NIGER FLUVIUS: AGUAS OSCURAS Y DIOSES INFERNALES. EL CASO DE ENDOVÉLICO

POR

ANTONIO CARLOS LEDO CABALLERO1

Universitat de València

RESUMEN

El agua posee un importante valor simbólico en numerosos complejos religiosos, pero cuando cuenta, además, con una coloración oscura, constituye un nexo privilegiado con el ámbito subterráneo. El presente artículo incide en la relación entre santuarios dedicados a divinidades infernales y los «ríos negros», al tiempo que analiza el caso concreto de Endovellicus y su centro de culto de San Miguel de Mota (Portugal).

PALABRAS CLAVE: Endovellicus; San Miguel de Mota; hidronimia; aguas oscuras; dioses infernales.

NIGER FLUVIUS: DARK WATERS AND INFERNAL GODS. ENDOVELLICUS' CASE

ABSTRACT

The water has a important symbolic value in numerous religious complexes, but when it has, in addition, a dark coloration, it constitutes a special link with the underground world. The present article affects in the relation among sanctuaries dedicated to infernal divinities and «black rivers», and, at the same time, analyzes Endovellicus' specific case and his center of worship of São Miguel da Mota (Portugal).

KEY WORDS: Endovellicus; São Miguel da Mota; hidronimia; dark waters; infernal gods.

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO / CITATION: Ledo Caballero, A. C. (2017): «Niger fluvivs: aguas oscuras y dioses infernales. El caso de Endovélico». *Hispania Sacra* 69, 139: 7-17. doi: 10.3989/hs.2017.001

Recibido/Received 07-01-2014 Aceptado/Accepted 21-04-2015

Così sen vanno su per l'onda bruna (Dante, Divina Comedia, Infierno, 3. 118)

En un trabajo anterior reflexionábamos sobre la forma hidronímica *Luxia*, una de las que utiliza Plinio (*Nat.* 3.7) para referirse a uno de los ríos cercanos a Huelva, el Odiel o el Tinto. Defendíamos en aquella ocasión que las aguas teñidas de estos ríos onubenses aconsejaban abandonar la teoría que consideraba el hidrónimo derivado de una raíz indoeuropea cercana al sentido de «claro» o «luminoso». Hicimos también hincapié en la relación que parece existir entre estas aguas oscuras y la importancia que el culto a divinidades infernales adquirió en la zona drenada por los cursos que las portaban.²

El objetivo de las líneas que ahora presentamos es el de incidir en otro de los casos en los que se cumple esta misma relación entre un río de aguas oscuras y un centro de culto a una divinidad infernal, concretamente el documentado en lo que fue el santuario portugués de São Miguel da Mota (Terena, Alandroal) y dedicado en época antigua al dios Endovellicus.³

Para ello, y a pesar de que han sido muchos los estudiosos de las religiones que han tratado sobre esta cuestión,⁴ es necesario comenzar apuntando unas breves notas sobre la importancia simbólica que el agua ha tenido en todas aquellas culturas que podemos denominar «de discurso mítico», comenzando por la función que Mircea Eliade definió

¹ antonio.ledo@uv.es / ORCID iD: http://orcid.org/0000-0003-3123-526X

² Ledo Caballero 2013-14.

³ Sobre el carácter infernal de Endovellicus, entre otros, Vasconcelos 1905a: 84; Lambrino 1951: 120-137; Blázquez 1983; Ribeiro 2005.

⁴ Sirva como ejemplo Elíade 1954: 185-206; véase también Rudhardt 1971 y Baartmans 1990.

como «*fons et origo* y matriz de todas las posibilidades de existencia».⁵

Las aguas primordiales aparecen en relatos cosmogónicos de pueblos euroasiáticos, africanos y americanos, pero en las sociedades fundamentadas en la gestión de recursos hídricos, estas aguas primigenias conforman el único elemento de una etapa caótica de la que emerge una tierra en la que el hombre puede aparecer y prosperar. Es bien conocido que uno de los rasgos comunes a las cosmogonías egipcias y mesopotámicas es la masa líquida original, una idea que, como tantas otras en estas culturas, se nutre de elementos cuyas raíces hunden en el período neolítico. Es estas culturas, se nutre de elementos cuyas raíces hunden en el período neolítico.

Además de esta función primordial, el agua, y más concretamente el agua pura o viva, se erige en la sustancia mágica por excelencia; en el ámbito sumerio, las aguas primigenias, tenidas como el elemento mágico más poderoso, eran conocidas como «aguas de Eridu», ciudad que, dedicada a Enki/Ea, dios tutelar de las aguas y de la magia, fue considerada por la *Lista Real Sumeria* como la primera sede de la realeza.⁹ Este valor mágico del agua explica su carácter purificador y salutífero, aspecto expresado ya en diversos pasajes del primer ashtaka del Rig Veda, 10 así como su capacidad para conferir la vida eterna,¹¹ lo que se traduce a nivel cultual en el simbolismo de la inmersión: una «regresión a lo preformal», una disolución de las formas que es seguida por un renacer a un nuevo estado.12 Podemos encontrar ejemplos de inmersión ritual en numerosos complejos religiosos antiguos,13 y por lo que se refiere al bautismo cristiano, es pertinente recordar la consideración por parte de algunos padres de la Iglesia de la sacralidad per se del elemento acuático: Tertuliano señalaba que el agua «fue la primera sede del Espíritu divino, que la prefirió a todos los demás elementos» (Bapt. 3.2: dehinc dignationem quod divini spiritus sedes, gratior scilicet ceteris tunc elementis), añadiendo que fue también el agua «la primera que produjo lo que tiene vida, para que no nos extrañáramos cuando, un día, engendrara la vida en el bautismo» (ibídem, 3.4: primus liquor quod viveret edidit, ne mirum sit in baptismo si aquae animare noverunt).

La sacralidad inherente al agua y, con ella, la simbología que adquiere en diversos contextos religiosos, tiene su correlato en la gran cantidad de cultos atestiguados en torno a fuentes, ríos, lagos y otros acuíferos, al tiempo que explicaría el comentario de Servio (nullus enim fons non sacer) al verso de la Eneida en el que se describe el lugar al que el rey Latino se dirigía para consultar a su padre, el dios Fauno: «resuena el eco de la fuente sagrada y exhala de su umbría hedor mefítico» (7.84: fonte sonat saeuamque exhalat opaca mephitim).

Pero a pesar de Servio, han sido varios los autores que en los últimos años han alzado su voz en contra de una visión

- ⁵ Elíade 1954: 185
- ⁶ Gaster 1973: 9 s.; Marco Simón 1988: 48.
- ⁷ Díez de Velasco 1998a: 98 s.; Chevalier (dir.) 1999: 52-54.
- ⁸ Lévêque 1997: 116 s.
- ⁹ Gaster 1973: 10, n. 23.
- ¹⁰ Hemos consultado la edición digital de la versión de Griffith 1896.
- ¹¹ Cf. Jn 4, 13-14. Sobre estas cuestiones, Eliade 1954: 189 s; Rudhardt 1986: 356; Chevalier (dir.) 1999: 55 s.
 - 12 Eliade 1954: 185 s.
 - ¹³ Rahner 2003: 94.

del culto a las aguas que podríamos tildar de excesiva. La constatación inequívoca de ciertos santuarios vinculados al elemento acuático, así como el afán abusivo por interpretar las modernas formas cultuales vinculadas al agua como una mera continuidad desde las épocas más remotas, han contribuido a fomentar la idea de que toda fuente, río, arroyo o lago era sistemática e inevitablemente objeto de veneración en la Antigüedad.

Desde el romanticismo, con su peculiar aproximación a los fenómenos naturales y su tendencia a exagerar tanto su aspecto sagrado como su traducción en prácticas religiosas populares, el culto a las aguas fue visto como una auténtica seña de identidad nacional. De hecho, algún estudioso del mundo gálico llegó a afirmar que la veneración de la que eran objeto fuentes, lagos y ríos era, junto a la dedicada a las piedras, al sol y al fuego, la que mejor respondía al instinto religioso de este pueblo, y podía calificarse de «culte national par excellence». La Esta visión fue recogida por figuras de la talla de Camille Jullian o Albert Grenier, la y perdura en esencia en nuestros días a juzgar por afirmaciones del tipo «all water had an aura of mystery and possessed a certain sanctity». La companya de la certain sanctity.

Como señalábamos anteriormente, algunos estudiosos modernos, reacios a aceptar este «naturalisme religieux et ses avatars romantiques», rechazan la consideración del agua como un elemento venerado en sí mismo o en cualquier circunstancia, y supeditan la sacralidad de un acuífero a la creencia de que era propiedad de una divinidad que residía en el lugar o en sus inmediaciones. ¹⁸ Se trata de un tipo de lo que Eliade llamó «epifanías locales», definidas en este caso como manifestaciones de la presencia sagrada en un acuífero concreto; en numerosas ocasiones, la fuerza de la devoción popular en torno a estas epifanías acuáticas se tradujo en formas de culto extraordinariamente resistentes a los cambios en la superestructura religiosa, lo que culminó en su aceptación por el cristianismo. ¹⁹

Por tanto, parece necesario sustituir la idea de la sistemática sacralidad de ríos, fuentes y otros acuíferos por la consideración de que únicamente algunos de ellos serían susceptibles de poseer la fuerza de lo sagrado en virtud de una presencia numínica que, además, dotaría al lugar alguna característica especial, confiriéndole lo que Eliade denominó «el prestigio de lo insólito y lo extraordinario».²⁰ En la misma línea, Émil Durkheim relacionó también las

¹⁴ Bertrand 1897: 191.

¹⁵ 1920, I: 135 s.; VI: 53-58.

