

LA UTILIZACIÓN DE LA EPIGRAFÍA EN LA CONSTRUCCIÓN DEL DISCURSO NACIONALISTA GALLEGO: LA *HISTORIA DE GALICIA* DE MURGUÍA¹

María Dolores Dopico Caínzos

Universidad de Santiago de Compostela
mdolores.dopico@usc.es

ABSTRACT

The *History of Galicia* by Manuel Murguía laid the foundations of a Galician nationalism based on a differential fact, Celtism, which had remained unchanged from its origins to his own time. To support his theory, Murguía tried to show that no conquest, not even the Roman one, had suppressed the Celtic customs. The epigraphic sources, with the votive inscriptions that mentioned “Celtic” divinities, became a useful resource to show that survival, as well as the independence and spirit of rebellion of the Galician people.

Keywords: Manuel Murguía; *Historia de Galicia*; Galician nationalism; Epigraphy

RESUMEN

La *Historia de Galicia* de Manuel Murguía puso las bases de un nacionalismo gallego basado en un hecho diferencial, el del celtismo que se había mantenido inalterado desde sus orígenes hasta su propia época. Para fundamentarlo Murguía trató de mostrar que ninguna conquista, ni siquiera la romana, había suprimido las costumbres celtas. Las fuentes epigráficas, con las inscripciones votivas que mencionaban divinidades “célticas”, se convirtieron en un útil recurso para mostrar esa pervivencia, así como la independencia y el espíritu de rebelión del pueblo gallego.

Palabras clave: Manuel Murguía; *Historia de Galicia*; nacionalismo gallego; Epigrafía.

1 Este trabajo ha sido realizado dentro del proyecto de investigación del MINECO/FEDER HAR2017-82202-P.

Manuel Martínez Murguía (1833-1923), fue un escritor extraordinariamente prolífico, que dio lugar, en palabras de Vicente Risco (RISCO 1933-1934: p. IX), a “una verdadera enciclopedia galaica” en forma de poesía, artículos periodísticos o libros de historia, entre otros. Pero de todas sus obras fue, sin ninguna duda, su *Historia de Galicia* la que tuvo una mayor repercusión, al convertir a su autor en un referente del nacionalismo gallego. Publicada al mismo tiempo que la obra homónima de Benito Vicetto, en el año 1865, si bien de mucha mayor calidad², se convirtió en la primera que pretendía tratar sistemáticamente el transcurrir histórico de Galicia desde sus orígenes hasta su época. Aunque no pudo culminar este proyecto -publicó 4 volúmenes y una parte del quinto llegando hasta los primeros reyes de León- este hecho no disminuyó su repercusión en la ideología nacionalista. Su planteamiento era muy claro, pretendía “nacionalizar el pasado”, siguiendo así la tendencia de las corrientes históricas románticas presentes en su época en Europa. Fue un gran admirador de Thierry y de otros historiadores franceses liberales, como Guizot o Michelet, que pretendían construir una historia nacional, abandonando los tradicionales relatos universales, con el fin de fundamentar los Estados nacionales europeos. Esta visión tuvo en España un representante destacado en la figura de Modesto Lafuente, autor de una *Historia de España*, que fue seguida, paralelamente, de otras versiones regionales entre las que se incluyó la obra de Murguía (VILLARES 2000a: p. 389). Su intención era encontrar un hecho diferencial gallego que caracterizase a esta tierra y sus habitantes y que permitiese marcar unas netas diferencias con el resto de los pueblos de España. Para ello incidió en el celtismo, un argumento igualmente utilizado por escritores bretones, irlandeses o escoceses, que habían escogido a los celtas como antepasados y como elemento de diferenciación dentro de sus respectivas naciones. Esta tendencia tenía ya una relativa antigüedad, pues desde el s. XVIII anticuarios como Pezron, Bullet, la Tour d’Auvergne en Francia, y H. Rowlands o J. Tolands en Inglaterra, empezaron a destacar su importancia. Algunos de ellos incluyeron el territorio gallego dentro de la expansión celta, como es el caso de Pezron, lo que facilitaría la argumentación de Murguía³.

En España el celtismo ya había sido asumido por algunos eruditos desde el s. XVII y se intensificó con figuras como Masdeu, y, ya en Galicia y desde presupuestos lingüísticos, tanto con el P. Sarmiento como con Cornide (PEREIRA 2003: p. 458; Id. 2004: p. 225 ss). Es, sin embargo, Verey y Aguiar quien en su *Historia de Galicia* publicada en 1838 desarrolla con más intensidad la teoría de que los celtas no procedían del exterior, sino que tenían su origen en algunos territorios peninsulares de los que Galicia era su centro. A partir de aquí se extenderían por el resto de España, en donde dominarían a los iberos para continuar su difusión por Europa, especialmente Francia y las islas británicas. La semejanza de ciertas formas de vida y costumbres con Escocia o Irlanda sería una prueba de esta expansión (BARREIRO BARREIRO 2008: p. 103). Este planteamiento fue aprovechado, ya en el s. XIX, para fundamentar las teorías nacionalistas y reivindicar la capacidad de autogobierno de Galicia, tal como vemos en varios artículos publicados por A. Faraldo en 1842 y por Martínez Padín, en su *Historia política, religiosa y descriptiva de Galicia*, obra publicada en dos volúmenes en los años 1849-1850 (BARREIRO FERNÁNDEZ 1986: p. 27; Id. 1993: p. 186; LÓPEZ GARCÍA 1997; MÁIZ 2001: p. 49 ss). Con estos precedentes Murguía partió del celtismo para hacer de él un elemento primordial de la identidad gallega, construyendo un hecho diferencial que no solo mostraba la superioridad de Galicia sobre el resto de España, sino que se manifestaba desde

² El enfrentamiento entre ambos autores fue bien conocido y creó una fuerte enemistad entre ambos que se deja ver en la valoración que hace Murguía de Vicetto en el prólogo de su *Historia de Galicia*: “ha dado a la prensa trabajos históricos que nos abstenemos de calificar. Publicándose su última obra al mismo tiempo que la presente, un sentimiento de delicadeza nos veda respecto a ella todo juicio poco favorable” (XVII). El conocimiento de las fuentes clásicas es muy superior en Murguía, así como lo es el de los autores contemporáneos del ámbito de la historia, la etnografía o la filología, si bien, como veremos a continuación, hace una utilización sesgada de los mismos para consolidar su celtismo. Sobre sus diferencias de método y contenido, *vid.* DOPICO, SANTOS 2014.

