

Cuadernos de Arqueología
Universidad de Navarra, 21, 2013, págs. 113 – 149

LA RELIGIÓN DE LOS VASCONES. UNA MIRADA COMPARATIVA. CONCOMITANCIAS Y DIFERENCIAS CON LA DE SUS VECINOS

Joaquín GORROCHATEGUI CHURRUCA¹
José Luis RAMÍREZ SÁDABA²

RESUMEN: La comparación de las creencias religiosas de los vascones con las de sus vecinos (várdulos, caristos, autrigones, berones, celtíberos y aquitanos) constata: a) que los vascones tuvieron unas creencias peculiares y distintivas: peculiares, porque su etimología no tiene explicación por el indoeuropeo y parecen referirse a fuerzas naturales o a ciertos animales totémicos; b) que lingüísticamente se relacionan estrechamente con sus vecinos septentrionales, ya que ambos pueblos, a pesar de las cautelas insoslayables sobre las interpretaciones etimológicas, coinciden en exclusiva en tener dioses de nombre “éus-karo”, relacionados, además, con las fuerzas de la naturaleza. Muy distinto es el caso de los demás vecinos, cuyas divinidades se explican, tanto etimológica como funcionalmente, en el ámbito indoeuropeo: c) que, sociológicamente, son los autóctonos los que han conservado estas creencias, incluso en un ambiente ya romanizado. Los pueblos hispánicos han adoptado, de forma casi generalizada, la estructura y onomástica latina, pero dejan percibir su origen autóctono en la mayoría de los casos. Los aquitanos presentan un indigenismo mucho más acusado: tan solo un tercio ha adoptado la estructura y onomástica romana.

PALABRAS CLAVE: Creencias religiosas, vascones, várdulos, caristos, autrigones, berones, celtíberos, sedetanos, aquitanos.

ABSTRACT: Comparing the religious beliefs of the Vascons with those of the peoples bordering (vardulos, autrigones, berones, celtiberos and aquitanos) we can state that: a) The Vascons owned quite distinctive and particular beliefs, rather peculiar because their etymology cannot be explained under Indo-Euro-

¹ Universidad del País Vasco. Dirección electrónica: joaquin.gorrochategui@ehu.es

² Universidad de Cantabria. Dirección electrónica: ramirezj@unican.es

pean basis and they seem to refer to nature forces or to certain totemic animals, b) According to linguistics the Vascons are closely connected with their northern neighbours; despite unavoidable caution upon etymological interpretations, just both of them agree on having gods regarding to nature forces with an “euskaro” name. This is not the same for the rest of the surrounding peoples whose deities can be explained into the Indo-European sphere according to function and etymology. And, c) The native inhabitants of the land are, under sociological terms, those who have preserved these beliefs even in an already romanized background. On the whole, the Hispanic peoples adopted Latin structures and onomastics, though in most cases their autochthonous origin can be traced. These indigenous features are more clearly marked in the peoples from Aquitaine; only one third of them followed the Roman pattern for structures and onomastics.

KEYWORDS: Religious beliefs, vascons, vardulli, caristi, autrigones, berones, celtibers, sedetani, aquitani.

1. INTRODUCCIÓN

a) Las creencias religiosas de los Vascones

De los diferentes aspectos de una sociedad antigua que son el objeto de estudio del historiador, muy probablemente los que tienen que ver con las creencias religiosas y la concepción del mundo sean de los más difíciles de aprehender, analizar y explicar. Una de las razones principales consiste en que la información referida a ese ámbito es, cuando existe, enormemente parcial y sobre todo descontextualizada. Queda limitada a alguna referencia suelta transmitida por alguna fuente grecorromana, en la que se comenta algún rito, alguna creencia especialmente sobresaliente del pueblo en cuestión, y a los arqueológicos que de una forma u otra remiten a cultos a divinidades indígenas, siendo las más habituales restos de templos o lugares de culto, y altares votivos con expresión figurada o nombre explícito de alguna divinidad.

El caso vascón no es una excepción. En nuestro caso el interés por la religión de los antiguos Vascones se acrecienta por un hecho que inevitablemente siempre incide en el acercamiento a cualquier aspecto social o etnológico de este pueblo: la estrecha vinculación histórica (e historiográfica) entre Vascones y pueblo vasco. Esta vinculación, consciente o inconsciente, coloca el problema en una perspectiva más amplia que es la oposición entre indoeuropeo (o alguna de sus ramas concretas, como la céltica) y no indoeuropeo, al que pertenece lo

vasco. Esta oposición es, originariamente, un hecho exclusivo de lengua, pero los arqueólogos y los historiadores de las poblaciones y civilizaciones admiten, al menos como posibilidad teórica, la reconstrucción hacia el pasado de una unidad étnico-cultural indoeuropea de un pueblo que hablando una fase antigua de indoeuropeo sería poseedor de unas creencias, cosmología, divinidades y ritos propios.

La comparación ejercida sobre el numeroso material de carácter mitológico transmitido en las diferentes tradiciones indoeuropeas antiguas, desde la India hasta Irlanda, ha llevado a los estudiosos a presentar unos rasgos propios "indoeuropeos". Sin ánimo de exhaustividad: la divinidad suprema de los indoeuropeos gobernaba el cielo luminoso o diurno, *Dyau-* (el Júpiter latino o Zeus griego); parece que la actividad humana y divina se divide en tres esferas de acción, las tradicionalmente llamadas tres funciones de G. Dumézil: esfera de la soberanía y la religión, la esfera de la guerra y defensa de la sociedad; la esfera de la producción, fertilidad y bienestar del cuerpo social; ritos específicos de la realeza, como la unión rey-divinidad femenina, sacrificios de caballos, etc.

El lado vasco presenta una gran desventaja. No es solo que se carezca de la posibilidad de comparación al estilo indoeuropeo, debido a la inexistencia de parientes lingüísticos, sino que el propio material mitológico susceptible de remitir a una fase de creencias precristiana es muy escaso y se halla completamente desnaturalizado por la gran presión de la religión cristiana. Consiste en relatos folclóricos, en los que aparecen algunos personajes salvajes, seminaturales, dotados a veces de fuerza destructiva, presentados otras veces como seres primitivos y atrasados, que intervienen tangencialmente en los asuntos humanos; muchas creencias son de tipo mágico, que tienen que ver con la intervención o control de fuerzas naturales, rayo, tormenta, nube, y supersticiones acerca de aparecidos, almas, lamias, unidas a brujas y el demonio, trasfiguraciones en animales, etc. Falta toda construcción teológica coherente.

Además, ¿estamos seguros de que esas ruinas mitológicas, alusiones y creencias remiten a un mundo no-indoeuropeo, simplemente porque son relatos vascos? J. Caro Baroja ha aducido gran cantidad de paralelos procedentes de otros lugares de España y Europa. El padre J. M. de Barandiarán, al que debemos principalmente la colección y publicación de relatos vascos, ya indicó los paralelos que hallaba entre la concepción celeste vasca y la de los antiguos germanos. Todo ello nos recuerda un hecho que se olvida frecuentemente, que las creencias traspasan fronteras y lenguas, se acomodan a expresiones lingüísticas diferentes, adquieren nuevos significados, etc.

Gracias a la información transmitida por G. Aymeric Picaud, peregrino a Santiago de Compostela (en el famoso *codex Calixtinus* de la catedral de Santiago, texto del siglo XII), sabemos que los vascos "*Deum appellant Urçia*". Es a todas luces un nombre que remite a un estrato anterior al *Jaungoikoa* "Señor de lo

alto" cristiano (Cf. "Grado a ti Sennor Padre que estas en alto" del Cantar del Mío Cid), y cuyo significado era "cielo", tal como queda reflejado en muchos derivados vascos con el elemento *ortz-/ost-* como *ortzmin* ('lengua del cielo' 'rayo'), *ortzarri* ('piedra del cielo', 'rayo'), y posiblemente *ortzegun*, *ostegun* 'jueves' < 'día del cielo' *Iovis dies*). El carácter vasco de la palabra está fuera de duda, pero la noción religiosa ¿es vasca o es indoeuropea? Incluso, ¿tiene sentido la pregunta? Poco podemos saber sobre este asunto, sin que conozcamos los relatos, la mitología ni la teología del pueblo vasco del momento. La idea del rayo como una lengua del cielo es banal, por descriptiva, pero la denominación de 'piedra del cielo' al rayo, nos lleva a paralelos como *Mjólnir* o el martillo de Thor y nos recuerda los *lapides malleos joviales* de Saxo Grammatico. Según ciertos relatos vascos, el rayo es un hacha de piedra o bronce que se hunde en tierra hasta siete medidas y que emerge a la superficie a medida por año. Por eso, cuando truena algunos colocan hachas con sus filos hacia arriba a la puerta de las casas y cabañas en señal de protección.

Así las cosas, no resulta extraño que se señalen los lugares donde ha caído un rayo o se erija algún altar al *Fulgur* poderoso (como el hallado en Pouzac, Hautes Pyrenées, (Fig. 1), expresión del temor reverencial al poder del rayo. Lo que no sabemos es qué relatos y cosmovisión tenía el hombre que dedicó el altar.

Lo que nos queda de la mitología vasca son restos folclóricos, supersticiones de índole mágica, como la relación con *Hodei*, la personificación de la un-be tempestuosa y cargada de destrucción. Cuenta J. M. de Barandiarán cómo un aldeano del Goierri guipuzcoano intentaba controlar la descarga de una pedriza, "para lo cual arrollaba en la muñeca de la mano izquierda la hierba llamada *uztaibedar* (*Rumex crispus?*), y dirigiendo la mirada a *Odeí*, le indicaba con la mano derecha el rumbo que debía tomar". El personaje *Olentzaro*, tal como vio J. Caro Baroja (Caro Baroja, 1946: 41-68 y 1984: 101-127), es el trasunto de alguna divinidad precristiana del solsticio de invierno, relacionada de alguna manera con la renovación solar, el nuevo año y el fuego del hogar. Su aspecto rústico, de personaje primitivo y de cortas luces, es resultado en parte de su conversión a figura supeditada a anunciar la llegada de Cristo; pero antes debía ser un ente con el poder terrorífico y a la vez benefactor de la divinidad.

Personaje de piel oscura, ojos rojos y sanguinolentos, que viene a pedir su ración de fuego en el tronco ardiente del hogar. Es una divinidad de los bosques, de los árboles divinizados, del fuego. ¿Todo ello trasunto de la rueda éterna de la evolución de las estaciones, de la muerte y del resurgimiento de la vida?

Al mismo ámbito de creencias remiten con toda probabilidad los personajes mitológicos conocidos por *Basajaun*, alias, 'señor del bosque'.

Poco podemos introducirnos en la religiosidad del indígena prerromano. A las dificultades de índole comparativa, señaladas ya someramente, hay que añadir el filtrado cultural doble que ha experimentado la religiosidad antigua: en primer lugar, la romanización, y en segundo lugar, la cristianización. Es un hecho cierto que los testimonios religiosos conservados de los Vascones hacen referencia a la religiosidad del momento, tal como esta era entendida y practicada por la sociedad vascona inmersa en las estructuras del imperio.

b) Su etnografía

Y la primera pregunta es la que afecta a la existencia o no de una sociedad vascona. ¿Qué eran los Vascones? ¿Era una sociedad que podía ser definida por algún rasgo intrínseco, original y propio, que la diferenciara de las vecinas? Es una pregunta que atañe a la etnografía de los Vascones, que no corresponde tratar en detalle ahora, sino solo subrayar que los Vascones son el resultado y el producto de unos procesos que hunden sus raíces en las sociedades prehistóricas, especialmente en las de la Edad del Hierro, sobre las cuales actuó la enorme fuerza moldeadora de Roma.

Lo que acabó siendo territorio vascón en época romana comprendía tierras que desde el punto de vista lingüístico eran diferentes: zonas con fuerte presencia indoeuropea en la denominación de sus gentes y tierras (Tierra Estella), otras con evidentes relaciones culturales con gentes del Ebro Medio y Bajo de cultura lingüística ibérica y otras de raigambre lingüística vasca, en su parte central, especialmente, y con posible expansión al otro lado del Ebro en las Tierras Altas de Soria (cuencas del Cidacos y Linares). Lo que lingüísticamente deja percibirse con cierta claridad, es más difícil de ser detectado en el plano de la religión. Aquí también son los nombres en sí, en cuanto elementos que remiten a una u otra lengua, los que adquieren una luz más nítida. En cambio su función, el sentido religioso propiamente dicho, queda en casi total oscuridad.

