

2. El contexto religioso en Euskal Herria en la época de Iruña-Veleia

Felix Placer Ugarte



2.1. Nor / CV

Félix Placer Ugarte (Bilbo, 1937) sacerdote en la diócesis de Gasteiz, estudió en la Universidad Gregoriana de Roma, en el Instituto Católico de París y en la Escuela de Altos Estudios de la Sorbona. Doctor en Teología y licenciado en Filosofía y Ciencias de la Educación, master en Pedagogía de la Religión, profesor en la Facultad de Teología de Gasteiz y en otros centros teológicos y pedagógicos, hoy es cura en la comarca de Zigoitia (estribaciones del “mítico” Gorbea).

Miembro de Comunidades Cristinas Populares, de la Coordinadora de Sacerdotes de Euskal Herria y de Herria 2000 Eliza. Entre sus libros encontramos *Susperketa Soziokulturala eta heziketa* (1991), *Signos de los tiempos, signos sacramentales* (1991), *Creer en Euskal Herria* (1998), *Remodelación pastoral, renovación eclesial. A los cuarenta años de Vaticano II* (2006). *La religión en Euskal Herria* (2010).

Ha colaborado en varias obras colectivas y ha publicado numerosos artículos en revistas y periódicos sobre temas religiosos, sociopolíticos y culturales de Euskal Herria.

(La religión en Euskal Herria liburutik ateratako soslai)

2.2. Laburpena / Resumen / Summary

a) Euskal Herriko testuinguru erlijiosoa Iruña-Veleiako garaian

Iruña-Veleiako aurkikuntza arkeologikoak baskoien lurraldeko erlijio kristauaren hastapena ezagutzeko eta ikertzeko ekarpen handia izan dira. Hor egiten ari diren ikerketak eta emaitzak Iruña-Veleia eta Kristautasunari buruzko jardunaldi honetan aztertzen ari gara.

“Civitas” erromatar hau testuinguru euskaldun batean garatu zen, bere kultur ezaugarri propioekin. Horiek ezagutzea ezinbestekoa da kultura indigenaren eta Iruña-Veleiako ostraka erlijiosoaren artean, haien aniztasun sinkretikoaren barruan, izan lituzketeen harremanak ezagutu ahal izateko.

b) El contexto religioso en Euskal Herria en la época de Iruña-Veleia

Los hallazgos arqueológicos de Iruña-Veleia han descubierto y ofrecido importantes aportaciones para el conocimiento e investigación de los inicios de la religión cristiana en la tierra de los vascones. Sus investigaciones y resultados se analizan e interpretan en esta Jornada sobre ‘Iruña-Veleia y el cristianismo’.

Esta ‘civitas’ romana se desarrolló en un contexto cultural euskaldun, con sus peculiaridades culturales propias, que es necesario conocer a fin de comprobar las relaciones posibles entre la cultura indígena y las ostracas religiosas de Iruña-Veleia dentro su amplia pluralidad sincrética.

c) The religious context in Euskal Herria in the time of Iruña-Veleia

The archaeological finds of Iruña-Veleia have discovered and offered us, important contributions for the knowledge and investigation of the beginnings of the Christian religion in the land of the Basques. Those research and results are analyzed and interpreted in this Conference on 'Iruña-Veleia and Christianity'.

This Roman 'civitas' was developed in a cultural context, where the basque language was spoken with its own cultural peculiarities, that it is necessary to know in order to verify the possible relations between the indigenous culture and the religious ostracas of Iruña-Veleia within its wide syncretic plurality.



2.3. Txostena / Ponencia / Communication

a) El entorno y contexto histórico-culturales de Veleia

a.1. El imperio romano en Euskal Herria

Con la invasión de los ejércitos romanos en la península ibérica, las guerras púnicas (264-201 a.e.) y expulsión de los cartagineses (100 a.e.), los romanos se instalaron en *Hispania* (denominación geográfica) durante el s. I de nuestra era.



