

# OSCURO SOBRE CLARO. CONSIDERACIONES EN TORNO AL HIDRÓNIMO *LUXIA*

ANTONIO CARLOS LEDO CABALLERO  
*Universidad de Valencia*

**RESUMEN:** La forma hidrónica *Luxia*, una de las que utiliza Plinio para referirse a los ríos cercanos a Huelva, ha sido considerada tradicionalmente como derivada de una raíz indoeuropea cercana al sentido de "claro" o "luminoso". Las aguas oscuras del Tinto y el Odiel aconsejan buscar otra solución etimológica para el hidrónimo. Estos ríos oscuros imprimen un peculiar sesgo religioso a los territorios que atraviesan, explicando la aparición de santuarios vinculados a divinidades subterráneas.

**ABSTRACT:** The hydronym *Luxia*, one of which uses Pliny to refer to rivers near to Huelva, has been considered traditionally derived from an Indo-European root close to the meaning of "clear" or "bright". The dark waters of the Odiel and Tinto advise to find another etymological solution for the hydronym. These dark rivers printed a peculiar religious bias to the territories that cross, explaining the emergence of sanctuaries linked to underground deities.

*A flumine Ana litore Oceani oppidum Onuba, Aestuarium cognominatum, inter confluentes Luxiam et Vrium (Plinio, Nat. 3.7)*<sup>1</sup>.

La frase con la que Plinio describe el tramo costero que discurre entre la desembocadura del Guadalquivir y la ciudad de Huelva es seguramente bien conocida debido a la ya larga polémica suscitada en torno a los hidrónimos que en él aparecen, sin que se haya alcanzado todavía unanimidad entre los investigadores a la hora de establecer la correspondencia exacta con los dos ríos que dominan el paisaje de la ciudad onubense, el Odiel y el Tinto.

La historiografía tradicional se decantó desde muy pronto por la identificación del hidrónimo *Luxia* con el río Odiel; así lo hicieron entre otros el sevillano Rodrigo Caro<sup>2</sup>, y, ya en la centuria siguiente, el padre Flórez<sup>3</sup>, opinión que siguieron los historiadores onubenses Antonio Jacobo del Barco<sup>4</sup> y Juan Agustín de Mora Negro y Garrocho<sup>5</sup>. Numerosos autores han defendido también en

<sup>1</sup> Edición de G. Winkler, *C. Plinius Secundus d. Ä. Naturkunde Bücher III/IV*. Artemis Verlag, München und Zürich, 1988.

<sup>2</sup> *Antigüedades y principado de la ilustrissima ciudad de Sevilla y chorographia de su convento iuridico o antigua chancilleria*, Sevilla, 1634 [ed. facsímil Sevilla, 1982], 88 s.

<sup>3</sup> *España Sagrada, IX. De la provincia antigua de la Bética en común, y de la Santa Iglesia de Sevilla en particular*, Madrid, 1752 [ed. Madrid, 1860], 46 s.

<sup>4</sup> *Dissertación histórico geographica, sobre reducir la antigua Onuba a la Villa de Huelva*, Sevilla, 1755 [ed. facsímil Valladolid, 2005], 22 y 36.

<sup>5</sup> *Huelva ilustrada. Breve historia de la antigua y noble villa de Huelva*, Sevilla 1762 [ed. facsímil Valladolid, 2005], cap. 1, 4.

épocas más recientes la reducción *Luxia*-Odiel<sup>6</sup>, aunque no han sido muchos los que han llegado a reconocer que el principal argumento para sostener esta identificación no era sino el orden seguido por Plinio a la hora de enumerar los dos ríos, correspondiendo el nombre mencionado en primer lugar al que discurre por una latitud más occidental, esto es, el Odiel<sup>7</sup>.

No han faltado tampoco estudiosos que han defendido la identificación inversa, es decir, la que considera que las formas *Luxia* y *Vrius* correspondían a los nombres antiguos del Tinto y el Odiel respectivamente<sup>8</sup>, postura que, frente al argumento no siempre reconocido del orden en que aparecen los hidrónimos en el texto pliniano, cuenta con el apoyo de la teoría que defiende una evolución etimológica desde la forma antigua *Urius* al moderno *Odiel*<sup>9</sup>. En la misma línea argumental, se ha relacionado el hidrónimo *Luxia* con la forma *Lahšar* (romanceada en *Laxer*) que utiliza al-Rāzī para nombrar el río que pasa junto a Niebla<sup>10</sup>; el

<sup>6</sup> Sin pretender ser exhaustivos, podemos citar a R. Thouvenot, *Essai sur la province romaine de Bétique*, París, 1973 (1ª ed. París, 1940), 15; F. Hernández, “El cruce del Odiel por la vía romana de Ayamonte a Mérida”, *AEA*, 31, 1958, 126-152, 129 y 150; J.M. Luzón - D. Ruiz Mata, “El poblado minero romano de Riotinto”, *Habis* 1, 1970, 125-138, esp. 127 s.; G. Chic García, “Consideraciones sobre las incursiones lusitanas en Andalucía”, *Gades* 5, 1980, 17; J. M. Ruiz Acevedo, *Las vías romanas en la provincia de Huelva*, Huelva, 1998, 83; L. Pérez Vilatela, *Lusitania. Historia y etnología*, Madrid, 2000, 25 y 241; J. M. Campos - N.O. Vidal, “Las ciudades hispano-romanas del territorio onubense. Estado de la cuestión”, *Revista d'Arqueologia de Ponent*, 13, 2003, 46; A. Jiménez Martín, “El tramo Urión-Aruci (Ravenn. 317; 16-17)”, *AEA*, 79, 2006, 225-238, 225. La misma idea se mantiene en obras muy recientes de carácter divulgativo (J. B. Martín Vera, *Tras las huellas del pasado. El legado romano en la provincia de Huelva*, Madrid, 2010, 43), así como en numerosas páginas de Internet.

<sup>7</sup> Entre los trabajos en los que se reconoce que era esta la principal razón de la identificación cabe citar los de R. Corzo - A. Jiménez, “Organización territorial de la Bética”. *AEA*, 53, 1980, 21-47, 37; J. Muñiz Coello, “Las fuentes literarias greco-latinas referentes a la provincia de Huelva. Un Comentario”. *Huelva en su historia* 3, 1990, 47-66, 54 s.; P. Sillières (*Les voies de communication de l'Hispanie méridionale* París, 1990) consideraba que *Luxia* es el nombre antiguo del Odiel en tanto Plinio respeta *scrupuleusement le même sens d'est en ouest por l'énumération des villes et des fleuves* (447 s); no obstante, pocas líneas antes reconocía respecto al hidrónimo *Urius* que *l'identification de ce cours d'eau n'est pas assurée car l'hésitation est possible entre le Tinto et l'Odiel* (445).

<sup>8</sup> Esta es la opinión sostenida, entre otros, por A. García Bellido, *La España del siglo primero de nuestra era (según P. Mela y C. Plinio)*, Madrid, 1947, 216, n. 27; A. Schulten, *Geografía y etnología de la Península ibérica*, II, Madrid, 1963, 64; R. Corzo - M. Toscano, *Las vías romanas de Andalucía*, Sevilla, 1992, 166; es también la que aparece en la hoja J-29 de la *Tabula Imperii Romani*, Madrid, 1995, ss.vv. *Vrium Flumen*, *Luxia Flumen*.

