

NOVEDADES EPIGRÁFICAS EN PEÑALBA DE VILLASTAR (TERUEL)

Francisco Beltrán Lloris
Carlos Jordán Cólera
Francisco Marco Simón*

I. ANTECEDENTES Y ESTADO DE LA CUESTIÓN

El conocido santuario celtibérico de Peñalba se localiza en el extremo oriental de la antigua Celtiberia, a poco más de 10 km al sur de Teruel y dentro del término municipal de Villastar, sobre la ribera derecha del Turia y a poco más de 1000 m de altitud, a lo largo de un farallón de unos 1500 m de longitud. La blanda superficie constituida por calizas y margas arcillosas ha ejercido una irresistible atracción sobre los visitantes del lugar quienes, a lo largo de los siglos, han ido dejando constancia de su presencia con centenares de grafitos alfabéticos, geométricos o figurados que, aun en el caso de las incisiones más tenues, resultan fácilmente visibles tras su ejecución gracias al afloramiento de la blanca superficie de la roca, que, sin embargo, una vez patinada hace más difícil el reconocimiento de los trazos, dependiente en gran medida del ángulo de incidencia de la luz y de las irregularidades de la superficie.

Como es sabido, el lugar fue dado a conocer en 1910 por el benemérito arqueólogo Juan Cabré.¹ Aunque las páginas dedicadas en este trabajo a la interpretación del conjunto encierren en la actualidad un interés meramente historiográfico, a cambio la detallada descripción de los

* Los apartados I y III han sido redactados por F. Beltrán Lloris, el II por C. Jordán Cólera y el IV por F. Marco Simón, integrantes del *Grupo Hiberus* financiado por el *Gobierno de Aragón*.

¹ J. Cabré (1910); sobre la fase inicial de las investigaciones en Peñalba, S. Alfayé e. p.

grabados siguiendo el desarrollo topográfico de la pared rocosa así como los calcos y fotografías que la acompañan resultan fundamentales para su conocimiento, pues buena parte de los grafitos fueron arrancados en esas mismas fechas por el propio Cabré y por gentes de la vecina localidad de Villel, finalizando los primeros en número de dieciséis en el Museo de Barcelona, en donde aún se conservan, y perdiéndose los segundos —seis en total—, al parecer de manera irremisible, tras su traslado a Villel, de suerte que la documentación aportada por Cabré constituye hoy la única clave para reconstruir el estado originario del conjunto. Por desgracia, Cabré no describió con detalle la totalidad del farallón ni publicó toda la documentación gráfica y fotográfica elaborada para su estudio,² de resultas de lo cual su presentación resulta en varios puntos superficial y en otros muchos confusa al remitir con números a fotografías de localización y láminas que no llegó a incluir en su artículo.

Cabré se limitó a publicar los calcos y algunas fotografías de los grafitos, pero no acometió su lectura, que confió junto con la documentación gráfica a F. Fita,³ que, sin embargo, no llegó a concluir esta tarea.⁴ Fue Manuel Gómez Moreno, quien en los años 40 supo valorar la importancia de estos letreros y ofreció una nueva edición de aquéllos que consideró antiguos basada en la documentación de Cabré y en una inspección personal del lugar así como de los bloques extraídos y trasladados tanto a Barcelona como a Villel, aunque de éstos últimos ya sólo consiguió localizar dos.⁵ Gómez Moreno se limitó a publicar nuevos calcos de los grabados, más fidedignos que los de Cabré, pero sin proponer lecturas de los textos —salvo la parcial de dos redactados aparentemente en escritura paleohispánica—, que organizó en función de la lengua y escritura en la que fueron realizados, de manera que separó los grabados en signario paleohispánico de los escritos en alfabeto latino, y agrupó éstos a su vez en latinos y celtibéricos,⁶ un proceder que rompía la relación de los letreros con el terreno en el que estaban origi-

² Esta documentación inédita, fundamental para reconstruir el estado originario del conjunto, ha podido ser localizada y estudiada por S. Alfayé en su tesis doctoral, *Santuarios y rituales en la Hispania céltica*, Zaragoza 2004.

³ J. Cabré (1910: 244).

⁴ Se conserva el manuscrito inconcluso en la Real Academia de la Historia, J.M. Abascal (1999: 92) núm. 66.

⁵ M. Gómez Moreno (1949: 329).

⁶ M. Gómez Moreno (1949: 309, 326-330).

nalmente ubicados y que, por desgracia, fue seguido por los investigadores que en lo sucesivo se ocuparon de estas inscripciones.⁷

A partir de este momento los letreros de Peñalba desempeñaron un papel fundamental en la argumentación de la celticidad lingüística de las regiones centrales de la Península Ibérica, que por entonces los medios científicos europeos no parecían muy proclives a admitir. Así, ya en 1942 el propio Gómez Moreno, quien tras descifrar la escritura paleohispánica se percató de que ésta había servido para escribir no sólo en ibérico —como sostenía la doctrina entonces imperante—, sino también en una lengua indoeuropea, relacionó el idioma de estos grafitos con las «invasiones célticas»,⁸ y poco tiempo después A. Tovar y M. Lejeune fundamentaron la caracterización del celtibérico como lengua céltica apoyándose en epígrafes como el que reza *Turros Carorum* —en realidad *Caroqum*— *uiros ueramos*,⁹ hoy desaparecido, o el de la llamada «Inscripción grande»,¹⁰ conservada en el Museo de Barcelona, que Tovar atribuyó al dios *Lugus*,¹¹ una divinidad conocida por los textos insulares irlandeses y atestiguada también en la Galia y en otros lugares de Hispania.¹² En 1959 el propio Tovar volvió a reeditar los textos antiguos de Peñalba con la colaboración de Gómez Moreno y siguiendo su ordenación, con aporte de nuevos calcos y fotografías y presentación tanto de los rótulos arrancados a comienzos del siglo XX por el propio Cabré y trasladados a Barcelona como de los que fueron llevados a Vilhel y se perdieron después; a cambio, su visita a Peñalba no resultó fructuosa, pues sólo consiguió identificar *in situ* un rótulo, por lo que precipitadamente concluyó que «epigráficamente Peñalba ha perdido su interés, por haber sido despojada de casi todas sus inscripciones»,¹³ un juicio que durante años desactivó el interés por el estudio directo de la pared rocosa. Hay que atribuir a J. Untermann el mérito de haber invertido esta tendencia tras una visita al lugar en 1973, en el curso de la cual descubrió al menos un nuevo grafito antiguo¹⁴ y otros de fecha imprecisamente

⁷ No obstante M. Gómez Moreno (1949: 329-330) hizo constar en el listado final números consecutivos que indicaban su posición relativa en la pared rocosa.

⁸ M. Gómez Moreno (1949: 207-208).

⁹ *MLH* [K.3.18].

¹⁰ *MLH* [K.3.3].

¹¹ A. Tovar (1946); (1955-1956); (1959); (1973); (1981); (1982); M. Lejeune (1955).

¹² F. Marco (1986); J.C. Olivares (2002: 111 y ss.).

¹³ A. Tovar (1959: 352).

¹⁴ J. Untermann (1977: 16 Inédito I) = *MLH* [K.3.17].

sa¹⁵ que finalmente optó por no incluir en sus *Monumenta Linguarum Hispanicarum*, catálogo en el que naturalmente sólo recoge los epígrafes paleohispánicos, presentados también según el orden arbitrario adoptado en su día por Gómez Moreno. Poco después, en los años 80, F. Marco renovó el interés por el lugar en un estudio general sobre el dios Lugus en Hispania¹⁶ y, más adelante, F. Beltrán procedió a inspeccionarlo de nuevo con motivo de los trabajos para la reedición del fascículo correspondiente al convento cesaraugustano del *Corpus Inscriptionum Latinarum*.¹⁷

II. UNA INTERPRETACIÓN NUEVA DE [K.3.3]

La denominada Gran Inscripción de Peñalba de Villastar dice lo siguiente, según la lectura de *MLHIV* [K.3.3]:

1. ENIOROSEI
2. VTA . TIGINO . TIATVMEI
3. TRECAIAS . TOLVGVEI
4. ARAIANOM . COMEIMV
5. ENIOROSEI . EQVOISVIQVE
6. OGRIS . OIOCAS . TOGIAS . SISTAT . LVGVEI . TIASO
7. TOGIAS

Variantes de lectura que aporta J. Untermann:

línea 3: LVGVES en lugar de LVGVEI

línea 6: OLOCAS en lugar de OIOCAS

Si se repasan las interpretaciones que se han dado de manera más o menos general de esta inscripción,¹⁸ todas tienen un punto en común: consideran que estamos ante una inscripción dedicada al dios pancéltico Lugo. En la línea 3 aparece TO LVGVEI, D.sg. de un tema en *-u* con una preposición delante, y en la línea 6 se lee LVGVEI, el mismo dati-

¹⁵ J. Untermann (1977: 20 Inéditos II).

¹⁶ F. Marco (1986).

¹⁷ Fruto de los cuales son las observaciones recogidas en F. Beltrán (1996) (a propósito de M. Navarro (1994)) y (2002).

¹⁸ M. Lejeune (1955: 7-24) y (1973); A. Tovar (1955-1956) recogido aquí en (1973: 394); H. Schwertek (1979); R. Ködderitzsch (1985) y (1996); G.S. Olmstedt (1988) y (1991); W. Meid (1993-1995), (1994) y (1996); P. de Bernardo (2000); B. Prósper (2002).

vo sin preposición. A partir de aquí, los diferentes autores han intentado encajar las distintas piezas del rompecabezas. Y así ENIOROSEI, TIATVNEI/TIATVMEI (ésta segunda lectura según A. Tovar [1956-1957]) y EQVOISVI/EQVEISVI (la segunda lectura según M. Lejeune [1955]), han sido considerados antropónimos, teónimos, topónimos o indicaciones temporales, por ejemplo.

Para TRECAIAS o ERECAIAS, según lectura de M. Lejeune (1955), parece haber consenso en considerarlo un apelativo, pero la dependencia sintáctica ha variado, lo mismo que con ARAIANOM, aunque aquí ya se ha considerado incluso adjetivo en algún caso. COMEIMV se debate entre apelativo y forma verbal.

La única forma verbal en la que todos los autores coinciden es en SISTAT, pero su tiempo, modo e incluso persona parecen estar en el aire. OGRIS, OLOCAS y TOGIAS parecen depender de ese verbo, pero no está claro en calidad de qué. Y TIASO, si es que hay que leerlo así (posiblemente TIATO, según nos indica F. Beltrán en comunicación personal), es un enigma.

En definitiva, que aparte de LVGVEI parece que sólo hay consenso en la conjunción enclítica -QVE de la línea 5 y últimamente en el VTA de la segunda, como conjunción copulativa que coordina sintagmas con alguna diferencia estructural, a diferencia de -QVE que los une cuando son idénticos, según la atinada propuesta de J.F. Eska (1990).

Ante tal panorama, vamos a arriesgarnos a proponer una nueva interpretación, que empieza por considerar que LVGVEI no es un teónimo, sino un sustantivo. Esto va a provocar un efecto dominó para el resto de los componentes de la inscripción, tal y como vamos a ir exponiendo.

No deja de ser sorprendente que ante la unanimidad interpretativa de LVGVEI como teónimo, en el plomo de Chamalières [L-100] no haya consenso sobre una palabra que recuerda mucho a éste: **luge, luxe**.

K.H. Schmidt¹⁹ ve en esta palabra el dativo del teónimo del que hemos hablado, *Lugus*, aunque encontramos dificultades morfo-fonéticas. También P. de Bernardo²⁰ se decanta por la interpretación como teónimo, aunque por su traducción, «*O Lug, I prepare this [thrice], o Lug*», parece que hay que considerarlo como un vocativo.

¹⁹ *Apud* P.Y. Lambert (2002) [L-100].

²⁰ P. de Bernardo (2001: 168).

L. Fleuriot²¹ propuso un instrumental en *-e* de una palabra **lugo*, **lugio* o **lugis* y lo consideraba como una palabra emparentada con el irlandés *luige*, *lugae* «juramento» < **lugiom*. Su traducción final quedaba como «*J'apporte la chance par acte d'alliance. J'apporte la chance par acte d'alliance. J'apporte la chance par acte d'alliance, par acte d'alliance*». **lux** era para el autor una variante fónica de **luge**. El impedimento que encontramos para esta propuesta es el mantenimiento de la *-ē* de instrumental, que debería ser larga y por lo tanto haber cerrado en $\bar{\iota}$.

P. Y. Lambert²² piensa que son imperativos. **luge** lo sería de presente y **lux** de aoristo sigmático. No sabe decantarse por su etimología: **lug-* «quemar», **luk-* «brillar», **leug-* «romper». Su traducción era «*Consume ceux que j'ai dévoués (ter); consume-les bien*».

Volvamos a la inscripción de Peñalba de Villastar. Ya hemos comentado que desde muy pronto se identificó LVGVEI con el dios pancéltico *Lugo*, que aparece como tal en las fuentes célticas insulares, ya de época medieval. En concreto, en irlandés antiguo se llama *Lug* (en escritura moderna *Lugh*).

Desde hace algún tiempo nos ha llamado la atención este supuesto teónimo por tres razones:

1.^a La elevada cantidad de antropónimos, topónimos e incluso teónimos que se supone ha generado este nombre de divinidad. Ciñéndonos a las formas menos conflictivas desde el punto de vista epigráfico, se han llegado a considerar emparentados en la Península Ibérica:²³

- a) Idiónimos: LEVCANA, LEVCHIO, LEVCO, LEVGANVS, LOVCINVS, LOVCVS, LOVGIVS, LOVGO, LOVGVS, LUCIVS, LVCVS, LVGVA, LVGVADICVS.
- b) Genónimos: LOVGIDOCVM, LOVGESTERICO(N), LOVGESTERICV(M).
- c) Étnónimos: LOVGVI, LVGGONI.

²¹ L. Fleuriot (1977: 187-188) y (1980).

²² P. Y. Lambert (1978: 159-160). En (2003: 153) traduce «*Que tu... à ma droite (x3) (??)*». En la p. 160 cambia el sentido para **dessumiis**, pero no se atreve con el de **luge/luxe**, aunque sigue considerándolos imperativos.

²³ Cf. F. Marco (1986: 741-742) a partir de M.^a L. Albertos (1979: 143). Ésta no comenta nada sobre su etimología, aunque en (1966) daba como base de alguno de estos nombres **leukos* «brillante».

d) Topónimos: LOVCIOCELVN, **loukaiteitubos**, LVGISONIS, LVCOADIACVS, LVCVS AVGVSTI.

e) Teónimos:

CIL II 2818 (Osma, Soria):

LVGOVIBVS SACRVM L L(ICINIVS) VRCICO(N)
COLLEGIO SVTORVM D D

IRPL 87-88 (Sober, Lugo):

LVGVBO / ARQVIENOBO / C(AIVS) IVLIVS / HISPANVS
/ V.S.L.M.

