

Para uma reinterpretação de *REV(V)E* no contexto da realidade indoeuropeia ocidental

For a reinterpretation of *REV(V)E* in the context of the western Indo-European reality

José Cardim-Ribeiro 

Centro de Estudos Clássicos

Universidade de Lisboa

jcardim@sapo.pt

Resumo: este texto constitui o embrião de um estudo vasto sobre *Reu(u)e*, em elaboração. Nesta preliminar e resumida versão centrar-nos-emos na questão da personalidade funcional de *Reu(u)e*, um soberano e celeste “deus da Tempestade”, aspecto-base condicionante de todas as restantes abordagens. Analisaremos assim evidências epigráficas, arqueológicas e contextuais relativas a esta divindade lusitano-galaica, interpretando-as em confronto com outras realidades do mesmo tipo, melhor conhecidas, no âmbito indoeuropeu ocidental.

Palavras-chave: *REV(V)E*, “deus da Tempestade”/divindade soberana e celeste, fogo, raio, contexto indoeuropeu, montanhas, águas.

Abstract: this text constitutes the embryo of a vast study on *Reu(u)e*, in preparation. In this preliminary and abbreviated version, we will focus on the question of the functional personality of *Reu(u)e*, a sovereign and celestial “Storm god”, a conditioning basic aspect of all other approaches. We will thus analyze epigraphic, archaeological and contextual evidence relating to this Lusitanian-Galician deity, interpreting them in comparison with other realities of the same type, better known, in the Western Indo-European context.

Keywords: *REV(V)E*, “Storm god”/sovereign and celestial deity, fire, lightning, Indo-European context, mountains, waters.

Recepción: 22.11.2022 | **Aceptación:** 24.09.2023



Este texto constitui como que o embrião de um estudo vasto sobre *Reu(u)e*, nos seus diversos aspectos, que temos em elaboração. Partir-se-á aí (A) da indexação de todas as invocações até hoje conhecidas desta divindade lusitano-galaica, sua implantação e distribuição geográfica e ainda da caracterização dos respectivos epítetos; tratar-se-á em seguida (B) da personalidade funcional de *Reu(u)e*, nas suas várias vertentes, deductível das particularidades dos testemunhos seriados, em análise comparativa com as idiosincrasias do “deus celeste”/“deus da Tempestade” de outras culturas indoeuropeias, tipologia conceptual divina em que *Reu(u)e* claramente se insere; (C) reflectir-se-á depois sobre o teónimo à luz de distintas propostas de interpretação etimológica; (D) observar-se-á e intentar-se-á compreender, sequentemente, a provável iconografia do deus; (E) examinar-se-ão os animais sacrificados e as especificidades inferidas a partir da respectiva adjectivação, em confronto com o exemplo romano; (F) analisar-se-ão outras invocações do Noroeste hispânico eventualmente assimiláveis a *Reu(u)e*; (G) evidenciar-se-ão, por fim, as conclusões parcelares passíveis de retirar de cada um dos temas tratados e, confrontando-as, ensaiar-se-á a síntese geral admissível, revendo ainda nesta última a componente dos dedicantes e das circunstâncias dos votos.

Por ora, nesta apresentação – essencialmente preliminar, provisória e resumida –, centrar-nos-emos na questão da personalidade funcional de *Reu(u)e*, aspecto-base condicionante de todas as restantes abordagens¹.

1. As invocações a *Reu(u)e* e seus epítetos

As consagrações a *Reu(u)e* já identificadas possibilitam concluir que o culto desta divindade se distribuía ao longo de uma extensa faixa territorial coincidente com a área do *continuum* linguístico lusitano-galaico². Esta constatação é determinante para qualquer proposta de interpretação filológica do teónimo: *Reu(u)e* constitui uma intrínseca realidade lusitano-galaica, não apenas sob a perspectiva cultural – e cultural – mas, também, glotológica. O teónimo surge grafado³ *Reue* a sul do Douro, inclusive nos textos redigidos em Lusitano, e também nalgumas aras a Norte deste rio; porém, em âmbito galaico é recorrente a forma geminada *Reuue* que, na região bracaraugusta-

1 O âmbito assim restrito do presente artigo implica circunscrever o respectivo aparato crítico e documental ao aspecto predominantemente focado. No estudo mais vasto, em preparação, incluiremos o *corpus* exaustivo das inscrições consagradas a *Reu(u)e* e ainda das diferentes invocações eventualmente relacionadas/relacionáveis com esta divindade; apresentaremos também as inerentes cartas de distribuição e outros elementos gráficos úteis à boa compreensão da matéria. Do mesmo modo ampliaremos a bibliografia a todos os aspectos aí analisados, mormente a de índole filológica, aqui limitada àquela que verdadeiramente utilizámos na elaboração deste texto, de preponderante cariz histórico e em que a componente linguística é, pois, assaz diminuta.

2 Quanto à extensão da referida área vd., v.g., Vallejo 2021, fig. 1.

3 Não contamos com o singular objecto inscrito *Rebe Trasangiuge* (HE 13 n.º 309 = 14 n.º 167 = 18 n.º 124 = 20 n.º 90), cuja autenticidade mantemos *sub judice*.

na, aparece uma vez registada *Reoue* (Redentor 2013, 226-227) – o que nos permite assegurar que o primeiro *-u-* de *Reuue*, aqui grafado *-o-*, possui valor vocálico e que, assim, esta forma teonímica contém realmente o ditongo *-eu-*⁴.

A maioria dos respectivos epítetos, porém, apenas reflecte topónimos qualificativos de acidentes naturais: orónimos e hidrónimos. As respectivas filiações linguísticas poderão assim ser diversificadas, já que dependem de designações potencialmente conferidas em diferentes épocas e em dissemelhantes contextos idiomáticos, embora sobreviventes no tempo visto todas agora coexistirem, com maior ou menor alteração, na geonomástica contemporânea do culto de *Reu(u)e* em Romanidade.

A sua análise filológica levou Villar (1996, 164-186) a concluir que alguns dos mais significativos desses epítetos derivam de hidrónimos. No entanto, como viu já Prósper (2002, 136) quanto aos mais explícitos no que se refere à respectiva formação, *Anabaraeco* e *Langanidaeigui/Langanitaeco*, tratar-se-á afinal de compostos bitemáticos de índole copulativa que assim juntam dois hidrónimos num único epíteto⁵, reportando-se a dois rios entre si paisagisticamente relacionados – por exemplo, «uno es afluente del otro». Aqui deveremos incluir também *Reumiraego* (ou *[.]reumiraego*).