Los Vascones, como pueblo que fue absorbido en las estructuras económicas, políticas y culturales del Imperio Romano, adquirieron los signos de expresión de la religión romana, que básicamente en su parte oficial era una religión del estado de carácter público. Sabemos más o menos lo que Roma pedía a sus súbditos en materia de religión. Si los Vascones independientes habían tenido una religión pública, más o menos unificada en su estructura teológica, con sus ritos, sacrificios, divinidades protectoras de la ciudad-estado, etc., no lo sabemos a ciencia cierta; tampoco si había una cierta uniformidad de creencias o si estas se alineaban con los tres ámbitos culturales que percibimos;

o si cada ciudad tenía su divinidad protectora, garante de los pactos públicos, tratados de paz y hospitalidad, así como su mito fundacional, emblema, etc. (quizá representados en las monedas). Hay que suponer que esta estructura, en todo lo que tenía de vertiente pública, fue abandonada en favor de la religión romana oficial. Las fuentes no permiten pensar que hubiera nada parecido a una religión como la gala, con su clase sacerdotal de druidas y su teología bien estructurada. Ni siquiera en territorio celtibérico, que por relación genética debería tener una religión en origen relacionada con la de los galos, hallamos indicios de una organización semejante.

Otra cosa es la pervivencia a nivel popular de numerosas creencias, leyendas, mitos y supersticiones de índole más o menos mágica, que distorsionadas y reelaboradas han llegado parcialmente hasta nuestros días. También en la antigüedad se perciben signos de pervivencia de creencias indígenas en los nombres de ciertas divinidades tópicas, únicas o sincretizadas con otras romanas, que asoman a través de los modos de expresión latina.

c) Metodología

Como la “religiosidad de los Vascones” ya fue estudiada recientemente en una anterior publicación (Tobalina, 2009: 479-498) por E. Tobalina, y con gran detalle, nos ha parecido interesante ahora acercarnos a dicha religiosidad contrastándola con la de los pueblos vecinos, diversos, al menos aparentemente, por su lengua y etnia. Por eso estudiamos las manifestaciones estrictamente indígenas, incluyendo también las sincréticas porque revelan creencias autóctonas.

Ya uno de nosotros había hecho un acercamiento al tema hace casi treinta años (Ramírez Sádaba, 1981: 225-252), aunque entonces se tomó como base de estudio dos divisiones administrativas actuales (Álava y Navarra), contrastando los datos de la una con los de la otra. Aunque en un momento se mencionaron los “várdulos, caristos y autrigones”, no se planteó qué divinidades “alavesas” podrían corresponder a los pueblos prerromanos mencionados, ni se tuvo en cuenta a los berones (que ocuparon la parte meridional de Álava, coincidente aproximadamente con la actual Rioja alavesas). Sin embargo, para nuestro objetivo actual es necesario estudiar las divinidades de cada pueblo prerromano, ampliar el espacio geográfico (pueblos septentrionales, meridionales y orientales) y actualizar el catálogo.

En este último aspecto es imprescindible rectificar las lecturas de 1981 respecto a las divinidades atestiguadas en Álava³. En aquel momento J. L. Ramírez Sádaba dio por buenas casi todas las que había publicado J. C. Elorza, pero la investigación posterior demuestra que hay que eliminar el *Genio Suestatiensi*⁴, no incluir *Aituneo*⁵ por cautela, y sustituir *Baelisto*, *Liucma* y *Matribus Useis*, por *Baelibio* (Sáenz de Buruaga, 1994: 90-91), *Li[---]ma*⁶ y *Matribus ++stis*⁷. En cuanto a las divinidades de los Vascones seguimos las lecturas del reciente trabajo de E. Tobalina (Tobalina, 2009: 479-498), de modo que no incluimos *Hehelpis Magnis*, lectura que procedía de los trabajos de J. A. Abásolo y J. C. Elorza (Abásolo y Elorza, 1974: 254-55), que ahora debe ser entendida como dedicación de *Ne(ria) Helpis* a *[Matri] Magnae* (Tobalina, 2009: 491, lectura ya rectificada en *IRMN*, 30). Tampoco hemos incluido en nuestra tabla *Iovi Appennino*, no por ser mala lectura, sino por tratarse de una advocación ajena a los Vascones. Rectificamos el ara dedicada a *Losa*, que J. A. Abásolo y J. C. Elorza ubicaron en la localidad de Javier y atribuyeron a *Aemilius* (Abásolo y Elorza, 1974: 247-258) e incorporamos todos los hallazgos posteriores a la publicación del citado trabajo de E. Tobalina. No consideramos votivas ni el ara de Rocaforte que en *IRMN*, 29

³ Para elaborar este trabajo hemos dispuesto, por generosidad de P. Ciprés y P. Le Roux, de los datos correspondientes a las inscripciones del País Vasco, actualizados para su publicación en *P.E.T.R.A.E. Hispaniarum* pero aún en prensa. Igualmente J. Velaza nos ha proporcionado los correspondientes a Navarra, preparados para la reedición del *CIL* II y también en prensa.

⁴ Esta lectura de J. C. Elorza (ELORZA, 1972, p. 363), fue corregida por P. Le Roux y P. Ciprés (LE ROUX y CIPRÉS, 1998, pp. 181-87). *Suestatiensis* es el origen de *Calpurnius Flaccus*.

⁵ Esta es la lectura de J. C. Elorza (ELORZA, 1970, p. 816), que puso en relación con los términos vascos *aita* 'padre' o *aitz* 'peña', mientras que M^a L. Albertos (ALBERTOS, 1970, pp. 156-157) lo relaciona con *'aita*, o también con el ide **aito* (participación). El testimonio viene recogido en J. C. Olivares (OLIVARES, 2002, p. 129), aunque indica que "es problemático, sin embargo, utilizar esta inscripción hasta que sea confirmada la lectura". Esta misma cautela mantienen P. Le Roux y P. Ciprés (CIPRÉS y LE ROUX, en prensa), y por las mismas razones preferimos no incluirla en el catálogo. En la primera línea se lee [-]++VN, y en la segunda NO VA (cf. Fig. 2). Las dos cruces de la primera línea son dos astas rectas (no hay T) y el desconchón de la izquierda impide reconocer si hubo alguna letra. Se podría proponer *ILVNNO* o alguno de sus derivados (como *Arsilunno*, recientemente descubierto en Argein, Castillon-en-Couserans, Ariège), pero como este término está limitado por ahora a la Aquitania meridional y por otro, no podemos garantizar la lectura, hemos preferido no utilizar esta inscripción en nuestro estudio.

⁶ RUIZDE LOIZAGA, 1981, pp. 297-298 leyó *Leucina*, pero la reciente autopsia realizada por CIPRÉS y LE ROUX, en prensa, sólo permite leer *Li[---]ma*.

⁷ NÚÑEZ y BLANCO, 2002, pp. 51-2 lee *Matribus Festis*, lectura que tampoco nos parece segura. Ciprés y Le Roux, en prensa opinan que puede leerse *Vstis*, pero delante de la primera S hay dos trazos incompletos que podrían pertenecer a V, pero también podrían corresponder a dos letras distintas. Queda la duda de si Baráibar (primer editor, que propuso leer VSEIS) pudo ver la piedra menos deteriorada, de manera que la V se apreciara perfectamente, pero también leyó E donde se ve una T inequívoca.

se entendió dedicada a *Peremusta*⁸ ni la que publicaron nuevamente J. A. Abásolo y J. C. Elorza (Abásolo y Elorza, 1974: 247-250) rectificada en *IRMN*, 32 y en *HEp5*, 634⁹. Metodológicamente sólo son útiles para este trabajo aquellos documentos que transmiten el nombre de la divinidad de manera clara e inequívoca.

En el aspecto geográfico no siempre es segura la atribución de una población actual a una ciudad antigua. Delimitar várdulos, caristos y autrigones es problemático. Basándonos en la relación de ciudades que transmite Ptolomeo, atribuimos a los primeros la Llanada de Álava desde su límite oriental con los Vascones hasta el río Zadorra, a los caristos el espacio comprendido entre el Zadorra y el Omeçillo y a los autrigones el territorio al oeste de este río. Dentro de este marco queda la duda de Fórua. ¿Era territorio caristo o autrigón? Nos hemos decidido por lo primero.

Respecto a los berones creemos que ocupaban las tierras alavesas sitas al sur de la sierra de Cantabria, tierras que estarían asignadas a la ciudad de *Vareia*. Y parece claro que también ocupaban todos los valles de los ríos occidentales de la actual Rioja, que constituían el *ager* de *Libia* y de *Tritium Magallum*. Pero es más difícil fijar sus fronteras con los vascones y los celtíberos. Proponemos atribuir a *Augustobriga* Ágreda y Cervera de Río Alhama, aunque quizá los romanos concedieran este espacio a la ciudad vascona de *Gracchuris*¹⁰ cuando destruyeron *Contrebia Leucade*, pero la dedicatoria a los *Lares Viales* sería indicio de la presencia de un culto de tradición celtibérica. Más probable es atribuir a *Calagurris* todo el valle del Cidacos, incluida la cabecera cuyo núcleo principal es Yanguas. Así parece justificarlo la antroponimia de la zona, aunque la teonimia es claramente céltica; esta discordancia entre ambos tipos de documentación apunta a un territorio fronterizo con influencias lingüísticas de ambos mundos¹¹.

⁸ GIMENO y VELAZA, 1994, pp. 199-200 n. 5 (*AE* 1994, n. 1050; *HEp6*, 697), demuestran que es una inscripción funeraria.

⁹ La última lectura de F. Beltrán Lloris (BELTRÁN LLORIS, 2001, p. 630) no permite conocer de forma segura el nombre de la divinidad, que, casi con seguridad, ocupaba la primera línea. Pero no hay en todo el mundo romano ningún teónimo que ayude a entender *Vaporconi*, o a completarlo si se ha perdido alguna letra al principio.

¹⁰ ESPINOSA, 1986: n.º 3, incluye la inscripción en la jurisdicción de *Gracchuris*. Tiene lógica porque es la ciudad más cercana, que, además, controlaba el río Alhama, pero, como razonaremos después, la divinidad es indoeuropea, no vascona.

¹¹ Cf. GORROCHATEGUI, 2009, pp. 542-546, que constata una situación de frontera lingüística en época altoimperial (GORROCHATEGUI, 2009, p. 545). Obsérvese que, tras la reconquista, en la organización llevada a cabo por Alfonso VI, que pretendía primar las sedes históricas frente a las de nueva creación, Yanguas se adscribió al obispado de Calahorra.

2. LOS TESTIMONIOS EPIGRÁFICOS

Con estos criterios hemos elaborado las tabulaciones que se presentan en este trabajo. Para las divinidades aquitanas se ha recogido solamente una selección de todos los testimonios disponibles, aquellos que nos han parecido los más interesantes desde el punto de vista comparativo. Se ha tenido especial cuidado en incluir todos los testimonios de los pueblos pirenaicos occidentales, es decir, desde los *Tarbelli* en la costa hasta los *Bigerri*, vecinos occidentales de los *Convenae*; de estos últimos solo se han recogido aquellos que han merecido algún comentario comparativo.

Para la cronología, difícil de precisar en algunas ocasiones, hemos aceptado las dataciones propuestas por los editores, cuando hemos tenido acceso a ellas. En caso de discrepancia ofrecemos dos fechas alternativas.