IRPL 80-89 (Otero del Rey, Lugo):

LVCOVBV[S] / ARQVIENI[S] / SILONIVS / SILO / EX
VOTO

González Fernández - Rodríguez Colmenero (2002) (Lugo):²⁴

LVCOBQ / AROVSA / V S L M / RVTILIA / ANTIANIA

[J.1.1], inscripción del suroeste:

lok°ob°oniirab°ot°oaíaiik°alt°elok°o

nanenár [-]jek°aΦiíink°olob°

oiit°erob°areb°et°asiioonii

que J. Untermann (*MLHIV*: 208) segmenta como:

lok°ob°o niirab°o t°oaíai

aik°alt°e lok°on ane

nar [k°]e k°aΦiíink°olob°o

iiit°ero b°are b°et°asiioonii

El profesor J.A. Correa²⁵ estableció una correspondencia, a nuestro juicio acertada, entre **lok°ob°o**, que él leía [logobo], con LVGVBO y LVCOVBV[S] de las dos inscripciones lucenses. Además interpretó **niirab°o** [nirabo] como el D.pl. de los *Neri* (< *ner- «guerrero», cf. *Nero*),

²⁴ Presentamos la lectura a partir del calco de los autores, los cuales también hacen referencia a una segunda ara en la que parece que se menciona a unos *Lugoves*. Sobre estas inscripciones vid. también F. Marco e.p. 2. Lo interesante es que siguen apareciendo en plural. Dejamos de lado aquí la interpretación de AROVSA.

²⁵ J. A. Correa (1992).

etnónimo que Estrabón (3, 3, 5) considera dentro de los célticos del N.O., parientes a su vez de los del S.O. De esta manera coincidiría la extensión del etnónimo con la del teónimo.

El motivo es que se han hecho derivar todos, incluso el teónimo, de **leuk-* «brillar», raíz que obviamente encaja muy bien en la denominación de una divinidad y, en este caso, con sus supuestas atribuciones. Es necesario aceptar que la velar sorda intervocálica puede sonorizar e indicarse o no gráficamente; y también que la raíz aparece en distintos grados vocálicos, pleno (**leuk-/louk-*) y cero (**luk-*). Además los grados plenos pueden transformarse. En el celta peninsular occidental tenemos testimoniada una evolución, tal y como nos muestra B. Prósper, -**eu* > *ou* > *ō*. En celtibérico con seguridad aparece el primer paso. En cualquier caso lo que se espera de la última fase es que llegue a *ū*. En latín tenemos *lūcus* < **leukos* «claro en el bosque» → «bosque sagrado», además de la divinidad LOVCINA (CIL, I², 360), LOCINA (CIL I², 359), LVCINA, ejemplos que constituirían un buen paralelo.

Si se aceptan todas estas posibilidades paleográficas y morfo-fonológicas, el número de descendientes se dispara en galo. Basta echar una ojeada al *Alt-celtischer Sprachschatz* de A. Holder.

La relación de toda esta constelación de formas y la del dios *Lug(h)* tiene un serio problema de partida. La palabra irlandesa, con fricativa velar sonora [luɣ], sólo puede proceder de una secuencia que presente una oclusiva velar sonora originaria, esto es, **lugus*; nunca con una oclusiva velar sorda, **lukus*, pues lo esperado habría sido una fricativa velar sorda, es decir **luch* [lux], producto en ambos casos de la denominada lenición céltica. De hecho, **leukos* va a dar en irlandés antiguo *lóch* «resplandeciente» y **lukos* > *loch* «negro, oscuro». Para mantener la etimología a partir de **leuk-* se recurre a una, para nosotros sospechosa, alternancia indoeuropea entre la velar sorda y la sonora.

Así pues, para el material hispano-celta, galo y extra-hispano en general debemos considerar, por lo menos, dos raíces.²⁶ Además de **leuk-* «brillar», creemos que de entre las otras candidatas la que mejor se ajusta tanto del punto de vista morfo-fonético como semántico es **leug^{h-}* «jurar».²⁷ Que se haya relacionado a *Lug(h)* con ese concepto no es

²⁶ Sobre la cuestión de considerar diferentes raíces, vid. por ejemplo G.S. Olmsted (1994: 109-11).

²⁷ J. Pokorny (IEW: 687) da una raíz **leug^{h-}* «juramento». En (LIV: 417) se da con dudas esa raíz con el significado «mentir» y que sólo aparece en germánico y balto-eslavo. En la página anterior se da una raíz **leug-* «curvar», que sí aparece en composición

nada nuevo. H. Wagner ya sostuvo con argumentos religiosos y paralelos culturales que *Lug(h)* debía ser la divinidad del juramento y su nombre debía estar relacionado con **lugiom*.²⁸

Otra cuestión es llevar a cabo la clasificación. No hay que descartar cruces, confusiones entre raíces o entre palabras de diferentes lenguas o incluso algún caso de grafía hipercorrecta. Por nuestra parte, pensamos que el material que puede pertenecer con bastante seguridad a la raíz **leug^h*- y por lo tanto estar emperantado con la forma irlandesa es:

1. Formas hispanas:

- a) idionimos: LVGVA (AE 1976, 308), LVGVADICVS (CIL II 2732, en genitivo).
- b) genónimos: LOVGEIDOCVM, LOVGESTERICO(N) LOVGESTERICV(M).
- c) etnónimos: LOVGEI, LVGGONI.
- d) topónimos: LVGISONIS.
- e) teónimos: LVGVEI, LVGOVIBVS, LVGVBO y LVCOVBV.²⁹

2. Formas extra-hispanas (de la Galia, Britania, Panonia y algunas formas ogámicas):³⁰

- a) idionimos: LVGBEVS, LVGETŌ, LVGETVS, LVGIOLA, LVGIVS, LVGOTORIX, LVGVAIDV, LVGVDEX, λουγους,³¹ LVGVSELVA, LVGVQRITIS, LVGVVRIS, etc.
- b) etnónimos: LVGI, LVGII.
- c) topónimos: LVGIDVNON, LVGIONON, LVGDVNVN/LVGVDVNVN, LVGVNIACVM, LVGVVALLIVM.

en irlandés antiguo. Podría entenderse la raíz **leug^h*- con una derivación de «mentir», como «no cumplir un juramento».

²⁸ W. Wagner (1970: 21-25). El autor da (23-24) un paralelo llamativo: en hetita el nombre de la divinidad-juramento deriva de la palabra para «juramento», *linkĵiant*-«juramento, divinidad-juramento», de *link*- «jurar».

²⁹ La forma LVCOVBV parece ser la misma que LVGVBO, al menos conceptualmente, tal y como apunta el adjetivo que los acompaña. La velar sorda puede responder a una cuestión gráfica o a un cruce con las formas con sorda.

³⁰ Cf. A. Holder *s.uu*. Con seguridad hay más datos, pero creemos que ya son representativos los indicados. Cf. X. Delamarre (2003) *s.u. lugu*.

³¹ La grafía *ou* representa o bien *ū* o bien *ũ*, pero no un diptongo. Para lo cual, vid. (RIG I: 441-442).

d) teónimos:

CIL XII 3080 (Nîmes, Francia): RVFINA LVCVBVS V S L M

CIL XIII 5078 (Avenches, Suiza): LVGOVES

Por cierto, ¿no es extraño que una persona reciba como nombre un teónimo superior, como parece sugerir el caso del grafito en alfabeto griego [G-159] λουγους. Pocos griegos recibieron el nombre de Zeus o romanos el de Júpiter, aunque siempre se podrá argumentar que Lugo no tenía el máximo rango en época gala.

2.^a La segunda cuestión llamativa para nosotros es que en la documentación céltica continental es en Peñalba de Villastar la única vez que aparece, teóricamente, el teónimo en singular. En los demás casos que se suelen aducir aparece en plural, como acabamos de ver.

Tal y como comenta F. Marco,³² en el mundo celta es característica la expresión plural de las divinidades. Es una forma de enfatizar su poder. Para ello se recurre habitualmente al número tres, ejemplo evidente de lo cual son las *matres*. Esto no quiere decir, que todas las divinidades que aparezcan en plural tienen que ser consideradas trinitarias. En el caso de los LVGOVES, no hay nada que indique su número.

Un dato interesante es que E. Windisch³³ considera que las divinidades LVGOVES que aparecen en Suiza eran unas deidades femeninas. J. Loth³⁴ apuntaba que si la inscripción de Bonn [CIL 469] estuviese entera, podría dar la clave para este punto. Si la restitución [DO]MESTICIS [LVGO]VIBVS, fuese correcta, aparecerían estas divinidades con un epíteto, *domesticus*, que se aplica frecuentemente a *matribus* y *iunonibus*. Podría solventar, además, el problema de concordancia que aparece en [J.1.1] [lugubo nirabo]. Además, estaría más en la línea de lo que se observa en el panteón galo, donde a divinidades femeninas en plural tipo γλανεικαβο [G-64], GLANICABVS [AE 1954, 103] o ναμαυσικαβο [G-203] les corresponden en la epigrafía latina, donde se refleja unos estadios de romanización más o menos intensa, dioses como GLANIS o NEMAVSVS.

En este sentido, hay que tener en cuenta el dato que aporta J. C. Olivares.³⁵ Se ha encontrado un ara votiva en Atapuerca (Burgos) dedicada a unas LVGVNIS DEABVS que suponen un apoyo importante, a

³² F. Marco (1986: 743-744), además de entretenidas y sugestivas conversaciones actuales.

³³ *Apud* F. Marco (1986: 743, n. 99).

³⁴ J. Loth (1914: 225).

³⁵ J. C. Olivares (2002: 124 y 206).

su juicio, a las teorías que relacionan las denominaciones de *Lugus* en plural con el culto a las *Matres* en el territorio hispano.

Sin embargo, la concordancia LVGVBO ARQVIENOBO apunta a unas divinidades masculinas, cuestión que no podemos dilucidar en LVCOVBV[S] ARQVIENI[S], que parecen los mismos que los anteriores, ni mucho menos en LVGOVIBVS. Estaríamos por lo tanto ante el único caso en el que unas divinidades masculinas acaban por convertirse en una única.

3.^a El tercer aspecto que nos ha sorprendido es el orden sintáctico de la inscripción, en concreto la posición de LVGVEI. No ocupa la situación más esperada, la topicalizada, la primera, teniendo en cuenta que se considera una dedicatoria a una divinidad y ésta parece de alto rango. Siempre se podrá pensar que en estos momentos no lo era o que hay otros órdenes sintácticos posibles, como que aparezca en segundo o tercer lugar, sobre todo.

Encontrar paralelos de la inscripción de Peñalba de Villastar es realmente difícil, sobre todo porque el lugar de momento es un *unicum*. Lo más parecido que existe son las inscripciones rupestres de la cueva de la Griega de Pedraza (Segovia) y las lusitanas de Lamas de Moledo [L.2.1] y Cabeço das Frágoas [L.3.1]. Cada grupo tiene sus características: las primeras están escritas en lengua latina y aparecen dentro de una cueva, las segundas lo están en lusitano, con un encabezamiento en latín en [L.2.1], y están grabadas en roca.

En la cueva de la Griega se han detectado los siguientes epígrafes con teónimos:

NEM[E]DO / AVGVSTO / AIVNC NII MEDANI
DEO MOCLEVO
NEMEDO V[- - -]
DEVAÆ CORNE -++++
[- - -]MONDO+DO[- - -]

Dejando a un lado, las dos últimas de difícil lectura, tan sólo en la primera de ellas encontramos una estructura sintáctica lo suficientemente amplia. El teónimo aparece en primer lugar en dativo, Objeto Indirecto.

Las inscripciones lusitanas dicen, según la lectura de *MLHIV*:

[L.2.1] RVFINVS.ET / TIROSCRIP/SERVNT / VEAMNICORI /
DOENTI / ANGOM / LAMATICOM /
CROVCEAIMAGA/REAICOL.PETRANIOI.T

/ADOM.PORGOMIOVEA. / CAELOBRIGOI

[L.3.1] OILAM.TREBOPALA. / INDI.PORCOM.LABBO. /

COMAIAM.ICCONA.LOIM/ INNA.OILAM.VSSEAM. /

TREBARVNE.INDI.TAVROM / IFADEM[/ REVE.*RE[

En ambas hay un orden de constituyentes claro [Objeto Directo «ofrenda» - Objeto Indirecto «divinidad»]. Además parece que el lusitano presenta un *ordo rectus* SVO diferente al celtibérico SOV. Ofrecen un carácter excepcional, ya que se hallan inmersas en el territorio de la denominada teonimia galaico-lusitana. En este conjunto epigráfico, si aparece el nombre de la divinidad y más elementos, entre éstos se encuentra el dedicante, como mínimo, y éste suele anteceder o seguir a la referencia de la divinidad.

En comparación con los casos reseñados, en Peñalba de Villastar la divinidad Lugo aparece emboscada.

Estas tres rarezas han hecho que nos replanteemos el rango de la palabra LVGVEI dativo de un nominativo LVGVS.³⁶ Proponemos considerarlo como un nombre verbal, de un tema en *-ǔ de la raíz que ya hemos indicado **leug^h*- «jurar». Ese nombre **lugus* significa «la acción de jurar → el juramento», de donde también el «voto», la «consagración».

Recordemos brevemente que un nombre verbal viene a funcionar como un infinitivo en las lenguas celtas insulares, que carecen de esta última categoría. Las dos grandes diferencias entre ambas son por un lado que el nombre verbal es un sustantivo y que por lo tanto está conformando un paradigma con sus diferentes casos, frente a la «inmovilidad» del infinitivo; por el otro que el objeto directo suele indicarse mediante un genitivo cuando depende del nombre verbal, mientras que el infinitivo suele exigir un acusativo.

La existencia de nombres verbales como temas en -u está asegurada en irlandés antiguo por formas como *dul* < **dolus* nombre verbal supletivo de *téit* «él va»; *ri(u)th* < **retus* de la raíz **ret-* «correr», *reithid* «él corre». Y no sólo eso, sino que en los grupos lingüísticos celta, itálico y germánico puede apreciarse la utilización de temas en -u para indicar

³⁶ E. Windisch (1912) y J. de Vries (1977), *apud* F. Marco (1986: 732) negaron en su momento la existencia de una divinidad celta antigua con este nombre. Nosotros de momento no llegamos hasta ese punto. Nos conformamos con negar la existencia del teónimo en Peñalba de Villastar.

conceptos de la esfera sacra.³⁷ En irlandés antiguo se conserva *Lug(h)* < **lugus*, como teónimo. El correspondiente nombre verbal de *tongu* «yo juro» es el supletivo N. *luige* < **lugjom* (G. *lugae*), relacionado con el verbo *luigim* «yo juro» que terminó por desaparecer en favor del primero (en galés es *Lleu* y *llw* respectivamente).

