interesar, entre una bibliografía enorme, las críticas de A. GONZÁLEZ RUIBAL, *Galaicos. Poder y comunidad en el Noroeste de la Península Ibérica (1200 a.C. - 50 d. C.)*, Coruña 2006 (Brigantium 18), 589ss.; P. LE ROUX, La romanisation en question, *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 59, 2004, 287-311 o J.C. OLIVARES, Cultos romanos e indigenismo: elementos para el análisis del proceso de romanización religiosa en la Hispania céltica, *Lucentum* 26, 2006, 139-157; centrado específicamente en el tema balnear y con más referencias: F. Díez, *Termalismo...*, 121ss.

esta revisión de nuestro tema. Indígena y local (y romano y global), por tanto, se convierten en conceptos operatorios que redimensionan el foco de nuestra mirada y los cultos balneares permiten afinarla al concentrarla en un espacio muy particularizado. Y lo haremos adentrándonos en estas reflexiones sobre las divinidades balneares indígenas hispanas usando como guía uno de los dioses más estudiados: Bormanico.

Podríamos pensar que se trataría de una invocación local ya que aparece, por el momento, solo en Caldas de Vizela (Braga, Portugal), en el entorno de un balneario caracterizado por sus manantiales hipertermales (algunos brotan a 65 grados). Pero resulta necesario relacionar el nombre con sus “parientes” que aparecen en la zona gala, también en contextos balneares, en especial con Bormano (del que Bormanicus parecería un epíteto), presente en Aix-en-Diois (CIL XII 1561) o en Aix-en-Provence, con dos testimonios¹⁴ y con Bormo, que aparece en Aix-les-Bains (CIL XII 2443) o en Bourbon-Lancy (CIL XIII 2805). En Aix-en-Provence aparece también una invocación a Borbano,¹⁵ que nos permitiría asociar a la serie también las numerosas invocaciones a Borvo que aparecen en contexto balnear en lugares en que aparece también Bormano como Bourbon-Lancy (4 casos) o Aix-les-Bains (un caso), además de en Bourbonne-les-Bains (con una decena de casos).¹⁶ El carácter local de Bormanico, por tanto, se redibuja, ilustrándonos un contexto con tendencias a lo global, pero no romano, en el que destacan los parentescos lingüísticos (con el interrogante del celtismo, variante por la que intentaremos no transitar en este trabajo por lo espinoso del asunto)¹⁷, y en el que Caldas de Vizela aparece como un contrapunto de las ubicaciones galas. La etimología, como suele ser tónica habitual (planteando el reto metodológico de su verdadera utilidad como línea de análisis fructífera), ha sido resuelta de modos dispares¹⁸ y aunque parece que hermanar Bormo y Borvo presenta dificultades (pese a que los cultores los asociasen, como hemos visto, en sus invocaciones en Aix-les-Bains o en Bourbon-Lancy), se puede avanzar que tras estos teónimos se reflejaría ese calor que hace que el agua bulla y que convertiría a estos dioses borboteantes (hasta en sus nombres) en lógicos númenes presidentes de los surgientes termales¹⁹ (pero menos quizá por lo acuático que por lo ígneo). Hemos visto que para nuestro tema no contamos con documentos suficientemente parlantes para ilustrarnos lo que ocurría antes del impacto romano (y su introducción del vehículo epigráfico que cambia los parámetros del culto), pero Bormanico y sus parientes galos, aunque fechados ya en plena época romana, parecen

¹⁴ CIL XII, 494 e *Inscriptions latines de Narbonnaise* vol. 3, 302 (la segunda hallada en 1991 en el propio balneario).

¹⁵ *Inscriptions latines de Narbonnaise* vol. 3, 1.

¹⁶ Material revisado en F. Díez, *Termalismo...*, 56-58.

¹⁷ Algunas ideas disuasorias respecto de los excesos celtistas en F.J. GONZÁLEZ GARCÍA, Celtismo e historiografía en Galicia, buscando a los celtas perdidos, en ID. (coord.), *Los pueblos de la Galicia céltica*, Madrid 2007, 9-130 o S. ALFAYÉ, Imposturas célticas: Celtismo, estereotipos salvajes, druidas, megalitos y melancolías neoceltas, en: L. SANCHO (ed.), *La Antigüedad como paradigma. Espejismos, mitos y silencios en el uso de la historia del mundo clásico por los modernos*, Zaragoza 2015, 299-327; pero también conviene tener en cuenta lo que plantea esta autora en sus libros: *Santuarios y rituales en la Hispania Céltica*, Oxford 2009 o *Imagen y ritual en la céltica peninsular*, Coruña 2011, o los mapas y reflexiones en J.A. ARENAS-ESTEBAN y R. LÓPEZ-ROMERO, Celtic divine names in the Iberian Peninsula: towards a territorial analysis, en: J.A. ARENAS-ESTEBAN (ed.), *Celtic...*, 149-179.

¹⁸ Véase, entre otros muchos, el trabajo de C. GUYONVARCH, Notes d'étimologie et de lexicographie celtique et gauloise: le problème du Borvo gaulois, mot ligure ou celtique?, *Ogam* 11, 1959, 164-170, más detalles en F. Díez, *Termalismo...*, 53-60; también los planteamientos de B.M. PRÓSPER, *Lenguas...*, 329-331 (y su apuesta por el no celtismo en este caso con una completa revisión bibliográfica y argumental) o el extenso análisis (con exhaustiva inclusión de topónimos e hidrónimos que redefine los de autores previos) en J.J. MORALES, Bormanico, CIL II, 2402 y 2403, en ID., *Callaica Nomina. Estudios de Onomástica Gallega*, Coruña 2007, 153-170.

¹⁹ Entre un largo elenco de estudiosos (algunos revisados en F. Díez, *Termalismo...*, 53ss.), por ejemplo: X. DELAMARRE, *Dictionnaire de la langue gauloise*, París 2001, 71.

ofrecernos²⁰ algunas pinceladas de un panorama perdido en el que no podemos pensar este factor global como constituyendo una unidad política y colonial como la que conocemos en época romana, sino formando una convergencia cultural en la que la pulsión hacia lo local hemos de suponer que también resultaría destacable (justamente por la falta de unidad política). Será entrando a analizar la propia documentación encontrada en Caldas de Vizela, un emplazamiento que debió de tener una cierta envergadura en la antigüedad (aunque sin llegar a resultar un núcleo vertebrador a escala comarcal),²¹ cuando podremos ahondar en algunos argumentos ulteriores en este asunto de lo indígena, lo romano, lo local y lo global. Se trata de dos inscripciones con una ubicación distinta y de factura muy diferente (una es un ara y la otra un bloque de piedra que desde luego no cumple formalmente como un ara).