³ En su obra *Antiquité de la Nation et de la Langue des celtes, autrement appelez Gaulois*, aparecida en 1703. No fue el único, también lo defendieron PELLOUTIER (1741), SCHOEPFLIN (1754), LA TOUR D’AVERGNE (1792) o BULLET (1754-1760), *vid.* sus propuestas en detalle en PEREIRA 2004: p. 230 ss.

sus orígenes. Lo que era, sin embargo, verdaderamente original respecto a las propuestas anteriores, era su afirmación de que este hecho se mantenía inalterado con el paso de los siglos hasta llegar a su época, con lo que la raza se convertía en el elemento que justificaba la nacionalidad gallega. Al contrario de lo que sostenían otras teorías del nacionalismo europeo, no estamos ante una libre elección de los ciudadanos o ante el ejercicio de su voluntad política, sino ante un concepto histórico-naturalista basado en una raza diferente y superior a la del resto de pueblos hispanos, que carecían de esa pureza racial debido a sus uniones con pueblos semíticos y africanos (MÁIZ 1984b: p. 147; GONZÁLEZ BERAMENDI 1995: p. 202). El desarrollo pormenorizado de este nacionalismo se expuso tanto en su obra *Historia de Galicia* como, de forma especialmente extensa, en el volumen *Galicia*, en donde la huella de lo celta, según sostiene, se deja ver tanto en los restos materiales del pasado (castros, poblados...) como en las costumbres. Lo novedoso respecto a otros autores, como ya hemos dicho, es que esa identidad étnica tenía características físicas y culturales permanentes, pues se continuaba a lo largo de la historia hasta la época contemporánea, sin que ninguno de los pueblos que había llegado a Galicia la hubiese modificado. Esto supuso que, para consolidar ese celtismo, debió infravalorar las consecuencias de la conquista romana. Era innegable que los romanos se habían asentado en Galicia, pero esto no había llevado a la desaparición de la forma de ser, de sentir, gallega y su presencia no dejaría de ser más que un episodio pasajero. Cuando se produce la implantación de los suevos se habrían recuperado las raíces celtas, devolviendo la independencia a Galicia a través de su monarquía y eliminando la influencia romana (MÁIZ 1984b: p. 149 ss; 160 ss; PEREIRA 2007: p. 309 ss.). Este discurso coherente sobre el hecho diferencial permitiría reivindicar la creación de una nación gallega en su época, que no sería más que una forma de revivir un memorable pasado.

MURGUÍA ¿EPIGRAFISTA?

Murguía, como es evidente, no era un epigrafista, ni siquiera fue un historiador académico o profesional. Es cierto que cuando escribió su historia no existía todavía una enseñanza universitaria de esta disciplina, pues la Facultad de Filosofía y Letras de Santiago no tendría una sección de Historia hasta el año 1922, y el *Seminario de Estudos Galegos*, que impulsó los estudios en estos ámbitos, no fue fundado, por intelectuales galleguistas, hasta 1923 (BARREIRO 1993: p. 191 ss). Sus limitados intereses académicos habían sido otros, pues había iniciado la carrera de farmacia, que no llegó a terminar, siguiendo los pasos de su padre, que regentaba una botica en A Coruña. Esta carencia de formación, sin embargo, no le impidió romper con la historia realizada por los anticuarios del s. XVIII. A diferencia de ellos, Murguía pretendió basar su argumentación nacionalista sobre “bases científicas”, no sobre simples relatos tradicionales o míticos, de ahí que, en primer lugar, recurriese a una amplia bibliografía de estudios históricos y lingüísticos que le permitieron establecer paralelos y comparaciones con otros ámbitos celtas de Irlanda o de Francia (MÁIZ 1984: p. 137). En segundo lugar, utilizó abundantemente las fuentes antiguas, no solo las literarias sino también las más novedosas como eran la arqueología o la epigrafía. Para lo primero fue de gran ayuda una de las muchas ocupaciones que tuvo a lo largo de su vida, su trabajo como archivero, que desempeñó de forma intermitente en varios destinos⁴, un puesto para el que, evidentemente, no tenía la formación habitual que se adquiriría en la Escuela Superior de Diplomacia (VILLARES 2000a: p. 392). Gracias a él tuvo acceso a bibliografía especializada y a la más reciente investigación europea sobre un amplísimo número de temas. Las referencias a historiadores eclesiásticos, del derecho o historias locales son abundantísimas, pero no lo son menos las de los investigadores europeos más destacados del momento, de los que demuestra un excelente conocimiento.

⁴ Fue, en primer lugar, jefe del Archivo General de Simancas en 1868 y dos años más tarde se vino para Galicia, en donde fue nombrado jefe del Archivo General de Galicia hasta 1875, año del gobierno de Cánovas, cuando fue cesado, retomando su actividad periodística. En este período de archivero es cuando publica la *Historia de Galicia*. Volvería a esta actividad en 1892 en la biblioteca de la Universidad de Santiago de donde pasó, sucesivamente, al Archivo de Hacienda de A Coruña y al de la Diputación de A Coruña.