VASCONES					
Referencia	Teónimo	Fecha	Procedencia	Dedicante	Status
Castillo-Bañaes, nº 3 AE 1989, 458; HEp3, 261	Errensae	II d. C.	Larraga (N)	<i>Domitia Materna Lucretia Crista</i>	C (Ir) C
Jimeno <i>et alii</i> 1998, 290-294 AE 1998, 776; HEp8, 379	Itsacurrinne	Id. C.	Izcue (N)	<i>Val(eri-)Badan</i>	C (Ir)
T-VP, 59 IRMN,34	Lacubegi	I? d. C.	Ujue (N)	<i>Coelii Te<le>sphoros, Festa et Telesinus</i>	Libertos
Castillo Bañaes, 1989, nº2 AE 1989, 457; HEp3, 262	Larrahe	50 a. C.50 d. C.	Mendigorría (N)	<i>Manilius Martialis</i>	C
AE 1998, 775	Deo Larahe	Id. C.	Irujo (N)	<i>Felix</i>	P (Ir)
IRMN, 24 Velaza, en prensa	Losae	I d. C.	Lerate(N)	<i>Aemilia Paterna</i>	C (Ir)
IRMN, 25 Velaza, en prensa	Losae	I d. C.	Lerate(N)	<i>Tarsilla</i>	P (Ir)
AE 1982, 587 Velaza, en prensa	Losae	I d. C.	Cirauqui (N)	<i>Terentius Martialis</i>	C
T-VP, 6 Velaza, en prensa	Loxae	I d. C.	Arguiñariz (N)	<i>Lucretius Proculus</i>	C
AE 1961, 348	Deo Magno Peremustae	I d. C.	Eslava (N)	<i>Araca Marcella</i>	C (Ir)
ERPSo, 35 Gomez Pantoja, 1999, 422	Matribus	II oIII d. C.	Yanguas (So)	<i>Cornelius Celsus Cassia Materna</i>	C C (Ir)
IRMN, 19; HEp4, 572 Gorrochategui-Ramírez	Selaitse	I d. C.	Barbarin (N)	<i>Sempronius Betunus</i>	C (Ir)
T-VP, 12; IRMN, 20 Velaza, en prensa	Selatse	I?d. C.	Barbarin (N)	<i>I(unius) o I(ulius) Germanus</i>	C (Ir)
T-VP, 13; IRMN, 21 Velaza, en prensa	S(elatse)	I?d. C.	Barbarin (N)	<i>Asclepius Maternus</i>	C (Ir)
Velaza, 2012, 261-62	Urde		Muzqui(N)	<i>Pet(ronia) Flavina</i>	C (Ir)
VÁRDULOS Y CARISTOS					
Albertos, 1970, 164 Elorza, 1972, 361	Laribus Vialibus		San Pelayo(Rivabellosa) (A)	¿?	
Sáenz de Buruaga, 1994, 90	Baelibio	2º mit. II d. C	Angostina (A)	<i>Flavos [Andio]nis f.</i>	P (Ir)
Sáenz de Buruaga, 1994, 89	Baelibio		Angostina	¿?	
AE 1955,33	Ivilliae		Forua (V)	<i>M Caecilius Montanus</i>	C
Ciprés y Le Roux, en prensa	Lí[---]ma		Comunión (A)		
Elorza, 1967, nº. 2	Tullonio		Alegría (A)	<i>Sempronius Severus</i>	C
Elorza, 1967, nº. 19	¿Ü[-]varnae?		Cabriana (A)	<i>Antonius Flavius Neviensis</i>	C (Ir)
Albertos, 1970, 158	Helasse		Miñano Mayor (A)	<i>Aelia Helice</i>	C o Lib

AUTRIGONES					
Elorza 1967, nº. 12	¿Sandao Vimomburo?		Arceniega (A)	<i>Sands</i>	P (I)
AE 1976, 291	Vurovio	¿?	Barcina de los Montes (Bu)	<i>Sulpicius Paternus</i>	C(IR)
AE 1976, 316	Suttunio Deo		Poza de la Sal (Bu)	<i>L. Aufidius Masculinus</i>	C
AE 1976, 292	Vurovio	¿?	Barcina de los Montes (B)	<i>L. Cassius Flaccus</i>	C
AE1976, 293	Vurovio	¿?	Barcina de los Montes (B)	<i>Turaius Eburenius</i>	IR
AE 1976, 294	Vurovio	¿?	Barcina de los Montes (B)	<i>Sulpicius Maternus</i>	C (IR)
IRMN, 28	Velonsae	I d. C.	Ranera (B)	<i>Calpurnia Paterna</i>	C (IR)
BERONES y CELTÍBEROS					
Elorza, 1967, nº. 77	Laribus Q(uadri)V(iis)?		Laguardia (A)	<i>Segilus et Rusticus</i>	P (I) P (Ir)
ERR, 60	Caldo Uledico	I-II d. C.	Rasillo de Cameros (R)	¿?	
ERR, 40	Dercetio	II d. C.	San Millán de la Cogolla (R)	¿?	
Ciprés y Le Roux, en prensa Ramírez (a partir de foto)	Matribus ++stis		Laguardia (A)	<i>Pompeia Primitiva</i>	
ERR, 63	Matribus V(eteribus)?	¿?	Canales de la Sierra (R)	<i>G. Ant(---) Pat(ernus)</i>	C
ERPS0,1 Gómez Pantoja, 1999, 422	Matrubos	¿?	Ágreda (So)	<i>Fronto</i>	P (Ir)
Castillo, 1999, 137-141	Matribus Apillararis	¿?	Badarán (R)	<i>Aemilius Quintilianus</i>	C
ERR, 10	Mercuriu Visuceu	¿?	Agoncillo (R)	¿?	¿?
ERR,39	Obione	¿?	Estollo (R)	<i>Segontius</i>	P (I)
CIL II, 2987	Laribus Vialibus		Cervera de Río Alhama (R)	<i>Sulpicius</i>	P (Ir)
SEDETANOS					
ERZ, 23	Obanae		Gelsa (Z)	<i>Luc(---) Florus</i>	C
ERZ, 99	Aesculapio	¿?	Roma	<i>P.Popilius Aniensis Brocchus CaesarAugust.</i>	CR
ERZ, 90	Lucinae		Arlés	¿? <i>Bilbilitana</i>	

AQUITANOS: Dioses locales con nombre latino					
Referencia	Teónimo	Fecha	Procedencia	Dedicante	Statu s
<i>CIL</i> XIII, 33	Fago deo		Ladivert (St.-Béat), HG	<i>Erdenius Erdesci f.</i>	P
<i>CIL</i> XIII, 223	Fago deo		<i>Lugdunum Conv.</i> (Tibiran), HG	<i>Bonxus Taurini f.</i>	P
<i>CIL</i> XIII, 224	Fago deo		<i>Lugdunum Conv.</i> (Tibiran-Générest), HG	<i>Iustus</i>	
<i>CIL</i> XIII, 225	Fago deo		<i>Lugdunum Conv.</i> (Générest), HG	<i>Pompeia C. filia</i>	C
	Fulguri deo		Pouzac, HP	<i>Probus</i>	
<i>CIL</i> XIII, 132	Sexarbori deo	s. I d. C.	Castelbiague, HG	<i>L. Domit(ius) Censorinu(s)</i>	C
<i>CIL</i> XIII, 175	Sexarbori d(e)o	s. I d. C.	Castelbiague, HG	<i>C. Pompeiu[s] Campanus</i>	C
<i>CIL</i> XIII, 129	Sexarboribus		Arbas, HG	<i>Q. Fufius Germanus</i>	C
<i>CIL</i> XIII, 38	Silvano deo & Mont(ibus) Nimidis		Marignac, HG	<i>Q. Iul(ius) Iulianus; Publicius Crescentinus</i>	C
<i>ILTG</i> , 123	Silvano & di(s) mont(ibus) & Dianae		Ferrère (Barousse), HP	<i>L. P(ompeius) P(aulinianus)</i>	C
<i>ILTG</i> , 22	Silvano deo		Saint-Béat, HG	<i>Tauricus Taurini</i>	P
<i>CIL</i> XII, 5381	Silvano deo		loco incerto	<i>Ombecco</i>	
<i>ILTG</i> , 21	Silvan(o)		Saint-Béat, HG	<i>Amarad[...]</i>	
<i>ILTG</i> , 23	imagen de Silvano		Saint-Béat, HG	<i>Natalis Martialis; Sintus of(f)icinator(es)</i>	P
<i>CIL</i> XIII, 401	Silva[no] deo		loco incerto		
<i>ILTG</i> , 130	Silv(a)no deo & Dia(na)e		loco incerto		

AQUITANOS: Dioses indígenas					
<i>CIL</i> XIII, 29*	Abell(i)oni deo		Billière, HG	<i>Elia Mart[---]</i>	
<i>CIL</i> XIII, 30	Abelioni		Burgalays, HG	<i>Derro Borroconis</i>	P
<i>CIL</i> XIII, 39	Abellioni deo		Saint-Béat, HG	<i>Sabinus Barhosis</i>	P
<i>CIL</i> XIII, 40	Abelioni deo		Saint-Béat, HG	<i>Titulla Homuli f</i>	P
<i>CIL</i> XIII, 77	Abellion(i) deo		Boucou, HG	<i>Quintus [---]</i>	
<i>CIL</i> XIII, 148	Abelionni		Fabas, HG	<i>Sex. Iul(ius) Propinquus Romulianus</i>	C
<i>CIL</i> XIII, 166	Abellionni deo		Cardeilhac, HG	<i>Sembus Uriassi f</i>	P
<i>CIL</i> XIII, 171	Abellionni		Aulon, HG	<i>Minicia Iusta</i>	C
<i>CIL</i> XIII, 333	Abelionni deo		Garin, Vallée Larboust, HG	<i>Fortis Sulpici f.</i>	P
<i>CIL</i> XIII, 337	Abellionni		Saint-Aventin, HG	<i>Cisonten Cissonbonnis fil</i>	P
<i>CIL</i> XIII, 338	Abelioni deo		Saint-Aventin, HG	<i>Taurinus Boneconis f</i>	P
<i>ILTG</i> , 113	Abelioni		Montauban de Luchon, HG	[---]	
<i>CAG</i> 31/2, p. 233	Abellioni deo		Saint-Aventin, HG	<i>Bihossius Sihari f</i>	P
<i>CIL</i> XIII, 384 add	Ageio deo		Asque (Baronnies), HP.	<i>Pagani Ferrarienses</i>	
Schenck-David 2005, 111 y 69 (fig. 35)	Ageio[ni]		Esparros, HP.	<i>Sem[bus]</i>	
<i>CIL</i> XIII, 386	Ageioni deo		Asque (Baronnies), HP.	<i>Labusius</i>	
<i>CIL</i> XIII, 383	Ageioni et Montibus		Baudéan, HP.	<i>Metel[lin]a Qu[inti filia] ?</i>	P
<i>CIL</i> XIII, 385	[A]g[lei]oni deo		Asque (Baronnies), HP.	<i>[P]aulini [T]aurini</i>	P
<i>CIL</i> XIII, 180	Ageioni deo		Montégut, HP.	<i>Antonius Vindemialis</i>	
<i>CIL</i> XIII, 221 add	Ageioni Bassari[o] deo		Rebouc, Hèches, HP.		
<i>CIL</i> XIII, 365	Areixo deo		Mont Sarrat de Peyra, Loudenvielle, HP.		
<i>CIL</i> XIII, 366	Marti Arixonni		Mont Sarrat de Peyra, Loudenvielle, HP.	<i>Erianos Serionis</i>	P
<i>CIL</i> XIII, 70	Artahe deo		St.-Pé-d'Ardet, HG.	<i>L. P. Pauliniani [f.]</i>	
<i>CIL</i> XIII, 73 add	Artahe		Ore, Barbezán, HG	<i>L. Antist(ius) Symtr[olp(h)us]</i>	C
<i>ILTG</i> , 37	Artahedeo		St.-Pé-d'Ardet, HG	<i>Rufo ...</i>	
<i>ILTG</i> , 38	Artehe		St.-Pé-d'Ardet, HG		
<i>CIL</i> XIII, 64	Artehe		St.-Pé-d'Ardet, HG	<i>Lexeia Odanni f.</i>	P
<i>CIL</i> XIII, 71	Artehe de[o]		Lourde, HG.	<i>Bonnexil[s] Amandi f</i>	P
<i>ILTG</i> , 36	Arte		St.-Pé-d'Ardet, HG	<i>Andossius</i>	
<i>CIL</i> XIII, 11014	Belgoni deo		Gazost, HP	<i>(L) Iulius Certus</i>	C
<i>CIL</i> XIII, 195; Gorrochategui 2010, nº 2	Erge	s.II-III d. C.	Montsérié, HP	<i>Hanna</i>	P
<i>CIL</i> XIII 201; Gorrochategui 2010, nº 1	Erge deo	s.II-III d. C.	Montsérié, HP	<i>Sori, Hanna</i>	P
<i>CIL</i> XIII, 182; Gorrochategui 2010, nº 18	Erge deo	s.II-III d. C.	Hautaget, HP	<i>Egloge</i>	