La onomástica gala y la celtibérica permiten reconstruir un buen número de temas en *-u*, que aparecen algunos de ellos tal cual como antropónimo o en composición. No decimos con esto que todos sean nombres verbales. Por ejemplo y sin afán de exhaustividad:³⁸

- **bitu-* «mundo»: cf. en galo los antropónimos *Bitus*, *Bitunus/-a*, *Bitugnata*, *Biturix*, etc. y el etnónimo *Bituriges* (irlandés antiguo *bith*, galés *byd*, cornoico y bretón antiguos *bit*, cornoico *bys*, bretón *bed* «mundo»).
- **litu-* «ceremonia», «furia, cólera»: cf. galo *Litus*, *Litua*, *Lituccus*, *Litugena/-us*, *Litumarus/-a*, etc.; celtibérico **letuítos** [CP-14] (irlandés antiguo *líth*, bretón *lid* «celebración», galés *llid* «furia»).
- **magu-* «chico, sirviente»: cf. galo *Magus*, *Magusius*, *Magunus*, *Magunia/-us*, *Magurix*, etc. (irlandés antiguo *mug* «esclavo, sirviente», galés *meudwy* «sirviente de Dios», cornoico medio *maw* «chico, sirviente», bretón medio *mao* «contento»).
- **medu-* «hidromiel»: cf. galo *Meduillus*, *Meduna*, *Medugenos*, *Μεδουρετιξ*, etc.; celtibérico **mezukenos** [BBIII], *Medugenos* (irlandés antiguo *mid*, galés *medd*, cornoico antiguo *med*, bretón *mez* «hidromiel»).
- **rectu-* «ley, derecho»: cf. galo *Atrectus*, *Atrextus*, *Rectugenus*, *Rextugenus*, *Retugenus*, etc.; celtibérico **retugenos** [BBIII], *Rectugenus*, etc. (irlandés antiguo *recht* «ley, regla, autoridad», galés *rhaith* «ley, juramento», bretón *reiz* «ley, regla»).
- **taranu-* «trueno»: cf. galo teónimos *Taranucnus*, *Taranucus*. En las lenguas celtas insulares tenemos irlandés antiguo *torann*, galés *taran*, cornoico y bretón antiguos *taran* «trueno», del correspondiente tema en *-o*, **taranos*. Lucano (*Fars.* I, 444-462) nos da la variante *Taranis*.

³⁷ Para esta cuestión vid. C. Kühnhold (1984 a y b), que recoge la historia de la cuestión desde W. Schultze, pasando por F. Specht y W. Havers, con las indicaciones bibliográficas pertinentes. Vid. también P. De Bernardo (1999: 91-98). Agradecemos a esta última autora el que nos facilitase el material de C. Kühnhold.

³⁸ Lista conformada a partir de la que da D. Stifter (1997: 215-216).

El apelativo *taranus* fue usado para designar al dios de la tormenta. Lo mismo podría haber sucedido con *lugus*: de ser el nombre verbal «juramento (voto, consagración)» pasó a designar al dios o dioses del juramento (del voto o la consagración), por medio de un proceso de individuación religiosa. En este sentido es muy ilustrativo el caso del *nemeton*, «lugar sagrado», que llega a divinizarse en la Península Ibérica como NEMEDVS y da lugar en distintos puntos del territorio céltico a teónimos como NEMETONA, ARNEMENTIA, MATRES NEMETIALES; etnónimos como los galaicos meridionales NEMETATI; topónimos como NEMETOBRIGA, etc.³⁹

Quizá en [J.1.1], donde recordemos que en la primera línea se lee **lok^oob^o niirab^o** y en la segunda aparece **lok^oon**, podríamos estar en la fase de convivencia de teónimo y apelativo. **lok^oob^o niirab^o** D.pl. del teónimo, **lok^oon** acusativo del apelativo, es decir, **lugum*.⁴⁰ Si esto fuera cierto, estaríamos ante una prueba más en favor de la celticidad de la lengua del suroeste o al menos de lo que hay escrito en alguna de las estelas.

La «palabra» **lok^oon** parece repetirse en [J.57.1]:

- 1)]**lok^oon+[-]loianar^ke**[
- 2) **li**[
- 3) **b^aa**[

Y no sólo eso, si nos fijamos bien en ambos casos aparece detrás **nar^ke** ¿Quizá la forma verbal? J. Untermann⁴¹ indica que su «paradigma» (**nar^ken**, **nar^keii**, **nar^kenii**, **nar^keenti**, **nar^kenai**) apunta a una flexión verbal, sin que todavía se puedan precisar las características morfo-sintácticas, aunque para esta forma en concreto apunta a una forma nominal.

El recurso al poliptoton no debe extrañarnos, si recordamos fórmulas del tipo del irlandés antiguo *luigim luigi luigis mo thúath* = «juro el juramento que jura mi tribu».⁴²

³⁹ Para esta cuestión de la individuación religiosa del *nemeton*, vid. F. Marco (1993a y b).

⁴⁰ Quizá **lugiom* surgió en el celta insular como alternativa a **lugus* que ya se había convertido en teónimo.

⁴¹ J. Untermann (*MLHIV*: 165-166).

⁴² Para esta fórmula, su posible desarrollo y sus paralelos en galo y galés, vid. J.T. Koch (1992).

Si aceptamos, pues, que LVGVEI es un apelativo que significa «juramento (voto, consagración)», vamos a ver cuál es su función sintáctica. En la primera ocasión va antecedido por lo que parece la preposición TO, por lo que lo más fácil es pensar que estamos ante un complemento circunstancial, indicando finalidad. En el segundo caso no aparece la preposición, por lo tanto lo más sencillo es pensar que estamos ante un objeto indirecto, aunque el contexto hace que nos inclinemos más bien hacia otro complemento circunstancial con el mismo valor. La distinta construcción sintáctica se debería a que en el primer caso no depende de un verbo, sino de un sustantivo COMEIMV; en el segundo sí que lo hace de un verbo, SISTAT.

La primera de las construcciones recuerda mucho a la formación de oraciones circunstanciales y, en concreto, finales en irlandés antiguo con el giro *do* + nombre verbal en dativo, con su objeto en genitivo. Por ejemplo: *berit in soscéle do imthrenugud ueteris...* = [lit.] «ellos llevan el evangelio para la confirmación del antiguo (testamento)...».⁴³

¿Cómo encajamos el resto de las piezas? Si estamos ante un juramento, voto o consagración no es extraño que aparezca alguna divinidad. Ya hemos adelantado que suele ser habitual que en las inscripciones en las que aparece un dios implicado al que se le ofrece algo, éste aparezca en primera posición, topicalizado y en dativo. Pues bien, en la primera parte de la inscripción ENIOROSEI y TIGINO TIATVMEI serían esas divinidades, en este punto coincidimos con R. Ködderitzsch, coordinadas mediante VTA. ENIOROSEI es un D.sg. de un tema en *-i*, al igual que TIATVMEI, aunque éste también podría ser de un tema en nasal. Poco podemos decir etimológicamente de ambas. Tan sólo comentaremos que, aunque de lectura dudosa, en el oeste peninsular (Cáceres) se ha propuesto una divinidad o epíteto ENIRAGILLVS,⁴⁴ con un comienzo igual al de ENIOROSEI. Este segmento inicial ENI- parece adquirir en las lenguas celtas, según recordó J. de Hoz,⁴⁵ un significado

⁴³ Vid. más ejemplos y otras construcciones en J. Gagnepain (1963: 43 y ss.) y D. Disterheft (1980: 135 y ss.). Quizá nos encontremos en celtibérico otra construcción de [to + nombre verbal] en el primer bronce de Botorríta, donde se lee en la segunda línea **nekue [to] uertaunei litom nekue taunei litom nekue masnai tizaunei litom**. La restitución de **to** es casi segura. Obsérvese que aquí tampoco parece haber una forma verbal personal expresa y se suele recurrir al verbo «ser» elíptico. La supuesta preposición sólo acompaña al primero de los dativos (vamos a dejar a un lado el análisis morfológico). ¿Se sobreentiende en los otros? o ¿son construcciones diferentes?

⁴⁴ Cf. J. C. Olivares Pedreño (2002: 38, 40, etc.).

⁴⁵ J. de Hoz (1995: 21-22).

afín al de «capaz de», quizá «controla». Este matiz semántico cuadra mejor con un teónimo que con un topónimo.

En cuanto a que OROSEI sea el D. del teóricamente cercano topónimo **orosis**, nos parece interesante indicar que, en efecto, se ha propuesto localizarla entre otros sitios en Caminreal (Teruel) e, incluso, en las cercanías de Peñalba de Villastar. F. Beltrán,⁴⁶ sin embargo, indica el escaso fundamento de tales localizaciones y propone ubicarla en las comarcas centrales de la provincia de Teruel, cercana posiblemente a la frontera entre celtíberos e iberos. Comenta asimismo la posibilidad de identificar el topónimo *Orosis* con el actual *Huesa del Común* (Teruel), en la parte alta del río Aguasvivas. En diversas fuentes árabes de los siglos X a XIII aparece el topónimo *Orosa* y *Warsa*, que después está testimoniado como *Osa* y finalmente *Huesa*. La identificación es impecable, al menos desde el punto de vista lingüístico. Esto no invalidaría la posibilidad de que siguiese siendo un topónimo, pero, desde luego, si lo fuese, resultaría complicado que estuviésemos ante el mismo.

Por su parte, TIATVMEI iría precedido por una epiclesis toponímica⁴⁷ en genitivo del singular, TICINO, al modo de MVNIDI EBEROBRIGAE TOVDOPALANDAIGAE, ATAECINA TVROBRIGAE, BANDVA LANOBRIGAE en el occidente peninsular.⁴⁸

De TRECAIAS/ERECAIAS pensamos que es un G.sg. de un tema en *-a*, que actúa de objeto de TO LVGVEI, tal y como se espera de un nombre verbal. De las distintas etimologías propuestas nos decantamos por aquella en la que se ve aquí una noción de «campo» o de algún tipo de espacio. Sugerente es aquí ver con una lectura ERECAIAS una primera parte **peri-* que de alguna manera esté haciendo referencia a algo que indica un límite, un perímetro. El paralelo cultural más cercano sería, evidentemente, el ritual latino VOTA OMNIA FINIBVS, que aparece en documentos de ambiente indígena como la tésera de Herrera de Pisuerga (Palencia) que últimamente ha estudiado el Dr. F. Marco.⁴⁹

Llegamos de esta manera a las dos últimas palabras de la primera parte. Frente a la interpretación de COMEIMV como forma verbal, en la cual se hace necesario explicar de alguna manera la terminación, nos-

⁴⁶ F. Beltrán (2004: 80-82).

⁴⁷ Para esta cuestión, vid. últimamente P. De Bernardo (2003).

⁴⁸ Para estas divinidades vid. además del título anterior, B. Prósper (2002) en las páginas correspondientes.

⁴⁹ F. Marco (2002).

otros preferimos seguir la senda que ya abriese en su momento M. Lejeune y que han seguido J. Untermann y P. de Bernardo, aunque sin necesidad de recurrir a errores gráficos y ajustándose en la medida de lo posible a la morfología indoeuropea y celta.

En concreto, J. Untermann⁵⁰ indica la posibilidad de que esta palabra sea un abstracto verbal neutro con un sufijo **-mōn*, **-mōnos*, de donde se entiende que aquí esté el nominativo. Este sufijo podría entenderse como el grado flexivo del sufijo **-men-*, cuyo uso fundamental fue la formación de nombres de acción verbal neutros, no sólo en celta, sino también en indoeuropeo.⁵¹ El grado vocálico es el grado normal y suele tener un patrón flexivo de grado pleno y tónico en la raíz y grado cero en el sufijo, en los casos fuertes; mientras que en los débiles presentan la raíz en grado cero y el sufijo en grado pleno tónico. Esto es, la denominada flexión proterocinética. Sin embargo, hay huellas de la utilización del sufijo en grado flexivo, como formador de colectivos, que acabaron usándose como el plural de algunos neutros en *-men-*. Estos colectivos se flexionaban como singulares y su paradigma se ajusta a una flexión anficinética, esto es, casos fuertes con raíz en grado pleno tónico, sufijo en grado o alargado, que podría ajustarse, por cierto, a *-EIMV < *-éi-mō(n)*; y los casos débiles con la raíz y el sufijo en grado cero y la terminación tónica.

P. de Bernardo propone, por su parte, un *nomen actionis*, **com-ei-mū*, en definitiva un nombre verbal de tema en *-u*, que traduce como «rome-ría».⁵² En su último trabajo indica la necesidad de revisar esta forma celtibérica, así como la gala *DIVERTOMV* (Calendario de Coligny), como formaciones con el sufijo **-mu* de abstractos verbales. La dificultad que observamos es que en irlandés antiguo este sufijo forma sustantivos masculinos, que presentan la terminación de nominativo **-mus*.⁵³ Hay que explicar, por lo tanto, por qué no aparece la *-s* final en *COMEIMV*, considerado por la autora como nominativo a juzgar por la traducción que hemos visto. R. Thurneysen ya planteaba que las formas galas *DIVERTOMV/DIVERTOMV* y *OCIOMV* no habían perdido la *-s*, sino que habría que pensar en un sufijo neutro *-mu*.

⁵⁰ J. Untermann (*MLHIV*: 399, n.69).

⁵¹ Para esta cuestión, vid. K. Stüber (1998: 45-51).

⁵² Vid. P. de Bernardo (2000: 189).

⁵³ Cf. R. Thurneysen (1993: 452) y P. de Bernardo (1999: 243-244).

De momento, esta última posibilidad no puede confirmarse, ni rechazarse, desde luego, y preferimos la propuesta de J. Untermann. Se nos ocurre que semánticamente estaría en la línea del latín *conuentio*.

Sea cual sea su significado, si es neutro, la palabra anterior ARAIANOM puede ser perfectamente su determinante. Como adjetivo concordaría con él. Dejando a un lado la interpretación de ARAIANOM como gentilicio, siempre se ha querido ver aquí una palabra en la que está implicado el radical que significa «arar». Nuestra concepción de esta inscripción nos obliga a preferir la propuesta de J.E. Caerwyn Williams y que sigue P. De Bernardo. Esto es, ver una forma **are-ǵanom*, cuya segunda podría estar relacionada con el galés *iawn* «justicia, propiciación».