Así, en el caso de los inicios de la historia, leyó a Boucher de Perthes, Atkinson o Nilson y, en el ámbito de la historia antigua, a Mommsen, Niebuhr o Fustel de Coulanges⁵. A ellos se añaden otros autores no tan fiables a los que recurrió con frecuencia para justificar el celtismo a partir de análisis lingüísticos, comparaciones de modos de vida o de restos arqueológicos. Pero Murguía era consciente de que la historia no se debía construir tan solo a partir de la investigación reciente. En el extensísimo prólogo de *la Historia de Galicia*, que constituye una declaración de los principios que guiarán su trabajo, destaca la importancia que tienen las distintas fuentes para el conocimiento de la historia, incidiendo en la utilización de la lingüística, la arqueología y la paleografía como método de análisis. Si bien aquí no menciona la epigrafía – a la que nunca alude con tal nombre – a continuación se lamenta de la inexistencia de un archivo general y de un museo arqueológico “en donde se recogiese la moneda y la lápida”, término con el que habitualmente se refiere a las inscripciones (MURGUÍA 1865: p. VII). No se quedó en una simple declaración de intenciones, pues su utilización de las fuentes antiguas es constante a lo largo de toda la obra. Esto supone un gran esfuerzo en la medida en que, con excepción de las fuentes literarias que eran fácilmente accesibles, en Galicia se carecía tanto de recopilaciones de las mismas como de estudios científicos. Pero este esfuerzo notable y, en ocasiones, muy valioso queda empañado por el objetivo que persigue, que no es otro que el de fundamentar el celtismo como elemento diferencial de Galicia desde sus orígenes, lo que implica un manejo interesado de dichas fuentes. Lo vemos, en primer lugar, en el caso de la arqueología. La investigación en Galicia era inexistente, no se habían realizado excavaciones lo que suponía que lo que se sabía de un yacimiento cualquiera era sencillamente lo que se distinguía de manera superficial, a simple vista. Murguía aprecia el valor que poseía como fuente e incluso realiza algunas interpretaciones interesantes (MARTIÑÓN-TORRES 2000: p. 224 ss.) pero selecciona los restos en función de su “origen celta”. Ignora el mundo que él considera pre-celta – casi todo el prehistórico – que carece de interés para sus tesis, en tanto incide de manera pormenorizada en la clasificación, tipología y funcionalidad de lo que era, desde su punto de vista, claramente celta, que incluía un amplísimo rango de yacimientos, desde los poblados lacustres a los megalitos o los castros (PEREIRA 1996: p. 14). Más fácil es el acceso a las fuentes literarias, que también utiliza extensamente y son imprescindibles para describir, por ejemplo, la resistencia de los gallegos a la invasión romana, apropiándose de mitos como el de Viriato. En menor medida, también acude al testimonio numismático (DOPICO, SANTOS 2014: pp. 167 ss). Finalmente, incluye las fuentes epigráficas. Murguía reconoce el valor excepcional que representa un texto transmitido directamente, con información, en muchos casos, única. Así lo resalta, por ejemplo, al analizar la inscripción conocida como Padrão dos Povos, de Chaves, por su aportación de etnónimos ignorados por otras fuentes, caso de Plinio en su *Naturalis Historia* (MURGUÍA 1865: p. 289; Id. 1866: pp. 327, 335). Ahora bien, es igualmente consciente de las dificultades que presenta su utilización. En primer lugar, porque su conocimiento era especialmente complejo ya que muchas de ellas, recogidas en las obras de algunos eruditos, se habían perdido, eran de difícil acceso y requerían conocimientos específicos para su manejo (MURGUÍA 1866: p. 551). No podemos olvidar que cuando se publica *la Historia de Galicia* todavía no se disponía de la que se convertiría en la obra de referencia, el *CIL* II realizado por Hübner, que se publicaría en el año 1869. Su conocimiento, por tanto, provendrá, en su mayoría, de las recopilaciones de anticuarios y eruditos, fuentes de segunda mano, en las que los textos pasan de unos a otros sin que la mayoría los haya visto personalmente. Esto no implica, sin embargo, una aceptación acrítica de las mismas, pues desecha la información proporcionada por quien, a su entender, carece de fiabilidad. Como es natural, y de acuerdo con los objetivos de su obra, elogia especialmente a aquellos que comparten su visión del celtismo. Es el caso de José Cornide del que, aunque discrepa en su interpretación de la Torre de Hércules, como veremos, alaba su buen conocimiento de la Galicia romana y de las inscripciones que refleja en sus obras “escritas todas con un buen sentido

⁵ La literatura extranjera es amplísima y puede verse la relación completa y detallada en RISCO 1933-1934: pp. XXXV-XXXVIII, VELASCO 1998: p. 18; MARTIÑÓN-TORRES 2000: pp. 222 ss,

y una sana crítica”. A él se añade José Vereá y Aguiar, quien, como ya hemos visto, es el primero que destaca el origen celta de los gallegos, y de quien destaca no solo su conocimiento de la historia sino también su veracidad (MURGUÍA 1865: p. XIV ss). A estos se añade Juan Francisco Masdeu quien en los 20 volúmenes de su *Historia crítica de España y de la cultura española* (1783-1815) recoge un número significativo de epígrafes. Rechaza, en cambio, a eruditos a los que acusa de manipulación e incluso falsificación de inscripciones de forma interesada. Es el caso de Pedro Boán “autoridad siempre sospechosa”⁶ al que acusa, directamente, de inventarse varias inscripciones con la finalidad de fundamentar sus teorías. A modo de ejemplo, y con gran acierto, señala que es altamente improbable que se hayan encontrado en el mismo lugar dos inscripciones prácticamente idénticas dedicadas a Júpiter Ladico, una de ellas, con el epíteto Medulio intercalado. Para Murguía no cabe duda de que en este caso estamos ante un evidente ejemplo de manipulación, que le permitiría a Boán confirmar su hipótesis de localización del famoso monte, que, como es bien sabido, se convirtió, en la historiografía nacionalista, en el símbolo de resistencia a Roma. Esta crítica le permite a Murguía, a su vez, reivindicar su propio buen hacer, pues a pesar de que las falsificaciones de Boán ofrecerían argumentos para consolidar su celtismo los rechaza por falta de rigor científico. Naturalmente aquellos autores que lo siguen, como es el caso de Cean, quedan igualmente desacreditados como fuentes (MURGUÍA 1865: p. 552; Id. 1866: pp. 551 ss).

Murguía obtiene, por tanto, su información de forma tradicional, bien alejada de la metodología utilizada por los colaboradores de la Academia de Berlín, la autopsia de las inscripciones. Sólo publica una inscripción inédita, votiva, dedicada a Cosus, hallada por un campesino que la reaprovechó en su casa de Brandomil (Fig.1), que posee un texto bien conservado y del que hace una excelente lectura, si bien ofrece una peculiar interpretación de su significado⁷. Aparte de esta y la votiva dedicada a Isis, hallada en Padrón (A Coruña), transmitida por Morales y Castellá Ferrer que él mismo copia y rectifica en algunos puntos y la de *Amoena* que sitúa en Arroyo del Puerco (en realidad Arroyo de la Luz, Cáceres, *CIL* II 737) no menciona otro conocimiento directo (MURGUÍA 1866: pp. 22 ss). En algunas ocasiones recibe algunos textos de forma personal, gracias a la colaboración desinteresada de otros eruditos, como es el caso de una inscripción entonces situada en la plaza de Valença do Minho actualmente depositada en el museo de Lisboa. El epígrafe era entonces casi ilegible ya que estaba recubierto con pintura, pero le ceden un calco que le permite hacer una interpretación del texto bastante aproximada (*CIL* II 2465; *LE ROUX* 2013: p. 170).

La forma en la que maneja la información de la que dispone es muy irregular. Como veremos al analizar su utilización dentro del discurso nacionalista, lo que le interesa es la información que proporcionan sus textos, especialmente las menciones de teónimos y onomástica celta. Otras cuestiones, con contadas excepciones, carecen de interés y por tanto no requieren un tratamiento sistemático o detallado. No nos transmite, en la mayoría de los casos, de quién toma las lecturas, la obra en la que han sido publicadas con la referencia exacta (página, número), ni alude a la cronología. Tampoco precisa el lugar exacto de procedencia, que puede aparecer como una comarca en general, como A Limia en Ourense (MURGUÍA 1865: p. 558), o “Lusitania y Galicia” en el caso de las inscripciones de *Endovel*, remitiendo, sin más detalle, a que así las recogen Masdeu y Cornide. Esto lleva a imprecisiones evidentes, como cuando señala que la inscripción dedicada a las *matribus Callaicis* se encontró cerca de La Coruña (MURGUÍA 1865: p. 563) cuando en realidad se trata de Coruña del Conde, al lado de la antigua *Clunia*,

⁶ Fue autor, con su hermano Juan, de una *Historia de Galicia* (1646). Sus teorías son asumidas por el Padre Juan Alvarez Sotelo, jesuita, que en el s. XVIII escribió la *Historia General del Reino de Galicia* y que Murguía lo califica de “sobrado crédulo en algunas cosas”. En la referencia que hace Tomás Muñoz y Romero en su *Diccionario bibliográfico-histórico de los antiguos reinos, provincias, ciudades, villas, iglesias y santuarios de España* (Madrid, 1858), artículo Galicia: núms. 14 y 16, pág. 122 asegura “Esta obra carece de método y de crítica. El autor admite como reyes de Galicia, á cuyo reino trata de ensalzar sobre todos los de España, á Gerión, Osiris, Hércules, etc. Debe, sin embargo, consultarse, porque tiene algunas noticias importantes”.