CIL XIII, 198; Gorrochategui 2010, n° 5	Erg[e]	s.II-III d. C.	Montsérié, HP	Neu[---]	
CIL XIII, 187; Gorrochategui 2010, n° 3	Erge deo	s. II-IV d. C.	Montsérié, HP	Andere Sapalon[i]s] f	P
CIL XIII, 188; Gorrochategui 2010, n° 7	Deo [E]rg[e]	s. II-IV d. C.	Montsérié, HP	Andoston Andossi; Vitalis; Narhonsus	P
CIL XIII, 189; Gorrochategui 2010, n° 14	Erge deo	s. II-IV d. C.	Montsérié, HP	[---]nic[---]	
CIL XIII, 202; Gorrochategui 2010, n° 16	[Er]ge d[eo]	s. II-IV d. C.	Montsérié, HP	[---]oss[---]	
CIL XIII, 191; Gorrochategui 2010, n° 4	Erge deo	s. II-IV d. C.	Montsérié, HP	Bonten[---]	
CIL XIII, 193; Gorrochategui 2010, n° 9	Erge		Montsérié, HP	Coelia [---]	
CIL XIII, 194; Gorrochategui 2010, n° 10	Erge deo	s. II-IV d. C.	Montsérié, HP	Ennebox	P
CIL XIII, 196; Gorrochategui 2010, n° 15	Erge deo	150-200d. C	Montsérié, HP	L. Iul(ius) Novalis	C
CIL XIII, 190; Gorrochategui 2010, n° 8	[Er]ge deo	s. II-IV d. C.	Montsérié, HP	Oro Belexennis fil	P
CIL XIII, 199; Gorrochategui 2010, n° 20	Erge deo	s. II-IV d. C.	vallée de la Neste, HP	Erhe Anness(i) f	P
CIL XIII, 200; Gorrochategui 2010, n° 11	Erge [deo]	s. II-IV d. C.	Montsérié, HP	Rustica Parati f	P
CIL XIII, 186; Gorrochategui 2010, n° 13	Erge deo	s. II-IV d. C.	Montsérié, HP	[---]	
CIL XIII, 203; Gorrochategui 2010, n° 6	Erge deo	s. II-IV d. C.	Montsérié, HP	[---]	
CIL XIII, 204; Gorrochategui 2010, n° 21	E(rge) d(eo)	s. II-IV d. C.	vallée de la Neste, HP	[---]	
CIL XIII, 197; Gorrochategui 2010, n° 12	Ergeano	s. II-IV d. C.	Montsérié, HP	Lic[in]ia Lic[i]ni(i) f	
CIL XIII, 206; Gorrochategui 2010, n° 22	Erge deo	s. II-IV d. C.	vallée de la Neste, HP	[---]	
CIL XIII, 207; Gorrochategui 2010, n° 23	Deo [E]rg[e]	s. II-IV d. C.	vallée de la Neste, HP		
CIL XIII, 181; Gorrochategui 2010, n° 17	Er[ge deo]	s. II-IV d. C.	Montégut, HP		
CIL XIII, 184; Gorrochategui 2010, n° 19	Erge deo	s. II-IV d. C.	Nestier, HP	[---]	
ILTC, 2	Erriapo deo		Saint-Béat, HG	Gomferani	

ILTG, 3	deo Erriape		Saint-Béat, HG	<i>marmo(rarii) omnes</i>	
ILTG, 4	Erriapo		Saint-Béat, HG	<i>Albinus Paulini f</i>	P
ILTG, 5	deo Eriapo		Saint-Béat, HG	<i>Amandus</i>	
ILTG, 6	deo Erriapo		Saint-Béat, HG	<i>Anicianus</i>	
ILTG, 7	deo [E]riapo		Saint-Béat, HG	<i>Bami[o]lus[s]; Montan[us]</i>	
ILTG, 8	Erriapo(o)		Saint-Béat, HG	<i>Borsus Eutici f</i>	P
ILTG, 9	deo Erriape		Saint-Béat, HG	<i>Faustina</i>	
ILTG, 10	Erriappo deo		Saint-Béat, HG	<i>Q. Fufius Spectatus</i>	C.
ILTG, 11	Erriappo		Saint-Béat, HG	<i>[In]genus Spuri</i>	P
ILTG, 12	Erriapo		Saint-Béat, HG	<i>[In]genua [Se]mbeon(is) [f]</i>	P
ILTG, 13	Erriapo		Saint-Béat, HG	<i>Q. Minicius Ingenus</i>	C
ILTG, 14	deo Erriappo		Saint-Béat, HG	<i>P. Nuce(rinus?)</i>	
ILTG, 15	Err[iapo /-e]		Saint-Béat, HG	<i>Prim[us Sem]bedo[nis] ser(vus)</i>	Ser
ILTG, 16	Er(riapo /-e)		Saint-Béat, HG	<i>[S]everus marmora(rius)</i>	
ILTG, 17	Erriape deo		Saint-Béat, HG	<i>Tauricus Taurini f.</i>	P
ILTG, 18	Erriapo deo		Saint-Béat, HG	<i>Vetustus Venusti f</i>	P
ILTG, 19	deo Eriapo		Saint-Béat, HG	<i>Vicentius</i>	
ILTG, 20	Er[riapo /-e]		Saint-Béat, HG		
AE 1997, 1119	Erri[a]po		Bareilles, HP	<i>Mon[t]anus</i>	
AE 1967, 298	Erriapo deo		Saint-Béat, HG	<i>Atticus Belexsis [f]</i>	P
AE 1982, 700	d(eo) Erriape		Saint-Béat, HG	<i>Taurianus; Andustinus</i>	
AE 1982, 701	deo Eriappo		Saint-Béat, HG	<i>Castinus</i>	
CIL XIII, 409	Herauscorritse he		Tardets-Sorholus, PA.	<i>G. Valerius Valerianus</i>	
CIL XIII, 105; Sacaze 189	Leheren deo		Ardiège, HG	<i>Tertullus Lextani (k.i.s)?</i>	P
CIL XIII, 109; Sacaze 192	Leheren Marti		Ardiège, HG	<i>Bambix Publi lib.</i>	Lib
CIL XIII, 95; Sacaze 170	Leherenn		Ardiège, HG	<i>Jalis Arserris</i>	P
CIL XIII, 100; Sacaze 181; MSR nº 30	[M]ar[ti] Leherenn deo		Ardiège, HG	<i>Maximus Mandati filius)</i>	P
CIL XIII, 106; Sacaze 191	Leherenni		Ardiège, HG	<i>Uriaxe Ilunnosi filia</i>	P
CIL XIII, 107; Sacaze 192	Leherenni		Ardiège, HG		
CIL XIII, 111; Sacaze 178; MSR nº 28 (foto)	Marti Leherenni		Ardiège, HG	<i>Ingenus Siricconis f</i>	P
CIL XIII, 97; Sacaze 176	Leherenno		Ardiège, HG	<i>Domesticus Rufi f</i>	P
CIL XIII, 98; Sacaze 179; MSR nº 18 (foto)	Leherenno deo		Ardiège, HG	<i>Mandatus Masueti filius)</i>	P
CIL XIII, 101; Sacaze 183; MSR nº 17 (foto)	Leherenno deo		Ardiège, HG	<i>Osson Primai filius)</i>	P

<i>CIL</i> XIII, 102; Sacaze 184	Leherenno deo		Ardèche, HG	<i>Primulus</i>	
Rev. Comm. 1975, p. 235	Leherenno deo		Ardèche, HG		
<i>CIL</i> XIII, 113; Sacaze 190	Leherenno Marti		Ardèche, HG	<i>Titullus Amoeni fil</i>	P
<i>CIL</i> XIII, 112; Sacaze 188	Leherenno Mar[ti]		Ardèche, HG	<i>Seranus [Sex]tilli f</i>	P
<i>CIL</i> XIII, 108	Leherenn[i/o] Marti		Ardèche, HG		
<i>CIL</i> XIII, 96; Sacaze 173; MSR nº 20 (foto)	Lehereno deo		Ardèche, HG	<i>Bambix Sori f(ilius)</i>	P
<i>CIL</i> XIII, 110; Sacaze 174	Lehe[ren-] Mart(i)		Ardèche, HG	<i>Cast[---] Consil[-]tis f</i>	P
<i>CIL</i> XIII, 104; Sacaze 186	Lerenno deo		Ardèche, HG	<i>Sabinus</i>	
<i>CIL</i> XIII, 114; Sacaze 187	[L]erenno [M]arti		Ardèche, HG	<i>[-]rania Ingenua</i>	
<i>CIL</i> XIII, 118; Sacaze 175	[Lehere]nni		Ardèche, HG	<i>Dannonia Harspi filia</i>	P
CMSBC, 52	[Le]heren[-] Marti		Ardèche, HG		
<i>CIL</i> XIII, 422	Marti Lelhunno		Aire-sur-Adour, Landes	<i>Berullus Tici Sabiniani ser(vus)</i>	ser
<i>CIL</i> XIII, 423	Marti Lelhunno		Aire-sur-Adour, Landes	<i>Tib. Claudius Faustinus</i>	
<i>CIL</i> XIII, 424	Marti Lelh[unno]		Aire-sur-Adour, Landes	<i>Tib. Claudius Sotericus</i>	C
<i>CIL</i> XIII, 425	[Ma]rti L+ /+ 'nn'+		Aire-sur-Adour, Landes		
<i>ILTG</i> , 47	Suhugio deo		Saint-Plancard, HG	<i>Iul(ia) Secundina</i>	C
<i>ILTG</i> , 46	Sutugio d(eo)		Saint-Plancard, HG	<i>[...]us Burusi f</i>	P
<i>ILTG</i> , 45	de[o] Marti Sutugio		Saint-Plancard, HG	<i>M. Mansuetius</i>	C
<i>CIL</i> XIII, 164	Sutugio		Saint-Plancard, HG	<i>Gerexo Calvi f.</i>	P

3. CONCENTRACIÓN DE DEDICACIONES Y POSIBLES SANTUARIOS

Todo el material teonímico reunido en las tablas ha sido transmitido en aras votivas, recogidas por la investigación erudita desde el Renacimiento hasta nuestros días. Pero hay en todo ese conjunto grandes diferencias, tanto en lo que afecta al número de testimonios, como al lugar de hallazgo. Las aras votivas, normalmente descontextualizadas, han aparecido reutilizadas en funciones secundarias, en estructuras no romanas: ermitas, paredes de granjas, iglesias, cementerios, etc. Aunque es de suponer que los altares descubiertos debían estar en lugares de culto, y no ser ejemplares únicos, por regla general lo que nos ha llegado solo proporciona la mayoría de las veces denominaciones teonímicas únicas, totalmente aisladas, sin contexto arqueológico ni cultural relacio-

nado. En contadas ocasiones contamos con más de un testimonio del mismo teónimo, llegando a veces a establecerse un pequeño repertorio o *corpus* de una misma divinidad, que debe remitir en última instancia a un santuario situado en el área de distribución de los altares.

La Aquitania meridional ofrece ilustrativos ejemplos de este fenómeno. Entre los testimonios repetidos de una divinidad recogidos en la tabla, algunos presentan una concentración territorial acusada, habiendo sido descubiertos en una localidad o en sus proximidades. Así, desde antiguo se había observado que todas las dedicaciones a *Mars Leherennus* procedían de Ardiège (HG). Igualmente cuando en los años cincuenta se actuó sobre la antigua cantera romana de Saint-Béat aparecieron *in situ* gran cantidad de altares dedicados a Erriapo; los pocos altares hallados en otros lugares, no muy alejados, deben ser explicados como desplazamientos de época moderna. La diferencia entre estos conjuntos estriba en que mientras para Erriapo conocemos el emplazamiento original en el que estaban expuestos los altares (un recinto en las mismas canteras con nichos excavados en la pared), no hay rastro de ningún santuario o lugar sagrado donde por fuerza debían estar los altares a Marte Leherenno. La localización ayuda, sin duda, a perfilar el carácter de la divinidad, junto con otros factores obtenidos del contenido de los mismos epígrafes. En nuestro caso, el hecho de que el santuario estuviera en las canteras, –que dicho sea de paso llevan el nombre de Rapp– y algunos de los dedicantes sean *marmorarii*, permite conjeturar que era la divinidad protectora de las canteras.

En el mismo sentido, los altares dedicados a Erge proceden en su gran mayoría de un yacimiento arqueológico sito en Montsérié (HP), que fue excavado en condiciones poco conocidas por J. L. Rumeau hacia 1840, con algunos pocos ejemplares hallados en poblaciones de los alrededores. Aunque se haya perdido gran cantidad de información, y hasta muchos altares, desde el momento del descubrimiento, la existencia de un conjunto nutrido de epígrafes dedicados a Erge y a Marte permite plantearse ciertas cuestiones sobre la naturaleza de la divinidad, la relación de asimilación o sincretismo entre ambas y el tipo de devotos. Más tarde volveremos sobre ellas.

En cambio las dedicaciones al dios Abellio, aun circunscribiéndose al territorio de la *civitas* cónvena, no se limitan a un área tan restringida como en los casos anteriores, de modo que es poco probable que las aras del conjunto procedan de un único santuario. Estaríamos ante el culto de una divinidad regional, pero no estrictamente local.

Como hemos visto, la información arqueológica puede resultar sumamente interesante para avanzar algo sobre algunas características de la divinidad o ciertos aspectos del culto, aparte de los datos sobre cronologías y utilización del recinto sagrado. La vertiente septentrional aquitana ofrece, a este respecto, un panorama más rico, que puede servir de modelo para la existencia

de cierto tipo de santuarios rústicos. Recientes excavaciones en tres lugares a media altura (Coume d'Arés, Mont Sacon y Coume de Lias ou Croix de l'Oraison, con treinta y tres, cincuenta y cinco y diecinueve altares hallados, respectivamente) han dado a conocer la existencia de sendos santuarios de montaña, en los que se han desenterrado gran cantidad de pequeños altares votivos, la mayoría de ellos anepígrafos, junto con pobre y escaso material cultural asociado (Fig. 3). Según J. L. Schenck-David (Schenck-David, 2005), su excavador, se trata de santuarios puestos en funcionamiento en fechas bastante avanzadas de la antigüedad, hacia inicios del s. III d. C. y con vigencia hasta mediados del s. V d. C. Son muestra de la religiosidad de los habitantes locales de la región pirenaica, en un momento de la tardo-antigüedad, quizá un fenómeno retardado de asimilación de las creencias locales a los modos de expresión romanos (erección de altares), aunque bastante alejado de los modos más nítidamente urbanos de la religión estatal romana (Gorrochategui, 2011: 85-86). Del santuario de Coume de Lias proceden dos altares dedicados al dios *Fagus* (*Fago deo Iustus vslm; Fago deo Bonxus Taurini f.*) a los que hay que añadir otro procedente de Generest, no lejos del santuario. Junto a estos altares con dedicación, el lugar ha proporcionado otros dos ejemplares con figuras vegetales (árbol o hoja), que debe asociarse aquí sin duda con la dedicación al Haya (Schenck-David, 2005: CL 6). De los treinta y tres fragmentos procedentes de Coume d'Arés, solo uno porta epígrafe muy gastado, dedicado a *Ageio* por un tal *Sembus*, divinidad con más testimonios en la zona de Baronnies, y en una ocasión asociado a los Montes (*Montibus Ageioni*). Con ejemplares más gastados, en uno se aprecia aún la representación de un árbol (Schenck-David, 2005: CA 13).