La primera se encontró en 1841 en el “*Baño del médico*», es decir en una ubicación termal indiscutible y se trata de un epígrafe muy sencillo tanto en lo que se refiere a la factura de la piedra como a las fórmulas empleadas y presenta el texto siguiente: *Medam|us Camali | Borman|ico v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*.²² El dedicante porta una onomástica no romana tanto en su nombre, *Medamus*, que aparece en otros veinte casos, todos de la zona galaico-lusitana a excepción de tres (dos en Aquileia y uno en Xanten), como en el de su padre, *Camalus*, que resulta mucho más común y del se recensionan un centenar de casos, mayoritariamente de la zona galaico-lusitana.²³ Aparece incluso hasta otro *Medamus Camali* en Briteiros²⁴ un emplazamiento que no está lejos de Caldas de Vizela (la distancia entre ambos es de 22 km.), en una inscripción hallada en 1879 y que parece que originalmente estaba grabada en la roca frente a la *pedra fermosa*, y que se relaciona con este monumento que presentaba la funcionalidad de una sauna. Pudiera tratarse tanto de un personaje homónimo como del mismo dedicante del ara de Vizela. De todos modos, dados los problemas de datación de este tipo de epígrafes, se pierde el argumento probatorio de la coetaneidad que podría permitir afianzar algo la hipótesis de la identidad de ambos personajes y, además, hay que añadir que hay otros ocho *camali* testificados en Briteiros y por tanto se trata de un nombre muy común en la zona. Sea o no el mismo dedicante, el hermanamiento de Briteiros y el balneario de Caldas de Vizela, por medio de nuestro *Medamus Camali* nos permite proponer una hipótesis que redefiniría el perfil de Bormanico. Los estudios de Martín Almagro²⁵ han ahondado en una línea de interpretación de la funcionalidad de los monumentos *pedra fermosa* que permite explicar de modo muy sugerente la aseveración de Estrabón (3, 3,6) respecto del modo de vida laconio de algunos lusitanos y de su

²⁰ Salvo que la presencia del nombre proviniese de una difusión desde la zona gala en época romana, lo que no parece defendible, entre otros posibles argumentos, por las características de los dedicantes de las inscripciones, en especial del de la primera, que revisaremos más adelante.

²¹ F. Díez, *Termalismo...*, 40.

²² CIL II 2402; HEpOnline 8226; M. CARDOZO, *Catálogo do Museu Martins Sarmento. Secção de epigrafia latina e de escultura antiga*, Guimarães, 3ª ed., 1985, 26; J. DE ENCARNACÃO, *Divindades indígenas sob o domínio romano em Portugal*, Lisboa 1975, 145; J.M. GARCIA, *Religiões antigas de Portugal. Aditamentos e observações as Religiões da Lusitânia de J. Leite de Vasconcelos. Fontes epigráficas*, Lisboa 1991, 37; S.M. GARCÍA MARTÍNEZ, La epigrafía romana del concelho de Guimarães. Un estado de la cuestión, *Revista de Guimarães* 105, 1995, 148 (con completa bibliografía); F. Díez, *Termalismo...*, 53-54.

²³ Véase J.M. VALLEJO, *Onomástica paleohispánica I. Antroponimia y teonimia I. Testimonios epigráficos latinos, celtibéricos y lusitanos y referencia literarias* (Banco de Datos Hesperia de lenguas paleohispánicas (BDHESP) III), Bilbao 2016, 378-379 y 311-314.

²⁴ CIL II 5594; CARDOZO, *Catálogo...*, 3, foto y calco; HEpOnline 11922: *Coru[.] | Abe[.] | Medamus | Camali*.

²⁵ M. ALMAGRO GORBEA y L. MOLTÓ, “Saunas” en la Hispania prerromana, en: AA.VV., *Termalismo Antiguo...*, 67-102; M. ALMAGRO GORBEA y J. ÁLVAREZ, La “sauna” de Ulaca: saunas y baños iniciáticos en el mundo céltico, *Cuadernos de arqueología de la Universidad de Navarra* 1, 1993, 177-253; M. ALMAGRO GORBEA, Saunas iniciáticas, termas celtibéricas y culto imperial, en: AA.VV. *Mélanges Raymond Chevallier*, vol. 2,1 (*Caesarodunum* 28), Tours 1994, 139-153. Véase la problemática de este tipo de monumentos en A. GONZALEZ RUIBAL, *Galaicos...*, 560-569.

régimen de baños de sudor (recordemos que en el baño romano la sala de sudoración portaba el nombre de *laconicum*). Según la interpretación de Almagro estas saunas cumplirían como lugares en los que se desarrollarían ceremonias en la iniciación de jóvenes guerreros (“laconio” se referiría por tanto también a eso). Pero junto a estos monumentos transformados así en saunas iniciáticas artificiales, la naturaleza ofrecía un producto semejante aunque de modo natural: los manantiales hipertermales. En Caldas de Vizela y como interesante pero improbable hipótesis quizá las aguas y vapores termales pudieron emplearse para esa prueba de resistencia que resulta característica en muy numerosas ceremonias iniciáticas. Además en un contexto iniciático en el que el simbolismo que sustenta el ritual suele ser ingrediente explicativo de primer orden, el agua termal presentaría una potencia significativa extraordinaria. Es un agua no solo telúrica sino inframundana y por tanto mucho más poderosamente probatoria si lo que se trata por parte del iniciando es de afrontar la experiencia de la aniquilación transformadora en la que muerte y vida rasgan sus límites y de la que surge un nuevo individuo capaz de enfrentar una agonía convertida en moneda habitual (en la ética del guerrero) por no ser más que remembranza de la experiencia de la muerte enfrentada en la iniciación. La muerte del guerrero en estas zonas, como se desprende del análisis que apuntaló Francisco Marco,²⁶ se puede imaginar como un tránsito acuático, en una renovación ya definitiva de la iniciación. El ciclo de la vida se resume y simboliza por tanto en el agua y la termal, agua con potencialidades multiplicadas, se convertiría en ingrediente en la estructuración de la sociedad indígena (y el imaginario social) en la zona galaico-lusitana de un modo que dejaría corta a la función terapéutica. Por tanto hemos de enfrentarnos a Bormanico con ojos exigentes que no se conforman con estimarlo solo divinidad tópica o de las aguas termales, en un planteamiento que ya adelantó Blanca García²⁷ y que, siguiendo la sugerencia de Fernando de Almeida,²⁸ relaciona con Bormanico el epíteto Boro que Marte parece portar en dos inscripciones portuguesas.²⁹ Todo este esquema explicativo, desde la hipótesis iniciática que tras los pasos de Almagro estamos repasando, cobra una nueva virtualidad. Boro no extraña hermanado con Marte en la Península Ibérica si aceptamos su cualidad de dios que preside la iniciación guerrera, Bormanico podría aparecer como ese epíteto que lo caracteriza cuando produce el calor del baño de vapor natural.