¹⁶ 1960: 401 y 479.

¹⁷ Green 1992a: 197.

¹⁸ Scheid 2008: 624. Las mismas reservas sobre ese supuesto carácter nacional del culto gálico a las fuentes las encontramos también en J. L. Brunaux, para quien existen pocos indicios arqueológicos que permitan defender esta relación y aboga por considerar como más posible una revitalización durante la época galo-romana, preguntándose si «peut-être était-il un refuge pour des pratiques cultuelles antérieures à la conquête et qui trouvaient ici leur seule chance de survie?» (1986: 45). Sobre la tendencia a considerar este culto a las aguas como un rasgo especial de la religiosidad céltica también se pronunció de forma elocuente R. Hutton: «The veneration of natural springs of water for their sacred and medicinal value is so much a feature of Ireland, Cornwall, Wales, Scotland and western England that its association with the Celts seems natural. Similar cults, however, found over most of the ancient Mediterranean world and of Europa» (1991: 166 s.).

¹⁹ Eliade 1954: 195 s.

²⁰ Ibídem: 31.

intervenciones milagrosas de los dioses con espectáculos bellos, extraños o terribles, que poseían invariablemente la capacidad de provocar un sentimiento de sorpresa o maravilla, lo que en griego se expresaba con el término $\vartheta \alpha \bar{\nu} \mu \alpha \tau \alpha$ y en latín con las formas *mirabilia* o *miracula*. ²¹

No faltan en la literatura antigua referencias a la excepcionalidad de algunos acuíferos y su consideración como manifestación de un poder sobrenatural. Entre los muchos ejemplos posibles, encontramos uno especialmente ilustrativo en las líneas con las que Tácito comentaba la guerra surgida entre hermunduros y catos por el control de un río de aguas salinas, explicando que «aparte su pasión por dirimirlo todo con las armas, tenían la creencia religiosa de que aquellos lugares estaban especialmente próximos al cielo y de que las oraciones de los mortales no eran oídas por los dioses desde parte alguna tan de cerca como desde allí» (Ann., 13.57.1: super libidinem cuncta armis agendi religione insita, eos maxime locos propinquare caelo precesque mortalium a deis nusquam propius audiri). Y por no continuar con una lista que se nos antoja larga, añadiremos tan sólo un elocuente pasaje de Séneca: «Veneramos las fuentes de los grandes ríos: los altares marcan el lugar donde un río subterráneo surge de repente con generosidad. Se honra un culto a las fuentes de aguas termales. El color oscuro, la insondable profundidad de sus aguas le confiere a ciertos lagos un carácter sagrado» (Ep. 41.3: Magnorum fluminum capita veneramur; subita ex abdito vasti amnis eruptio aras habet; coluntur aquarum fontes, et stagna quaedam vel opacitas vel inmensa altitudo sacravit).

Además de los casos enumerados por Séneca, entre los acuíferos dignos de veneración cabría incluir también las fuentes de aguas anormalmente frías, las que fluían a una temperatura constante, los ríos intermitentes²² y las aguas sulfurosas, a las que, sin duda, cabría aplicar la expresión *numen inest* o su equivalente griego, *ti theopretés*, lugares especiales por «l'immédiateté avec laquelle se sent la présence divine».²³

Pero de la misma manera que se hace necesario advertir de los abusos a los que puede conducir cierta visión naturalista de las religiones antiguas, también parece justo reconocer la importancia de las expresiones cultuales vinculadas de una forma u otra a las aguas en los distintos contextos culturales que definimos genéricamente como «célticos», y a los que podemos aplicar sin ningún género de duda las consideraciones apuntadas anteriormente sobre la sacralidad conferida a las manifestaciones excepcionales de la naturaleza.²⁴ Un buen número de especialistas han venido a incidir sobre este punto²⁵ y no parece necesario que nos extendamos aquí sobre la cuestión, aunque es conveniente recordar que la importancia cultual del agua es uno de los aspectos donde puede observarse la coherencia de las cosmogonías célticas, de las que tan poco sabemos, con las de otros pueblos indoeuropeos;²⁶ en este sentido, cobran especial significación las conocidas como «Columnas de Júpiter», monumentos aparecidos mayoritariamente en ambas riberas del curso medio del Rin cuya adscripción al mundo religioso céltico, aun reconociendo las constatables interferencias de la cultura romana, parece segura a tenor del nombre de la mayoría de los dedicantes.²⁷ El elemento más importante de estas columnas, asociadas en un amplio porcentaje de casos a manantiales o ríos, es la figura que aparece coronándolas: una estatua de Júpiter entronizado o jinete sobre un gigante con cola de pez que lanza su cabalgadura sobre un monstruo serpentiforme.²⁸ Y a pesar de reconocer la compleja significación de estos monumentos, parece oportuno recordar aquí que una de las interpretaciones que se han lanzado de esta escena de lucha pasa por considerarla como un trasunto céltico del mito de la lucha del dios celeste y vinculado a los agentes atmosféricos contra una entidad maléfica que turba el correcto orden cósmico al retener el agua de lluvia, tema conocido en otros complejos míticos indoeuropeos²⁹. Sirva como ejemplo el enfrentamiento cantado en el Rig Veda entre el demonio Vritra y el dios Indra; de este último se dice que, tras su victoria, abrió la cueva donde los ríos habían sido encerrados y «extendió las aguas y abrió los canales para los torrentes de las montañas» (1. 32. 1 y 11).30

Una de las más importantes funciones que juega el agua en numerosos complejos míticos está relacionada con la constatación directa de su precipitación desde el cielo bajo formas diversas, su absorción por la tierra y su aparición de nuevo en fuentes y manantiales. Este ciclo natural determinó que el agua fuera considerada como un vínculo entre los distintos ámbitos cósmicos,31 idea que aparece perfectamente reflejada en Plinio (Nat. 31.1.2-3) y que llegará intacta a la tardoantigüedad a juzgar por la repetición casi textual de las frases del erudito latino por parte de Isidoro de Sevilla: «El elemento acuático supera a todos los demás: las aguas atemperan el cielo, fecundan la tierra, se incorporan al aire cuando se evaporan, ascienden a las alturas y toman posesión del cielo. ¿Qué hay más maravilloso que las aguas que ocupan el cielo?» (Etym. 13.12.3: Aquarum elementum ceteris omnibus imperat. Aquae enim caelum temperant, terram fecundant, aerem exhalationibus suis incorporant, scandunt in sublime et caelum sibi vindicant. Quid enim mirabilius aquis in caelo stantibus?). Este carácter de vínculo cósmico del agua se aprecia de forma especialmente evidente en aquellas culturas que comparten la caracterización del último viaje del alma como el cruce de un río, lago o mar³² y en las que el agua no es sino uno de

²¹ 1987: 50.

²² Grenier 1960: 951; Scheid 2008: 633; Bourgeois 1992: 15.

²³ Cazanove 2003: 162 s.

²⁴ Vries 1977: 191.

²⁵ Duval 1957: 59; Vries 1977: 124 ss; Green 1992a: 178, 197, 223; Hutton 1991: 184 s v 230.

²⁶ Vries 1977: 268.

²⁷ Olivares Pedreño 2002: 176. Sobre estas columnas, *víd*. Bauchhenss y Noelke 1981.

²⁸ La relación de Júpiter con el elemento acuático ya fue destacada por G. Dumézil, (1987: 18), relación compartida con otros dioses soberanos como Mitra y Varuna, a quienes el *Rig Veda* (7. 64. 2) considera «señores de los ríos»; o Taranis, cuyo nombre explica hidrónimos galos como *Tarn, Tanaro, Ternain, Ternau* o *Ternoise* (Vries 1977: 71; Olivares Pedreño 2002: 178); también es el caso de Teshub en el ámbito cultural anatólico (ibídem, 177, n. 289 y 180), donde tampoco faltan los denominados «chtonic water-gods» (Green 2003: 98).

²⁹ Olivares Pedreño 2002: 177.

³⁰ Sobre estas cuestiones, Rudhardt 1986: 353 y Olivares Pedreño 2002: 176-181. con bibliografía.

³¹ Green 1989: 155; Marco Simón 1993: 336.

³² Burne 1997: 81; Ballester 2006: 44 s.

los medios para acceder a la vida *post-mortem*,³³ una idea a la que no debía ser ajena la evidencia ya comentada de su surgimiento desde las profundidades de la tierra.³⁴

Esta caracterización del agua como aquello en lo que se ha venido a llamar «el sendero de la muerte», 35 puede detectarse en complejos culturales tan distintos y distantes como los desarrollados en áreas insulares del Pacífico o en el valle del Nilo. 36 Y por señalar un ejemplo que atañe a otro de los pueblos que venimos denominando «indoeuropeos», recordaremos que junto al gran templo de Hattusas se construyó una cámara subterránea que una vez inundada servía como punto de comunicación con los dioses subterráneos, 37 función que cabe atribuir también al conocido como «sacred pool complex» construido en época de Supiluliuma II, último rey hitita. 38

También en la cultura griega puede rastrearse desde muy pronto esa consideración del agua como nexo con el mundo inferior. Sin querer extendernos en la cuestión, podemos recordar algunos de los pasajes homéricos en los que se hace referencia al ambiente que dominaba la entrada al reino de los muertos, comenzando por aquel en el que Patroclo se dirigía a Aquiles conminándolo a que cumpliera con la piadosa obligación de dar sepultura a sus restos: «Entiérrame cuanto antes, que quiero cruzar las puertas de Hades. / Lejos de sí me retienen las almas, las sombras de los difuntos, / que no me permiten unirme a ellas al otro lado del río» (II. 23. 71-73: θάπτέ με ὅττι τάχιστα πύλας Αΐδαο περήσω. /τῆλέ με εἴργουσι ψυχαὶ εἴδωλα καμόντων, / οὐδέ μέ πω μίσγεσθαι ὑπὲρ ποταμοῖο ἑῶσιν).