<sup>9</sup> M. D. Gordon Peral - S. Ruhstaller, “Análisis etimológico de la macrotoponimia Onubense”. *Huelva en su historia* 4, 1992, 421-440, 427 s y 434; J. A. Correa Rodríguez, “De *Vrius* a Odiel: un posible testimonio árabe”. *Philologia hispalensis*, 17, 2003, 259-262; véase también M. J. López Pantoja, “Una nueva explicación del antiguo hidrónimo de la Bética *Vrium* (Plin. III 7) y de la voz prerromana *urium* (Plin. XXXIII 75)”. *IX Congreso Español de Estudios Clásicos* III, Madrid, 1998, 177-180, 179

<sup>10</sup> F. Hernández (“El cruce del Odiel...”, cit., 150-152) planteó la supuesta confusión de al-Rāzī respecto al nacimiento del Tinto y la relación de *Luxia* con la Peña de Alájar, lugar donde nace una de las principales fuentes del Odiel, opinión seguida por F. Roldán Castro, *Niebla mu-*

geógrafo musulmán, de quien parecen depender la mayor parte de los geógrafos hispano-árabes posteriores<sup>11</sup>, añade a continuación que el río también es conocido con el nombre de *Tinto*, indicio de que esta segunda denominación apareció muy probablemente con anterioridad a la llegada de los musulmanes a la Península<sup>12</sup>. Por último, se ha de tener presente la negativa a conceder valor argumental al orden en que aparecen los hidrónimos en el pasaje de Plinio, considerándose que el auténtico objetivo del autor latino era destacar el hecho de que ambos ríos confluían en un punto y no *la situación exacta de cada uno de ellos, por lo que es indiferente el orden en que aparezcan dentro del sintagma, que en modo alguno tiene por qué ser geográfico*<sup>13</sup>.

Aun reconociendo la importancia de los argumentos que defienden la identificación de *Luxia* como el nombre antiguo del Tinto, no es nuestra intención aportar una opinión más a esta polémica; el objetivo que nos hemos propuesto sigue en cierto modo la línea que planteó M<sup>a</sup> J. López Pantoja cuando, al explicar el origen del hidrónimo *Vrium* en un vocablo prerromano y su sentido de “río rojo o rojizo”, reconocía la escasa relevancia de *que el antiguo Vrium corresponda al actual Odiel o Río Tinto: ambos fluyen por terrenos con unas características geológicas muy semejantes*<sup>14</sup>. Lo único que pretendemos con estas líneas es intentar arrojar algo de luz (aunque pueda resultar paradójico, como se verá más adelante) sobre el potamónimo *Luxia*, y, en aras de esa interdisciplinaridad tan en boga hoy en día, ofrecer un nuevo significado que encaje con los datos procedentes de la historia de las religiones, del análisis de fuentes literarias e iconográficas antiguas y, en cierto modo también, del ámbito más puramente arqueológico.

No se puede decir que la forma hidronímica *Luxia* haya sido hasta el día de hoy especialmente controvertida por lo que respecta a su significado<sup>15</sup>, lo que, creemos, se explica en buena medida por la talla científica de algunos de los investigadores que han opinado al respecto. Entre estos se hace obligado mencionar en primer lugar a Alfred Th. Holder y su conocido *corpus* dedicado a la lengua céltica; allí se establecía la procedencia del hidrónimo desde la voz *lux*,

---

*sulmana* (siglos VIII-XIII), Huelva, 1997, 305-308; sobre esta cuestión véase E. Terés, *Materiales para el estudio de la toponimia hispanoárabe. Nómima fluvial, I*, Madrid, 1986, 115 s. y n. 299, para quien no cabían dudas sobre la identificación del *Nahr Lahšar* con el Río Tinto de la actual provincia de Huelva. Una más o menos clara aceptación del origen del hidrónimo *Lahšar* en el prerromano *Luxia* en M. D. Gordon Peral – S. Ruhstaller, “Análisis etimológico...”, cit., 234; J. A. Correa Rodríguez, “De Vrius a Odiel...”, cit., 260.

<sup>11</sup> J. Vallvé Bermejo, “Fuentes latinas de los geógrafos árabes”. *Al-Andalus*, 32:2, 1967, 241-260, esp. 241

<sup>12</sup> E. Terés, *Materiales para el estudio...*, cit., 115; J. A. Correa Rodríguez, “De Maenuba a Guadiamar”. *Habis*, 36, 2005, 235-242, esp. 238.

<sup>13</sup> J. A. Correa Rodríguez, “De Vrius a Odiel...”, cit., 260.

<sup>14</sup> “Una nueva explicación...”, cit., 179.

<sup>15</sup> Una de las escasas voces disonantes, M. D. Gordon Peral – S. Ruhstaller, “Análisis etimológico...”, cit., 434, n. 99.

derivada a su vez del radical *luk-*<sup>16</sup>. Es necesario recordar que con este mismo radical se ha relacionado frecuentemente la forma *Lug*, nombre de una de las más importantes divinidades pancélticas<sup>17</sup>, cuyo carácter politécnico explica tanto el epíteto (*sam*)*ildánach* (“diestro en muchas artes”) con el que era conocido en la épica irlandesa, como su identificación con el Mercurio romano<sup>18</sup>, lo que no ha impedido que también se haya visto en *Lug* un correlato céltico de Apolo a partir de ciertos paralelismos entre las dos divinidades, como la proximidad de significado del epíteto *grianainech* (“el rostro del sol”), que recibía el dios celta en los textos irlandeses<sup>19</sup>, con algunas de las epiclesis con las que era invocado Apolo, tales como *lúkeios*, *lúkios* o *lukegenés*<sup>20</sup>.

Otro de los prestigiosos indoeuropeístas en los que debemos detenernos es Francisco Villar, para quien la raíz indoeuropea \**leuk-/luk-*, y su consabido sentido de “claro, blanco, luminoso”, explica meridianamente el origen de las formas *Luxia*, *Luxovium* y *Luxovius*<sup>21</sup>, idea que, como hemos tenido ocasión de comprobar, no hace sino seguir la que ya fuera expresada por Holder hace más de cincuenta años y a la que nada parece poder reprocharse a primera vista: el hidrónimo *Luxia* posee una indudable semejanza formal con la raíz propuesta como origen etimológico, raíz que, a mayor abundamiento, permitiría explicar una amplia serie de potamónimos extrapeninsulares, v. gr. el *Laukuvà* de Lituania, el *Leucosuros* de Cilicia o los formados a partir de la forma *Lucus*, compartida por cursos de Frigia, Jonia, Eólida, Cilicia o Capadocia<sup>22</sup>.

<sup>16</sup> *Alt-Celtischer Sprachschatz*, 1962, II, col. 356 s, ss.vv. *lux*, *Luxia*; en la misma obra se propugna la procedencia desde la misma raíz del topónimo *Luxovium* y el teónimo *Luxovius/Lussovius* (*ibidem*, cols. 351-358, ss.vv.), nombre este último de un dios gálico relacionado de manera sistemática con la idea de claridad y luminosidad; en esta línea, M. J. Green, *Dictionary of Celtic Myth and Legend*, London, 1992, 136; F. Marco Simón, “Heroización y tránsito acuático: sobre las diademas de Mones (Piloña, Asturias), *Homenaje a J. M<sup>o</sup> Blázquez II*, Madrid, 1993, 319-348, 336 s, n. 90; F. VILLAR, *Indoeuropeos y no Indoeuropeos en la Hispania prerromana*, Salamanca, 2000, 328. No ha faltado tampoco quien ha considerado el teónimo como un mero derivado de *Lug* (B. García Fernández-Albalat, “Las llamadas divinidades de las aguas”, *Mitología y mitos de la Hispania prerromana II*, Madrid, 1986, 141-192, 187, n. 257).