Las divinidades veneradas en dos de estos santuarios (ya que en Mont Sacon no se ha atestiguado ningún altar con dedicación inscrita) hacen referencia al ámbito de las montañas y a sus recursos naturales. Los Pirineos centrales han proporcionado más ejemplos de pequeños altares con representaciones vegetales, a veces claramente identificables como árboles y otras como hojas o palmas¹². No sabemos, a falta de inscripciones, si son dedicatesiones a *Fagus* u otras deificaciones de árboles. El que estos cultos eran bastante normales en la zona, lo indica el testimonio del culto a *Sexarbori* (dat.) y en variante plural *Sex arboribus*. Es intrigante saber si se trataba de un culto a seis ejemplares singulares de árboles, o a un santuario o culto señalado por la existencia de seis árboles, los cuales quizá servían para delimitar el espacio sagrado. El uso de árboles como expresión de *finis* ha continuado con vigor en la tradición rural. Teniendo en cuenta el claro soporte del culto a la Haya, se ha sugerido

¹² Así el pequeño altar con hoja lanceolada y cruz gamada en la basa (MSR 183). Representación de árbol existe en un altar dedicado a Júpiter, procedente de Ilheu (HP), en cuya basa también está inscrita una cruz gamada. En otros altares se representa más bien una palma votiva (MSR 181).

desde antiguo que tras la divinidad *Arixo(ni)* esté la representación divina del roble (de modo análogo a la dedicación de Angoulême, *ILA Santones* 98), así como que tras *Arte*, *Arteheesté* la de la encina, de acuerdo con los respectivos nombres vascos *hareitz* y *arte*.

En territorio vascón las dedicatorias a *Selatse* se hallaron en el mismo lugar. Además de esta coincidencia, una de las tres (cf. Tabla) solamente tiene la letra inicial del nombre de la divinidad. Naturalmente, si el exvoto se hizo en su santuario, no era necesario escribir el nombre completo, porque el contexto cultural ya lo demostraba suficientemente. Y probablemente habría un santuario dedicado a *Loxa*, habida cuenta de que todos sus exvotos se han hallado dentro de un territorio reducido.

Entre los autrigones otro estuvo consagrado a *Vurovio* porque las cuatro inscripciones proceden de la misma población. Y otro “lugar sagrado” de los várdulos debió ser el nacedero del río Cirauza, en Araya (Álava) (Elorza, 1970: 816), de donde proceden cuatro inscripciones, una dedicada a las Ninfas (Elorza, 1967: 127), la problemática que hemos excluido de nuestro catálogo y dos tan deterioradas cuyo texto se ignora. La dedicatoria a las Ninfas puede indicar que la propia fuente se utilizó como “santuario natural”.

4. CARACTERÍSTICAS DE LAS DIVINIDADES

a) Representaciones figuradas

Otra fuente de información consiste en la representación figurada de la divinidad, que en ocasiones se esculpe en un ara votiva, a veces como complemento de la inscripción y otras veces como único elemento identificador. Estos altares votivos figurados son muy escasos en la documentación vasca y en la de los pueblos vecinos peninsulares. Solamente el ara de *Lacubegi* tiene representada la cabeza de un toro, pero no en la cara frontal, sino en el lado izquierdo, lo que sugiere que, seguramente, el toro era el animal sacrificado, ya que ocupa el lugar habitual donde en las aras se suelen grabar los instrumentos rituales.

Tampoco son muy numerosos entre los aquitanos, aunque un mayor número de ejemplares permite alguna clasificación. La imagen del dios es a veces antropomorfa, según la tradición clásica de la figuración divina. En Coume de Lias, lugar del culto a *Fagus*, junto a los altares con representaciones vegetales mencionados arriba, hay otros con figuras humanas (Schenck-David, 2005: CL 5 y busto en nicho, MSBC nº 91) (Fig. 4). Otra divinidad con cierta difusión, *Abel(l)io*, cuyo nombre quizá haga referencia al nombre celta del manzano,

aparece representado en una ocasión con figura de busto humano en nicho (Garin, *CIL* XIII, 333) (Fig. 5).

Otras veces las representaciones pueden describirse más o menos en la tónica de representaciones divinas clásicas, en la que uno puede percibir un dios desnudo con casco, al estilo de Marte (Fig. 6)¹³, o divinidades que llevan un bastón, o una bolsa o algún otro atributo¹⁴. En estos casos siempre está presente la tendencia a la interpretación clásica, pero en el fondo no sabemos ni la identidad ni las funciones de la divinidad, con la excepción de asimilaciones evidentes, como la representación de *Sutugius*, asimilado a Marte, en figura de Marte guerrero en una estela procedente de Saint-Plancard (ILTG, nº 46) (Fig. 7).

Algunas figuras son bien claras: así, p. ej., la diosa con rayo, con lanza? (Galié, MSBC nº 86), (Fig. 8) o el dios con serpiente de procedencia desconocida (Fig. 9), pero su función e interpretación permanecen oscuras. Un altar con figura humana con hacha (o maza) procedente de Saint-Béat (MSBC nº 89), (Fig. 10) sirve para apreciar la debilidad de los argumentos que en ocasiones se utilizan para establecer conexiones e interpretaciones sobre la naturaleza de las divinidades representadas. El hecho de que en una inscripción votiva de *Augusta Raurica* (Augst, Suiza) se interpretara el texto¹⁵ como dedicación a *Sucello Silv(ano)* (Delamarre, 2007: 173), en vez de lo que probablemente sea la expresión del dedicante *Silv(ius) Spart(us)*, hizo disparar la especulación hacia una identificación de *Erriapus* con *Sucellus*, dado que en Saint-Béat, lugar central de la dedicación al primero, existen también dos dedicaciones explícitas a Silvano, más una tercera sin nombre pero con representación de la divinidad; incluso que un mismo dedicante, *Taurinus Taurici f.*, ofreciera sendos altares a *Erriapus* (ILTG, nº 17) y *Silvanus* (ILTG, nº 22) era visto como argumento favorable para la equiparación. En otras palabras, *Silvanus* sería el nexo de unión entre *Erriapus* y *Sucellus*. Pero, ya hemos visto que la unión estrecha entre *Sucellus* y *Silvanus* debe a una lectura no segura; tampoco lo es la identificación entre *Erriapus* y *Silvanus*, ya que la dedicación doble puede entenderse más bien como prueba de la falta de identificación, que significó en la práctica la necesidad de ofrecer una dedicación individualizada por parte del devoto a cada una de las divinidades, igual que hicieron los *Coelii* en Ujué: una dedicación a Júpiter y otra a *Lacubegi*, sin que exista –por lo que sabemos– ninguna vinculación entre ambos dioses. En estas circunstancias, identificar la imagen como una maza, trayendo a colación el mito de la resurrección de los muertos por *Sucellus* al ser golpeados con su maza, es abusivo; más bien habrá que quedarse simplemente con la re-

¹³ Árula de procedencia desconocida (MSR nº 181).

¹⁴ Como el altar procedente de Labroquère (MSR nº 46) o el fragmento del Museo de Saint-Bertrand-de-Comminges (MSBC nº 84).

¹⁵ *In honor(em) / d(omus) d(ivinae) deo Su/cello Silv(---) / Spart(--)) l(ocus) d(atus) d(ecreto) d(ecurionum)* (AE 1925, 0005; Walser, 1980: 262-263, Nr. 239).

presentación de un instrumento para la labra de la piedra en las canteras de Rapp, lugar de adoración del dios *Erriapus*.

b) Sincretismo

La cuestión de las asimilaciones o sincretismos es siempre problemática. Hay testimonios epigráficos que muestran claramente una estrecha vinculación entre una divinidad del panteón clásico y una denominación indígena. Otra cosa es saber si esa vinculación es reflejo de un sincretismo más o menos profundo o de una comunión en alguna función particular, que los coloque en un ámbito compartido. Es evidente que *Garri*, divinidad tópica de la montaña del Pic de Gar, no puede ser equiparada a Diana, sino solamente relacionada con ella en cuanto 'ámbito' de la actividad de la diosa; pero la relación entre *Ageio* y los Montes divinizados nos queda más oscura. Si supiéramos lo que se esconde tras la denominación de *Leherennus* o *Lelhunnus*, si se tratan de verdaderos nombres de dioses o solo de epítetos o epiclesis, podríamos aventurar las razones de su vinculación con Marte. En algunos casos la etimología, a menudo inconcluyente cuando se trata de nombres propios, puede explicar la vinculación, como en el caso de *Mars Sutugius*, si entendemos el epíteto como "el que oprime o empuja bien" (Gorrochategui, 2013: 30), mientras que en otras la propia difusión territorial y la aplicación a divinidades distintas, como es el caso de *Andose*, inclina a pensar que estamos ante un epíteto de la divinidad con el significado de *dominus* (Gorrochategui, 2003: 29-30).

En algunos casos la vinculación es indirecta o solamente apuntada por la aparición en el mismo santuario de dedicaciones, unas a la divinidad local y otras a la divinidad clásica, como sucede con los testimonios a Erge y Marte procedentes del santuario de Montsérié (HP). Del mismo santuario así como de las inmediaciones proceden veintitrés epígrafes dedicados a la divinidad indígena Erge y seis a Marte; ninguna hay, sin embargo, dedicada a la supuesta divinidad sincrética indígena-romana con denominación híbrida **Marti Erge*, a diferencia de otros casos como *Marti Arixon* (cf. tabla) o *Marti Leherenno*¹⁶. Los escasos altares con decoración figurada ofrecen imágenes estereotipadas, de dos tipos:

a) busto en nicho, como el altar conservado en el museo Saint Raymond de Toulouse (MSR, nº 43), que lleva grabado en su base una cruz gamada; busto

¹⁶ La divinidad *Leherenn*, grafiada tanto sin desinencia, como bajo forma de caso latino de dativo, *Leherenno* o *Leherenni*, se documenta en 21 aras procedentes de Ardiège (HG). En nueve ocasiones la divinidad ha sido asimilada a Marte; además proceden del mismo lugar otras dos dedicaciones a Marte solamente, sin indicación de nombre indígena.

esquemático sin ningún atributo, aunque también con cruz gamada (Gorrochategui, 2010: nº 404). Esta representación podrá ser asimilada a la noción de la divinidad como *dominus*, simbolización del poder sobre los elementos cuyo favor se pretende. No olvidemos que a partir de un determinado momento se caracteriza a la divinidad como *dominus*: *Marti domino* aparece en las láminas argénteas halladas en Hagenbach.

b) figura humana entera, con coraza y casco, acorde con Marte clásico (Gorrochategui, 2010: nº 405).

Si nos atenemos a la información dada por los dedicantes, resulta llamativo que más de un tercio de los altares hayan sido ofrecidos por mujeres (seis frente a ocho hombres en el caso de Erge y una frente a cuatro a Marte) de modo que el carácter y rasgo más llamativo de Erge no debía ser especialmente militar o asociado con la guerra. Por otro lado, en cuanto al origen de la onomástica, los dedicantes con nombres personales enraizados en la tradición aquitana son exclusivamente devotos de Erge, mientras que entre los devotos de Marte observamos solo nombres latinos o célticos; puede percibirse, por tanto, una cierta evolución en el proceso de identificación de la divinidad indígena con la romana, sin que se dé un sincretismo total y con un marcado carácter de fidelidad por parte de la población con raigambre cultural y onomástica indígena a la divinidad con nombre y rasgos más autóctonos.

En la Aquitania meridional el sincretismo se produce con Marte básicamente. No existen casos de sincretismo con Mercurio, cuya *devotio* es, por otro lado, escasa y concentrada en la capital cónvena. Este es un dato de contraste con el resto de la Aquitania céltica y otras zonas de Galia. Tampoco Júpiter es propenso al sincretismo; solo hay un caso (*Iovi Beisirisse*, CIL XIII, 370, Cadéac HP).