A estos versos podemos añadir algunos de los que preceden a la *nékyia* o aventura infernal de Odiseo, concretamente aquellos con los que Circe describe al héroe griego las casas del Hades utilizando el adjetivo εύρώεντα, que en algún caso ha sido traducido al castellano como «aguanosas»;⁴⁰ la diosa enumera a continuación los

- ³⁵ Díez de Velasco 1999: 1297.
- ³⁶ Grinsell 1957: 257-261.
- 37 Collins 2007: 162.
- ³⁸ Ibídem: 73 s.
- 39 Rudhardt 1986: 354

Finalmente, en el famoso episodio en el que Odiseo se encuentra con los espectros de los difuntos, el de su propia madre le preguntaba: «¿Cómo fue tu llegada, hijo mío, al país de las brumas, / vivo aún? El paraje es difícil de ver por los vivos, / porque hay en mitad grandes ríos, tremendas corrientes, / el océano ante todo (...)» (Od. 11. 155-158: τέκνον έμόν, πῶς ἦλθες ὑπὸ ζόφον ἡερόεντα / ζωὸς ἐών; χαλεπὸν δὲ τάδε ζωοῖσιν ὁρᾶσθαι. / μέσσῳ γὰρ μεγάλοι ποταμοὶ καὶ δεινὰ ῥέεθρα, / Ὠκεανὸς μὲν πρῶτα...).

La idea de estos cursos infernales será transmitida a la cultura romana. Así se constata, entre otros muchos casos, en la Eneida, cuyo libro VI está en buena medida dedicado a la descripción de las corrientes del Averno; en otro pasaje del mismo poema, la diosa Juno utiliza el nombre Acheronte como sinécdoque del mismo infierno: «si no logro mover a los dioses del cielo, moveré en mi favor el Aqueronte» (7. 312: flectere si nequeo superos, Acheronta movebo). Pero la misma idea del tránsito acuático puede rastrearse en estadios más antiguos de la religión romana, concretamente en la esfera de actuación del dios Jano, cuyo nombre ha sido explicado etimológicamente a partir de una raíz yā-, que, atestiguada también en indo-iranio y en celta, posee un sentido «ir de un lado a otro, pasar».42 Jano es el dios de los initia, de los primordia y de todos los espacios que sirven para entrar o salir, lo que explica que el Janículo, la colinaumbral de Roma, lleve su nombre, pero también da sentido a su papel tutelar sobre las puertas y las fuentes.⁴³

El mundo céltico comparte también la idea del agua como elemento de tránsito al inframundo,⁴⁴ aspecto que, junto a la pretendida relación con los depósitos rituales de armas y otros objetos en fuentes, ríos o lagos,⁴⁵ ayuda a comprender el simbolismo de ciertos elementos iconográficos; es el caso de los peces, a los que se les ha atribuido una clara significación psicopómpica, análoga a la que tuvo el delfín en la cultura romana, y cuya aparición explica el sentido general de representación del tránsito al Más Allá de escenas complejas de la imaginería céltica, como las desarrolladas en las diademas halladas en la localidad asturiana de Moñes.⁴⁶

Las fuentes escritas reafirman también la idea de ese último viaje acuático entre los celtas; es el caso del pasaje de Procopio (*Bell.* 8. 20. 48-58) en el que se alude a la creencia

³³ Frazer 1944: 222-224; Díez de Velasco 1999: 1297.

Green 1989: 162; Díez de Velasco 1999: nota 7. La surgencia subterránea de las aguas explica la potestad que Posidón, divinidad con una más que clara vertiente ctónica, ejercía sobre las aguas terrestres, con poder para ordenar que brotaran o para hacerlas desaparecer: así lo recordaba Pausanias (2.15.5) con motivo de la disputa entre el dios y Hera por la Argólide, con la consiguiente desecación de los ríos por parte del Crónida al no verse reconocido su dominio sobre la región. No en vano, en el mundo romano la mayoría de testimonios del culto a Neptuno proviene de zonas interiores y se hallan vinculados en un buen número de casos a ríos, lagos y fuentes (Toutain 1907: 372-380; Jullian 1920, VI: 36; Duval 1957: 89 s.). En Hispania, además de algunos ejemplos procedentes del área occidental (Fernandes 2002: 131), son especialmente ilustrativos los altares hallados en Clunia, ciudad cuyo aprovisionamiento de agua dependía casi de manera exclusiva del surgimiento kárstico que existía en su subsuelo (Palol y Vilella 1988: nos 19 y 20; Cuesta 2011: 174).

⁴⁰ Así lo hizo J. M. Pabón en su versión de la *Odisea* (2000. Madrid: Gredos). No obstante, no es extraño encontrar también la traducción por «enmohecidas» o «tenebrosas». Y por hacer un somero repaso por otras lenguas, en francés se ha relacionado el término con *marais* (Bérard, V. 1963. Les Belles Lettres), en inglés se ha traducido en algún caso por *dank* (Murray, A. T. 1953. Loeb Classical Library), y en alguna versión en italiano por *piene de muffe* (Giammarco, M. 1997. Roma: Newton).

⁴¹ La nómina de ríos infernales se completará más adelante con el Lete, el río del olvido, cuyas primeras mención es conocidas corresponden al poeta Simónides (*Epig.* 184 Berk) y a Aristófanes (*Ran.* 186); vid. Roscher (dir.) 1978, II.2: col. 1957. La inclusión de este río del olvido, de cuya presencia en el complejo mitológico céltico se han hecho eco algunos autores (García Quintela 1997), no deja de ser ilustrativa habida cuenta de la relación que la filosofía presocrática estableció entre la oscuridad y la falta de memoria; para estas cuestiones, vid. Vlastos 1993:

[.] ⁴² Dumézil 1952: 91; Altheim 1955: 70.

⁴³ Dumézil 1952: 91; Roscher (dir.) 1978. II.1: col. 41.

⁴⁴ Vries 1977: 264 s; Rudhardt 1986: 354; Guyonvarc'h y Le Roux 1986: 315-322, 418; Varner 2009: 12.

⁴⁵ Hutton 1991: 184; Marco Simón 1993: 337.

⁴⁶ Marco Simón 1993: 335-345, con abundante bibliografía..

entre los galos de que las almas de los difuntos eran conducidas desde la costa atlántica europea a un lugar denominado *Brittia*, fácilmente identificable con *Britannia*⁴⁷. La misma idea aparece en el pasaje en el que Estrabón (3. 3. 5) alude a los celtas del Guadiana y a su paso del río Limia, considerado como «una versión peninsular del mito pancéltico que describe la geografía de un Más Allá al que se llega a través del Mar».⁴⁸ Ambos textos son perfectamente coherentes con la idea del *sidh*, el lugar al que en la épica irlandesa acuden los guerreros fallecidos y al que siempre se llegaba en barco.⁴⁹

Los datos que pueden extraerse de lo que se ha denominado «la personificación teonímica de ríos diversos»⁵⁰ apuntan también en la misma dirección. La geografía fluvial europea es rica en ejemplos en los que puede constatarse la relación hidrónimo-teónimo; ya hemos tenido ocasión de mencionar algunos ejemplos, pero para ofrecer tan solo aquellos relacionados con el papel del agua como elemento de tránsito, citaremos el caso de Boann, diosa cuyo nombre se ha relacionado con el del río Boyne,⁵¹ el más importante de los cursos irlandeses y considerado en la épica como uno de los lugares de acceso al Más Allá; en sus orillas tiene lugar la muerte de Finn/Fionn, héroe central de uno de los ciclos más importantes de la mitología irlandesa. El Boyne se considera, además, como un aspecto del río cósmico de donde todo viene y a donde todo retorna en un pasaje de las Dindshenchas o Historia de los nombres de lugares. 52 Podemos citar también la serie hidronímica derivada del teónimo Nabia/Navia,53 responsable del nombre de un buen número de ríos europeos y peninsulares.⁵⁴ Se ha considerado a Nabia como una divinidad multifuncional de carácter soberano,55 con autoridad sobre los grupos de población y las cofradías de guerreros, aspecto este último que explica en última instancia su vinculación con los ríos en tanto que medios para acceder al mundo de ultratumba.56

- 47 Marco Simón 1997.
- 48 García Quintela 1997: 151
- ⁴⁹ Guyonvarc'h y Le Roux 1986: 280-299.
- Marco Simón 1993: 336.
- ⁵¹ Mac Cana 2000: 88
- ⁵² Chevalier (dir). 1999: 885 s.
- ⁵³ El teónimo viene suscitando desde época de Leite de Vasconcelos una amplia discusión acerca de su etimología y significación, aunque la opinión mayoritaria lo relaciona con el castellano *nava*. Para esta cuestión puede consultarse, entre otros, Hubschmid 1960: 140; Albertos 1966: 166; Schmid 1969; García Colmenero 2002: 25; Prósper Pérez 2002: 192-195. Visiones distintas en Melena 1984: 243-245; García Fernández-Albalat 1990: 299 s.
- Sa Sobre la hidronimia europea, vid. García Fernández-Albalat 1990: 301; Prósper Pérez 2002: 192; sobre hidronimia peninsular, Blázquez 1962: 180; Melena 1984: 243 s; Marco Simón 1993: 345; Prósper Pérez 2002: 194.
- 55 García Fernández-Albalat 1986: 148-154; Olivares Pedreño 2002: 237-240, con abundante bibliografía.
- García Fernández-Albalat 1990: 306-309 y 342. La relación de los cursos fluviales con estas divinidades femeninas asociadas a aspectos relacionados con la guerra como la sangre, la muerte y la destrucción se ha puesto de relieve para el caso del río Aeron (Cardiganshire, Gales), cuyo nombre se ha explicado a partir del teónimo céltico *Agronā (Mac Cana 2000: 90), hipótesis que, no obstante, no ha sido aceptada unánimemente (Anttilla 2000: 146). Una relación similar ha sido apuntada también para la serie hidronímica *Dee*, presente en varios ríos de Gran Bretaña e Irlanda (Webster 1986: 73). En la mitología céltica también encontramos personajes femeninos que conducen las almas de los jóvenes al Más Allá; sirva como ejemplo el relato irlandés del Echtra Condla