<sup>17</sup> R. Hutton, *The Pagan Religions of the Ancient British Isles: their Nature and Legacy*, 1991, 150 y 155; M. J. Green, *Dictionary...*, cit., 135.

<sup>18</sup> Jan de Vries, *La religion des celtes*, París, 197, 60 s.; Green, *Dictionary...*, cit., 135, 148; J.C. Olivares, *Los dioses de la Hispania céltica*, Universidad de Alicante, 2002, 204-206. Una crítica a esta identificación en Bernhard Maier, “Is Lug to be identified with Mercury (Bell. Gall. VI 17, 1)? New Suggestions on an old Problem”. *Ériu*, XI-XII, 1996, 127-135.

<sup>19</sup> B. Sergent, B., *Lug et Apollon*, Bruxelles, 1995, 7-13; J.C. Olivares, *Los dioses...*, cit., 206-208.

<sup>20</sup> W.H. Roscher (ed.), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie I*, Leipzig, 1884-1886 (Hildesheim-New York, 1978), s.v. *Apollon*, 422 s.

<sup>21</sup> *Indoeuropeos y no indoeuropeos...*, cit., 328 y 384. Recientemente se ha repetido la misma argumentación en F. Villar – B. Prósper – C. Jordán – M. P. Fernández, *Lenguas, Genes y Culturas en la prehistoria de Europa y Asia suroccidental*, Salamanca, 2011, 119.

<sup>22</sup> *Indoeuropeos y no indoeuropeos...*, cit., 327 y n. 173.

Pero esta en principio impecable explicación puede empezar a presentar fisuras si aplicamos algunos de los principios de la hidronimia expresados por otro gran filólogo, H. Krahe, quien consideraba que en la por él llamada *alteuropäische Hydronymie* abundaban los nombres derivados tanto de raíces con significados próximos a conceptos como “agua”, “fluir” o “manar”<sup>23</sup>, como, y es lo que resulta más interesante para nuestros propósitos, de vocablos que designaban alguna propiedad característica del agua, diferenciándose en este grupo aquellos que *in die Reihe der Benennungen von Gewässern nach ihrer Farbe oder ihrem Aussehen gehört*<sup>24</sup>. Con estos presupuestos, y tras comprobar que el rasgo más llamativo de los ríos onubenses sobre los que estamos tratando, por encima de cualquier otra circunstancia, es el inusual color oscuro de sus aguas<sup>25</sup>, solo cabe concluir, en nuestra opinión, que la propuesta etimológica que tradicionalmente se ha venido aceptando y que vinculaba la idea de claridad, luminosidad o blancura al nombre de un río cuyas características, independientemente de que nos refiramos al Tinto o al Odiel, lo alejan tan notoriamente de ese campo semántico, es, sencillamente, insostenible. Por ello, creemos absolutamente necesario proponer para el hidrónimo *Luxia* otra posibilidad etimológica que semánticamente se avenga mucho mejor al peculiar carácter de estos dos cursos onubenses.

En el conocido diccionario de J. Pokorny aparecen dos entradas para la raíz *\*leug-*; en la primera de ellas se propone su relación con la idea de torcer o curvar, y se considera origen, entre otros, del étimo lituano *lūgnas*, “flexible, dúctil”, del islandés antiguo *lykna*, “doblar”, del verbo griego *λυγίζω*, “plegar, doblar”, así como de los términos latinos derivados del verbo *luxāre*, “dislocar”. En la segunda entrada se asigna a nuestra raíz el sentido que en alemán se expresa con la palabra *schwärzlich*, sentido que se habría conservado en el griego *λυγαῖος*, traducible por “oscuro” y también, a partir del color, por ‘barrizal’ o ‘ciénaga’, significado este último compartido por el lituano *liūgas*, por el ilirio

<sup>23</sup> *Unsere ältesten Flussnamen*, Wiesbaden, 1964, 34-51.

<sup>24</sup> *Ibidem*, 52.

<sup>25</sup> Creemos más conveniente definir el color de estas aguas con un genérico “oscuro” antes que entrar en la estéril discusión sobre si debería considerarse más restrictivamente como ‘rojo’. Considérese lo que ocurre con el vocablo castellano ‘colorado’, literalmente ‘con color’ y que ha devenido semánticamente en sinónimo de ‘rojo’. Reflexiones similares podrían hacerse en torno al término latino *tinctus* (‘teñido’, ‘pintado’), que en gran medida ha derivado en castellano también hacia el mismo campo semántico (X. Ballester, “‘Río Blanco’, ‘Cerro Negro’, ‘Orilla Roja’: los colores de la cuenca del Turia”. *I Simposio El Turia: “río de vida”*, Valencia, 2012, 43-75, 59); el ejemplo palmario lo encontramos en el modo de referirse al vino que, por oposición al que llamamos ‘blanco’, posee un tono rojizo más o menos intenso. No obstante, y sirva de ejemplo de hasta qué punto podría argumentarse en un sentido u otro en esta cuestión, es necesario recordar que en muchas zonas de la península el vino tinto se conoce también como ‘vino negro’, mientras que, según el Diccionario de la RAE, el adjetivo ‘tinto’ se aplica en Venezuela al café muy concentrado; la misma palabra, como sustantivo, posee en Colombia y Ecuador el valor de “infusión de café negro”.

*lugas* o por el ruso y eslávico eclesiástico *luža*. Pokorny sugirió también la procedencia desde el radical *\*leug-* de la palabra *lougos*, que en la lengua gálica designaba un ave tan notoriamente oscura como es el cuervo<sup>26</sup>. Esta relación contaría con el apoyo literario que ofrece el texto del Pseudo-Plutarco (*De fluuiis* 6.4 = *FGH* IIIa, 177, 20-26) que recoge la noticia de la fundación de *Lugdunum* por Momorus y Atepomarus, dos hermanos que, sorprendidos por la gran cantidad de cuervos que aparecieron posados en los árboles que rodeaban el espacio escogido para la nueva ciudad, decidieron darle un nombre que hiciera referencia a estas aves<sup>27</sup>.

Varios han sido los autores que han puesto en entredicho la relación de la raíz *lug-/lugu-*, así como del teónimo *Lug/Lugus*, con la idea de claridad o luminosidad; no hace muchos años, X. Delamarre ofrecía una relación bibliográfica de las alternativas propuestas, considerando finalmente que *toutes sont possibles et aucune n'emporte la conviction*<sup>28</sup>. Otros autores han mostrado también su acuerdo más o menos explícito con la teoría de Pokorny que acabamos de exponer: A. Ahlqvist ya concedía al teónimo *Lug* el significado de 'negro', al tiempo que lo relacionaba con el término irlandés *loch*, equivalente en cuanto a su traducción y del que, a su vez, deriva el antiguo hidrónimo escocés *Lóchdea* o *Lochdea* (actualmente *Lochy*); en este sentido, resulta especialmente relevante que Adomnán de Iona (*fl.* siglo VII d. C.) informara en su *Vida de San Columba* que el nombre de este río podía traducirse al latín como *nigra dea*<sup>29</sup>. Conclusiones muy similares han sido defendidas por G. R. Isaac<sup>30</sup> y, más recientemente, por A. Falileyev, quien incluso se preguntaba si los abundantes epítetos, todos ellos con el sentido de 'oscuro' o 'negro', que utilizó Tácito para describir el *nomen Lugiorum* (*Ger.* 43. 5: *nigra scuta, tinctoria corpora; atras ad proelia noctes legunt ipsaque formidine atque umbra feralis exercitus terrorem inferunt*) no intentarían ser sino un juego de palabras en torno al significado del etnónimo<sup>31</sup>;

<sup>26</sup> *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, I, Berna, 1959, 685 s.

