

Lo pagano y lo cristiano en Iruña-Veleia: una perspectiva contextual¹

1. Introducción

La serenidad, la buena conciencia, la actitud gozosa, la confianza en el porvenir -todo eso depende, tanto en un individuo como en un pueblo, de que existe una línea que separa lo que está al alcance de la vista y es claro, de lo que está oscuro y es inescrutable, de que se sepa olvidar y se sepa recordar en el momento oportuno, de que se discierna con profundo instinto cuándo es necesario sentir las cosas desde el punto de vista histórico o desde el punto de vista ahistórico (Nietzsche 2000 -1874-, 40)

Nietzsche, en su visión vitalista del ser humano y de la vida (valga la redundancia), consideraba que el hombre que era capaz de ver el mundo "desde las alturas" era dueño de aquel "profundo instinto" que discerniera la necesidad de lo histórico y lo ahistórico en cada momento. Tuvo siempre una noción un tanto elitista del saber y del conocimiento humano, por lo que no concibió la situación en la que el qué olvidar y qué recordar sea motivo de disputa. Pero, en cualquier caso, en efecto, es inherente y necesario al ser humano el olvidar para poder vivir, seleccionar la información y entender las cosas, ser feliz sin excesivas tribulaciones.

Hace no muchos años, Lluís Duch, antropólogo (y teólogo, fenomenólogo de la religión y monje benedictino de la abadía de Montserrat), utilizaba otras palabras para expresar algo muy parecido:

tanto la tradición como la historia permiten que el individuo y los grupos humanos experimenten un profundo alivio, porque ofrecen justificaciones (son magnitudes teodiceicas) y modelos (son praxis comunicativas) para toda suerte de comportamientos y de acciones. En efecto, tanto por medio de los modelos míticos como con la ayuda de los históricos, las decisiones y las acciones se inscriben en el ámbito de lo conocido, alejando la perplejidad o la angustia de tener que decidir, que elegir y que actuar, ya que entonces, las decisiones que se toman se hallan asentadas en un *continuum* tradicional o histórico que les otorga validez [...] [...] Entonces, y contra las expectativas de los espíritus ilustrados, se ha producido una situación extremadamente paradójica: mantenemos con la historia la misma relación que el llamado "hombre primitivo" mantenía con el mito (Duch 2002 -1995/1996-, 194, 197)

Henos aquí al filósofo y filólogo clásico enemigo del racionalismo, apelando a la necesidad de límites del conocimiento humano para que éste entienda el mundo sin sufrimientos, junto al monje benedictino actual, que desde la antropología, nos recuerda que detrás de la historia aguarda el mito, y que éste se halla inextricablemente unido al espíritu humano, a las necesidades de su situación vital. La *función mítica* de la mente humana no deja de operar, por muy objetiva que pretendamos hacer la historia. La *función mítica* teje las entrañas de los monstruos de Frankenstein que nos vemos abocados a crear con los retazos que nos llegan de la historia. Pero a veces ocurre que nos encontramos con un fragmento demasiado grande, que requeriría volver a reconfigurar completamente nuestro monstruo particular; la elección es clara: o se toma el arriesgado trabajo de volver a remontar toda esa imagen de nuestro pasado, o el fragmento se desdeña, quedándonos con

1 Este trabajo se basa en otro elaborado como ponencia para el congreso "Iruña-Veleiari buruzko II. Nazioarteko Biltzarra / II. Congreso Internacional de Iruña-Veleia". Por circunstancias personales tuve que hacer la ponencia de la manera muy precipitada, por lo que no he podido considerarlo más que como boceto. Por ello he reelaborado completamente la ponencia reconvirtiéndola y extendiéndola sin tapujos. Pero aún así sigue siendo un trabajo de elaboración precipitada, por lo que seguramente habrá errores que subsanar. En cualquier caso, se trata de un trabajo en elaboración, ya que he dispuesto de poco tiempo para volver a adentrarme en un tema, el de las religiones antiguas, que llevaba varios años cultivando antes de realizar la tesis doctoral, pero que por la misma tesis ha estado parado durante los muchos años. Ello condiciona p.ej. el uso de fuentes bibliográficas, que no son las más actuales, y en algunos casos son demasiado indirectas. Entiéndase, por lo tanto, este trabajo que ha terminado siendo una especie de ponencia-artículo, como un trabajo "en construcción".

"lo conocido" tranquilizador.

Y la piadosa Diputación Foral de Álava nos quiere ahorrar sufrimientos, discerniendo por nosotros, desde su "profundo instinto", qué debemos recordar, y sobre todo, qué es necesario olvidar, o mejor dicho, qué es necesario que nunca haya existido, para que no tiemblen las bases de nuestro delicado equilibrio político-historiográfico. No vayamos a caer en la desorientación, y pensemos cosas que desbaraten los cánones de esa lucha política ya esclerotizada que toma cuerpo en la historiografía, con un panorama de posiciones ya bien asentadas, cada una con su ámbito clientelar. Qué sufrimiento el nuestro, si fuera así, y qué gran labor hace la Diputación por los pobres e indefensos ciudadanos, necesitados de patronazgo mental, al evitarnos tantas tribulaciones, haciendo desaparecer lo que fuera que nos saque de los parámetros de "lo malo conocido". Es también una gran labor patriótica; apenas una década después de Nietzsche, el filósofo e historiador francés Ernest Renan ya había llegado a claras conclusiones respecto a las necesidades de las naciones, esos entes políticos que tanto nos atribulan y nos hacen sufrir por éstos y otros lares: "El olvido y, yo diría incluso, el error histórico son un factor esencial de la creación de una nación, y es así como el progreso de los estudios históricos es a menudo un peligro para la nacionalidad "(Renan 2010 -1882-, 3).

Iruña-Veleia no está de moda. Al parecer causa demasiados problemas para "La serenidad, la buena conciencia, la actitud gozosa, la confianza en el porvenir" de este pueblo, o eso creen algunos. Eso es lo que creen quienes se ven a sí mismos guiando el rebaño (pues ésa es su concepción de sí mismos), y hacen uso de todos los medios a su alcance: la manipulación mediática, la intervención de agentes culturales de su clientela, el constante beneficio judicial a sus instituciones. Pero lo que ocurre es que cuando una mierda semejante te revienta en las manos, se puede tapar con todos los periódicos que se tengan a mano, se pueden poner las televisiones y las radios a todo volumen, se puede tratar de evadir el kit de la cuestión mediante el ataque y el descrédito personal, etc., pero al final el tema huele tanto, que tarde o temprano se descubre.

O no. Recordemos lo ocurrido en nuestra otra Iruña, en la Plaza del Castillo, cuándo UPN y Yolanda Barcina se llevaron por delante un yacimiento importantísimo, donde se encontraron, entre otras cosas, y tal y como ocurre en Iruña-Veleia, fenómenos únicos a nivel europeo, como p.ej. los enterramientos altomedievales conjuntos de musulmanes y cristianos. Se construyó un aparcamiento que se podía haber hecho en cualquier otro lugar sin ningún problema, y no realmente porque Yolanda Barcina y sus amigos tuvieran intereses económicos en hacer el aparcamiento (que no decimos que no los tuvieran), sino porque era necesario borrar del mapa aquellos hallazgos, aquella historia incómoda para la visión de la derecha española (y no sólo de la derecha española). Y ocurre ahora que, muchos de aquellos que tan amargamente se quejaron de la destrucción políticamente interesada de patrimonio que supuso aquella intervención, promueven activamente la destrucción del yacimiento de la otra Iruña, la llamada Veleia. ¿Qué es lo que ocurre? Lo he dicho alguna otra vez, y lo voy a repetir, porque creo que es importante: algo raro ocurre dentro de la historiografía relativa a la Antigüedad Tardía/Alta Edad Media y la política vinculada a ella en nuestro país, cuando dos de las ciudades más importantes de Hegoalde para desentrañar esas épocas históricas tan desconocidas han sido "saqueadas" de esta manera. Parece claro que según algunos todo ello debe quedar fuera de "lo que está al alcance de la vista y es claro", y que está mejor entre "lo que está oscuro y es inescrutable"; debe dejarse entre aquello que "es mejor olvidar". Lo hacen por nuestra salud. Todos ellos: los políticos (desde EH Bildu hasta el PP, sí, todos juntitos), los historiadores -y especialistas y profesores de otras disciplinas- de la UPV que bailan al son de la Diputación y los que callan y observan, los medios de comunicación, diversas instituciones, entidades y agentes de la cultura vasca...

La verdad es que ver tanta unanimidad en mantener tapado un tema tan claramente amañado para cualquiera que acerque su nariz más allá de periódicos y televisiones, causa estupor y escalofrío, y delata hasta qué punto la política vasca, detrás de grandes palabras y pasiones, se

reduce a una mascarada en la que los valores éticos, sociales, históricos o culturales, o los sentimientos nacionales, parecen ser poco más que *flatus vocis*. Además, parece que las dos Iruñas no son las únicas en sufrir estas intervenciones "por la salud de las gentes": el 9 de octubre de 2015 apareció la siguiente noticia en Goiena: "Detektagailuekin kalte ugari egin dituzte bi gizonen Atxorrotxen". El 28 de septiembre dos hombres fueron a Atxorrotx con detectores de metales, e hicieron unas 50 zanjas llevándose material arqueológico. Atxorrotx es un monte, un enclave estratégico natural situado en el barrio de Bolibar de Eskoriatza (Gipuzkoa), y en su cima, donde actualmente se sitúa la ermita de Santa Cruz, hubo un castillo altomedieval, que fue probablemente precedido por un poblado anterior. Ocurre que en el mismo barrio de Bolibar fueron encontrados los famosos "Cuencos de Axtroki", datados aproximadamente entre 1000-850 a.c. y que han sido comparados con otros recipientes de la Edad de Bronce de centroeuropa y las Islas Británicas. Es decir, se trata de un lugar estratégico, o al menos muy interesante, para determinar un muy nuestro "aspecto en cuestión", el de la relación entre "lo celta" y "lo vasco". Pues bien, cuando aparecieron estos señores ya se había hecho una primera intervención arqueológica bajo la dirección de Iñaki Sagredo, y se había proyectado otra campaña para dos años después. El "saqueo" hizo que tuvieran que adelantar los planes a un año después. Pero un daño irreparable más para la cultura vasca se hizo ya, y pese a que el ayuntamiento de Eskoriatza puso una denuncia, que yo sepa ningún medio de comunicación se hizo eco de lo ocurrido salvo Goiena, un medio de prensa local de la zona de Debagoiena (Beloki 09/19/2010).

Lo repito, Iruña-Veleia no está de moda. Y no lo está, porque plantea problemas no sólo relativos a la "vasconización tardía", sino referentes a ámbitos mucho más amplios. Y es que en Iruña-Veleia nos encontramos con algo muy interesante: los diferentes nombres de personas que aparecen dentro del *corpus* son latinos los más, celtas algunos, alguno griego, y algún otro hebreo; y a su vez, nos encontramos con que algunas de las personas que llevan estos nombres, particularmente las que llevan el Samuel hebreo (varias ostracas, UE 6076) y el ηΛΟς (Helios) griego (16365, Sondeo 32, UE 32005-C), están nombradas en textos escritos en un antecedente del euskera. En el caso de Helios, además, parece claro que es él mismo quien escribe en esta lengua ("NIIV LAIKI / (ηΛΟς) NA, / XI URTII TV, / VIILIIAN / GORI BISI NA / ES TA"). Es decir, no hay, que hayamos identificado al menos, nombre personal alguno en el proto-euskera de Iruña-Veleia, pero está claro que parte de la población, no sabemos hasta que extensión, hablaba dicha lengua. Esta situación, aparte de eliminar el valor de la antroponimia como disciplina dirimente respecto al substrato lingüístico de la zona, muestra que un alto grado de aculturación en el contexto del mundo clásico no estaba reñido con el mantenimiento de una lengua propia.

Probablemente, de no ser porque han aparecido estos textos en proto-euskera (o como se le quiera llamar), los partidarios de la "vasconización tardía" habrían concluido satisfechos que se trataba simplemente de una población celta que había sido romanizada. Aún así, algunos argumentos que se arguyen a favor de que várdulos, autrigones y caristios fueran en origen celtas no carecen de solidez, ya que, ciertamente, las formas de poblamiento del territorio son muy parecidas a las de las tribus celtas de la cornisa cantábrica, y por poner un ejemplo que se ciñe al terreno que nos corresponde, las deidades -nombradas- que han aparecido en la epigrafía votiva de la zona más inmediata y circundantes, si no todos casi todos, llevan nombres que tienen bastantes probabilidades de ser celtas. Desde esta posición se argumenta, generalmente, en base a antropónimos y teónimos, y algunos topónimos². Y en cambio, tampoco es muy discutible el hecho de que la supuesta "invasión" de los vascones que habría ocurrido en la época de tránsito entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media no parece haber dejado rastros literarios ni arqueológicos que lo confirmen, y

2 No vamos a citar a todos los autores que apoyan esta polémica teoría; nos limitaremos a mencionar que un influyente representante de esta teoría es Almagro Gorbea (véanse, p.ej., 2005 y 2008), y que últimamente ha sido un artículo de Abaitua y Unzueta (2011) el que ha vuelto a "reeditar" la teoría, recibiendo apoyo de otros investigadores, como es p.ej. el caso de Fernández Palacios (2013).

que los estudios de dialectología, de onomástica y -la mayoría de las- de toponimia no parecen casar muy bien con esta idea de una "invasión", inclinándose, más bien, junto a los estudios etnográficos, por la tesis contraria, que niega "vasconización" alguna³. Yo desde luego no soy partidario de la "vasconización tardía", y creo además, que los argumentos de sus partidarios relativos a la toponimia ya han sido suficientemente rebatidos, que -tal y como hemos visto- la antroponimia tampoco ofrece garantías como prueba de pertenencia étnica o cultural, y que -tal y como veremos- tampoco la teonimia resulta de entidad dirimente al respecto.

A todo ello se añade además el hecho de que desde otras disciplinas se observan aspectos relativamente comunes a todo el espacio que denominaremos como pirenaico-atlántico (una especie de triángulo que abarca en lo "atlántico" desde Asturias/Cantabria hasta Aquitania, junto a los Pirineos hasta su parte más oriental); es decir, a grandes rasgos, el espacio donde se extienden los vestigios de presencia de pueblos de lenguas antecedentes-parientes del actual euskera. Es el caso de la Antropología del parentesco, que da a entender la existencia de un mismo tipo de familia tradicional en todo este espacio, así como los estudios sobre mitos y leyendas, que, con algunas variantes, dan fe de la uniformidad de los tipos de diosas, dioses y/o genios en toda esta misma zona. Están por otra parte los estudios genéticos, que informan sobre la continuidad genética de la población autóctona en dichos territorios⁴.

El problema, en último término, está vinculado a la noción de "indoeuropeización". Hace tiempo ya, desde que algunos investigadores pusieron en cuestión el paradigma más considerado a la hora de estudiar las culturas -y las religiones- de los espacios donde se ha podido comprobar que se extiende la familia lingüística que se ha dado en llamar "indoeuropea". Según este paradigma, creado y popularizado por Dumézil, estos rasgos lingüísticos comunes se habrían dado por la expansión de un pueblo ganadero y nomada transformado en guerrero y dominador sobre poblaciones anteriores, expansión que habría sido llevada a cabo desde algún lugar situado entre Europa del Este y Asia. La domesticación del caballo habría sido un elemento muy importante, ya que la existencia de una "caballería" hubo de ser lo que hizo que estos pueblos fueran militarmente superiores a los pueblos que invadían, muchos de ellos culturalmente más refinados, o si se quiere, más "avanzados". Este pueblo dominador habría sido el que expandió, a su vez, lo que Dumézil llamó "la ideología trifuncional indoeuropea", que clasificaba la sociedad entre un estrato superior que comprendería la regencia y el sacerdocio, otro estrato que englobaría a una especie de "aristocracia militar", y el estrato inferior, el de los "productores", labradores, ganaderos y etc.

Las críticas a este paradigma interpretativo han sido muchas, y no podemos aquí entrar en el tema en profundidad. Me voy a limitar por lo tanto a tratar sobre algunas de las que me parecen más relevantes para dar a entender mi propia visión sobre el tema. Una de las críticas más convincentes es la de Colin Renfrew, quien afirma que la indoeuropeización lingüística es un proceso independiente de la expansión de muchos de los rasgos culturales atribuidos a los indoeuropeos. Renfrew, arqueólogo de formación, sostiene que la indoeuropeización lingüística se produjo en

3 Unos autores clásicos de los que rechazan la "vasconización tardía" son, p.ej., Caro Baroja y Mitxelena (Wikipedia 11/04/2016), y véase al respecto el repaso al tema en Altuna Ezunza ??/06/2016; pueden leerse también, por fácilmente accesibles, los trabajos de Emborujó Salgado; Ortiz de Urbina Alava; Santos Velasco 1992 y Plazaola 2000. La consulta de la voz referente a la "Vasconización tardía" en la Wikipedia que hemos citado puede ser útil como guía general, si bien hay que tener en cuenta el marcado carácter pro-vasconización tardía de sus autores y el férreo control que éstos mantienen para que se mantenga la voz según su criterio, aunque traten de presentarse como imparciales. A este respecto deben tenerse en cuenta las críticas vertidas contra el artículo en el blog Ama Ata por Koenraad van den Driessche (2016).

4 Respecto a la Antropología del parentesco, véase Todd 1995 (1990), pp. 37-73. En cuanto a los estudios genéticos, Cavalli-Sforza (2000). No voy a citar todos los estudios sobre mitos y leyendas que se han hecho dentro del territorio considerado, ya que tampoco vamos a entrar en ellos en profundidad. Citaré algunos donde sea el caso, pero aquí me limitaré a señalar que últimamente se han hecho estudios sobre Asturias, Cantabria, León, -más ampliamente- Castilla, Aragón, los Pirineos, o el curso del Ebro.

relación a la expansión de las técnicas de agricultura y ganadería, como consecuencia de una expansión no tanto "invasora" o "de dominación", sino básicamente demográfica. Es decir, el uso de las nuevas técnicas tendría por consecuencia el aumento de población, que iría llegando a nuevas tierras por necesidad de más espacio, expandiendo a su vez el radio de acción de las nuevas técnicas. Las relaciones respecto a los pueblos preexistentes en los espacios por donde se expandían las técnicas serían probablemente de lo más diversas, desde la aceptación cordial hasta la guerra. Renfrew matizó posteriormente sus teorías para hacerlas coincidir con la teoría principal de Marija Gimbutas, según la cual la cultura material que representaría la expansión de "los indoeuropeos" sería la cultura de los "kurgan" o túmulos funerarios, vinculado, a su vez, con la expansión de la domesticación del caballo. Renfrew integró la teoría de Gimbutas en una de las fases de la expansión de la agricultura/ganadería, haciendo así coincidir las pautas de expansión que defienden ambas teorías⁵. Personalmente, y según lo que explicaré más adelante, creo que tal recurso no es realmente necesario.

Otra forma de abordar la crítica a Dumézil es la desarrollada por Carlo Ginzburg, creador de un nuevo paradigma llamado "indiciario" (que aquí no vamos a explicar, ya que lo que nos interesa es su labor crítica). Ginzburg, en un artículo de 1986 que trataba sobre un antiguo libro de Dumézil (*Mythes et dieux des Germains*, de 1938), adquirió el enfoque de un análisis genealógico de su teoría⁶, esclareciendo las fuentes de ésta, así como el contexto social en el que se crea y expande⁷. Mediante ella Ginzburg delata la simpatía hacia el nazismo de Dumézil (acusación que ya había sido hecha por otros autores), y la adecuación subyacente de su teoría trifuncional como justificación de las ideas históricas y políticas del nazismo. Uno de los aspectos remarcables del análisis de Ginzburg es el del seguimiento de la idea de unas "sociedades masculinas" de fondo iniciático-religioso, mediante el cual se enlazaron los *berserkir* de época romana y vikinga, con el "ejército de los muertos" (*Totenheer*) o "caza salvaje" (*wilde Jagd*) y las creencias en lobizones u hombres-lobo del folklore alemán. Se quería ver en estas sociedades masculinas una iniciación ritual de "lucha entre generaciones". Vínculos de interés filonazi y metodología pseudocientífica en su origen, desarrollados por los autores claramente pro-nazis Lily Weiser (posteriormente Weiser-Aall) y Otto Höfler como base cultural y espiritual que actuara como justificación de los grupos juveniles de los orígenes del nazismo, de las que nacieron las SA (y de los cuales recibía su teoría el reflejo en el que mirarse). Las conclusiones del esquema general creado por Weiser y extendido por Höfler fueron recibidas íntegramente por Dumézil en su obra, y constituyeron uno de los referentes para la configuración del esquema trifuncional que por aquel entonces estaba desarrollando. Se trataba, precisamente, del elemento clave en la configuración de aquella sociedad trifuncional postulada, el elemento guerrero (o militar o paramilitar).

La visión de Ginzburg sobre este tema nos trae a la luz la génesis pseudocientífica de una teoría que recibirá amplia aceptación en los círculos científicos así como en la sociedad de la época, a la que se le querrá buscar una justificación arqueológica mediante la identificación de aquel pueblo invasor de "esquema trifuncional" con diferentes culturas arqueológicas que han podido ser registradas. Lo que ocurre es que dichas propuestas de identificación tropezaban y tropiezan con muchos problemas tanto en términos espaciales como cronológicos, y los intentos de hacer encajar dichas culturas arqueológicas con la supuesta historia y la expansión de lo que se han dado en

5 Lo principal de su teoría se desarrolla en Renfrew 2002 (1987); es útil también la consulta de la voz sobre el autor en la Wikipedia (16/04/2016), así como el artículo sobre la "Anatolian hypothesis" (09/06/2016), que es como se le llama a su hipótesis. Los comentarios siguientes también se refieren a estas fuentes.

6 Es decir, de búsqueda del génesis de los conceptos en el sentido foucaultiano (enfoque que procede en última instancia de Nietzsche).

7 Es ésta una perspectiva, el del análisis de las raíces de los conceptos y su relación con el contexto del sujeto creador, que pocas veces se tiene en cuenta, pero que es absolutamente necesaria para comprender el valor y la veracidad de una teoría.

llamar "lenguas indoeuropeas" han resultado generalmente poco concluyentes⁸. Y es que, si bien se ocupó de definir sus caracteres mediante un vasto sistema comparativo, Dumézil nunca abordó el tema de la *función* social, o dicho de otra manera, la "plasmación práctica" de lo que llamó "ideología trifuncional"; se trataría simplemente de "ideas guía" subyacentes en todo el espacio lingüísticamente indoeuropeo, que operarían bajo una especie de abstracta influencia oculta que sólo el vasto ejercicio comparativo duméziliano habría sacado a la luz. Y otro problema importante que Dumézil nunca abordó de forma directa y dirimente fue precisamente el que veníamos comentando, el de los orígenes del supuesto pueblo indoeuropeo invasor (Dubuisson 1990). Cuestión que quedó abierta, y que, como hemos visto, siguió y sigue abierta sin solución enteramente satisfactoria en términos de adecuación respecto a los restos arqueológicos.