Comentábamos en líneas anteriores que la directa y fácil constatación del surgimiento del agua desde las entrañas de la tierra explica en buena medida ese papel de nexo entre el mundo de los vivos y el inframundo que le confirieron numerosas culturas, función que podría verse potenciada en los casos en los que a su origen subterráneo se añadiera alguna cualidad especial. Es lo que sucedía, por ejemplo, con las aguas termales, cuya privilegiada relación con divinidades de carácter salutífero no impedía una cierta vinculación con dioses de carácter ctónico y con formas rituales propias de estos. Ejemplos que ilustran esta última afirmación los encontramos en el caso de Plutón y el manantial termal de la antigua Aquae Thibilitanae, la moderna ciudad argelina de Hammam Meskoutine,⁵⁷ o en las planchas metálicas con maldiciones (tabulae defixiones) que se lanzaban a la surgencia termal tutelada por Sulis Minerva en Aquae Sulis, la actual Bath,58 un gesto ritual que solía reservarse a las divinidades infernales.⁵⁹ En términos similares podemos referirnos a las ya mencionadas aguas sulfurosas y a la frecuencia con la que eran identificadas las cavernas en las que surgían con las bocas de los infiernos.⁶⁰ Lo que cabe preguntarse en este momento es si el color anormalmente oscuro de algunas aguas incrementaría de manera similar su capacidad de elemento comunicador con el ámbito subterráneo.

La literatura antigua nos ofrece varios ejemplos en los que se alude al color negro como propio de las aguas infernales,61 pero en este sentido nos parece especialmente ilustrativo el pasaje del ya comentado libro VI de la Eneida en el que se menciona un lago de aguas negras que protegía la entrada del Averno (v. 238: tuta lacu nigro nemorumque tenebris), un lugar del que se destaca que ningún pájaro podía sobrevolarlo (v. 239 s.: quam super haud ullae poterant impune uolantes tendere iter pennis), circunstancia que, según aparece en el mismo poema, explicaba el término con el que los griegos designaban este siniestro lugar, Aornos, es decir, «sin pájaros» (v. 242: unde locum Grai dixerunt nomine Aornum). Siglos más tarde, el hispano Isidoro volverá a repetir este mismo argumento (Etym. 13. 19. 8: Avernus autem lacus vocatus quod aves ibi supervolare non possent), pero ahora nos interesa mucho más destacar la similitud de la descripción virgiliana con los versos de Lucano en los que se hace mención a un «santuario de unos dioses de bárbaros

Chaïm, en el que Connla, el hijo del rey Conn Cétchathach, se lanza a la barca de cristal que conduce un hada para alejarse en el océano hacia el sol poniente (Jacobs 1982: 1-4; Vries 1977: 266 s).

⁵⁷ Díez de Velasco 1998b: 70 s.

⁵⁸ Cunliffe 1984: 77-81. Un estudio mucho más amplio de estos documentos en Tomlin 1988.

⁵⁹ Lafaye 1877-1918: s.v. tabella.

lbídem, III. 1: s.v. inferi. Un ejemplo paradigmático lo constituye el santuario dedicado a la diosa Mefitis en el valle D'Ansanto, repetidamente mencionado en las fuentes literarias (Cazanove 2003) y en el que Virgilio describía un «antro horrendo, respiradero del cruel Plutón, / y una sima imponente por donde el Aqueronte desbordado / va exhalando pestíferos vapores» (En. 7. 568-570: Hic specus horrendum et saevi spiracula Ditis / monstrantur, ruptoque ingens Acheronte vorago / pestiferas aperit fauces). Estrabón hizo referencia a varios de estos lugares, nombrados genéricamente como πλουτώνια en la tradición griega (13. 4. 14; 14. 1. 11 y 44), mientras que Plinio se refirió a ellos como «respiraderos o pozos de Charonte» (Nat. 2. 93: spiracula vocant, alii Charonea).

⁶¹ Bannier 1900-1906, s.v. ater.

ritos» (3. 403 s: sed barbara ritu sacra deum) existente en un bosque sagrado cercano a Massalia, lugar donde el agua manaba abundantemente de negras fuentes (3. 411 s: tum plurima nigris fontibus unda cadit)⁶² y donde la vida tampoco se desarrollaba con normalidad, pues «incluso las aves temen posarse en aquellas ramas y las fieras acostarse en aquellos cubiles» (3. 407 s: illis et uolucres metuunt insistere ramiset lustris recubare ferae).

Además de las alusiones en las fuentes literarias, contamos también con algunos documentos iconográficos que documentan la asociación de las aguas oscuras con ambientes infernales; es el caso de algunas de las escenas que decoran una serie de lécitos blancos áticos datados entre 465 y 410 a. C., piezas de finalidad exclusivamente funeraria en las que aparece representada lo que se ha venido a llamar «topografía liminal». ⁶³ El tema más repetido es el del difunto en pie junto a la orilla del Aqueronte, sobre cuyas negras aguas se desliza el siniestro Caronte a bordo de su barca; en algunos casos, unas cañas, también negras, enmarcan la escena y ayudan a crear un ambiente propio de ribera fluvial, de orilla que actúa como límite en el que el mundo de los vivos se disuelve en el de la muerte. ⁶⁴

Las evidencias literarias e iconográficas no vienen sino a refrendar lo que parece casi una obviedad, que el agua surgida de las profundidades de la tierra viera aumentadas sus connotaciones infernales cuando fuera una coloración oscura su rasgo más destacado. Y esto es así debido a una estructura mental compartida por numerosas culturas, aquella que asocia los colores oscuros en general, y especialmente el negro, con la idea de la pasividad absoluta, del estado de muerte consumado y del luto sin esperanza.65 Los ejemplos que podrían ilustrar la privilegiada relación del negro y lo oscuro con el dominio de la muerte podrían multiplicarse⁶⁶, pero no deja de ser revelador lo temprano de esta asociación en la cultura griega, pues ya en los versos homéricos la muerte aparece caracterizada por el color negro 67 , color que se asocia también a la \ker en una expresión que volvemos a encontrar repetida en Hesíodo⁶⁸. Consideremos también el término Έρεβος, procedente de una raíz indoeuropea que ha derivado en diversas lenguas en vocablos que designan de un modo genérico la obscuridad⁶⁹ y que como nombre propio designaba en griego el lugar al que se dirigían los muertos;⁷⁰ o el pasaje en el que Pausanias se refería a una pintura en la que el espíritu ($\delta \alpha i \mu \omega \nu$) de un hombre lapidado aparecía representado «de color terriblemente negro y en todo su aspecto extremadamente terrorífico» (6.6.11: χρόαν τε δεινῶς μέλας καὶ τὸ εἶδος ἄπαν ἐς τὰ μάλιστα φοβερός). Y por citar tan sólo un par de ejemplos extraídos de la literatura latina, recordemos el *nigri Ditis* de Ovidio (Met. 4. 438) y la asociación establecida por Estacio entre esta divinidad y las negras aguas de la laguna Estigia (Theb. 7. 782: Stygis atraque Ditis).

También en el mundo céltico el negro era, entre todos los colores, al que cabía atribuirle una asociación más inmediata con el ámbito de los muertos;⁷¹ una prueba de ello la encontramos en el dios irlandés Donn, en origen uno de los hijos de Mil que se convirtió en la divinidad de los muertos tras morir —y el dato puede ser significativo—, ahogado.⁷² El *Lebhor Gabhala Eireann* o «Libro de las Conquistas de Irlanda» llama *Tech Duinn* («casa de Donn») a una isla ubicada al suroeste de Irlanda, lugar de destino de los difuntos, un dato perfectamente coherente con la ya comentada noticia de Procopio de Cesarea (*Pers.* 8. 20. 48-58) sobre la creencia entre los galos del carácter marítimo del viaje de los muertos.⁷³

Donn ha sido identificado con el *Dis Pater* del que César afirmaba (*Gal.* 6.18) que todos los galos se consideraban descendientes, y su siniestra figura ha sido objeto de respeto y temor en Irlanda hasta prácticamente nuestros días. Pero el aspecto que más nos interesa destacar ahora es precisamente su nombre, traducible como «el oscuro» y explicado a partir de una hipotética forma *dhus-no, raíz también del término latino fuscus.⁷⁴

Para comenzar a aplicar las consideraciones vistas hasta el momento sobre aguas oscuras e infernales en el ámbito peninsular, es necesario que hagamos alusión en primer lugar a las *Fontes Hispaniae Antiquae* de Adolf Schulten, y más concretamente a la referencia que el polémico historiador alemán dedicó a las aguas de tonalidad sanguinolenta del Tinto, aguas que, en su opinión, proporcionaban, un marco geográfico adecuado para el santuario infernal que la *Ora Maritima* ubicaba en un punto de la costa onubense, próximo a una laguna nombrada como *Etrephaea* en el propio poema (241-244: [...] *et sacrum Infernae deae / diuesque fanum* [...] / [...]. *Multa proper est palus / Etrephaea dicta* [...]). ⁷⁶

⁶² Cf. Apuleyo, Met. 6.13.4: fontis atri fuscae defluunt undae.