<sup>27</sup> A pesar de haber contado con cierto apoyo entre los investigadores (vid. A. Ahlqvist, "Two ethnics names in Ptolemy", *Bulletin of the Board of Celtic Studies* 26/2, 1975, 143-146, 143 s y n. 14), la relación etimológica entre el teónimo *Lug* y el gálico *lougos* no ha sido unánimemente aceptada. J. de Vries consideraba que el nombre de la divinidad procedía de la palabra con la que los galos designaban al lince (*La religion des celtes*, París, 1977, 59), una identificación que según B. Maier descansaba en la relación figurativa entre el lince y el guerrero "(Is Lug to be indetified...)", cit., 128). Se ha considerado recientemente que esta teoría no tiene en cuenta *the fact that there is no example proving that Irish lug –or any equivalent word in any of the Celtic languages- ever meant 'lynx'* (J. C. Koch, *Celtic culture. A historical Encyclopedia*, Santa Barbara, 2006, 1203, s.v. *Lugu*).

<sup>28</sup> *Dictionnaire de la langue gauloise: une approche linguistique du vieux-celtique continental*, París, 2001, 177 s, s.v. *lugus*, 2001.

<sup>29</sup> "Two ethnics...", cit., 144 y n. 10

<sup>30</sup> "Scotland", en *New Approaches to Celtic Place Names in Ptolemy's Geography*, Madrid, 2005, 189-214, 197.

<sup>31</sup> "The Silesian Harii", *Studia Celtica* 43, 2009, 201-206, esp. 205.

últimamente, el mismo Falileyev ha manifestado que seguir manteniendo la relación de formas tipo *lugu-* con la raíz *\*leuk-* *force us to posit unmotivated alternation of \*k~\*g. PIE root questionable*<sup>32</sup>, una idea en línea con las dudas que ya expresara P. Schrijver para aceptar el paso del protoindoeuropeo *\*-k-* a *\*-g-*<sup>33</sup>.

Si con todo lo expuesto hasta el momento podemos reconocer a la raíz *\*leug-* ese valor de ‘negro’ u ‘oscuro’ que venimos defendiendo, es momento de plantearnos su relación con el hidrónimo *Luxia*. En ese sentido, es necesario recordar que, según Pokorny, de la raíz en cuestión derivaban vocablos latinos como *luxare*, *luxus* o *luxatio*<sup>34</sup>, cuya similitud formal con nuestro hidrónimo, transmitido, no lo olvidemos, por un autor latino, es indiscutible. Consideremos además el paralelismo de nuestra propuesta etimológica con la formulada para el topónimo asturiano *Lloxu*, explicado a partir de una supuesta forma céltica del tipo *\*lúgiko-* a través de su latinización en *\*lúgicu(m)*<sup>35</sup>. Y, por último, aunque no por ello menos importante, hemos de retomar las palabras de Krahe antes citadas sobre los hidrónimos que describían cualidades de las corrientes que nombraban y constatar que nuestra teoría de considerar el hidrónimo *Luxia* como proveniente de una raíz en la que estaría implícito el significado de ‘oscuro’ cuenta con el apoyo semántico de referirse a un río cuyas aguas, también oscuras, le proporcionarían un rasgo que lo distinguiría, de forma evidente (y hay que entender este último adjetivo en su sentido etimológico), del resto de cursos de su entorno geográfico<sup>36</sup>.

\* \* \*

Otra de las consideraciones que no quisiéramos pasar por alto en estas líneas tiene que ver con el peculiar sesgo religioso que las aguas oscuras de los ríos onubenses que venimos tratando debieron conferir al territorio que atravesaban. Y ello porque el sentido que hemos intentado demostrar en la primera

<sup>32</sup> *Dictionary of Continental Celtic Place-Names. A Celtic Companion to the Barrington Atlas of the Greek and Roman World*, Aberystwyth, 2010, 23, s.v. *lugu-*.

<sup>33</sup> *Studies in British Celtic historical Phonology*, Amsterdam-Atlanta, 1995, 347 s.

<sup>34</sup> Vid. también A. Ernout – A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine: histoire des mots*, Paris, 1960, 374.

<sup>35</sup> La alternancia de *-u-* y *-o-* en las formas onomásticas resultantes (*Luxia/Lloxia*) no debe convertirse en un argumento en contra del paralelismo que aquí planteamos en tanto que puede explicarse al ser ambas formas ajenas al léxico latino, con lo que su realización se tornaría insegura; vid. M. Sevilla Rodríguez, “Posibles vestigios toponímicos de cultos célticos en el norte de la P. Ibérica”, *Memorias de Historia Antigua* 3, 1979, 261-271, 263 s.

<sup>36</sup> Es interesante recordar las teorías de algunos lingüistas que consideran los nombres propios como referentes que permiten estructurar el mundo y la realidad que nos envuelve, una función que va mucho más allá de la meramente referencial y comunicativa que les ha sido tradicionalmente atribuida. Para estas cuestiones son especialmente elocuentes las palabras de K. Jonasson, *Le nom propre. Constructions et interprétations*, Louvain-la-Neuve, 1994, 18.

parte de este trabajo para el hidrónimo *Luxia* encontraría una nueva apoyatura en la función que podía esperarse para aquellos cursos con este particular rasgo cromático, función que no es otra que la de servir como cauce privilegiado de unión con el inframundo.

El papel del agua como vínculo entre los ámbitos celeste y subterráneo al caer en forma de lluvia, ser absorbida por la tierra y emerger de nuevo en fuentes y manantiales está perfectamente reflejada en Plinio (*Nat.* 31.1.2-3), y llegará intacta a la tardoantigüedad a juzgar por las palabras de Isidoro de Sevilla (*Etym.* 13.12.3). Esta función se manifiesta claramente en los numerosos complejos culturales que comparten la caracterización del último viaje del alma como el cruce de un río, lago o mar<sup>37</sup>. Que el agua surgida de las profundidades de la tierra viera aumentadas sus connotaciones infernales cuando fuera una coloración oscura su rasgo más destacado no puede extrañarnos si atendemos a una estructura mental compartida por numerosas culturas, aquella que asocia los colores oscuros en general y especialmente el negro con la idea de la pasividad absoluta, del estado de muerte consumado y del luto sin esperanza<sup>38</sup>. No creemos que sea necesario extenderse con los ejemplos que podrían ilustrar la privilegiada relación del negro o lo oscuro con el dominio de la muerte<sup>39</sup>, desde la *Μέλανος θανάτοιο* de Homero (*Il.* 2. 834; 11. 332; 16. 687) o el *nigri Ditis* de Ovidio (*Met.* 4. 438), hasta la siniestra figura de Donn, en origen uno de los hijos de Mil que se convirtió en la divinidad céltica de los muertos tras morir, curiosamente, ahogado; su nombre, traducible como “el oscuro”, ha sido explicado a partir de una hipotética forma *\*dhus-no*, de la que derivaría también el término latino *fuscus*<sup>40</sup>.