Según la explicación de Ginzburg, explicación que en gran medida comparto, el motivo real del éxito de la teoría no se encontraría tanto en su correcta adecuación a lo que se conocía -y conoce- por medio de los análisis de las distintas disciplinas involucradas en el conocimiento del pasado, sino más bien, en la adecuación a los intereses de la época en la que se creó y se desarrolló. No se debe olvidar que la Europa de la época no era precisamente ajena al ideario fascista, y muchos intelectuales se posicionaron a favor de este ideario, más abierta o más veladamente, dentro de lo que Ginzburg denomina la "cultura de la derecha"⁹. En realidad, la teoría duméziliana difícilmente puede superar la prueba de lo que se ha llamado "falacia de prueba incompleta"; es decir, se pueden recabar datos a favor de la idea de un pueblo con una aristocracia guerrera de caballeros e ideología patriarcal y "trifuncional" que se extendiera p.ej. por Eurasia, y tal idea puede dar solución a una serie de datos y fenómenos sin explicación evidente, pero en ningún caso puede explicar todos los fenómenos que se registran desde las distintas disciplinas ni integrar todos los datos que de éstas emanan dentro de su proceder y su lógica, siendo así que es abundante la información que no encaja con todo ello, e incluso lo contradice. Esto se debe a que esta teoría remite a un fenómeno que ocurrió, pero que no es el único en operar, siendo los procesos y las transformaciones de mayor complejidad que lo que se da a entender mediante la idea de una "invasión" de gente con una "ideología" que daría lugar y ordenaría todo un universo mental.

Por mi parte, pienso que Renfrew lleva gran parte de razón en lo que a la expansión lingüística se refiere. Es decir, que dicha expansión estaría relacionada con las de la agricultura y la ganadería. Pero también ésta es una opción demasiado simplificadora, aunque no tanto como la teoría duméziliana. Si asumimos, según parece totalmente lógico, que la expansión de los fenómenos religiosos y la de tipos de deidades está estrechamente vinculada a las necesidades básicas -tanto materiales como culturales- de los pueblos, entenderemos que debe ser precisamente la expansión de los conocimientos y técnicas vinculados a dichas necesidades la que determine la presencia o ausencia de un cierto tipo de deidad en un lugar y tiempo. Las religiones y los mitos traducen a lenguaje humano inteligible aquello cuya explicación se nos escapa, pero influye de manera absolutamente decisiva en la supervivencia, las costumbres y la vida cultural del ser humano. Y así consideradas, la de la agricultura y la de la ganadería no son las únicas expansiones relevantes. Según lo que he podido estudiar siguiendo este criterio, se observan varios elementos y factores relevantes -que se superponen- a la hora de configurar el espacio religioso y la tipología de deidades de un determinado pueblo; considero relevantes al menos los siguientes:

- (1) La base -y el contexto cultural- de los pueblos cazadores-recolectores preexistentes.
- (2) Las expansiones de la agricultura y la ganadería (sedentarización gradual).
- (3) La expansión de la metalurgia.

8 Ginzburg 2008 (1986). Todo esto referente a la relación de "lo lingüísticamente indoeuropeo" con lo arqueológico, por otra parte, también lo señaló Renfrew.

9 Ginzburg 2008 (1986); una visión general sobre los muchos movimientos fascistas que hubo y el favor popular de que gozaron en la Europa de entre los años 20-40, en Buron; Gauchon 1983 (1979).

(4) La expansión de la domesticación del caballo -y otros animales- para su uso como montura o transporte, con la correspondiente aparición de la caballería como entidad social y cultural.

(5) La expansión de las culturas ciudadanas ante las culturas de poblado.

(6) La expansión de la escritura.

Así, el criterio de Renfrew, según el cual los adelantos técnicos y tecnológicos de la agricultura y la ganadería son claves en la interpretación de lo relativo a la expansión lingüística, podría en realidad aplicarse a la relación entre el ser humano y su medio, y hacerse su seguimiento mediante los adelantos técnicos y tecnológicos que transforman la supervivencia y la cultura humanas. Y todo ello tiene su correlato en lo religioso: algunos de estos elementos y factores corresponderían a expansiones de tipos de deidades o de características preeminentes de éstos. Así, (1) las *Diosas de las Bestias* y sus juveniles y selváticos paredros masculinos de las culturas antiguas se corresponderían con el contexto originario cazador-recolector; (2) las grandes *Diosas Madre* agrarias, con sus paredros masculinos como *Dioses del Trueno* que cumplen a su vez el papel de *Dioses de la Fecundidad* que mueren y renacen, de simbología vegetal o ganadera (bovina, caprina, etc.), con el contexto de la expansión de la agricultura y de la ganadería; (3) los *Dioses Herreros* ctónicos, a veces fusionados con los paredros masculinos de las *Diosas de las Bestias* o de las *Diosas Madre* agrarias, relacionados evidentemente con la expansión de la metalurgia; y (4) los *Dioses Equinos* de carácter dúplice ctónico/solar y guerrero, vinculados a la caballería; estos caracteres serán asumidos en otros casos por evoluciones de *Dioses del Trueno* o dioses del contexto cazador-recolector. Los otros dos factores influyen de otra manera: (5) la expansión de las ciudades, y con ellas de *panteones* o grandes estructuras de dioses relacionados y subordinados al mayor, la mayoría de las veces un *Dios del Trueno*; y sobre esa base, (6) el afianzamiento y expansión de *grandes mitologías* y *estructuras míticas* que absorben mediante sincretismo las deidades de las culturas sobre las que se expanden (nacimiento de la mitografía).

Si bien se trata de una teoría en primera fase de elaboración, creo que, al menos en lo relativo a lo religioso, la perspectiva adoptada explica más satisfactoriamente que las teorías mencionadas las relaciones y vínculos entre cultos y deidades. Se trata evidentemente de un modelo, que al "bajar" a cada cultura, se concretaría en fusiones, divisiones y variantes particulares, pero que ofrece como hipótesis explicativa una base que podría dar una vía coherente de entender las religiones respecto a la información histórica y arqueológica.

Todo ello implica, por otra parte, que desde el "prisma duméziliano" muchas veces se asume la expansión de un pueblo a la expansión de ciertas técnicas o de ciertas costumbres, lo que en absoluto tiene por qué ser coincidente. La confusión implícita al planteamiento resulta por lo tanto, al final, en ver desplazamientos de pueblos donde en realidad hay un influjo cultural. Y esto abarca todos los órdenes de la cultura. Renfrew postuló al respecto una nueva forma, procesual, de ver, p.ej., la celtización. Si bien la expansión de pueblos y desplazamientos de poblaciones también se habrían producido, el fenómeno principal sería el de una celtización gradual de pueblos que van recibiendo oleadas de influjo aculturador, que tiene como resultado una serie de características que se expanden y crean espacios de costumbres comunes. Por otro lado, es evidente que un planteamiento dicotómico de puja en todos -absolutamente todos- los órdenes (político, cultural, religioso, lingüístico, físico, etc.), es decir, de continua guerra abierta entre pueblos, difícilmente puede ser coincidente con la realidad de sus relaciones, que tiende obstinadamente hacia la complejidad, siendo a veces belicosa y otras veces pacífica.

Lo dicho hace que sean perfectamente compatibles una expansión de formas de poblamiento de tipo céltico y en general de cultura celta, acompañada probablemente de una expansión poblacional de mayor o menor entidad (que no tiene por qué corresponderse a una "invasión"), con el mantenimiento de un pueblo autóctono que conserva su lengua. A este respecto, es muy

significativo que Almagro Gorbea haya visto -en su visión de vasconización tardía- rasgos célticos en la organización y simbología política de Vizcaya (2008, 78 y ss.). Personalmente pienso, según lo explicado anteriormente, que se trata de influencia cultural que en efecto se dio; no es que el substrato fuera celta, sino que se recibieron, junto a algunos pueblos celtas, influencias en formas de vida, población, organización y culto.

La base teórica propia de la que vamos a partir para analizar las deidades de Iruña Veleia, por lo tanto, nos sitúa en un contexto en el que se ha creado la ciudad y las actividades agropecuarias y la metalurgia están presentes; con ella se habría creado o se estaría creando un panteón de dioses y diosas que se agrupan, tal y como la propia ciudad pasa a hacer de centro de actividades de todo el entorno; se erige en centro de la vida cultural y económica del entorno. Ya que la base teórica se encuentra en un primer estadio de elaboración, tampoco voy a pretender ser absolutamente riguroso y me voy a tomar la libertad de entrar en algunas especulaciones, aunque tratando siempre, claro está, de presentar una hipótesis fundamentada, lógica y sensata. En cambio, en el siguiente apartado, dedicado ya a la comunidad cristiana de Iruña Veleia, creo que el análisis es más riguroso y estricto, con menor margen para la especulación y mayor fiabilidad. Espero que compartais mi opinión al respecto.

2. Los dioses paganos

La época del Imperio, si bien se trata de la época en la que la *interpretatio romana* tuvo mayor aplicación, es también la época en la que las creencias paganas entraron en declive, y se produjo una gran desafección respecto a ellas por parte de la población en general. Varios factores contribuyeron a ello. El carácter formalista de la religión oficial romana y la estricta organización jerárquica de los distintos sacerdocios eran características muy útiles a la hora de expandirse, pero no podían suscitar más que incredulidad y desafección en el contexto de la enorme multiplicación de dioses y diosas que supuso la propia expansión, particularmente a Oriente. Contribuyó a ello también la tendencia a la divinización de los propios emperadores iniciada a la muerte de Augusto, y el clima de promoción política por medio de invenciones de descendencias divinas. Lo que no dejaba de ser un síntoma de la necesidad de unificación y simplificación de cultos, que en último término, desembocó en los cultos a dioses únicos, es decir, en las tendencias monoteístas. Paganismo en declive recubriendo la mirada de dioses y diosas locales, dentro de una tendencia general a la uniformización religiosa que se intenta por diversos medios, desde la deificación de los emperadores al apoyo de éstos a distintas religiones místicas en auge, que desembocará en último término en el triunfo del ala proto-ortodoxa del cristianismo, religión a la que en épocas anteriores se le había perseguido duramente¹⁰.

En lo que se refiere a los dioses paganos, se da el caso de que en la época en la que se intensificó la romanización del entorno que nos corresponde, las deidades del panteón romano habían ya pasado por una intensa helenización y cumplían una función de uniformización, digamos, "administrativa" de las deidades de tierras conquistadas que se integraban en el panteón oficial. Es decir, la religión romana había dejado de tener la entidad y la implicación emocional suficiente como para influir determinadamente en los cultos autóctonos, a pesar de que nominalmente se les superponía. Ella ponía la forma y el contexto sacerdotal jerárquico donde el culto debía inscribirse, y en ese sentido sí transformaba los cultos locales; pero el contenido, tanto celtico como emocional, lo ponían más bien las deidades autóctonas (o las cada vez más exitosas religiones místicas y de

10 Las obras que explican este contexto son evidentemente numerosas, inabarcables. Hacemos referencia solamente a algunas conocidas y accesibles: Hadot 1979 (1972); Trocmé 1979 (1972), sobre todo 356-437; Bloch 1979 (1972), 234-245, 269-285; Le Goff 1992 (1972), 65-94 y Lane Fox 2007 (2005), 609-645, 683-707. En relación al cristianismo, la lectura de Fredriksen 2006 resulta muy útil por lo claro y sintético de la exposición.

salvación)¹¹. Es por todo ello que considero justificado considerar las deidades romanas que aparecen en Iruña-Veleia en relación a lo que se sabe sobre las deidades indígenas. Es obvio, por otra parte, que las deidades indígenas de las que tenemos noticia por medio principalmente de la epigrafía votiva, datando en gran parte de los siglos I y II, no podían haber sido absorbidos completamente por deidades romanas para el siglo III, aún en los contextos más romanizados, como es el caso de la ciudad de Iruña Veleia. No olvidemos además, a este respecto, que la ciudad romana se asentó sobre una población anterior, sobre la que construyó sus bases, tanto física como culturalmente.

A este respecto considero aplicable a nuestro caso lo que en una conocida publicación aseguraba la investigadora y experta en religión celta Françoise Le Roux en relación a las deidades celtas, y a las galorromanas en particular: a falta de textos contemporáneos significativos, las cualitativamente pocas fuentes antiguas deben ser sometidas a un estudio comparativo respecto a marcos más completos que ofrezcan una guía interpretativa, que en el caso de la religión celta -y galorromana- lo constituirían, además de la propia *interpretatio romana*, la literatura medieval irlandesa y galesa, que califica como "increíblemente rica y arcaica" (Le Roux 1979 -1972-, 109-113). En nuestro caso, el estudio de las deidades de la Euskal Herria de la Antigüedad, o Vasconia, llámesele como se quiera al espacio cultural del que somos herederos, tiene un primer y principal punto de referencia en la epigrafía votiva que hemos mencionado, pero el carácter de esas deidades resulta de muy difícil interpretación. Es más que probable, por otra parte, que tal y como ocurría en el caso de los celtas, las deidades de la zona, digamos, pirenaico-atlántica no encajaran del todo con las características de las deidades romanas (lo cual es perfectamente comprensible). El que parece ser el principal dios de los galos, por ejemplo, el autóctono Lug, fue equiparado con Mercurio por sus habilidades "politécnicas", ya que era un dios, al que entre otras cosas, se le consideraba inventor de todas las artes. Pero el Lug celta (Llew en galés), además de sabio, era también un dios "guerrero, mago y artista", y su representación antropomórfica osciló entre Mercurio y Marte, adquiriendo a veces también caracteres de Apolo. Júpiter, por otra parte, se asoció en la Galia a Taranis (Taranus, Taranucus, etc., vinculado a su vez al Thor germano), señor del cielo, de los elementos y sus manifestaciones violentas, particularmente del trueno, vinculado a su vez a la guerra. Dios importante en el contexto galo, pero que no parecía ser el dios principal, al contrario que el Júpiter romano que se le asoció generalmente (*Ibid.*, 113-125). Tómese de estos ejemplos, por lo tanto, la medida del "encaje" que podía ofrecer la *interpretatio romana*.

La teoría en la que nos basamos tiene una ventaja; el "cuadro tipológico" que hemos configurado puede servir a efectos comparativos, ya que observando las sociedades en una situación parecida respecto a las actividades y la creación de ciudades, es decir, con el mismo -o parecido- "cuadro general" que daría lugar a tipos de deidades equivalentes, podemos hacer el ejercicio de dotar de contexto a estos dioses y diosas. Y de hecho, nos encontramos con un contexto razonablemente parecido al que se nos dibuja "tipológicamente" en un ejemplo bastante cercano, el de los antecedentes de la civilización griega: las civilizaciones de la Creta minóica y de la Grecia aquea. El tránsito de la una a la otra ha sido señalado en términos religiosos como la introducción/ascensión de dioses "patriarcales" en un contexto "matriarcal". Veamos brevemente el panorama de deidades que se nos presentan:

- (1) En Creta, la "Señora del monte", Dictynna, Britomartis y Eilithya eran diosas de las bestias, nombres que constituyen adjetivos sustantivados y que algunos consideran diferentes nombres de la misma diosa, así como Atana-Potnia en Cnosos, caracterizadas como diosas principales precedentes de o vinculadas a la Gran Madre (Rea) (que son a su vez señoras de los elementos, y están vinculadas a la guerra y al amor), acompañadas de
- (2) un dios de las bestias caracterizado como ellas, siendo el de Creta posible precedente de

11 Véanse las obras citadas en la nota anterior, particularmente las de Hadot y Bloch.

figuras como Hermes o Apolo, el Heracles del león o Dionisus Zagreus (el Gran Cazador), y un Dionisus que se menciona en Pilos podría cumplir un papel parecido. Había también, en algunos casos fusionadas con o absorbidas por las diosas anteriores,

(3) diosas agrarias ctónicas, representadas en Creta por una Diosa del Árbol y en la Grecia aquea posiblemente por la "Dama del Laberinto" (en *Cnosos*; el laberinto tiene también un sentido funerario) y por *Erynis*, una diosa a la que se considera precedente de Démeter, pero con atributos también de la posterior Ártemis. Éstas tienen a su vez

(4) paredros masculinos en cierta manera subordinados, y que, tal y como hemos señalado, dentro de los mitos agrarios cumplen el papel de la muerte y la resurrección: en Creta este papel lo cumplen por un lado Dionisus (en relación al ciclo de la vida), un *Zeus Velchanos* (relacionado a los árboles, con un *cognomen* vinculado al Vulcano romano) y un *Zeus de Dicté* (en relación a la fecundación anual de la naturaleza), todos ellos caracterizados como acompañantes fecundadores jóvenes de las diosas, y en la Grecia aquea se encontró una ofrenda a la "Madre Divina" (por la fiesta) del vino nuevo", lo que sugiere la existencia de algún "Dionisus" pero vinculado por su nombre a Zeus (de *Diwios*, "divina"), y

(5) existió también el Poseidón precedente del clásico, por aquel entonces dios-caballo de caracteres ctónicos (precediendo en importancia a un *Zeus* que todavía es dios menor, pero emparejado ya con Hera). Este Poseidón ya iba adquiriendo un papel más preponderante y era un dios adulto (posteriormente fue "desbancado" y relegado al "terreno marítimo" por Zeus).

(6) Como diosas protectoras de los espacios humanos aparecen en Creta una "diosa de las serpientes" y una "diosa de la paloma o del ave", que según algunos son representaciones distintas de la misma deidad, y algún papel parecido puede haber tenido también la "Dama del Laberinto", precedente de la Ariadna clásica, que también parece haber tenido alguna dimensión funeraria, y es posible que la "Madre Divina" aquea mencionada también incorporara aspectos "protectores" en su seno. Aparecen también otros dioses, como

(7) *Enyalio* que está presente tanto en Creta como en Pilos y es un dios de la guerra asimilado posteriormente a Ares (aunque se debe señalar que los caracteres guerreros son también asumidos por las diosas de las bestias y sus paredros), y

(8) en Cnosos está presente también *Paiawon-Paieon*, un dios médico posteriormente fusionado con Apolo¹².

Respecto a la comparación con Iruña Veleia, en ésta el *Dios del Cielo o del Trueno* (Júpiter) habría adquirido ya una importancia mayor, tras el contacto con celtas y romanos. Pero considerada esta divergencia, por lo demás el "cuadro general" de deidades presenta paralelos bastante considerables y significativos entre los dos contextos objeto de comparación. Veámoslo paso a paso. Añadiendo al elenco de dioses y diosas presentes en Iruña-Veleia la información sobre diosas y dioses que anteriormente se habían encontrado en la ciudad y alrededores, obtendremos un nuevo enfoque que podría resultar enriquecedor, considerando siempre, en esta concepción de la *interpretatio*, a las deidades romanas como representantes de ciertas tipologías de dioses (que pueden encajar más o menos con el patrón romano). Permítasenos, por lo tanto, cierta "generalidad" al iniciar estas explicaciones sobre deidades, ya que tiene su propósito. Bajemos al terreno empezando por la ostraca que he elegido para la exposición (11429), ya que es una de las que nos servirá de matriz para exponer lo que sigue. Esta ostraca y la 11530 son las que nos ofrecen el mayor número de deidades mencionadas. Las listas no parecen estar completas, ya que las ostracas tienen roturas, pero el cuadro que se puede deducir, aún así, resulta bastante significativo: dejando

12 Resumen principalmente de Vian 1977 -1970-, 205-237. Son muy interesantes las explicaciones y desarrollos comparativos sobre las figuras mencionadas en la obra sobre los mitos griegos de Graves (1992 -1955-).

de lado a los héroes y otras inscripciones religiosas (ya que a todo no llegamos), las menciones explícitas de dioses masculinos son en total, si no me equivoco, 25, ante 18 diosas. Y el carácter de unos y otras, parece revelar la preferencia por cierto tipo de deidades. Pero vamos a reducir el campo de dioses y diosas a considerar, ya que las dos ostracas con mayor abundancia de dioses paganos proceden del considerado *paedagogium*, y podrían haber sido realizados -o dictados- con bastante probabilidad por el instructor, de quien no conocemos la procedencia. Siendo así que muchos de los *paedagogos* en la época del Imperio solían ser esclavos extranjeros (habitualmente griegos), habría que extremar la prudencia. Es decir, desconocemos si el autor de estas ostracas disponía de una base indígena de interpretación, o si las deidades mencionadas procedían exclusivamente de un marco de referencia romano.

Pero aún así, hay varios dioses y diosas que son mencionados varias veces fuera de este contexto, y algunos de ellos, o mejor dicho, el tipo de dioses que representan, tienen confirmación en hallazgos anteriores. Considerando sólo a las deidades que tienen confirmación fuera de las dos ostracas mencionadas y limitándonos a los mencionados en textos (dejando de lado la interpretación iconográfica, que nos llevaría ya muy lejos), nos quedamos con 7 dioses y 6 diosas cuyas características nos parecen sumamente interesantes. Entre los dioses tenemos en primer lugar, como no podía ser de otra manera, a Júpiter (6 menciones)¹³, Dioniso/Baco, Pan/Fauno y Silvano, a quienes aunamos por tipología, (6)¹⁴, Hefesto/Vulcano (2)¹⁵, Marte (1)¹⁶ y Vertumno (1)¹⁷. Entre las diosas nos quedamos con Démeter/Ceres (4)¹⁸, Ártemis/Diana (3, uno de ellos antropónimo, más uno dudoso)¹⁹, Venus (3)²⁰, Hestia/Vesta (3)²¹, Minerva (2)²² y Tellus (1)²³. La ostraca 11428, por otra parte, nos hace de garante, si es que aceptamos la interpretación que de ella da Rodríguez Colmenero. Según esta interpretación sería una escena de carácter sincrético con fines cristianizadores, ya que en ella los dioses Ceres, Vulcano, Vertumno y Tellus aparecen crucificados, con la base de otra cruz -desgraciadamente cortada- como culminación, con el texto MONO. Este MONO sería el correspondiente a MONO(S), el Dios único, por lo que la intención sería dar a entender la culminación o asimilación de los demás dioses en uno único (Rodríguez Colmenero

-
- 13 En las notas siguientes nos limitaremos a citar el nº de ostraca (o pieza de otro material) y la datación que se le ha dado a la UE, junto al extracto de texto en el que se menciona a la deidad correspondiente; para referencias más concretas consúltese el OSTRACABASE. A Jupiter se le menciona en las siguientes: 11139 (2ª mitad III d.c.; "JVPITIIR VIINVS PATH / VIINVS IIT / ENEAS, / JVLIOA..."); 11429 (2ª mitad III d.c.; "IVPITER"); 11459 (2ª mitad III d.c.; "IVPITIIR"); 12379 (2ª mitad III d.c.; "IVPITIIR / MARTTI / CIIRIIS"); 13347 (a partir V d.c.; "IAVHII (la I inicial tiene una inflexión angulosa inferior) / IVPITIIR / MITRAII"); 10771 (datación incierta; "JVPITER (con tres líneas convergentes a cada lado) / IIAN").
- 14 10924 (principios siglo V; "BACVS y, a su derecha, arboriforme esquemático / SEQVND / SERGINE"); 11429 (2ª mitad III d.c.; "IONISO racimo de uvas BACO"); 11530 (2ª mitad III d.c.; "BACO", "SYLVANO"); 10837 (datación incierta; "SVLVIANI Arboriforme esquemático?"; personalmente leo "SYLVIANI"); 11459 (2ª mitad III d.c.; "FAVNO / MAMIIRS / MAMIIRC").
- 15 11428 (2ª mitad III d.c.; "VVLCANO"); 11429 (2ª mitad III d.c.; "EFESTOS llamas VVLCANO").
- 16 12379 (2ª mitad III d.c.; "IVPITIIR / MARTTI / CIIRIIS").
- 17 11428 (2ª mitad III d.c.; "VIIRTVMNO").
- 18 11428 (2ª mitad III d.c.; "CIIRIIS"); 11429 (2ª mitad III d.c.; "DEME[...]"); 11530 (2ª mitad III d.c.; "CIIRIIS"); 12379 (2ª mitad III d.c.; "IVPITIIR / MARTTI / CIIRIIS").
- 19 11429 (2ª mitad III d.c.; "ARTEMIS arco y flecha DIANA"); 11530 (2ª mitad siglo III d.c.; "DIANA"); 12098 (2ª mitad siglo III d.c.; "Figura femenina con objeto en mano + Figura masculina con burro / Bajo cada una de estas figuras: DIANA PIITRONIO", es un antropónimo); el caso que me resulta dudoso es el de la ostraca 11260 (2ª mitad III d.c.; "II HIITCAIIDIC IO / DIANANE"), ya que al no comprender el texto tengo dudas sobre lo que pudiera significar DIANANE, aunque creo que podría ser un antropónimo.
- 20 11139 (2ª mitad III d.c.; "JVPITIIR VIINVS PATH / VIINVS IIT / ENEAS, / JVLIOA..."); 11422 (2ª mitad III d.c.; "ANQVI / SIIS ET VE / NVS [...]"); 11425 (2ª mitad III d.c.; "ENIIS,ANQVISIIS / ET VENVS FILI").
- 21 11306 (2ª mitad III d.c.; "-VIISTA-AVG V / ALIOS-FLAMI PONTIFICIIS"; 11429 (2ª mitad III d.c.; "STIA ara VESTA"); 11530 (2ª mitad siglo III d.c.; "IIISTA").
- 22 11355 (¿Fines siglo III?; "AT MINERVA. Bajo el texto, figura cordiforme y, bajo ella las letras COR"); 11530 (2ª mitad siglo III d.c.; "MINIIRVA").
- 23 11428 (2ª mitad III d.c.; "TIILLVS").