²⁶ F. MARCO, Heroización y tránsito acuático: sobre las diademas de Mones (Piloña, Asturias), en: J. ALVAR y J. MANGAS (eds.), *Homenaje a J. M. Blázquez II*, Madrid 1994, 329ss.; ID., Images of transition: the ways of death in Celtic Hispania, *Proceedings of the Prehistoric Society* 74, 2008, 54ss.; también S. ALFAYÉ, Imaginando allendes: escatología y ritual en la Céltica peninsular, en: E. FERRER y otros (eds.), *Salvación, infierno, olvido: escatología en el mundo antiguo*, Sevilla 2010, 111ss.

²⁷ B. GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, Las llamadas divinidades de las aguas, en: J.C. BERMEJO, *Mitología y mitos de la Hispania prerromana II*, Madrid 1986, 172; 191-192 y en especial EAD. *Guerra y religión en la Gallaecia y la Lusitania antiguas*, Coruña 1990, 333-335, parte de los planteamientos pioneros muy sugerentes de J.C. BERMEJO, La función guerrera en la mitología de la Gallaecia antigua. Contribución a la sociología de la cultura castreña, *Zephyrus* XXXII-XXXIII, 1981, 263-275 (retomado y aumentado en ID., La guerra de los bárbaros y Marte Cosus, en: ID. (ed.), *Mitología y mitos de la Hispania prerromana II*, Madrid 1986, 87-116).

²⁸ F. DE ALMEIDA, Aras inéditas, igaéditanas, dedicadas a Marte, *Revista da Faculdade de Letras de Lisboa* VI, 1962, 68-78.

²⁹ Una apareció en Monsanto (Idanha a Nova, Castelo Branco) con el texto: *L(ucius) C(---) O(---) | Mara|ti Boro | a(nimo) l(ibens) v(otum) s(olvit)* (J. DE ENCARNACÃO, *Divindades...*, 233-234; J. CARDIM RIBEIRO, Árula consagrada a *Maratis Borus (ou Mars Borus), por L.C.O., en: AA.VV. *Religiões...*, 359; HEpOnline 20133 -leen *Marati* en vez de *Marti* siguiendo lecturas que refieren en *HEp* 12, 623, aunque indican la variante *Marti* que escogemos-). La otra en Castelo Branco con el texto: *Marti Bo|ro Ver|naculus | Ciliae lib(ertus) ---beri | ---* (HEpOnline 18914 que leen también *Marati*, pero hay que tener en cuenta que en *HEp* 17, 221 João L. Inês Vaz comenta la dificultad de la lectura que seguirá permitiendo otras como la que escogemos). La que aparece invocada como *Marati* sería, para quienes prefieren esa lectura, una divinidad desconocida, la *lectio facillior* desde luego es por la que optamos y hasta cabe que, aún con la inclusión de una a en el teónimo, se estuviese refiriendo al mismo Marte (en una grafía local).

Yendo más allá de este tipo de difícilmente comprobable deambulación por medio de hipótesis que intentarían trazar los rasgos de un Bormanico anterior al impacto romano, en este punto conviene introducir el otro testimonio de culto al mismo dios, que presenta una factura más compleja, un texto mucho más largo y elaborado y un dedicante muy interesante por la combinación que presenta de lo romano y global con lo indígena y local. Se trata de un bloque de granito encontrado entre 1787 y 1792 en el lugar de Lameira (Praça da Republica, Caldas de Vizela), una ubicación en las cercanías del manantial termal. El texto está en la actualidad deteriorado y sería el siguiente: *C(aius) Pompeius | Gal(eria tribu) Caturo|nis f(ilius) Med|ugenus Ux|samensis | Reo Borma|nico v(otum) s(olvit) m(erito libens) | quisquis ho|nore m(erito) agi|tas ita te tua | gloria servet | praecipias | puero ne | linat hunc | lapidem.*³⁰