⁷ Cos significaría sacerdote, teniendo en cuenta que los celtas eran hyeronimos y por tanto asumirían el nombre de la divinidad o bien podría interpretarse como un dios propio de los sacerdotes (1865: p. 562).

en la provincia de Burgos. Tampoco hay límites espaciales claramente definidos. Tiene pleno sentido aludir a textos que sobrepasaban la Galicia actual, pero ofrecen información sobre su pasado. Es el caso, por ejemplo, de las inscripciones de “Braga y otros puntos” que mencionan el nombre antiguo de Galicia o muestran el control romano de la economía, caso de las que mencionan a los comerciantes de Braga, la conocida de los *ciues Romani qui negotiantur Bracaraugusta* (CIL II 2423; MURGUÍA 1865: p. 401; 1866: p. 408). Sin embargo, más forzada es la alusión a la *tabula* de los *Zoelae*. Su supuesta vinculación con Galicia provendría de la hipótesis de que Curunda, el lugar en el que se sanciona el pacto, podría identificarse con el *Caranicum* o *Caronicum* del Itinerario que está cerca del río Parga y por el hecho de que las familias que lo contraen son gallegas, sin más explicación (MURGUÍA 1866: p. 355). Similar es la mención de una inscripción de Rímini en la que se alaba la lucha de Marco Vettio Valente contra los astures, “en la que sin duda se incluyen los gallegos” (CIL XI, 395; MURGUÍA 1866: pp. 450 ss).

Pero estas imprecisiones, inexactitudes o interpretaciones erróneas no son, en todos los casos, debidas a su falta de formación sino a una elección consciente. Murguía conoce bien la transmisión de los textos, como demuestra cuando le interesa. Es capaz de comentar de manera pormenorizada cómo han sido hallados y en dónde se han depositado algunas inscripciones, como es el caso de una lámina de bronce hallada en Viana del Bollo actualmente perdida (CIL II 2523 = IRG IV, 90)⁸ o de la ya citada *tabula* de los *Zoelas* de la que describe su peculiar peripecia (MURGUÍA 1865: p. 567; Id. 1866: p. 393). Igualmente, cuando es necesario para sus fines, demuestra su buen conocimiento de las diversas teorías formuladas sobre un epígrafe, como es el caso del hallado cerca de la Torre de Hércules, que veremos a continuación. De la misma manera no duda en utilizar análisis paleográficos para datar las inscripciones y, de esta forma, reafirmar sus hipótesis. Por ejemplo, cuando rebate las lecturas erróneas de una inscripción que pretendía justificar la localización de la patria de Teodosio, Cauca, en Galicia. No duda entonces en comparar sus letras con el final de las líneas 6-8 de la de *L. Pompeius Reburus* (IRG IV 118, AF² 209), o cuando data en época de Augusto la de Valença acudiendo igualmente a esos criterios paleográficos (MURGUÍA 1866: p. 531).

Podemos concluir que Murguía conoce bien la metodología de la epigrafía, maneja las autopsias y los calcos, es consciente de que los análisis paleográficos pueden ofrecer datos interesantes para clarificar la cronología y es un buen conocedor de las recopilaciones y teorías de los eruditos desde el s. XVII en adelante. Ahora bien, como señalaba al principio no es epigrafista, no solo porque carece de una formación específica sino, sobre todo, porque las inscripciones no son, para él, un fin en sí mismo. No pretende ofrecer a los investigadores una recopilación exhaustiva de fuentes sino utilizarlas para justificar su celtismo y en este sentido, como veremos a continuación, se convirtieron en un recurso especialmente valioso para sus tesis.

LA UTILIZACIÓN DE LA EPIGRAFÍA EN EL DISCURSO NACIONALISTA.

El uso que hace Murguía de la información epigráfica es totalmente coherente con los objetivos de su *Historia de Galicia*. Ya en su prólogo declaraba que no creía en la imparcialidad del historiador ni de la historia y aunque señalaba que se debía exigir exactitud en los hechos, a la hora de extraer sus consecuencias, “el historiador queda en absoluta libertad para apreciarlos y lo único que debe pedírsele es que sean legítimas sus conclusiones”; “buscar la verdad (...) pero sin ser fríos espectadores del pasado” (...) tal vez no haya toda la imparcialidad que exigen algunos, pero nuestro carácter no nos permite otra cosa” (MURGUÍA 1865: p. XXIII). La epigrafía no será una excepción y, al igual que el resto de las fuentes, deberá servir para minimizar el peso del mundo romano y demostrar que ni siquiera la conquista fue capaz de aniquilar el celtismo característico del pueblo gallego. Esto supone renunciar a utilizar o recopilar sistemáticamente toda la información disponible, porque, analizada en su conjunto, el mundo romano