Si hemos considerado que ENIOROSEI era un teónimo en la primera parte, debemos hacer lo propio para el que aparece encabezando la segunda parte de la inscripción. Lo mismo sucede con EQVOISVI/EQVEISVI que está coordinado mediante -QVE al primero. De los tres teónimos, éste último es el que tiene una etimología más clara. Evidentemente debemos partir de **ekyo-* «caballo». Una deidad equina es la conocidísima EPONA galo-romana. Incluso en la Península Ibérica aparece una dedicatoria a los DEIS EQVEVNV(BO) (León).⁵⁴ Estos teónimos estarían funcionando de objetos indirectos dependientes siempre de LVGVEI.

Las dos últimas líneas son las más difíciles de analizar sintácticamente, pues las posibilidades morfológicas son muchas. El núcleo verbal es sin duda SISTAT. El acuerdo es total en ver aquí la raíz **stā-* «estar colocado». Es generalizado ver aquí una 3ª p.sg., a excepción de B. Prósper que lo considera de plural. En cuanto al modo se reparten las opiniones entre indicativo y subjuntivo. La idea que tenemos de la inscripción hace que nos decantemos por un indicativo, aunque tal y como nos dice D. Wodtko, la manera más fácil de considerarlo sea un subjuntivo.

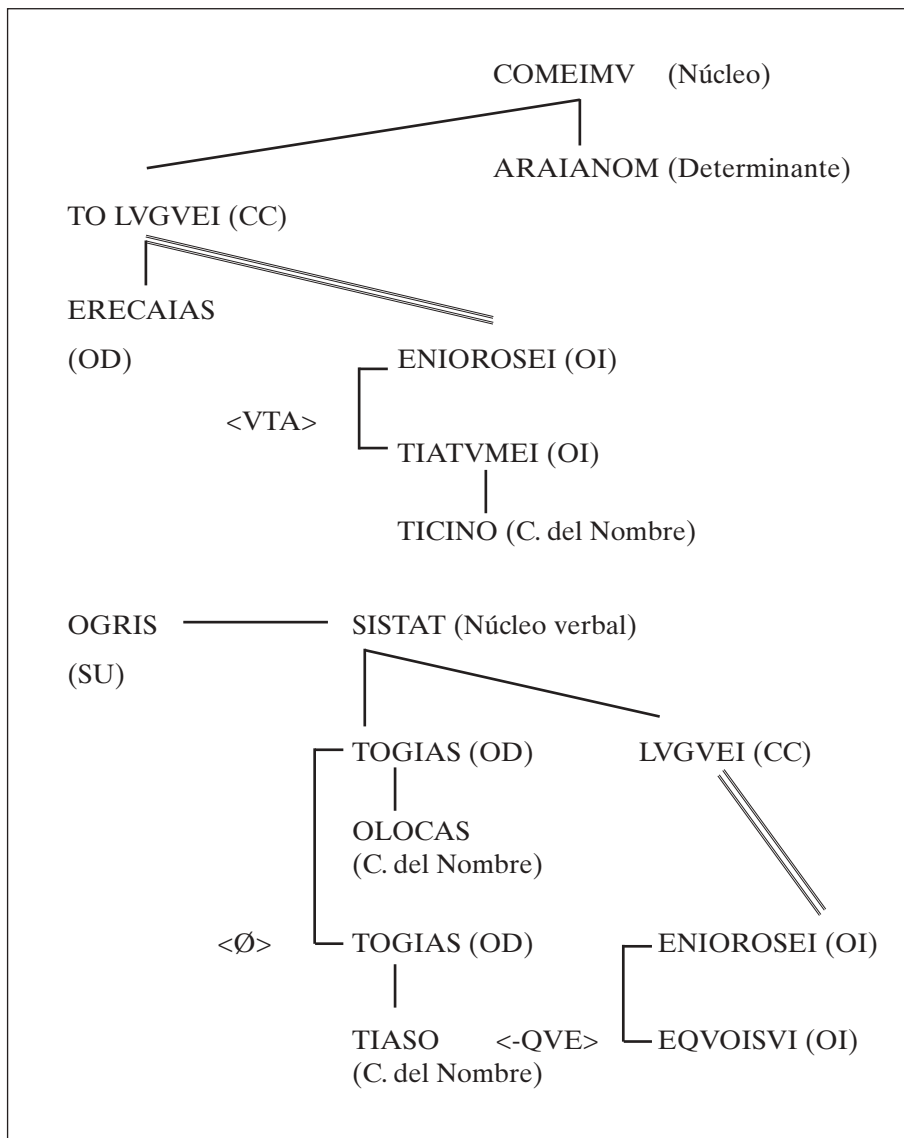
Varios autores se han pronunciado a favor de que OGRIS sea el sujeto. Optamos por esa solución también nosotros y añadimos que quizá estemos ante un topónimo. Si en la primera parte estaba implicada TIGINO, quizá ahora sea otra población, OGRIS.

⁵⁴ Cf. F. Marco (1999). Creemos que hay que eliminar de este breve listado a la diosa lusitana ICCONA [L.3.1]. Este teónimo tiene buenos paralelos en la onomástica gala, comenzando por los teónimos ICOTIAE e ICOVELLAVNA, además de idionimos como *Icco*, *Icconius*, etc., que lo alejan del étimo **ekyos*. La propuesta de B. Prósper (2002: 51-53) de relacionarlo con la etimología de «caballo» no nos parece acertada.

En cuanto a OLOCAS TOGIAS pensamos conforman un sintagma, cuyo núcleo es TOGIAS, y su determinante OLOCAS. Puede establecerse un paralelismo sintáctico entre la construcción OLOCAS TOGIAS y TIASO TOGIAS. Si TIASO parece un G.sg. de un tema en -o y determina a TOGIAS, quizá haya que analizar OLOCAS como un G.sg. de un tema en -a que determina a TOGIAS. Más dificultades encontramos en analizar morfológicamente TOGIAS. Por su terminación puede ser un G.sg. o un A.pl. de un tema en -a. De nuevo el paralelismo, esta vez con la primera parte de la inscripción, parece que obliga a considerar TOGIAS como el objeto de LVGVEI, con lo que la mejor solución es analizarlo como el genitivo objetivo. Esto a su vez repercute en la consideración de SISTAT, que sería intransitivo. Otra posibilidad es que TOGIAS, acusativo, dependiese de SISTAT, verbo transitivo por lo tanto, como su objeto directo. En cualquiera de las dos opciones incomoda la posición de LVGVEI y no digamos la de TIASO TOGIAS. Aunque quizá sea precisamente esta extraña secuencia la que nos esté dando la clave, de manera que tanto OLOCAS TOGIAS como TIASO TOGIAS en realidad están dependiendo de ambos, extremo este que vamos a intentar reflejar en la traducción que damos.

Desde el punto de vista semántico, nos parece acertada la interpretación de TOGIAS como «techumbres», «casa», «edificio». W. Meid consideraba OLOCAS como una formación a partir del céltico *ollo- «todo, entero» y lo traducía como «comunidad». TIASO es para nosotros, de momento, un misterio, que quizá se resolviese si su lectura fuese TIATO.

El análisis sintáctico de la inscripción podríamos plasmarlo de la siguiente manera:



Con el orden de palabras español, nuestra traducción-paráfrasis, en donde el significado definitivo de la mayoría de las palabras está abierto, vendría a ser:

Reunión propiciatoria para la consagración del territorio a Eniorose y Tiatume de Tigino.

Ogre dispone los edificios de la comunidad, los edificios ¿del tiaso? para su consagración a Eniorose y Equeso.

III. EL PROYECTO «PEÑALBA»

Los últimos trabajos reseñados en el primer apartado pusieron de manifiesto el paradójico hecho de que, pese a los numerosos estudios consagrados a las inscripciones celtibéricas de Peñalba,⁵⁵ el conjunto requería de una nueva investigación que no se centrara exclusivamente en el estudio filológico de los textos celtibéricos, como había sido la norma hasta entonces, sino que abordara integralmente el lugar entendido como un santuario a cielo abierto, que con toda propiedad puede ser definido como un *nemeton* de tradición céltica, empresa que a partir de 2002 abordó un equipo de la Universidad de Zaragoza dirigido por F. Beltrán y F. Marco con financiación del *Gobierno de Aragón*.⁵⁶ El primer objetivo de este proyecto fue la prospección sistemática de la zona, que confirmó la ya señalada carencia en el lugar de estructuras arquitectónicas o de cualquier vestigio material antiguo, con la posible excepción de varios conjuntos de cubetas y canalículos excavados sobre la roca de la cornisa que corona la pared rocosa, señalados ya por Marco en 1986, así como de las marcas de explotación como cantera, de fecha imprecisa, perceptibles en la parte septentrional del conjunto, también en la parte superior de la pared rocosa. En segundo lugar, se revisó sistemáticamente en sucesivas inspecciones la totalidad del farallón, cuyo desarrollo longitudinal alcanza los 1500 m, con el propósito no sólo de identificar posibles nuevas inscripciones, sino de localizar y revisar los rótulos ya conocidos que pudieran conservarse *in situ* y las marcas de extracción de los arrancados hacia 1910 por Cabré y otras personas, que, por desgracia, superan en número a la suma de los bloques conservados en el Museo de Barcelona y de los trasladados a Villeda y perdidos después, por lo que debe concluirse que se realizaron más extracciones de las que tenemos documentadas. Esta labor de prospección no se limitó a los rótulos con seguridad antiguos, sino que se realizó de manera exhaustiva tomando en consideración igualmente los grabados geométricos y figurados y cualquier otro indicio de acción humana, con la finalidad de valorar después su posible relación con los letreros antiguos. Para ello se procedió a realizar un levantamiento topográfico de la pared rocosa en toda su extensión, localizando mediante GPS los dife-

⁵⁵ Además de los citados pueden señalarse, entre otros muchos, los de H. Schwertek (1979); R. Ködderitzsch (1986); G. S. Olmsted (1988); J.F. Eska (1990); F. Villar (1991); L. Pérez Vilatela (1993); W. Meid (1994); R. Ködderitzsch (1996); L. Pérez Vilatela (1996); B. Prósper (2002).

⁵⁶ Dicho equipo forma parte del Grupo de Excelencia *Hiberus*, en el que, además de los mencionados, se integran entre otros C. Jordán, S. Alfayé, B. Díaz, F. Pina o F. Burillo, con F. Marco como investigador principal.

rentes conjuntos que, después, se procedió a documentar selectivamente mediante calcos y fotogrametría, tarea que en la actualidad (verano de 2005) se encuentra próxima a concluirse.

En lo que afecta a las inscripciones antiguas, el proyecto ha permitido, por una parte, restituir el conjunto epigráfico —incluidos los textos extraídos— a su contexto topográfico, parcialmente descrito por Cabré en 1910 e ignorado por los sucesivos investigadores, del que se deduce una localización específica de los letreros latinos y celtibéricos a lo largo del farallón rocoso —fundamental sin duda para la interpretación del santuario—, sin que hasta la fecha se hayan podido observar a cambio conexiones significativas entre los epígrafes, por un lado, y los grabados figurados y geométricos o las cubetas y canalículos, por otro, aunque el estudio de este aspecto no está todavía concluido y no puede descartarse, por lo tanto, la posibilidad de que tales vínculos existan en algunos casos. Por otra, ha resultado posible localizar no sólo cinco de los letreros extantes todavía en Peñalba, mejorando en algún caso su lectura, sino además otros nuevos de corta extensión y sobre todo un panel con cuatro rótulos en latín que hasta ahora había pasado inadvertido. Si la lectura de los tenues grafitos de Peñalba plantea normalmente dificultades, el estudio de los letreros de este nuevo «Gran panel»⁵⁷ se ha visto considerablemente entorpecido como consecuencia del derrumbamiento del suelo originario que dificulta notablemente el acceso a los mismos, la documentación fotográfica y gráfica y la lectura, para cuya realización se han ensayado diferentes soluciones, incluido el descenso desde la cornisa superior situada 15 m más arriba, hasta conseguir instalar un andamio que ha permitido avanzar en su lectura, provisional todavía a la espera de obtener los resultados fotogramétricos, por lo que en el presente trabajo nos limitaremos a comentar sólo algunos aspectos de los textos, dejando la edición definitiva para una ulterior publicación.

III.1. Aportaciones del «Gran panel» al conocimiento del santuario

Desde 1910 Peñalba fue interpretado como un espacio religioso, pese a que sólo la llamada «Gran inscripción», de interpretación muy discutida, parece contener teónimos, en concreto el de Lug,⁵⁸ siendo las restantes, al menos las más legibles, nombres personales en lo que respecta a las celtibéricas, mientras que entre las latinas se conservan, entre

⁵⁷ Descubierta por Mónica Ruiz Marín en el transcurso de una jornada de revisión del farallón.

⁵⁸ *MLH* [K.3.3].

otras, lo que podría ser un alfabeto y un verso de la *Eneida* virgiliana, hoy desaparecido, que reza *tempus · erat · quo · prima · quies · mortali-
bus · aegris · inc[ipit]* (II 268-269), esto es «Era la hora en la que comienza el primer reposo para los dolientes mortales», bajo el cual y con letras mucho más grandes, fue escrito un irónico *nescio qui*, probablemente un comentario de otra persona en referencia a la continuación del poema —«no sé cómo (seguir?)»—⁵⁹ o, tal vez, a la identidad de su autor. Este grafito, ejecutado con una graffía muy parecida a la de las restantes inscripciones —que, por ello, deben de datar de época similar— constituye el único punto de referencia cronológico para los rótulos antiguos que, como ya viera Gómez Moreno,⁶⁰ apunta a una fecha a partir de los últimos años previos a nuestra Era —la obra de Virgilio fue publicada en 19 a. E. y se difundió con gran rapidez—, quizás en los inicios del siglo I d. E., fecha a partir de la cual el empleo de la lengua celtibérica se hace muy raro.

Las inscripciones rupestres de Peñalba corresponden, pues, a una fase tardía del uso de la lengua celtibérica y a un ambiente crecientemente latinizado como lo demuestra el empleo del alfabeto en vez de la escritura paleohispánica⁶¹ y la convivencia con rótulos latinos, si bien éstos se localizan preferentemente en los extremos meridional y septentrional del farallón frente a los celtibéricos que se concentran en el sector central. La presencia de un alfabeto latino en el «Gran Panel» y quizás de otro más en el extremo meridional del farallón⁶² podrían entenderse como indicio de un aprendizaje reciente del latín escrito⁶³ que encajaría bien con la difusión generalizada de esta lengua en la región a comienzos del Principado, si bien existen también casos muy significativos en los que los alfabetos, de los que en Hispania se conocen muy pocos ejemplos más,⁶⁴ se sitúan en un contexto votivo o mágico, igualmente adecuado para nuestro caso,⁶⁵ sin que una y otra explicación

⁵⁹ M. Gómez Moreno (1949: 207).

⁶⁰ M. Gómez Moreno (1949: 207); M. Mayer (1993); F. Beltrán (1996: 306).

⁶¹ Salvo en dos posibles casos: *MLH* [K.3.1a-b], [K.3.2].