2012, 30-31). Si este fuera el caso, y yo creo que lo es, lo lógico sería pensar que efectivamente los dioses representados formaban parte de las creencias de los habitantes a quienes se pretendía cristianizar, y que probablemente, se tratara de dioses importantes, a pesar de que algunos de ellos sólo se nombren en esta ostraca. De hecho, son dioses menores ante otros mencionados, y esto podría ser debido a un intento de caracterización más cercano que en los otros casos, debido al interés cristianizador. Es decir, sería posible que Vulcano o Vertumno fueran *interpretatio*-s más "afinadas" de dioses que en otros casos han podido quedar interpretados como p.ej. Silvano, o Dioniso. En cualquier caso, es indudable que en general son dioses agrarios y ctónicos.

El "cuadro general" resultante, claro está, no tiene por qué encajar exactamente con la realidad subyacente, pero nos da una guía interpretativa. El tipo de dioses más mencionados son el del *Dios del Trueno* y el de dioses campestres y de los bosques, junto a un dios herrero ctónico, otro guerrero y un dios de la vegetación. Entre las diosas tenemos a una gran diosa agraria, una *Diosa de las Bestias*, una diosa del amor que quizás podría ser asimilada a la anterior²⁴, una diosa del hogar, una diosa de la sabiduría, de las artes y de la guerra, y por último una diosa de la tierra o *Terra Mater*. También en este caso algunas de las diosas podrían referirse a la misma, pero bajo diferentes *interpretatio*-s.

La tipología del elenco de dioses y diosas que mostramos, por otra parte, tiene cierta confirmación en otros hallazgos que se han hecho hasta la fecha. Un vistazo limitado a Alava, Guipúzcoa y Vizcaya en los archivos de *Hispania Epigrafica* nos muestra que Júpiter recibió culto en el enclave burgalés de Treviño (es decir, dentro de la Alava geográfica), con una dedicación al *Jupiter Optimo Maximo* o *Capitolino* (nº de registro 31459, "[F]lavos Iov(i) Optumo [...]"), la advocación específica que más identificaba este culto con el poder romano, y otra a Jupiter y al Sol (nº 31285, "Iovi et Sol(i) / A(ntonius?) Porciu(s) / Avit(us)"), que podría quizá referirse al *Jupiter Heliopolitano*, un culto a Jupiter que sincretizó un culto oracular sirio muy importante, el de Baalbek-Heliópolis. Es decir, Júpiter asumió el papel del *Baal* solar sirio (Turcan 1979 -1972-, 64-65). Conviene mencionar, a este respecto, una ostraca veleyense cuya UE se ha datado a partir del siglo V, y que nos muestra un sol encabezando la escena a la izquierda, con algo que parece una cola de pez debajo, y a la derecha, los siguientes dioses de arriba a abajo: "IAVHII / IVPITIIR / MITRAII" (13347, Sec. 6, Rec. 12/14, UE 6181). Aunque muy tardío, parece en principio un intento sincretico del estilo de Aureliano, que quiso unificar dichas religiones bajo el culto al sol a finales del siglo III. Aureliano desarrolló el culto al *Sol invictus* después de las excentricidades del emperador Elagábalo o Heliogábalo (emperador entre 218-222), nombre procedente de un "Dios de las montañas" (de *Elah-gabal*, deidad del reino de Palmira) reconvertido en dios-sol. Dios al que en Palmira, y posteriormente en Roma, se le veneraba representado por medio de una piedra negra²⁵; si bien la piedra fue devuelta a Palmira a la muerte de este emperador, posteriormente Aureliano retomó a su manera el culto haciendo traer de Palmira el ídolo del dios *Bel* para rendir culto a su dios-sol (*Ibid.*, 67-68).

Mencionaremos y desarrollaremos otros ejemplos más brevemente, pero nos vamos a extender en este punto referente a *Ba'al* y *Bel*, de modo que nos sirva de ejemplo e ilustración de la teoría propia respecto a la "indoeuropeización" que hemos expuesto brevemente más arriba, o al menos, de ejemplo de cómo deidades concretas de contextos politeístas pueden integrarse en, y

24 Esto se debe a que las tipologías de Ártemis y Venus se corresponden muchas veces a desarrollos diferentes de una *pothnia theron* primigenia; pero ocurre que el contexto en el que se encuentran las menciones de Venus en Iruña-Veleia se refiere más bien a los mitos y leyendas relativas al héroe Eneas (hijo de Anquises y de Venus), por lo que habría que ser prudentes.

25 Cabría aquí mencionar la interpretación que daba Humboldt para la deidad pirenaica *Asto-Illuno* (Valle de Layrisse, Comminges), interpretando *Asto* no como "asno", según interpretan algunos autores, sino como "roca", lo cual nos daría la traducción de "roca oscura" (Estornés Lasa 1978, 583).

transformar, culturas externas a su origen²⁶. Y partiremos de la misma Iruña-Veleia, pues tenemos el hallazgo de una estela con jinete de tipo iconográfico de *heros equitans*, que ha sido vinculado por las representaciones a los *dioses de las montañas* con caracteres celestes y solares del territorio galo (Lug, Taranis y el Júpiter galo) y por cercanía a los mismos tipos de dioses de las inmediaciones (*Tullonio*, *Baelibio* y *Dercetius*), e identificado con el dios -o más bien invocación- *Belenos*, transformado en la zona pirenaica en *Abelio* o *Abellio*. En efecto, el nombre de *Belenos* es considerado como la forma solar de invocación de Lug, llamado *Bel* en Irlanda (y a quien se le dedicaba la importante fiesta de *Beltaine* o "fuego de *Bel*"). Esta forma de invocación a Lug, que algunos -por razones de abundancia y localización- consideran un dios autónomo, tenía caracteres de dios ecuestre y parecía estar vinculado a la caballería, y era, además, un dios solar oracular con caracteres apolíneos (relacionado con la sanación, con aguas y fuentes, con poesía y con música). Confluye en la misma idea el hecho de que la raíz del nombre del dios (*bel-*), esté presente en euskera en uno de los animales sagrados más importantes de Lug, el pájaro oracular negro -del dios solar-, el cuervo, *belea* (así como en *beltza*, claro está). ¿Será *erroi* el nombre antiguo? No lo sé. Pero respecto a *Belenos*, si bien la mayor abundancia de inscripciones proviene del norte de Italia, las más antiguas son las localizadas en la Provenza, y están por lo demás particularmente presentes en Aquitania (como *Belenos* y como *Abelio*); Ausonio informó sobre la existencia de templos dedicados a *Belenos* en Aquitania, mencionando cómo varios parientes suyos descendientes de familias drúidicas habían sido sacerdotes del dios, al que nombró también como Apolo y como Febo. Es considerable también su presencia en la parte central de la Galia, donde se han encontrado varias inscripciones (*Belenus*, *Belinus*, *Beleinos*, *Bellenos*, *Bellinus*).

En Alava, han sido dos las inscripciones que se han relacionado con *Belenos*, ambas encontradas en Angostina (territorio autrigón) y dedicadas a *Baelibio*, nombre que se ha relacionado con el del monte *Bilibio* en la Rioja, tal y como *Tullonio* (Alegria, Alava, territorio autrigón) se relaciona con el monte *Toloño* (además de con una mansio romana que llevaba el mismo nombre de *Tullonius*). Algunos han visto la misma deidad bajo el nombre de *Ivilia* (Forua, Bizkaia, territorio caristio), que es a su vez el nombre de un manantial de aguas medicinales. Aparte de los mencionados no se han encontrado dedicaciones a *Belenos* de la Hispania de la época, si bien se han relacionado a él los nombres de varios montes (Belmonte, Balmonte) y otros lugares (Beleña, San Juan de Beleño, Beleño y Beloño), particularmente de Asturias. Se debe señalar, por último, en relación a la propia Iruña-Veleia, que también al nombre de *Veleia* (mencionada como *Oveleia* por Ptolomeo) se ha tratado de explicar a través del término *Belenus*, siendo su etimología todavía objeto de discusión. No sería raro, en cualquier caso, siendo así que otras ciudades llevaban nombres vinculados a deidades -que parecen celtas- entre los caristios; es el caso al menos de la ciudad de *Tvllica* caristia (con el monte -y pueblo- *Tuyo*), que se relaciona con la ciudad *Tullonium* autrigona (con el monte *Toloño*) y el dios *Tullonius* que hemos mencionado, y *Svestatium*, vinculado a su vez a *Genio Suestatiense* (Bernedo, Alava, territorio autrigón). El que una ciudad caristia se vincule en su nombre a una deidad que aparece en territorio autrigón (teniendo más que probablemente a su vez su correspondiente dios-montaña) es también significativo, ya que nos da a entender que los límites tribales y religiosos no tenían por qué necesariamente coincidir²⁷.

A *Belenos* se han vinculado, por otra parte, algunos etnónimos de ambas vertientes del Pirineo, que algunos suponen vinculados entre sí. Nos referimos a los *Belendi* de Aquitania y a los

26 En lo que sigue, aparte de las otras obras mencionadas, una de las bases bibliográficas principales la constituyen los trabajos contenidos en la obra enciclopédica colectiva sobre historia de las religiones dirigida por Puech. Dado que el seguimiento a los dioses que vamos a mencionar se hace fácilmente mediante los índices de personajes de cada volumen, me limitaré a citar las obras de los autores que participan y de las que hago uso: Vieyra 1977 -1970-; Caquot 1977 -1970- y 1979 -1972-; Vian 1977 -1970-; Turcan 1979 -1972-; y Le Roux 1979 -1972-. En el desarrollo que hacemos a continuación sobre los dioses vinculados a *Ba'al* y a *Bel*, siempre que no se indique lo contrario u otra fuente, la información proviene de estos autores.

27 Sáenz de Buruaga 1994; San Vicente 2008; Gorrochategui; Sádaba 2013.

Pelendones que se expandieron por tierras sorianas antes de ser desplazados por los arevacos. El fenómeno de los etnónimos derivados de teónimos no es raro en la zona pirenaica y alrededores²⁸, por lo que la vinculación *Belenos* - *Belendi/Pelendones* no sería en absoluto descabellada. Bosch-Gimpera sospechó que en origen los *Belendi* (y con ellos los *Pelendones* y los *Belles*) y los *Bebriakes* o *Beribraces* pudieran ser descendientes de las primeras influencias que llegaron del pueblo de los *Urnfelder* o *Cultura de los campos de urnas*, cultura que se extendió en Suiza y a lo largo del Rin en los siglos XIII-X a.c. y cuya influencia llegaría en torno al 1000 a.c., y que se supone antecedente de celtas y otros pueblos "indoeuropeos" (Bosch-Gimpera 2003 -1932-, 503-505, 517-534, 574-579, 590). En efecto, este espacio pudiera ser el origen de *Belenos*, considerada deidad celta antigua de rasgos equinos, solares y probablemente médicos, pero resulta que la mayoría de las inscripciones, si bien se encuentran dentro del área de influencia de esta cultura, no se encuentran en el origen de la expansión, sino en el sur, en el territorio llamado *Noricum* y en la *Gallia Cisalpina* y la *Galia Narbonensis* (Wikipedia 10/04/2016).

Esto haría posible que la deidad en realidad llegara del Oriente mediante las relaciones comerciales que se habían establecido ya en la zona -particularmente en la *Galia Narbonensis*- desde en torno a 1000 a.c., aunque no hubiera colonia extranjera en *Massalia* hasta c. 600 a.c., y fundada por los rodios, tribu griega. El golfo de Marsella fue uno de los espacios principales por los que los pueblos celtas recibieron influencias de los pueblos mediterráneos, por lo que la hipótesis sería en principio factible. Es decir, es posible que la deidad o su influencia llegara de Oriente por medio de los fenicios (mucho antes de que los romanos hicieran lo propio en la época del Imperio), ya que éstos -y los arameos- ya habían recibido la transformación en culto celeste y solar del antiguo culto a *Ba'al* (*Baal* o *Bel*) en su tránsito por tierras sirias (Edessa, Palmira), título que en sus orígenes semitas occidentales de finales del III milenio se refería a un *Dios del Trueno* de caracteres guerreros, pero también agrarios. De hecho, la cronología dada por Bosch Gimpera para la primera llegada de los *Belendi* coincide con la expansión del comercio de los fenicios a los puertos mediterráneos occidentales. La mencionada "transformación solar" del dios, por otra parte, está vinculada también a la helenización a partir del siglo IV a.c. y a la adopción por parte de los semitas occidentales -entre ellos los fenicios- del calendario solar, lo que complica la cuestión. Pero estas cuestiones de la expansión y la transformación del *Ba'al/Bel* en solar y su posible relación con el *Belenus* "celta" son hipotéticas y no disponemos aquí de espacio para desarrollarlas. Quería simplemente dar noticia de estos posibles vínculos para dar a entender que la expansión de deidades no tiene por qué estar reñida con el mantenimiento de pueblos (si bien también puede estar relacionada, evidentemente, con la expansión de éstos -cuando ello ocurre-)²⁹.

28 Piénsese en los *Suessiones* -tribu-, *Sos* o *Sause* -ciudad- y la deidad *Genio Suestatiense* (Estornés Lasa 1978, 543), y un caso parecido podría ser el de los *Ilergetes* -tribu-, *Ilerda* e *Ileosca*-ciudades- y en los teónimos pirenaico-aquitanos *Ilixo*, *Iluro*, *Ilurberrixo* o *Ilun* (*Ibid.*, mapas en 102, 176, y 221, 586).

29 Tanto el *Baal* sirio como el *Bel* palmirano son dioses procedentes de, o de origen común con el *Ba'al* semítico de Ugarit (pequeño reino de los siglos XIV-XIII a.c., en el actual Ras-Shamra), título que significa "Señor" (según algunos el título encubriría al dios semítico *Hadad*; es padre de *Ba'alit*, la "Señora", una *Señora de las Bestias*) y representa a un *Dios del Trueno* que probablemente llegó a Ugarit de tierras de los amorritas de Mari (se le presenta, en cualquier caso, como dios extranjero procedente de la zona mesopotámica), y que era también dios-montaña encarnado en el monte Casius (dios-montaña que posteriormente en Cartago recibió culto como *Zeus Kasius*). En última instancia todos ellos proceden de lo semitas occidentales de fines del III milenio a.c., de un *Dios del Trueno* cuyo más antiguo representante parece ser el *Addad*, *Addu* o *Hadad* de los amorritas o amorreos (al que como se ha dicho se le daba el título de "Señor", *Ba'al*), y que en el II milenio a.c. inició su expansión hacia el occidente, llegando para el siglo XVIII a.c. a Egipto, y a Ugarit, como se ha dicho, para los siglos XIV-XIII a.c.

Afortunadamente, en Ugarit se hizo el hallazgo de varios textos relacionados con *Ba'al*, que comprenden lo que se ha dado en llamar "Ciclo de *Ba'al*". Varios mitos se insertan en este ciclo, mitos que representan muy bien el carácter y las funciones del dios: (1) un mito guerrero de llegada del dios (en el que vence a Yam, un dios marino guerrero que representaría las oscuras invasiones de los llamados "pueblos del mar", en torno a 1200 a.c.); (2) un mito de la construcción del palacio de *Ba'al*, en el que se instituye la aceptación del dios por los semitas de Ugarit (después de haber vencido a Yam); y (3) un mito agrario de muerte y resurrección (donde el papel de diosa-padre

No deberíamos olvidar, en cualquier caso, las diversas características que comparten el *Ba'al/Bel* semítico transformado en deidad solar y el *Belenus* celta, que en la zona pirenaica estaría representada por *Abelio* o *Abellio*, del que se ha pensado también en un dios del manzano por su lectura celta; vinculación que también ocurre en el caso de Apolo. Hay además otro ámbito que también da noticias de los vínculos creados en torno al término, pero que por prejuicios no se suele considerar seriamente, o se evita mencionar: el nombre de la planta *Beleño*, algunas de cuyas variantes son significativamente *Abeleño* y *Belesa*. Es ésta una planta conocida por su uso en brebajes vinculados a la "brujería" medieval y moderna, cuyo uso se remonta precisamente a los espacios y épocas que hemos mencionado en la expansión del *Ba'al/Bel* semítico, y que en Grecia fue usado por las sacerdotisas de Apolo en sus funciones oraculares y mencionado como *Herba Apollinaris*. Sus efectos incluyen alucinaciones visuales, auditivas y gustativas, con un primer efecto de comportamiento agresivo, que da luego lugar a un profundo sueño narcótico en el que se pueden dar alucinaciones o vivencias orínicas de contenido sexual, de vuelo o de transformación en animales (Escohotado 1996, 17; Schuldes 1993, 42-43).

Las sensaciones que en el contexto oracular debía provocar la planta, según se ve, concuerdan con el carácter general de la deidad que venimos describiendo. Es un dios oracular (así como lo es también el *Ba'al* semítico), celeste o solar (alucinaciones de vuelo y transformación en animales, caracterización habitual del dios como caballo alado, como su jinete o montando el carro solar) y como tal relacionado con el fuego (la agresividad inicial), pero con una vertiente también ctónica en cuanto habitual dios-montaña (oráculos en cuevas, sueño profundo después de la agresividad), y vinculado también a la medicina (el profundo sueño narcótico se concebía también como *incubatio* o "sueño reparador", provocado más habitualmente mediante el opio). Cabría resaltar aquí algunos de los símbolos que nos aparecen en las monedas de las cecas de la Veleia (*Belia*, *Veleia*) previa a los romanos; comparten con las tribus circundantes la iconografía general del *heros equitans*, representando a veces al caballo con alas, si bien, al contrario que la mayoría de los casos, el jinete porta en la mano una planta (ante las armas de la mayoría de los demás, la mayoría con lanza, pero también con hacha o espada). Por supuesto, está representación estaría también vinculada a -o sería la misma de- la estela del *heros equitans* encontrada en Iruña-Veleia que hemos mencionado al iniciar las explicaciones referentes a este tipo de dioses. Aparecen también, como en las cecas de otras tribus, dos símbolos habituales de dudosa interpretación: el círculo con punto en medio, que podría corresponder a la simbología solar, y una especie de pez o mamífero marino con extraña cabeza bífida (¿un tiburón martillo?, ¿un delfín?), que como animal

lo cumple la diosa '*Anat* -una *Diosa de las Bestias* muy vinculada a la guerra-, quien es a su vez hermana de *Ba'al*).

El *Baal*, *Bel* o *Ba'al* de los semitas occidentales del II milenio a.c., a lo largo del siguiente milenio dejó su impronta en la Biblia (adquiriendo incluso el mismo Yahweh algunos de sus caracteres), y como ya hemos dicho, viajó con los fenicios a Occidente. Y en ese tránsito, adquirió en su expansión siria algo muy importante en su evolución posterior: sus caracteres de dios solar. Es cierto que los cultos de los fenicios eran variados y heterogéneos, y que fueron muy diferentes según ciudades de procedencia, sincretismo y evoluciones (lo cual es absolutamente normal en un pueblo eminentemente comercial, que dependía de las buenas relaciones con los pueblos indígenas para su expansión y éxito). Así, en Biblos la "asamblea de los dioses santos" era presidida por la diosa *Baalat* ("Señora" que siguió siendo popular aún en el siglo II d.c. bajo el nombre de *Afrodita*), asociada a veces a un *Ba'al* en un papel muy secundario; en Sidón la gran diosa era denominada *Astarté* (otra *Señora de las Bestias*), con un paradero ya más importante de perfil de dios-médico, *Eshmun*, que -lógicamente- fue posteriormente asimilado a Esculapio; y en Tiro nos encontramos también con *Astarté*, con la '*Anat* ugarítica y con *Esmun*, junto a varias formas de *Ba'al*: el "*Ba'al* del Safón (el monte Casius)", el "*Ba'al* del cielo" (*Ba'alshamem*) y Melkart, llamado también el "*Ba'al* de Tiro". Este último, divinidad urbana por excelencia y uno de los cultos más importantes en resaltar el aspecto solar del dios, adquiriría gran importancia bajo el poder de Cártago, siendo asimilado primero al Heracles griego, y después al Hércules romano. Por medio de Tiro llegó Melkart a Hispania, a Gadir; los fenicios construyeron el templo de Melkart, el "*Baal* de Tiro", el Heracles gaditano tan conocido en el mundo antiguo (fue probablemente el templo más importante de Occidente durante más de un milenio, por lo que su importancia e influencia no deberían infravalorarse). Bibliografía el respecto en la nota 26 de la p. 12.

marítimo podría representar el submundo, el aspecto ctónico³⁰. La planta podría quizás corresponder a la forma de un "racimo" de los frutos del *Beleño*, pero más probablemente se refiera a una planta cualquiera simbolizando su uso para la curación y la adivinación. Conviene recordar aquí, que en euskera la raíz *bel-*, además de *belea* (cuervo) y *beltza* (negro), compone también una de las palabras para designar la hierba o las plantas en general, *belarra*, *belarrak*.