Los romanos con Pompeyo, después de la derrota de Sertorio, emplazaron una base militar a orillas del Arga, en un primitivo castro, *Iruña*, denominándolo *Pompaelo* en el año 75 a.e. Posteriormente intensificaron su influjo y colonización en el *ager vasconum* creando latifundios y *villae* rústicas y sobre todo, ciudades como la citada Pompaelo, Graccurreis, Veleia y otras; también centros de mercado. Desarrollaron el comercio, abriendo minas (Somorrostro, Oiartzun, Lantz) y trazando importantes vías de comunicación (calzadas/*galtzarak*), destacando la que unía la Aquitania con la actual Astorga. Introdujeron el latín como lengua del imperio, que no se impuso en los habitantes de la zona; aunque el euskera asumió en su vocabulario algunos de sus nombres (L. Nuñez, 2003).

La influencia cultural romana fue importante como lo testimonian, por ejemplo, los hallazgos arqueológicos en zonas mediterránea y cantábrica (J.C. Elorza, 1978). Uno de los casos emblemáticos (E. Gil, 2002) es Veleia de la que hay datos, a partir de sus excavaciones, en la fase preflavia y época de Tiberio.

De todas formas, como indica Koldo Larrañaga (2007), el modelo colonizador romano tuvo incidencia desigual según los intereses económicos y geopolíticos romanos. En consecuencia "...junto a zonas de considerable implantación de lo cultural romano se darán otras que acertarán a salir del periodo colonial con su primitivo bagaje cultural básicamente intacto y con

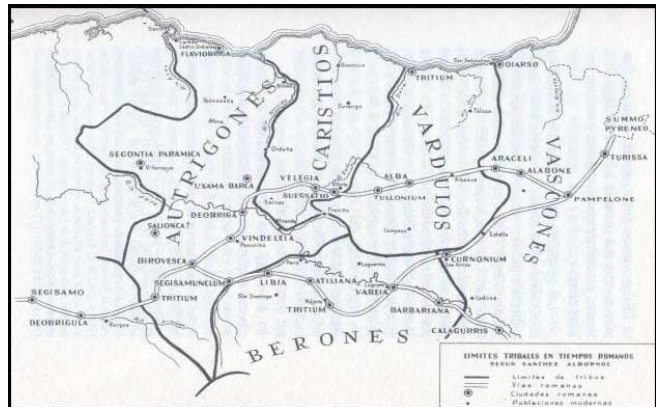
apenas unas leves trazas de superficial romanización. El hecho se revelará de gran importancia en la historia posterior del área en que el mundo vascón irá progresivamente configurándose como una realidad inasimilable y conflictiva para las formaciones sociopolíticas que van formándose al norte y sur de los Pirineos”.

Esta penetración romana fue, en general, pacífica, aunque más tarde hubo formas diversas de resistencia armada (bagaudas) por parte de los euskaldunes. Es más, se tiene noticia de las relaciones pactadas por parte de los 'vascones' con los invasores que incluso llegaron a reclutar soldados entre la gente de Euskal Herria para su ejército: *Cohors vasconum equitata civium Romanorum* (a. 105).

De todas formas esta colonización se produjo sin que desaparecieran las características propias de su población autóctona que supo aprovechar las innovaciones tecnológicas de los romanos sin perder su identidad y lengua. Precisamente las primeras noticias históricas que existen sobre los vascos se las debemos a los romanos. Estrabón, en su *Geografica* se refiere a los *ouaskones*, con el nombre genérico de los montañeses que habitan en el lado septentrional de Iberia y a quienes caracteriza como sobrios, de largas cabelleras de costumbres salvajes y rudas en el comer y vestir. Se refería a diversos asentamientos de gran variedad étnica y cultural que los romanos agruparon como vascones.

a.2. Población (tribus vascas) y cultura indígena en Vasconia

Según los escritores romanos, *Vasconia* (nombre romano) se extendía sobre ambas vertientes de los Pirineos occidentales, y la componían cinco tribus: aquitanos, vascones, várdulos, caristios, autrigones. Los aquitanos eran los más numerosos, desde Burdeos hasta Baiona. Los vascones abarcaban, de Este a Oeste: Lérida (ilergetes) y el mar Cantábrico; Baiona hasta el Ebro; Lapurdi, Behenafarroa, Zuberoa, Navarra, Huesca y el valle de Oiarzun en Gipuzkoa. Los várdulos se encontraban en la actual Gipuzkoa, excepto los valles de Oiarzun y Deva. Por el Sur se extendían sobre el Nordeste de Álava. Los caristios, desde el río Deva hasta el Ibaizabal bajaban hasta el Ebro por Alava (Veleia-Iruña). Los autrigones, al Oeste del Ibaizabal hasta Santoña, llegaban por el sur hasta los Montes de Oca. Junto a estas tribus vascas se encontraban los berones, en la actual Rioja hasta las puertas de Soria. Las tierras de Vasconia, habitadas por tribus hablaban diversos dialectos del euskera, según hace notar A. Campión, junto a otros estudiosos del tema como J. Caro Baroja (1985) y A. Tovar.