8 Y que mencionaría otra divinidad indígena de la cual no tenemos ningún otro testimonio, *Aegiamunnaeagus*.

prevalecería, lo cual, evidentemente, no le interesaba. Por esta razón, lo que pomposamente define como intento de realizar un “cuerpo de inscripciones latinas de Galicia”, que aparece al final del tomo II, se queda en un breve listado de tan solo 15 ejemplares, en lo que constituye un conjunto heterogéneo tanto por su ámbito territorial – incluye ejemplares de Galicia, Portugal y la ciudad de Astorga – como por su tipología⁹. El pretexto de que solo considera necesario presentar las poco conocidas, obviando las que ya son fácilmente accesibles en otras obras, como la de Masdeu, no oculta la verdadera razón, que es la escasa representación indígena en su conjunto y que sí señala más adelante. Al valorar la información que aportan las inscripciones funerarias aclara que nos muestran cómo los cargos administrativos están desempeñados por “romanos o hijos de romanos”, en cambio no aparecen representados los verdaderos gallegos, que serían los que ostentarían onomástica indígena, ya que sus espacios son diferentes, y siguen enterrándose en los túmulos en donde no aparecen inscripciones funerarias (MURGUÍA 1866: p. 396). La falta de representatividad de ese mundo celta no se daría en cambio en los epígrafes votivos, que, al contrario de las anteriores, mostrarían la resistencia y la permanencia de las antiguas costumbres, lo que nos permitiría fundamentar el hecho diferencial. A pesar de que era imposible negar los abundantes e importantes cambios que Roma había realizado en distintos ámbitos, prácticamente en todos ellos los indígenas habían conseguido mantenerse, de manera que – con excepción de las leyes – las costumbres, la lengua y, sobre todo, la religión habían mantenido vivo el celtismo (MURGUÍA 1865: p. 32). Ahora sí era importante manejar y mostrar de forma más compleja la información epigráfica, ya que proporcionaba información única, directa y original, que incluso permitía contradecir las opiniones tendenciosas de los escritores clásicos, como era el caso de la conocida afirmación del ateísmo galaico transmitida por Estrabón (MURGUÍA 1865: p. 533). Con excepción de aquellos indígenas que adoptarían las divinidades foráneas para progresar personalmente, el resto mantuvo sus creencias, lo que mostraría la persistencia de la libertad indígena: “la libertad de la patria no desapareció durante este período, de manera que la religión se convirtió en el símbolo de la rebelión contra Roma y de la fuerza de la nacionalidad gallega” (MURGUÍA 1866: p. 421 ss). Los teónimos “celtas” mencionados en los epígrafes serían un óptimo testimonio de esta resistencia (MURGUÍA 1865: p. 40), pero entonces se conocía tan solo un número reducido y con difícil interpretación. Tendríamos el caso de *Bandua*, que interpreta como divinidad masculina asociada a Marte, que, por homonimia, tendría su origen en la localidad orensana de Bande¹⁰; *Cosus*, documentada en la inscripción inédita que él publicó, como ya hemos visto, o las “madres gallegas” (*CIL* II 2776 = *ERClu* 211) que serían las divinidades tutelares de la tribu de los galaicos, situados en el *conventus* de Braga, tal como señala Plinio. A ellas se añadirían un grupo reducido, con menciones únicas, en la mayor parte de los casos, como *Endo Castrorum*, *Tameobrigo* (*CIL* II 2377); *Ravveana*, *Netaci* o *Aegiamunnaeagus* (MURGUÍA 1865: p. 563).

Como vemos, el número de divinidades atestiguadas no era demasiado extenso, pero eso no fue un problema para Murguía, que debía alargar el panteón para consolidar el celtismo y mostrar que las divinidades indígenas superaban con creces a las romanas. Lo hizo, por ejemplo, con *Nabis*, desconocida en Galicia y de la que solo había el testimonio de una inscripción hallada en Alcántara, hoy perdida (*CIL* II 756) pero no dudó en vincularla a supuestos hidrónimos, como *Nabis*, *Nebis*, *Nebió* o *Nabilubion* (rio Nalón, Asturias) que permitirían incluirla como divinidad galaica (MURGUÍA 1865: p. 555). Pero sin duda el caso más útil para sus tesis fue el de *Endovel*, que no estaba documentado en Galicia sino en

⁹ Incluye inscripciones votivas como las dedicadas a las ninfas de Bande (*CIL* II 2530) y *Cuntis* (*CIL* II 2546), miliarios de Pontevedra y Bande, las funerarias que mencionan cargos administrativos (la dedicada por su mujer a *Truttedius Clemens, procurator Asturiae et Callaeciae*, *CIL* II 2643= *IRPL*e 121 = *ERPL*e 203 y la hoy desaparecida de *Fabius Aconius Catullinus praeses provinciae Gallaeciae*; *CIL* II 2635 = *IRPL*e 4 = *ERPL*e 43); funerarias (Culleredo, A Coruña, *CIL* II 2564 = *CIRG* I, 11; Xinzo de Limia, *CIL* II 2520 (p. 706), Caldas, *CIL* II 2545, actualmente perdida). Además de este *corpus* final incluye dos apéndices con el listado de gobernadores (1866: p. 510) o el de miliarios (1866: p. 513 ss), cuya información obtiene a partir de la epigrafía.

¹⁰ MURGUÍA 1865: p. 558. *Bandua* aparece a menudo vinculada a comunidades indígenas (*vici, pagi, castella*) por lo que se le ha atribuido una naturaleza tutelar, *vid.* un listado de las inscripciones y su mapa de distribución peninsular, así como un resumen de las interpretaciones en OLIVARES PEDREÑO 2002: p. 151 ss.

Portugal, y de quien se disponía de una buena información (MURGUÍA 1865: p. 552 ss), pues es una de las tres divinidades de la que se conservan un número más elevado de inscripciones en la península¹¹. El conocimiento que tenemos de esta divinidad se produce, sobre todo, a partir de los trabajos de Leite de Vasconcellos (1905: p. 122 ss; 1913, 195 ss) en Alandroal con la recuperación de las inscripciones reutilizadas y con las posteriores excavaciones que pretendieron localizar en su entorno el santuario del que probablemente procederían. Todo lo que conocemos hasta ahora nos muestra una divinidad indígena, pero, como bien señala Ribeiro (2002: p. 80) excepto el teónimo, todo lo que se sabe de *Endovelico* nos lleva al mundo romano¹². Aunque, evidentemente, Murguía carecía de esta información – la excavación de Leite de Vasconcellos tuvo lugar a partir de 1890 – la divinidad ya era conocida desde el s. XVI, gracias a los escritos de André de Resende y de frei Bernardo de Brito, que también propusieron las primeras hipótesis sobre su significado, no siempre basadas en evidencias científicas (ENCARNAÇÃO 1975: p. 181 ss; RIBEIRO 2005: p. 721). Las fuentes de Murguía son distintas, remite a las referencias recogidas por Cornide en su obra *Dioses de la provincia lusitana. Inscripciones del Dios Endovellico* (1798) o a la ya mencionada de Masdeu y, sin mayores precisiones – no menciona su número, procedencia o texto de los epígrafes – da por hecho que era propia tanto de lusitanos como de gallegos, pues se trataba, indudablemente, de una divinidad céltica. Demostrarlo le obliga a recurrir a curiosas etimologías y a la presunta ascunción de divinidades semitas por parte de los celtas, pero el objetivo estaba conseguido¹³. Las inscripciones de *Endovelico* multiplicarían por cinco las dedicadas a Júpiter: la proporción entre divinidades se alteraba claramente (MURGUÍA 1866, 421).

Pero sería un error pensar que solo los teónimos “celtas” mostraban la religión indígena, pues algunas divinidades clásicas no eran más que reinterpretaciones con las que los indígenas podían mantener sus creencias, haciendo creer lo contrario a los romanos. El culto de los Lares, los viales, genios y ninfas no eran más que una forma de revivir los de la familia, casa y fuentes. Incluso divinidades plenamente romanas, como Diana no serían más que una trasposición de Isis, demostrando así la “rebelión contra Roma y sus cultos” (MURGUÍA 1866: p. 422 ss; p. 436).