Este tipo de seguimiento mediante términos, tipologías y características básicas se puede llevar a cabo con otras deidades también, pero no vamos a entrar en ello, ya que bastante nos hemos extendido ya. Nos limitaremos a señalar los datos que se han encontrado en otros contextos diferentes a los de las ostracas, y que nos dan noticias de deidades que podrían tener que ver con el "cuadro" que hemos configurado en Iruña-Veleia. Los dioses silvestres y campestres podrían tener su correlato, como dioses de la vegetación y de los animales, en las deidades vasconas y aquitanas que remiten claramente a -principalmente- árboles y animales. Es muy posible, de hecho, que la antropomorfización de muchas deidades no se hiciera hasta la romanización, ya que los celtas tampoco eran muy propensos a ella. Entre los árboles tenemos por ejemplo, dejando de lado la interpretación como "dios del manzano" de *Abelio* que ya hemos mencionado: *Areixo*, *Arixo* (vinculado al actual *Aritz*, "roble"); *Arte*, *Artehe* (de *Arte*, "encina"); *Fago* (recibido en el euskera del latino *Pago*, "haya"); *Sexarbori deo* (¿"dios de los seis árboles"?); y *Leheren*, *Leherenno* (de *leher*, nombre antiguo de "pino"), todos ellos aquitanos, y entre los vascones tenemos a *Alar*, *Alardoss*, *Larrahe* (vinculados a *lar*, "pasto") y *Selatse*, *Selaitse* (que podría tener que ver con *zelai*, "campo, prado"). Cabría señalar que algunas de las deidades arborícolas se encuentran sincréticas con Marte, caso de *Leheren* o *Lelhunn*, o *Arixo*. Entre los animales se podría mencionar a los aquitanos: *Baigorix*, *Baicorrixo* (relacionado con topónimos como *Baigorri* y *Bigorre*, así como con el personaje mítico *Beigorri*, "vaca o río rojo"); y *Baeserte* (vinculado claramente a *Basurde*, "jabalí", ya que tiene las figuras de un ánfora y un jabalí en el costado); y de las deidades vasconas: quizás *Lacubegi* (de dudosa etimología, pero con *-begi*, "ojo", "agujero", "yema o brote de planta") en un ara que lleva una representación de un toro en el costado; y *Urde* (del mismo *Urde*, "cerdo")³¹.

Respecto a los dioses de la vegetación o de los árboles, una ostraca veleiese nos abre una vía interpretativa bastante esclarecedora. Existen dos piezas en la UE 12030 (Sec. 12, Rec. 2), desgraciadamente de datación incierta, cada una con un nombre de deidad junto a un arboriforme esquemático; se trata de: SVLVIANI (10837, personalmente leo SYLVIANI) y TILIINA(?) (10818). Ya hemos visto cómo en otras ostracas se acompañaba a cada deidad con un dibujo de su(s) atributo(s). Estas ostracas pertenecientes a la misma UE corresponderían a una equivalencia, suposición que se nos confirma mediante la ostraca 10924 (Sec. 3, Rec. 1, UE 3037b, datada a principios del siglo V), donde nos aparece BACVS junto a otro arboriforme esquemático, aunque dibujado de otra manera. Ahora bien, los nombres de deidades que se pueden vincular a TILIINA(?) ofrecen otro perfil que el de un dios selvático/campestre. El *Tullonius* de Alegria (Alava, territorio autrigón) y el más que probable dios-montaña de *Tvllica* (que ha mudado su nombre, con el de la montaña, en *Tuyo*, Alava, territorio caristio) que hemos mencionado anteriormente podrían tener algo que ver, y también, aunque lejano en distancia, el morfológicamente más cercano TILENO de las dos inscripciones de MARTI / TILENO que se encontraron en León (villa romana de Los Villares, Quintana del Marco)³², pero ambos tienen un perfil más parecido al de un *Dios del Trueno*, y de la montaña, y de la guerra. El *Tol* o *Toliandosso* (según lecturas) del *Hercules-Tol-*

30 Véanse las reproducciones de las distintas monedas en Estornés Lasa 1986, 378-385.

31 Las referencias a todas las deidades se pueden encontrar en *Epigraphik Datenbank Clauss / Slaby e Hispania Epigraphica*. Para las lecturas y las interpretaciones, Estornés Lasa 1978, 539-550, 581-590; y Gorrochategui; Sádaba 2013. En las páginas que siguen, si bien no los mencionaremos a cada paso, haremos uso habitual de estas dos obras.

32 *Hispania Epigraphica*, nº de reg. 14446.

Andoss/Toliandosso de Saint-Elix en Aquitania (Alto Garona) también podría quizá tener algo que ver, si se acepta la equivalencia de *interpretatio* de dios romano-celta-vasco; esto se debe a que *Andoss* podría corresponder al paredro masculino de la diosa pirenaica *Ande*, *Ander* o *Anderixo*, y ésta podría ser una *Diosa de las Bestias*, por lo que un paredro de atributos selvático/campestres no estaría fuera de lugar. El *Deo Bascei Andosso* de Melles (Lugdunum Convenarum), si es que el *Bascei* se puede relacionar con *Ausci* y lo *vasco*, confirmaría el carácter euskaldun de este dios equiparado a Hércules.

El *Herculi Ilunno Andose* de Narbona, por otra parte, reafirma la vinculación a Hércules (¿sustituyendo, quizás, el *Tol* celta por el *Ilunno* íbero?), pero ocurre que con *Andos/Andosso* es posible que pase lo mismo que con *Tilena/Tileno*: se le equipara a Hércules, pero también a Marte. O es lo que parece al menos sugiere Gorrochategui según lo que se encontró en el llamado "tesoro de Hagenbach", donde en varias o alguna de las *palmae* votivas dedicadas a *Mars Dominus* por dedicantes aquitanos (se trata de un botín de una incursión germana a través de la Galia hasta el Pirineo) es posible que los nombres *Handos* o *Andos* se refieran en algún caso al propio Marte, y no al dedicante; es decir, que se trate de una deidad sincrética. El problema está en que los nombres derivados de *Andos/Andoss* eran habituales entre los aquitanos (lo cual habla de la popularidad del dios), por lo que las interpretaciones son dudosas. Pero es que además, y volviendo al vínculo respecto a lo arbóreo, las láminas votivas de Hagenbach han sido descritas como arboriformes, y "una de las láminas exhibe, encima del creciente lunar de la parte superior, un árbol o piña sobre un altar" (Marco Simón 2007-2008, 1029). Lo cual nos reafirma en la idea del "Marte" autóctono campestre/arborícola, que también podría ser dios-montaña. También el dios *Vurovio* de Barcina de los Montes (Burgos, territorio autrigón) fue un dios de la montaña.

Pero Marte, además, no sólo se halla en *interpretatios* de este tipo de dioses, y aparece solo en otras varias ocasiones, no sabemos si encubriendo alguna deidad indígena. En el caso del encontrado en Bagnères-de-Bigorre, es interesante que la localidad deba probablemente su nombre a las termas que allí se encuentran, y que en ellas se hayan encontrado vestigios de época romana imperial. Otros dioses indígenas sincretizados por Marte en Aquitania son *Erge* (Montsèrie), *Sutugius* (Saint-Placard) y *Daho* (Gourdan). En Saint-Bertrand-de-Commingues apareció, además, la -curiosa- inscripción de *Volkno Marti*, que se ha leído como *Volk(a)no* y parece responder a una fusión entre Vulcano y Marte, que no tendría sentido a menos que una deidad indígena subyacente condujera a ello. De *Daho* lo desconozco todo. En el caso de *Erge*, esta deidad en ninguna inscripción se encuentra a la vez con Marte pero comparte con él su templo de Montsérié (Hautes-Pyrénées), si bien parece que no hubo fusión entre los dioses (ya que los dedicantes mayoritarios del primero eran indígenas aquitanos mientras los del segundo eran o romanos o celtas); en cualquier caso, algunas características debió compartir con Marte para recibir culto en el mismo lugar. Es interesante la opinión de Sacaze que recoge Estornés Lasa, según la cual el nombre del dios significaría "novillo". El *Sutugius* de Saint-Placard es claramente guerrero ya que se le representa como tal con coraza, y se ha relacionado con el *Suttunius* de Poza de la Sal (Burgos, territorio autrigón), que fue dedicado por un militar. Su nombre se ha relacionado con *sutu* y *sutsu*, respectivamente "enfadarse" y "enérgico, feroz", de *su*, "fuego". En la Lusitania, por otra parte, tenemos además un *Suttunio deo sac(rum)* en Brozas (Cáceres). Pero en principio no parecen tener especial relación con lo ctónico, como el *Volkno Marti* de Saint-Bertrand-de-Commingues.

Otros dioses no vinculados a Marte sí tienen caracteres claramente ctónicos, mineros y herreros. Es el caso de *Erriapo*, dios de las canteras de Rapp en Saint-Béat (Alto Garona), o *Ageio*, dios de las minas de hierro de las *Hautes Baronnies* (Altos Pirineos), a quien una de las dedicaciones se la hicieron los *pagani ferrarienses* que trabajaban en ellas, y fue nombrado en un caso como *Montibus Ageioni* (Baudéan, Altos Pirineos) y en otro como *Ageioni Bassiario* (Hèches, Altos Pirineos) que podría estar relacionado con el monte *Bassia* que domina Hèches. En uno de los ejemplares se aprecia además la representación de un árbol, destacando también el aspecto arbóreo

(Beyrie; Fabre; Sablayrolles 2000; Gorrochategui; Sádaba 2013, 130). Parecida función ctónica y minera debió tener el dios *Dialco* de una inscripción que se halló en la ermita de San Valerio en el valle de Meatzterreka de Arrasate (Gipuzkoa, territorio caristio, límite caristio/vardulo?), valle que hacía de base para las actividades mineras en la peña de Udalaiz³³. Es muy probable que este tipo de dioses, en cuanto dioses-herreros que eran a su vez dioses-monte (es decir, podían cumplir el papel de *Dioses del Trueno*), tuvieran también el fuego como atributo.

A este respecto hay dos figuras mitológicas que se muestran herederas de *Dioses del Trueno*³⁴. La más propiamente cercana, aunque mitológicamente vacía, parece ser *Ortzi*, *Ostri* o *Urtzi*, nombre que significa "cielo", "firmamento", o "trueno" y cuyas abundantísimas variantes remiten siempre a lo celestial y meteorológico, particularmente a la tormenta y al arco iris. También se le llama *Odei*, "nube", y *Aidegaxto*, "viento malo (violento)". El jueves y el viernes reciben también algunos de sus nombre mediante esta raíz (respectivamente *osteguna*, *ortzeguna* y *ostirala*, *ortzirala*), lo que ha hecho que se le considere equivalente de los *Dioses del Trueno* que en otras culturas dan el nombre al jueves (*Thor*, *Taranis*, o el propio *Jupiter*), tomándolo por préstamo y haciéndolo derivar de los términos de dichos equivalentes celtas y germanos. Consideraciones filológicas aparte, la única mención del dios que se conoce es la de Aymeric Picaud, que en el siglo XII dijo que los vascos llamaban a dios *Urcia*; el personaje no ha llegado a los mitos y leyendas que se han recogido en los últimos dos siglos, por lo que se considera que el *Urcia* de Picaud pudiera -ya por aquel entonces- significar más bien "cielo" que propiamente "dios" (Dieguez 2002). Pero el elenco de *Dioses del Trueno* vinculados a montañas que aparecen en la zona, así como el hecho de que en los mitos y leyendas de espacios circundantes los herederos de este tipo de dioses (particularmente el *Nubero* o *Nuberu* de Cantabria y Asturias) tengan una personalidad más elaborada y de mayor entidad e importancia, hace que nos planteemos una "disminución" de la entidad de la figura ante otra figura que se mantiene en su relación a la diosa principal de la mitología vasca (*Mari* o *Andere*), y acoge en su seno las funciones y los mitos y leyendas -aunque estas comparaciones sean muy variables- que en Cantabria y Asturias corresponden parcialmente al *Nubero/Nuberu*, y parcialmente al *Cuélebre*: *Sugaar*, *Sugoi* o *Maju*³⁵.

La figura de *Sugaar*, *Sugoi*, o *Maju*, en tanto que dios ctónico y ofídico paredro de la diosa y a su vez *Dios del Trueno* y del fuego, resulta muy sugerente, ya que auna estos aspectos de manera bastante elocuente. Tanto el ofídico como los demás aspectos los comparte con *Mari* o *Andere*, diosa de la que es paredro y subordinado. No olvidemos además que la creencia de que las nubes tormentosas se originan dentro de la tierra (por *Mari* y/o por *Sugaar*) y salen a través de las cuevas de las montañas es una creencia muy habitual y extendida, y da a entender que lo ctónico y lo atmosférico/celestial no son dimensiones excluyentes, sino vinculados y correlativos. Los testimonios de los siglos XIV y XV nos desvelan además cierta línea de continuidad en estas figuras, que se integran en la corriente de relatos melusinianos que se expandirá por el espacio atlántico a partir del siglo XIII. En la tradición melusiniana las antiguas deidades femeninas se

33 *Hispania Epigraphica*, nº de reg. 11794. Véase también Oliden 27/01/2013.

34 Desde ámbitos académicos los estudios sobre mitología y leyendas del espacio que nos concierne generalmente se desdennan como fuente de información, ya que la mayoría de ellos se han recogido en los últimos dos siglos. Tal y como ya hemos comentado, éstos estudios últimamente ofrecen un panorama que podría ser enriquecedor, ya que el espacio del que se ha reunido la información ha aumentado considerablemente, habiendo la posibilidad de un trabajo comparativo que pudiera ser fructífero. Ciertamente, los mitos y leyendas que principalmente han sido recogidas durante los dos últimos siglos deben tratarse con mucha precaución por todas las capas culturales que se superponen en ellas; pero a la inversa, hay que tener en cuenta que muchos de los caracteres de los personajes protagonistas (sin entrar en las historias que protagonizan) no pueden ser explicados más que por el hondo trasfondo pagano que arrastran. Este trasfondo se habría mantenido en transformación a lo largo de la épocas medieval y moderna, ya que resulta muy difícil, por no decir imposible, que dichos caracteres fueran originados en éstas épocas, debido al carácter ya explícita y eminentemente cristiano de la cultura dominante (lo cual, por supuesto, también ha dejado su impronta en la posteridad).

35 Álvarez Peña 2005 -2001-, 31-64; 2006, 17-23, 27-30; Barandiaran 2003 -1984-, 166-168, 189-190.

revaloraron en forma de genios caracterizados como "Damas de la Abundancia", y sus parejas como origen mítico de estirpes dirigentes de cada lugar. Al contrario que en las versiones de otras zonas, donde el componente ofídico y sobrenatural corresponde siempre a la diosa/genio, en las versiones más antiguas de las de Vizcaya, las del Conde de Barcelos (*Livro de Linhagens*, 1340-1344), la diosa/genio tiene la característica de tener un pie de cabra y se le llama "Dama Pé de Cabra"; pero en el mismo texto se asegura que ella es también "*o coovro*" (*Culebro*) de Vizcaya, que se transformó en joven y hermoso caballero para seducir a las jóvenes del país como venganza por habersele negado la tradicional ofrenda de vísceras de vaca. En las versiones del conde de Salazar (*Crónica de Vizcaya*, 1454) los elementos divino/terrenal se llegan a invertir: la parte femenina pasa de poderosa diosa/genio a mortal, hija de un rey de Escocia (el elemento real o aristocrático de la estirpe), y la parte masculina a ser el *Culebro* que fecunda a ésta para que empiece la estirpe con *Jaun Zuria*. Parece que, aparte de la inversión de poderes, la parte ofídica correspondiera más propiamente al aspecto masculino, ya que se habla de la "Dama Pé de Cabra" como "*coovro*" cuando se menciona su transformación en joven apuesto seductor³⁶.

Hay un mito o leyenda recogido en el Ariège, por otra parte, que nos presenta al dios local *Leheren*, del que *Lelhunn* podría ser una variante y cuyo nombre podría estar vinculado a *leher*, pino, de una manera muy interesante. Las abundantes inscripciones de este dios se encontraron en el mismo departamento en el que se recogió la leyenda, y como hemos comentado, se le sincretizó a veces con Marte. Según la breve leyenda, cristianizada pero con rasgos arcaicos, al dios se le presenta como serpiente ctónica primigenia y escatológica con significado cósmico. *Leheren* duerme en el "lago interior" de la tierra, en el "estanque de fuego". Su respiración resuena en los Infiernos y cuida de que el "huevo mundo", el huevo primigenio, no se rompa jamás. Cuando un ángel proclama el fin de los tiempos haciendo sonar las siete trompetas, *Leheren* se despierta de un sobresalto en su gruta de Lombrives, abre con siete golpes siete agujeros de los que emergen siete volcanes, y la tierra perece bajo el diluvio (*sic*). Al acabar su trabajo de destrucción, *Leheren* vuelve a dormirse en su gruta a la espera de nuevos tiempos (Bodin; Bodin 2003, 68). Recuerda lejanamente a la serpiente cósmica de la mitología nórdica *Jörmungandr*, que no lo olvidemos, rodea con su cuerpo el *Yggdrasil*, el fresno cósmico que alberga todos los mundos, y cuando deje de hacerlo, llegará el *Ragnarök*, la destrucción del fin del mundo, donde *Thor* y *Jörmungandr* se enfrentarán y ambos perecerán (Vries 1979 -1972-, 81). A este respecto, una de las representaciones sin nombre de un dios pirenaico, que es desgraciadamente de procedencia desconocida, resulta al menos sugerente: se nos presenta un dios de pie, de frente, agarrando una serpiente por la cabeza con su mano izquierda, mientras en la derecha lleva un bastón de su misma altura (Gorrochategui 2013, 148, fig. 9). Pero vamos a terminar ya con lo referente a los dioses, ya que los desarrollos interpretativos nos llevarían demasiado lejos.

Digamos para terminar, que en lo referente a los dioses se nos abre un espacio en el que los dioses principales tiene caracteres mixtos pero muchos de ellos son dioses-montaña, algunos con caracteres ambivalentes o dúplices atmosféricos/celestiales/solares-ctónicos, a menudo *Dioses del Trueno* con su componente de *Dioses de la Vegetación*, o de dioses ecuestres o ganaderos, de hábitat campestre o montaraz, junto a otros dioses que participan parcialmente de estas cualidades pero son a su vez *Dioses Herreros* con el fuego como atributo. De todo lo que venimos analizando se podría concluir que el cuadro de dioses romanos que encontramos en Iruña Veleia, es decir, Júpiter, el conjunto de dioses campestres (Baco, Silvano, etc.), Hefesto/Vulcano, Marte y Vertumno, si bien no de manera exacta, tienen su correspondencia dentro del panorama religioso que se dibuja mediante el análisis del contexto circundante, tanto en términos espaciales como temporales.

En lo que a las diosas se refiere, se advierte también la correspondencia respecto a otros hallazgos, algunos de ellos procedentes de la misma Iruña Veleia. Ocurre a su vez que las

36 Krus 2014; Prieto Lasa 1995; Barandiaran 2003 -1984-, 127-140.

correspondencias son inexactas, y además se han encontrado epígrafes votivos de otros tipos de diosas. Recordemos que como base paleolítica-neolítica se parte de un posible contexto de culto a lo que se han dado en llamar las *Venus* prehistóricas, si bien la función religiosa de estas figuras no ha sido verificada ni es concluyente (Fernández Eraso 2006, 339). Es posible a su vez que las grandes diosas posteriores tuvieran un lejano antecedente en estas *Venus*, en desarrollos de diosas agrarias, *Diosas de las Bestias*, o grandes *Diosas Madre* (tipos de diosas cuyos límites en muchos casos son difíciles de discernir, o no existen). Para épocas posteriores son de sobra conocidas las descripciones de Estrabón en el s. I a.c., en las que, si bien no se habla de cultos a diosas, varios de los rasgos con los que describe particularmente a los cántabros -pero refiriéndose a los pueblos del norte en general- se enmarcan en lo que el llamó una especie de "ginococracia", lo que se ha entendido como régimen matriarcal o al menos matrilineal:

Las mujeres participaban en la guerra igual que los hombres; cultivaban los campos; los hombres dotaban a las mujeres y eran ellas las que heredaban y se preocupaban de casar a sus hermanos. También, cuando parían, dejaban el lecho a sus maridos y los cuidaban [...] Los rasgos descritos por Estrabón son los típicos que caracterizan a las sociedades llamadas matriarcales: la covada, la transmisión de la herencia por línea femenina, el trabajo de campo realizado por las mujeres y la igualdad de hombres y mujeres en la guerra (Vigil 1973, 267)

Esta visión es de hace ya muchos años, y desde entonces la crítica ha ido mitigando el papel de las mujeres en aquella sociedad del norte peninsular. Pero aún así, debemos considerar que el papel de la mujer en la sociedad del norte de Hispania era más importante que en la sociedad romana, y correspondientemente, es muy posible que el papel de las diosas fuera más relevante que en ésta.

En primer lugar, que *Démeter/Ceres* nos aparezca como la diosa más mencionada no es raro en un contexto de explotación agraria circundante como el de Iruña Veleia. Una estatua femenina aparecida en 1845 fue reinterpretada después del hallazgo de uno de sus brazos como una *Démeter* que portaría en la mano izquierda unas espigas con adormideras y en la derecha una antorcha corta, lo cual correspondería a la simbología de los misterios eleusinos (Blázquez Martínez 1956; San Vicente 2009). Debía ser con toda seguridad una divinidad importante, en cuanto *Diosa Madre* y *Diosa de la Agricultura*, y no sería nada raro que guardara alguna relación con el *Dios del Trueno* o dios-montaña correspondiente, en términos de fertilidad, fecundación, abundancia, mediante algún mito y/o rito de muerte/resurrección. La importancia, difusión y capacidad de implantación y de sincretismo de este culto hace que sea difícil determinar las relaciones con los cultos indígenas, si bien parece muy probable que se superpusiera a un culto precedente. Es difícil también determinar las características específicas de la deidad en Iruña Veleia, aunque otros hallazgos puedan dar lugar a especulaciones y reflexiones. Sería perfectamente posible que la *Mater Dea* que se ha encontrado recientemente en la misma Iruña Veleia se refiriera a la misma diosa, ya que este título podía encubrir a varias diosas que a menudo eran sincretizadas y cuyas características son difíciles de determinar; se ha propuesto su identificación tanto con la misma *Ceres* como con *Tellus* (Núñez *et alii* 2012, 449-450), diosas ambas que aparecen en las ostracas. Según la interpretación de Rodríguez Colmenero, podría ser la misma ciudad deificada (Rodríguez Colmenero 26/04/2013); en tal caso podría quizá también ser conceptuada como *Diosa del Hogar*, debido a la habitual identificación ciudad-hogar, por lo que también podría relacionarse con *Hestia/Vesta*, también presente en Iruña Veleia. Podría además a su vez estar relacionada con otra ara encontrada en Iruña Veleia y dedicada a *Tutela*, diosa protectora de los lugares y de las personas³⁷. Otro culto que se enmarca en una parecida tipología de diosas por aunar el culto a la fertilidad, la maternidad y el carácter protector, es el culto a las *Matres*, únicas o triples *Diosas Madre* veneradas habitualmente en las regiones célticas, y que también llegó a Álava, con el *Matribus Festis* de Laguardia (territorio

37 *Hispania Epigraphica*, nº de reg. 12113.

várdulo)³⁸.