⁶³ Díez de Velasco 1995: 47.

⁶⁴ Ibídem, 49; imágenes 2.14 y 2.18. Sobre el mitema del barquero de los muertos en diversas tradiciones indoeuropeas, *vid*. Marco Simón 1997: 502-504.

⁶⁵ Chevalier (dir.) 1999: 747.

⁶⁶ En cuanto a la polémica en torno al blanco como otro de los colores del duelo, diversos autores defienden su uso en estos contextos como símbolo de la pureza necesaria para todo aquello que vaya a aproximarse a la divinidad; vid. Mau, A. *RE* III, 1: *s.v. Bestattung*, esp. col. 334; últimamente, Requena, M. 2012.

⁶⁷ Μέλανοσ θανάτοιο: ΙΙ. 2. 834; 11. 332; 16. 687.

⁶⁸ Κῆρα μέλαιναν (II. 2.859; Hesíodo, *Th*. 211). *Ker* puede definir tanto la muerte de una persona en particular como una especie de genio de la muerte (Durrbach 1877-1918: *s.v. Keres*).

⁶⁹ Chantraine 1983: s.v.

⁷⁰ Durrbach 1877-1918: s.v. inferi.

⁷¹ Vries 1977: 90.

⁷² Íbidem: 89 s; Hutton 1991: 155; Green 1992a: 85.

⁷³ Vries 1977: ídem; Hutton, R. Ibídem: 184. De todos modos, en el mundo céltico no es extraña la alternancia del carácter acuático o subterráneo del ámbito de ultratumba, como ocurre, por ejemplo, en la tradición gaélica; sobre estas cuestiones, Vries 1977: 263; Guyonvarc'h y Le Roux 1986: 315-322; Koch (ed.). 2006: s.v. Otherworld.

⁷⁴ Vries 1977: 90; Green 1992a: 85.

⁷⁵ Schulten 1922: 98. Respecto al nombre de la deidad venerada en este lugar, se ha apuntado a Perséfone (Adrados, 2000, 11), aunque, si es este el caso, es muy probable que no estemos sino ante una mera traducción a los parámetros de la religión clásica de Ataecina (Schulten 1922; Muñiz Coello 1990: 63), divinidad indígena cuya relación con la romana Proserpina esta atestiguada epigráficamente y de cuyo carácter infernal, si bien es posible que no fuera el único, apenas puede dudarse (Olivares Pedreño 2002: 247-249, con numerosas referencias).

Hemos seguido la edición de Mangas y Plácido 2000. La laguna en cuestión viene identificándose con aquella a la que hacía referencia Estrabón (3. 5. 9), aunque todo apunta a que se trataba en realidad del antiguo estuario en el que desaguaban el Tinto y el Odiel, lo que está en consonancia con el calificativo de *aestuaria* que le conceden a la ciudad de *Onuba* tanto Plinio, en el pasaje ya mencionado al inicio de este trabajo, como Ptolomeo (*Geog.* 2.4.4); *vid.* Schulten 1922: 111; Mangas y Plácido 2000: 83 s.; Villar *et alii* 2011: 313.

Hoy sabemos que las aguas del Tinto y el Odiel deben su peculiar color a un alto grado de acidez y a la gran cantidad de sales ferruginosas que transportan; sabemos también que en ellas son capaces de sobrevivir microorganismos adaptados a estas condiciones extremas,⁷⁷ pero en la antigüedad se considerarían tan estériles y vetadas para cualquier forma de vida como los siniestros lugares a los que nos referíamos en líneas anteriores.

Además de la referencia en la Ora Marítima, otros indicios permiten sospechar la importancia que en la cuenca de estos cursos onubenses pudo tener el culto a divinidades infernales. Hay que recordar en este sentido los restos arqueológicos procedentes del Cerro Salomón, elevación que domina la moderna localidad de Minas de Riotinto y en la que nace el río que da nombre a la población. Entre los hallazgos destacan dos sillares de gossan en los que aparecían toscamente esculpidas sendas cabezas que fueron relacionadas con la representación documentada en Lourizán (Pontevedra) de Vestius Aloniecus.78 El nombre de esta última divinidad, asimilada a otra figura claramente infernal como es el dios galo Cernunnos,79 se ha explicado a partir de un supuesto sustantivo primitivo *wes-to-, -a, forma con la que también se habría designado la pradera o llano utilizados fundamentalmente como tierra de pasto para el ganado, un elemento que a nivel simbólico aparece muy frecuentemente en las imágenes escatológicas de los indoeuropeos.80

También de Riotinto proceden dos representaciones en bronce de la cabeza y el cuerpo completo de un jabalí, 81 animal cuyo carácter ctónico, patente en algunas tradiciones irlandesas82, da sentido a su aparición en algunos de los epígrafes hallados en el ya mencionado santuario de San Miguel de Mota.83 Consideremos por último la aparición en los alrededores de Riotinto de una representación de Silvano,84 dios del que se han resaltado unos aspectos infernales que explican, por un lado, su asimilación a Sucellus en regiones como Germania y posiblemente Bélgica,85 pero, también, una relación con Endovélico que parece ir más allá de la mera compatibilidad iconográfica.86

La ausencia de pruebas concluyentes, especialmente cualquier referencia epigráfica, no permite dar nombre al numen venerado en este supuesto santuario de Riotinto, y menos aún defender su pretendida identificación con Endovélico.⁸⁷ Tampoco incidiremos en la superada relación del nombre de este último dios con el de la comarca onubense del Andévalo.⁸⁸ Desde hace siglos se viene defendiendo el carácter de *genius loci* del dios y su vinculación exclusiva al santuario ya varias veces mencionado de San Miguel de Mota⁸⁹, si bien es cierto que también se ha defendido la extensión del culto a Endovélico por ambas orillas del Guadiana.⁹⁰ Pero sin entrar a valorar la naturaleza tópica de Endovélico, lo que parece claro, a nuestro modo de ver, es que también en este *locus sacer* lusitano vuelve a repetirse la asociación, compartida con otros santuarios dedicados a *numina* infernales, con un río de aguas realmente oscuras o, al menos, tenidas como tales.⁹¹

Uno de los aspectos más llamativos del santuario luso de Endovélico es su proximidad a un afluente por la derecha del Guadiana que porta el impactante nombre de *Ribeira de Luciféce*. ⁹² Un análisis superficial del hidrónimo aconsejaría relacionarlo con *Lucifer*, nombre que la *Vulgata* consagró como equivalente del hebreo *hêlēl* («el brillante» o «estrella de la mañana») documentado en el libro de Isaías (14, 12), y que acabó siendo vinculado a Satanás a partir de los pasajes neotestamentarios en los que se hace mención a su caída desde el cielo (Lc 10, 18; Ap 12, 7-9). Esta identificación, mantenida en trabajos recientes, ⁹³ explica que en la *Cantiga* CCXIII de Alfonso X se aluda al río en cuestión en los siguientes términos: «D'un rio que per ý corre / de que seu nome non digo». ⁹⁴

Las formas documentadas más antiguas que se conservan del nombre de este curso portugués son *Oydaluiceuez* (1231) y *Udialuiciuez* (1262); su análisis ha podido establecer su origen en la lengua árabe y determinar los distintos segmentos compositivos: la formas *odi-/udi-*, equivalentes al *guad-* tan extendido en la hidronimia peninsular, el artículo

⁷⁷ Especialmente relevante es el caso del Río Tinto, que conforma un inusual ecosistema debido a su PH ácido (valor medio de 2.3), a la elevada concentración de metales pesados (Fe, Cu, Zn, Cr, As, etc.) y a su elevado nivel de diversidad microbiana. Estos organismos son conocidos como extremófilos debido a su capacidad de prosperar en condiciones consideradas prohibitivas para la vida. Los que encontramos en las aguas del Tinto pertenecen a los denominados quimiolitótrofos acidófilos, capaces de desarrollarse en condiciones extremas de acidez y de obtener energía a partir de compuestos minerales reducidos. Es importante destacar que la caracterización microbiológica del río ha demostrado que este complejo ecosistema apareció antes de la actividad minera de la zona, por lo que no cabe atribuirla a la contaminación de origen antrópico (Amils *et alii* 2004: 19-21).

⁷⁸ Blanco Freijeiro 1962: 40 s.

⁷⁹ Tranoy 1981: 291.

⁸⁰ Prósper Pérez 2002: 222.

⁸¹ Cuenca 1996: 53-56; Oria Segura 1997: 206 y 209.

⁸² Blázquez 1983: 190; Green 1992b: 194.

⁸³ Encarnação 1984: nº 495; Blázquez 1983: 150.

⁸⁴ Oria Segura 1997: 207.

⁸⁵ Dorcey 1992: 58.

⁸⁶ Ribeiro 2005: 730-737.

⁸⁷ Oria Segura 1997.

La relación topónimo-teónimo fue expuesta en el siglo xvII por el erudito sevillano Rodrigo Caro al hacerse eco de una tradición local que defendía la existencia de un templo dedicado a la divinidad indígena en la elevación que domina la población de El Cerro de Andévalo: «Los vezinos de por allí cerca conservan una tradición, diziendo, que alli fue el templo del dios Endovelo, o Andevalo, y que era la cabeça de toda aquella Región: por lo qual vine en otro pensamiento, que el llamarse Campo de Andebalo era voz antigua de los españoles, y romanos, que le llamavan Caput Endobeli, y que de aî se corrompiò Campo de Andebalo» (1634: 200 s.). La pretendida relación etimológica entre Endovellicus y Andévalo fue seguida entre otros por J. A. Ceán Bermúdez (1832: 260), y a pesar de que fuera cuestionada hace algunas décadas por Joan Coromines (1972: 80, n. 11), dio pie a J. M. Luzón para explicar la presencia del jabalí en las acuñaciones monetales de la ciudad de Ostur, situada según su opinión en la comarca andevalina (1975: 280 s.). La existencia del presunto santuario onubense de Endovélico se ha venido considerando hasta fechas recientes en la historiografía española; vid. Berrocal Rangel 1992: 210.