⁶² Se trata del rótulo publicado por M. Gómez Moreno (1949: 328 núm. 13 y 330), que M. Lejeune (1955: 35) y A. Tovar (1959: 359) propusieron leer *Abisonius*, y que J. Mallon (1982: 295) interpretó como un abecedario.

⁶³ Esta es la explicación que se ha dado, por ejemplo, en Atenas a los alfabetos del ágora (M. Lang (1976: 6)) y del Monte Himeto (M.K. Langdom (1976: 46)).

⁶⁴ Como el de Castejón, Navarra (J. Velaza (2003)).

⁶⁵ A. Dieterich (1901); F. Dornseiff (1925); J. Velaza (2003: 956) se inclina por interpretar en este sentido el posible abecedario situado en el sector meridional de Peñalba.

deban considerarse excluyentes. Quizás a un ambiente similar de difusión de la cultura latina quepa remitir el verso virgiliano antes mencionado, emplazado también en el sector meridional no lejos del presunto alfabeto.

Esta datación relativamente tardía explica probablemente también el hecho de que los grafitos de Peñalba sean los únicos epígrafes en lengua celtibérica conocidos hasta la fecha de inequívoco carácter religioso, un tipo de inscripción que brilla por su ausencia hasta la fecha en la epigrafía celtibérica,⁶⁶ de igual manera que tampoco se han localizado santuarios monumentalizados o imágenes de culto en la Celtiberia de los siglos II y I a. E. Esta falta de prominencia monumental y epigráfica de los lugares de culto celtibéricos encaja perfectamente con la aparición de estos letreros en un lugar de culto a cielo abierto —un *nemeton*— sin vestigios de restos arquitectónicos ni mucho menos de epígrafes monumentales, y justamente en el momento en el que se consuma la latinización de la región y se generaliza el hábito epigráfico romano con los albores del Principado.⁶⁷ A un fenómeno similar, aunque en un momento más tardío, parecen corresponder los letreros rupestres en lusitano de Extremadura y Portugal, en los más claros de los cuales se hace referencia al sacrificio de animales a diversas divinidades,⁶⁸ ritual este que podría darse también en dos de las inscripciones del «Gran panel» en las que parece aludirse a víctimas sacrificiales, aunque este extremo deba todavía confirmarse.

La clara consagración de tres de los letreros del «Gran panel» a divinidades indígenas permite, por otra parte, confirmar el carácter sagrado y vernáculo de Peñalba, deducido exclusivamente hasta ahora del contexto topográfico y de las interpretaciones de la «Gran Inscripción» atribuida tradicionalmente a *Lugus*, pues ni las restantes latinas ni las celtibéricas, consistentes básicamente en nombres personales,⁶⁹ permitían

⁶⁶ Se ha interpretado también como una *lex sacra* el primer bronce de Botorrita (*MLH* K.1.1 con la bibliografía previa) y, dubitativamente, un grafito inciso sobre un oinochoe de Caminreal (*MLH* [K.5.1]; F. Burillo (1997: 234)); al respecto F. Beltrán (2002: 44-49).

⁶⁷ G. Alföldy (1991) y, para Hispania, las diferentes contribuciones reunidas por F. Beltrán ed. (1996). Respecto a la monumentalización, ver una opinión más abajo en IV.2.

⁶⁸ Sobre todo *MLH* [L.2.1] (Lamas de Moledo) y [L.3.1] (Cabeço das Fragoas).

⁶⁹ No es necesario entender los apelativos que acompañan a algunos nombres personales, caso de *uiros ueramos* (¿= *uir supremus*?; *MLH* [K.3.18]), *ueramom* [K.3.11] o *uoramos ednoum* [K.3.7] en clave religiosa: recuérdense, por ejemplo, los grafitos de Cueva del Puente (Villalba de Losa) —de fecha, sin embargo, muy posterior, pues datan del siglo III d. E.—, que parecen reflejar un cierto ambiente agonístico o competitivo

demostrarlo de manera terminante, pese a tratarse en cualquier caso de la alternativa más razonable a la vista del contexto en el que se ubican. Lo que, sin embargo, no permiten demostrar estos letreros del «Gran Panel» es la consagración a *Lugus* del santuario, pues los dos teónimos en ellos registrados aluden a otras dos divinidades.⁷⁰ De hecho, en estas mismas páginas C. Jordán argumenta una interpretación distinta de la «Gran inscripción», en la que propone interpretar la palabra *luguei* como un apelativo con el significado de «juramento» y no como el teónimo *Lugus*, que, por cierto, las inscripciones conocidas suelen invocar en plural y no en singular como se entendía en Peñalba.⁷¹

Naturalmente, nada impediría en principio que el santuario estuviera dedicado a varias divinidades —el propio Jordán propone identificar tres nuevas en la «Gran inscripción»—⁷², máxime teniendo en cuenta que los autores de los letreros del «Gran panel» exhiben nombres latinos frente a los claramente indígenas de las celtibéricas.

El «Gran panel» está integrado por cuatro epígrafes, de los que tres aparecen superpuestos y el cuarto, a la derecha del que ocupa la parte superior según el siguiente esquema:

Núm. 1	Núm. 2
Núm. 3	
Núm. 4	

Los dos más extensos, con cuatro (núm. 1) y cinco líneas (núm. 3) respectivamente, documentan una acción ritual —quizás un sacrificio sangriento— realizada por personas de nombre latino a favor de sendas divinidades con indicación del día del año. De las otras dos, una invoca de nuevo a una de estas divinidades (núm. 2), mientras que la otra es, como se ha adelantado, un abecedario (núm. 4).

Si prescindimos de éste último, el rótulo que menos problemas plantea es el que ocupa la parte superior derecha (núm. 2) que, en letras de 5.5 a 7 cm, reza

más que religioso, uno de los cuales reza precisamente *hic uiri fortes [---] uenerunt* (J.A. Abásolo 1998, 31). Vid., sin embargo, nota 79.

⁷⁰ Hasta el momento no había sido identificado ningún otro teónimo en Peñalba: las letras D.M descubiertas por F. Marco (1986: 746) y desarrolladas por M. Navarro (1994: núm. 27L) en la forma *D(eo) M(aximo)* son sin duda de factura moderna (F. Beltrán (2002: 49-50)).

⁷¹ F. Beltrán (2002: 49).

⁷² Vid. *supra*.

Deo (?)

Cordono

con problemas de lectura en el primer renglón debido a un trazo vertical que surca el epígrafe entre la D y la E, y varios otros que aparecen tras la O.

De cualquier modo la lectura del teónimo no ofrece duda alguna, pues se repite acompañado por un epíteto en la inscripción núm. 3, redactada con letras que tienen de media entre 8 y 9.5 cm:

[¿-?]III k(alendas) Maias

Cornuto

Cordono

[C?]aius Atilius (?)

5 ++++++

con una quinta línea de texto todavía inseguro que, por ello preferimos transcribir provisionalmente con cruces —pese a haber letras claramente legibles—, en el que se podría aludir a un sacrificio de yeguas. Los nombres de la l. 4 son inciertos: a la vista del paralelo que suministra la inscripción núm. 1, en donde los antropónimos son latinos, parece probable que el primero sea el *praenomen Caius*, si bien debe recordarse que también está atestiguado el nombre celtibérico *aiiu*, por ejemplo en Botorrita 3 y en Peñalba mismo (*Aio* [K.3. 13a]), que en algunas inscripciones latinas de época imperial aparece no en la forma esperable y comprobada *Aio*, *-nis*, sino como tema en *-o* —e. d. *Aius*, *-i*, existiendo también el femenino *Aia*—;⁷³ en cuanto al *nomen* que le sigue la lectura podría ser tanto *Atilius* como *Catilius*.⁷⁴

En lo que respecta a la inscripción número 1, de cuatro líneas y con letras en torno a 8 cm de altura, se abre con un teónimo de lectura aún dudosa, al que sigue el nombre del dedicante, *Marcus Carbo*, el día, [¿-?]X k(alendas) Ianuarias, y finalmente una probable acción ritual de lectura también insegura.

Por lo tanto, aunque los dedicantes porten nombres latinos —con las salvedades señaladas a propósito de [C]aius / Aius en la núm. 3— y participen de la cultura romana —como lo demuestra el conocimiento del calendario— se dirigen a divinidades de nombre indígena como

⁷³ J. Untermann en F. Beltrán, J. de Hoz y J. Untermann (1996: 123).

⁷⁴ *Catilius* (H. Solin y O. Salomies (1988: 50)) no está documentado en Hispania, a diferencia de *Atilius*, bien conocido en la región aragonesa (J. M. Abascal [1994: 86-87]).

Cordonus que tiene buenos paralelos en celtibérico⁷⁵ —*kortonei* y *kortono*,⁷⁶ *kortonikum*⁷⁷ — entendidos hasta ahora como un nombre de ciudad a partir del gentilicio *Cortonenses*.⁷⁸ Este hecho pone de relieve cómo estos individuos de nombre romano, fueran de procedencia itálica o celtíberos romanizados, rendían culto en Peñalba a dioses de tradición indígena.

IV. LAS NUEVAS INSCRIPCIONES COMO EXPRESIÓN DE INTEGRACIÓN RELIGIOSA

IV.1. El nuevo teónimo y los paralelos rituales

La clara consagración de tres de los letreros del «Gran panel» a divinidades indígenas permite confirmar el carácter sagrado y vernáculo de Peñalba, deducido exclusivamente hasta ahora del contexto topográfico y de las interpretaciones de la «Gran inscripción» atribuida tradicionalmente a *Lugus*, pues ni las restantes latinas ni las celtibéricas, consistentes básicamente en nombres personales,⁷⁹ permitían demostrarlo de manera terminante, pese a tratarse en cualquier caso de la alternativa más razonable a la vista del contexto en el que se ubican.

Lo que, sin embargo, estos letreros del «Gran Panel» no confirman es la consagración a *Lugus* del santuario, pues los dos teónimos en ellos registrados aluden a otras dos divinidades desconocidas hasta la fecha.⁸⁰

⁷⁵ D. Wodtko (2000: 200-201).

⁷⁶ *MLH* [K.0.7] («bronce de Cortono»), interpretados como topónimos a partir de Plin. *NH* III 24 por J. Untermann y también por P. De Bernardo (2004).

⁷⁷ *MLH* [K.0.13], en una tésera de hospitalidad, que Untermann entiende como el gentilicio en genitivo de plural de la ciudad de Cortono.

⁷⁸ Plin. *NH* III 24 (convento cesaraugustano).

⁷⁹ No parece prudente descartar — tanto por su contenido como por su ubicación — el carácter religioso de estas inscripciones (vid. nota 69). *Calaitos voramos ednoum* según P. de Bernardo (2003) podría traducirse como «*Calaitus, summus avium*» (**u(p)oramos (p)etnom = summus avium*), «*Calaitos*, el más alto de los pájaros», planteando de una forma estimulante pero arriesgada que se trate de una alusión metafórica a *Lugus*. Parece necesario citar a este respecto el paralelo, también mencionado por De Bernardo, de un teónimo galo atestiguado en Bourges, *Etnosus* (N. Jufer - Th. Luginbühl (2001: 41)), cuya relación con el vocablo céltico para designar al pájaro *(*p*)*etno-* parece clara (sobre el ornomorfismo divino en la Hispania indoeuropea, véase F. Marco e.p.). En un intento por explicar la iteración de *Turos*, J. Untermann (1977: 7) también ha llegado a sugerir que pudiera tratarse de «un teónimo o de un término del culto como *votum* o *donum* o algo semejante».

⁸⁰ Vid. nota 70 a propósito de D.M.

Además los epígrafes mencionan siempre en plural a los *Lugoves* (F. Beltrán [2002: 49]; F. Marco e.p.). En lo que sí han coincidido la mayoría de los estudiosos es en identificar el *comeimu* del gran epígrafe reinterpretado por C. Jordán como el testimonio de la celebración de una peregrinación o reunión religiosa en este santuario. Y éste es un extremo que sí aparece claramente confirmado por el nuevo panel descubierto, que nos consigna los nombres de peregrinos de onomástica básicamente latina.

Si bien es prematuro aventurar cualquier hipótesis sobre la personalidad divina del nuevo teónimo *Cordonus* atestiguado, el extraordinario epíteto *Cornutus* que le acompaña en la inscripción n° 3 asegura que nos encontramos ante una deidad de un tipo bien conocido en ámbitos diversos del mundo romano-céltico: el de los dioses con cuernos, que aparecen con variantes distintas, desde los representados con cornamenta de toro, cabra o carnero, a los que, como el *Cernunnos* del pilar de los *Nautae Parisiaca*, figuran con cornamenta de cérvido, sin olvidar la extraordinaria manifestación de los toros tricornes, que aparecen especialmente entre diversos pueblos del este de la Galia, sobre todo los Lingones (Green 1992: 52-54) y que expresan una personalidad divina ancestral que será asimilada al mismísimo *Mars Vltor* augústeo, como muestra la estatuilla del Marte tricorne de procedencia seguramente pirenaica conservada en el Museo Arqueológico Nacional de Madrid (Marco Simón e.p. 3).⁸¹

La agresión y la virilidad, pero también la fertilidad y la abundancia simbolizadas en el cuerno animal explican la aparición de dioses cornudos documentados en relieves de Hispania (Lourizán, Pontevedra; Candelario, Salamanca; Rótinto, Huelva: Marco [1997]), la Galia (Blain, cerca de Nantes; Beire-le-Chapel en Borgoña) y especialmente Britania (sobre todo en el territorio de los Brigantes: Green [1992: 120]), y la misma epigrafía documenta este tipo divino. Tal sucede en una inscripción de la Narbonense procedente de *Apta Iulia* (Montjustin) dedicada a *Iovi Corn[uto]* o *Corn[iger]* (AE 1990: 711), en interesante *interpretatio* de una deidad gala por el dios supremo del panteón romano, que constituye el más claro paralelo teonímico de nuestro *Cornutus Cordonus*.

⁸¹ La más clara correspondencia teonímica a la estatuilla del Museo de Madrid parece el *Mars Tarbucelis* («Altozano del toro»), mencionado en una inscripción de Montariol (S. Victor, Braga: AE 1983: n° 562).

Uno de los grabados de Peñalba, actualmente desaparecido y que sólo conocemos a través del calco realizado por Cabré (1910: 253, 270-273), mostraba una figura bicéfala vestida con una prenda similar al *sagum* celtibérico, con estrechamiento en la cintura, que había sido interpretada como una posible representación del dios *Lugus*.⁸² Recientemente se ha criticado acertadamente la insuficiente fundamentación de dicha propuesta y sugerido la posibilidad de una datación más tardía para dicho grabado (Alfayé 2003: 86-88). Con todo, la clara presencia de cuernos en las dos cabezas de esa figura jánica no descarta totalmente, a la vista de las nuevas evidencias aportadas por la epigrafía del «Gran panel», que pudiera tratarse de una representación de la deidad cornuda atestiguada en él. De hecho, tendríamos un paralelo muy estrecho en la cabeza bifronte con cuernos aparecida en Candelario. Claro está que esto no son sino especulaciones que sólo una autopsia (hoy imposible) del grabado podría sustanciar.