Las *Diosas Madres*, en su evolución, están en el origen de y posteriormente han integrado muchas veces en su seno aspectos que en otros casos se encuentran en las *Diosas de la Agricultura*, las *Diosas del Hogar* y las *Diosas de las Bestias*. Los límites entre unas y otras son muy difusos, y la mayoría de las veces es difícil, en los casos de sincretismo, determinar los caracteres de la diosa indígena subyacente. Acabamos de ver que tanto en Iruña Veleia como en los alrededores han podido ser identificadas varias diosas que se corresponden *grosso modo* con los ámbitos que pertenecen a diosas que aparecen en las ostracas como *Démeter/Ceres*, *Tellus* o *Hestia/Vesta*. Nos quedaría por determinar el ámbito que corresponde a otras diosas como *Ártemis/Diana*, *Venus* o *Minerva*. En la mitología grecorromana la primera era una antigua *Diosa de las Bestias*, de la caza y de la luna, la segunda diosa de la belleza, del amor y de la fertilidad, y la tercera diosa de la sabiduría, de las artes y de la guerra. Pero en última instancia, las tres descienden de *Diosas de las Bestias*, que integran tanto el papel guerrero como el cazador, el del amor y la fertilidad, y el de la sabiduría y las artes³⁹. Claro está, las variantes fueron la norma, y pocas veces aunaban todas las características que acabamos de nombrar; las características de las diosas indígenas no obedecían necesariamente a los límites de las diosas que las sincretizaron.

No sabemos si la validez de la *Minerva* que menciona Estornés Lasa en Payueta (Álava, territorio ¿autrigón, várdulo?) se sostiene, ya que no encontramos mención a esta inscripción de Payueta en ningún otro lugar; si así fuera, sería un testimonio bastante cercano de la presencia de este tipo de diosas. A *Minerva* la encontramos también en las inscripciones de los Pirineos, en Saint-Lizier (Ariège), sincretizada con una diosa autóctona, como *Minervae Belisamae*. Se encontró otra *Belixama* en el valle del Alto Salat (Couserans). El mismo autor sugirió que, en caso de ser un nombre proveniente del antecedente del euskera o mixto, el segundo componente *-ama* pudiera significar "madre", por lo que estaríamos ante una "madre de *Belis*". Desde las lenguas celtas, en cambio, se ha leído -acorde con la lectura dada del dios *Bel* o *Belenus*- como "la muy luminosa", y su nombre, ha sido identificado en varios topónimos como Blismes, Bellême, o Balesmes (Estornés Lasa 1978, 584; Le Roux 1979 -1972-, 132-133). Podría en cualquier caso especularse sobre su relación con los *Abellio*, *Bel* y *Belenus* de los que hemos tratado más arriba. La idea no sería descabellada, si tenemos en mente la relación que mantiene uno de los herederos de este tipo de dios con la diosa heredera, a su vez, de una *Diosa de las Bestias*. Nos referimos a que las relaciones entre *Mari* (como *Diosa de las Bestias*) y *Sugaar*, *Sugoi*, o *Maju* (como dios ctónico y ofídico paredro de la diosa, a su vez *Dios del Trueno* y del fuego) resultan muy sugerentes a este respecto. La relación entre *Mari* y *Sugaar* es concebida principalmente de dos maneras: o bien *Sugaar* es la pareja de *Mari* (y las tormentas se producen cuando éstos hacen el amor), o bien es uno de sus hijos, cristianizado ya como *Mikelats*. *Mikelats* adquiere los atributos de *Sugaar*, concebido como maligno, y la parte del hermano bueno corresponde a curas de las edades medieval y moderna mitificados, como son *Atarrabi* o *Axular* (Barandiaran 2003 -1984-, 27-30, 127-139, 143, 189-190).

Esta misma dualidad, la de la relación del dios respecto a la *Diosa de las Bestias* principal, es la que dan a entender varias figuras de diosas y dioses de los Pirineos. En estas representaciones el dios a veces es adulto, y a veces juvenil. El dios con bastón y serpiente que hemos mencionado más arriba parece adulto, y en cambio dos figuras de dioses juveniles desnudos que llevan también bastones nos remiten a los jóvenes dioses selváticos y campestres. Uno procede de Comminges y el otro es al parecer de procedencia desconocida, pero es un dios pirenaico; también en ambos casos, sujetan el bastón con su mano izquierda y llevan algo también en la derecha, que en un caso es muy difuso y en el otro es un objeto circular que cabe en la mano, que podría ser un fruto.

38 *Hispania Epigraphica*, nº de reg. 6360.

39 Las nociones que se desarrollaron sobre estas diosas tanto en las civilizaciones de la Creta minóica, de la Grecia aquea, y de la Grecia y la Roma clásicas se pueden consultar en Vian 1977 (1970) y Graves 1992 (1955); en ambos casos son ediciones con índice onomásticos y de personajes, por lo que las búsquedas resultan muy sencillas.

Aunque no lo hayamos señalado antes, el bastón es símbolo del pastor y del ganado, por lo que estos dioses cumplirían probablemente en parte la función de dioses-pastores. Si lo que sostienen en la otra mano fueran frutos o vegetales, en ellos se representaría el aspecto de *Dioses de la Vegetación*, jóvenes dioses que padecen la muerte y la resurrección. La caracterización como juveniles y desnudos remite a los paredros subordinados de las *Diosas de las Bestias* y/o *Diosas Madres*, por lo que constituirían una prueba indirecta de la existencia de éstas. En el caso del ábula de procedencia desconocida, según detalla Gorrochategui, el dios llevaría un casco al estilo de Marte; si así fuera, sería otra prueba de que este tipo de dioses eran sincretizados por Marte en el Pirineo⁴⁰.

Una clara prueba de la existencia de *Diosas de las Bestias* en el Pirineo lo constituye el ara dedicada a una diosa innostrada encontrada en Galié (Mediodía-Pirineos). Se trata de la representación de una diosa desnuda puesta de frente, con el pelo trenzado y dispuesto en forma de tocado, y portadora de una dudosa lanza, interpretada por algunos como rayo (y por Estornés Lasa incluso como una honda con dos piedras), en la mano derecha⁴¹. Es una diosa cazadora, una *Diosa de las Bestias* que en cuanto diosa desnuda, podría también ser *Diosa del Amor*; es decir, nos encontraríamos en el intermedio de los tipos *Ártemis/Afrodita* o *Diana/Venus*. Al respecto podría ser interesante la reevaluación que últimamente ha hecho la antropóloga Anuntxi Arana sobre la figura de *Mari*, que confluye también en la caracterización de ésta como *Diosa de las Bestias*, pues después de analizar los nombres empleados para la diosa en los diversos relatos de diferentes lugares, afirma que el elemento que se mantiene no es el de *Mari*, que provendría muy lógicamente de la *Maria* cristiana, sino el de la caracterización como *Dama*, o *Señora* o *Andere/Andre* (Arana 2000, 179-187). Caracterización que a su vez coincide con algunas de las raíces en *and-* de los nombres de diosas pirenaicas y aquitanas, como *Ande*, *Ander* o *Anderixo*, que podrían esconder divinidades de este tipo⁴². No olvidemos que el título de "Señora" para las diosas principales, *Diosas Madre* o *Diosas de las Bestias* las más, es absolutamente habitual en las culturas antiguas (y particularmente en sus fases más antiguas), y que a su vez, es muy normal que el *Dios del Trueno* recibiera el tratamiento y nombre de "Señor"⁴³. Y que tal y como hemos explicado antes, el equivalente masculino de nombres como *Ande* o *Anderixo* podría estar en nombres como *Andoss*, *Andose*, o *Andosso* que aparecen en inscripciones como *Herculi Ilunno Andose* (Narbona), *Herculi Toliandosso* (Saint-Elix, Alto Garona) o *Bascei Andosso* (Melles, Mediodía-Pirineos). La misma duplicidad podría darse en el caso de *Alar* (Valle de Layrisse, Alto Garona), que podría estar vinculado a *Larrahe* (Mendigorría) o *Larahe* (Irujo) de Navarra por el componente *lar-* ("pasto"), y *Alardoss* o *Alardost* (dos inscripciones en Cierp-Gaud, Alto Garona, y uno en Auch, Gers).

Una estela figurativa encontrada junto al ara de *Baicorrix* en Cier-de-Luchon (Alto Garona) podría indicar algo. A esta deidad se le dedican varias inscripciones (*Baicorixo* en Oloron-Saint-Marie -Pirineos Atlánticos-, *Baigorixo* en Huos -Alto Garona-, *Buaicorixe* en Labarthe-Rivière -Alto Garona-, etc.); la estela muestra una deidad desnuda claramente hermafrodita, ya que se le distinguen bien tanto los pechos femeninos como el pene. Parece llevar una especie de gorro, y mientras levanta parcialmente la mano derecha como haciendo el gesto de saludo, la mano izquierda termina en una especie de recipiente cilíndrico, de modo que queda oculta⁴⁴. Si bien es muy difícil saber qué relación pueda tener esta estela con las aras dedicadas a *Baicorrix*, no se debe

40 Un dibujo del ara del dios procedente de Commingues -junto a otros que mencionaremos a continuación- en Estornés Lasa 1978, 590. Una fotografía del ábula del dios -con el supuesto casco de Marte- de procedencia desconocida en Gorrochategui; Sádaba 2013, 147.

41 Fotografía del ara de la diosa en Gorrochategui; Sádaba 2013, 148.

42 Véanse las interpretaciones del nombre en Estornés Lasa 1978, 582. Esta misma relación se sugiere en la voz correspondiente a "Anderexo" de la Wikipedia (14/04/2016), si bien yo no lo había consultado hasta ahora.

43 Es el caso de las abundantes *Pomiai* de la Grecia antigua o de las *Baalit* (evidentemente, paredros de *Baal*) del Próximo Oriente (véanse, p.ej., Caquot 1977 -1970-, 32; Vian 1977 -1970-, 229).

44 Un dibujo de la estela en Estornés Lasa 1978, 590.

olvidar que el nombre ha sido vinculado, además de a topónimos como *Baigorri*, *Bigorre*, al genio ctónico *Beigorri*, incluyendo este nombre las variables semánticas de "vaca roja" (*Bei-gorri*) y "río rojo" (*Bai-gorri*). El genio forma parte de las variadas manifestaciones de transformación animal de *Mari* o *Andere*, transformaciones en las que ésta puede aparecer o bien como animal macho (p.ej., *Zezenzorri* -"toro rojo"- o *Aatxe*, *Aatxegorri*- "novillo, novillo rojo"-), o bien como hembra (el mismo *Beigorri*). Los límites entre el genio y la diosa no son claros, ya que a *Beigorri* a veces se le concibe como genio "independiente", mientras otras veces se le considera manifestación ctónica de *Mari* o *Andere* (Barandiaran 9-10, 45, 128-130, 199-201). Y recuérdese a este respecto, también, lo que llevamos dicho sobre otra transformación de la diosa: la "Dama Pé de Cabra" del Conde de Barcelos, que era también "o coovro" de Vizcaya, cuando en tiempos de Juan el Tuerto (1328) dejaron de hacerle la ofrenda acostumbrada de vísceras de vaca sobre la roca de Busturia, se transformó en joven y apuesto escudero para seducir a las jóvenes de la tierra. Éste era su castigo, pues al seducirlas las hacía enfermar y palidecer.

Pero este ámbito que corresponde a las diosas que hemos caracterizado como *Diosas de las Bestias, de la Guerra y del Amor* lo hemos explicado mediante una doble extrapolación; una espacial, respecto a la zona pirenaica, y otro temporal, respecto a los mitos y leyendas de tiempos más cercanos, mucho más cercanos. Lo más probable es que este tipo de diosas no tuvieran tanta entidad en Iruña Veleia. No olvidemos que aquello en lo que estamos tratando de indagar es en la tipología de las deidades, en el contexto de la creación -sincrética- de panteones en el ámbito de la ciudad. Una ciudad que mediante el procedimiento de "panteonización" hace suyo el espacio circundante con sus actividades, erigiéndose en núcleo gestor y administrador de los productos de la agricultura, de la ganadería, y de la metalurgia, abriendo un espacio mucho más amplio de interacción comercial mediante el mundo romano. Otro tanto se puede decir del contexto cultural y religioso. En la ciudad romana la actividad de la caza se encuentra en un lugar muy secundario, y lo mismo ocurre con el tipo de diosa asociado a esta actividad, el de las *Diosas de las Bestias*. En la época que nos concierne las influencias celta y romana son ya considerables en Iruña Veleia y alrededores y el *Dios del Trueno* ya domina el panorama; el tipo de diosas que nos muestra la arqueología tienden más a resaltar el aspecto agrario (*Démeter*) o terráqueo (*Tellus*), el materno (*Mater Dea/Matribus Festis*) y el protector (*Tutela, Minerva*). De las *Diosas de las Bestias* no se recoge más que la dimensión de diosa de la guerra (actividad vinculada con la caza) que podría percibirse en *Minerva*. En el contexto rural continúan otro tipo de cultos a divinidades femeninas, como muestran, p.ej., las aras dedicadas a las *Nymphis* de Araia (Álava, territorio várdulo) o de Leire (Navarra, territorio vascón) (Estornés Lasa 1978, 542).

Aún así, la identificación de los tipos de deidades que hemos llevado a cabo tiene su provecho, pues nos enmarca en un proceso de evolución religiosa, que en nuestro caso, derivó por vías propias. Y es que, si las "grandes diosas" decaían en Iruña Veleia, ¿cómo es que en la herencia cultural que hemos recibido lo femenino, y con ello las diosas o genios femeninos, tienen un papel tan relevante? El retorno de la preeminencia del contexto rural y la "repaganización" que se dio después de la caída del Imperio pueden ser buenas razones para entender el "renacer" de las grandes diosas (y la posterior fusión y dominación de éstas en el culto mariano, el culto más importante en la zona). Un testimonio de ello es la proliferación de aras taurobólicas a finales de la época imperial en Álava y Navarra; el del *taurobolium* era un ritual que se realizaba en los cultos a *Cibeles*, culto a una *Diosa Madre* con muy fuertes rasgos de *Diosa de las Bestias* con su correspondiente paredro juvenil de muerte y renacimiento, *Attis*. Este culto oriental -reformulado en culto misterioso- de amplia difusión en el Imperio muchas veces revivió antiguos cultos indígenas a diosas de su tipo (llegando a absorber cultos de otras diosas importantes como *Ceres*, o p.ej. en la Galia, el culto a las *Matres*)⁴⁵, tal y como pudo ocurrir en Iruña Veleia y su entorno. Dada la situación de "vuelta de lo

45 Sobre la revitalización de los cultos paganos y el auge de los taurobolios y el culto a *Cibeles* en Larrañaga Elorza 2004, 64; sobre el culto a *Cibeles* y a *Attis* y su auge y expansión en el contexto imperial, Turcan 1979 -1972-, 42-

indígena" y de acercamiento y refundición de pueblos que sugiere el corrimiento del etnónimo de los *Vascones* hacia las tierras de *Autrigones*, *Várdulos* y *Caristios*, la revitalización de las diosas habría adquirido caracteres de evolución propia.

Por supuesto, esta hipótesis deja muchos vacíos que cubrir, y muchas son las deidades que no hemos llegado a tratar. Pero no vamos a ir más allá en análisis comparativos, ya que no terminaríamos nunca, y creo que lo expuesto basta para dar a entender lo fundamental, que es que hay nuevas posibilidades interpretativas que se abren con todo esto. Ésta no es más que una de las formas en que se puede plantear el acercamiento al tema; se trata de una hipótesis un tanto especulativa, es cierto. Pero todo ello es necesario, ya que las supuestas bases firmes de la teoría de "lo indoeuropeo" distan mucho de ser tan firmes, y las hipótesis imaginativas no dejan de ser necesarias.

3. La comunidad y las creencias cristianas

Pasemos ahora a lo que nos muestran las ostracas de contenido cristiano. Como pequeña introducción, quisiera hacer algunos comentarios en torno a la situación del cristianismo en la época que estamos tratando:

- (1) Aunque pueda parecer obvio, es muy importante tener claro que durante la época anterior al Concilio de Nicea (325), ninguna de las corrientes que se desarrollaron dentro del cristianismo deben ser conceptuadas como herejías, ni siquiera como heterodoxias. Si bien las discusiones y luchas entre las distintas concepciones del cristianismo fueron a veces encarnizadas y el ala proto-ortodoxa ya era para finales del siglo III claramente mayoritaria, ninguna pudo erigirse como "oficial" hasta esta corriente obtuvo el favor del poder imperial, y al poco definió y asentó sus bases doctrinales, convertida a partir de ese punto en ortodoxa.
- (2) En la época en la que el cristianismo fue declarado religión oficial del Imperio, seguía siendo -aún- una religión mayoritaria y masivamente oriental.
- (3) El establecimiento de la doctrina proto-ortodoxa y la elección de ciertos evangelios (que ciertamente, fueron las de mayor expansión y aceptación) no dio sus primeros pasos hasta que tuvo que enfrentarse al avance de otras corrientes que la adelantaron en la reflexión teológica, y hubo de buscar el punto medio entre simplificaciones populistas como la del marcionismo, las sublimaciones elitistas de los gnósticos, y las profecías renovadoras del montanismo.
- (4) Una vez convertida en religión tolerada, y después única y oficial del Imperio, esta corriente ortodoxa, junto al emperador *único* que deseaba una religión y un dios *únicos*, trató de eliminar a las demás, tanto las propias comunidades, como los escritos que éstas utilizaban.
- (5) Aparte de las disputas relativas a cuestiones de organización y jerarquía, los puntos principales sobre los que se centraban las discusiones internas de la cristiandad de los primeros siglos fueron la relación entre judaísmo y cristianismo, y con ello la unicidad o duplicidad de Dios (el estatus del Dios de los judíos respecto a las creencias cristianas y el Dios del evangelio), y la relación del propio Jesús con Dios (si Jesús fué un humano preferido por Dios, si fué Dios encarnado, si su cuerpo físico fué o no fué real, etc.)⁴⁶.

La comunidad cristiana de Iruña-Veleia, tal y como ya se ha dicho, parece haber sido

53.

46 Trocmé 1979 -1972-, 238-437; Johnson 2012 -1976- (primeros dos capítulos); Ehrman 2009 (2004); Humphries 2006, 97-224; y Fredriksen 2006. Véase también Hadot 1979 -1972-, 121-134.

judeocristiana⁴⁷. Pero las comunidades judeocristianas fueron diversas, y tuvieron a veces opiniones muy diferentes en torno a los temas que hemos señalado. Los principales fueron los ebionitas y los nazarenos o nazoreos, pero hubo otras muchas tendencias, como los seguidores de Cerinto, los elkesaitas, los sampseos, y otros grupos de los que poco se sabe⁴⁸. A este respecto, es muy importante, a la hora de indagar en estas distintas corrientes cristianas, tener claro lo siguiente: no las conocemos todas. Muchas comunidades que no tuvieron suficiente eco -o no fueron lo suficientemente problemáticas- como para ser registradas desaparecieron sin que quedara recuerdo alguno de ellas, y de muchas de ellas probablemente nunca sepamos lo que pensaban, ni lo que practicaban. La arqueología tiene sus límites; y además, el establecimiento y expansión del edificio jerárquico de la iglesia se encargó de corregir, y/o redirigir e integrar en su seno a las que perduraron. Quien indaga en la historia debe saber que trata de leer un libro del que no quedan más que fragmentos. Además, no es sensato empeñarse en identificar a los cristianos de Iruña-Veleia con alguna corriente en particular, ya que no sería nada raro que hubieran desarrollado concepciones propias, o variantes de las corrientes que acabamos de mencionar. Pero tampoco podemos renunciar a lanzar hipótesis. Ahora bien; el contexto existente es ese, es evidente que esas mismas corrientes son la guía principal para tratar de entender lo que creían los cristianos de Iruña-Veleia.

En realidad, en principio no habría por qué suponer una comunidad que no fuera proto-ortodoxa, ya que muchas ostracas concuerdan bien con las creencias y textos que terminarán por imponerse como ortodoxas, y fue esta corriente la mayoritaria, adoptando por canónicos, en términos generales, los evangelios y demás textos más difundidos en la cristiandad. Pero el hecho de que Dios sea nombrado siempre como *Yahveh* es un signo bastante claro de que a Dios se le concebía a partir de la Biblia Hebrea, y no a partir de la Septuaginta o Biblia Griega (donde se usó principalmente el término griego *Kyrios* -o *Kurios*-, "Señor"), que era la de mayor expansión y aceptación en el contexto proto-ortodoxo de la época⁴⁹. Pero aparte de esta cuestión, como decimos, muchas ostracas no parecen ofrecer problemas para un contexto proto-ortodoxo. La mayoría de los crismones⁵⁰, stauogramas⁵¹, crucifixiones⁵² y calvarios⁵³ representados no parecen ofrecer mayor

47 Ya desde los primeros informes se hablaba de una comunidad judeocristiana o de "ambiente" judeocristiano; véase, p.ej., el informe de Filloy (2008). Otros autores, como Rodríguez Colmenero (2009), no vieron "vestigio alguno que pueda delatar la presencia judaica, ya que las alusiones al Antiguo testamento parecen serlo desde la óptica cristiana" (118 y ss.).

48 La principal fuente de la información de la que nos servimos a continuación sobre los grupos judeocristianos es una obra colectiva de indudable valor y rigor, editada hace una década: Skarsaune; Hvalvik 2007. Véanse principalmente, para lo que acabamos de mencionar, la Introducción (3-52) y la parte cuarta, dedicada a las distintas corrientes (417-502). Otro pilar fundamental lo constituye la tesis de Howard sobre los judeocristianos de la Iglesia antigua (1993). Véanse también Johnson 2012 -1976- (primeros dos capítulos); Humphries 2006, caps. 4 y 5, sobre todo 105-108; para una perspectiva general, son útiles, si bien muy sintéticos, Trocmé 1979 (1972), 283-287; y Boni 1992 (1981), 522-523. Otra visión rápida y sintética en las voces "Ebionitas" (101), "Nazarenos" (243), "Elkesaitas" (103), y "Cerinto" (74) de la enciclopedia de George (1998 -1995-).

49 Sobre el uso de los distintos nombres véase Lundquist 2000 -1996-. Tanto en esta obra (8 y ss.) como en el artículo "Names of God" de Wikipedia (26/06/2016) se explica claramente que según la actual teoría principal la pronunciación más probable del tetragrammaton (YHWH) de la Biblia Hebrea era YAHWEH; es decir, la misma pronunciación que diera lugar a los textos de Iruña Veleia (donde la forma más habitual es YAHVEH).

50 15587 (Sondeo 86, UE 86008); 13359 (Sec. 6, Rec. 8, UE 6076) (dudoso); y 10707 (Sec. 12, Rec. 2, UE 12031) (dudoso).

51 12389 y 12694 (Sec. 5, Rec. 59, UE 51144); y 13375 (Sec. 6, Rec. 8, UE 6076).