⁸⁹ Lambrino 1951; Ribeiro 2005: 723.

⁹⁰ Blázquez 1983: 284 s; Berrocal Rangel 1992: 60.

⁹¹ Terés 1986: 44.

⁹² Aunque no es extraño encontrar las formas alternativas Lucefécit, Luceféce o Lucifécit.

⁹³ Berrocal Rangel 1992: 61; Calado 1996: 106.

Hemos utilizado el facsímil de la edición de las *Cantigas* de la Real Academia Española (1889. Il: 290). Sobre estas cuestiones ya habló Leite de Vasconcelos (1905b: 341); véase también Ribeiro 2002: 82. Como dato interesante cabe señalar que en esta misma cantiga el diablo aparece junto a la orilla del río revistiendo forma humana.

al- y, por último, el étimo oucif, traducible por «negro». De aceptarse esta propuesta, es perfectamente lícito afirmar que, al menos por lo que respecta a época islámica, el nombre del río que serpentea por las proximidades del único santuario conocido hasta el momento del dios Endovellicus podría traducirse como «Río Negro».

Tanto el sentido del hidrónimo hispano-musulmán que acabamos de comentar, como la zona concreta por la que discurre el río que nombra autorizan a considerar su relación con la mansio Ad Atrum flumen que el Itinerario de Antonino consigna en una de las tres vías registradas entre Olissipo y Emerita (418, 2), concretamente la que discurre por Salacia y Ebora, las hodiernas Alcácer do Sal y Évora respectivamente.⁹⁶ Se trata de uno de los recorridos más problemáticos del Itinerario, puesto que la investigación especializada ha venido manteniendo de manera casi unánime que las 161 millas (238,4 km aproximadamente) que se asigna a esta vía son a todas luces insuficientes para cubrir una distancia que debía superar necesariamente los 300 km; y si bien las distancias parecen cumplirse entre Olissipo y Ebora (It. 416, 4 – 418, 1), el déficit de millas es especialmente evidente entre *Ebora* y *Emerita* (*It.* 418, 2 – 418, 5) al no cubrir las 47 indicadas (algo menos de 70 km) ni la mitad de una distancia real que puede cifrarse en torno a los 190 km.⁹⁷

Este desajuste entre distancias ha intentado ser resuelto mediante diversas fórmulas, como considerar que el cómputo del segmento viario entre *Ebora* y *Emerita* se detenía en la frontera entre la provincia de Lusitania y la Bética, ⁹⁸ o que sería necesario hacer una lectura en sentido inverso al que aparece en el documento, esto es, comenzando el cómputo desde *Emerita*, *caput viae* de la provincia lusitana. ⁹⁹

Pero es bien conocido que una de las soluciones más habituales para explicar la incompatibilidad de las cifras ofrecidas por los itinerarios antiguos con la realidad geográfica es la de alegar el error en la transmisión de los numerales, 100 concurrido expediente al que también acudió el polifacético ingeniero Eduardo Saavedra cuando afirmó que las nueve millas que el Itinerario establece entre Ébora y Ad Atrum flumen (418, 2) debían aumentarse a veintinueve. 101 Su propuesta, reenunciada hace poco más de cincuenta años por Mario Saa en su monumental obra dedicada a las vías de Lusitania, ha sido asumida recientemente para poder ubicar Ad Atrum flumen cerca de la Ribeira de Luciféce y, así, explicar la posible naturaleza de este lugar: un establecimiento viario cuya proximidad al santuario de Endovellicus le habría permitido satisfacer las necesidades de hospedaje de la nutrida concurrencia que allí se daba cita. 102

Si consideramos que la relación formal y semántica de *Ad Atrum flumen* con el término *ater*, uno de los dos que, junto a *niger*, utilizaba la lengua latina para designar el color negro, ¹⁰³ puede ayudar a «compreender melhor o carácter

- 95 Ribeiro 2002. Ibídem.
- ⁹⁶ Ribeiro 2005: 744.
- ⁹⁷ Cuntz (ed.) 1929: 64; Roldán Hervás 1975: 63 s; Arias 1987: 292.
- 98 Arias 1987: 292.
- ⁹⁹ Gorges y Rodríguez Martín 1999: 253.
- De hecho, el propio Cuntz (*loc. cit.*) ya defendió la necesidad de cambiar el numeral CLXI (416, 4) por CCI.
 - ¹⁰¹ Saavedra 1914: 84.
 - ¹⁰² Ribeiro 2005: 744 s.
- ¹⁰³ A la hora de dar nombre a un color, el latín, como también otras lenguas, priorizó el grado de luminosidad por encima incluso del matiz

infernal de Endovellicus»,¹⁰⁴ parece conveniente rechazar la forma alternativa *Ad Adrum flumen*, recogida por varios manuscritos del *Itinerario*.¹⁰⁵ De hecho, muy recientemente se ha considerado *Adrum* como un hidrónimo dudoso que, a pesar de la semejanza formal, no debe ser incluido en la reconocida serie *adro*-.¹⁰⁶

El carácter espurio del supuesto hidrónimo *Adrum* invalidaría automáticamente la propuesta, defendida por algunos lingüistas y de la que se hizo eco Cardim Ribeiro, que explicaba el problema de la dualidad de formas *Atrum/Adrum* del *Itinerario de Antonino* como resultado de la alteración de una forma prerromana, compuesta a partir del radical indoeuropeo *ad(u)- / *ad-ro, por parte de «populaçoes que falam outra língua e que julgarão reconhecer na formação fonética em causa, obviamente transmitida por via estritamente oral, um vocábulo propio», vocablo que, en este caso concreto, no sería otro que *ater*.¹⁰⁷

Pero además de chocar de plano con la más que dudosa filiación hidronímica de la forma *Adrum*, la hipótesis antes enunciada deja en el aire algunas cuestiones importantes. Porque si bien se puede admitir la importancia de la emigración itálica en la región de Mérida, ¹⁰⁸ parece un poco arriesgado considerar que la población que frecuentaba el santuario era mayoritaria y exclusivamente latinoparlante (así entendemos la alusión a esa «outra língua»), o que poseía tan sólo un conocimiento parcial de la lengua vernácula que le impedía comprender el sentido de la supuesta forma original del hidrónimo, todo lo cual colisiona en mayor o menor grado con la afirmación de que «as populações em plena Romanidade eran, em maior ou menor grau, trilingües», expresada por el mismo autor en un trabajo anterior. ¹⁰⁹

La propuesta anterior tampoco aclara cómo acabaron recogiéndose en la tradición manuscrita las dos formas del hidrónimo, la original y la «adulterada», pero, además, contradice lo que sabemos de otros procesos similares de cambio onomástico producidos por la llegada de una nueva lengua y en los que, con mucha frecuencia, se produce una mera traducción de los nombres nativos al idioma de los conquistadores.¹¹⁰ De hecho, es lo que tenemos atestiguado para varios ríos de aguas oscuras, como el actual *Black River* del estado norteamericano de Wisconsin, cuyo nombre indígena está formado a partir de la forma *Sappah*, traducible por «negro».¹¹¹ Este mismo proceso es el que

puramente cromático. De este modo, *niger* acabó reservándose para nombrar el negro brillante, mientras que *ater* hizo lo propio con el negro mate, sin brillo; *vid*. André 1949: 44. París. Pastoreau 2009: 27 s. *Ater* acabaría por poseer connotaciones negativas, lo que explica su privilegiada relación con el ámbito *de inferis* (Bannier 1900-1906: col. 1018), y, a través de su derivado *atrox*, el sentido del castellano *atroz* (Ernout y Meillet 1960: *s.v. ater*; Coromines y Pascual 1984: 407).

¹⁰⁴ Ribeiro 2005: 747.

Forma aceptada por varios autores, entre otros el propio E. Saavedra (1914: 67), pero también por A. Blázquez (1892: 75 s) y A. Schulten (1959: 68). Más recientemente, Berrocal Rangel 1992: 68 s; Pérez Vilatela 2000: 196; Curchin, L. A. 2008: 115. La forma ya fue rechazada por Cuntz en su edición del *Itinerario* (1929: 64), así como por otros investigadores posteriores (Roldán Hervás 1975: 64 y 219).

¹⁰⁶ Villar *et alii* 2011: 266.

¹⁰⁷ Ribeiro 2005: 745.

¹⁰⁸ Ibídem: 740 s.

¹⁰⁹ Ribeiro 2002: 87.

¹¹⁰ Vogel 1991: 186.