Murguía nos presenta así un mundo en el que los indígenas mantuvieron sus creencias en tanto la religión romana, propia de los conquistadores, ocuparía un espacio diferente, minoritario, concentrándose en las ciudades (las “colonias”, MURGUÍA 1866, 423). Con estas bases se invertiría la proporción entre los dioses, y tan solo un reducido número de divinidades serían realmente romanas: Júpiter, Fortuna, Evento, Juno. Pero incluso en estos casos introduce matices, pues hasta el dios que representa al Estado romano es interpretado por los indígenas, como demostrarían 4 inscripciones de Orense, dos de ellas dedicadas a Júpiter Ladico¹⁴, otra a Júpiter Candamio (*CIL II* 2695; IRPLe 50) y una cuarta a Júpiter Candiedoni (*CIL II* 2599), actualmente perdida y cuya procedencia exacta se ignora. Murguía parte del hecho indiscutible de que somos celtas y que, por tanto, compartimos con los celtas de las Galias, Germania y las Islas Británicas costumbres, formas políticas y sociales y, por supuesto, la religión (MURGUÍA 1865: p. 443). Podemos aplicar las supuestas características de la religión de los galos al mundo galaico. El principio del que se parte es muy sencillo, nos lleva a un sistema religioso naturalista “que les inclinaba a tener por templo un bosque, por dios una roca o una fuente de agua viva, y por lámpara la luna a quien invocaban” (MURGUÍA 1865: p. 535, *vid.* también 1865: p. 40, p. 60; 1866: p.

11 85 de las cuales fueron halladas en Alandroal (Évora), en gran parte fuera de contexto al ser utilizadas como material de construcción de la capilla de São Miguel da Mota. Las otras dos divinidades son *Berobreo* (Donón, Cangas do Morrazo) y *Vaellico* (Postoloboso, Ávila).

12 No se ha hallado el santuario, pero todo el material encontrado (cerámica, estatuaria) nos lleva a una cronología entre mediados del s. I-III dC. y a modelos clásicos. Frente a la ausencia de restos de la E. del Hierro (GUERRA *et alii*, 2002; *Id. et alii*, 2008; SCHATNER *et alii*, 200: p. 898 ss). Incluso la mayoría de los dedicantes presentan igualmente onomástica romana (DIAS, COELHO 1995-1997: p. 236).

13 Según la etimología de Pérez Pastor, *Endo* significaba dios en céltico, en tanto el *Vellico* final se relaciona con el fenicio *Baal*, lo que permite una vinculación al Hércules fenicio o Melkarth. Probablemente se basó en una inscripción recogida por Freret en el s. XVIII y posteriormente por el P. Mariana (*Historia Sagrada*, tom. 2º, praef. p. 13; *CIL II*, 282* con alguna variante). Sobre las diversas interpretaciones, *vid.* RIBEIRO 2005: p. 723.

14 En *IRG IV* 62 y 63 se consideran la misma, ya que en ambos casos han sido transmitidas por Gándara (62) y Morales (63) y se dan como rupestres. En realidad, la 63 (*AF*² 10) se conserva en una pequeña ara y la 62, rupestre, no se conoce.

431). Además de la mitología comparada, basta acudir a los autores clásicos, como Tácito o Lucano, para comprobar cómo se venera el *lucus* (MURGUÍA 1865, 539) o simplemente recordar la pervivencia de estas creencias celtas que todavía se dejan ver hoy¹⁵. Dentro de ese naturalismo debemos interpretar las inscripciones de Júpiter (MURGUÍA 1865: p. 551). Ya Masdeu había vinculado a *Iovi Candiedoni* y *Ladico* con las montañas, pero lo había hecho desde una perspectiva “romana”: al igual que en Roma Júpiter adoptaba como epíteto el Capitolio, aquí tomaría otros que designaban a los montes galaicos. Murguía es consciente de que eso supondría aceptar que seguíamos ante una deidad romana, alejándose del celtismo, así que invierte la interpretación: lo que adoraban los celtas eran las montañas pero encubrían ese culto bajo el nombre de Júpiter¹⁶.

Este naturalismo religioso le permite reinterpretar la inscripción situada en la roca natural cerca de la Torre de Hércules y “nacionalizar” el monumento, privando a los romanos de uno de los símbolos de su conquista más conocidos. El giro interpretativo de Murguía suponía contradecir la opinión unánime de los eruditos que, al igual que en la actualidad, vinculaban el epígrafe con la construcción de la torre, y consideraban a *C. Sevius Lupus architectus* del faro romano, en tanto él sostendría que la inscripción nada tenía que ver con el faro¹⁷. Murguía demuestra conocer muy bien todas las interpretaciones desde Florian de Ocampo hasta el propio Hübner, y las rebate una a una, sistemáticamente. Achaca las diferentes interpretaciones sobre el origen del arquitecto al mal estado de la lápida (MURGUÍA 1865: p. 537) pero como podemos ver en la fotografía (Fig.2), toda ella se lee con claridad. Rebate la cronología que la sitúa en época de Trajano (MURGUÍA 1866: p. 418), pues siguiendo la opinión de Rada y Delgado (1860: p. 699) considera la palabra *architectus* bajo imperial como también lo demostraría el análisis paleográfico. El texto, por el contrario, debería desvincularse de la Torre e interpretarse como un ejemplo evidente de la ya conocida adoración de los montes propia de la religión celta. Una vez dissociados ambos elementos, el paso siguiente es reinterpretar el faro como una construcción ajena al mundo romano y aquí ya puede alegar razones diversas. En primer lugar, la tradición, pues la Torre no es denominada “de Marte”, como sería lógico si estuviese vinculada al epígrafe dedicado a esa divinidad, sino “de Hércules” y hay leyendas que lo relacionan con el fenicio o aliado de los fenicios, Breogán. Además, las técnicas constructivas lo acercan ni más ni menos que a Babilonia (MURGUÍA 1865: p. 430; 1866: p. 91 ss). Paradójicamente, los fenicios no son considerados invasores al estilo romano, sino el pueblo que únicamente pretende comerciar a través de vínculos de amistad, sin imposiciones ni violencia (MURGUÍA 1865: p. 15; p. 21). Si no se podía atribuir a un pueblo como el celta una edificación tan compleja, al menos se trataba de no atribuir un mérito más a Roma. Alega además otras razones históricas, pues no hay constancia de expediciones que tuviesen al noroeste como punto de partida, aparte de las de César, A Coruña no está situada estratégicamente en el camino a *Britania*, para lo cual era más razonable acceder desde Francia y, por último, los romanos no fomentaron las comunidades costeras, sino las del interior. La reinterpretación religiosa era, de nuevo, el punto de partida para disminuir la fuerza de la conquista romana.