Outros epítetos, ora de formação simples, monotemática, relacionam-se com orónimos ainda hoje subsistentes. *Larauco* com a Serra do Larouco; *Marandigui* com a do Marão. Também monotemáticos são *Araðaeco* (?), *Siddico* (?) (Búa 2009, 97 n.º 4 e 98 n.º 8) e *Vadumic(o)* (Redentor 2013, 226-227), mas é prematuro assegurarmos, até pela leitura dubitativa de dois deles, se derivam de nomes de montanhas ou de nomes de rios – sendo que, neste último caso, cada qual teria agora apenas um único hidrónimo na sua base.

Em qualquer das hipóteses, todos estes epítetos são de tipo circunstancial, ou seja, em si mesmo não se reportam às qualidades próprias da divindade mas, sobretudo, à definição da sua área geográfica de influência: (a) a mesopotâmia entre dois cursos de água, confluente ou não; (b) um território dominado pela presença centralizada de uma montanha; ou (c) uma bacia hidrográfica perceptivelmente bem delimitada. Assim, estes epítetos pouco nos dizem directamente sobre a intrínseca personalidade de *Reu(u)e*, sua essência e funções. Apenas se destaca uma constante, essa sim fundamental para iniciarmos a compreensão da categoria da divindade em análise: todas as formas adjectivais equacionadas derivam, como vimos, de acidentes topográficos, e não – conforme, por exemplo, acontece com *Bandue/Bandi* (cfr. Pedrero 2001) – de nomes de povoados. Desde já podemos pois afirmar tratar-se *Reu(u)e* de um deus de alguma forma relacionado – ou relacionável – com

4 Quanto à manutenção do ditongo **eu* em Lusitano, diferentemente do que sucede nas línguas celtas e itálicas, cf. Vallejo 2005, 698; 2013, 218-219; Luján 2019, 313 = 2022a, 343.

5 Nesta mesma perspectiva, designadamente quanto a *Langanidaeigui/Langanitaeco*, vd. ainda Martzloff e Machajdíkóvá 2020, 129.

essas distintas realidades naturais, ou seja, situável numa determinada paisagem independentemente das realidades antrópicas nela sediadas. E que cada epiclesse corresponde, assim, a um específico território natural, que então adquire o estatuto de “paisagem sagrada” pela intrínseca e abrangente presença, no seu seio, da divindade deste modo a tal concreto *ager* vinculada – *ager* em alguns casos bastante vasto e, nestes, porventura compartilhado por várias comunidades e não restrito a uma delas.

Até agora referimo-nos a invocações exclusivas a *Reu(u)e*, sem a associação de outras deidades na mesma epígrafe. Todavia este deus surge-nos também em duas inscrições politeias, ambas redigidas em Lusitano e que se reportam a actos religiosos colectivos e públicos de cariz sacrificial. Referimo-nos ao letreiro rupestre de Cabeço das Fráguas e à lápide de Arronches. Em ambos os monumentos todo o ritual parece condicionado, de alguma maneira, por um primeiro ou repetido tema: (a) Em Arronches, o tema *har-*, talvez presente já no curto teónimo inicial, do qual apenas restam fragmentos literais de discutível leitura (Cardim e Pires 2021, 335-337), reflecte-se de forma segura no subsequente teónimo – *Harase* – e nos epítetos de *Broeneiae Hā[racae]*, *Reue A. Haracui* e *Bandi Haragui*. Neste caso tão especial podemos pois constatar a atribuição do mesmo epíteto a *Reue* e a *Bandi*, contrariamente ao que sucede nas aras latinas consagradas a cada qual destas divindades, uniformizando assim o ponto de referência espacial de ambos os deuses. Aqui todas as invocações – excepto *Munitie*, por razões que procurámos compreender noutro estudo (Cardim 2016) – se reportam a uma mesma realidade, decerto topográfica mas possivelmente de restrito cariz local, representada através do mencionado tema *har-*. (b) Uma circunstância até certo ponto formalmente análoga terá presidido à redacção da prescrição sacra exarada nas Fráguas. Aqui o tema-base é *treb-*, incluso na primeira invocação, *Trebopala*; na quarta, *Trebarune*; e ainda, provavelmente, no epíteto de *Reue* – que ora coroa a sucessão de deuses receptores de sacrifícios animais variados –, do qual apenas sobram restos inferiores dos primeiros três caracteres, *TRĒ[...]*⁶.

Sobra-nos o epíteto *Veisuto*, com que *Reue* é qualificado na ara de Ginzo de Limia, Ourense (*HE* 2, 541), cujo sufixo se diferencia de todos os que até agora temos vindo a analisar e que assim se parece afastar de uma designação adjectival de cariz topográfico (Búa 2009, 114). Porventura estaremos aqui perante o único epíteto qualitativo lusitano-galaico de *Reu(u)e* até agora documentado, ou seja, reflectindo características intrínsecas da própria di-

6 Já Villar 1993-95, 381, supôs que esta forma adjectival se alicerçasse, também ela, no tema *treb-* (*Trebaiko-* ou *Trebiko-*), propondo Prósper 2002, 137, reconstituiu-a como *TRĒ[BAECO]* – que, observando a desinência dat. sg. lus., reformularíamos em *TRĒ[BAECO]* (em função da recente descoberta da ara de Plasencia, consagrada *Labbo Lacissabricobo* [Sánchez e Esteban 2021], e da clara interpretação desta dedicatória como dat. pl. lus. [Prósper 2021, 428-435; Luján 2022b], deverá necessariamente abandonar-se a nossa anterior hipótese em considerar como vocs. sgs. as invocações patentes nas Fráguas [Cardim 2014; Cardim e Pires 2021, 308-309]).

vindade. A etimologia proposta por Villar 1996, 186-189, e aceite por Prósper 2002, 128, da raiz IE **weis-*, **wis-*, “desfazer-se”, “fluir”, adequar-se-á ao perfil da classe de divindade em que temos de inserir *Reu(u)e*, como adiante se constatará.

2. Os loca sacra

Fora os exemplos tão singulares das Fráguas e de Arronches, que por razões óbvias não podemos considerar ao mesmo nível interpretativo do das restantes dedicatórias, apenas em dois outros casos conhecemos o sítio exacto em que, na origem, se colocaram as aras consagradas ao deus. Esses *loca sacra* situam-se, respectivamente, (a) no aro de uma montanha; e (b) numa zona interfluvial – ou seja, em espaços concretos tipologicamente coincidentes com aqueles que, a partir dos respectivos orónimos e hidrónimos, gerarão a maioria dos epítetos de *Reu(u)e*. Referimo-nos (a) ao santuário de Pena Escrita, na periferia da Serra do Larouco; e (b) ao de Las Burgas, em Ourense, na área delimitada pela confluência do Rio Barbaña com o Rio Minho.