Otra cuestión que plantean las novedades epigráficas de Peñalba es la posibilidad de que el dios *Cordonus/Cortonus* se relacione de forma que supere la mera homonimia con los cortonenses citados por Plinio y la ciudad de *Cortono* mencionada en el bronce a que más arriba se ha hecho referencia. Si así fuere, estaríamos ante un ejemplo de un nombre divino sirviendo de base para la designación de un topónimo o un gentilicio, un proceso que se conoce bien para la propia Celtiberia (a través del dios *Arco* y la ciudad de *Arcobriga*, como hemos indicado en otros trabajos) y en general para Hispania (por ejemplo, *Igaedus* y *Civitas Igaeditanorum*), las Galias o Britania (aunque insuficientes, véanse los ejemplos en J.C. Olivares [1999]).

Una de las grandes novedades aportadas por las inscripciones del «Gran panel» son las dos fechas consignadas para fijar el día de la visita por parte de los devotos: [*¿-?*]X *k(alendas) Ianuarias* por parte de *Marcus Carbo*, en relación con un teónimo de lectura todavía dudosa, y [*¿-?*]II *k(alendas) Maias* por parte de [*C?*]aius *Atilius* en relación con *Cornutus Cordonus*. ¿Podemos sacar algunas conclusiones de estas menciones en relación con tiempos de especial intensidad en el calendario ritual?

⁸² F. Marco Simón (1986: 750-751, fig. 1), sugiriendo la posibilidad de que la bicefalia remitiera a una duplicación de la deidad (expresada en la epigrafía latina a través del plural *Lugoves*) por sucesión (dios maduro / dios joven) comparable a la que autores como Gricourt interpretan en los monumentos galorromanos de «Mercurio y su hijo», y que responde en el fondo a esa característica «repetición de intensidad» (Lambrechts [1954: 70]) manifiesta en las díadas o tríadas divinas que aparecen en la iconografía.

Los paralelos más claros para las nuevas inscripciones de Peñalba los encontramos en la cueva de Fortuna (Murcia), un santuario salutífero dedicado a las Ninfas, con *tituli picti* que documentan, como en nuestro santuario, la presencia de devotos; en este caso, de *L. Oculatius Rusticus* y de *Annius Crescens*, sacerdote ebusitano de Asclepio llevando a cabo ceremonias *a. d. VI Kalendas Aprilis* (27 de marzo), es decir, el día de la *lauatio* de la imagen de Cibele durante los *Ludi Megalenses*, con mención de los *Phrygia Numina*, que son, evidentemente, la *Magna Mater* y *Attis*; algunos de los versos virgilianos pintados en la cueva de Fortuna se corresponden con la descripción «literaria» del puerto de *Carthago* (*Aen.* I, 159 ss.), lógico si se piensa en la procedencia de parte de los peregrinos al menos de *Carthago Nova* (González Blanco, Mayer Olivé y Stylow [1987: 287-289]; Montero [2001]). Otro claro paralelo es el de la Cueva de La Griega de Segovia, donde se venera, entre otras divinidades, a *Nemedus Augustus*, y donde se consignan las fechas de *VI Idus Apriles* o *III Nonas Maias* para reflejar la visita al santuario (Mayer y Abásolo [1997]).

La provincia de Numidia suministra información de interés sobre epigrafía rupestre en santuarios montañosos que puede ayudar a contextualizar los datos de Peñalba. Así, de las abundantes inscripciones datadas en los santuarios de *Saturnus Balcarabensis* (en el Djebel Bou Kournein) y de *Bacax* (en el Djebel Taya), no parece que el culto a la divinidad fuera celebrado en días específicos del año, como sucede con las grandes fiestas del calendario romano. No obstante, en la caverna sagrada de *Bacax* los magistrados de *Thibilis* peregrinaban especialmente en las *kalendas* y los días anteriores a las *kalendas* de marzo, abril y mayo (Toutain [1907: 60 y ss.]).

Una de las fechas de Peñalba consigna *X kalendas Ianuarias*, que equivale al 23 de diciembre tras la reforma de César. En el caso de que no fuera fortuita la visita tal día, estaríamos ante una nueva muestra, añadida a los versos virgilianos comentados, de expresión de una *culta romanitas* por parte de los peregrinos: tal día se celebraban los *Larentalia*, ritos funerarios (*parentatio*) en honor de *Acca Larentia*, por parte de los pontífices y el *flamen Quirinalis*.⁸³ Parece probable su identificación como la *Mater Larum*, y es posible la relación de los

⁸³ *Acca Larentia* fue, según unas versiones, la nodriza de Rómulo y Remo, y, de acuerdo con otras, la cortesana de Hércules, que recibió ritos funerarios públicos por haber legado al pueblo de Roma una gran cantidad de riqueza recibida testamentariamente de su amante Tarutilus, según la nota del calendario de *Praeneste* (H.H. Scullard [1981: 210-211], M. Beard [1989]).

Larentalia con las *Feriae* de Júpiter mencionadas por el calendario de *Praeneste*. Se trata, por tanto, de una fecha muy significativa del calendario religioso romano. Otra posibilidad es que la fecha mencionada sea *IX kalendas Ianuarias*, no leyéndose el primer signo correspondiente al numeral. Sea como fuere, si, como parece probable, la fecha tiene alguna significación fuera del calendario festivo romano, remitiría, en cualquiera de las dos variantes posibles, al solsticio de invierno, cuya importancia en el ciclo cósmico no es necesario resaltar.

La otra fecha consignada sólo podemos decir que es anterior a las *calendas* de mayo. En cualquier caso, se abren interesantes posibilidades en relación con los rituales del calendario: una es la fiesta de los *Parilia a.d. XI*, el 23 de abril, en honor de la antiquísima deidad *Pales* (con la que se relaciona el nombre del Palatino). Se trata de un ritual agrario antiquísimo de purificación de los rebaños (Marcos Celestino [2002]) cuyo contenido evoluciona en clave marcadamente política (Beard: [1987]), pues se conmemora además la fundación de Roma y se celebra la victoria cesariana en *Munda*, por lo que tendría todo el sentido la peregrinación a Peñalba ese día. Otras posibilidades alternativas de rituales consignados en el calendario son los *Vinalia*, el noveno día antes de las *calendas* de mayo (24 de abril), cuando se entraba el vino nuevo en Roma (Dumézil [1961]), los *Robigalia*, el séptimo (26 de abril), para pedir contra el añublo o tizón que dañaba las cosechas (Scullard [1981: 108-110]), los *Ludi Florae*, el cuarto día antes de las *calendas* de mayo (28 de abril: Scullard [1981: 110-111]), o incluso las *Feriae Latinae*, fiesta movable en la que por estas fechas los cónsules debían subir al santuario de *Iuppiter Latiaris*, en la cima del Monte Cavo (Scullard [1981: 111-115]), una montaña que simbolizaba como ningún otro espacio la identidad de los antiguos latinos. Cualquiera de estas posibilidades tendría mucho sentido en una peregrinación que tratara de subrayar la integración del culto ancestral a *Cornutus Cordonus* en las estructuras cosmológicas de la *romanitas*. Y quizás no esté de más recordar que las *calendas* de Mayo coinciden con una de las cuatro grandes festividades conocidas en el año céltico, la *Beltaine* que inaugura el semestre luminoso del mismo (Le Roux y Guyonvarc'h [1995]).

IV.2. Peñalba de Villastar como ejemplo de romanización religiosa

Si partimos de una definición operacional del santuario como «espacio común a hombres y dioses», como inmejorablemente ilustra la inscripción bilingüe de Vercelli (datable, según Lejeune [1993], hacia el año 100 a.E.), se comprenderá que la montaña sea un espacio privilegiado en el que se produce la comunicación entre aquellos dos polos (Bernardi [1991: 23-32]).

El santuario al aire libre es el lugar de culto por excelencia entre las poblaciones de la Hispania indoeuropea. Las fuentes clásicas designan con diversos términos a este tipo de santuarios al aire libre: *hieron*, *fanum*, *templum*, *delubrum*... El término *nemeton* designa por antonomasia, como es sabido, al santuario en el mundo romano-céltico, aparece en multitud de topónimos y aún de teónimos (*Nemetona*, la diosa tutelar de los *Nemetes* galos, *Nemedus* atestiguado en Asturias o en la segoviana Cueva de la Griega en España), y aparece consignado en algún epígrafe galo-griego del sur de Francia (el de Vaison, por ejemplo) (Marco Simón [1993a]; [1993b]). Si, como se ha postulado por X. Delamarre (2003: 234) entre otros, el término *nemeton* se relaciona en última instancia con el vocablo *nemos*, «cielo», parece un apelativo inmejorable para nuestro santuario.

Peñalba pertenece a una primera categoría de espacios sagrados de la Hispania indoeuropea (figura 1), la de los santuarios al aire libre o en cuevas cuyas manifestaciones culturales se expresan mediante la epigrafía rupestre (Marco Simón [1996: 83-91]; [1999: 152-155]), y en los que no han persistido estructuras arquitectónicas apreciables ni restos arqueológicos que puedan vincularse con esa frecuentación cultural⁸⁴.

Hasta la fecha no contamos con ninguna evidencia arqueológica que documente la existencia en Peñalba de una construcción cultural antigua, pese a que, de ser ciertas las interpretaciones de la «Gran inscripción» propuestas por Lejeune (1955: 8-9), Meid (1993-1995: 352-353) o Jordán (2004: 390), en este epígrafe se habría dejado constancia de la consagración en la montaña de una estructura con techumbre. Sin embargo, por el momento no existe constancia arqueológica de la construcción de ese recinto en Peñalba, a no ser que consideremos que algunos de los mechinales tallados en diversos tramos del frente calizo pudieron pertenecer a antiguas estructuras techadas destinadas al culto,

⁸⁴ En ocasiones las inscripciones aparecen vinculadas a estructuras rituales excavadas en la roca como cubetas, canalillos, escaleras y otros elementos (Panóias podría constituir el prototipo: G. Alföldy [1997]; A. Rodríguez Colmenero [1999]), como sucede también en Peñalba. Un tipo distinto de santuario es aquél en el que aparecen aras de piedra fechables a partir del siglo I d.E. (F. Marco Simón [1996: 91-94]), como el del Facho de Donón (Pontevedra) (T. Schattner *et alii* [2004]), São Miguel da Mota (Alandroal, Baixo Alemtejo) (A. Guerra *et alii* [2003]), Santa Lucía del Trampal (Alcuéscar, Cáceres) (J. M. Abascal [1995]) o Postoloboso (Candeleda, Ávila) (F. Fernández Gómez [1986]). A esta segunda categoría pertenece igualmente el templo situado a las afueras de Lugo cuya excavación ha documentado dos nuevas inscripciones dedicadas a los *Lugoves* (F. Marco Simón e.p. 2).

como ha sugerido Burillo (1997b: 232), si bien es probable que, como este mismo autor reconoce, la mayor parte de los mechinales correspondan a parideras, a construcciones modernas vinculadas con el pastoreo. Tampoco se han hallado materiales arqueológicos en Peñalba que permitan determinar el tipo de actividades rituales realizadas en ese santuario en época antigua, por lo que son las estructuras excavadas en la roca a que antes se hiciera referencia los únicos restos sustanciales de las acciones llevadas a cabo en el santuario.⁸⁵

A la vista de la localización de Peñalba en el límite sudoriental de Celtiberia, resulta verosímil la interpretación de esta montaña como un santuario de frontera sacralizando los límites de un territorio, quizás «un santuario de convergencia» (Marco Simón [1996: 90]) de diversas comunidades diferenciadas, aunque pudo más probablemente —a juzgar por los testimonios epigráficos existentes— haber servido como espacio de expresión identitaria⁸⁶ para distintos asentamientos de una misma comunidad (Marco Simón y Alfayé Villa e.p.; en el mismo sentido, Burillo [1997: 235]).

Parece claro que los grupos de devotos que frecuentaron el santuario eran tradicionalmente celtíberos, pero no tenemos indicios firmes de su origen. *Ercavica*, *Segobriga* y *Valeria*, en la zona de Cuenca, así como las ibero-romanas *Edeta*, en Llíria, aguas abajo del río Turia, o la *Res Publica Lesserensis* en El Forcall (Castellón) son las ciudades más próximas, pero están excesivamente alejadas, por lo que no parece probable que estos fueran los lugares de procedencia de quienes visi-

⁸⁵ En el transcurso del estudio que estamos llevando a cabo hemos localizado seis conjuntos distintos, todos ellos situados junto al borde de la cornisa superior que domina el farallón en el que aparecen inscripciones y grabados (fig. 4). Tal ubicación, en la parte más eminente del santuario, no deja de ser significativa. Estas cubetas y canalillos serían destinados previsiblemente a llevar a cabo libaciones o a recoger la sangre de animales sacrificados, funcionalidad ritual que encontramos documentada epigráficamente en santuarios como el mencionado de Panóias. De entre los conjuntos destaca uno con múltiples cazoletas y canalillos, situado relativamente cerca del tramo de farallón en el que se localizan las inscripciones latinas inéditas, y que presenta en su parte inferior una rampa en forma de conducto cóncavo excavado en la roca para facilitar la salida de los líquidos. Con la posible excepción de este grupo, ninguno de los presumibles conjuntos rituales presenta asociación topográfica alguna con las inscripciones, dando la impresión de que hubo quizás una deliberada distribución espacial en este sentido de epígrafes y estructuras excavadas en la roca, sin relación directa entre las cazoletas localizadas junto al borde del farallón y los epígrafes rupestres en él realizados.

⁸⁶ La cuestión de las identidades colectivas y su transformación ha sido abordada recientemente para la Celtiberia por F. Beltrán Lloris (2004) y para las provincias occidentales del Imperio por F. Marco Simón (e.p. 4).

taban el santuario de Peñalba. A partir de la interpretación del ENIO-ROSEI de la «Gran inscripción» que llevó a cabo Villar (1991: 63-65) como referencia a la ciudad de *Orosis*, que acuñó moneda con letrero paleohispánico a finales del siglo II o comienzos del siglo I a.E., se ha defendido la localización de esta ciudad en el yacimiento de «La Caridad», en Caminreal (Teruel) distante unos 60 km (Burillo 1990: 178). Sin embargo, ello parece poco probable debido al desfase cronológico existente entre las fechas de ocupación de esa ciudad y las de los epígrafes, ya que «La Caridad» fue destruida en época sertoriana, es decir, presumiblemente antes de que se escribiera la «gran inscripción», y además, F. Beltrán (2004: 80-82) ha propuesto recientemente que la ciudad *Orosis* pudo haber estado localizada en el «Cerro de la Muela», en Huesa del Común, localidad turolense a la que se alude en las fuentes medievales árabes como *Orosa*, y que se sitúa en el curso alto del río Aguasvivas.