No era una tarea fácil mostrar la continuidad del celtismo desde sus orígenes hasta su época, como tampoco lo era minimizar los cambios introducidos por Roma, algunos de los cuales (la lengua, la escritura, los restos materiales...) era imposible obviar. Murguía encontró en la epigrafía un buen instrumento para demostrar sus tesis, con documentos transmitidos directamente, que a través de la teonimia y de la onomástica ofrecían evidencias de la persistencia de formas de vida, cultos, ritos y formas de pensar celtas cuya influencia todavía se dejaba ver en costumbres actuales. Manejó muy bien

15 Como ejemplo menciona el Pico Sacro, actual denominación de un promontorio cercano a Santiago de Compostela, las fuentes que se siguen llamando Aguas Santas o los baños nocturnos en agua del mar. A esto se añade las lagunas deificadas, como la de A Limia, en Ourense, llamada *Bellion*, que sin duda aludía al *Baal* fenicio, hoy denominada Antela, del dios *Antubel*, una variante de *Endovel* (MURGUÍA 1865: p. 538 ss).

16 Otro sincretismo sería el *Hermes Devorix* que lee como *Hermes Eiduorio* (Outeiro Seco, Chaves, *CIL* II 2473, que sería el dios del comercio “de los celtas gallegos”. ALBERTOS (1956) interpreta el *devorix* como rey de los dioses y señala su paralelismo con la veneración de Mercurio como *deus maximus* por los galos (Caes., *BG* 6.17), acentuando el celtismo.

17 *Marti / Aug(usto) sacr(um) / G(aius) Sevius / Lupus / architectus / Aeminiensis / Lusitanus ex vo(to) CIL* II 2559 = *CIL* II 5639 = *CIRG* I, 2.

los documentos disponibles para aumentar el peso de lo indígena con reinterpretaciones de lo que era típicamente romano. Un trabajo que le permitió concluir que las “lápidas romanas fueron, durante el período latino, de lo poco que (los celtas) salvaron de sus libertades y los que las gravaban ignoraban que estaban perpetuando la nacionalidad que los romanos creían haber aniquilado”. La religión, en definitiva, era una muestra del patriotismo gallego (MURGUÍA 1865: p. 568; 1866: p. 420).

BIBLIOGRAFIA

- ALBERTOS FIRMAT, M^a Lourdes (1956), ¿Mercurio, divinidad principal de los celtas peninsulares?, *Emerita*, 24, Madrid, pp. 294-297.
- BARREIRO BARREIRO, Xosé Luis (2008), Hacia la configuración de una conciencia propia: de los problemas de Galicia a Galicia como problema, in AGÍS VILLAVERDE, Marcelino, BALIÑAS FERNÁNDEZ, Carlos (Coords.), *Galicia y Japón: del sol naciente al sol poniente*, A Coruña, Universidade da Coruña, Servizo de Publicacións, pp. 87-114.
- BARREIRO FERNÁNDEZ, Xosé Ramón (1986), A Recreación do mito celta, *A Nosa Terra*, 7, A Coruña, pp. 27-29.
- (1993), A historia da historia: Aproximación a una historiografía galega: de Murguía a Risco, in GONZÁLEZ BERAMENDI, Xusto (ed.), *Galicia e a Historiografía, Semata 5*, Santiago de Compostela, pp. 183-209.
- DIAS, M. A., COELHO, L. (1995-1997), Endovélico: caracterização social da romanidade dos cultuantes e do seu santuário, *O Arqueólogo Português*, sér. IV, 13/15, Lisboa, pp. 233-265.
- DIEGO SANTOS, Francisco (1986), *Inscripciones romanas de la provincia de León*, León, Institución Fray Bernardino de Sahagún = IRPLe.
- DOPICO CAÍNZOS, M^a Dolores, SANTOS YANGUAS, Juan (2014), La conquista del noroeste en la historiografía gallega del s. XIX: Vicetto y Murguía, *Veleia*, 31, Vitoria, pp. 163-180.
- ENCARNAÇÃO, José d', (1975), *Divindades indígenas sob o domínio romano em Portugal : subsídios para o seu estudo*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- GONZÁLEZ BERAMENDI, Xusto (1995), A visión de Galicia na historiografía galeguista (1840-1940), in VÁZQUEZ CUESTA, Pilar, *Revista Colóquio/Letras*, 137-138, Oporto, pp. 201-204.
- GUERRA, Amílcar (2008), La documentation épigraphique sur Endouellicus et les nouvelles recherches dans son sanctuaire à S. Miguel da Mota, in HAEUSSLER, Ralph, KING, Anthont C. (eds.), *Continuity and Innovation in Religion in the Roman West*, 2, *Journal of Roman Archaeology Supp. Series 67*, Portsmouth, Rhode Island, pp.159-167.
- GUERRA, Amílcar, SCHATTFNER, Thomas, FABIÃO, Carlos (2002), As recentes descobertas em S. Miguel da Mota (Alandroal) nas imediações do santuário de Endovélico, *Conimbriga*, 41, Coimbra, pp. 295-297.
- LE ROUX, Patrick (2013), Inscriptions funéraires et historiographie régionale, *Revista da Faculdade de Letras – Ciências e Técnicas do Património*, Porto, XII, pp. 167-180.
- LORENZO FERNÁNDEZ, Joaquín, d'ORS, Álvaro, BOUZA BREY, Fermín, (1968), *Inscripciones romanas de Galicia. IV Provincia de Orense*, Santiago = IRG.
- MÁIZ, Ramón (1984a), La construcción teórica de Galicia como nación en el pensamiento de Manuel Murguía, *Estudios de Historia Social*, 28-29, Madrid, pp. 133-147.
- (1984b), Raza y mito céltico en los orígenes del nacionalismo gallego: Manuel Murguía, *Revista española de investigaciones sociológicas*, 25, Madrid, pp. 137-180.
- (2001), A fundamentación histórico-política da nación galega na obra de Manuel Murguía, in *Congreso sobre Manuel Murguía*, Santiago, Xunta de Galicia, pp. 41-68.