El dedicante, como se especifica en la inscripción, es originario de Uxama (Osma, Soria), localidad distante casi 530 km. en línea recta de Caldas de Vizela y por tanto un *alienus*. Porta un *cognomen* cuya lectura ha resultado problemática, en CIL II 2403 se propone *Rectugenus* pero en CIL II 5558 se dan otras opciones (entre ellas *Meidugenus*). Leite,³¹ que ya presenta como deteriorada esta parte, leyó *Motugenus*, aunque en el dibujo que publica parece poder optarse por *Meidugenus* o *Medugenus*. En todo caso la piedra en ese punto presenta serios problemas de lectura que resulta más sencillo resolver por la vía fácil de los paralelos. Si bien *Meidugenus* sería (por el momento) el único testimonio con esa grafía, en cambio de *Medugenus*, la lectura por la que optamos, hay una docena de testimonios (la mitad en la zona lusitana), y además hay un probable *Meduginus* (HEpOnline 16353) especialmente interesante por haber aparecido en Uxama y de *Meduenus* hay también dos casos (HEpOnline 12774 y 22736). Un argumento contrario a leer *Medugenus* provendría de que el espacio que queda al final de la línea tercera sería demasiado grande respecto del de las líneas precedentes y las inmediatamente siguientes para que hubiese una sola letra, pero hay que tener en cuenta que justamente las líneas que tienen texto más a la derecha invaden el canto (que no está labrado en ángulo recto) de la piedra (y hasta lo sobrepasan), y las que serían comparables en la ordenación del campo a lo que ocurre a la izquierda (en que el margen está bien delimitado salvo en la última línea) serían la 12 y 13 (y la tercera en nuestra lectura). De todas formas hay que destacar que *Meidugenus* no es completamente descartable, tanto si la línea tercera se pareciera a las cercanas como si atendemos a los paralelos pues de *Meiduenus* hay ocho casos en la zona lusitana, aunque esta lectura no es posible para nuestro epígrafe porque la *ug* es perfectamente visible en la cuarta línea de la inscripción por estar en la parte izquierda de la piedra, que es la menos deteriorada y mejor ordenada. En todo caso todas las opciones resultan de carácter fuertemente indígena³² aunque es bien cierto que son antropónimos que aparecen más testificados en la zona más occidental que en la zona más cercana a Uxama (salvo el caso del *Meduginus* antes citado). El dedicante, que porta el *nomen Pompeius* e indica la tribu, es un ciudadano romano de primera generación puesto que su padre porta todavía el antropónimo no romano *Caturo*, abundantemente testificado (en especial en la zona lusitano-galaica,³³ pero también en las Galias o Dalmacia). Realiza un voto elaborado en el que incluye un bien construido poema que parece querer servir de escaparate de sus habilidades en el manejo de la lengua latina. La finalidad funcional de la piedra no está del todo clara y desde Mommsen (como se expone en CIL II 2403) se ha relacionado con la acción comicial, lo que indicaría que más que situado

³⁰ CIL II 2403=5558; HEpOnline 8227; M. CARDOZO, *Catálogo...*, 27; J. DE ENCARNACÃO, *Divindades...*, 144; S.M. GARCÍA, *La epigrafía...*, 148-149 (con completa bibliografía) F. Díez, *Termalismo...*, 54-55 (pero con diferencias en la línea tercera (final) y en la primera letra de la sexta línea de la lectura que se propone en estas páginas).

³¹ J. LEITE DE VASCONCELLOS, *Religiões antigas de Portugal*, vol. II, Lisboa 1905, 269; 276.

³² Véase J.M. VALLEJO, *Onomástica paleohispánica I...*, 379-380.

³³ Véase J.M. VALLEJO, *Onomástica paleohispánica I...*, 319-320.

en una zona de santuario, el epígrafe estaría en una ubicación más pública y susceptible de sufrir los excesos de celo propagandístico de los siervos de algún candidato en el fragor de la campaña, aunque otras opciones más alineadas con la imploración del respeto al carácter sacro del monumento también se han propuesto.³⁴ En suma el poema y la forma de la piedra convierten al monumento en una extraña opción, un escaparate de la piedad personal transformada gracias a la epigrafía en medio de evidenciar la reciente plena romanidad del dedicante, pero también el orgullo de sus raíces indígenas, del nombre de su padre, de su cognomen de origen no romano, del dios que invoca (en mayor medida si aceptamos para Bormanico la relación antes hipotetizada con las iniciaciones de los miembros de las antiguas elites). Quizá nos hallemos ante un testigo de las ventajas de aceptar la apertura a lo global que Roma propicia, y que se materializa en el terreno con vías por las que se mueven mercancías y personas, por las que se interconectan unos y otros territorios, en este caso por una parte Uxama (y hay más de una veintena de testimonios de uxamenses desperdigados por las provincias hispanas) y por el otro la zona lusitano-galaica donde encontramos tantos paralelos con los otros nombres que lleva nuestro Cayo Pompeyo. Sería un miembro de las viejas elites en el proceso de convertirse en miembro de las nuevas elites romanas y que opta, además, por un significativo cognomen compuesto.³⁵ Con el cambio tenía mucho que ganar, incluso hasta en esas pugnas electorales que ordenaban la política de las ciudades romanas, de ahí quizá se explique que pidiese que respetasen este peculiar monumento votivo que ha hecho erigir, porque él mismo o sus asociados en la zona no lo estuviesen haciendo con otros epígrafes al estropearlos con su propaganda.

Pero la inscripción plantea otro interrogante. Desde Hübner, que leyó el comienzo de la línea como Deo y que planteó que el epígrafe había sido regrabado con impericia, se ha solido desechar la lectura que realmente aparece en la piedra, que es Reo. Deo era una opción lógica, en especial para alguien latinizado como el dedicante, que así delimitaba claramente que Bormanico era asimilable a lo que los romanos entendían por un dios, se trataría por tanto de un primer nivel de *interpretatio*, que consistiría en apostar por reconocer al indígena sin la necesidad de dar el paso de hermanarle ninguna divinidad romana. Pero más allá de la problemática relativa a la *interpretatio*, cuestión compleja y crucial, que plantea no pocos interrogantes bien delimitados, por ejemplo, en la reflexión propuesta por Francisco Marco,³⁶ es muy posible que, como ya exponía María Lourdes Albertos en el listado³⁷ que publicó como *addendum* en la gran síntesis propiciada por José María Blázquez sobre las religiones ibéricas, nos hallemos ante una divinidad de nombre compuesto: Reo Bormanico. Reo y su relación con Revve es un asunto muy estudiado y con dispares conclusiones.³⁸ Quizá la

³⁴ La opción relacionada con la acción política la revisa con repaso a la bibliografía previa: R. HERNÁNDEZ PÉREZ, Versos epigráficos contra los abusos de la propaganda electoral en el mundo romano, en: AA.VV., *Ex officina: literatura epigráfica en verso*, Sevilla 2013, 165ss.; esta y otras opciones en J. DE ENCARNACÃO, Viver, filosofar... viver!, en: M.J. GARCÍA BLANCO y otros (eds.), *Antidoron. Homenaje a Juan José Moralejo*, Santiago de Compostela 2011, 169-171.

³⁵ Lo trata, indicando su rareza, y adelantando la opción de su uso entre gentes de alto rango en ambas sociedades (romana y previa), J.M. VALLEJO, La composición en la antroponimia antigua de la Península Ibérica, *Palaeohispanica* 5, 2005 (Acta Palaeohispanica IX. Actas del IX coloquio sobre lenguas y culturas paleohispánicas, Barcelona, 20-24 de octubre de 2004), 107-108.