En el caso vascón no contamos con ningún testimonio que nos permita apuntar o vislumbrar el desarrollo y la evolución de supuestos casos de sincretismo. Entre sus vecinos occidentales y meridionales sólo existen dos testimonios de los Lares y uno de Mercurio.

c) Las funciones de los dioses

La comparación permite detectar la peculiaridad de las divinidades vasconas. No hay ninguna sincretizada (aunque puede deberse al azar, dado el limitado número de testimonios), ni se repite ninguna de las divinidades existentes en el panteón de los pueblos vecinos. Es sintomática también la falta de dedicaciones a las *Matres*. Si observamos la distribución de su culto, vemos que

es frecuente en las provincias romanas norteñas (Bélgica 3, Britania 59, Germania 50) y en la Narbonense (24 altares), así como en Hispania Citerior (unas 21 dedicaciones); pero los Pirineos, la Aquitania meridional y el territorio vascón forman un vacío significativo, vacío que termina cuando se penetra en territorio berón y celtíbero. Un salto que tiene su correlato, en cuanto a rasgos identificadores, en la carencia de torques en las representaciones humanas de héroes o divinidades, en contraposición a lo que ocurre en territorios célticos.

Indicativa es también la adscripción lingüística de sus nombres, que parecen corresponder más ajustadamente a la lengua vasca (que, lógicamente, debía ser la lengua de los vascones), que a otra céltica¹⁷. Con la excepción de *Peremusta*¹⁸, que se ha relacionado con raíces indoeuropeas, todos los demás parecen corresponder a étimos vascos: *Loxa*, *Losa* con *vasc. lotsa* 'vergüenza'¹⁹ o con el topónimo navarro *Losa*; *Selatse/Selaitse* con *zelai* 'campo/prado'²⁰; *Larache/Larrahe* con *larre* 'pastizal'; *Itsacurrinne* presenta una aparente relación con *contxakur* 'perro'²¹ y *Urde* con *urde* 'cerdo'; más problemáticos son *Errensae* y *Lacubegi* (para la que se han propuesto varias etimologías)²². En su conjunto parece que los vascones darían culto a dioses de la actividad agrícola, a algunos animales totémicos, especialmente importantes para la actividad humana (perro, cerdo), posibles divinidades tópicas (*Losa*, *Peremusta*, si se relaciona con 'páramo'). Es decir, un panteón variado, del que apenas podemos adivinar su composición.

Por el contrario, entre los vecinos hay algunas coincidencias con dioses de sus respectivos panteones, y sus nombres son susceptibles de explicación por

¹⁷ Independientemente de la presencia de raíces o bases con razonables etimologías vascas, es significativa la presencia de secuencias fonéticas o morfológicas con paralelos en Aquitania: desinencia *-e*, aspiración, secuencias *-ts-*, *-rr-* (vibrante), cuyas variantes se pueden explicar por la dificultad de escribir con caracteres latinos palabras cuya pronunciación no se ajustaba bien a la lengua de los romanos, caso de *Selatse/Selaitse*, *Larache/Larrahe*.

¹⁸ Tovar lo explicó a partir del ide **paramo-* y así se ha venido aceptando de forma generalizada (Cf. TOBALINA, 2009, pp. 493-494). Pero, teniendo en cuenta que en León (*CIL* II, 2660) se escribió *parami*, no se explica fonéticamente la variante vocálica del teónimo vascón.

¹⁹ Según propuesta de L. Michelena (cf. GORROCHATEGUI, 1984, p. 347).

²⁰ No vemos suficientemente justificada la lectura *Stelaitse*. En el ara (cf. Fig. 11), es claro el nexo 'it' de línea 3, pero el presunto 'ste' de línea 2 parece producto de un rasponazo. Obsérvese que no tiene la limpieza del trazo que el buril ha hecho en la línea 3 ni tampoco es un trazo recto (es un poco oblicuo), como sería esperable en la capital cuadrada que se ha utilizado en el ara. En conclusión, existiendo en otra ara (Fig. 12) una lectura inequívoca SELATSE creemos que en la anterior debemos leer SELAITSE"

²¹ La grafía inicial *its-* puede ser un modo para anotar el sonido inicial africado, al igual que en la variante *Selaitse* frente a *Selatse*. A pesar de la aparente estrecha relación con vasco *txakur*, véanse cautelas en Gorrochategui, 2008: 370.

²² Cf. la relación actualizada en TOBALINA, 2009, pp. 491-94, por lo que no creemos necesario insistir más. Únicamente señalamos que Velaza (VELAZA, en prensa) da como definitiva la lectura *Larrahe* y que sugiere entender *Urde* en relación con el apelativo vasco que denomina al 'cerdo' (VELAZA, 2012, pp. 261-262).

etimologías indoeuropeas. El más difícil de conocer e interpretar es el panteón de várdulos y caristos, porque sólo son seguros *Tullonio*, *Helasse* y quizá *Baelibio*. No se puede restituir con certeza la divinidad de las aras de Comunción ni de Cabriana, porque hay mucha incertidumbre en las lecturas transmitidas. Incluso *Ivilia*, cuya lectura es clara (Fig. 13), suscita dudas por la inexistencia de paralelos precisos²³ en todo el mundo romano. Por nuestra parte preferimos mantener el nombre, porque, mientras no se pueda demostrar otra cosa, ese es el nombre transmitido²⁴. De los nombres seguros, *Tullonio* y *Baelibio* parecen corresponder a divinidades tópicas, puesto que ambos parecen conservarse en la actualidad en los nombres de la Sierra de Toloño y del monte Bilibio, ambos sitios en la actual Álava, no demasiado lejos del lugar de procedencia de ambas inscripciones²⁵. Más incierta es la etimología de *Helasse*, cuyo paralelo más próximo es el vascón *Selatse*, aunque presente problemas en la alternancia s-/h-²⁶.

También los autrigones tuvieron divinidades tópicas, ya que la mejor documentada, *Vurovius* es una forma adjetival cuyo lexema tiene relación con el topónimo *Virobesca* y con el conservado en la comarca de La Bureba²⁷. Incierto es *Sandao Vimumburo*, y sin etimología claramente establecida *Velonsa*²⁸.

Mucha mejor información proporcionan los berones. Hemos añadido los documentos de los celtíberos limítrofes con ellos y con los vascones, con el fin de obtener una panorámica más clara y completa sobre las concomitancias entre estos pueblos. Se trata de un panteón plenamente indoeuropeo y, estrictamente hablando, céltico.

Hay una representación de los Lares, cuyo epíteto no es totalmente claro. Las dos letras legibles son QV que se han entendido con cautela como *Quadriviis*, porque no existe en todo el mundo romano ninguna dedicación con este epíteto. De todos modos hemos visto ya que las dedicatorias a los Lares (cual-

²³ HAINZMANN-DE BERNARDO-STEMPEL (2011-12) han sugerido una relación con el teónimo *Iuvavo*, procedente de Salzburgo, la antigua *Iuvavum*), así como con el teónimo *Ivavo* (Évaux-les-Bains) que remite al nombre galo del 'tejo'.

²⁴ Cf. el estado de la cuestión en FERNÁNDEZ PALACIOS, 2010, pp. 364-65, donde recoge las razones para considerar una posible mala comprensión por parte del *quadratararius*, que debió haber escrito *Tutelae*. Las razones son dignas de consideración, pero es preferible mantener el texto de la inscripción antes que sustituirlo por una hipótesis, por lógica que ésta parezca.

²⁵ Cf. el estado de la cuestión en OLIVARES, 2002, p. 116. Para el primer caso contamos además con el nombre de la ciudad várdula *Tullonium* (Alegría), transmitida por el Itinerario de Antonino (455, 1), Τουλόνιον en Ptolomeo (Ptol, 2, 6, 65), sobre una base *Tul-*, presente en la cercana ciudad carista de Τουλλικα (transmitida solo por Ptolomeo 2, 6, 64), que probablemente remite a ide. *(e)ul- 'protuberancia, elevación' [cf. galés *twl*] y un sufijo *-on-io-* que hallamos en la celtibérica *stovnion* y en la vascona *Kourvovion*.

²⁶ GORROCHATEGUI, 1984, p. 330; ídem, 1984a: 261-5.

²⁷ Cf. la explicación actualizada en OLIVARES, 2002, pp. 116-117.

²⁸ Para OLIVARES, 2002, pp. 124 y 126, tendría la misma terminación que *Errensa*, "registrado también en Navarra". Además del *lapsus* (el ara se conserva en el Museo de Navarra, pero procede de la provincia de Burgos), no es seguro que el corte silábico sea así.

quiera que sea el epíteto que los determine) presentan una distribución territorial coincidente con ámbitos lingüísticos indoeuropeos. Un culto bien representado es el de las *Matres*, con tres testimonios, de los que sólo es seguro el epíteto *Apillarís*. Como se ha visto ya, queda la duda del epíteto del ara de Laguardia, posiblemente *Vstis* y más incierto es el de Canales de la Sierra, del que únicamente se conserva la primera letra, que por analogía con el de Laguardia se leyó *Useis*, pero para el que se propuso después *Veteribus*²⁹. Lo importante es comprobar que en tres lugares bastante distantes, seguramente pertenecientes a otras tres ciudades beronas existía el culto a las *Matres*. Confirma su difusión su hallazgo en dos lugares próximos entre sí: Yanguas (*Cala-gurris*) y Ágreda (*Augustobriga*), aquí escrito en su genuina forma celtibérica. Al panteón céltico pertenecen también *Visuceu*, epíteto aplicado a Mercurio, repetidamente documentado en la parte izquierda del Alto Rin (Espinosa, 1986: 30-31), y posiblemente *Dercetio* y *Obione*. El primero, a juzgar por la existencia hasta el siglo VII d. C. de un *mons Dircetius* y por su etimología indoeuropea (**derk-* ‘mirar’) (Espinosa, 1986: 61-62), entroncaría con la tradición de dioses tópicos; el segundo, por el paralelismo con nombres hallados en las Galias y en Germania, podría ser un teónimo, cuyo étimo también daba nombre a un pueblo (Olivares, 2002: 122). Difícil resulta también la etimología de *Caldo Uledico*, cuyo apelativo se viene explicando como una contracción de *Calidus* (caliente, termal), y su epíteto como una especificación adjetival de estructura celtibérica³⁰.

Mucho más parca, prácticamente testimonial, es la aportación de los sedentanos. Incluimos dos testimonios de divinidades romanas (Esculapio y *Lucina*), como prueba de la precariedad con que conocemos las creencias de este pueblo. En este contexto la dedicatoria a *Obana* constituye un *unicum* difícilmente explicable. El nombre nos evoca el que acabamos de comentar, *Obione*, y así se ha venido haciendo (Olivares, 2002: 122). Pero sorprende la existencia de una divinidad indoeuropea en un pueblo ibérico. Como el dedicante está ya

²⁹ Al constatarse que *Useis* era una lectura errónea, hubo que rectificar la de Canales y, por analogía con la de Porcuna se pensó en *Veteribus*. Es indudable que, como ocurre con *Selatse*, era una divinidad tan conocida en el lugar que no era necesario escribir su epíteto completo. Pero, precisamente por eso, cualquier restitución es hipotética.

³⁰ Si la interpretación es correcta (cf. ESPINOSA, 1986, pp. 78-79), *Caldo* deberíamos entenderlo como una traducción latina del nombre indígena, ya que en latín *calidus* es adjetivo y así funciona siempre que se refiere a termas. Podría aducirse el teónimo *Bormanico* (en dos atestigüaciones procedentes de Caldas de Vizela, sobre **bhormo-* ‘fuente caliente’). Por otra parte, cabe la duda de si el epíteto (la terminación *-ico* es adjetival) sería *[-]uledico* (cf. OLIVARES PEDREÑO, 2002, p. 115) porque la *ordinatio* de la segunda línea, junto con la pequeña fractura de la izquierda, parece sugerir que habría una letra más que se ha perdido. Parece seguro que se trata de una formación derivada mediante el frecuente sufijo celtibérico *-ico-*, quedando en el aire la fijación y análisis de la parte inicial del nombre: ¿una base *wledo-*, comparable con galo *ulido-* ‘banquete’? (cf. DLG 324); ¿otra base con inicial *Cu-* y sufijo celta *-ed*?

romanizado, no se puede verificar si se trata de un emigrante de la cercana Celtiberia que vivía en la opulenta colonia de *Celsa*. Así las cosas, no puede establecerse una comparación entre vascones y sedetanos.

Tampoco hay correspondencia con las divinidades aquitanas. Prescindiendo de los dioses de nombres romanos, se observa que el relativamente amplio elenco indígena es bastante peculiar. Las funciones “naturalistas” relativas al culto de los árboles (roble, encina, haya, manzano), representadas en Aquitania por *Areixo/Arixoni*, *Artahe*, *Fagus*, *Abellio*, *Sexarbor*, podrían tener afinidad con las dedicaciones a *Selaitse* y *Larrahe* (campo, pastizal), señalando creencias muy comunes y extendidas entre pueblos distintos, igual que el culto a los montes (*Ageio*, *Garri*) se repite entre várdulos y autrigones (*Tullonio*, *Baelibio* y *Vurovio*).