Una serie de datos, hasta la fecha escasamente valorados por la historiografía, permiten pensar en una procedencia más cercana de los fieles de Peñalba. Se trata de los asentamientos localizados en el entorno de la montaña que estuvieron habitados durante el período en el que se realizaron las inscripciones rupestres, como «La Escondilla», un yacimiento situado a unos 2 km del santuario, al otro lado del Turia, o los de Villel, Cascante del Río y Villaespesa, sobre cuya adscripción cultural, ibérica o celtibérica, no existe acuerdo. A las afueras de Teruel, y a unos 9 km de Peñalba, se localiza el yacimiento ibero-romano de «Alto Chacón», donde se hallaron dos grafitos en signario paleohispánico realizados sobre cerámica, y un punzón de hueso que presenta dos inscripciones ibéricas grabadas en cada uno de sus lados (Untermann [1990] [E.6.1-E.6.3]; [1996: 183]), en los que aparecen las palabras *balkar* y *urke*, atestiguadas también en las inscripciones de Peñalba, coincidencia que quizás no sea casual, por lo que resulta tentador pensar que este poblado fuera el lugar de procedencia de los artífices de los epígrafes ibéricos de Peñalba (Marco Simón y Alfayé Villa, e.p.)

No hay que pensar automáticamente que es la aparición de las inscripciones el elemento que documenta los inicios del culto en el santuario de Peñalba, opinión mantenida por algunos investigadores (así, Burillo [1997: 233]). Parece razonable suponer, por el contrario, que las inscripciones constituyen la primera visualización de una frecuentación religiosa de la montaña por parte de las poblaciones indígenas del entorno cuyas raíces pueden ser más antiguas (Marco Simón y Alfayé Villa, e.p.; en el mismo sentido, Abascal [2003: 258]), aunque resulta actualmente imposible determinar cuándo comenzó la frecuentación

del santuario de Peñalba⁸⁷. Lo que sí parece indudable es que Peñalba se incluye dentro de la categoría de los santuarios rurales al aire libre con epigrafía votiva rupestre documentados en la Península Ibérica, santuarios que conforman un horizonte religioso mixto que expresa inmejorablemente en su vitalidad la religión popular de esta provincia del Imperio (Marco Simón 1996: 95).

Y lo que caracteriza a Peñalba de Villastar, al igual que a otros santuarios rupestres como el Cabeço das Fraguas o Lamas de Moledo, es que la monumentalización inherente en tantos conjuntos sacros al horizonte de romanización religiosa no viene definida por la complejidad estructural o el paso a construcciones artificiales o techadas que se observa, por ejemplo, en los *fana* galorromanos, sino por la propia utilización de la escritura, al menos en una inscripción tan extraordinaria como la que tiene a *eniorosei* como primer término. La utilización de la escritura latina en ese monumental epígrafe religioso está expresando la inserción de un sistema religioso tradicional en el nuevo marco del mundo helenístico-romano. Pero, paradójicamente, está marcando al mismo tiempo el final de ese mismo sistema como tal, al igual que el inicio de la inscripción de Lamas de Moledo y de Arroyo de la Luz (Cáceres), en las que, antes del texto en lengua lusitana, figuran los nombres de los escribas con el verbo en latín (*Ambatus scripsit, Rufinus et Tiro scripserunt*, respectivamente), está evidenciando que las personas responsables del culto local, que sin duda dominaban la lengua latina, no estaban dispuestas a utilizarla en temas pertenecientes a las antiguas tradiciones religiosas (Untermann [2002: 67-68]), y en cualquier caso muestra el final de una etapa y el inicio de una nueva.

Al igual que mostrarán más tarde esos santuarios rupestres lusitanos, la utilización de la lengua latina documenta, como afortunadamente nos enseñan las inscripciones del «Gran panel» recién descubierto, unas ceremonias en las que piadosos peregrinos de onomástica ya latina rinden culto a deidades ancestrales, incluyendo al parecer rituales de ofrenda de animales como los consignados en las tarifas sacrificiales de las inscripciones lusitanas o de inscripciones latinas como la de Marecos (Peñañiel). La onomástica latina de dichos devotos confirma una roma-

⁸⁷ Un ejemplo ilustrativo del carácter efímero que puede tener el depósito de ofrendas votivas lo ofrece el ninfeo de Kafizin en Chipre, donde a fines del s. III a.E. se ofrecieron en tan sólo 7 años más de 300 inscripciones votivas en cerámica, a iniciativa de un solo individuo, con el silencio posterior (T.B. Mitford, *The Nymphaeum of Kafizin*, Berlin & New Cork 1980, 261 ss.; cfr. A. González Blanco, M. Mayer Olivé y A.U. Stylow (1987: 230)).

nización religiosa ya evidente en unos versos tan significativos como los de la Eneida virgiliana (II, 268), que, recordémoslo, se inscriben en un contexto altamente significativo: el del sueño de Eneas en el que Héctor le pide la salvación de las esencias troyanas, de manera que su expresión rupestre en Peñalba constituye una, al menos indirecta, afirmación de romanidad y ostenta -por el propio carácter del pasaje- una sofisticada formación cultural consciente de la mitología originaria de la *Vrbs*. El santuario de Peñalba es un ejemplo excelente de la importancia del elemento local en las transformaciones religiosas (Mellor [1992]), en suma, de ese sistema religioso sincrético⁸⁸, reiterado aquí por los teónimos indígenas y la onomástica latina de los nuevos peregrinos consignados en las inscripciones recién descubiertas, inherente a la romanización religiosa en las provincias occidentales del Imperio.

BIBLIOGRAFÍA

- Abascal, J. M. (1994): *Los nombres personales en las inscripciones latinas de Hispania*, Murcia.
- (1995): «Las inscripciones latinas de Santa Lucía del Trampal (Alcuéscar, Cáceres) y el culto de Ataecina en Hispania», *Archivo Español de Arqueología* 68, pp. 31-105.
- (1999): *Fidel Fita. Su legado documental en la real Academia de la Historia*, Madrid.
- (2003): «La recepción de la cultura epigráfica romana en Hispania», en L. Abad (ed.): *De Iberia in Hispaniam. La adaptación de las sociedades ibéricas a los modelos romanos*, pp. 242-286, Alicante.
- Abásolo, J. A. (1998): «Indígenas e hispanorromanos en la Meseta norte. Recientes descubrimientos de inscripciones hipogeas», *Complutum. Roma en el interior de la Península Ibérica*, pp. 29-38, Alcalá de Henares.
- Albertos, M.^a L. (1966): *La onomástica personal primitiva de Hispania Tarraconense y Bética*, Salamanca.
- (1979): «La onomástica de la Celtiberia», *Actas del II Coloquio sobre lenguas y culturas prerromanas de la Península Ibérica (Tübingen, 17-19 Junio 1976)*, ed. por A. Tovar, M. Faust, F. Fischer y M. Koch, pp. 131-167, Salamanca.

⁸⁸ Que en definitiva no es sino otra de las manifestaciones del modelo asimilativo romano-italico frente a la importancia del motivo de la *syngéneia* en el mundo griego; sobre estas cuestiones, por último M. Sordi (2001).

- Alfayé, S. (2003): «La iconografía divina en Celtiberia: Una revisión crítica», *Archivo Español de Arqueología* 76, pp. 77-96.
- (e. p.) «Las primeras investigaciones sobre el santuario celtibérico de Peñalba de Villastar», *Archaia*.
- Alföldy, G. (1991): «Augustus und die Inschriften: Tradition und Innovation. Die Geburt der imperialen Epigraphik», *Gymnasium* 98, pp. 289-324
- (1997): «Die Mysterien von Panóias (Vila Real, Portugal)», *Madrider Mitteilungen* 38, pp. 176-246.
- Beard, M. (1987): «No more sheep on Romulus' birthday», *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 33, 1-15.
- (1989): «Acca Larentia gains a son», en M. M. Mackenzie y C. Roueché (eds.), *Images of Authority: Papers presented to Joyce Reynolds* (Cam. Philol. Society Suppl. 16), pp. 41-61.
- Beltrán Lloris, F. (1996): «La epigrafía de Teruel. A propósito de un nuevo corpus provincial», *AEspA* 69, pp. 295-306.
- (2002): «Les dieux des celtibères orientaux et les inscriptions: quelques remarques critiques», en *Dieux des celtes (Études luxembourgeoises d'Histoire & de Science des religions 1)*, vol. 1, pp. 39-66, Luxembourg.
- (2004) «Nos Celtis genitos et ex Hiberis. Apuntes sobre las identidades colectivas en Celtiberia», en G. Cruz Andreotti y B. Mora Serrano (eds.), *Identidades étnicas – Identidades políticas en el mundo prerromano hispano*, pp. 87-143, Málaga.
- (2004): «Sobre la localización de Damania, Leonica, Osicerda y Orosis», *Palaeohispanica* 4, 67-88.
- (ed.) (1995): *Roma y el nacimiento de la cultura epigráfica en occidente*, Zaragoza.
- Beltrán, F. - de Hoz, J. - Untermann, J. (1996): *El tercer bronce de Botorrita (Contrebia Belaisca)*, Zaragoza.
- Bernardi, A. (1991): «Il divino e il sacro nella montagna dell'Italia antica», en Id., *Homo ritualis*, pp. 15-32, Pavia.
- Bernardo-Stempel, P. de (1999): *Nominale Wortbildung des älteren Irischen*, Tübingen.
- (2000): «Celib. *karvo gortika* «amicitia favor», *rita* «ofrenda», *monima* «recuerdo» y los formularios de las inscripción celtibéricas», *Veleia* 17, pp. 183-189.
- (2001): «Gotisch *in-weitiß guß* und gallisch *ANDE-díon UĒDIÍU-MI* (Chamalières, Z.1)», *KZ* 114, pp. 164-170.
- (2003): «Die sprachliche Analyse keltischer Theonyme («Fontes Epigraphici Religionis Celticae Antiquae»)» *ZCPH* 53, pp. 41-69.

- Bernardo-Stempel, P. de (2003): «Los formularios teonímicos, *Bandus* con su correspondiente femenino *Bandua* y unas isoglosas célticas», *Conimbriga* 42, pp. 197-212.
- (2004): «CIB. o.bo.i «sea eso»...a.l.a.bo.i «o bien sea»...Morfosintaxis céltica en el Bronce de Córtono (K.0.7: ll. 1-2)», *Palaeohispanica* 4, 135-151.
- Burillo, F. (1990): «La Segunda Edad del Hierro en Aragón», en *Estado actual de la Arqueología en Aragón. I. Ponencias*, pp. 99-123, Zaragoza.
- (1997a): «Textos, cerámicas y ritual celtibérico», *Kalathos* 16, 223-242.
- (1997b): «Espacios culturales y relaciones étnicas: contribución a su estudio en el ámbito turolense en época ibérica», en *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología Castellonense*, 18, pp. 229-238.
- Cabré, J. (1910): «La montaña escrita de Peñalba, Teruel», *BRAH* 56, pp. 241-280.
- Correa, J. A. (1992): «La epigrafía tartesia», *Andalusien zwischen Vorgeschichte und Mittelalter*, ed. por D. Hertel y J. Untermann, pp. 75-114, Köln-Weimer-Wien.
- Delamarre, X. (2003): *Dictionnaire de la langue gauloise*, Paris.
- Dieterich, A. (1901): «Abc-Denkmal», *Rheinisches Museum* 56, pp. 77-105.
- Disterheft, D. (1980): *The syntactic Development of the Infinitive in Indo-European*, Columbus, Ohio.
- Dornseiff, F. (1925): *Das Alphabet in Mystik und Magie*, Berlin (= Leipzig 1977).
- Dumézil, G. (1961): «Quaestiunculae Indo-Italiae. Jupiter et les Vinalia», *REL* 39, pp. 261-274.
- Eska, J. F. (1990): «Syntactic notes on the great inscription of Peñalba de Villastar», *Bulletin of the Board of Celtic Studies* 37, pp. 104-107.
- Evans, D. E. (1967): *Gaulish Personal Names*, Oxford.
- Fernández Gómez, F. (1986): *Excavaciones arqueológicas en el Raso de Candeleda (Ávila)*, Ávila.
- Fleuriot, L. (1977): «Le vocabulaire de l'inscription gauloise de Chamalières», *ÉC* XV, pp. 173-190.
- (1977): «La tablette de Chamalière. Nouveaux commentaires», *ÉC* XVII, pp. 145-159.
- Gagnepain, J. (1963): *La syntaxe du nom verbal dans les langues celtiques. I. Irlandais*, Paris.
- Gómez Moreno, M. (1949): *Misceláneas*, Madrid.

- González Blanco, A. - Mayer Olivé, M. - y A. U. Stylow, A. U. (1987): *La Cueva Negra de Fortuna (Murcia) y sus tituli picti. Un santuario de época romana*, Murcia.
- González Fernández, E. - Rodríguez Colmenero, J. A. (2002): «Dos hallazgos singulares en las recientes excavaciones de Lugo: un edículo sacro y un alfabeto latino de época romana», *Larouco* 3, pp. 243-251.
- Green, M. J. (1992): *Dictionary of Celtic Myth and Legend*, London.
- Guerra, A. - Schattner, T. - Fabião, C. - Almeida, R. (2003): «Novas investigações no santuário de Endovélico (S. Miguel da Mota, Alandroal): a campanha de 2002», *Revista portuguesa de Arqueologia* 6, 2, pp. 415-479.
- Holder, A. (1961-1962): *Alt-Celtischer Sprachschatz* 3 Vols., Graz.
- Hoz, J. de (1995): «Panorama provisional de la epigrafía rupestre paleohispánica», *Saxa Scripta (inscripciones en roca). Actas del simposio Internacional Ibérico-Itálico sobre epigrafía rupestre. Santiago de Compostela y Norte de Portugal, 29 de junio a 4 de julio de 1992*, ed. por A. Rodríguez Colmenero y L. Gasperini, pp. 9-33, Anejos de *Larouco* 2.
- Jordán Cólera, C. (1998): *Introducción al celtibérico*, Zaragoza.
- (2004): *Celtibérico*, Zaragoza.
- (e.p.) «Crónica de un teicidio anunciado», *E.L.E.A.* 7.
- Jufer, N. y Luginbühl, T. (2001): *Répertoire des dieux gaulois. Les noms des divinités celtiques connus par l'épigraphie, les textes antiques et la toponymie*, Paris.
- Koch, J. T. (1992): «Further to *tongu do dia toinges mo thuath*, &c.», *ÉC* XXIX, pp. 249-261
- Ködderitzsch, R. (1985): «Die grosse Felsinschrift von Peñalba de Villastar», *Sprachwissenschaftliche Forschungen. Festschrift für J. Knobloch*, ed. por H.M. Ölberg y G. Schmidt, pp. 211-222, Innsbruck.
- (1996): «Noch einmal zur grossen Felsinschrift von Peñalba de Villastar», *Die grösseren altkeltischen Sprachdenkmäler*, ed. por W. Meid y P. Anreiter, pp. 149-155, Innsbruck.
- Kühnhold, Ch. (1984a): «Wortbildung und Sprachinnenraum: zur semantik sprachlicher Ausdruckformen am Beispiel nominaler Stammbildung (1)», *NOWELE* 3, pp. 89-112.
- (1984b): «Wortbildung und Sprachinnenraum: zur semantik sprachlicher Ausdruckformen am Beispiel nominaler Stammbildung (2)», *NOWELE* 4, pp. 3-48.
- Lambert, P. Y. (1978): «La tablette Gauloise de Chamalières», *ÉC*, XVI, pp. 141-169.
- (2002): *Textes Gallo-Latins sur Instrumentum, R.I.G. II, 2*, Paris.