La población distribuida por villas, fundos, poblados y ciudades (M. Sorauren, 2000) evolucionó hacia una cultura romano-vascona. Sin embargo, como afirma Urzainqui (2003), la romanización no eliminó la comunidad euskara. Es más, hubo un debilitamiento de vínculos con Tarraco y Caesar Augusta, incluso con luchas de grupos como las denominadas bagaudas. Este movimiento, no exclusivo de Vasconia, se intensificó a partir del s. IV, cuando la romanización por medio de los latifundios, creados a raíz de la pérdida de influjo de las 'civitates', promueve el colonato y se apropia de las partes más fértiles (M. Sorauren, 2000).

Los latifundios se fueron convirtiendo en propiedades de señores con un amplio entorno de criados, industrias artesanales y agrícolas constituyendo las nuevas villas en las que se amparaban los pequeños propietarios. A medida que se fue diluyendo la autoridad romana, se restableció la antigua sociedad rural vasca que emergía de nuevo, tal vez, como indica Mikel Sorauren (2000), porque la romanización cultural había sido mas bien superficial. La rebelión bagauda se hizo más intensa a lo largo de los siglos IV-V en la provincia tarraconense contra 'honorati' y 'poseedores' (latifundistas) y contra los visigodos y su proyectos unificadores políticos y religiosos (J.J. Sayas, 1999; J. Nikolas, 2016).

Aunque el influjo romano desapareció cuando sucumbió el imperio, quedaron restos significativos en la lengua y desarrollo agrícola. Se mantuvieron estructuras sociales y económicas romanas, pero sin que desaparecieran las autóctonas, así como costumbres, creencias y lengua (T. Urzainqui, 2003; J.J. Sayas, 1999), cuya existencia, parece indiscutible desde el paleolítico superior entre el Garona y el Ebro, en Aquitania y desde Cantabria hasta Lleida (L. Nuñez, 2003). Aunque influenciada por otras (celta, ibérico y, luego, latín) en sus nombres y morfología, la lengua de Euskal Herria no perdió, sus características propias, ni su implantación generalizada en el territorio de Euskal Herria, como forma de comunicación identitaria, de relación comunicativa y de estructura de pensamiento (Xamar, 2006).



b) La religión en Vasconia

b.1. Creencias religiosas autóctonas

Desde el paleolítico superior se puede hablar, según Barandiaran (1995) de continuidad o persistencia del mismo grupo étnico vasco, aunque antes hubiera ya alguna población humana, siendo el neolítico (4.000 a.e.) periodo decisivo en su conformación cultural de la que nos han llegado las raíces mitológicas más primitivas conocidas (J.I. Hartsuaga, 2010).

Con el auge de la cultura pastoril, que comenzó en Euskal Herria hace unos 5.000 años, se multiplicaron las construcciones megalíticas en zonas montañosas de pastoreo, teniendo en cuenta que los límites naturales para los pueblos pastores son los ríos, no los montes, lugares de pastoreo, que atraviesan fácilmente con sus rebaños y en los cuales se comunican y relacionan.

Pero el pueblo vasco no era un recinto cerrado. Trashumancias e invasiones indoeuropeas introdujeron influencias culturales-religiosas que fueron asumidas. Pero su etnogénesis y su lengua como "pueblo vasco", según los antropólogos y prehistoriadores, estaría ya adquirida, para mediados el segundo milenio a.e. en sus rasgos culturales y lingüísticos.