O primeiro destes lugares de culto consiste num altar rupestre talhado em afloramento granítico pouco destacado do solo, com largo *foculus* rectangular escavado ao centro. Perto encontraram-se duas aras de dimensões equiparáveis que, lado a lado, outrora se encaixariam em duas depressões abertas no referido altar (Correia 2010, 129-135 fig. 8): uma consagrada *Larauco d(eo) max(imo)*; a outra *Iovi o(ptimo) max(imo)* (Garcia 1991, n.^{os} 160 e 351).

Numa outra inscrição recolhida no lado oposto da serra epónima, em Baltar (Ourense), surge a designação completa: *D(eo) Reue Larauco* (Prósper 2002, 129, 1.1.B.A.). Na Pena Escrita, como é evidente, atendendo ao paralelo ritual estabelecido com Júpiter e ainda ao epíteto latino *maximus* que aqui qualifica *Larauco*, não estamos perante uma mera e restrita invocação tópica, mas sim diante de uma simplificação, reduzida ao respectivo epíteto regional de natureza oronímica, de um voto a *Reue*⁷.

Quanto ao santuário de Las Burgas, ele insere-se num complexo termal que remonta pelo menos à época romana alto-imperial e é abastecido por águas mineromedicinais silicatadas e fluoradas que aí brotam em abundante caudal de 300 litros por minuto e com temperaturas entre os c. 64° e os c. 68° (Araujo *et al.* 2016). Neste contexto foram descobertas sete aras: (a) uma dedicada às Ninfas (*CIL* II 2527) por uma mulher estranha à região, que se diz *Aeboso(ce)lensis* – o que remete para a zona de Cáceres; e, mais recentemente, (b) seis consagradas a *Reuue Anabaraeco* (Prósper 2009; González Rodríguez 2016). Uma outra ara que também invoca *Reuue Anabaraeco*, de procedência imprecisa mas, decerto, do termo de Ourense – senão mesmo de Las Burgas –, é desde há muito conhecida (*CIL* II 685; cf. Búa 2000, 298-299).

7 A invocação simples *Larocu* (sic) regista-se ainda noutra ara, ora proveniente de Santo António de Monforte, Chaves (Prósper 2002, 129, 1.1.B.C.).

3. Rev(v)e e Iupiter

A situação verificada na Pena Escrita, em que (*Reue*) *Larauco* é cognominado *d(eo) max(imo)* e surge lado a lado e numa ara quase gémea dedicada *Iovi o(ptimo) max(imo)*, demonstra de forma incontornável que aí se deu uma *interpretatio* romana de *Reu(u)e* como *Iupiter* e que, portanto, ambas as divindades possuíam características-base similares.

Também a posição hierárquica cimeira de *Reue* nas inscrições lusitanas das Fráguas e de Arronches, e sobretudo o tipo das oferendas, de máximo prestígio, que nesses rituais lhe são sacrificadas – um *taurom ifadem* em Fráguas e dez *tauro ifate* em Arronches –, legitimam esta leitura funcional da divindade.

Assinalemos ainda que, em Arronches, o *A* que segue ao teónimo e antecede *Haracui* poderá presumivelmente interpretar-se como abreviatura do tão significativo epíteto latino *A(ugusto)*. Ora nas Fráguas *Trebarune* antecede *Reue*, compartilhando com ele o terceiro e mais elevado nível invocatório do texto; e essa mesma deusa, num lintel proveniente do *forum* de *Capera*, surge explicitamente designada como *Aug(ustae) Trebar[une]* (HE 12, n.º 93).

4. Reu(u)e, as águas pluviais e as águas brotantes

Tudo converge, pois, para validar a nossa compreensão de *Reu(u)e* como um “deus da Tempestade”; e, também, como uma divindade soberana.

Neste contexto, importa esclarecer melhor esse mesmo perfil, e verificar se – e como – ele se coaduna com dois lugares de culto tão diferenciados: (*a*) um ambiente termal sito entre dois cursos de água que aí perto confluem; e (*b*) um rochedo transformado em altar no meio de uma paisagem de horizonte dominado pela impositiva presença de um maciço orográfico.

4.1. Prósper 2009, 205, mostra alguma perplexidade na interpretação conjugada dos dados conhecidos: «la asociación de REVE ANABARAECO a manantiales de aguas termales no se compadece con el valor primitivo de REVE, se nos fiamos de la inscripción indígena del Cabeço das Fráguas, donde se le ofrece un TAVROM IFADEM» – no pressuposto de que o estudo comparado do triplo sacrifício animal entre os povos indoeuropeus revelaria «que se ofrecen toros habitualmente a las divinidades guerreras». Donde conclui que «todo apunta a que REVE era una divinidad más asociada con la potencia torrencial de un gran río», e não tanto com ambientes termais – como em Las Burgas –, sendo «que este uso puede ser secundario». Como é evidente, todo este raciocínio está eivado de pressupostos a bem dizer equívocos: nem os ritos sacrificiais subjacentes à *invocatio* das Fráguas podem ser verdadeiramente paralelizados com os *suovetaurilia* – pese embora uma determinada linha historiográfica que se alicerça nessa presunção; nem a *Reue* se sacrificam diferentes animais, mas apenas touros (um nas Fráguas, dez em Arronches);

nem assim deverá *Reu(u)e*, por causa de um sacrifício triplo que jamais recebe, ser equiparado a uma divindade guerreira⁸.

Já Olivares 2000, 2002, 169-186, caminha por terrenos mais sólidos e, até certo ponto, indica-nos a direcção por onde devemos seguir para compreender esta deidade nos seus diversificados aspectos e aparentes divergências culturais: «Los argumentos de más peso apuntan, en nuestra opinión, a que *Reue* es un dios semejante al Júpiter romano o al *Taranis* galo». Mas ao admitir para o teónimo a explicação etimológica de Villar 1996, 191-200, que, por assim dizer, traduz *Reu(u)e* como “rio”, desenvolve toda uma teoria baseada na pretensa relação directa do deus-soberano, não apenas com os acidentes orográficos, mas também com os rios, concluindo: «además de la (...) vinculación de *Reue* con las elevaciones montañosas, también se observa una vinculación de *Reue* con las corrientes fluviales» (Olivares 2000, 198).