- Lambert, P. Y. (2003): *La langue gauloise*, Paris.
- Lambrechts, P. (1954) : *L'exaltation de la tête dans la pensée et dans l'art des celtes*, Brugge.
- Lang, M. (1976): *The Athenian Agora. 21. Graffiti and dipinti*, Princeton.
- Langdom, M. K. (1976): *A sanctuary of Zeus on Mount Hymettos. Hesperia Supp.* 16, Princeton.
- Le Roux, F. - Guyonvarc'h, Chr. (1995) : *Les fêtes celtiques*, Rennes.
- Lejeune, M. (1955): *Celtiberica*, Salamanca.
- (1973): «La grande inscription celtibère de Botorrita (Saragosse)», *Comptes-Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, pp. 622-647.
- (1985): *Textes gallo-grecs, R.I.G. I*, Paris.
- (1993) : «Enclos sacrés dans les épigraphies indigènes d'Italie», en *Les bois sacrés*, pp. 93-102, Naples.
- Lewis, H. - Pedersen, H. (1989): *A Concise Comparative Celtic Grammar*, Göttingen.
- Loth, J. (1914): «Le dieu Lug, la Terre Mère et les Lugoves», *Revue Archéologique* 24, pp. 205-230.
- Mallon, J. (1982) : «L'inscription «celtibérique» n. 13 de Peñalba de Villastar», en *De l'écriture*, p. 295, Paris.
- Marco Simón, F. - Alfayé Villa, S. (e.p.): «El santuario de Peñalba de Villastar y la romanización religiosa en la Hispania indoeuropea», en S. Ribichini, X. Dupré y S. Berger (eds.), «*Saturnia tellus*». *Definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, itálico, fenicio-punico, iberico e celtico*». *Convegno internazionali di studi, Roma, 10-12 novembre 2004*, CNR, Istituto di Studi sulle Civiltà Italiche e del Mediterraneo Antico; CSIC, Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma; École Française de Rome.
- Marco Simón, F. (1986): «El dios céltico Lug y el Santuario de Peñalba de Villastar», *Estudios en Homenaje al Dr. Antonio Beltrán Martínez*, pp. 731-759, Zaragoza.
- (1993a): «La individuación del espacio sagrado: testimonios culturales en el noroeste hispánico», *Religio Deorum. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía (Culto y sociedad en occidente)*, pp. 317-324, Sabadell.
- (1993b): «*Nemedus Augustus*», *Studia Palaeohispanica et Indogermanica J. Vntermann ab amicis hispanicis oblata*, ed. por I. J. Adiego et alii, pp. 165-178, Barcelona.
- (1996): «Romanización y aculturación religiosa: los santuarios rurales», en S. Rebores y P. López Barja (eds.), *A cidade e o mundo: romanización e cambio social*, Xinzo de Limia, pp. 83-100.

- Marco Simón, F. (1997): «Vestius Aloniecus», en *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* (L.I.M.C.).VIII.1, p. 236, Zürich & Düsseldorf.
- (1999a): «Deis Equeunu(bo)», *Pueblos, Lenguas y Escrituras en la Hispania Prerromana. Actas del VII Coloquio sobre lenguas y culturas paleohispánicas (Zaragoza, 12 a 15 de Marzo de 1997)*, ed. por F. Villar y F. Beltrán, pp. 481-490, Salamanca
- (1999b): «El paisaje sagrado en la España indoeuropea», *Religión y Magia en la Antigüedad*, pp. 147-165, Valencia.
- (2002): «*Vota omnia finibus*. La tésera de Herrera de Pisuerga y la ritualización de los pactos en la Hispania indoeuropea», *PalHisp* 2, pp. 169-188.
- (e.p. 1): «Divine ornitomorphism in the religious systems of Indo-European Hispania», en F. Criado y M. García Quintela (eds.), *Anthropology and Material Culture in Indo-European World, Santiago de Compostela 22-24 september 2004*, Budapest.
- (e.p. 2): «The Cult of the Lugoves in Hispania», en L. Borhy (ed.), *Hommage to Miklos Szabó*, Budapest.
- (e.p. 3): «Mars Vltor Tricornis», en *Autour d'Allonnes (Sarthe), les sanctuaires de Mars en Occident. Colloque International 4-5-6 juin 2003, Université du Maine, Le Mans* (Francia).
- (e.p. 4): «¿De la feritas a la fides?: Identidad, alteridad y transformación identitaria en el mundo romano-céltico del occidente del Imperio.», en J. Mangas y S. Montero (eds.), *Ciudadanos y no ciudadanos en la Antigüedad Clásica: Integración y exclusión*, El Escorial (Madrid), agosto 2002, Madrid.
- Marcos Celestino, M. (2002): *El aniversario de la fundación de Roma y la fiesta de pales*, Madrid.
- Mayer, M. (1993): «La presència de Virgili en l'epigrafia d'Hispania. Notes para un corpus de citacions directes», *Homatge a Miquel Tarradell*, pp. 861-864, Barcelona.
- Mayer, M., Abásolo, J. A. (1997): «Inscripciones latinas», en Corchón, M. S. (coord.), *La Cueva de la Griega de Pedraza (Segovia)*, pp. 183-259, Zamora.
- Meid, W. (1993-1995): «La inscripción celtibérica de Peñalba de Villastar», *Kalathos* 13-14, pp. 347-353.
- (1994): *Celtiberian Inscriptions*, Budapest.
- (1995): «Das Verbum im Keltiberischen», *Verba et Structurae. Festschrift für K. Strunk zum 65. Geburtstag*, ed. por H. Hettrich et alii, pp. 135-167, Innsbruck.
- (1996): «Zur grossen Inschrift von Peñalba de Villastar», *Die grösseren altkeltischen Sprachdenkmäler. Akten des Kolloquiums Innsbruck, 29. April - 3. Mai 1993*, ed. por W. Meid y P. Anreiter, pp. 156-157, Innsbruck.

- Mellor, R. (1992): «The local character of Roman Imperial Religion», *Athenaeum* 86, pp. 385-400.
- Montero, S. (2001): «Integración y mezcla de cultos en el S.E. de la península ibérica: la Cueva Negra (Fortuna, Murcia)», en G. Urso (ed.), *Integrazione, mescolanza, rifiuto. Incontri di popoli, lingue e culture in Europa dall'Antichità all'Umanesimo. Atti del convegno internazionale, Cividale del Friuli 21-23 settembre 2000*, pp. 169-184, Roma.
- Navarro, M. (1994): *La epigrafía romana de Teruel*, Teruel.
- Olivares Pedreño, J. C. (1999): «Dioses indígenas vinculados a núcleos de población en la Hispania romana», *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua*, 12, pp. 325-350.
- (2002): *Los dioses de la Hispania Celtica*, Madrid.
- Olmsted, G. S. (1988): «Gaulish and Celtiberian Poetic Inscriptions», *The Mankind Quarterly* 28, pp. 339-387.
- (1991): «Gaulish, Celtiberian and Indo-European Verse», *JIES* 19, pp. 259-307.
- (1994): *The Gods of the Celts and Indo-Europeans*, Budapest.
- Pérez Vilatela, L. (1993): «Lectura de la inscripción celtibérica adjunta a la número 17 de Peñalba» en I. Adiego, J. Siles y J. Velaza eds., *Studia Palaeohispanica et Indogermanica J. Untermann ab amicis Hispanicis oblata*, pp. 225-238, Barcelona.
- (1996): «Inscripciones celtibéricas inéditas de Peñalba», en F. Villar y J. d'Encarnação, *La Hispania prerromana (VI CLCP)*, pp. 247-278, Salamanca.
- Pokorny, J. (1959-1969): *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*, München.
- Prósper, B. (2002a): «La gran inscripción rupestre celtibérica de Peñalba de Villastar. Una nueva interpretación», *Palaeohispanica* 2, pp. 213-226.
- (2002b): *Lenguas y religiones prerromanas del occidente de la Península Ibérica*, Salamanca.
- Rix, H. et alii (2001): *Lexicon der indogermanischen verben*, Wiesbaden, [LIV].
- Rodríguez Colmenero, A. (1999): *O santuário rupestre galaico-romano de Panóias (Vila Real, Portugal)*, Vila-Real.
- Scullard, H. H. (1981): *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*, London.
- Schattner, T. G. et alii (2004): «Monte do Facho, Donón (O Hío / prov. Pontevedra) 2003. Informe sobre las excavaciones en el santuario de Berobreo», *AEspA* 77, pp. 23-71.

- Schwerteck, H. (1979): «Zur Deutung der grossen Felsinschrift von Peñalba de Villastar», *Actas del II Coloquio sobre lenguas y culturas prerromanas de la Península Ibérica (Tübingen, 17-19 Junio 1976)*, ed. por A. Tovar, M. Faust, F. Fischer y M. Koch, pp. 185-195, Salamanca.
- Solin H. - Salomies, O. (1988): *Repertorium nominum gentilium et cognominum Latinorum*, Hildesheim.
- Sordi, M. (2001), «Integrazione, mescolanza, rifiuto nell'Europa antica: Il modello greco e il modello romano», en G. Urso (ed.), *Integrazione, mescolanza, rifiuto. Incontri di popoli, lingue e culture in Europa dall'Antichità all'Umanesimo. Atti del convegno internazionale, Cividale del Friuli 21-23 settembre 2000*, pp. 17-26, Roma.
- Stifter, D. (1997): «Celtiberian -unei, Luguei», *Die Sprache* 39/2, pp. 213-223.
- Stüber, K. (1998): *The Historical Morphology of n-Stems in Celtic*, Maynooth.
- Thurneysen, R. (1993): *A Grammar of Old Irish*, Dublin.
- Toutain, J. (1907): *Les cultes païens de l'Empire Romain*, III, Paris, (Repr. Roma 1967).
- Tovar, A. (1946): «Las inscripciones ibéricas y la lengua de los celtíberos», *BRAE* 25, pp. 7-42 = 1949, 21-59.
- (1949): *Estudios sobre las primitivas lenguas hispánicas*, Buenos Aires.
 - (1955-1956) «La inscripción grande de Peñalba de Villastar y la lengua celtibérica», *Ampurias* 17-18, pp. 159-168 [recogido en (1973) pp. 393-405].
 - (1959): «Las inscripciones celtibéricas de Peñalba de Villastar», *Emerita* 27, pp. 349-365.
 - (1961): *The ancient languages of Spain and Portugal*, New York.
 - (1973): «Las inscripciones de Botorrita y de Peñalba de Villastar y los límites orientales de los celtíberos», *Hispania Antiqua* 3, pp. 367-405.
 - (1981): «El dios céltico Lugu en Hispania», en *La religión romana en Hispania*, pp. 279-281, Madrid.
 - (1982): «The god Lugu in Spain», *BBCS* 29, pp. 591-599.
- Untermann, J. (1977): «En torno a las inscripciones rupestres de Peñalba de Villastar», *Teruel* 57-58, pp. 5-21.
- (1997): *Monumenta Linguarum Hispanicarum IV. Die tartessischen, keltiberischen und lusitanischen Inschriften*, Wiesbaden.
 - (2002): «A Epigrafia em Língua Lusitana e sua Vertente Religiosa», en L. Raposo (coord.), *Religiões da Lusitânia. Loquuntur saxa*, pp. 67-70, Lisboa.
- Velaza, J. (2003): «El alfabeto de Castejón: cuestiones epigráficas, paleográficas y de interpretación» en C. Alonso del Real et alii, *Vrbs Aeterna. Homenaje a la profesora Carmen Castillo*, pp. 949-958, Pamplona.

- Villar, F. - Untermann, J. (1999): «Las «téseras» de Gádir y Tarvodurum», en F. Villar y F. Beltrán (eds.) *Pueblos, Lenguas y Escrituras en la Hispania Prerromana. Actas del VII Coloquio sobre lenguas y culturas paleohispánicas (Zaragoza, 12 a 15 de marzo de 1997)*, pp. 719-731, Salamanca.
- Villar, F. - Díaz, M.^a A. - Medrano, M. - Jordán, C. (2001): *El IV Bronce de Botorrita (Contrebia Belaisca): Arqueología y Lingüística*.
- Villar, F. (1991): «Le locatif celtibérique et le caractère tardif de la langue celtique dans l'inscription de Peñalba de Villastar», *ZCP* 44, pp. 56-66.
- (1995a): *A new Interpretation of Celtiberian Grammar*, Innsbruck.
- (1995b): *Estudios de celtibérico y de toponimia prerromana*, Salamanca.
- (1997): «The Celtiberian Language», *ZCPh* 49-50, pp. 898-949.
- Wagner, H. (1970): «Studies in the Origins of Early Celtic Civilisation», *ZCP* 31, pp. 1-58.
- Wodtko, D. S. (2000): *Monumenta Linguarum Hispanicarum V.1. Wörterbuch der keltiberischen Inschriften*, Wiesbaden.
- Ziegler, S. (1997): «Zur Syntax und Entwicklung des Verbalnomens in den keltischen Sprachen», *Berthold Delbrück y la sintaxis indoeuropea hoy. Actas de la Indogermanische Gesellschaft, Madrid, 21-24 de Septiembre de 1994*, ed. por E. Crespo *et alii*, pp. 631-644, Madrid-Wiesbaden.



Fig. 1. Vista general del sector meridional.



Fig. 2. «Gran inscripción» (K.3.3). Foto: Museo de Barcelona.



Fig. 3. Detalle del «Gran Panel».



Fig. 4. Cazoletas en una peña desprendida.