Según indicó ya Barandiaran, los datos de la religión antigua de los vascos, como de otros pueblos, son pocos y dudosos. En sus investigaciones arqueológicas y etnológicas descubrió vestigios de creencias religiosas telúricas (presencia de genios y númenes en cuevas y bosques), correspondientes a lo que se denomina substrato arcaico (G. de Arregi y A. de Manterola, 1985), que generaron prácticas rituales entre los vascos primitivos cuyas huellas perduraron y se transformaron a lo largo del tiempo. Según estos convencimientos animistas, la fuerza de la vida está en el interior de la tierra que se manifiesta en árboles, montañas sagradas, fuentes; se hace presente en la madre tierra /*Ama lur*, en las cuevas habitadas por

Mari -mito procedente de la cultura agrícola del neolítico- alma de la tierra a la que personifica (J.I. Hartsuaga, 2010; A. Oz. Osés, 2007).

A partir de los tiempos en que el pueblo de los vascos se relacionó con las culturas indoeuropeas, con sus nuevos modos de trabajo y producción, descubrió y asimiló otros horizontes religiosos tomados de esos pueblos o tribus. Asumieron una religión politeísta y evolutiva de carácter naturista de divinidades terrestres, animales totémicos, dando culto al sol y venerando en dólmenes y cromlechs a sus antepasados, con diversos ritos que expresaban sus creencias en una existencia ultraterrena. En el periodo neolítico, con la cultura agrícola, habría cambiado, por tanto, su perspectiva religiosa, buscando ahora su vida y su 'salvación' en las alturas (*ortzi*, sol; *ilargia*, luna) de las que dependía la vida de sus incipientes rebaños y sus *baratzak*. *Egu* fue el nombre posterior de la divinidad referido al sol (*eguzki*) y la luz, al que se dedican estaciones, calendario lunar y días de la semana (*osteguna / Eguena; ostirala / egubakoitza*) con carácter ritual.

Tanto en la denominación de divinidades, como en su concepción hay claras influencias mitológicas de otras culturas con las que, según Barandiaran, se logró una cierta armonía, aunque manteniendo, dentro de una pluralidad religiosa, sus rasgos vascos religiosos específicos (J. Intxausti, 2009). Destaca en este sentido el nombre de *Ortz* y *ost*, que se refiere al cielo o trueno, también llamado *Urtzi* o *Urcia/Ortzi*, antiguo nombre vasco procedente de concepciones indoeuropeas y sustituido más tarde, probablemente en época bajomedieval, por *Jaungoikoa* (A. Azkarate, 1988; A. Arrinda, 1985; F. Zubiaga).

Como todos los pueblos primitivos, también los vascos han expresado su religiosidad de forma mítica y simbólica y la han plasmado en ritos diversos. Su mundo mitológico como modelo de comprensión del cosmos y de la sociedad (J.I. Hartsuaga,2010), implica un sistema de creencias típicas de la religión primitiva donde vive y siente una experiencia inmediata que le afecta en su ser más profundo, identidad y comportamientos. En los arquetipos de este religiosidad primitiva vasca, como en la de otros pueblos, no hay división ni ruptura entre sagrado y profano, entre religión y cultura, entre naturaleza y transcendencia, entre vida y muerte.

Los mitos cuentan historias sagradas, relatan acontecimientos que han tenido lugar en un tiempo primordial. Su función consiste en ayudar a comprender la realidad tanto de los orígenes como de la actualidad por referencia a los seres y acontecimientos sobrenaturales que la explican. Mircea Eliade (1981) atribuye al mito las siguientes características. Son historias verdaderas puesto que se refieren a realidades. Por ejemplo, el mito cosmogónico es verdadero puesto que ahí está la existencia del mundo para probarlo. También el mito relata las gestas de seres sobrenaturales, modelo ejemplar de las actividades humanas. Revelan, por consiguiente, que el mundo, el hombre y la vida tienen un origen y una historia sobrenatural y que esta historia es significativa, preciosa y ejemplar; hacen revivir una realidad original y responden a un profundo deseo religioso.

Conociendo el mito, se llega al origen de las cosas y se las puede dominar; pero no se trata de un conocimiento exterior o abstracto, sino ritual, vivo, experimentado, donde la lengua posee una función fundamental: *Izena duen guztia, omen da* (todo lo que tiene nombre existe).