52 13366 (Sec. 6, Rec. 8, UE 6076); 13343 (Sec. 6, Rec. 12/14, UE 6185); 15910 y 15916 (Sondeo 32, UE 32005-C). De estas últimas dos ostracas trataremos a continuación. La ostraca 13348 (Sec. 6, Rec. 12/14, UE 6181) muestra también una crucifixión, con el crucificado rodeado por cuatro figuras de las que tratamos de dar explicación más adelante. La ostraca 13346 (perteneciente a la misma UE que la anterior, datada a partir del siglo V), nos muestra una figura en crucifixión invertida al lado de una figura de un toro erguido itifálico; no la incluimos propiamente como crucifixión, ya que muy probablemente se trate de un motivo de escarnio de los cristianos realizado por paganos. Ambas nos quedan, por otro lado, fuera del marco cronológico que vamos a abarcar aquí, aunque

problema, aparte de las famosas "comillas" de las que creo que la explicación que se les ha dado, es decir, que se trata de un recurso para destacar la piedad o la santidad, es perfectamente lógica y asumible⁵⁴. Sobre los crismones y los staurogramas ya comentaremos algo más adelante. Ya ha sido explicado que la antigüedad de las crucifixiones -y demás representaciones- no ofrece ningún problema, ya que, aparte de haberse constatado otros ejemplos de las mismas épocas (Filloy -2008-; en contra de lo que afirmó -¿por ignorancia?- Giuliano Volpe en su dictamen para el informe de Núñez -2008-), se sabe, y es evidente, que los motivos que se representan eran perfectamente conocidos por los cristianos de la época; el que se encuentren representaciones más antiguas que las ya conocidas, por lo tanto, no es nada que deba causar extrañeza. Nos referimos con esto también a la más antigua representación de la última cena de la ostraca 13357 (Sondeo 6, UE 6002), datada en el siglo III d.c.⁵⁵. Pero no vamos a extendernos en estos aspectos, considerando que ya han sido bastante tratados.

En la ostraca 15910 (Sondeo 32, UE 32005-C) aparece una cruz invertida, correspondiente al conjunto de ostracas cristianas de cronología más temprana, finales del siglo II - principios del III. Esta representación tampoco es extraña. Era la forma en la que se conocía la crucifixión del apóstol Pedro, quien no quiso ser crucificado como el Señor, y pidió ser crucificado de manera inversa, como signo de humildad. La primera mención que se conoce de esta tradición proviene de un texto apócrifo llamado *Actos de Pedro*, que se supone compuesto en griego en Asia Menor durante la segunda mitad del siglo II, y Orígenes, cuya actividad coincide con la cronología de la ostraca, ya mencionó la historia⁵⁶. En el contexto martirial al que corresponde, ya que la crucifixión va acompañada del texto NIIVrII / AMA, RO / MAN ILTA, CIS / TIANA (es decir, "mi madre ha muerto en Roma, cristiana"), dicha representación encaja sin más problemas, ya que podría ser un signo de devoción siguiendo el ejemplo de Pedro. Pedro, a quien se le presenta llevando una vida misionera itinerante y por supuesto, fundando la iglesia de Roma, junto a Santiago y a Juan, formaron parte de los apóstoles de aquella primera comunidad que en los primeros años continuó como parte, o "secta" (en el sentido originario de "partido" o "facción") del judaísmo de la época; la desmembración del cristianismo como religión aparte no ocurrió realmente hasta la intervención crítica de los helenistas, entre los que destacó Pablo⁵⁷. Es decir, si la cruz invertida hiciera referencia a la crucifixión de Pedro, podríamos afinar la interpretación de que fuera también un signo de preferencia respecto a la corriente que siguió vinculada al judaísmo: los judeocristianos.

Pasamos a continuación al espacio del probable *paedagogium*, la UE 51144 (Sec. 5, Rec. 59), datada en la 2ª mitad del s. III. Nos fijaremos sólo en un par de ostracas de esta UE, empezando por la ostraca 11428, que ya hemos mencionado y es bastante curiosa, ya que nos presenta a varios dioses paganos crucificados, a VVLCANO, CIIRIIS, VIIRTVMNO y TILLVS, cada uno con su símbolo, (Vulcano unas llamas, Ceres una espiga, Vertumno un cesto o unos vegetales y Tellus algo que no distinguimos, quizá también algo vegetal), en una composición que se culmina con una última cruz de la que desgraciadamente sólo tenemos la base y el texto MONO. Rodríguez Colmenero ya interpretó en su día esta ostraca, yo creo que correctamente. MONO correspondería a

esperamos abordar la pieza en algún otro momento.

53 12108 (Sec. 5, Rec. 59, UE 51144). Consideramos también como calvario la anteúltima "viñeta" de la ostraca de "La vida de Jesús" (13376, Sec. 6, Rec. 8, UE 6076), ya que aunque no hay figuración antropomorfa en las cruces, éstas son tres, y aparecen una o dos figuras bajo la cruz central.

54 Véanse p.ej. los trabajos de Filloy (2008, 15-16), Rodríguez Colmenero (2009, 57) o Silgo Gauche (2010, 4). Las búsquedas en el blog Ama Ata con los términos "comillas" o "tres líneas convergentes" dan una larga serie de entradas en las que se detallan y explican las ostracas en las que se usa este recurso.

55 Explicaciones al respecto en Filloy 2008, 27 y ss., basándose en el trabajo de Loconsole 2002.

56 El texto de los *Actos de Pedro* fue traducido por James (1924); véanse también las voces de Wikipedia relativas a "St. Peter" (2016) y "Cross of St. Peter" (2016).

57 Véanse las obras citadas en la nota 48, pág. 24, particularmente Trocmé 1979 (1972), 238-287 (especialmente los apartados dedicados a "Los 'helenistas'" y a "Saulo de Tarso", 243-262) y Johnson 2012 -1976- (primer capítulo).

MONOS, Uno, el Dios único, que se presentaría como síntesis de las demás deidades de la escena (Rodríguez Colmenero 2012, 30-31). Una forma de catequizar particularmente flexible, que podría adquirir su sentido en un contexto que no fue en absoluto raro. Podría corresponder al contexto de los que han sido calificados como "Temerosos de Dios", grupo que las investigaciones de los últimos años han hecho aparecer como bastante más numeroso de lo que se había creído en un principio, y que, dicho muy brevemente, lo constituían paganos que se sentían atraídos primero por el judaísmo (particularmente en las sinagogas de la diáspora) y después por el cristianismo y participaban en sus actividades, sermones y ritos, pero no llegaban a circuncidarse o a bautizarse, siguiendo a su vez, también, con sus creencias y ritos paganos en mayor o menor medida. Y claro está, estos "Temerosos de Dios" no sólo temían a Dios, sino también al Imperio Romano, que por aquel entonces no era precisamente simpático respecto a los cristianos, y en sus períodos de persecución les exigía sacrificios públicos -a dioses paganos del Imperio- que los cristianos "completos" en teoría debían rehusar realizar⁵⁸.

Hay otras ostracas con contenido cristiano en esta UE del *paedagogium*, y según hemos visto por la ostraca anterior, es posible que fuera el instructor, precisamente, el que fuera cristiano. Pero sólo nos fijaremos en una ostraca más, la 12431, de la que desgraciadamente carecemos de imagen, pero cuyo primer fragmento contiene el texto que en su día se leyó como BIIATI PAVPERV / SPIRITU, y el segundo lleva tres nombres al parecer célticos, DALIA RIAMO // DIIMI. No me atrevo a traducir del latín el primer fragmento, pero es posible que hiciera referencia a los nombrados en el segundo. En cualquier caso cabría tomar en cuenta que los que se autoproclamaban por aquellos tiempos como "Iglesia de los pobres", simplemente "los pobres" o los "pobres espirituales" (esta última expresión fue usada también de manera despectiva, entendiéndola como "pobres de espíritu") fueron grupos judeocristianos, considerados al principio como ebionitas (de cuya raíz derivarían estas designaciones, del hebreo *ebion*, "pobre"). Pero aquí nos encontramos con un problema; los ebionitas tenían una cristología adopcionista, según la cual el Espíritu Santo habría "adoptado" a Jesús después de su bautismo por parte de Juan Bautista. Esto implicaba la humanidad de Jesús, y en cambio, en Iruña-Veleia se representa a Jesús con signos de santidad (las "comillas") desde su nacimiento, como se puede ver, p.ej., en la célebre "Vida de Jesús" de la ostraca nº 13376 (en la llamada *Domus Ecclesiae*, Sec. 6, Rec. 8, UE 6076). Lo que ocurre es que la referencia a los "pobres" podría haber sido usada también por otros judeocristianos, ya que algunos autores sostienen que, en origen "los pobres" (*ebionim*) era una designación común a todos los grupos judeocristianos, y que antiguos autores cristianos, como Ireneo, lo malentendieron y terminaron por aplicarlo exclusivamente a la facción de los que en adelante serían conocidos como ebionitas. El uso de *ebionim* para designar tanto a *ebionitas* como a *nazoreos*, es decir, distinguiendo a distintas comunidades con creencias divergentes en algunos puntos (la divinidad de Jesús, la virginidad de María, etc.) bajo el mismo nombre, se encuentra p.ej. en Eusebio de Cesarea, cuando habla particularmente de los grupos de *ebionim* que vivían en Joba. Esta es la razón por la que algunos autores consideraron en un principio a los *nazoreos* como subgrupo de los *ebionitas* (así se les menciona, por ejemplo, en George 1998 -1995-, 243), si bien en la actualidad se consideran grupos judeocristianos diferentes. Algo parecido es lo que ocurre, por otra parte, con la designación de "nazarenos", término que primero se aplicó al mismo Jesús y después a sus seguidores inmediatos, y que posteriormente pasó a designar una corriente específica del judeocristianismo, distinta, a su vez, de la de los ebionitas⁵⁹. Serían, por lo tanto, distintas maneras de designar a los grupos judeocristianos, que posteriormente serían restringidas en su uso para

58 En el trabajo colectivo coordinado por Skarsaune y Hvalvik (2007) varios autores tratan sobre ellos en diferentes artículos, principalmente en las pp. 125 y ss., 163 y ss., 763 y ss. Humphries (2006, 122 y ss.) da interesantes ejemplos de las fluidas situaciones de creencias intermedias que se vivían entre paganos, judíos y cristianos. Es útil también Johnson 2012 -1976- (primer capítulo).

59 Sobre el término *ebionim*, véase Skarsaune 2007a, 424-427; sobre los términos para designar a nazarenos, nazoreos o *nosrim*, Kinzig 2007, 468-471.

designar a corrientes específicas dentro del judeocristianismo.

Los nazarenos o nazoreos fueron considerados en un principio una secta del siglo IV, pero últimamente se admite que sus orígenes se encuentran en siglos anteriores, aunque se les mencionara como grupo diferenciado por primera vez en el siglo IV, siglo en el que se limitan, definen y afianzan las bases de la ortodoxia. Algunos sostienen que esto se debe a que en un principio no fueron un grupo problemático, y que las comunidades proto-ortodoxas las aceptaron en su seno con sus peculiaridades, y otros creen, yendo más allá, que los nazarenos o nazoreos podrían perfectamente haber sido descendientes de la primera comunidad judeocristiana de Jerusalén. En cualquier caso, la aceptación de estos grupos por parte de la proto-ortodoxia también se habría debido al hecho de que, al contrario que los ebionitas, si bien ellos mismos seguían la ley mosaica, no obligaban a los que se les unían a "convertirse en judíos", es decir, a circuncidarse, celebrar el Sabbath, o cumplir con las leyes que obligaban a los judíos. Se sabe poco sobre su doctrina (lo recogido por Epifanio y por Jerónimo en el siglo IV), pero aparte de lo que creían y cumplían como judíos, sus creencias compartidas con los cristianos se parecen bastante a las de los proto-ortodoxos: creían en Dios como creador del universo y en la resurrección de los muertos, y en términos cristológicos, creían en Cristo como Hijo de Dios nacido de la virgen María, que sufrió, murió y resucitó en tiempos del mandato de Poncio Pilato.

Las conclusiones sobre los nazoreos o nazarenos que Howard sintetiza en su tesis sobre el judeocristianismo de la iglesia antigua son muy adecuadas para obtener una visión general de la corriente y su desarrollo, si bien no todos los consideran, como Howard, descendientes de la primera iglesia de Jerusalén:

The evidence provided by the Church Fathers appear to demonstrate that the Nazarenes, a Jewish Christian group orthodox in all respects except for their practice of the ceremonial law, existed as a distinct group from the time of the fall of Jerusalem until the late fourth or early fifth century. They were descendants of the Jewish Christian church in Jerusalem, which escaped to Pella after the fall of Jerusalem. They recognized the authority of the Apostle Paul and his mission to the Gentiles, as well as the authority of the greater Church, of which they considered themselves a part. They evangelized their Jewish brethren in the synagogues. They accepted the entirety of the Scriptures, both the Old and New Testaments. They acknowledged that God was the Creator of all things and that Jesus Christ was the Son of God. They believed in The Holy Spirit. Epiphanius could find nothing to indicate that they denied Christ's virgin birth. They believed in the resurrection of the dead, as well as Jesus' death and resurrection. They did follow the ceremonial law, but did not believe it was essential for salvation. Rather, their motivation for following the ceremonial law was to be "imitators of Christ". Up until the time of Epiphanius they apparently were sufficiently orthodox to escape the attention of the heresiologists. Apparently, it was solely on the basis of the Nazarenes observance of the Law that Epiphanius and all those who follow him determined that the Nazarenes were heretical (Howard 1993, s.p.)

Se debe señalar también que los grupos de nazarenos o nazoreos no disponían de jerarquías superiores a las locales, por lo que las costumbres y doctrinas de los distintos grupos constituían un panorama heterogéneo. Cabría decir lo mismo respecto a las escrituras, pero parece claro que usaban la Biblia Hebrea, en la que, al uso judío, distinguían entre Leyes (*Torah*), profetas y "Libros", junto a algunos evangelios; al parecer, entre otros evangelios y textos diversos, hacían uso principal de un evangelio de Mateo en una versión en hebreo arcaico, de la que se conocen unos pocos fragmentos, y que algunos consideran estuvo en origen escrito, entero o parcialmente, no en hebreo, sino arameo. Si bien la discusión sigue abierta, algunos distinguen tres evangelios entre los que usaban los ebionitas y nazarenos o nazoreos: un "Evangelio de los Hebreos", otro "de los ebionitas" y otro "de los nazarenos". De todos ellos se conocen fragmentos a través de citas; desgraciadamente poca cosa (Piñero 2009, 620-624). Otros opinan que sólo existió el "Evangelio a los Hebreos", y que era el que ebionitas y nazoreos usaban (y a la que corresponderían las citas existentes, procedentes de distintas versiones). Sea de ello lo que fuere, se sabe que Mateo escribió

un evangelio para los hebreos, que algunos consideran debía ser este mismo "Evangelio a los Hebreos", que además sería la primera versión de lo que posteriormente sería el "Evangelio de Mateo" canónico⁶⁰. Por ello, fijarse en el Evangelio de Mateo podría ser útil a la hora de desentrañar las creencias de estos grupos judeocristianos. Conviene señalar, por otra parte, que en este evangelio se le llama *nazoreo* al propio Cristo (Mat. 2:23). Y *nazareno* se le llama a Jesús, además de en muchos otros textos, en el texto apócrifo *Actos de Pedro* (James 1924, 405) anteriormente mencionado como primera fuente conocida de la crucifixión invertida que nos aparece en la ostraca n° 15910.

Los nazarenos o nazoreos eran, en definitiva, el grupo más afín a la proto-ortodoxia dentro del judeocristianismo; de hecho, tal y como podían haber sido aceptados entre los cristianos proto-ortodoxos, se sabe que, al contrario, los judíos maldecían a los *nazoreos*, con quienes convivían en las sinagogas y a quienes sus costumbres escandalizaban. Ello podía también ser motivado por su lectura crítica de la visión de la Ley -judía- que hubieron propugnado los fariseos (que existieron hasta el siglo II), que consideraban había sido muy rígida; y es que los nazoreos -y otros judeocristianos- debían tener una concepción bastante laxa de la Ley judía, ya que ni siquiera la consideraban necesaria para la salvación⁶¹.

Pero volvamos ahora a las ostracas. Otras ostracas que nos sitúan en la órbita del judeocristianismo son las encontradas en la UE 29007 del sondeo 29, de mediados del siglo III, donde según creo, nos encontramos con personajes del Antiguo Testamento. No voy a profundizar mucho en ellos, pero creo haber podido discernir un punto en el que confluyen la mayoría de los personajes mencionados. Las ostracas en cuestión son la n° 13955 con el texto SARAH, RVTH, BET(I?), y la n° 13956 con el texto SAMVEL / SIMONE (que creo fue escrito erróneamente, por SIMEON). A excepción de BET(I?), cuyo sentido no he podido desentrañar, los demás, en cuanto personajes del Antiguo Testamento, comparten la característica de la mezcla entre lo judío y lo no judío: Sara (todavía con el nombre de "Sarai"), siendo estéril, hubo de recurrir a Agar, su esclava egipcia, para que Abraham (todavía "Abram") pudiera tener descendencia (Gén. 16: 1-16). Rut era moabita (y por lo tanto gentil), pero se dirigió junto a su suegra judía Noemi, después de enviudar ambas, a Belén, asegurando a su suegra que "tu pueblo será mi pueblo, y tu Dios será mi Dios"; y distinguiéndose por su piedad, llegó Rut a engendrar descendientes de los que provendrían David y Jesús (Rut 1: 6-18). El profeta Samuel, no según el Génesis, sino según el Talmud (es decir, en la época que nos corresponde se trataría probablemente de tradición oral judía, aún no escrita), hubo de resolver el problema de los matrimonios de los israelitas con amonitas y moabitas, decidiendo que sólo las mujeres de estas tribus podían casarse con israelitas; la disputa partía además de que en tiempos del rey Saul se cuestionó la legitimidad de David de acceder a la regencia precisamente por su descendencia de quien se nos nombra anteriormente, Rut la moabita (Muller; Kohler 2002-2011 - 1906-). Lo cual refuerza la idea de que las menciones corresponden a pasajes de mezcla entre pueblos judíos con no-judíos. Por último, Simeón, hijo de Jacob, llevó a cabo junto a su hermano Leví la matanza de los siquemitas después de que Siquem, príncipe de éstos, violara a su hermana Dina; pero lo que destaca de esta historia es el hecho de que ante el enfado de los hijos de Jacob, Siquem, a quien se le presenta enamorado de Dina, propuso a éstos que le entregaran a Dina y que se mezclaran los dos pueblos, dándose hijas en casamiento. Habiendo respondido los hijos de Jacob que no podían consentir dicha unión a menos que se circuncidaran todos los varones siquemitas, Siquem aceptó, pero Simeón y Leví aprovecharon la circunstancia para entrar de noche en la ciudad y degollar a todos los varones. Y por ello fue Simeón reprobado por Jacob, que había dado por buena dicha unión de pueblos (Gén. 34:1-31; 49:5-7). Son personajes, por lo tanto, de la tradición y

60 Las características descritas de los *nazoreos* en Kinzig 2007 y Howard 1993; sobre los distintos evangelios, además del artículo mencionado, véase también Skarsaune 2007a, así como Ehrman 2009 -2004-, 153-156.

61 Kinzig 2007, 482-485. Sobre la necesidad de la observancia de la ley mosaica para la salvación, véase Skarsaune; 2007d, 510 y ss.

escritura judías, que destacan la mezcla de lo judío con lo no judío, y que por ello nos afianzan en el hecho de que nos encontramos ante una comunidad de carácter judeocristiano.

Son también del siglo III las ostracas de la UE 6002 del Sondeo 6, donde nos volvemos a encontrar con profetas en la ostraca 13354, que lleva a IIZIIQVIIIIL en un canto, .IILIAS en otro y un V.TIIVIIIIRAL que no acertamos a entender en otro. El profeta Ezequiel era importante para los judeocristianos, ya que era de Ez 9:4⁶² de donde se derivaba el uso de la *tau* como signo de "sello de Dios", siendo así que la propia *tau* significaba precisamente "signo". Orígenes inquirió en las distintas comunidades hebreas de Cesarea sobre el significado de la *tau*; entre las distintas respuestas, "uno de aquellos [hebreos] que han creído en Cristo" le dijo que la *tau* era el signo de la cruz, y que había sido profetizado que iba a ser usado en la frente por los cristianos. El rabino Samuel ben Nachman (c. 260 d.c.) respondió a la pregunta de "¿Cuál es el significado de la *tau*?" haciendo referencia a los que la usaban por propia: "Son aquellos hombres que han observado toda la *Torah* desde el *Aleph* a la *Tau*". Todo ello da a entender que entre los cristianos, la *tau* era usada especialmente por los judeocristianos, para quienes como hemos visto, los libros de la *Torah* constituían una de sus guías más importantes. Era un signo que en el alfabeto hebreo antiguo fue escrito como + y como X, y que mediante su sentido de "signo", fue interpretado como símbolo del "nombre de Dios" y usado, como se ha dicho, como el "sello de Dios" protector contra desgracias y demonios, cuyo uso ha llegado hasta los cristianos de la actualidad (Skarsaune 2007b, 362 y ss.).

Vamos a extendernos un poco en este punto haciendo un inciso, ya que es una vía que nos puede ayudar a comprender algunas ostracas de Iruña Veleia en relación a los nazoreos. En las disputadas tierras entre Israel y Palestina se han encontrado algunos vestigios arqueológicos en los que aparece la *tau* hebrea. Un amuleto del tipo *lamellae* o *laminae* fue encontrado en el desierto al sur de Jerusalén, datado aproximadamente entre los siglos I-II d.c., que empieza con las palabras "el aceite de la fe" o "de los que tienen la fe", y en la línea 8 contiene varias *taus* griegas en una especie de monograma: la interpretación más aceptada lo lee como ++IH++, pero algunos leen ++++++. Y en Bethphage, una localidad cercana al Monte de los Olivos, se encontraron varios *grafitti* en una tumba, al parecer de época bizantina; entre otros signos y letras en griego componiendo palabras sin sentido, había: cuatro signos +, dos signos X, dos ojas de palma, y la letra griega *pi*. En ambos casos se cree que se trata de elementos creados y usados por los nazoreos, pero no se toman por evidencias absolutamente concluyentes (Strange 2007, 721 y ss., 741). Según leemos en la Wikipedia (11/06/2016), el uso del hebreo antiguo decayó a partir del siglo V a.c., pero siguió siendo usado en contextos de escribas eruditos para escribir el *Tanakh* o Biblia hebrea. En algunos Manuscritos del Mar Muerto de Qumrán (III a.c.-I d.c.) el alfabeto hebreo antiguo siguió en uso para la escritura de fragmentos de la *Torah*; este tipo de uso también decayó y al parecer desapareció a lo largo del siglo II d.c. Pero al contrario, los ejemplos que acabamos de dar corresponden probablemente a los siglos I-II d.c. y a la época bizantina, lo cual nos acerca a la cronología de las piezas de Iruña Veleia.