³⁶ F. MARCO SIMÓN, Local Cult in Global Context: *Interpretatio* and the Emergence of New Divine Identities in the provincia Tarraconensis, en: A. HOFENEDER y P. DE BERNARDO STEMPEL (eds.), *Théonymie celtique, cultes, interpretatio / Keltische Theonymie, Kulte, interpretation* (Mitteilungen der Prähistorischen Kommission 79), Viena 2013, 221-232.

³⁷ M.L. ALBERTOS, Teónimos hispanos, en: J.M. BLÁZQUEZ, *Primitivas religiones ibéricas II. Religiones prerromanas*, Madrid 1983, 479.

³⁸ Por ejemplo: A. REDENTOR, Testemunhos de Reve no Ocidente brácario, *Palaeohispanica* 13, 2013 (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 donde expone múltiples argumentos y puntos de vista previos entre los que destacan los de Francisco Villar, Carlos Búa o Juan José Moralejo, y algunos que serán citados posteriormente.

más radical es la que expone Krzysztof Witzak, que plantea que se trataría del dios principal de los lusitanos, por tanto pensaríamos que en Reo Bormanico, el epíteto actuaría como una especificación, dentro de la acción soberana de Reo, de su entronque termal.³⁹ Pero el análisis más habitual hace de Reve-Reo una divinidad acuática y más específicamente fluvial, aunque la perspectiva etimológica se ha afinado en los últimos tiempos.⁴⁰ Desde luego esta cuestión de Reo-Reve y los balnearios solo con el caso de Reo Bormanico resultaría un asunto de carácter casi anecdótico de no ser por el notable material que ha redimensionado nuestros puntos de vista recientemente aparecido en las excavaciones de las Burgas (los surgientes hipertermales -entre 66 y 70°-) de Orense (una ciudad de envergadura en la antigüedad). Han aparecido en un contexto arqueológico perfectamente documentado y excavado en 2005-2008,⁴¹ en la rúa das Burgas número 2, en la denominada “Casa dos Fornos” (es decir en la zona inmediata de la surgencia termal), cinco epígrafes dedicados a Revve Anabaraego que han sido publicados de modo detallado por M^a Cruz González⁴² y de los que estudia la antroponimia y las características. Los tres primeros en hallarse, en el desplome de una estructura de lo que debía ser la zona de culto adyacente a la piscina termal presentaban los siguientes textos:

- 1) Revve | Anabar(aego) | Quintio | Domiti|orum l(ibertus) v(otum) · s(olvit) · l(ibens) · m(erito)⁴³
 2) Revve | Anabar(aego) | C(aius) Faberius | Hyametus | v(otum) · s(olvit) · l(ibens) · m(erito)⁴⁴

³⁹ K. T. WITCZAK, On the Indo-European Origin of Two Lusitanian Theonyms (LAEBO and REVE), *Emerita* 67/1, 1999, 70-73. Curiosamente coincidiría, desde el enfoque en otro teónimo y otra base analítica, en la hipótesis antes citada (pero no en su argumentación plena) de B. GARCÍA, *Guerra...*, 333ss. por la que Boro-Bormanico tendría que ver con la guerra como una faceta particular dentro de su caracterización como dios soberano y druidico (la equivalencia —y base de la comparación— irlandesa es Dianecht, cuyos poderes curativos se manifiestan, además, por medio del agua). Sus cualidades terapéuticas provendrían de los lazos mágicos que sería capaz de confeccionar por los poderes que le confiere su adscripción a la primera función indoeuropea según el análisis dumeziliano que desarrolla (y explicaría la asociación de Bormo-Borvo con Apolo en testimonios galos). Reo y Boro-Bormanico aparecerían como divinidades soberanas, Reo Bormanico sería pues casi una redundancia teológica. J.C. OLIVARES, Los dioses soberanos y los ríos en la religión indígena de la Hispania indoeuropea, *Gerion* 18, 2000, 191-212, deriva por algunos territorios afines en su caracterización de Reve.

⁴⁰ El trabajo más sistemático de análisis etimológico y teológico es el de B.M. PRÓSPER, Reve Anabaraeco, divinidad acuática de las Burgas (Orense), *Palaeohispanica* 9, 2009 (F. BELTRÁN, J. D'ENCARNAÇÃO, A. GUERRA y C. JORDÁN (eds.), *Acta Palaeohispanica X. Actas do X Colóquio internacional sobre Línguas e Culturas Paleo-hispánicas*, Lisboa, 26-28 de Fevereiro de 2009), 203-214, donde sugiere que la relación Reo-Reve necesitaría ulterior confirmación y en el que se repasa la bibliografía previa, entre la que destacan los planteamientos (anteriores a la aparición de las cinco últimas aras y por ello particularmente agudos) de J.C. RIVAS FERNÁNDEZ, Algo sobre el dios indígena romanizado “Reve Anabaraeco” y sus artificiosos presupuestos: diversificación en la función tardía de estos dioses, *Boletín auriense* 34, 2004, 15-49; es clave también A. REDENTOR, Testemunhos..., 219ss.; interesa P. DE BERNARDO, Callaeci, Anabaraecus, Abienus, Triticum, Berobriaecus and the new velar suffixes of the types -ViK- and -(y)eK-, en: M.J. GARCÍA BLANCO, *Antidoron...*, 175-193; mucho de lo escrito con anterioridad a los seis hallazgos de Orense (trabajos que en algún caso citaremos más adelante) resulta bastante obsoleto.

⁴¹ En especial C. RODRÍGUEZ CAO y L. CORDEIRO MAAÑÓN, As Burgas de Ourense: contexto histórico-arqueológico, en: J.M. EGUILA y C. RODRÍGUEZ CAO (coords.), *Aqva Divi Urbs. Auga, Deuses e Cidade. Excavacións arqueolóxicas nas Burgas (Ourense)*, Ourense 2013, 83-119 (y en general todo el libro); EID. Las Burgas de Ourense. Agua y religión en época romana, en: J.M. ÁLVAREZ MARTÍNEZ, T. NOGALES e I. RODÀ, *Centro y periferia en el mundo clásico / Centre and periphery in the ancient world. Actas XVIII Congreso Internacional Arqueología Clásica*, vol. I, Mérida 2014, 897-900; previamente: J.M. EGUILA, Ourense, sucesión de ciudades estratificadas por el tiempo: el entramado romano, *Porta da aira: revista de historia del arte orensano* 12, 2008, 56-61.