El mito es, pues, un elemento básico de la civilización humana, de la configuración de cada pueblo. Constituyen un salto gigantesco en el tratamiento de la inteligencia para la

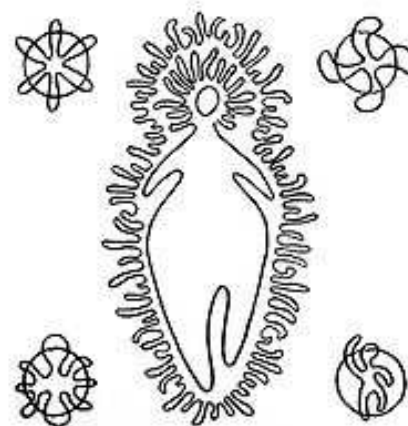


Cueva de Mari - Anboto

humanidad (J.M. Satrustegi, 1980). Los relatos míticos son expresión de una realidad original más grande y rica en sentido que la actual y determinan la vida inmediata, las actividades y destinos de los hombres, su referencia paradigmática. Son modelos de interpretación para comprender el cosmos y de convivencia social (J.I.Hartsuaga, 2010). Malinowski y M. Eliade (1981) atribuyen también al mito un carácter funcional para expresar las creencias, custodiar y legitimar la moralidad; garantizar la eficiencia del ritual y codificar reglas prácticas; son carta pragmática de fe primitiva y sabiduría moral.

Los mitos más primitivos, de los que la arqueología ofrece abundantes testimonios (X. Peñalver, 2005), son los relacionados con los muertos, ya que la muerte genera religión (Malinowsky). La muerte es la experiencia universal, llena de gran ritualismo simbólico (E. Sorazu, 2010) y el culto a los muertos se remonta a la prehistoria, como atestiguan las prácticas funerarias. Los monumentos megalíticos y otros símbolos manifiestan creencias en su supervivencia e influencia entre los vivos. Con la llegada de las invasiones del norte de Europa en el 1000 a.e. se implantaron nuevos ritos funerarios (cremación, incineración) y sus símbolos (menhires, estelas).

Pero la mitología y simbología vascas no se relacionan únicamente con la muerte, sino también con la vida, con la naturaleza animada, llena de energía y sacralidad. En definitiva, es el ciclo natural de vida/muerte lo que genera los innumerables mitos de profundo significado, algunos de los cuales, transformados por nuevas experiencias y culturas, han llegado hasta hoy, referidos a las realidades concretas terrenas y cosmológicas que constituyen su entorno. La experiencia telúrica primitiva nos ha transmitido a lo largo del tiempo abundantes y significativos testimonios etnográficos de esa religiosidad vasca prehistórica y de su mitología. Sus raíces más importantes



y conocidas provienen de la cultura agrícola del neolítico que significó un cambio decisivo de la mentalidad prehistórica cazadora-recolectora donde el hombre se sentía parte de la naturaleza, como los animales que cazaba o las plantas que recolectaba. Su conciencia evoluciona, viéndose ahora dueño y señor de los animales que pastorea y, más tarde en el País Vasco, de la tierra que cultiva y, por tanto, domina en cierta modo, aunque siempre bajo la protección de *Mari* ante los fenómenos telúricos que no puede controlar (J.I.Hartsuaga, 2010).

Los mitos y símbolos vascos afectan a todas las dimensiones de la convivencia humana y con la naturaleza expresando las concepciones básicas de sus relaciones mutuas. La diosa vasca (*Mari*), la tierra (*Ama lur*), los habitantes de los bosques (*basajaun*, *basandere*, *olentzero...*), los genios benignos y malignos (*lamiak*, *sorgiñak*, *herensuge...*), los señores del cielo (*Urtzia*, *Odei*, *Eguzki*, *Illargi*, ...), son personajes míticos donde está contenida la dimensión religiosa de su identidad étnica, con una amplia serie de ritos para congraciarse con esos seres, para pedir su protección y defensa, para conseguir una vida próspera y en paz.