Y es que en varias ostracas que han sido estupendamente analizadas en un trabajo escrito para este mismo congreso por Miguel Thomson, tenemos quizá también *taus* hebreas. Thomson ha propuesto una lectura convincente de la ostraca 13364: GIIVRII ``ATA`` ZVTAN / AIIIN X ``IIISUS`` TA / IIGIN BADI ZUR. Anteriormente se había leído la parte de AIIIN X como RIIINV (siempre con lectura insegura). La lectura de la línea sería "Cristo Jesús (o Jesucristo) es la vid", siendo *Aien* "vid", como en el euskera clásico de la Edad Moderna (al contrario que en épocas posteriores -y según espacios-, en la que deriva a "sarmiento"), y donde X es Cristo, el Mesías. La palabra se usa en el contexto de la traducción del evangelio de Juan, de donde proviene la simbología de Jesucristo como "la vid" (15:1; 15:5). Muestra además cómo la X se utiliza en otras

62 "le dijo: Pasa por en medio de la ciudad, por en medio de Jerusalén, y pon por señal una *tau* en la frente de los que se duelen de todas las abominaciones que en medio de ella se cometen".

tres ostracas con el mismo significado: son las piezas 13343, 13366 y 12376. En las dos primeras la X se encuentra en el lugar de la cabeza de Jesús (el Mesías, el Cristo), y en la tercera aparece un triángulo invertido con la X en su interior, junto a un pez (claro símbolo cristiano) y la inscripción DIII IN PACII. Alude también al símbolo del crismón, presente en Iruña Veleia (piezas 15587 y 13359), que auna en su seno las dos primeras letras del nombre de Cristo, X y P (Thomson Okatsu 2016). Dejando de lado la interpretación que hace sobre la pieza 15147 y las cuestiones sobre la "estrella azul" (en las que no entro porque no me siento capacitado), todo lo referente a lo que acabamos de mencionar me parece correcto y convincente. Y creo que todo ello no se opone a la hipótesis de la comunidad de nazoreos o más bien la apoya, porque como he dicho estas X bien podrían ser *taus* hebreas, junto a la del dudoso crismón de la ostraca 10717, donde según me parece, lo que se ve es una cruz, sea en + o sea en X, sobre cuyo trazo comienza y parcialmente se superpone la figura de un pez, pero desviando el eje de la cola del de la cruz. Tenemos también los stauogramas de las ostracas 13375 y 12694, compuestos por la *tau* en cruz + y la *rho*, es decir, la P, tal y como aparecen otras ostracas compuestas por la X y la P. Y el stauograma de la pieza 12389, de la que carecemos de imagen, suponemos que también corresponderá a alguna de estas dos formas.

Pero volvamos a la ostraca 13354, donde nos habíamos dejado a Elías, quien como Ezequiel, era importante para los judeocristianos por varios motivos. Era uno de los profetas a los que se acudía para justificar la llegada del Mesías, el más importante; Elías, de quien se profetizó su retorno al mundo antes de la llegada del Mesías, fue identificado por los cristianos con Juan el Bautista, personaje crucial a la hora de entender la divinidad de Jesús. Y a este respecto, las diferencias entre el evangelio de Mateo de la Biblia hebrea y el de la Biblia griega son relevantes y significativas: donde en la versión griega dice "En verdad os digo que entre los nacidos de mujer no ha aparecido uno más grande que Juan el Bautista. Pero el más pequeño en el reino de los cielos es mayor que él", en la versión hebrea omite la segunda frase (11:11); donde en la griega dice: "Porque todos los profetas y la Ley han profetizado *hasta* Juan", en la hebrea dice "... *sobre* Juan" (11:13); y donde en la griega dice: "Elías, en verdad, está para llegar [*referido a Juan*], y *restablecerá todo*", en la hebrea dice: "... *y salvará el mundo*" (17:11) (cursivas añadidas) (Craig 2007, 269).

La "disminución" del papel de Juan el Bautista que ocurre en la traducción griega de la Biblia está directamente vinculada al papel de Jesús de Mesías, y al momento en el que el Espíritu Santo desciende a Jesús, punto crucial en las diferentes percepciones entre proto-ortodoxos y judeocristianos, así como entre ebionitas y nazoreos. El Mesías que esperaban los judeocristianos era un Mesías humano que iba a ser precedido y ungido por el "nuevo" Elías (Juan el Bautista), y por ello se le daba especial importancia al momento bautismal (Skarsaune 2007a, 429-430). El momento es tan importante, de hecho, que los términos más habituales con los que se designaba a Jesús no son más que formas de llamar al "ungido" en diferentes lenguas: *Mesías* del hebreo, y *Christos* del griego. Los proto-ortodoxos disminuyeron la importancia de Juan el Bautista en el bautismo de Jesús porque concebían que éste ya llevaba al Espíritu Santo en su seno desde su nacimiento, por lo que ya desde entonces era el Mesías. Pero para muchos judeocristianos era el momento en el que Jesús se convertía en el Mesías, siendo la interpretación más extrema la de los ebionitas, que negaban el carácter divino de Jesús hasta su bautismo, y lo consideraban un humano normal de nacimiento normal, si bien absolutamente extraordinario. Los nazoreos se encontraban en un punto intermedio, en el que por un lado admitían el carácter divino de Jesús desde su nacimiento, pero del otro se defendía que no comenzó a actuar y ejercer su rol de Mesías hasta el bautizo de Juan el Bautista (Elías) (Skarsaune 2007c, 390 y ss.). Por lo tanto, rechazaban el adopcionismo de los ebionitas, pero concedían mayor importancia que los proto-ortodoxos al papel de Juan el Bautista (Elías). Cabría aquí señalar que, tras la "sugerencia" que se encuentra al respecto en el evangelio de Marcos (9:13), fuente en gran parte del evangelio de Mateo, es precisamente en este último evangelio en el que explícita e inequívocamente se reconoce a Elías en la persona de Juan el

Bautista (11:14; 17:12), mientras en el de Lucas se omite el pasaje aunque Jesús declare ser "el ungido" (4:18), y en el de Juan, Juan el Bautista niega rotundamente ser ni Elías ni el Profeta (1:21), aunque a Jesús se le nombre como "el ungido" (1:41). Es -una vez más- en el evangelio de Mateo, por lo tanto, donde se identifica a Elías con Juan el Bautista y se le concede una importancia central.

En la ostraca 13356 nos encontramos con información relevante para lo que acabamos de tratar, ya que se nos nombra a tres de los evangelistas, cada uno en un canto: IVAN, MATIIO y MARCOS. La mención de estos evangelios, y la falta del de Lucas, parece coherente respecto a lo que hemos visto hasta ahora, y la relación de todo ello con los nazoreos. El uso preferente de Mateo se nos confirma con otras ostracas de la UE 6002, en este caso figurativas. En la ostraca 13353, si lo hemos interpretado bien, se nos representa un Nacimiento en la escena de la izquierda, y en la de la derecha, aparecerían los magos siguiendo la estrella. Y en la 13357, donde se nos representa la Última Cena, pero con 11 de los apóstoles a la mesa, mientras Judas aparece colgado del árbol, escena que sólo se relata, como decíamos -y ha sido ya señalado varias veces, al menos por Rodríguez Colmenero y por Filloy-, en el Evangelio de Mateo⁶³. Vemos por lo tanto que varios de los personajes y de las escenas a las que se refieren los textos proceden del evangelio de Mateo, y algunas aparecen también en el de Marcos, que es en parte fuente de Mateo. Hemos visto también, con Thomson, cómo hay también algunas referencias a Jesucristo como "la vid", procedentes del evangelio de Juan. La mención de estos evangelios, por lo tanto, nos reafirma respecto al uso de los evangelios. El uso preferente es el del evangelio de Mateo (o más bien el del evangelio de los nazoreos como antecesor del de Mateo), y el uso parcial de otros evangelios, como el de Marcos y Juan.

Y llegamos así a la UE 6076 del Recinto 8 del Sector 6, en la que ha sido calificada de probable *Domus Ecclesiae*, UE que ha sido datada entre fines del siglo III e inicios del IV. En efecto, en esta UE se encontraron muchas ostracas de tema cristiano, de las que voy a tratar de explicar lo que puedo llegar a entender, pero que desde luego, merecen un buen estudio por parte de gente que esté ya especializada en el tema. El hecho de que aparezcan textos ya de orden litúrgico, desde luego, hacer pensar en un *domus ecclesiae*. Pero no nos vamos a detener demasiado en ellos, ya que ya hay quien se ha encargado de leerlos y analizarlos, seguramente con más acierto que yo. Se trata de ostracas como la 13361, la 13362, la 13363 o la 13364, que parecen recoger desarrollos del "Padre Nuestro" como IN NOMINI PAT(?) / ATARII IZAN (13362) o la mencionada GIIVRII ``ATA`` ZVTAN / AIIIN X ``IIISUS`` TA / IIGIN BADI ZUR (13364). Hay también varias escenas figurativas muy interesantes, entre las que destaca, por supuesto, la "Vida de Jesús", la ostraca 13376, para la que una vez más reclamo un especialista ya que por ahora no me atrevo demasiado con ella (siento defraudar).

Querría resaltar algunos aspectos del conjunto. Uno es el relativo a las escenas y personajes del Antiguo Testamento. Tenemos, por un lado, la ostraca 13382, donde por una cara se lee SARA / ABRHAM / ISSAAC y por la otra ABAR / ABRAIIA (...) / ISRAII(L?); los personajes de la primera parte son bien conocidos, Sara y Abraham, y su hijo Isaac, protagonistas del pacto con Dios que simboliza la circuncisión judía. En efecto, es en el preciso momento de este pacto cuando *Abram* es renombrado por Yahveh como *Abraham*, *Sarai* a su vez como *Sara*, recobrando ésta su fecundidad por obra de Yahveh, ya que era estéril, dando posteriormente luz a Isaac (Gén 17, 1-27). No entiendo muy bien la otra parte de la ostraca, pero el ISRAII(L?) que aparece bien podría indicar la continuación de la historia, pues podría ser Jacob, hijo de Isaac renombrado por Yahveh como *Israel*, a quien se tiene por padre de los israelitas (Gén 35: 9-15). Otro momento importante para judíos y cristianos y que aparece en varias ostracas es el de Moisés y las Tablas de la Ley (Éx 20: 2-17; Deut 5: 6-22). La escena aparece en la ostraca nº 13372, donde además de Moisés con las

63 Rodríguez Colmenero 2009, 120; Filloy 2008, 49. Las escenas del nacimiento con la estrella, los magos y los regalos en Mat 2:1-2, 11 y la de Judas ahorcado en Mat 27: 3-9.

Tablas, aparece el que podría ser el Arca de la Alianza, y también en la nº 13377, esta vez sin Arca. Tenemos también la ostraca 13360, donde el texto SINAIIII indica claramente el mismo momento, pero la escena figurativa no acabo de entenderla bien. Quizá se trate de un momento posterior a la entrega de las Tablas, en el que Yahveh indica a Moisés cómo deben ser los altares, y cómo debe hacer el sacrificio (Éx 20: 22-26). Lo que ocurre es que aquí sólo aparece una copa con los signos de santidad (tres "comillas"), lo cual podría deberse a que los autores de la escena ya no practicaban el sacrificio judío (siendo cristianos). El recurso a "unir escenas" ya lo encontramos en otras ostracas de Iruña Veleia y de otros lugares, por lo que la interpretación sería posible⁶⁴. Una interpretación cercana a ésta podría ser la que se puede deducir a partir de un texto pseudoepigrama judío que se estima se escribió en el primer cuarto del s. I, llamado *Vidas de los Profetas*, y del que se conocen varias recensiones. En el mismo texto y en las variaciones de las recensiones se ha percibido un trasfondo judeocristiano, lo cual se da a entender mediante varios ejemplos de vidas de los santos, entre ellos, Ezequiel y Elías. Lo que nos interesa del tema es que en algunas recensiones, el texto ha sido alterado para acercarlo a una perspectiva judeocristiana, y uno de esos casos se refiere, precisamente, al pasaje del monte Sinaí en la vida de Jeremías. De hecho, en algún caso Sinaí fue reemplazado por Sión, y *kyrios fue* entendido como referido a Jesús. O en otra versión, se expresaba que "el Señor" se fue de Sinaí al cielo, y que iba a volver en la forma de un legislador de Sión. En definitiva, las variantes daban lugar a varias interpretaciones (Elgbin 2007, 283). En el caso de la ostraca 13360, el reemplazo del sacrificio de Moisés por el cáliz cristiano podría deberse a una sustitución o identificación por el estilo. Pero esto sólo son conjeturas, siendo lo único claro la mención del monte Sinaí.

Otros elementos remiten al Nuevo Testamento, como la ostraca 13373, donde se lee IOSHII GALIMATIHA / IIT MIRIAN / VIRGINI / ```III. José de Arimatea se destaca en el Nuevo Testamento a partir de la crucifixión de Jesús; José, hombre rico miembro del sanedrín y tío de María, pidió el cuerpo de Jesús a Poncio Pilato, y dio su sepulcro para que éste fuera enterrado (Mateo 27: 57; Marcos 15: 43; Juan 19: 38; Lucas 23: 50-56). El tratamiento de María como VIRGINI también es muy importante, ya que es un dato que desecha cualquier relación de esta comunidad cristiana con creencias adopcionistas y docetas, es decir, las opiniones según las cuales Jesús habría nacido como simple humano para después ser "adoptado" por Dios, y por lo tanto, María no habría sido virgen (adopcionismo), y las opiniones que sostenían que el cuerpo de Cristo nunca fue humano, sino sólo apariencia (*dokein*), por lo que realmente nunca fue nacido (docetismo)⁶⁵. María vuelve a aparecer, por otra parte, en varias ostracas de este conjunto, mencionada junto a su marido José y/o su hijo Jesús (13368, 13370, 13374 y 13385). Estas ostracas, y particularmente la 13373 con su claro rechazo del adopcionismo y del docetismo, hacen que podamos proceder "por descarte" a la hora de determinar la corriente a la que pertenecía la comunidad de Iruña Veleia. Ya lo hemos dicho, pero nos reafirmamos en que ebionitas no podían ser, por la cristología adopcionista que acabamos de nombrar. El mismo criterio vale para descartar a los seguidores de Cerinto, ya que su cristología era también adopcionista, muy parecida a la de los ebionitas; Cerinto se situaba además entre el judeocristianismo y el gnosticismo, con otro tipo de enseñanzas que poca cosa tienen que ver con lo que venimos viendo. En el caso de los elkesaítas ocurre otro tanto, aunque las doctrinas fueran diferentes; éstos en su cristología combinaban el adopcionismo con la idea pitagórica de la transmigración de las almas, de modo que el Jesús completamente humano, al ser "adoptado" por el Espíritu Santo, no sería más que uno de esos "renacimientos". Los seguidores de Símaco y los sampseos, dos grupos de los que muy poco se sabe, tampoco parecen ser buenos candidatos, ya que los primeros fueron vinculados a -o entendidos a través de- los ebionitas, y los segundos a los elkesaítas⁶⁶. Llegados a este punto, si es

64 Véase, p.ej., Filloy 2000, 41.

65 Véanse los artículos sobre *adopcionismo* y *docetismo* en las enciclopedias de George (1998 -1995-, 15-16, 96) y Boni (1992 -1981-, 9, 247).

66 Sobre las creencias de los diferentes grupos véanse Skarsaune; Hvalvik 2007, cuarta parte, 417-502; y Howard

que se acepta que eran judeocristianos, creo que no es nada aventurado asegurar que la comunidad de Iruña Veleia o bien era de nazoreos, o era a éstos a quienes más se aproximaba en preferencias religiosas y creencias.

Pero sigamos, y terminemos. De la "Vida de Jesús" de la ostraca nº 13376 sólo querría resaltar aquí una cosa; en la escena correspondiente a la última cena, no todos los apóstoles parecen ocupar la misma posición. Jesús está en medio, con los signos de santidad, y el círculo externo en torno a la mesa lo configuran, al menos según me parece, nueve figuras, que no son más que una especie de círculos muy esquemáticos. De las tres figuras que faltan para llegar a los doce, dos se encuentran a la derecha, en una posición más adelantada que los apóstoles del círculo externo. El último que falta, creo yo, se encuentra justo delante de Jesús; no es que a Jesús se le represente con cuerpo, como pueda parecer, sino que tiene a un apóstol delante. Porque para distinguir a Jesús, no hacía falta más que el recurso a las "comillas" de santidad. Y, ¿por qué digo esto? Porque la escena podría tratar de recoger o recordar también el momento en el que Jesús, no ya en la última cena sino donde fueron después, en Getsemaní, aparta a Pedro y a los hijos de Zebedeo, es decir, Santiago y Juan, para confesarles que su vida es "triste sobremanera" hasta la muerte (ya que prevé que ésta está a punto de llegar), y mandarles velar (Mat 26:36-38; Mar 14:32-34). Estos tres apóstoles son conocidos por ser los primeros y más íntimos discípulos de Jesús junto a Andrés, que no siempre se une a los otros tres. El que se señalara el círculo íntimo de Jesús podría tener un apoyo en otra ostraca datada ya en época tardorromana, a partir del siglo V, la 13348 (Sec. 6, Rec. 12/14), donde aparece una crucifixión con dos figuras a cada lado, las cuatro con una especie nube o elemento ovalado sobre su cabeza. Estas preferencias, por otro lado, se observan principalmente en los evangelios de Marcos y de Mateo, y en ellos se encuentra también el pasaje mencionado, donde Jesús confía su tristeza a Pedro, Santiago y Juan. Seguimos con la preeminencia del evangelio de Mateo, mediante el cual y junto con los fragmentos del "Evangelio de los Nazoreos" creo yo convendría tratar de desentrañar esta hermosa ostraca.

Otra cuestión importante es la que nos da a entender la ostraca 13380, donde se lee por una parte SAMVIL IISVS NIITO / VIILIIAN / PATHIIR PONTIFICII, y por el otro MARIO CAYO / MAXIMO / PONTIFICII. Sin entrar a valorar quién pueda ser este primer personaje con tan extraño nombre (¿"Samuel Iesus Neto"?), llaman la atención las escalas de poder que parecen mencionarse. El mencionado es "Pather Pontifice" en Iruña-Veleia, en cuanto "Mario Cayo" es de un grado más alto, "Maximo Pontifice". Pienso que el "Maximo Pontifice" debe equivaler a "Sumo Pontífice", es decir, Papa (término que todavía no estaba en uso), pues este "Mario Cayo" creo que no puede ser más que el papa Cayo, personaje bastante desconocido que fue obispo de Roma entre los años 283 y 296, y que, por cierto, era sobrino del emperador Diocleciano, aquel que ordenó la última y probablemente más sangrienta persecución contra los cristianos entre 303-313. Estaríamos por lo tanto en la antesala de la "Gran Persecución", y parece que la comunidad cristiana de Iruña-Veleia ya se hallaba vinculada a la obediencia de Roma (que todavía no era capaz de ejercer su primado sobre las grandes Iglesias de Oriente), con el obispado monárquico que caracterizará la estructura jerárquica de la ortodoxia. Este modelo ya se había difundido dentro del espacio proto-ortodoxo para el siglo II, ya que suponía una estructura de control más fiable que el episcopado múltiple ante la amenaza que suponían el gnosticismo, el marcionismo y el montanismo⁶⁷. Si es como creo, por el momento, sólo puede atestigüarse en Iruña-Veleia a partir del episcopado romano -o "papado", como se llamaría posteriormente- de Cayo, a finales del siglo III. Aún así, se siguió nombrando a Dios con el nombre de *Yahveh*, lo que indica también continuidad en las tradiciones del lugar.

Sobre el final y desaparición de los nazoreos o nazarenos, me limitaré a recoger una cita de

1993, tercer capítulo (sin paginar).

⁶⁷ Sobre el papa Cayo véase la voz de la Wikipedia (18/03/2016); las persecuciones de Diocleciano en Trocmé 1979 (1972), 402 y ss; y sobre la creación y afianzamiento de las estructuras eclesiásticas, *Ibid.*, 308-312.

la tesis de Howard, que me parece que resume el tema perfectamente:

By the end of the fourth century, it was no longer acceptable for Jewish Christians to practice any aspects of the ceremonial law, even if they were in all other ways orthodox in belief. By this time, it had become part of the program of the heresiologists to classify Jewish Christian groups as heretical on the basis of orthopraxis, irrespective of orthodoxy (though the two issues are to some degree related). It was at this time that Epiphanius singled out as heretics the Nazarene, who up to that point apparently had been sufficiently orthodox in their theology to escape the attention of the heresiologists. From all available evidence, it appears that Epiphanius' decision was based solely on the fact that the Nazarenes practiced the Jewish ceremonial law. By Epiphanius' own account the Nazarenes were in all other ways within the bounds of orthodoxy as he knew it. If the Council of Nicaea had signed the death warrant for Jewish Christianity, then Epiphanius was the executioner. The Nazarenes were perhaps the last "orthodox" Jewish Christian sect in existence. With Epiphanius' declaration of heresy against the Nazarenes (ca. 376 C.E.), and Augustine's subsequent endorsement (ca. 400 C.E.), the excommunication of Jewish Christianity from the greater Church was complete. Cut off from communion with the Church of which they considered themselves a part, even the orthodox Nazarene Jewish Christians eventually faded from existence (Howard 1993, s.p.)

Es decir, no es que los nazoreos o nazarenos no aceptaran la ortodoxia, sino que la propia ortodoxia fue la que los rechazó en el contexto de su aceptación y oficialización en el Imperio, cuando hasta entonces habían sido aceptados dentro o en relación a las comunidades ortodoxas; prueba de ello sería que hasta entonces en ningún momento se les señaló por herejes (como fuera el caso de marcionitas, gnósticos o montanistas), aunque llevaran ya siglos de existencia. Esto explicaría también el "desvanecimiento" de la comunidad judeocristiana de Iruña Veleia que parece ocurrir entre los siglos IV y V, en los que las evidencias sobre los continuadores de esta comunidad van disminuyendo hasta desaparecer.

Resumiendo para terminar, creo que las razones que se han ido dando en apoyo de la hipótesis, al menos a mi entender -claro está-, son bastante convincentes. Recordemos que los nazoreos hacían uso de los textos sagrados dividiéndolos en Leyes (*Torah*), profetas, "libros" y algunos evangelios, principalmente el suyo propio, el de los nazarenos, muy próximo al de Mateo. El hecho de que muchos de los personajes y escenas mencionadas en las ostracas pertenezcan a la *Torah*, como Sara (Gen), Simeón (Gen), Abraham, Sara, Isaac e Israel (Gen), Moisés y las Tablas de la Ley, el Arca y el Sinaí (Ex), y que otros se refieran a profetas particularmente importantes para los judeocristianos por cuestiones doctrinales, como Samuel (Sam 1 y 2), Ezequiel (Ezek), Elías (Re) o el propio Simeón (Gen), parece ofrecer una base bastante segura. El único personaje que provendría de los "libros" sería Rut (Rut), con libro propio, y vinculado probablemente, como hemos visto, a la mención del profeta Samuel.

Respecto a los evangelios que usaban los nazoreos, la correspondencia también es bastante clara. Los pasajes principales que aparecen, o al menos los que hemos sido capaces de analizar, pertenecen al evangelio de Mateo, apareciendo algunos sólo en él, y otros también en el de Marcos, que es fuente parcial en la composición del de Mateo: la identificación de Juan el Bautista con Elías (junto con las diferencias respecto al papel de Elías en las versiones hebrea y griega), el nacimiento con los magos, Judas colgado del árbol, y la posible referencia al huerto de Getsemaní. Algunos otros pasajes, tal y como ha sido explicado por Thomson, pertenecerían al evangelio de Juan, concretamente los referidos a la mención o identificación de Jesucristo como "la vid". Es decir, uso principal del evangelio de Mateo (o uno muy cercano a éste, conocido como el "de los nazarenos"), y uso parcial de otros; todo ello concuerda con los usos y preferencias de los nazoreos.

Todo ello se ve reforzado por el uso de lo que podrían ser *taus* hebreas del alfabeto antiguo (+ y X, la primera de ellas también conocida como cruz griega) para señalar o designar a Jesús (el Mesías, el Cristo), o al propio Dios. Uso que es coherente respecto a las creencias de los nazoreos, y

parece tener cierta confirmación arqueológica en otros yacimientos. Por otra parte, que a María se le trate como virgen y que Jesús aparezca desde su nacimiento con los signos de santidad (las "comillas") nos delimita claramente el espacio de los grupos judeocristianos conocidos, ya que como hemos visto, estas doctrinas no eran seguidas más que por los nazoreos, mientras los demás grupos judeocristianos parecen ser adopcionistas (al menos según lo que se conoce de ellos). Este argumento negativo sirve, claro está, siempre y cuando se considere la comunidad de Iruña Veleia como judeocristiana. Si se acepta esta circunstancia no parece haber más posibilidades que la de un grupo judeocristiano nazoreo o próximo a éstos; y para rebatir la hipótesis no parece haber más posibilidad que negar la mayor, es decir, que la comunidad de Iruña Veleia no fuera judeocristiana, sino cristiana "proto-ortodoxa". Pero evidentemente, yo no sostengo que fuera así.