¹¹¹ Lapham 1846: 50; Bright 2004: 67.

tuvo lugar cuando los españoles, recién llegados al sur de la actual Argentina, se encontraron con un río de turbias aguas verdosas que en lengua mapuche respondía al nombre de *Kuri* (o *Kuru*) *Leuvu* y, antes de intentar adaptar el hidrónimo a algún vocablo o expresión de su propia lengua que sonara de forma similar, tradujeron directamente su significado. Esta es la razón por la que *Río Negro* es el nombre actual del más importante de los cursos patagónicos y de una de las provincias que baña. 112

Por todo ello, nos parece lícito defender que el nombre prerromano de lo que acabaría llamándose Ribeira de Luciféce pudo haber tenido un significado coincidente o cercano al concepto de «negro». Por este motivo, antes que plantearnos el dilema de que si río pudo jugar «algum papel importante e concreto na geografia simbólica e ritual do santuario, ou se agiria apenas a nivel da mera idealização cultural do cenário en que se desenrolava o culto de Endovellicus», 113 consideramos más razonable pensar que fue precisamente el color oscuro de sus aguas, real o idealizado, la causa de que fuera considerado como un nexo o frontera con el mundo subterráneo, lo que, en última instancia, podría explicar que en sus proximidades apareciera un locus sacer vinculado a una divinidad del inframundo. El caso de los ríos onubenses que aquí hemos tratado, especialmente en lo que se refiere al culto infernal desarrollado en su desembocadura y, muy probablemente, en algunos puntos de su cuenca, puede considerarse como un paralelo muy cercano geográfica y culturalmente. Por ello, y aunque no pretendamos defender que todos los hidrónimos en los que se puede detectar una referencia a la tonalidad oscura de las aguas¹¹⁴ posean implicaciones religiosas o cultuales, estamos convencidos de que a lo largo y ancho de la Península otros ríos negros, otras fuentes oscuras y otras lagunas insondables podrán también revelarnos indicios de los numina que en ellos habitaron.

BIBLIOGRAFÍA

- Adrados, F. R. 2000. «Topónimos griegos en Iberia y Tartessos». Emerita LXVIII 1: 1-18.
- Albertos, M. L. 1966. *La onomástica personal primitiva de Hispania, Tarraconense y Bética*. Salamanca: Univerisidad de Salamanca
- Alfonso X el Sabio 1889. *Cantigas de Santa María*, II. Facsímil de 1990. Madrid: Real Academia Española.
- Altheim, F. 1955. La religion romaine Antique. París: Payot.
- André, J. 1949. Étude sur les termes de couleur dans la langue latine. París: Librairie C. Klincksieck.
- Anttilla, R. 2000. *Greek and Indo-European Etymology in Action. Proto-Indo-Europeanh *aģ-*. Philadelphia-Amsterdam: J. Benjamins Pub. Co.
- Amils, R. et alii 2004. «Extremofilia Astrobiológica: El caso del río Tinto». Boletín Sociedad Española de Astronomía 12: 19-26.
- Arias, G. 1987. *Repertorio de caminos de la Hispania romana*. Madrid: edición propia del autor.
- Baartmans, F. 1990. Apah, the sacred waters: an analysis of a primordial symbol in Hindu myths. Delhi: B.R. Pub. Corp.
- Ballester, X. 2006. *Zoónimos ancestrales*. Valencia: Generalitat Valenciana.
 - ¹¹² Groeber 1926. *Toponimia araucana*: 89. Buenos Aries: Peuser.
 - ¹¹³ Ribeiro 2005: 747.
 - ¹¹⁴ Ballester 2012: 63 y 67.

- Ballester, X. 2012. «'Río Blanco', 'Cerro Negro', 'Orilla Roja': los colores de la cuenca del Turia», en *I Simposio El Turia: «río de vida»*: 43-75. Valencia: Real Academia de Cultura Valenciana.
- Bannier, W. 1900-1906, *Thesaurus linguae latinae* II, s.v. ater. Leipzig: Teubner.
- Bauchhenss, G. y Noelke, P. 1981. *Die lupitersäulen in den Germanischen Provinzen*, Köln-Bonn: Rheinland-Verlag-In Kommission bei R. Habelt.
- Berrocal Rangel, L. 1992. «Los pueblos célticos del Suroeste». Complutum Extra, 2, Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Bertrand, A. 1897. *La religion des Gaulois. Les druides et le druidisme*. Paris: Ernest Leroux, Editeur.
- Blanco Freijeiro, A. 1962. «Antigüedades de Riotinto». *Zephyrus* XIII: 31-45.
- Blázquez, A. 1892. «Nuevo estudio sobre el Itinerario de Antonino». BRAH XXI: 54-128.
- Blázquez, J. M. 1962. *Religiones Primitivas de Hispania. I. Fuentes lite-rarias y epigráficas*. Roma: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Blázquez, J. M. 1983. *Primitivas religiones ibéricas. II. Religiones prerromanas.* Madrid: Cristiandad.
- Bourgeois, C. 1992. Divona II. Monuments et sanctuaires du culte gallo-romain de l'eau. París: De Boccard.
- Bright, W. 2004. *Native American Placenames of the United States*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Brunaux, J. L. 1986. *Les Gaulois. Sanctuaires et rites*. París: Editions Errance.
- Burne, C. S. 1997. Manual del Folclore. Madrid: M.E. Editores.
- Calado, M. 1996. «Endovélico e Rocha da Mina. O contexto arqueológico». *Ophiussa* nº 0: 97-108.
- Caro, R. 1634. Antigüedades y principado de la ilustrissima ciudad de Sevilla y chorographia de su convento iuridico o antigua chancilleria. Sevilla. Facsímil de 1982. Sevilla: Alfar.
- Cazanove, O. de. 2003. «Le lieu de culte de Méfitis dans les Ampsancti valles: des sources documentaires hétérogènes», en O. de Cazanove y J. Scheid (dirs.), Sanctuaires et sources. Les sources documentaires et leurs limites dans la description des lieux de culte: 145-179. Napoli: Centre Jean Bérard.
- Ceán Bermúdez, J. A. 1832. Sumario de las antigüedades romanas que hay en España, en especial las pertenecientes a las Bellas Artes. Madrid: Imprenta de Miguel de Burgos.
- Chantraine, P. 1983. Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots. Paris: Klincksieck.
- Chevalier, J. (dir.). 1999. *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Herder. Collins, B. J. 2007. *The Hittites and their World*. Atlanta: Society of Biblical Literature
- Coromines, J. 1972. Topica Hesperica I, Madrid: Gredos.
- Coromines, J. y Pascual, J. A. 1984. *Diccionario crítico-etimológico castellano e hispánico, I*, Madrid: Gredos.
- Cuenca, J. M.ª 1996. «Materiales de un santuario hispanorromano en Riotinto (Huelva)». *Revista de Arqueología* 179: 50-57.
- Cuesta, M. R. 2011. «Cueva Román: fuente de abastecimiento Lugar de culto de la Colonia Clunia Sulpicia», en A. Costa, L. Palahí y D. Vivó (eds.), *Aquae Sacrae. Agua y sacralidad en la Antigüedad*: 167-180. Girona: Universitat de Girona, Institut de Recerca Històrica.
- Cunliffe, B. 1984. *Roman Bath discovered*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Cuntz, O. (ed.). 1929. Itineraria romana. 1. Itineraria Antonini Augusti et Burdigalense. Stuttgart. Reimpresión de 1990. Stuttgart: Teubner.
- Curchin, L. A. 2008. «Los topónimos de la Galicia romana: nuevo estudio», *Cuadernos de Estudios Gallegos* LV, 121, 2008: 109-136.
- Díez de Velasco, F. 1995. Los caminos de la muerte. Religión, rito e imágenes del paso al más allá en la Grecia antigua. Madrid: Trotta.
- Díez de Velasco, F. 1998a. *Introducción a la historia de las religiones*. *Hombres, ritos, dioses*, Madrid: Trotta.
- Díez de Velasco, F. 1998b. Termalismo y religión. La sacralización del agua termal en la Península Ibérica y el norte de Africa en el mundo

- antiguo. Monografías de *Ilu*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Díez de Velasco, F. 1999. «El agua en el viaje de la muerte en la Grecia antigua: identidad y memoria», en M. Martínez y otros (eds.), La cultura del viaje, 2ª semana canaria sobre el mundo antiguo: 1295-1307. Madrid: Ediciones Clásicas Universidad de La Laguna.
- Dorcey, P. F. 1992. *The Cult of Silvanus: A Study in Roman Folk Religion*. Leiden, New York: Brill Academic Publishers.
- Dumézil, G. 1952. *Les dieux des indo-européens*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Dumézil, G. 1987. La religion romaine archaïque. Paris: Payot.
- Durkheim, E. 1987. Les formes elementals de la vida religiosa. El sistema totèmic a Australia. Barcelona: Edicions 62.
- Durrbach, F. 1877-1918. Daremberg, Ch. y Saglio, E. (dirs.), *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, III.1. Paris: Librairie Hachette.
- Duval, P.-M. 1957. *Les dieux de la Gaule*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Elíade, M. 1954. *Tratado de Historia de las Religiones*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Encarnação, J. de. 1984. *Inscrições Romanas do Conventus Pacensis*. Coimbra: Universidade de Coimbra, Instituto de Arqueologia.
- Ernout, A. y Meillet, A. 1960. *Dictionnaire etymologique de la langue latine: histoire des mots*. Paris: C. Klincksieck.
- Fernandes, L. da Silva. 2002. «As águas e o factor religioso na província romana de Lusitânia», en *Religiões da Lusitânia*. *Loquuntur saxa*: 131-140. Lisboa: Museu Nacional de Arqueologia.
- Frazer, J. G. 1944. *La rama dorada. Magia y religión*. México: Fondo de Cultura Económica.
- García Colmenero, A. 2002. «Deuses da planície: *Nabia* e assimilados», en *Religiões da Lusitânia. Loquuntur saxa*: 25-29. Lisboa: Museu Nacional de Arqueologia
- García Fernández-Albalat, B. 1986. «Las llamadas divinidades de las aguas», en J. C. Bermejo Barrera, *Mitología y mitos de la Hispania prerromana*, II: 141-192. Madrid: Akal.
- García Fernández-Albalat, B. 1990. Guerra y religión en la Gallaecia y la Lusitania antiguas. A Coruña: Ediciones del Castro.
- García Quintela, M. V. 1997. «Las puertas del infierno y el río del Olvido. (Un tema mítico céltico en la etnografía ibérica de Estrabón)». *Gallaecia* 16: 145-157.
- Gaster, Th. H. 1973. *Mito, leyenda y costumbre en el libro del Génesis*. Barcelona: Barral.
- Gorges, J.-G. y Rodríguez Martín, F. G. 1999. «Un nouveau milliaire de Magnence en Hispanie: la borne de «Torre Águila» (Montijo, Badajoz)», en J.-G. Gorges y F. G. Rodríguez (eds.), Économie et territoire en Lusitanie romaine (Collection de la Casa de Velázquez 65): 241-262. Madrid: Casa de Velázquez.
- Green, A. R. W. 2003. *The Storm-God in the Ancient Near East*. University of California, San Diego: Eisenbrauns.
- Green, M. J. 1989. Symbol and image in Celtic religious art. London: Routledge.
- Green, M. J. 1992a. *Dictionary of Celtic Myth and Legend*. London: Thames and Hudson.
- Green, M. J. 1992b. *Animals in Celtic Life and Myth*, London: Routledge. Grenier, A. 1960. *Manuel d'archèologie gallo-romain*, IV, 2. Paris: A. et J. Picard.
- Griffith, R. T. H. (ed.). 1896. The Rig Veda. Kotagiri (Nilgiri). Edición digital. (http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda/). Consultado el 12-12-2013.
- Grinsell, L. V. 1957. «The Ferryman and his Fee: a Study in Ethnology, Archaeology, and Tradition». *Folk-Lore* LXVIII-1: 257-269.
- Groeber, P. 1926. Toponimia araucana. Buenos Aries: Peuser.
- Guyonvarc'h, Ch.-J. y Le Roux, F. 1986. *Les Druides*, Rennes: Ouest France.
- Hubschmid, J. 1960. «Lenguas indoeuropeas. Testimonios románicos», Enciclopedia Lingüística Hispana, I: 127-149.
- Hutton, R. 1991. The Pagan Religions of the Ancient British Isles: their Nature and Legacy, Oxford: Basil Blackwell.