É indubitável que os exemplos gauleses que Olivares relaciona com nascentes ou cursos de água são pertinentes e que se enquadram na complexa globalidade funcional do deus soberano indoeuropeu e se articulam com a sua primordial característica como “deus da Tempestade”. Mas, para tal, essa divindade não tem de se confundir ela própria com um rio, nem mesmo de privilegiar uma relação fluvial no âmbito de um mundo aquático bem mais vasto e diversificado. Aliás, não esqueçamos, trata-se de um deus de essência celeste, conquanto produtor de intempéries e inerentes manifestações pluviais.

Importa pois, antes de descer às especificidades – montanhas, rios, ambientes termais, etc. –, compreender a natureza primeira e os primordiais traços definidores deste tipo de divindade. Os documentos abundam, entre textos clássicos e epigrafia, mitos e iconografia, dados linguísticos e vestígios arqueológicos. Tal como os estudos sobre o tema, desde a monumental monografia de Cook (1914-40) sobre Zeus⁹ até à recente tese de Nicolle (2018) centrada em Júpiter¹⁰ e em *Tarhunna*, passando pela constantemente renovada pluralidade de aproximações a *Taranis*¹¹ e ao “Júpiter gaulês”. Na óbvia impossibilidade de aqui referir tudo, mesmo que de forma sumária, circunscrevermos-emos a alguns aspectos fundamentais, começando pela interpretação dos teónimos destas deidades.

8 Evidentemente está na base desta alegação a prece dirigida a Marte recolhida por Catão (*De Agr.*, 141.3-4), na qual se referem as imolações de suovetaurílias lactentes em honra da divindade. Nada disto coincide com os touros – e apenas touros – consagrados a *Reue*.

9 Para além da clássica obra de Cook e sob perspectivas de análise específicas e mais actuais, tenha-se ainda em conta, v.g.: Parke 1967; Langdon 1976; Verbruggen 1981; Zolotnikova 2013; Rivault 2021.

10 Quanto a Júpiter vd. o ainda imprescindível ensaio de Koch 1937; além de Dumezil 1966, 181-207; Fears 1981; Scheid e Montremy 2008; Hejduk 2020; no que se refere ao caso específico de Júpiter Dolicheno, Merlat 1960; Sanzi 2013; e, no âmbito próprio das Gálias e Germânicas, Blanchard 2015.

11 Entre a profusão de artigos e capítulos consagrados ao estudo de *Taranis*, limitemo-nos a citar Hatt 1989, 182-203; Gricourt e Hollard 1991; Sterckx 2005 – todos com larga bibliografia.

4.2. No mundo greco-latino, este tipo divino é representada pelo mesmo nome-base. Quer Ζεύς quer *Iu:piter* derivarão de uma raiz indoeuropeia **di/ dei-*, “brilhar rodando” (Nicolle 2018, 63-64), reconstituída sob a forma com laringal **dei-h₂-* (Vanséveren 1998; Beeckes 2010, I 498-499; De Vaan 2008, 315-316). Esta mesma raiz está ainda, em Lat., na base dos vocábulos *deus*, “deus” (PIE **dei-u-o*, “deus”), de *diēs*, “dia” e de *diū*, “de dia” (PIE **di-eu-*, “deus do céu claro”, “céu claro”); e representada também noutras línguas itálicas, como no Osco **deívaí**, **deívas**, **diúveí** e **iúvéi**, ou no Umbro **iuve** (De Vaan 2008, 167-168, 170 e 315); e em Celta, no Gaulês *deuos*, no A.Irl. *día*, no Bret. *doue*, etc., sempre com o significado de “deus” (Delamarre 2003², 142; Matasović 2009, 96-97). Etimologicamente Ζεύς e *Iu:piter* remetem, pois, para a noção de “deus do céu brilhante”, sendo que a sua soberania se exerce assim nesse mesmo espaço específico ou a partir dele, domínio luminoso que aliás tem intimamente a ver com a própria natureza, diríamos que ígnea, da divindade.

De facto, a intrínseca relação entre o fogo e o deus celeste encontra-se desde logo explícita em vários textos clássicos. Esse lume ardente e brilhante não é apenas o do Sol, mas também o do raio disparado pelo “deus da Tempestade”, ambos fogosas emanções deste poder divino, do *numen* da divindade soberana.

Além do mais, determinadas tradições, remontando a épocas arcaicas, relacionam o fogo do raio com o fogo solar. Encontramos ecos dessas concepções, por exemplo, em Empédocles. Este autor, na sua erudita e complexa construção cosmogónica, faz equivaler o elemento fogo ao próprio Zeus; e concebe o Sol como uma criação desse mesmo fogo (cf. Picot 2000); não nos esqueçamos, aliás, que o mito considera Apolo filho de Zeus. Empédocles destaca ainda o raio como primordial exalação ígnea do deus celeste, fazendo mesmo simbolicamente coincidir um e outro (cf. Picot 2012).

De facto, o deus-do-céu indoeuropeu, que conhecemos já antropomorfizado e transformado no arquétipo de um herói guerreiro e/ou de um soberano todo-poderoso, deverá ter as suas recuadas origens na divinização do próprio fogo celeste, entendido este nas suas diferentes e complementares manifestações. Mas se o Sol circula a um ritmo regular e calculável, oscilando entre o espaço sideral e o mundo infernal, já o raio é de todo inconstante e imprevisível, dependendo apenas e directamente da vontade súbita, da predisposição do deus supremo. Ao atingir a terra ou o oceano, o raio age como um verdadeiro prolongamento físico do querer e da força da divindade, como uma real e tangível extensão física do mesmo deus.

Para melhor percepcionarmos a dimensão desta identidade seleccionámos, como exemplo paradigmático, o seguinte trecho de Hesíodo (*Theog.* 687-701), que descreve a terrível intervenção de Zeus na guerra entre deuses e titãs:

«Zeus cessou então de conter o furor; e, o furor enchendo-lhe as entranhas, desde logo mostrou toda a sua força. Lançando-se das alturas do céu e do Olimpo, sem parar avançava, relampejando sem cessar; da sua vigorosa mão voavam os raios com os trovões e os relâmpagos, rodopiando a divina chama e assim desencadeando os seus golpes. A toda a volta a terra – fonte de vida – abrasava em fogo; devoradas pelas chamas, as vastas florestas estrepitavam. A terra toda ela fervia, tal como as ondas do Oceano e o mar infértil. Um sopro abrasador envolvia os telúricos Titãs, enquanto a chama imensa se elevava aos ares celestes; e, apesar da sua robustez, os olhos cegavam-se-lhes com o fulgurante clarão do raio e do relâmpago. Um prodigioso incêndio penetrou o abismo.»