⁴² M.C. GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, As dedicacións a Revve Anabaraego no marco da relixión provincial da época altoimperial, en: J.M. EGUILA y C. RODRÍGUEZ CAO, *Aqva Divi Urbs...*, 59-81.

⁴³ J.M. EGUILA, Ourense..., 59; B.M. PRÓSPER, Reve..., 204; M.C. GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, As dedicacións..., 75; HEpOnline 26580; HEp 18, 2009, 265.

⁴⁴ Seguimos la lectura de M.C. GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, As dedicacións..., 76 (aunque el *nomen* parece que sería *Faberius* ya que parece intuirse una i en menor tamaño -un paralelo aparecido en una ubicación contigua lo ofrece CIL II 2527, que repasaremos más adelante y donde la i de *Nymphis* está escrita así-); otras lecturas: J.M. EGUILA, Ourense..., 59; B.M.

3) *Revve · An|abaraego | T(itus) · Flavius | Flavinus*⁴⁵

Posteriormente, en 2008, se hallaron otras dos aras con los siguientes textos:

4) *Revve Anabara|ego Severus · Lu|perci · v(otum) · s(olvit) · l(ibens) · a(nimo)*⁴⁶

5) *Revve · An(abarego) | Memmius | Evaristus | v(otum) · s(olvit) · l(ibens) · m(erito)* · ⁴⁷

Este espectacular conjunto había sido preludiado en 1991 por la aparición fortuita, en un derribo de un muro en la rúa Barreira número 4 (a sesenta metros de la anterior localización e inmediata contigüidad con la zona de las Burgas) según Xulio Rodríguez González⁴⁸ o en el mismo emplazamiento que las otras cinco, según José María Eguleta⁴⁹, de otro epígrafe que fue publicado en 1997 con el siguiente texto, más sencillo y retocado (ya que la piedra había sido repicada para adaptarla como elemento de construcción) y que solo reflejaba el teónimo (y además sin la doble v):

6) *Reve | Ana|bara|ego*⁵⁰

Que hubiese tal acumulación de aras en el entorno de las Burgas de Orense ha llevado a replantear el lugar de hallazgo de la siguiente inscripción:

7) *Revve Ana|baraeco | Afer · Albini f(ilius) · Turolus | v(otum) · s(olvit) · l(ibens) · m(erito)*⁵¹

Se pensaba que había aparecido en Ruanes, cerca de Trujillo, pero, en la línea de lo que ya encontramos expuesto por Hübner (CIL II 685, que aunque se decante por la ubicación extremeña, expone que Muratori lo situaba en Gallaecia), parece probable que provenga también de la zona de las Burgas de Orense.⁵²

De todos modos la cuestión del carácter local y balnear de Reve Anabaraeco/Revve Anabaraego no resulta sencillo de probar sin que persistan bastantes dudas. Antes de la aparición de las aras de Orense la etimología tendía a enfocar Anabaraeco hacia lo acuático, ahora es fuerte la pulsión balnear (y el hermanamiento del “bar” de Baraego con el “bor” de Bormanico). Pero a diferencia de Bormanico y sus parientes galos, que se testifican en contextos claramente balneares, Reve Anabaraeco aparece en tales contextos, por el momento solo en Orense. Incluso el epíteto Anabaraego/Anabaraeco plantea incógnitas por el peso de un documento excepcional. Se trata de un dintel funerario en mármol aparecido en Mérida, fechado a mediados del siglo III y publicado

PRÓSPER, Reve..., 204; HEpOnline 26581; HEp 18, 2009, 266.

⁴⁵ J.M. EGULETA, Ourense..., 59; B.M. PRÓSPER, Reve..., 204; M.C. GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, As dedicacións..., 77; HEpOnline 26581; HEp 18, 2009, 267.

⁴⁶ M.C. GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, As dedicacións..., 74 cuya lectura seguimos; HEpOnline 25857 y HEp 17, 2008, 99 (sin desarrollo del texto).

⁴⁷ M.C. GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, As dedicacións..., 78 cuya lectura seguimos.

⁴⁸ X. RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, Una dedicación a Reve en el entorno de Las Burgas (Ourense), y su significado en el contexto arqueológico, *Boletín Auriense* 25, 1997, 51ss.

⁴⁹ J.M. EGULETA, Ourense..., 65 y le sigue M.C. GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, As dedicacións..., 73.

⁵⁰ X. RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, Una dedicación..., 51 o J.J. MORALEJO, El epíteto teonímico Anabaraeco, en ID., *Callaica Nomina*..., 136, entre otros.

⁵¹ J.J. MORALEJO, El epíteto..., 135.

⁵² J.C. RIVAS FERNÁNDEZ, Algo sobre..., 15ss.

por Alicia Canto en 1997⁵³ donde se representaba a dos personajes, Ana y Barraeca, (nombrados por inscripciones) que los editores, por criterios iconográficos (se representan como ríos) y por la toponimia (confluyen en Mérida los ríos Guadiana -Ana en la antigüedad- y Albarregas -fácilmente asociable al Barraeca antiguo-) identifican como divinidades fluviales. Se revisaba en esa línea la inscripción de Ruanes antes citada (Mérida y Ruanes distan 60 km.) y también otra de Trujillo (Mérida y Trujillo distan 90 km.) dedicada a Baraeco⁵⁴ (que ha suscitado dudas sobre su autenticidad desde el propio Hübner), y se planteaba que Ana, Barraeca, Baraeco y Revve Anabaraeco testificarían cultos a los ríos de la zona de Mérida-Trujillo. La cronología tampoco es de gran ayuda en este asunto porque, aunque desde luego las fechas del dintel (siglo III) son posteriores a las del contexto arqueológico de las Burgas (siglo I), parece extraño que un nombre de una divinidad indígena balnear de Orense terminase por algún extraño trasvase poblacional en época romana nombrando a dos ríos de la zona emeritense⁵⁵ y, evidentemente, lo más lógico es que se trate de asuntos previos al impacto romano, aunque la lógica no resulte compañera fácil en esta travesía de teónimos del norte al sur o viceversa. Desde la posición que nombra a estas divinidades como locales los casi quinientos kilómetros que separan Mérida de Orense resultan tan inexplicables como los miles que separan, por ejemplo, Caldas de Vizela de Bourbon-Lancy, pero hay que añadir que para Revve Anabaraego los paralelos de los teónimos no son tan parlantes como los de Bormanio y Bormanico. Además Reve-Revve-Reo presenta muchos más epítetos asociados más allá de Anabaraego o Bormanico (Langanitaego, Larauco, Trasangiange, Reumirago, Veisuto, Sibico, Aradaego/Abadaego, Marandigui, Paramaeco, Cosoesoago), delimitando un contexto complejo que quizá el azar epigráfico termine despejando con la aparición de más inscripciones, por ejemplo a Revve Anabaraego en ubicaciones no asociables con balnearios o lo contrario, en otros balnearios que no sean las Burgas.