El negro de las aguas infernales se convirtió prácticamente en un *topos* en la literatura latina<sup>41</sup>. Así, por citar sólo algunos de los ejemplos posibles, Séneca mencionaba la negra Estigia (*Phaedr.* 477: *atram Styga*); Virgilio hablaba de la pez hirviente y los negros remolinos de las riberas de este río del Averno (*Aen.* 9. 105: *per pice torrentis atraque voragine ripas*); Horacio evocaba la negrura del Cocito (*O.*, 2. 14. 17: *ater Cocytos*). En Silio Itálico encontramos también varias referencias a estas aguas negras infernales (3. 484: *atrae stagna*; 13, 458

<sup>37</sup> C. S. Burne, *Manual del Folclore*, Madrid, 1997, 81; X. Ballester, *Zoónimos ancestrales*, Valencia, 2006, 44 s.

<sup>38</sup> J. Chevalier (dir.), *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, 1999 (1ª 1969), s.v. *negro*, 747.

<sup>39</sup> En cuanto a la polémica de considerar o no el blanco como otro de los colores del duelo, por ejemplo en Roma, creemos que, como ya han expresado diversos autores, es preferible entender su uso en estos contextos como símbolo de la pureza necesaria para todo aquello que vaya a aproximarse a la divinidad; vid. A. Mau, *RE* III, 1, cols. 331-359, s.v. *Bestattung*, esp. col. 334; G. Radke, *Die Bedeutung der weissen und der schwarzen Farbe im Kult und Brauch der Griechen und Römer*, Iena, 1936; últimamente, M. Requena, “El color del luto en Roma”, e.p., con abundante bibliografía sobre estas cuestiones.

<sup>40</sup> De Vries, *La religion...*, cit., 89 s; R. Hutton, *The Pagan Religions ...*, cit., 1991, 155 y 184; M. Green, *Dictionary of Celtic Myth...* cit., 85 y 89 s

<sup>41</sup> *ThLL* II, col. 1020, s.v. *ater*.

s: *atris aquis...*), mientras que en Estacio volvemos a encontrar el mismo color negro para las aguas de la Estigia, el río de Dis Pater (*Theb.*, 7. 782: *Stygis atraque Ditis*), así como para las aguas de la laguna Alciona, próxima a Lerna (*Theb.* 1. 384 s: *Lernaei stagna atra*), lugar que pasaba por ser la entrada al Hades que utilizó Dioniso para subir a Sémele, según nos recuerda Pausanias, quien también se hizo eco de su carácter insondable (2. 37, 5)<sup>42</sup>.

Pero no sólo los testimonios literarios ofrecen pruebas de la idea del color negro como propio de las aguas del inframundo; contamos también en este sentido con el apoyo iconográfico de algunas de las pinturas que decoran una serie de léцитos blancos áticos datados entre 465 y 410 a. C. y en los que aparece representada lo que se ha denominado “topografía liminal”; en algunas de las escenas aparece el difunto esperando en pie junto a la orilla del Aqueronte, sobre cuyas negras aguas navega la barca del siniestro Caronte; en algunos casos, unas cañas también negras enmarcan la escena y ayudan a crear un ambiente propio de ribera fluvial, de orilla que actúa como límite en el que el mundo de los vivos se disuelve en el de la muerte<sup>43</sup>.

Además de esta peculiaridad cromática, el Tinto y el Odiel poseían un rasgo, también muy evidente, que no hacía sino reforzar este carácter tan especial que venimos comentando; porque hoy sabemos las aguas de estos cursos onubenses deben su color a la gran cantidad de sales ferruginosas que transportan, responsables en última instancia de un alto de grado de acidez. Sabemos también que, por este mismo motivo, en ellas únicamente pueden sobrevivir microorganismos adaptados a condiciones extremas<sup>44</sup>, pero en la antigüedad, estas aguas se considerarían absolutamente estériles y vetadas para cualquier forma de vida. Se trata de una circunstancia compartida con también por aquellos lugares considerados como entradas de los infiernos: así el lago de aguas negras mencionado en el libro VI de la Eneida (238: *tuta lacu nigro nemorumque tenebris*), un lugar del que se destacaba que ningún pájaro podía sobrevolarlo (239: *quam super haud ullae poterant impune uolantes tendere iter pennis*), circunstancia que, según se puede leer en el mismo poema, explicaba el término con el

<sup>42</sup> Cf. Hor. *Epo.* 4. 12: *niger fluvius h.e. profundus, quia tales nigri apparent*.

<sup>43</sup> F. Díez de Velasco, *Los caminos de la muerte. Religión, rito e imágenes del paso al más allá en la Grecia antigua*, Valladolid, 1995, 47-49 e imágenes 2.14 y 2.18.

<sup>44</sup> Especialmente relevante es el caso del Tinto, que conforma un inusual ecosistema debido a su PH ácido (valor medio de 2.3), a la elevada concentración de metales pesados (Fe, Cu, Zn, Cr, As, etc.) y a su elevado nivel de diversidad microbiana. Estos organismos son conocidos como extremófilos debido a su capacidad de prosperar en condiciones consideradas prohibitivas para la vida. Los que encontramos en las aguas del Tinto pertenecen a los denominados quimiolitótrofos acidófilos, capaces de desarrollarse en condiciones extremas de acidez y de obtener energía a partir de compuestos minerales reducidos. Es importante destacar que la caracterización microbiológica del río ha demostrado que este complejo ecosistema apareció antes de la actividad minera de la zona, por lo que no cabe atribuirle a la contaminación de origen antrópico (R. Amils *et alii*, “Extremofilia Astrobiológica: El caso del río Tinto”, *Boletín Sociedad Española de Astronomía*, 12, 2004, 19-26, esp. 19-21).

que los griegos conocían este siniestro lugar, *Aornos*, es decir, “sin pájaros” (242: *unde locum Grai dixerunt nomine Aornum*)<sup>45</sup>. Lucano mencionaba un “santuario de unos dioses de bárbaros ritos” (3. 403 s.: *sed barbara ritu sacra deum*) en un bosque sagrado cercano a Massalia, lugar donde el agua manaba abundantemente de negras fuentes (3. 411 s.: *tum plurima nigris fontibus unda cadit*)<sup>46</sup>, y que compartía con el descrito en la *Eneida* la circunstancia de no ser tampoco apropiado para el normal desarrollo de la vida, pues de él se dice que “incluso las aves temen posarse en aquellas ramas y las fieras acostarse en aquellos cubiles” (3. 407 s.: *illis et uolucres metuunt insistere ramiset lustris recubare ferae*). En este sentido cabe recordar que la misma incompatibilidad con las formas normales de vida se achacaba también a las cavernas de las que emanaban gases sulfurosos y que, conocidas genéricamente como *πλουτόνια* en la tradición griega, eran consideradas por regla general como bocas de los infiernos<sup>47</sup>; Estrabón hizo referencia a varios de estos lugares y a sus emanaciones letales (13. 4. 14; 14. 1. 11 y 44), mientras que gracias a Plinio sabemos que eran conocidos como “respiraderos o pozos de Charonte” (*Nat. 2. 93: spiracula vocant, alii Charonea*)<sup>48</sup>.

El color oscuro y el que fueran tenidas como inadecuadas para albergar cualquier forma de vida, permitieron a las aguas del Odiel y el Tinto crear el ambiente idóneo para el “opulento santuario consagrado a la diosa infernal” en el que se detiene Avieno inmediatamente después de describir la zona del estuario del Guadiana (241 s.: *sacrum Infernae deae / diuesque fanum*). Así lo entendió ya Adolf Schulten, para quien las aguas del Tinto (que él identificaba con el *Luxia* pliniano) proporcionaban un marco geográfico adecuado al santuario *por tener color de sangre y por lo tanto color infernal*. El polémico historiador alemán defendía la localización del santuario en el colombino monasterio de Santa María de la Rábida<sup>49</sup>, idea que, aunque considerada por algunos autores posteriores<sup>50</sup>, no fue ni mucho menos aceptada de manera unánime. La localidad de Moguer o sus proximidades ha sido la alternativa más

<sup>45</sup> Cf. Strab., 5. 4. 5 sobre lo que hoy es el lago Averno.