5. LA EXTRACCIÓN SOCIAL DE LOS DEVOTOS

Bastante clara es la extracción social de los devotos de los pueblos hispánicos. Aunque en general parecen individuos romanizados, porque así lo manifiestan los nombres y la estructura onomástica (sin apenas diferencias entre los vascones y los demás), un análisis atento detecta que la mayoría son indígenas, casi siempre integrados en la estructura social romana.

Entre los vascones todos los devotos, excepto dos, portan *duo nomina*, es decir presentan un grado de romanización bastante avanzado. Ninguno atestigua la ciudadanía romana, pero la estructura onomástica garantiza, al menos, la latina. Los tres *Coelii* serían libertos, a juzgar por sus *cognomina*: *Te<le>sphoros* (con terminación griega) y *Telesinus* así parecen indicarlo. Es decir: la estructura jurídico-social romana estaba totalmente integrada en el corazón del solar vascón.

Sin embargo, se manifiestan rasgos anómalos por una parte y reminiscencias indígenas por otra. *Araca Marcella* y *Asclepius Maternus* portan un *nomen* anómalo, nombre indígena en el primer caso y griego en el segundo. En otras palabras, se trata de indígenas que han adoptado la estructura romana, pero aplicando erróneamente la norma. *Araca* revela el origen indígena de su portadora, nombre únicamente documentado entre vascones y quizá várdulos (si *Araica Arai filia* tiene la misma etimología) y *Maternus* (el cognomen de *Asclepius*) es un *Deckname*³¹. Entre los demás ciudadanos *Valeri- Badan*³²,

³¹ Es decir, un nombre que cubre un antropónimo indígena, normalmente mediante traducción de su contenido semántico, aunque a veces por semejanza fonética superficial.

³² J. Velaza (VELAZA, en prensa) sugiere la alternativa *Badan(---)?*. Nos parece extraño que se abrevie un nombre indígena que no sería fácil de identificar.

Sempronius Betunus y *Iulius Germanus* han incorporado su nombre indígena como *cognomen*, mientras *Aemilia Paternay Petronia Flavinaportan Decknamen* como *cognomen*, indicio también de su origen indígena. A ellos hay que añadir los dos *peregrini*, *Felix* y *Tarsilla*³³, portadores de un solo nombre. En suma: algo más de la mitad de los devotos tiene origen autóctono, aunque onomásticamente todos parezcan romanos. La creencia era más persistente que las convenciones sociales, cosa que ya puso de manifiesto J. L. Ramírez Sádaba (Ramírez Sádaba, 1981: 238).

Y una situación similar se observa en los pueblos vecinos. Aunque predomina la onomástica romana, se repiten las características de los vascones. Ninguno indica su condición de ciudadano romano³⁴, aunque algunos portan *tria nomina*. Entre los autrigones se constata la formación anómala de *Turaius Eburenius*, que utiliza como *nomen* el nombre indígena *Turaius*. Y también utilizan *Decknamen* los caristos (*Ant(---) Flavos*), los autrigones (*Sulpicius Paternus*, *Sulpicius Maternus*, *Calpurnia Paterna*) y los berones (*G. Ant(---) Paternus*). Posible origen liberto puede tener *Aelia Helice* y relativamente abundantes son los *peregrini*. Entre estos algunos conservan su nombre indígena: el caristo, entendido como *Andionis*, el problemático autrigón *Sands*, y los berones *Segilus* y *Segontius*, mientras que ya han adoptado nombres romanos el caristo *Flavos*, los berones *Rusticus* y *Sulpicius*, además del celtíbero *Fronto*.

En suma, sobre un total de veintiún dedicantes conocidos, solamente ocho portan una onomástica plenamente romana. Es decir que los rasgos indígenas aún son más perceptibles que entre los vascones, de manera que, con la debida prudencia, podría pensarse que la sociedad vascona estaba más integrada que la de sus vecinos en la romanidad.

Menos romanizados se nos muestran los devotos aquitanos. Los altares procedentes de estos santuarios no urbanos del territorio cónveno nos proporcionan una imagen de un culto practicado por gentes autóctonas de extracción más bien humilde: los altares son de escasas dimensiones, muchas veces sin epígrafes, las divinidades no pertenecen al panteón romano (a lo sumo se produce una tardía identificación) sino al indígena. En definitiva, son manifestaciones que quedan alejadas de las expresiones religiosas de las elites urbanas:

- a) En primer lugar, de las manifestaciones del culto imperial, realizado por elites indígenas como expresión de su integración en las estructuras del imperio: p. ej. la gran dedicación de los *Vicani Aquenses* a Augusto erigida

³³ Aunque para este nombre se ha propuesto una etimología céltica, J. Velaza (VELAZA, en prensa) lo considera diminutivo de *Tarsia*, lo que parece más lógico, puesto que el sufijo de diminutivo es claramente latino.

³⁴ No tomamos en consideración al *caesaraugustanus P. Popilius Aniensis Brocchus*, porque hizo su dedicación en Roma a Asclepio. No se percibe ningún rasgo indígena ni en el nombre ni en la divinidad.

por el peregrino *Secundus Sembedonis* (CIL XIII, 389) o la dedicación a la Victoria Augusta hecha por el sacerdote del culto imperial en *Lugdunum Convenarum*. Entre los Vascones valdría como ejemplo la tabla de bronce dedicada por los *aediles* de *Andelo* a Apolo Augusto (AE 1989, 456).

- b) Ya algo más tarde, de los nuevos cultos que se ponen de moda como los taurobolios realizados por las elites de *Lectoure*. Entre los vascones el ara, ya citada, de la *Magna Mater* en pleno *territorium* (San Martín de Unx), perteneciente a *Nemanturista* o a otra ciudad cuyo nombre no se puede aseverar.
- c) Incluso de las dedicaciones a los dioses romanos documentados en el centro urbano de *Lugdunum Convenarum*. A este respecto es interesante hacer una comparación entre los altares de algunas divinidades romanas hallados en el territorio y los hallados en el centro urbano. Hay algunos dioses, como Juno, Fortuna o Mercurio que solo se atestiguan en *Lugdunum* y otros como Hércules (con seis atestiguaciones sobre ocho de toda la *ciuitas*) que lo hacen mayoritariamente. El mismo Júpiter tiene una notable concentración en la urbe, con diecisiete dedicaciones sobre un total de cuarenta y una en todo el territorio. En cambio, Marte destaca por una distribución contraria, ya que de veinticuatro atestiguaciones en todo el territorio de la *ciuitas* (dejando fuera las láminas votivas de Hagenbach) solo cinco se documentan en *Lugdunum*. Sin duda no se puede separar del hecho de que la gran mayoría de las veces la dedicación esté asociada a una divinidad indígena, con la que explícitamente se identifica (caso de *Mars Leherennus*, *Mars Dahus*, *Mars Arixo*, *Mars Sutugius*) o se asocia en el culto (mismo santuario, como en Montsérié). Otras divinidades romanas como Diana también tienen una distribución no urbana, fácilmente comprensible en este caso ya que de cuatro dedicaciones en tres está asociada o bien a los Montes, a Silvano o a una divinidad tópica de la montaña como *Garri*. Entre los vascones los cultos oficiales están extendidos tanto por el núcleo urbano (*Eslava*, *Andelo* y *Calahorra*) como por el *territorium* (cf. Tobalina, 2009: 489-491).

Es llamativa la gran proporción de personas de condición jurídica y estructura onomástica peregrina. En la documentación que hemos utilizado solamente un 38% de los dedicantes portan una estructura y onomástica romana completa; un 40% porta una estructura y onomástica estrictamente indígena y un 19% una onomástica mixta (nombre indígena y patronímico latino o nombre latino y patronímico indígena). Es decir dos tercios son *peregrini* jurídica y onomásticamente. Esta condición “peregrina” queda manifiesta en las personas que presentan una onomástica mixta: *Sabinus Barhosis*, *Bonnexis Amandi*, etc. Es decir, se adapta la onomástica romana, pero sin abandonar los nombres enraizados en la tradición indígena: tanto aparece el nombre personal indígena y el patronímico latino como al revés, sin que se aprecie una general y progresiva

sustitución de los nombres indígenas por los romanos en las diversas generaciones familiares.

Sin embargo, aunque no se pueda negar la existencia de mundos religiosos paralelos, como hemos visto, cada uno con sus intereses y condicionamientos culturales, existen también evidentes conexiones e influencias mutuas. La religión clásica y sus modos de expresión se imponen a las creencias indígenas, aunque solamente podamos notarlo en los hechos más superficiales y materiales, como la misma costumbre de dedicación de aras, ciertas configuraciones de la divinidad como figuras desnudas o imágenes en nichos, y a veces en sincretismo teonímico, en dedicaciones hechas por devotos que portan nombres indígenas.

Pero existen también casos en que individuos de extracción elevada, muy probablemente pertenecientes a familias de grandes propietarios terratenientes, de clase senatorial, ofrecen dedicaciones a oscuras divinidades indígenas, como es el caso del altar dedicado en el fano de *Herauscorritse*, (descubierto en la capilla de Saint-Madeleine en Tardets –Soule–, *CIL* XIII, 409), por un tal *Gaius Valerius Valerianus*, que muy probablemente fuera un antepasado de *G. Valerius Valerianus Sanctus, clarissimus vir, quaestor provinciae Baeticae*, de quien se conserva su epitafio en la capital de los Bigerriones, *Tarba* (actual Tarbes; *CIL* XIII, 395).

6. LA EVOLUCIÓN CRONOLÓGICA

Cronológicamente las dedicaciones vasconas oscilan entre la mitad del siglo I a. C. y el siglo II d. C., aunque casi todas se hicieron en el I d. C., período que en líneas generales se repite entre los demás pueblos hispánicos, según se puede constatar cuando existen criterios para fecharlas con seguridad o de manera aproximada. Esto confirma la aseveración anterior: que a medida que avanzaba la romanización, las creencias ancestrales caían en desuso. Evidentemente, los primeros efectos se notaban en la situación jurídica y social, continuaban en la onomástica personal y terminaban por afectar al mundo de las creencias.

En el caso de Aquitania el proceso empezó obviamente más tarde, pero también parece ser más lento, atestiguándose en los últimos años del imperio elementos de la religiosidad indígena adaptada a las formas latinas, como hemos visto en los santuarios de montaña. En cuanto a las inscripciones, se fechan casi todas a partir del siglo II d. C., lo que coincide con la pervivencia de la onomástica indígena.

7. CONCLUSIONES

7. 1. En el estado actual de nuestros conocimientos los vascones presentan unas creencias peculiares y distintivas: peculiares, porque su etimología no tiene explicación por el indoeuropeo y parecen referirse a fuerzas naturales o a ciertos animales; distintivas, porque ninguno de sus nombres se repite en los demás pueblos vecinos, en los que, por el contrario, se adoran dioses de la fecundidad, de los montes o de los caminos.

7. 2. Lingüísticamente se relacionan estrechamente con sus vecinos septentrionales, ya que ambos pueblos, a pesar de las cautelas insoslayables sobre las interpretaciones etimológicas, coinciden en exclusiva en tener dioses de nombre "éuskaro", relacionados, además, con las fuerzas de la naturaleza. Ello no quita que algunos teónimos de Aquitania, unos con seguridad y otros con alguna posibilidad, tengan un origen lingüístico celta o galo. Muy distinto es el caso de los demás vecinos, cuyas divinidades se explican, tanto etimológica como funcionalmente, en el ámbito indoeuropeo.

7. 3. Sociológicamente son los autóctonos los que han conservado estas creencias, incluso en un ambiente ya romanizado. Los pueblos hispánicos han adoptado, de forma casi generalizada, la estructura y onomástica latina, pero dejan percibir su origen autóctono en la mayoría de los casos. Los aquitanos presentan un indigenismo mucho más acusado: tan solo un tercio ha adoptado la estructura y onomástica romana. Es lógico que así sea, pero además se advierte la vitalidad de la religión indígena y la tolerancia romana hacia ella, cuando unos individuos romanos o "romanizados" hacen sus exvotos a divinidades indígenas, caso de los vascones *Coelii Telesphoros, Festa y Telesinus*, libertos, que dedican sendas aras, en el mismo lugar, a Júpiter y a *Lacubegi*, o del aquitano *G. Valerius Valerianus*, que lo hace a *Herauscorritsehe* en su propio santuario.