4.3. Se no mundo greco-romano é o fulgor, a luz, que evidenciam os teónimos – Ζεύς e *Iu:piter* –, já entre os Hititas, Celtas, Germanos e Nórdicos o nome do “deus da Tempestade” remete antes para o cariz golpeante do raio que atravessa os céus e para o associado estrondear do trovão. O teónimo *Tarḫunna* pode aproximar-se do verbo hit. *tarḫ*, do PIE **terh₂-*, “atravessar”, “trespassar”, raiz por sua vez baseada no PIE **teh₂-*, “golpear”, “bater” (Nicolle 2018, 45, 49-53). Do PIE **teh₂-* deriva ainda a raiz **(s)tenH-*, “trovão”, “trovejar”, que encontramos em *Taranis*, *Donar* e *Thor* (Delamarre 2003², 289; Matasović 2009, 384; Nicolle 2018, 49). Esta mesma raiz vemo-la no verbo lat. *tonāre*, “trovejar” e vocábulos derivados (De Vaan 2008, 623), bem como no A.Irl. *torann*, “tempestade”, “trovão”, no A.Córn. e A.Bret. *taran*, “trovão”, ou ainda no A.A.Al. *donar*, “trovão” (Matasović 2009, 384). As formas celtas, incluindo o teónimo gaulês *Taranis*, sofreram uma metátese **tonaro->*torano-*.

4.4. Na verdade, o raio do “deus da Tempestade” nem sempre destrói. Antes na maior parte das vezes anuncia – ou, inclusive, aludidamente desencadeia – o copioso verter das águas celestes, fonte-primeira de todas as férteis águas salutíferas, terrestres e infernais.

Tal relação, “deus da Tempestade” → raio/trovão/relâmpago → derramamento das águas celestes → fecundação do mundo telúrico, surge-nos de múltiplas formas documentada em âmbito grego – como desde logo podemos avaliar percorrendo as numerosíssimas páginas ao tema dedicadas por Cook (1914-40, III 284-881); ou ainda considerando o acreditado domínio dos fenómenos atmosféricos por Zeus e sua directa influência na prosperidade agrícola, alvo de antigos cultos em santuários de montanha na Hélade (Langdon 1976). Destaquemos ainda, entre outros relacionados com esta fundamental faceta da divindade, os epítetos Ὀμβριος ἑΥετιος, “chuvoso” (Cook 1914-40, III 525-563), que com assaz frequência a qualificam.

Também em Roma encontramos testemunho da ambiguidade do raio disparado por Júpiter, que tanto pode relampejar e fulminar como provocar pluviais dilúvios, ademais soprados por húmidos ventos jovianos: raio, chuva e ventos – estes numa iconografia sincrética entre divindade eólica e divindade marinha/fluvial – surgem-nos representados sobre a coluna de Marco

Aurélio, em clara alusão a determinada intervenção de Júpiter a favor de Roma, operada através das suas características emanações atmosféricas (Kovács 2017, 50-56). Recordemos mais que Júpiter surge por vezes designado, em textos literários, através das epicleses *Imbricator* (Apul. *Mun.* 37), “o que traz a chuva”, e *Pluvius*, “pluvial” (Tib. 1, 7, 26); e que recebe o epíteto *Pluvialis* em *CIL* IX 324.

Entre os Hititas, *Tarḫunna* ostenta epítetos bem reveladores da sua íntima relação com as humidades e as águas celestes: *waršaš*, “da bruma”; *heuwaš*, “da chuva” (Nicolle 2018, 127).

No domínio celta, gaulês, *Taranis*, como o seu próprio nome indica, é entendido sobretudo no seu aspecto de “deus do trovão” e, assim, de tudo quanto a tal fenómeno meteorológico está efectiva ou simbolicamente associado – com especial evidência, como é natural, para as chuvas abundantes e benfazejas (quanto ao “Júpiter gaulês”, vd. Fournier 1980).

Na região de Ariège, no sul da Gália, vamos encontrar uma inscrição (*CIL* XII 336) consagrada a *Iupiter maximus optimus* ora particularmente qualificado como *auctor bonarum tempestarium*, “origem das boas tempestades”. Também as conhecidas colunas de Júpiter cavalgando e brandindo com a dextra erguida um feixe de raios flamejantes poderão relacionar-se com a queda das águas celestes, não apenas pela sua averiguada implantação, embora não sistemática, perto de fontes, em contexto termal ou junto a rios (Lambrechts 1949, 145-149; Green 1984, 210-211, 300; Blanchard 2015, 50), mas ainda porque possivelmente o monstro anguípede que surge entre as patas dianteiras do corcel joviano figurará afinal um ser hídrico, tipo tritão, anunciador das chuvas desencadeadas pelo fulgor do deus-celeste (Fournier 1980, 225); ou, em viável alternativa, o ser dragoniano retentor das águas subterrâneas ora aniquilado pelo “deus da Tempestade”, que delas se apodera e as liberta (Gricourt e Hollard 1991).

Também *Donar* e *Thor*¹² desencadeiam, com os seus martelos, fulminantes tempestades.

A roda raiada atributo do “Júpiter Gaulês”, por tantos autores identificada com o Sol¹³, poderá antes representar o relampejante raio, conforme alguns estudos parecem demonstrar (Lefort des Ylouses 1949). Ou, de acordo com as circunstâncias, cada qual destes luminosos elementos (Gricourt e Hollard 1990, 287; Blanchard 2015, 88). Mas, de uma forma ou de outra, sem dúvida simboliza o fogo celeste associado ao deus-supremo. Ora abundantíssimos *ex voto* com este formato, alusões materiais do poder ígneo do “deus da Tem-

12 Quanto a Donar, Thor e seu fulminante/fecundante martelo, remetemos para as excelentes sínteses de Beck 1986 e de Simek 2000, 63-64, 219-220, 316-326; e ainda, quanto ao deus escandinavo, para a recente monografia de Taggart 2018.

13 V.g. Green 1984, 86, 87-88, 97, 156-157, 296.

pestade”, surgem-nos intencionalmente lançados às águas em contextos galoromanos¹⁴.