<sup>46</sup> Cf. Apuleyo, *Met.* 6.13.4: *fontis atri fuscae defluunt undae*.

<sup>47</sup> F. Durrbach, D-S., s.v. *Inferi*, 502.

<sup>48</sup> En el mismo pasaje, el erudito latino ofrece como ejemplo el que existía en lo que hoy es el lago d’Ansante, lugar consagrado a la diosa Mefitis y que fue objeto de numerosas menciones en la literatura antigua; vid. O. de Cazanove, “Le lieu de culte de Méfitis dans les Ampsancti valles: des sources documentaires hétérogènes”, en O. de Cazanove y J. Scheid, dirs., *Sanctuaires et sources. Les sources documentaires et leurs limites dans la description des lieux de culte*, Nápoles, 2003, 145-179.

<sup>49</sup> *FHA I. Avieno, Ora Maritima*, Barcelona, 1922, 98.

<sup>50</sup> C. Pemán, *El pasaje tartésico de Avieno*, Madrid, 1941, 42; J. Gavala y Laborde, “Apéndice. El poema “Ora maritima” de Rufo Festo Avieno. Estudio, edición corregida, comentario y traducción”, *Mapa geológico de España. Escala 1:50.000. Explicación a la hoja 1.061. Cádiz*. Madrid, 1959, 83; J. Mangas – D. Plácido (eds.), *Ora maritima; Descriptio orbis Terrae; Phaenomena / Avieno*, Madrid, 1994, 84.

importante de localización, teniendo siempre presente la falta de restos arqueológicos concluyentes<sup>51</sup>.

Pero lo que parece fuera de toda duda razonable, a tenor de las indicaciones de Avieno, es la existencia de una laguna próxima al santuario (243 s.: *multa proper est palus/ Etrephaea dicta*). La laguna en cuestión viene identificándose con aquella a la que hacía referencia Estrabón (3. 5. 9) cuando comentaba un pasaje de Posidonio centrado en el peculiar régimen de las mareas del litoral oceánico<sup>52</sup>, aunque todo apunta a que se trataba en realidad del antiguo estuario en el que desaguaban el Tinto y el Odiel<sup>53</sup>, circunstancia que justifica plenamente el apelativo de *aestuarium* que se aplica a la ciudad de Onuba tanto en Ptolomeo (*Geog.* 2.4.4), como en el pasaje de Plinio con el que iniciábamos este trabajo<sup>54</sup>.

No creemos que sea necesario hacer hincapié en la propuesta que en su día lanzara el propio Schulten de considerar el hidrónimo *Etrephaea* y el nombre de la ciudad de *Herbi*, ubicada por Avieno a orillas de la laguna (v. 244), como derivados del griego *érebos*<sup>55</sup>, propuesta que, a pesar de cierto eco en la historiografía posterior<sup>56</sup>, ha sido mayoritariamente rechazada<sup>57</sup>. De hecho, se ha señalado muy recientemente que *Etrephaea* pudo derivar de un hidrónimo similar a la forma *\*Etrepos*, posiblemente un topónimo primario de la forma *-ipo* que portaría una ciudad u otro accidente próximo y que, una vez adjetivado, habría sido utilizado para designar el estuario<sup>58</sup>. Con todo, es mucho más importante para nuestros propósitos la identificación de la divinidad concreta venerada en este santuario vinculado a las aguas oscuras de los ríos onubenses. Se ha

<sup>51</sup> J. Muñiz Coello, “Las fuentes literarias greco-latinas referentes a la provincia de Huelva. Un comentario”. *Huelva en su historia*, 3, 1990, 47-66, 49 y n. 6; *Tabula Imperii Romani. Hoja J-2*, cit., s.v. *Iugum infernae deae*.

<sup>52</sup> Vid. J.L. García Ramón – J. García Blanco – M<sup>a</sup> J. Meana Cubero, *Estrabón. Geografía. Libros II-III*, Madrid, 2001, 258, n. 317.

<sup>53</sup> A. Schulten, *FHA I*, cit., 111; J. Muñiz Coello, “Las fuentes literarias...”, cit., 49; *Tabula Imperii Romani, J-29...*, cit., 120 y 123 J. Mangas – D. Plácido (eds.), *Ora marítima...*, cit., 83 s; F. Villar *et alii*, *Lenguas, Genes y Culturas...*, cit., 313.

<sup>54</sup> Ya comentamos que seguimos la edición de G. Winkler, quien optó por corregir directamente la *Ossonoba* de algunos manuscritos y de numerosos editores del texto pliniano por *Onuba* (pp. 207 y 495). Sobre esta cuestión, vid. A. García Y Bellido, *La España del siglo primero de nuestra era (según P. Mela y C. Plinio)*, Madrid, 1987, 216; J. Muñiz Coello, “Las fuentes literarias...”, cit., 53 s; *Tabula Imperii Romani, J-29...*, cit., 120 y 166, con otras propuestas de localización de la *Onuba aestuarium*.

<sup>55</sup> A. Schulten, *FHA I*, cit., 98.

<sup>56</sup> C. Pemán, *El pasaje tartésico...*, cit., 43; J. Muñiz Coello, “Las fuentes literarias...”, cit., 49.

<sup>57</sup> A. J. Domínguez Monedero, “Los términos «Iberia» e «Iberos» en las fuentes grecolatinas: estudio acerca de su origen y ámbito de aplicación”, *Lucentum*, 2, 1983, 203-224, 210.

<sup>58</sup> F. VILLAR *et alii*, *Lenguas, Genes y Culturas...*, cit., 313 s.

apuntado a Perséfone<sup>59</sup>, aunque, si es este el caso, es muy probable que no estemos sino ante una mera traducción a los parámetros de la religión clásica de *Ataecina*, divinidad indígena cuya relación con la romana Proserpina esta atestigüada epigráficamente y de cuyo carácter infernal, si bien es posible que no fuera el único, apenas puede dudarse<sup>60</sup>.

Pero con ser el más importante, el santuario del que da cuenta la *Ora marítima* no es el único indicio que permite suponer la importancia que divinidades y cultos de carácter infernal pudieron tener en el territorio surcado por unos ríos tan peculiares como el Tinto y el Odiel.

Desde la década de los sesenta del pasado siglo son conocidos los restos arqueológicos procedentes del Cerro Salomón, elevación que domina la moderna localidad de Minas de Riotinto y en la que nace el curso que da nombre a la población<sup>61</sup>. Entre los materiales hallados fueron destacados en un primer momento algunas columnas y basas, presumiblemente reutilizadas en época islámica; llamaron también la atención dos sillares de *gossan* en los que aparecían toscamente esculpidas sendas cabezas de las que surgían unos apéndices. Estas representaciones fueron relacionadas estilísticamente con el mundo céltico peninsular y, *sobre todo con el curioso dios bicorne de Lourizán (Pontevedra) que las inscripciones romanas denominan Vestius Aloniecus*<sup>62</sup>. Años más tarde, estos restos fueron considerados años como procedentes de un lugar de culto de época romana<sup>63</sup>, pero en ningún momento se lanzó hipótesis alguna sobre el nombre o la naturaleza de la divinidad o divinidades titulares del lugar. Sería ya en la década de los noventa del pasado siglo cuando apareció un artículo de carácter divulgativo en el que se defendía la convivencia en este supuesto santuario de Riotinto de dioses como Vestio Aloniecico, Jupiter Doliqueno y Endovélico; con este último se relacionó el hallazgo llevado a cabo en la zona de unas figurillas que representaban una cabeza y lo que parecía ser el cuerpo completo de un jabalí, animal cuyas connotaciones infernales cuadraban perfec-

<sup>59</sup> F. R. Adrados, “Topónimos griegos en Iberia y Tartessos”, *Emerita*, LXVIII, 1, 2000, 1-18, 11.