8. BIBLIOGRAFÍA

- ABÁSULO, J. A. y ALBERTOS, M^a. L. (1976), "Acerca de unas inscripciones de Poza de la Sal", *Boletín del Seminario de Arte y Arqueología* 42, 393-407
- ABÁSULO, J. A. y ELORZA, J. C., (1974), "Nuevos teónimos en el País vasco-navarro", *Estudios de Arqueología Alavesa* 6, 247-258.
- ALBERTOS, M^a. L. (1970), "Álava prerromana y romana. Estudio lingüístico" *Estudios de Arqueología Alavesa* 4, 107-234.

- BELTRÁN LLORIS, F. (2001), "Epigrafía latina en Aragón (II), con un apéndice sobre la epigrafía hispánica", *Caesaraugusta* 75.II, 598-655.
- CAG 31/2 (2006) = SABLAYROLLES, R., y BEYRIE, A., *Carte Archéologique de la Gaule. Le Comminges (Haute-Garonne)*, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Paris.
- CARO BAROJA, J. (1984), *Sobre la religión antigua y el calendario del pueblo vasco*, Estudios Vascos, San Sebastián-Donostia.
- (1946), "Olentzaro. La fiesta del solsticio de invierno en Guipúzcoa oriental y en algunas localidades de la montaña de Navarra", *Revista de dialectología y tradiciones populares*, 1946, 41-68
- CASTILLO, M. J. (1999), "Una dedicatoria a las *Matres* en Badarán (La Rioja)", *Hispania Antiqua* 23, 137-141.
- CASTILLO, C. y BAÑALES, J. M^a. (1989), "Epigrafía romana de Andión y su entorno", *Príncipe de Viana* 188, 521-531.
- CIPRÉS, P. (2006), "La religión en época imperial", P. BarrusoBarés y J. A. Lema Pueyo (eds.), *Historia del País Vasco. Prehistoria y Antigüedad*, Hiria, San Sebastián, 327-342.
- CIPRÉS, P., y LE ROUX, P. (en prensa), *Las inscripciones romanas del País Vasco*, PETRAE Hispaniarum, Burdeos.
- DELAMARRE, X. (2007), *Noms de personnes celtiques dans l'épigraphie classique*, Éditions Errance, Paris.
- DGL = DELAMARRE, X. (2003, 2^a ed.), *Dictionnaire de la Langue Gauloise. Une approche linguistique du vieux-celtique continental*, Éditions Errance, Paris.
- ELORZA, J. C. (1972), "Religiones del País Vasco-Navarro en época romana", *La Romanización del País Vasco*, Estudios de Deusto, Bilbao, 357-366.
- (1970), "A propósito de algunas divinidades de época romana en la actual provincia de Álava", *Actas del XI Congreso Nacional de Arqueología (Mérida, 1968)*, Universidad de Zaragoza: Secretaría General de los Congresos Arqueológicos Nacionales, Zaragoza, 815-820.
- (1967), "Ensayo topográfico de epigrafía romana alavesa", *Estudios de Arqueología Alavesa* 2, 119.
- ESPINOSA, U. (1986), *Epigrafía Romana de La Rioja*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño.
- FERNÁNDEZ PALACIOS, F. (2010), "Casos y cosas peninsulares relacionadas con la denominada onomástica vasco-aquitana", *Serta Palaeohispanica J. de Hoz. Palaeohispanica* 10, 363-378.
- GÓMEZ PANTOJA, J. (1999), "Las madres de Clunia", F. Villar, y Beltrán Lloris, F., (eds.) *Pueblos, lenguas y escrituras en la Hispania prerromanas*, Institución Fernando el Católico-Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 421-432.
- GORROCHATEGUI, J. (2013), "Révisions épigraphiques du corpus des dédicaces votives de la province d'Aquitania", A. Hofeneder y De Bernardo Stempel (eds.),

Théonimie celtique, cultes, interpretatio...Keltische Theonymie, Kulte, interpretatio, X Workshop Fercan [MPK] 79, OAW, Wien, 25-44.

- GORROCHATEGUI, J. (2011), "Contactos lingüísticos y epigráficos en la zona vasco-aquitana", C. Ruiz Darasse y E. R. Luján (éd.), *Contacts linguistiques dans l'Occident méditerranéen antique*, Collection de la Casa de Velázquez, Madrid, 65-87.
- (2010), "Los altares votivos del santuario aquitano de Montsérié, Hautes-Pyrénées", J. A. Arenas-Esteban (ed.), *Celtic Religion across a Space and Time*, Junta de Comunidades de Castilla La Mancha, Toledo, 62-92.
- (2008), "Antzinateko euskararen nondik norakoak", *Euskalgintza XXI. Mendeari buruz. Hizkuntza ereduak, hiztegigintza, hizkuntzaren historia* [Euskaltzaindiaren Nazioarteko XV. Biltzarra: Agiriak], Euskaltzaindia, Bilbao, 361-378.
- (2003), "Las placas votivas de plata de origen aquitano halladas en Hagenbach (Renania-Palatinado, Alemania)", *Revue Aquitania* 19, 25-47.
- (1984b), *Onomástica indígena de Aquitania*, UPV/EHU, Bilbao.
- (1984a), "Acerca de Helasse, teónimo indígena atestiguado en Miñano Mayor, Álava", *Veleia* 1, 261-5.
- HAINZMANN, M. y DE BERNARDO STEMPEL, P. (2011-12), "Iuvavus und Verwandte. Überlieferung, linguistische Kommentierung, Gesamtbeurteilung", *Römisches Österreich* 34/35, 51-62.
- ILA Santons (1994) = MAURIN, L., *Inscriptions Latines d'Aquitaine: Santons, Ausonius, Bordeaux*.
- ILTG, = WUILLEUMIER, P. (1963), *Inscriptions latines des Trois Gaules*, CNRS, Paris.
- JIMENO, R.; TOBALINA, E., y VELAZA, J. (1998), "Una nueva ara romana de Izcue (Navarra)", *Epigraphica* 60, 290-294.
- LE ROUX, P. y CIPRÉS, P. (1998), "Note d'épigraphie hispanique à propos de HAEp 2523 et AE 1995, 858 = Nota de epigrafía hispánica: a propósito de HAEp 2523 y AE 1995, 858", *Veleia* 15, 181-192.
- MARCO, F. (1995), "El indigenismo prerromano: definición histórico-cultural. 1.- Bero-nes y elementos limítrofes", *Historia de la ciudad de Logroño*, Ibercaja, Zaragoza, 73-81.
- MONTERO, S. (1995), "Religión romana en Vareia y su entorno", *Historia de la ciudad de Logroño*, Ibercaja, Zaragoza, 263-271.
- MSBC = SABLAYROLLES, R. y SCHENCK-DAVID, J. L. (1988), *Collections du Musée archéologique départemental de Saint-Bertrand-de-Cominges 1: les autels votifs*, Conseil Général de la Haute Garonne, Toulouse.
- MSR = RODRIGUEZ, L. y SABLAYROLLES, R. (2008), *Les autels votifs du musée Saint-Raymond, musée des Antiques de Toulouse. Catalogue raisonné*, Musée Saint-Raymond, Toulouse.

- NÚÑEZ, J. y BLANCO, A. (2002), "Una nueva propuesta de lectura y contextualización de la conocida ara votiva a las 'Matribus Useis' de Laguardia (Álava)", *Iberia: revista de la Antigüedad* 5, 49-64.
- OLIVARES, J. C. (2002), *Los dioses de la Hispania céltica*, Real Academia de la Historia – Universidad de Alicante, Madrid.
- RAMÍREZ SÁDABA, J. L. (1981), "Las creencias religiosas, pervivencia última de las civilizaciones prerromanas en la Península Ibérica", *La Religión romana en Hispania*, Ministerio de Cultura, Subdirección de Prehistoria y Arqueología, Madrid, 225-252
- RUIZDE LOIZAGA, S. (1981), "Un ara votiva en Comunión" *Estudios de Arqueología Alavesa* 10, 297-306.
- SÁENZDE BURUAGA, A. (1994), "Referencias al culto precristiano del monte Bilibio (La Rioja)", *Brocar*, 18, 87-118.
- SACAZE, J. (1892), *Inscriptions antiques des Pyrénées*, Privat, Toulouse.
- SCHENCK-DAVID, J-L. (2005), *L'archéologie de trois sanctuaires des Pyrénées centrales. Contribution à l'étude des religions antiques de la cité des Convènes*. [Monographies d'archéologie pyrénéenne, Pirénéica 1], Musée archéologique départemental de Saint-Bertrand-de-Comminges, Saint-Bertrand-de-Comminges.
- TOBALINA, E., (2009), "Contribuciones al estudio de la religiosidad de los Vascones", J. Andreu (ed.), *Los Vascones de las fuentes antiguas. En torno a una etnia de la Antigüedad Peninsular*, Universitat de Barcelona, Barcelona, 479-498.
- T – VP = TARACENA, B., y VÁZQUEZDE PARGA, L. (1946), "Excavaciones en Navarra (Cap. V: Epigrafía romana en Navarra", *Príncipe de Viana* 7, 440-468.
- VELAZA, J. (2012), "Dos nuevas aras votivas procedentes de Muzqui (Navarra)", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 181, 260–262.
- VELAZA, J. (en prensa), *Conventus Caesaraugustanus. C.I.L II. Fasciculum XIII*.
- WALSER, G. (1980), *Römische Inschriften in der Schweiz* 2, Verlag Paul Haupt, Bern.



Fig. 1
Ara de Fulgur. Pouzac
(Foto: Gorrochategui)

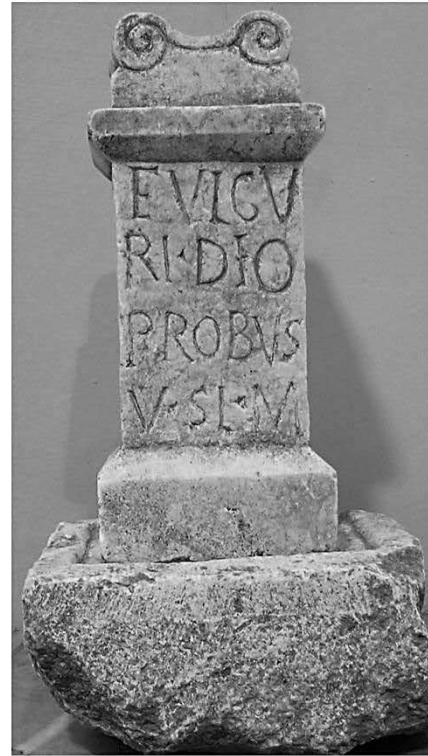


Fig. 2
Divinidad de nombre ilegible
(Elorza, 1970, fig. 1)



Fig. 3
Conjunto de Montsacon (Foto: Gorrochategui)



Fig. 4
MSBC 91: Coume Lias: Fagus
(Foto: Gorrochategui)

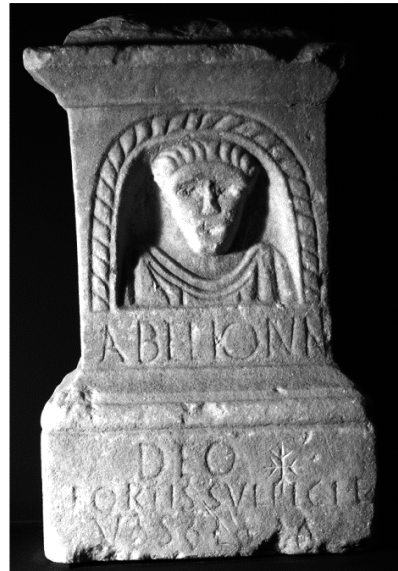


Fig. 5
CIL XIII. Ara de Abellio
(Foto: Gorrochategui)



Fig. 6
Árula con dios desnudo. Marte
(Foto: Gorrochategui)



Fig. 7
Ara de Sutuugio
(Foto: Gorrochategui)



Fig. 8
Galé. Diosa con lanza
(Foto: Gorrochategui)



Fig. 9
Dios con bastón y culebra
(Foto: Gorrochategui)



Fig. 10
MSBC 89. St BÉAT. Erriapus
(Foto: Gorrochategui)

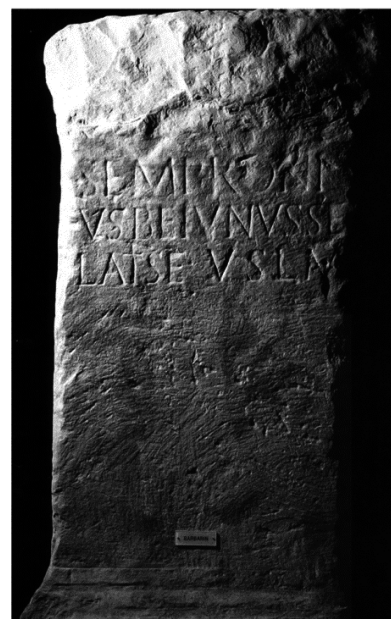


Fig. 11
Ara dedicada a Selaitse
(Foto: Museo de Navarra)