Porque hasta la aparición de las aras orensanas solo se relacionaba con las Burgas una inscripción muy famosa, aparecida en 1802 al abrir una cimentación para construir una tanería en la inmediatez de las fuentes termales y que presenta el texto: *Nymphis | Calpurn|ia Abana | Aeboso | ex visu | v(otum) s(olvit) l(ibens) [m(erito)]*.⁵⁶ Las ninfas, que se pensaban hasta ese momento como las diosas balneares de Orense se han visto suplantadas por Revve Anabaraego en nuestra percepción del culto termal, aunque el proceso deberíamos quizá pensarlo al revés, dada la testificación de éstas en muchos otros balnearios de la zona galaico-lusitana, aunque el asunto requiere alguna puntualización. Calpurnia Abana, al indicar su *origo* (aunque no tengamos su segura localización) y ser una *aliena*, quizá aportaba en Orense sus propias y personales divinidades, que además se le aparecían en visiones o sueños (la oniromancia es un procedimiento muy común de toma de decisiones en muchos contextos de creencias incluso en la actualidad) marcando para la enferma una específica elección de divinidades con las que pactar imaginariamente su curación. Aunque si la fórmula *ex visu* la asociásemos a una práctica de *incubatio* en el santuario balnear de Orense, asunto hipotético, pero no descartable,⁵⁷ nos encontraríamos con una superposición de divinidades balneares orensanas que

⁵³ A.M. CANTO, A. BEJARANO y F. PALMA, El mausoleo del Dintel de los Ríos de Mérida, Revve Anabaraecus y el culto de la confluencia, *Madriditer Mitteilungen* 38, 1997, 247-294.

⁵⁴ CIL II 5276.

⁵⁵ Aunque no imposible, por ejemplo encontramos en Mérida (pero de Venezuela) también un río Albarregas, así que los topónimos que parecerían locales resultan curiosos viajeros.

⁵⁶ CIL II 2527; HEpOnline 8354; J. LORENZO y otros, *Inscripciones romanas de Galicia IV. Provincia de Orense*, Santiago 1968, 78; F. Díez, *Termalismo...*, 95-96 (con más datos y bibliografía).

⁵⁷ Aunque desde luego menos defendible desde el momento que han aparecido las nuevas aras y ya no podemos imaginar tan fácilmente en Orense un santuario balnear con prácticas establecidas de *incubatio* dedicado a las Ninfas sin incluir también a Revve Anabaraego.

se podría pensar como una *interpretatio*. Desde luego las Ninfas, especializadas en simbolizar los manantiales en el mundo romano, resultan una excelente elección (y hay muchos otros ejemplos en la zona hispana)⁵⁸ a la hora de escoger un teónimo, desde luego romano, pero que permita reflejar un contexto acuático bien concreto (parecido a lo que ocurre con Fons o con Aqua, en ocasiones portando epítetos de raigambre indígena)⁵⁹ y no contextos más abstractos (menos atados a la cualidad sanadora del específico manantial, asunto clave como vimos en el caso de los cultos termales) como los que se evidenciarían tras divinidades salutíferas, pero no particularmente asociables a fuentes determinadas, como Salus, Minerva o Apolo. En todo caso quizá más que un proceso ritual oficial de *interpretatio* lo que tengamos en Orense sea simplemente coexistencia de varios principios divinos a los que se agradece privadamente la curación en un mismo balneario, habida cuenta de que el criterio cronológico no es suficientemente claro, porque la inscripción de Calpurnia Abana no podemos saber si es posterior a las de Revve Anabaraego (más bien parecerían coetáneas).

Quedaría por repasar en estas reflexiones centradas en torno a Bormanico un último teónimo indígena balnear hispano al que también se ha buscado asociación con este dios. Se trata de uno de los testimonios de este tipo conocidos desde más antiguo y apareció en Caldas de Reis (Pontevedra) que en época romana era un núcleo de cierta envergadura, probablemente correspondiendo a *Aquae Celenae*.⁶⁰ En 1798 se halló, en los propios cimientos de la arqueta del agua termal del balneario Dávila, un ara con una inscripción dedicada a un hasta entonces desconocido dios Edovio, que se propuso que fuese una divinidad local de las aguas termales, intentándose aproximaciones etimológicas diversas que lo estableciesen, como la que propone Isidoro Millán, que además termina planteando que se trataría de un epíteto de Bormanico.⁶¹ El texto es el siguiente: *Edovio | Adalus Clo|utai v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*.⁶² Presenta una confección muy simple en que encontramos lo que sería de esperar, parecido a lo que ocurre con el ara más simple de Caldas de Vizela: junto al dios de nombre no romano, también el dedicante porta una onomástica no romana.⁶³ Pero esa fuerte combinación de teónimo y onomástica que evidenciaría un culto plenamente indígena y local en el caso de Edovio se

⁵⁸ Véase la aproximación pionera de J.R. DOS SANTOS, y M. CARDOZO, Ex-Votos às Ninfas em Portugal, *Zephyrus* 4, 1953, 53-68 y la reciente de J. ANDREU, Aspectos sociales del culto a las aguas en Hispania: las dedicaciones a las *Nymphae*, en: J.-P. BOST (ed.), *L'eau: usages, risques et représentations dans le Sud-Ouest de la Gaule et le Nord de la Péninsule Ibérique, de la fin de l'âge du Fer à l'Antiquité tardive*, Burdeos 2012, 333-348; para el tema balnear que nos interesa (más especializado que el meramente acuático): F. DÍEZ, *Termalismo...*, 82ss.; 125ss.