<sup>60</sup> A. Schulten, *FHA* I, cit., 98; J. Muñoz Coello, “Las fuentes literarias...”, cit., 63; J. C. Olivares Pedreño, *Los dioses...* cit., 247-249, con abundante bibliografía. El teónimo *Ataecina* ha sido explicado etimológicamente a partir del irlandés antiguo *adaig* “noche” (Albertos, 1966, 38; Untermann, J., 1987: «Lusitanisch, Keltiberisch, Keltisch», en: J. Gorrochategui, J. L. Melena y J. Santos (edd.), *Actas del IV Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas* (= *Veleia* 2-3), Vitoria, pp. 57-76, 66), término que, a su vez, fue relacionado por H. Pedersen («Une étymologie balto-celtique», *Studi Baltici*, 3, 1933, 69-72) con el lituano *jūodas* y el latín *ater*, ambos traducibles por “negro”. Para estas cuestiones, y una explicación alternativa del teónimo, vid. E. R. Luján Martínez, “La diosa Ateca y el nombre de la noche en antiguo irlandés”. *Emerita* LXVI 2, 1998, 291-306.

<sup>61</sup> A. Blanco, “Antigüedades de Riotinto”, *Zephyrus*, XIII, 1962, 31-45, esp. 41.

<sup>62</sup> *Ibidem* 40 s.

<sup>63</sup> J. M. Luzón – D. Ruiz Mata, “El poblado minero romano de Riotinto”, *Habis*, 1, 1970, 125-138.

tamente con el carácter ctónico atribuido a este dios, cuyo culto, siempre según el mismo trabajo, se habría extendido por toda la provincia lusitana y ambos márgenes del río Guadiana<sup>64</sup>. En un trabajo posterior se volvió a hacer hincapié en la relación entre las figuras que representaban jabalíes (aunque sin descartar que pudiera tratarse en algún caso de cabras) y el culto a Endovélico, al tiempo que se reconocían las serias dudas que ofrecía la identificación de las cabezas esculpidas en *gossan* antes citadas con Vestio Aloniego, dejándose abierta la identificación del dios indígena o romano venerado en Riotinto<sup>65</sup>.

La ausencia de pruebas concluyentes, especialmente cualquier referencia epigráfica, impone la necesaria prudencia a la hora de determinar el nombre o naturaleza del numen venerado en este supuesto santuario de Riotinto. No es nuestra intención remover la polémica en torno al ya mencionado Endovélico, dios sobre el que se han defendido tanto sus connotaciones infernales<sup>66</sup>, como su carácter de *genius loci*, una idea aparecida ya en el siglo XVII y que, de tomarla en consideración, imposibilitaría la existencia de otro lugar de culto distinto al de su gran santuario de São Miguel da Mota, cerca de Évora<sup>67</sup>. Pero tampoco deberíamos descartar de manera tajante que se hubiera desarrollado el culto a una divinidad de carácter infernal en el Cerro Salomón; no olvidemos que los relieves allí encontrados han sido relacionados<sup>68</sup> con la conocida representación pontevedresa de Vestio Aloniego<sup>69</sup>, dios que, además de haber sido asimilado a otra figura claramente infernal como es el galo Cernunnos<sup>70</sup>, posee un nombre explicado a partir de la forma *\*wes-to-, -a*, un supuesto

<sup>64</sup> J. M<sup>a</sup> Cuenca, 1996, “Materiales de un santuario hispanorromano en Riotinto (Huelva)”, *Revista de Arqueología*, 179, 1996, 50-57, esp. 53-56.

<sup>65</sup> M. Oria, “Testimonios religiosos en las minas de Riotinto: algunas reflexiones”, *SPAL: Revista de prehistoria y arqueología de la Universidad de Sevilla*, 6, 1997: 205-220, esp. 207-209.

<sup>66</sup> A. Blázquez, *Primitivas religiones ibéricas. II. Religiones prerromanas*, Madrid, 1983, 190, 150 y 284 s; J. C. Olivares Pedreño, *Los dioses...* cit., 228-230; J. Cardim Ribeiro, “Endovellicus”, *Religiões da Lusitânia. Loquuntur saxa*. Lisboa, 2002, 79-90, 84. A. Tovar consideró el nombre de este dios como deformación de un nombre ibérico, uno de cuyos segmentos se relacionaba con un hipotético *bels* “negro” (*Estudios sobre las primitivas lenguas hispánicas*, Buenos Aires, 1949, 187 s).

<sup>67</sup> J. Leite de Vasconcelos, *Religiões da Lusitania*, II, Lisboa, 1905, 125 y 145; J. C. Olivares Pedreño, *Los dioses...* cit., 63; J. Cardim Ribeiro, “O deus sanctus Endovellicus durante a romanidade. ¿Uma interpretatio local de Faunus/Silvanus?”, *Paleohispanica*, 5 (*Acta Paleohispanica* IX), 2005, 721-766, esp. 723 y 725. La consideración de *Endovellicus* como *genius loci* por algunos investigadores no ha sido óbice para defender la extensión de su culto por ambas orillas del Guadiana: vid. A. Blázquez, *Primitivas religiones...*, cit., 284 s; L. Berrocal-Rangel, “Los pueblos célticos del Suroeste”, *Complutum* Extra, 2, 1992, 60.

<sup>68</sup> No identificados, como ha llegado a afirmarse (J. M<sup>a</sup> Cuenca, 1996, “Materiales...”, cit., 55).

<sup>69</sup> A. Blanco, “Antigüedades...”, 41; L. Berrocal-Rangel, “Los pueblos célticos...”, cit., 61.

<sup>70</sup> A. Tranoy, *La Galice romaine: recherches sur le nord-ouest de la Péninsule Ibérique dans l'Antiquité*, Paris, 1981, 291.

sustantivo primitivo que cabe relacionar con la pradera o llano utilizados fundamentalmente como tierra de pasto para el ganado, elemento que a nivel simbólico aparece muy frecuentemente vinculado a las imágenes escatológicas de los indoeuropeos<sup>71</sup>. A todo esto habría que añadir las representaciones de jabalíes halladas en la zona; este animal, como ya se ha dicho, posee un sentido ctónico que explica el papel psicopompico que desempeña en algunas tradiciones irlandesas<sup>72</sup>, al tiempo que da sentido a su aparición en algunos de los epígrafes hallados en el ya mencionado santuario de San Miguel de Mota<sup>73</sup>. Por último, es necesario recordar la aparición en los alrededores de Riotinto de una representación de Silvano<sup>74</sup>, un dios del que se han resaltado sus aspectos infernales y su posible relación, que podría haber ido más allá de la mera compatibilidad iconográfica, con Endovélico<sup>75</sup>.