4. A modo de conclusión

Aunque nos queden muchas ostracas por tratar es aquí donde vamos a terminar, ya que todo no se puede abarcar, y creemos haber llegado a señalar un punto de inflexión de importancia para la comunidad judeocristiana veleyense. La evolución religiosa posterior, de la que se puede hacer el seguimiento hasta estratos del siglo V o posteriores, es también muy interesante.

Y aunque no vayamos a entrar en ello, creo que es importante subrayar que la interpretación que hemos dado más arriba sobre el renacer de lo pagano y de los cultos a grandes diosas da un buen marco interpretativo para la evolución que al parecer se dio en Iruña Veleia a partir del siglo IV. En dicha evolución, por otra parte, la comunidad judeocristiana de la que hemos tratado parece desvanecerse, sin que por el momento sepamos si este "desvanecimiento" guarda relación alguna con las comunidades cristianas que posteriormente veremos surgir en el entorno. Esperamos poder abordar estos aspectos en otro lugar. En lo referente a lo que hemos llegado a abarcar aquí, creo que lo sustancial de lo expuesto radica en subrayar la necesidad de nuevas perspectivas para comprender la religiosidad en un contexto tan especial como Iruña Veleia. Iruña Veleia plantea muchos problemas que es necesario abordar con paciencia y humildad, pero también con atrevimiento e imaginación. Queda claro que el esquema duméziliano de la ideología trifuncional no ofrece una explicación comprensible de lo que se ha encontrado en Iruña Veleia; con ello nos referimos también a la teoría de la vasconización tardía, que desde que se dieron los hallazgos de Iruña Veleia tanto se esfuerzan algunos investigadores, y algunas instituciones y medios en promover. Respecto a las deidades paganas, por lo tanto, son necesarios nuevos esquemas; lo más importante son las posibilidades interpretativas que se nos abren en relación a la información que se tenía hasta la fecha, y pueden llevar a reevaluar lo conocido mediante hipótesis nuevas.

Respecto a la comunidad cristiana veleyense creo haber dado razones bastante convincentes para apoyar la hipótesis que planteo; en cualquier caso, tenemos una comunidad cristiana -o mejor dicho, judeocristiana- muy temprana a la que no se le puede dar la espalda, y cuyas características deben ser afrontadas sin prejuicios y sin miedo a elaborar hipótesis como la que aquí hemos presentado. Hemos tratado de ofrecer algunas respuestas, pero son muchas las preguntas para cuyas respuestas ni siquiera disponemos todavía de hipótesis.

Muchas gracias por todo a todos, y espero que les haya gustado lo que he aportado.

5. Bibliografía

ABAITUA ODRIOZOLA, Joseba; UNZUETA PORTILLA, Mikel (2011): "Ponderación bibliográfica en historiografía lingüística: el caso de la 'vasconización tardía'", *in* Ohienart, 26, pp. 5-26.

ALMAGRO GORBEA, Martín (2005): "Etnogénesis del País Vasco: de los antiguos mitos a la

investigación actual", in *Munibe*, 57, pp. 345-364.

---- (2008): *Los orígenes de los vascos*, Real Sociedad Bascongada de Amigos del País / Delegación en Corte, Madrid.

ALTUNA EZUNZA, Aitzol [06/06/2016]: "Libro resumen: desmontando la hipótesis de la baskonización tardía", in *Lehoinabarra*, URL: <http://lehoinabarra.blogspot.com.es/2016/06/desmontando-la-hipotesis-de-la-13.html>.

ÁLVAREZ PEÑA, Alberto (2005 -2001-): *Mitología Asturiana*, Editorial Picu Urriellu, Xixón.

---- (2006): *Mitología cántabra*, Editorial Picu Urriellu, Xixón.

ARANA, Anuntxi (2000): *Mito hurbilak. Euskal mitologia jendeen bizitzan*, Gatuzain/Gure Irratia, Baiona.

BARANDIARAN, José Miguel de (2003 -1984-): *Diccionario de Mitología Vasca*, Txertoa, Donostia.

BELOKI, Imanol [09/19/2010]: "Detektagailuekin kalte ugari egin dituzte bi gizonek Atxorrotxen", in *Goiena*, URL: <http://goiena.eus/eskoriatza/1444403855507>.

BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, José María (1956): "Estatua femenina de Iruña (Alava)", in *Zephyrus*, 7-2, pp. 234-240.

BLOCH, Raymond (1979 -1972-): "La religión romana", in PUECH, Henri-Charles (dir.): *Historia de las religiones. Vol. 3. Las religiones antiguas III*, Siglo XXI, Madrid, pp. 224-289.

BODIN, Élisabeth; BODIN, René (2003): *Contes et légendes de l'Ariège*, Lacour, Nîmes.

BOSCH-GIMPERA, Pere (2003 -1932-): *Etnología de la Península Ibérica*, Urgoiti Editores, Pamplona.

BONI, Lamberto (coord.) (1992 -1981-): *Enciclopedia de la Filosofía Garzanti*, Ediciones B, Barcelona.

BURON, Thierry; GAUCHON, Pascal (1983 -1979-): *Los fascismos*, Fondo de Cultura Económica, México.

CAQUOT, André (1977 -1970-): "I. Las religiones de los semitas occidentales" y "II. La religión de Israel desde los orígenes hasta la cautividad de Babilonia", in PUECH, Henri-Charles (dir.): *Historia de las religiones. Vol. 2. Las religiones antiguas II*, Siglo XXI, Madrid, pp. 1-68 y 69-204.

---- (1979 -1972-): "El judaísmo desde la cautividad de Babilonia hasta la revuelta de Bar Kojba", in PUECH, Henri-Charles (dir.): *Historia de las religiones. Vol. 5. Las religiones en el mundo mediterráneo y en el Oriente Próximo I*, Siglo XXI, Madrid, pp. 136-222.

CAVALLI-SFORZA, Luigi Luca (2000): *Genes, pueblos y lenguas*, Crítica, Barcelona.

CRAIG, A. Evans (2007): "The Jewish Christian Gospel Tradition", in SKARSAUNE, Oskar; HVALVIK, Reidar (ed.): *Jewish Believers in Jesus*, Hendrickson Publishers, Massachusetts, pp. 241-277.

DIEGUEZ, Kepa (2002): "ORTZiren inguruan", in *Uztaro*, 40, pp. 3-18.

DUBUISSON, Daniel (1990): "The Notion of Ideology in the Work of Georges Dumézil: A Contribution to Dumézilian Epistemology", in *Journal of the Anthropological Society of London*, 21-3, pp. 269-278.

DUCH, Luís (2002 -1995/1996-): *Mito, interpretación y cultura*, Herder, Barcelona.

EHRMAN, Bart D. (2009 -2004-): *Cristianismos perdidos. Los credos proscritos del Nuevo*

Testamento, Ares y Mares (Crítica), Barcelona.

ELGBIN, Torleif (2007): "Jewish Christian Editing of the Old Testament Pseudepigrapha", in SKARSAUNE, Oskar; HVALVIK, Reidar (ed.): *Jewish Believers in Jesus*, Hendrickson Publishers, Massachusetts, pp. 278-304.

EMBORUJO SALGADO, Amalia; ORTIZ DE URBINA ALAVA, Estíbaliz; SANTOS VELASCO, Juan Antonio (1992): "Reconstrucción paleogeográfica de autrigones, caristios y várdulos", in *Complutum*, 2-3, pp. 449-468.

ESCOHOTADO, Antonio (1996): *Historia elemental de las drogas*, Anagrama, Barcelona.

ESTORNÉS LASA, Bernardo (1978): *Enciclopedia General Ilustrada del País Vasco. Historia. Epoca Romana. Vol. I*, Auñamendi, Donostia/San Sebastián.

FERNÁNDEZ ERASO, Javier (2004): "El arte paleolítico y postpaleolítico", in AGIRREAZKUENAGA, Joseba (dir.): *Historia de Euskal Herria. Historia general de los vascos. T. I*, LUR, Donostia, pp. 335-401.

FERNÁNDEZ PALACIOS, Fernando (2013): "Notas acerca de la extensión, intensidad y cronología del vascuence peninsular antiguo", in *Palaeohispanica: Revista sobre lenguas y cultura de la Hispania antigua*, 13, pp. 553-565.

FILLOY, Idoia (2008): "Informe el relación al 'Informe sobre los motivos iconográficos presentes en los denominados grafitos de carácter excepcional, del conjunto arqueológico de Iruña-Veleia' (redactado por Giuliano Volpe y Julio Núñez Marcén)", in *SOS Iruña-Veleia*, URL: <http://www.sos-irunaveleia.org/iconografia>.

FREDRIKSEN, Paula (2006): "Christians in the Roman Empire in the First Three Centuries CE", in POTTER, D.S. (ed.): *A Companion to the Roman Empire*, Blackwell Publishing Ltd, Malden, pp. 587-606.

GEORGE, Leonard (1998 -1995-): *Enciclopedia de los herejes y las herejías*, Ediciones Robinbook, Barcelona.

GINZBURG, Carlo (2008 -1986-): "Mitología germánica y nazismo. Acerca de un viejo libro de Georges Dumézil", in GINZBURG, Carlo: *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*, Biblioteca Económica Gedisa, Barcelona, pp. 241-271.

GRAVES, Robert (1992 -1955-): *Los mitos griegos*, Alianza Editorial, Madrid, 2 vols.

HADOT, Pierre (1979 -1972-): "El fin del paganismo", in PUECH, Henri-Charles (dir.): *Historia de las religiones. Vol. 5. Las religiones en el mundo mediterráneo y en el Oriente Próximo I*, Siglo XXI, Madrid, pp. 97-135.

HÄLLSTRÖM, Gunnar af; SKARSAUNE, Oskar (2007): "Cerinthus, Elxai, and Other Alleged Jewish Christian Teachers or Groups", in SKARSAUNE, Oskar; HVALVIK, Reidar (ed.): *Jewish Believers in Jesus*, Hendrickson Publishers, Massachusetts, pp. 488-502.

HUMPHRIES, Mark (2006): *Early Christianity*, Routledge, New York (Taylor and Francis e-Library, URL: <http://dl4a.org/uploads/pdf/Early%20Christianity.pdf>).

JAMES, M.R. (1924): *The Apocryphal New Testament*, Clarendon Press, Oxford (Early Christian Writings, URL: <http://www.earlychristianwritings.com/text/actspeter.html>)

JOHNSON, Paul (2012 -1976-): *A History of Christianity*, Atheneum, New York (URL: http://cnqzu.com/library/Philosophy/neoreaction/_extra%20authors/Johnson,%20Paul/A%20History%20Of%20Christianity.pdf).

KINZIG, Wolfram (2007): "The Nazoraeans", in SKARSAUNE, Oskar; HVALVIK, Reidar (ed.):

Jewish Believers in Jesus, Hendrickson Publishers, Massachusetts, pp. 463-487.

KRUS, Luís (2014): "Una variante peninsular del mito de la Melusina: el origen de los Haro en el *Livro de Linhagens* del Conde de Barcelos" y "La muerte de las hadas: la leyenda genealógica de la Dama del Pie de Cabra", in DACOSTA, Arsenio; PRIETO LASA, José Ramón; DÍAZ DE DURANA, José Ramón (arg.): *La conciencia de los antepasados. La construcción de la memoria de la nobleza en la Baja Edad Media*, Marcial Pons, Madrid, pp. 17-42 y 43-86.

LANE FOX, Robin (2007 -2005-): *El mundo clásico. La epopeya de Grecia y Roma*, Crítica, Barcelona.

LARRAÑAGA ELORZA, Koldo (2004): "La experiencia Colonial Romana en el área Circumpirenaica Occidental", in AGIRREAZKUENAGA (dir.): *Historia de Euskal Herria. Historia general de los vascos. De la romanización a la conquista de Navarra: siglos I-XVI*, Lur, Donostia, pp. 12-87.

LE GOFF, Jacques (1992 -1972-): "El cristianismo medieval en Occidente desde el Concilio de Nicea (325) hasta la Reforma (principios del siglo XVI)", in PUECH, Henri-Charles (dir.): *Historia de las religiones. Vol. 7. Las religiones constituidas en Occidente y sus contracorrientes I*, Siglo XXI, Madrid, pp. 61-204.

LE ROUX, Françoise (1979 -1972-): "La religión de los celtas", in PUECH, Henri-Charles (dir.): *Historia de las religiones. Vol. 3. Las religiones antiguas III*, Siglo XXI, Madrid, pp. 109-184.

LOCONSOLE, Michelle (2002): "Il simbolo della croce tra Giudeocristianesimo e Tarda antichità: un elemento della *translatio Hierosolymae*", in *Liber Annuus, Annual of the Studium Biblicum Franciscanum*, 52, pp. 217-284 (URL: <http://www.antropologiaartesacra.it/scritti%20in%20PDF/Liber%20Annuus%20MICHELE%20LOCONSOLE.pdf>).

LUNDQUIST, Lynn (2000 -1996-): *The Tetragrammaton and the Christian Greek Scriptures*, Watch Tower Bible and Tract Society, New York (URL: http://www.forananswer.org/Top_JW/tetra.pdf).

MARCO SIMÓN, Francisco (2007-2008): "Sobre la organización religiosa de los Pirineos", in *Veleia*, 24-25, pp. 1017-1033.

MULLER, W. Max; KOHLER, Kaufmann (2002-2011 -1906-): "Ammon, Ammonites", in *Jewish Encyclopedia*, URL: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/1414-ammon-ammonites#>.

NIETZSCHE, Friedrich (2000 -1874-): *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*, Edaf, Madrid.

NÚÑEZ, Julio; VOLPE, Giuliano (2008): "Informe sobre los motivos iconográficos presentes en los denominados "grafitos de carácter excepcional", del conjunto arqueológico de Iruña-Veleia", in www.araba.eus, URL: http://www.araba.eus/publicar/Informes/Veleia_Inf_11.pdf.

NÚÑEZ, Julio; MARTÍNEZ, David; CIPRÉS, Pilar; GORROCHATEGUI, Joaquín (2012): "Nueva ara dedicada a *Mater Dea* procedente de *Veleia* (Iruña de Oca, Álava)", in *Veleia*, 29, pp. 441-451.

OLIDEN, Kepa (27/01/2013): "La piedra 'santa' de Valerio", in *El Diario Vasco*, URL: diariovasco.com/v/20130127/alto-deba/piedra-santa-valerio-20130127.html.

PIÑERO, Antonio (2009): *Todos los evangelios. Canónicos y apócrifos*, Edaf, Madrid.

PLAZAOLA, Juan (2000): "Entre francos y visigodos", in *Revista Internacional de Estudios Vascos*, 45-2, pp. 541-567.

PRIETO LASA, José Ramón (1995): *Las leyendas de los señores de Vizcaya y la tradición*

melusiniana, Fundación Ramón Menéndez Pidal, Madrid.

RENAN, Ernest (2010 -1882-): "Qué es una nación?", in MUÑOZ COTA PÉREZ, Arturo: *Nueva idea de México*, Universidad Nacional Autónoma de México, URL: http://enp4.unam.mx/amc/libro_munioz_cota/libro/cap4/lec01_renanqueesunanacion.pdf.

RENFREW, Colin (2002 -1987-): *Arkeologia eta mintzaira (Indoeuropearren enigma)*, Gaiak, Donostia.

RODRÍGUEZ COLMENERO, Antonio (2009): "Iruña-Veleia. Sobre algunos grafitos singulares aparecidos en las excavaciones arqueológicas de la ciudad romana. Un parecer", in SOS Iruña-Veleia, URL: <http://www.sos-irunaveleia.org/colmenero>.

----- (2012): "4. Grafitos, textos y diseños de la Veleia romana: la urgencia de una solución"; in Iruña-Veleiari buruzko I. Nazioarteko Biltzarra / I. Congreso Internacional de Iruña-Veleia, URL: <http://euskararenjatorria.net/wp-content/uploads/2012/12/Iru%C3%B1a-Veleiaren-I.-Nazioarteko-Biltzarra.pdf>, pp. 14-33.

----- [26/04/2013]: "Veleia ¿madre y diosa? Una nueva posibilidad", in Ama Ata, URL: <http://www.amaata.com/2013/04/veleia-madre-y-diosa-una-nueva.html>.

SÁENZ DE BURUAGA, Andoni (1994): "Referencias al culto precristiano del monte Bilibio (Rioja)", in Brocar, 18, pp. 87-118.

SAN VICENTE, José Ignacio (2008): "El jinete desnudo y la silla de montar de la estela de Iruña (Alava)", in Hispania Antiqua, 32, pp. 57-92.

----- (2009): "Consideraciones sobre la estatua romana 'La Dama de Iruña'", in Estudios de Arqueología Alavesa, 24, pp. 371-394.

SCHULDES, Bert Marco (1993): *Psychoaktive Pflanzen*, Werner Pieper's MedienXperimente/Nachschatten Verlag, Löhrbach.

SILGO GAUCHE, Luis (2010): "Observaciones sobre los recientes hallazgos epigráficos paleovascos de Iruña-Veleia (Trespuentes-Villodas, Álava)", in SOS Iruña-Veleia, URL: <http://www.sos-irunaveleia.org/silgo>.

SKARSAUNE, Oskar; HVALVIK, Reidar (ed.) (2007): *Jewish Believers in Jesus: the Early Centuries*, Hendrickson Publishers, Massachusetts. (URL: <http://khazarzar.skeptik.net/books/jewbelje.pdf>).

SKARSAUNE, Oskar (2007a): "The Ebionites", in SKARSAUNE, Oskar; HVALVIK, Reidar (ed.): *Jewish Believers in Jesus*, Hendrickson Publishers, Massachusetts, pp. 419-462.

----- (2007b): "Fragments of Jewish Christian Literature Quoted in Some Greek and Latin Fathers", in SKARSAUNE, Oskar; HVALVIK, Reidar (ed.): *Jewish Believers in Jesus*, Hendrickson Publishers, Massachusetts, pp. 325-378.

----- (2007c): "Jewish Christian Sources Used by Justin Martyr and Some Other Greek and Latin Fathers", in SKARSAUNE, Oskar; HVALVIK, Reidar (ed.): *Jewish Believers in Jesus*, Hendrickson Publishers, Massachusetts, pp. 379-416.

----- (2007d): "Evidence for Jewish Believers in Greek and Latin Patristic Literature", in SKARSAUNE, Oskar; HVALVIK, Reidar (ed.): *Jewish Believers in Jesus*, Hendrickson Publishers, Massachusetts, pp. 505-567.

STRANGE, James F. (2007): "Archaeological Evidence of Jewish Believers?", in SKARSAUNE, Oskar; HVALVIK, Reidar (ed.): *Jewish Believers in Jesus*, Hendrickson Publishers, Massachusetts, pp. 710-741.

THOMSON OKATSU, Miguel (2016): "Cristo, la vid y la estrella azul. Nueva interpretación de dos grafitos vascos de Iruña Veleia", in Iruña-Veleiari buruzko II. Nazioarteko Biltzarra / II. Congreso Internacional de Iruña-Veleia, URL: http://euskararenjatorria.net/wp-content/uploads/2016/06/12_Miguel_Thomson_Okatsu.pdf.

TODD, Emmanuel (1995 -1990-): *La invención de Europa*, Tusquets, Barcelona.

TROCMÉ, Étienne (1979 -1972-): "El cristianismo, desde los orígenes hasta el Concilio de Nicea", in PUECH, Henri-Charles (dir.): *Historia de las religiones. Vol. 5. Las religiones en el mundo mediterráneo y en el Oriente Próximo I*, Siglo XXI, Madrid, pp. 223-444.

TURCAN, Robert (1979 -1972-): "Las religiones orientales en el Imperio romano", in PUECH, Henri-Charles (dir.): *Historia de las religiones. Vol. 5. Las religiones en el mundo mediterráneo y en el Oriente Próximo I*, Siglo XXI, Madrid, pp. 37-96.

VAN DEN DRIESSCHE, Koenraad [30/04/2016]: "Wikipedia, 'la vasconización tardía' y la Comisión", in Ama Ata, URL: <http://www.amaata.com/2016/04/wikipedia-y-la-vasconizacion-tardia.html>.

VIAN, Francis (1977 -1970-): "III. Las religiones de la Creta minoica y la Grecia aquea" y "IV. La religión griega en la época arcaica y clásica", in PUECH, Henri-Charles (dir.): *Historia de las religiones. Vol. 2. Las religiones antiguas II*, Siglo XXI, Madrid, pp. 205-237 y 238-347.

VIEYRA, Maurice (1977 -1970-): "VI. Las religiones de la Anatolia antigua", in PUECH, Henri-Charles (dir.): *Historia de las religiones. Vol. 1. Las religiones antiguas I*, Siglo XXI, Madrid, pp. 334-388.

VIGIL, Marcelo (1973): "Edad Antigua", in CABO, Angel; VIGIL, Marcelo: *Condicionamientos geográficos de la historia de España - Edad Antigua*, Alianza Editorial/Alfaguara, Madrid, pp. 185-446.

VRIES, Jan de (1979 -1972-): "III. La religión de los germanos", in PUECH, Henri-Charles (dir.): *Historia de las religiones. Vol. 3. Las religiones antiguas III*, Siglo XXI, Madrid, pp. 66-108.

WIKIPEDIA [18/03/2016]: "Pope Caius", URL: https://en.wikipedia.org/wiki/Pope_Caius.

----- [10/04/2016]: "Belenus", URL: <https://en.wikipedia.org/wiki/Belenus>.

----- [11/04/2016]: "Vasconización tardía", URL: https://es.wikipedia.org/wiki/Vasconizaci%C3%B3n_tard%C3%ADa#cite_note-12.

----- [14/04/2016]: "Anderexo"; URL: <https://eu.wikipedia.org/wiki/Anderexo>.

----- [16/04/2016]: "Collin Renfrew, Baron Renfrew of Kaimsthorn", URL: https://en.wikipedia.org/wiki/Colin_Renfrew,_Baron_Renfrew_of_Kaimsthorn.

----- [09/06/2016]: "Anatolian hypothesis", URL: https://en.wikipedia.org/wiki/Anatolian_hypothesis.

----- [11/06/2016]: "Paleo-Hebrew alphabet", URL: https://en.wikipedia.org/wiki/Paleo-Hebrew_alphabet.

----- [12/06/2016]: "Cross of St. Peter", URL: https://en.wikipedia.org/wiki/Cross_of_St._Peter.

----- [19/06/2016]: "St. Peter", URL: https://en.wikipedia.org/wiki/Saint_Peter.

----- [26/06/2016]: "Names of God", URL: https://en.wikipedia.org/wiki/Names_of_God.

7. Fuentes online

Hispania Epigraphica, URL: <http://eda-bea.es/>.

Epigraphische Datenbank Clauss-Slaby, URL: <http://www.manfredclauss.de/>.

Ostracabase, URL: <http://www.sos-irunaveleia.org/arqueologia:arqueologia>.