Como *Reu(u)e* em Las Burgas, podemos referir exemplos concretos da relação de Zeus e Júpiter com mananciais, nomeadamente possuindo cariz termal ou com determinadas especiais características. Recordem-se, p.ex.: a fonte de água frígida mas de propriedades ígneas que, independentemente da sua directa participação ou não nas práticas divinatórias, existia no santuário oracular de Zeus, em Dodona (Zolotnikova 2019)¹⁵; a fonte do Monte Cithaeron, próxima do templo de Júpiter (= Zeus), cujos raios afectavam a natureza das respectivas águas; a fonte termal de Asmabaeon, próxima de Tyrana, consagrada a Zeus; a do santuário de Zeus Stratios, em Labranda (Smith 1922, 197 n.º 143, 356 n.º 259, 361 n.º 262); a inscrição conjuntamente dedicada *Ioui Font(i) Aquar(um) Caeretanar(um)*, nesta nascente terapêutica localizada cerca de 40 km a noroeste de Roma (Guérin-Beauvois 2015, 416); ou a árula, nas termas de Baden Baden, inscrita *I(ovi) O(ptimo) M(aximo)* (CIL XIII 6290).

Algumas tradições poderão relacionar a natureza ardente do *numen* intrínseco à divindade suprema com o singular calor das fontes termais. Mas tal detalhe não nos é em si mesmo necessário para compreender a íntima relação simbólica e ritual estabelecida entre o “deus da Tempestade” e as águas salu-tíferas, em derradeira análise também elas afinal fruto das torrentes pluviais benfazejas enviadas por *Tarhunna*, Zeus, Júpiter, *Taranis*, *Donar* ou *Thor*. Ou ainda – acrescentemos – *Reu(u)e*. Neste contexto poder-se-á porventura inserir o epíteto *Veisuto*, reconsiderando a interpretação de Villar: *Veisuto*, “o que faz fluir”, “o que faz chover”.

5. *Reu(u)e* e as montanhas – as montanhas e as águas brotantes

Embora, conforme constatámos, os epítetos de *Reu(u)e* relativos a acidentes orográficos sejam, assim como os baseados em hidrónimos, de cariz essencialmente circunstancial, agindo acima de tudo como definidores territoriais, tal não impede que muito provavelmente existisse uma assumida ligação simbólica e ritual entre esta divindade e a montanha, em paralelo com o que sucede com outros “deuses da Tempestade” de diferentes contextos.

Aliás, a implantação de *loca sacra* não em pleno maciço orográfico mas sim nos campos que o rodeiam, como acontece no caso de *Reue Larauco*, tem paralelos em exemplos de santuários gregos consagrados, nestas mesmas condições, a *Zeus Ombrios* e a *Zeus Hyetios*, no pressuposto de que seria mais eficaz invocá-los nas próprias áreas agrícolas carentes das chuvas fecundantes proporcionadas pelas tempestades divinas (Langdon 1976, 85) – embora à vista e sob a influência tutelar das sagradas serranias.

14 Exemplos in Green 1984, 47-48, 50, 76-77, 92, 300, 312 A 84; 314 A 107; 322 A 205-206.

15 Sobre este importantíssimo santuário seleccionamos Parke 1967, 1-163; Piccinini 2017; Chapinal-Heras 2021 – todos com abundante bibliografia.

Mas, apesar de – por enquanto – não conhecermos testemunhos do culto de *Reu(u)e* em intrínseco ambiente montanhoso, era porém essa a situação mais vulgar quanto a Zeus e, mesmo, quanto a Júpiter, na primordial função de ambos como “deus da Tempestade”. Assim, quanto à divindade helénica, refiramos brevemente os exemplos dos montes *Aigina*, *Geraneia*, *Hymettos*, *Lykaion* e *Pelion* (Langdon 1976, 81-83, 96-97). E, quanto ao deus itálico, recordemos os santuários alpinos do Col du Grand-Saint-Bernard e do Col du Petit-Saint-Bernard, onde se homenageava Júpiter *Poeninus* (Wiblé 2008; Golosetti 2014; 2016); ou o cimo pirenaico do Mont-Sacon, consagrado *I(ovi) O(ptimo) M(aximo)* (Fouet e Soutou 1963).

Existem razões naturais e simbólicas para esta íntima conotação entre “deuses da Tempestade” e montanhas. As razões naturais dizem respeito ao facto dos cumes orográficos se encontrarem repetidamente envoltos por densas nuvens e por aí se desencadearem com assinalável frequência, mais do que em qualquer outro lugar, violentas intempéries que precipitam, entre trovões e relâmpagos, abundantes chuvadas, granizos e nevões. As razões simbólicas surgem inerentes à situação real: as montanhas erguem-se até tocarem os domínios siderais e nelas se manifesta pois, na sua máxima grandeza – mas de forma um pouco mais próxima dos homens –, a divindade; aqui reside o “trono de Zeus” (Cook 1914-40, I, 124-163; II, 868-987), o “trono de *Tarḥunna*” (Nicolle 2018, 195-196). Com as raízes entranhadas nas telúricas profundezas e alteando-se até aos céus, as montanhas funcionam como eixos cósmicos, como elementos físicos de união entre os níveis infernal, terrestre e celeste. As águas derramadas nos cumes escorrem pelas vertentes, infiltram-se e são aprisionadas pelas subtérrneas massas rochosas. Desses abismos jorram as fontes, as nascentes, as águas salutíferas e termais. O ciclo hídrico inicia-se, desenvolve-se e completa-se sob a égide do deus-do-céu (Nicolle 2018, 196-231).

6. Afinal, ¿como caracterizar *Reu(u)e*?

O culto de *Reu(u)e* em Las Burgas não representa pois uma anomalia, nem a contemporânea consagração nas mesmas termas de uma ara às Ninfas conduz à equação de *Reu(u)e* como “divindade de cariz aquático”.