- Jacobs, J. 1982. Celtic Fairy Tales. London (ed. digital: http://www.sacred-texts.com/neu/celt/cft/cft04.htm). Consultado el 1-12-2013.
- Jullian, C. 1920. Histoire de la Gaule, I. Les invasions gauloises et la colonisation grecque. VI. La civilisation gallo-romaine: état moral. Paris: Librairie Hachette.
- Koch, J. T. (ed.). 2006. *Celtic Culture: a Historical Encyclopedia*. Santa Barbara (California): ABC-Clio.
- Lafaye, G. 1877-1918. Daremberg, Ch. y Saglio, E. (dirs.). *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, V. Paris: Librairie Hachette.
- Lambrino, S. 1951. «Le dieu lusitanien Endovellicus». Bulletin des Ètudes Portugaises et de l'Institut Français du Portugal 15: 93-147.
- Lapham, I. A. 1846. Wisconsin: its Geography and Topography, History, Geology and Mineralogy. Milwaukee: I. A. Hopkins. Versión digital: http://books.google.es/books. Consultado el 10-12-2013.
- Ledo Caballero, A. C. 2013-2014. «Oscuro sobre claro. Consideraciones en torno al hidrónimo Luxia». *Hispania Antiqua* 37/38: 233-248.
- Leite de Vasconcelos, J. 1905a. *Religiões da Lusitânia*, II. Lisboa: Imprensa Nacional.
- Leite de Vasconcelos, J. 1905b. «Santa Maria de Terena no século XIII». O Archeologo Português X: 340-343.
- Lévêque, P. 1997. Introduction aux premières religions. Bêtes, dieux et home. Paris: Librairie Générale Française.
- Luzón Nogué, J. M. 1975. «La romanización», en *Huelva: Prehistoria y Antigüedad*: 269-320. Madrid: Editora Nacional.
- Mac Cana, P. 2000. «Celtic Goddesses of Sovereignty», en B. A. Moon y E. A. Benard, (eds), *Goddesses who rule*: 85-99. Oxford: Oxford University Press.
- Mangas, J. y Plácido, D. (ed.). 2000. Avieno. Ora Maritima. Descriptio Orbis Terrae. Phaenomena. Madrid: Ediciones Historia.
- Marco Simón, F. 1988. *Illud Tempus. Mito y cosmogonía en el mundo antiguo.* Zaragoza: Universidad de Zaragoza.
- Marco Simón, F. 1993. «Heroización y tránsito acuático: sobre las diademas de Moñes (Piloña, Asturias)», en J. Mangas y J. Alvar (eds.), Homenaje a J. Mª Blázquez, II: 319-348. Madrid: Ediciones Clásicas.
- Marco Simón, F. 1997., «Procopio, Bell. 8, 20, 42 ss.: El pasaje de los muertos», en F. J. Presedo, P. Guinea, J. M. Cortés y R. Uría (eds.), Χαῖρε. Il Reunión de historiadores del mundo griego (Sevilla, 1995). Homenaje al prof. Fernando Gascó. Sevilla, 497-511.
- Melena, J. L. 1984. «Un ara votiva romana en El Gaitán, Cáceres». Veleia: 233-259.
- Muñiz Coello, J.1990. «Las fuentes literarias greco-latinas referentes a la provincia de Huelva. Un Comentario». *Huelva en su historia* 3: 47-66.
- Olivares Pedreño, J. C. 2002. *Los dioses de la Hispania Céltica*. Alicante: Real Academia de la Historia; Universidad de Alicante.
- Oria Segura, M. 1997. «Testimonios religiosos en las minas de Riotinto: algunas reflexiones». *SPAL* 6: 205-220.
- Palol, P. de y Vilella, J. 1988. *Clunia II: la epigrafía de Clunia*. Madrid: Ministerio de Cultura, Dirección General de Bellas Artes y Archivos.
- Pastoreau, M. 2009. *Negro. Historia de un color*. Madrid: 451 Editores.
- Pérez Vilatela, L. 2000. *Lusitania. Historia y Etnología*. Madrid: Real Academia de la Historia.
- Prósper Pérez, B. M. 2002. *Lenguas y religiones prerromanas del occidente de la península ibérica*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Rahner, H. 2003. *Mitos griegos en interpretación cristiana*. Barcelona: Herder.
- Requena, M. 2012. «El color del luto en Roma». Gerión 30: 209-218.
- Ribeiro, J. Cardim 2002. «Endovellicus», en *Religiões da Lusitânia. Loquuntur saxa*: 79-90. Lisboa: Museu Nacional de Arqueologia.
- Ribeiro, J. Cardim 2005. «O *Deus sanctus Endovellicus* durante la romanidade. ¿Uma interpretatio local de Faunus/Silvanus?». *Acta Palaeohispanica* IX, *Palaeohispanica* 5: 721-766.
- Roldán Hervás, J. M. 1975. Itineraria Hispana: fuentes antiguas para el estudio de las vías romanas en la Península Ibérica. Valladolid-Granada: Universidad de Valladolid, Universidad de Granada.

- Roscher, W. H. (dir.). 1978. Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. Hildesheim-New York (1ª ed. 1890-1897): Georg Olms.
- Rudhardt, J. 1971. Le théme de l'eau primordiale dans la mythologie grecque, Berna: Francke Berne
- Rudhardt, J. 1986. «Water», en M. Eliade (dir) *The Encyclopedia of Religion*, 15: 350-358. New York: Macmillan Publishing Company
- Saavedra, E. 1914. Discursos leídos ante la Real Academia de la Historia en la recepción pública de Don Eduardo Saavedra el día 28 de diciembre de 1862. Madrid: Fortanet.
- Scheid, J. 2008. «Religion, institutions et société de la Rome antique», en *Cours et travaux du Collège de France. Annuaire 108º année*: 622-637. Paris: College de France.
- Schmid, W. P. 1969. «Zum Flussnamen *Nāva». Studia Classica et Orientalia Antonini Pagliaro Oblata*, III: 217-222. Università di Roma
- Schulten, A. 1922. Fontes Hispaniae Antiquae, I. Avieno, Ora Maritima. Barcelona: Bosch.
- Schulten, A. 1959. *Geografía y etnografía antiguas de la Península Ibérica*, I. Madrid: Instituto Rodrigo Caro.

- Terés, E. 1986. *Materiales para el estudio de la toponimia hispanoárabe. Nómina fluvial,* I. Madrid: Instituto de Filología, Departamento de Estudios Árabes.
- Tomlin, R. S. O. 1988. «The curse tablets», en B. Cunliffe (ed.), *The Temple of Sulis Minerva at Bath. 2: The Finds from de Sacred Spring*: 59-277. Oxford.
- Toutain, J. 1907. Les cultes païens dans l'Empire Romain, I. París: E. Leroux.
- Tranoy, A. 1981. La Galice romaine: recherches sur le nord-ouest de la Péninsule Ibérique dans l'Antiquité. Paris: Diffusion de Boccard.
- Varner, G. R. 2009. Sacred Wells: A Study in the History, Meaning, and Mythology of Holy Wells and Waters. New York.: Algora Pub.
- Villar, F. et alii 2011. Lenguas, Genes y Culturas en la prehistoria de Europa y Asia suroccidental. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Vlastos, G. 1993. *Studies in Greek Philosophy. 1. The Presocratics*. Princetown University Press.
- Vogel, V. J. 1991. *Indian Names on Wisconsin's Map.* Madison: University of Wisconsin Press.
- Vries, J. de. 1977. La religion des celtes. París: Payot.
- Webster, G. 1986. *The British Celts and their Gods under Rome*. London: Batsford.