⁵⁹ En especial el ara a las *Aquis Eletesibus* del manantial termal de Retortillo (Salamanca): HEpOnline 6358; F. DÍEZ, *Termalismo...*, 79 (con más datos y bibliografía).

⁶⁰ *It.Ant.* 423,8/430,3; *Rav.* 4,43;45, véase F. DÍEZ, *Termalismo...*, 23-24 para más datos, bibliografía y otras ubicaciones.

⁶¹ I. MILLÁN, Conjeturas etimológicas sobre los teónimos galaicos I: *Edovio*, *Archivo Español de Arqueología* 38, 1965, 50-54 propone un acercamiento que además de hipotético (puesto que parte justamente de la premisa de que el teónimo habría de tener alguna relación con la característica caliente del agua, lo que sería un argumento circular), resulta redundante (llega a la misma conclusión por medio de dos etimologías diferentes), y apuesta por una etimología relativa al carácter ígneo que haría de Edovio un epíteto del dios Bormanico (J. Moralejo, *Callaica...*, 166 apoya el argumento). B.M. PRÓSPER, *Lenguas...*, 335-336 opta por una etimología relativa al carácter acuático.

⁶² CIL II 2543; HEpOnline 8035; G. BAÑOS, *Corpus de Inscripciones romanas de Galicia II. Pontevedra*, Santiago 1994, 73; F. DÍEZ, *Termalismo...* 64-66. S. SOUTELO, Aproximación al estudio de las aguas mineromedicinales en la antigüedad. El caso concreto de Caldas de Reis (Pontevedra), *Gallaecia* 24, 2005, 99ss. incluye como ilustración 4 un dibujo del epígrafe que se guarda en el balneario Dávila; J.C. OLIVARES, *Los dioses de la Hispania céltica*, Madrid 2002, 69-70 cita la copia que aparece en el manuscrito enviado por Pedro de Silva en 1804 a la Real Academia de la Historia que tiene un dibujo (diferente del de Soutelo). No hay foto del epígrafe.

⁶³ De Adalus no poseemos ninguna otra testificación y el nombre del padre aparece en un genitivo poco común, Cloutai, con otras dos testificaciones más en la Península Ibérica, una en Astorga (HEpOnline 8468), y la otra realizada por un originario de la zona galaica (HEpOnline 7754): véase J.M. VALLEJO, *Onomástica...*, 116, 244, 329, 503.

ha matizado con la aparición de un nuevo epígrafe, en 2008, también un ara, hallada en un contexto arqueológico bajoimperial bien documentado, aunque la piedra estaba reutilizada como sillar de construcción y por tanto estaba descontextualizada. Apareció, a decir de sus excavadores, en las cercanías (a 20 metros) de donde se supone que se halló el epígrafe anterior (el entorno del manantial del Balneario Dávila), y el texto resulta más complejo que el anterior, por las características del dedicante: *Edovio | Epagathu(s) | Deuteri · A|prilis · Caes(aris) | dis(pensatoris) · ser(vi) · vic(arius) | vo(tum) s(olvit) l(ibens) a(nimo)*. Sus editores,⁶⁴ que fechan (con cautela) el epígrafe en el siglo II o comienzos del III proponen que Epagathus sería esclavo de Deuter, que a su vez sería esclavo de Aprilis, que sería esclavo imperial (asunto no poco complejo a cuya explicación dedican la mayor parte del artículo). En cualquier caso el contexto no romano en lo relativo al dedicante se desvanece puesto que se trata de un esclavo con un nombre solo testificado en otros dos casos en la Península Ibérica,⁶⁵ pero con otras 150 testificaciones en diversos lugares del Imperio, principalmente en la propia Roma y en Ostia. No estamos por tanto ante un comarcano, sino ante un *alienus* que escoge a un dios balnear indígena, solo testificado, por el momento, en Caldas de Reis, algo parecido a lo que ocurría con el epígrafe grande a Bormanico de Caldas de Vizela.

En ambos casos y también en los de Revve Anabaraego la combinación de local, global, indígena y romano parece permitir ahondar en una cuestión adelantada al comienzo del trabajo. Los balnearios eran lugares peculiares y además los tres hispanos con testificación de divinidades indígenas resultaban núcleos de cierta envergadura, con afluencia de agüistas tanto comarcanos como *alieni*, tanto indígenas como ciudadanos con *tria nomina*, tanto esclavos como libertos. El que optasen por dioses indígenas ilustra quizá ese especial gusto por lo que el tiempo, la memoria, la solera habían establecido como eficaz, no cambiando, no fuera que la curación no se terminase produciendo (salvo, claro está, como vimos, que la fuerza de una visión exija optar por divinidades de nombre romano). Si bien, aunque muy hipotética, la relación antes sugerida entre los balnearios y las iniciaciones de guerreros desde luego no podía tener cabida en época romana, si ese era uno de los ámbitos del culto balnear antes de la llegada de Roma y de sus mecanismos de dominio colonial, lo que los epígrafes nos evidencian son ya contextos centrados en la mera búsqueda de la salud física. Si eran algo más que dioses meramente tópicos o caloríferos con anterioridad, si se insertaban en estructuras teológicas complejas (formando panteones en los que una de las funciones de la divinidad de la guerra fuese calentar a los combatientes e iniciarlos en el furor bélico), en época romana los encontramos desactivados por la vía de su transformación en meras divinidades tópicas. Por tanto denominarlos divinidades locales y figurárnoslos solo como dioses locales sería incidir en esa desactivación. Por el contrario reivindicarlos como dioses indígenas es quizá figurarlos menos subalternizados y alejarnos de esos esquemas evolucionistas que entenderían la dinámica religiosa en estos contextos como una inevitable y progresiva adecuación (o sumisión) a los modelos de los romanos.

⁶⁴ P. LÓPEZ BARJA DE QUIROGA y V. RÚA CARRIL, *Vicarius* en un nuevo altar a *Edouius* de Caldas de Reis (Pontevedra), *ZPE* 177, 2011, 298-302; AE 2011, 513 (con errores).

⁶⁵ En Mérida: CIL II 5273, HEpOnline 22063 y en ¿Madrid?: HEpOnline 17586.