Reu(u)e é, sem dúvida, uma divindade soberana e, ao mesmo tempo – de forma aliás inseparável – um “deus da Tempestade”. A relação com as montanhas e com as águas, pluviais e brotantes, prende-se exclusivamente com a sua acção preponderantemente fulminante, não o circunscrevendo nem o transformando num mero “deus das montanhas” ou num singelo “deus das águas” (ou, ainda mais limitadamente, dos rios). Assim, montanhas e águas não fazem intrinsecamente parte da sua própria essência divina, embora sejam cenário das respectivas manifestações ou delas derivem. Sobre as primeiras desce e revela-se quando baixa das alturas celestes. Quanto às águas, são elas a sua fecunda expressão seminal; pluviais num primeiro momento,

brotantes quando por fim afloram após haver entretanto penetrado nas infernais profundezas, jamais deixam de estar salutarmente marcadas pela sua primordial origem celeste, joviana. Não é pois o nume que se caracteriza a partir das montanhas ou das águas, mas sim estas que são definitivamente afectadas pelo contacto físico com a divindade, pela íntima relação com um ser superior cuja natureza e complexidade em muito as transcende.

| B I B L I O G R A F I A |

- Araujo *et al.* 2016: P. Araujo Nespereira, J. A. Cid e I. Delgado, “Caracterización hidrogeológica y geotérmica del área termal de As Burgas (Ourense)”, in: J.M. Eguileta e C. Rodríguez (coords.), *Aqua, Divi, Urbs: Agua, Dioses y Ciudad: Excavaciones Arqueológicas en As Burgas (2005-2010)*, Ourense 2016, 13-27.
- Beck 1986: H. Beck, “Donar-Þórr”, in: *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde* 6, Berlin-New York 1986, 1-7.
- Beekes 2010: R. Beekes, *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden-Boston 2010.
- Blanchard 2015: F. Blanchard, *Jupiter dans les Gaules et les Germanies*, Rennes 2015.
- Búa 2000: J. C. Búa, *Estudio Lingüístico de la Teonimia Lusitano-Gallega*, Universidad de Salamanca 2000.
- Búa 2009: J. C. Búa, “Hidronimia e teonimia”, in: D. Kremer (org.), *Onomástica Galega II: Onimia e Onomástica Prerromana e a Situación Lingüística do Noroeste Peninsular*, Santiago de Compostela 2009, 91-155.
- Cardim 2014: J. Cardim Ribeiro, “Damos-te esta ovelha, Ó *Trebopala!* A invocatio lusitana de Cabeço das Fráguas (Portugal) [versão extensa]”, *Conimbriga* 53, 2014, 99-144.
- Cardim 2016: J. Cardim-Ribeiro, “A inscrição lusitana de Arronches”, in: A. Carvalho, J. M. Álvarez e C. Fabião (coords.), *Lusitania Romana. Origem de Dois Povos*, Lisboa 2016, 34-39.
- Cardim e Pires 2021: J. Cardim-Ribeiro e H. Pires, “Da fixação textual das inscrições lusitanas de Lamas de Moledo, Cabeço das Fráguas e Arronches”, *PalHis* 21, 2021, 301-352.
- Chapinal-Heras 2021: D. Chapinal-Heras, *Experiencing Dodona*, Berlin-Boston 2021.
- Cook 1914-1940: A. B. Cook, “Zeus. A Study in Ancient Religion”, I: *Zeus God of the Bright Sky*; II: *Zeus God of the Dark Sky (Thunder and Lightning)*; III: *Zeus God of the Dark Sky (Earthquakes, Clouds, Wind, Dew, Rain, Meteorites)*, Cambridge 1914, 1925, 1940.
- Correia 2010: M. J. Correia-Santos, “Inscrições rupestres do Norte de Portugal”, *Sylloge Epigraphica Barcinonensis* 8, 2010, 123-152.
- Delamarre 2003²: X. Delamarre, *Dictionnaire de la Langue Gauloise*, Paris 2003².
- De Vaan 2008: M. De Vaan, *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*, Leiden-Boston 2008.
- Dumézil 1966: G. Dumézil, *La Religion Romaine Archaique*, Paris 1966.
- Fears 1981: J. R. Fears, “The Cult of Jupiter in Roman Imperial Ideology”, in: *ANRW* 2.17.1, Berlin-New York 1981, 3-141.
- Fouet e Soutou 1963: G. Fouet e A. Soutou, “Une cime pyrénéenne consacrée à Jupiter: le Mont-Sacon (Hautes-Pyrénées)”, *Gallia* 21.2, 1963, 275-294.
- Fournier 1980: P.-F. Fournier, “Jupiter cavalier au triton, Jupiter à la roue, dieu gallo-romain de la pluie”, *Bulletin Historique et Scientifique de l’Auvergne* 667, 1980, 213-246.
- Garcia 1991: J. M. Garcia, *Religiões Antigas de Portugal*, Lisboa 1991.

- Golosetti, 2014: R. Golosetti, “Les Alpes Occidentales, géographie du sacré d’un espace marginal à l’époque romaine”, in: V. Bernard e F. Favory (dir.), *Silva et Saltus en Gaule Romaine*, Besançon 2014, 115-129.
- Golosetti, 2016: R. Golosetti, “Les sanctuaires des grands cols alpins: entre appropriation de l’espace de marges et zone liminale”, in: C. Bessin, O. Blin e B. Triboulot (eds.), *Franges Urbaines et Confins Territoriaux. La Gaule dans l’Empire*, Bordeaux 2016, 529-548.
- González Rodríguez 2016: M. C. González Rodríguez, “As dedicacións a Revve Anabaraego no marco da relixión provincial da época altoimperial”, in: J. M. Eguileta e C. Rodríguez (coords.), *Aqua, Divi, Urbs: Agua, Dioses y Ciudad: Excavaciones Arqueológicas en As Burgas (2005-2010)*, Ourense 2016, 57-73.
- Green 1984: M. J. Green, *The Wheel as a Cult-Symbol in the Roman-Celtic World*, Bruxelles 1984.
- Gricourt e Hollard 1991: D. Gricourt e D. Hollard, “Taranis, *caelestiorum deorum maximus*”, *Dialogues d’Histoire Ancienne* 17.1, 1991, 343-400.
- Guérin-Beauvois 2015: M. Guérin-Beauvois, *Le Thermalisme Romain en Italie*, Rome 2015.
- Hatt 1989: J.-J. Hatt, *Mythes et Dieux de la Gaule: Les Grandes Divinités Masculines*, Paris 1989.
- Hejduk 2020: J. D. Hejduk, *The God of Rome. Jupiter in Augustan Poetry*, Oxford 2020.
- Kovács 2017: P. Kovács, “Deities in Trajan’s and Marcus Aurelius’ column”, *Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae* 68, 2017, 47-58.
- Koch 1937: C. Koch, *Der Römische Juppiter*, Frankfurt am Main 1937.
- Lambrechts 1949: P. Lambrechts, “La colonne du dieu-cavalier au géant et le culte des sources en Gaule”, *Latomus* 8.2, 1949, 145-158.
- Langdon 1976: M. K. Langdon, *A Sanctuary of Zeus on Mount Hymettos*, Princeton-New Jersey 1976.
- Lefort des Ylouses 1949: R. Lefort des Ylouses, “La roue, le svastika, la spirale comme symbole du tonnerre”, *Comptes-Rendus de l’Académie des Inscriptions et Belles Lettres* 93.2, 1949, 152-155.
- Luján 2019: E. Luján, “Language and writing among the Lusitanians”, in: A.G. Sinner e J. Velaza (eds.), *Palaeohispanic Languages and Epigraphies*, Oxford, 2019, 304-334.
- Luján 2022a: E. Luján, “Lengua y escritura entre los Lusitanos”, in: A.G. Sinner e J. Velaza (eds.) e V. Sabaté (trad. e rev.), *Lenguas y Epigrafías Paleohispánicas*, Barcelona 2022, 333-366.
- Luján 2022b: E. Luján, “Sobre el teónimo lusitano *Labbo*”, *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Griegos e Indoeuropeos* 32, 2022, 11-21.
- Martzloff e Machajdíkóvá 2020: V. Martzloff e B. Machajdíkóvá, “La deuxième ligne de l’inscription latine du *duenos* et l’interprétation du segment *noise* (védique *nédati*, lituanien *Niedà*, lusitanien *Langanidaeigui*, *Langanitaeco*)”, *Graeco-Latina Brunensia* 25.1, 2020, 113-137.
- Matasović 2009: R. Matasović, *Etymological Dictionary of Proto-Celtic*, Leiden-Boston 2009.
- Merlat 1960: P. Merlat, *Jupiter Dolichenus*, Paris 1960.
- Nicolle 2018: R. Nicolle, *Les Dieux de l’Orage Jupiter et Tarhunna*, Paris 2018.
- Olivares 2000: J. C. Olivares Pedreño, “Los dioses soberanos y los ríos en la religión indígena de la Hispania indoeuropea”, *Gerión* 18, 2000, 191-212.
- Olivares 2002: J. C. Olivares Pedreño, *Los Dioses de la Hispania Céltica*, Madrid 2002.
- Parke 1967: H. W. Parke, *The Oracles of Zeus*, Cambridge-Massachusetts 1967.
- Pedrero 2001: R. Pedrero, “Los epítetos del teónimo occidental *Bandue/i*”, in: *VIII CLCP*, Salamanca, 2001, 541-560.
- Piccinini 2017: J. Piccinini, *The Shrine of Dodona in the Archaic and Classical Ages*, Macerata 2017.
- Picot 2000: J.-C. Picot, “L’Empédocle magique de P. Kingsley”, *Revue de Philosophie Ancienne* 18.1, 2000, 25-86.