- MARTÍNEZ MURGUÍA, Manuel (1865-1866), *Historia de Galicia*, vol. 1-2, Lugo, Imprenta de Soto Freire.
- MARTINÓN-TORRES, M. (2000), Murguía e a arqueoloxía galega, *BRAG 361*, A Coruña, pp. 221-244.
- OLIVARES PEDREÑO, Juan Carlos (2002): *Los Dioses de la Hispania Céltica*, Real Academia de la Historia/ Universidad de Alicante, Madrid.
- PALOL, Pedro de, VILELLA, José (1987), *Clunia II: La epigrafía de Clunia*, Madrid, Ministerio de Cultura= ERClu.
- PEREIRA GONZÁLEZ, Fernando (1996), Unha contribución ao estudio da historia da arqueoloxía galega: o emprego da información arqueolóxica en Galicia, *Gallaecia*, 14-15, Santiago de Compostela, pp. 7-29.
- (2003), Primeiras referencias aos celtas na historiografía galega, *Gallaecia*, 22, Santiago de Compostela, pp. 441-469.
 - (2004), O celtismo na historiografía galega do século XVIII, *Gallaecia*, 23, Santiago de Compostela, pp. 221-249.
 - (2007), A cuestión das orixes na historia de Galiza, *Gallaecia*, 26, Santiago de Compostela, pp. 285-312.
- PEREIRA MENAUT, Gerardo (1991), *Corpus de inscripciones romanas de Galicia. I. Provincia de A Coruña*, Santiago, Xunta de Galicia = CIRG.
- RABANAL ALONSO, Manuel Abilio, GARCÍA MARTÍNEZ, Sonia M^a (2001), *Epigrafía romana de la provincia de León: revisión y actualización*, León, Uni. León = ERPLe.
- RADA Y DELGADO, Juan de Dios de la, (1860), *Viaje de SS. MM. y AA. por Castilla, Asturias y Galicia, verificado en el verano de 1858*, Madrid, <https://play.google.com/books/reader?id=ENROAAAAAJ&hl=es&pg=GBS.PA700> .
- RIBEIRO, José Cardim (2002), Endovellicus, in *Religiões da Lusitania. Loquuntur saxa*, Lisboa, pp. 79-90.
- (2005), O deus sanctus Endovellicus durante a romanidade ¿uma interpretatio local de Faunus/ Silvanus?, *Acta Palaeohispanica IX, Palaeohispanica*, 5, Zaragoza, pp. 721-766.
- RISCO, Vicente (1933), Manuel Murguía, *Arquivos do Seminario de Estudos Galegos VI*, A Coruña, pp. IX-XLVI.
- RODRÍGUEZ COLMENERO, Antonio (1997), *Aquae Flaviae: I. Fontes epigráficas da Gallaecia meridional interior*, Chaves, Câmara Municipal de Chaves.
- SANTOS YANGUAS, Juan (1985), *Comunidades indígenas y administración romana en el NO Hispánico*, Vitoria, Servicio Editorial, Universidad del País Vasco.
- SCHATTNER, Thomas, GUERRA, Amílcar, FABIAO, Carlos (2005), La investigación del santuario de Endovelico en São Miguel da Motta (Portugal), *Acta Palaeohispanica IX, Palaeohispanica* 5, Zaragoza, pp. 893-908
- VASCONCELLOS, José Leite de (1897-1913), *Religiões da Lusitânia*. 3 vol., Lisboa, Imprensa Nacional.
- VELASCO SOUTO, Carlos (1998), Murguía historiador, *Nosa Terra. A nosa cultura*, 19, A Coruña, pp. 18-23.
- VILLARES PAZ, Ramón (2000a), A formación de Murguía como historiador, *Grial* 147, Santiago de Compostela, pp. 385-398.
- (2000b), A Obra de Murguía como historiador, in ALFEIRÁN RODRÍGUEZ, Xosé (Coord.), *Murguía e o Arquivo do Reino de Galicia*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, Dirección Xeral de Patrimonio Cultural, pp. 62-108.

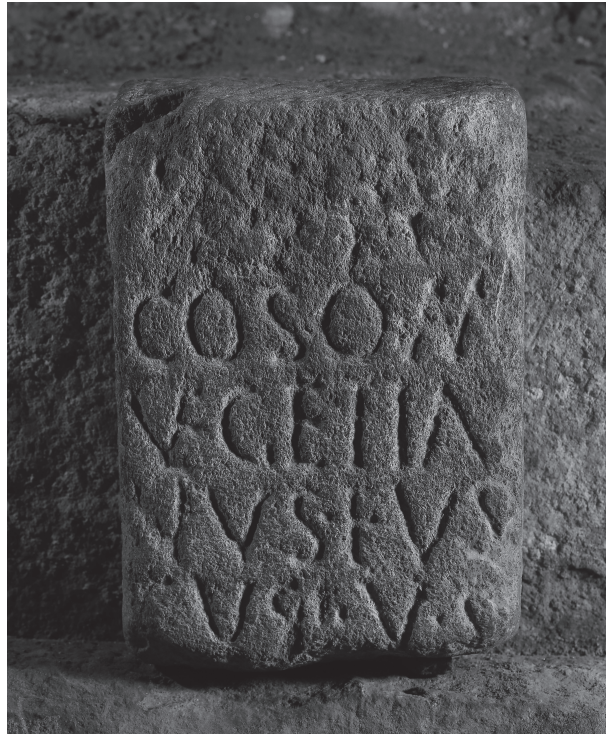


Fig. 1: Inscripción dedicada a Cosus (Brandomil, A Coruña, *IG I 39*). ©Museo Catedral de Santiago. Foto, José M. Salgado. Fundación Luis Montegudo

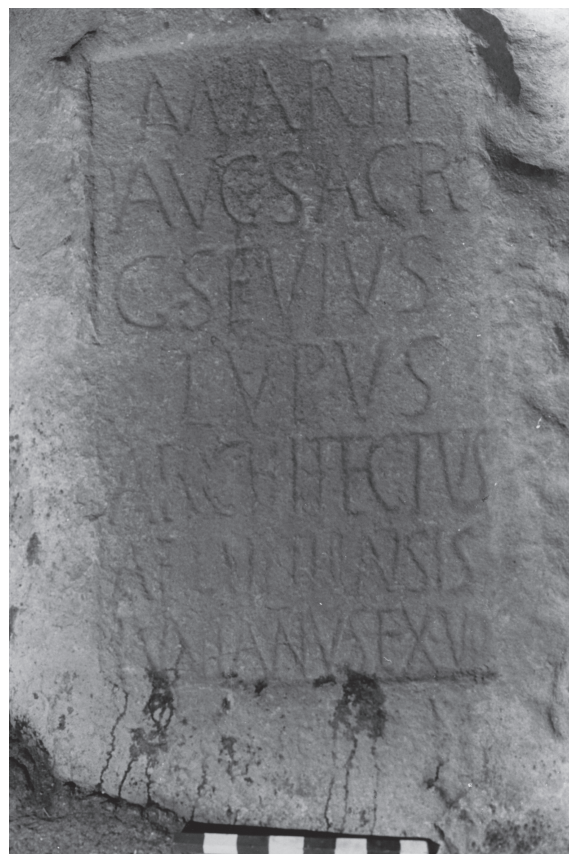


Fig. 2: Dedicación a Marte Augusto (A Coruña, *CIRG I, 2*).