Hoy se defiende con pasión el carácter tónico de Endovélico, pero no debemos pasar por alto que la pretendida relación del teónimo con el topónimo onubense *Andévalo* cuenta con un largo recorrido historiográfico. Ya en el siglo XVII, el mencionado Rodrigo Caro planteó la relación teónimo-topónimo al hacerse eco de una tradición local que defendía la existencia de un templo consagrado a la divinidad indígena en la elevación que domina la población de El Cerro de Andévalo<sup>76</sup>. La idea fue seguida entre otros por Cean Bermúdez<sup>77</sup>, y, ya más cerca de nuestros días, J. M. Luzón se sirvió de ella para explicar la presencia del jabalí en las acuñaciones monetales de la ciudad de Ostur, situada, según su opinión, en la misma comarca andevalina<sup>78</sup>. La existencia de este presunto santuario onubense de Endovélico se ha mantenido hasta fechas recientes en la historiografía española<sup>79</sup>.

Es indiscutible que la evidencia arqueológica no permite hoy por hoy considerar la presencia de un centro de culto en El Cerro del Andévalo; y en cuanto

<sup>71</sup> B.M. Prósper, *Lenguas y religiones prerromanas...*, cit., 222.

<sup>72</sup> A. Blázquez, *Primitivas religiones ibéricas...*, cit., 190; M. Green, *Animals in Celtic Life and Myth*, Londres, 1992, 194.

<sup>73</sup> J. d'Encarnaçao, *Inscrições Romanas do Conventus Pacensis*, Coimbra, 1984, nº 495; A. Blázquez, *Primitivas religiones ibéricas...*, cit., 150.

<sup>74</sup> M. Oria Segura, "Testimonios religiosos...", cit., 207.

<sup>75</sup> J. Cardim Ribeiro, "O deus sanctus Endovellicus...", cit., 730-737.

<sup>76</sup> *Los vecinos de por allí cerca conservan una tradición, diciendo, que allí fue el templo del dios Endovelo, o Andevalo, y que era la cabeza de toda aquella Región: por lo qual vine en otro pensamiento, que el llamarse Campo de Andebalo era voz antigua de los españoles, y romanos, que le llamavan Caput Endobeli, y que de aï se corrompiò Campo de Andebalo (Antigüedades y principado, cit., fols. 200 s).*

<sup>77</sup> *Sumario de las antigüedades romanas que hay en España, en especial las pertenecientes a las Bellas Artes*, Madrid, 1832, 260.

<sup>78</sup> "La romanización", en *Huelva: Prehistoria y Antigüedad*, Madrid, 1975, 269-320, 208. La ciudad de Ostur ha sido recientemente localizada con cierta seguridad en la Mesa del Castillo, entre Manzanilla y Villalba del Alcor; vid. J. M. Campos - N.O. Vidal, "Las ciudades hispano-romanas...", cit., 58.

<sup>79</sup> M. Oria Segura, "Testimonios religiosos...", cit., 210.

a la supuesta relación etimológica entre *Endovellicus* y *Andévalo*, ya fue cuestionada hace algunas décadas por Joan Coromines, quien llegó a afirmar que *no hay medio de sacar Andévalo de Endovellicos por vía fonética*<sup>80</sup>. Pero todo ello no justifica en modo alguno creer que Rodrigo Caro defendiera la relación entre la comarca del Andévalo y el dios lusitano sencillamente por estar *invejoso de não ter um deus tão famoso como Endovélico do outro lado da fronteira*<sup>81</sup>; la innegable similitud entre teónimo y topónimo es razón suficiente, a nuestro modo de ver, para poder entender y justificar la etimología propuesta por el intelectual sevillano, y hace a todas luces innecesario esgrimir algo tan poco demostrable científicamente como es la envidia<sup>82</sup>.

Pero dejando a un lado polémicas en torno a dioses, topónimos y sabios, creemos que no faltan indicios de la posible existencia de otros santuarios antiguos en la comarca que quizá merecieran un estudio en profundidad. Un punto de especial interés lo encontramos en la aldea de Sotiel-Coronada (Calañas), donde se produce la interesante convergencia de las aguas oscurecidas del Odiel, de un manantial de aguas ferruginosas, de cuyos excelentes resultados terapéuticos ya se hizo eco Pedro María Rubio en su *Tratado completo de las Fuentes Minerales de España*<sup>83</sup>, y, finalmente, de sendas ermitas próximas: la de Nuestra Señora de la Coronada y la de la Virgen de España; sobre esta última circula la especie de que, erigida en el siglo VI d. C., sirvió como tumba para Don Rodrigo, el último rey visigodo. Las labores arqueológicas únicamente han podido documentar en la zona un importante poblamiento y una intensa explotación minera durante época imperial romana<sup>84</sup>.

En definitiva, creemos que junto a las razones filológicas que formulamos en la primera parte de nuestra exposición, en la que defendíamos para el hidrónimo *Luxia* un sentido próximo, o plenamente coincidente, con el sentido de “oscuro”, la existencia en la zona drenada por el Tinto y el Odiel de diversos indicios, más o menos firmes, de la existencia de centros de culto relacionados

<sup>80</sup> *Topica Hesperica* I, Madrid, 1972, 80, n. 11; en el mismo sentido se han expresado M. D. Gordon Peral - S. Ruhstaller, “Análisis etimológico...”, cit., 423 s, y J. C. Búa (comunicación personal).

<sup>81</sup> H. Gimeno Pascual, “A historiografia das religiões antigas do ocidente peninsular”, *Religiões da Lusitânia. Loquuntur Saxa*, Museu Nacional de Arqueologia, Lisboa, 2002, 333-340, esp. 335.

<sup>82</sup> P. Madoz se refirió (*Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones en Ultramar*, Madrid, 1845, II (ed. facsímil Almendralejo, 1989-1993), 284, s.v. *Andévalo*, *Sierra de*.) a un supuesto hallazgo en el siglo XVI de una inscripción cerca de Paymogo en la que se leía el nombre del dios. La vaguedad y escaso valor probatorio de esta noticia fueron también comentados por Coromines, quien, a pesar de su inicial escepticismo, concedió una posibilidad a la relación etimológica *Andévalo-Endovellicus* en el caso de que se partiera “de un \*ENDÒVELLOS (de donde \*Anduévalo), emparentado de alguna manera con *Endovellicos*” (*Topica Hesperica*, cit., 80, n. 1.).

<sup>83</sup> Madrid, 1853, 458 s.

<sup>84</sup> *Tabula Imperii Romani, J-29...*, cit., 148, s.v. *Sotiel Coronada*.

con divinidades subterráneas no harían sino apuntar en la misma dirección. En este sentido, el comentado centro de culto del dios Endovellico en lo que hoy es el santuario portugués de San Miguel de Mota ofrece un interesante, y relativamente cercano, paralelo, pues muy próximo al santuario discurre un afluente por la derecha del Guadiana conocido en la actualidad con el llamativo nombre de *Ribeira de Luciféce*; este peculiar potamónimo, de acuerdo con otros autores que se han ocupado del tema<sup>85</sup>, podría relacionarse con la *mansio* que consigna el *Itinerario de Antonino* como *Ad Atrum flumen* (418.2), situada en la vía que pasaba por Alcácer do Sal y Évora, una de las tres que unían *Olissipo* y *Emerita*. Pero de este caso concreto, y de toda la problemática que ha venido arrastrando, nos ocuparemos, al menos esa es nuestra intención, en un futuro trabajo.

---

<sup>85</sup> J. Cardim Ribeiro, “*O deus sanctus Endovellicus...*”, cit., 744 s., con bibliografía anterior.