- Picot 2012: J.-C. Picot, “Apollon et la φρην ερη και θέσφατος (Empédocle, fr. 134 DK)”, *Anais de Filosofia Clássica* 6.11, 2012, 1-31.
- Prósper 2002: B. M. Prósper, *Lenguas y Religiones Prerromanas del Occidente de la Península Ibérica*, Salamanca 2002.
- Prósper 2009: B. M. Prósper, “REVE ANABARAECO, divinidad acuática de las Burgas (Orense)”, *PalHisp* 9, 2009, 203-214.
- Prósper 2021: B. M. Prósper, “The Lusitanian oblique cases revisited: new light on the dative endings”, in: J. A. G. Iglesias, J. V. M. Dosuna e B. M. Prósper (eds.), *Curiositas nihil recusat: Studia Isabel Moreno Ferrero dicata*, Salamanca 2021, 427-442.
- Redentor 2013: A. Redentor, “Testemunhos de Reve no ocidente brácario”, *PalHisp* 13, 2013, 219-235.
- Rivault 2021: J. Rivault, *Zeus en Carie*, Bordeaux 2021.
- Sánchez e Esteban 2021: E. Sánchez e J. Esteban, “Un testimonio del dios ‘Labbo’ en una inscripción lusitana de Plasencia, Cáceres”, *Emerita* 89.1, 2021, 105-126.
- Sanzi 2013: E. Sanzi, *IVPPITER OPTIMVS MAXIMVS DOLICHENVVS*, Roma 2013.
- Scheid e Montremy 2008: J. Scheid e J.-M. de Montremy, *Jupiter et la Puissance de Rome*, [Paris] 2008.
- Simek 2000: R. Simek, *Dictionary of Northern Mythology*, Woodbridge Suffolk-Rochester New York 2000.
- Smith 1922: J. R. Smith, *Springs and Wells in Greek and Roman Literature*, New York-London 1922.
- Sterckx 2005: C. Sterckx, *Taranis, Sucellos et quelques autres*, Bruxelles 2005.
- Taggart 2018: D. Taggart, *How Thor Lost his Thunder. The Changing Faces of an Old Norse God*, London-New York 2018.
- Vallejo 2005: J. M. Vallejo, *Antroponimia Indígena de la Lusitania Romana*, Vitoria/Gasteiz 2005.
- Vallejo 2013: J. M. Vallejo, “Hacia una definición del Lusitano”, *PalHisp* 13, 2013, 273-291.
- Vallejo 2021: J. M. Vallejo, “La adquisición de la escritura en el Occidente romano: el caso lusitano”, in: N. Moncunill e M. Ramírez-Sánchez (eds.), *Aprender la Escritura, Olvidar la Escritura. Nuevas Perspectivas sobre la Historia de la Escritura en el Occidente Romano*, Vitoria/Gasteiz 2021, 147-160.
- Vanséveren 1998: S. Vanséveren, “Indo-européen *dey-u-/*dey-n- ‘ciel’ et ‘jour’ ”, *Historische Sprachforschung* 111.1, 1998, 31-41.
- Verbruggen 1981: H. Verbruggen, *Le Zeus Cretois*, Paris 1981.
- Villar 1993-95: F. Villar, “Un elemento de la religiosidad indoeuropea: *Trebarune, Toudopalandaigae, Trebopala, Pales, Višpalā*”, *Kalathos* 13-14, 1993-95, 355-388.
- Villar 1996: F. Villar, “El teónimo lusitano *Reve* y sus epítetos”, in: W. Meid e P. Anreiter (eds.), *Die grösseren altkeltischen Sprachdenkmäler*, Innsbruck 1996, 160-211.
- Wiblé 2008: F. Wiblé, “Les tablettes votives”, in: E. M. Vesin (ed.), *Alpis Poeninna. Grand Saint-Bernard. Une Voie à Travers l’Europe*, Aoste 2008, 93-107.
- Zolotnikova 2013: O. A. Zolotnikova, *Zeus in Early Greek Mythology and Religion*, Oxford 2013.
- Zolotnikova 2019: O. A. Zolotnikova, “*In Dodone Iovis Fons*”, *Исторический Бюллетень* 2.4, 2019, 65-75.