José María Satrustegi (1883) diferencia tres tipos de mitos: *cosmogónicos*, que explican la cosmovisión primitiva de los vascos; *personajes míticos* que regían la naturaleza y *héroes culturizadores* que trajeron a Euskal Herria alimentos básicos y tecnología de los metales. Dentro de esta tipología pueden clasificarse los abundantes mitos recogidos por J. M. de Barandiaran (2001), entre otros:

Ama lur: centro referencial de toda la mitología vasca
Señores del cielo: *Urtzia, Eguzki, Ilargi*
Gigantes de la montaña: *Tartalo, maruak*
Gran diosa vasca : *Mari*
Habitantes de los bosques: *basajaun, basandere*

Genios de las profundidades: *Herensuge*
Hadas y brujas vascas: *lamiak, sorgiñak*
Diablos y duendes: *zaldigorri, zezen gorri*
Animales: *erle, otso, hartz, basurde...*

b.2. Funciones de la religión en el contexto vasco

Se puede decir que la religión en su conjunto es considerada como forma de protección del pueblo, moralizadora y dominante de las costumbres y comportamientos, sobre todo en el cristianismo. Pero la religión más profunda, original y mítica es identificadora del pueblo: sus signos religiosos le representan como tal pueblo y, al mismo tiempo, es generadora de convivencia tanto con los poderes naturales como entre las personas. J. Mz. Montoya (1999) atribuye a la religión vasca tradicional las funciones de generar y dar estabilidad a la vida social (ordenación de la vida social), ser signo de permanencia del grupo humano y, por fin, asegurar su continuidad en el tiempo y en el espacio. Subraya la importancia de la *etxe* o lógica simbólica doméstica extendida a diferentes ámbitos territoriales

Jorge Oteiza (1993) relaciona la religiosidad estética con la intimidad vasca. Esta relación, afirma, procede de la "creación estética del cromlech vasco cuyo sentimiento fuerza quiere traducir religiosamente". Para Oteiza el pastor vasco constructor del cromlech es "el verdadero constructor de nuestra conciencia... y el que traduce la primitiva religiosidad... descubre el propio yo y visualiza la idea absoluta de Dios en el cromlech". En su relación con el vacío (*huts*) y silencio es donde el hombre primitivo vasco "descubre su espíritu y se ampara en esa confianza,



Iruña-Veleia

transforma sus ideas religiosas, enriquece su idioma y entra en un comportamiento de su vida, natural". Desde ahí establece una relación entre *Urtzi* (Dios como firmamento) y *huts*. Ser vasco es ver el mundo de una manera determinada cuya intuición más profunda es ese vacío.

La religión, como religación con la tierra y sus divinidades, tiene además directas funciones ecológicas protectoras contra la adversidades cosmológicas y garantiza fecundidad. Esta perspectiva expresa la relación íntima con las hierofanías cósmicas y la naturaleza, en sus diversas facetas, ciclos, ritmos y movimientos se muestra, dentro de la experiencia religiosa, como mediación simbólica y manifestación de lo sagrado. Por eso la religiosidad del pueblo vasco requiere espacios abiertos, contacto con la vegetación, con la tierra, con los fenómenos celestes. Lo sagrado toma cuerpo en ese medio cósmico natural. No es que el hombre adore el sol, la luna, ni los ciclos cósmicos. Los considera sagrados porque revelan la realidad última.

b.3. Influjo aculturador romano

La aculturación romana tuvo también influjo religioso entre los vascos. Quedan abundantes restos arqueológicos, sobre todo en Alava y Navarra, donde se han encontrado estatuillas de bronce, mosaicos y estelas discoideas. Es interesante destacar las deidades de etimología vasca que aparecen en



Cromlech de Mendiluze

inscripciones latinas: *Aherbelste Deo, Alar, Arixo Deo, Asto-Illuno Deo, Anderexo, Erge Deo, Hercules-Illun-Andos, Illuno Deo*, etc. hallados en inscripciones y topónimos referentes a creencias religiosas vascas (R.Jimeno,2003; K.Larrañaga, 2007; J. Intxausti, 2009). Muchos de estos vestigios y lugares fueron 'cristianizados' más tarde, en la época visigótica, implantándose ermitas, santos, iglesias.

Pero se debe advertir la diferencia profunda de significaciones religiosas entre vascos y romanos. Eran dos paradigmas religiosos opuestos. La religión de los habitantes de Euskal Herria se caracterizaba por su sentido telúrico, arraigo a la tierra; sus divinidades eran protectoras de un pueblo sin diferencias. La religión romana, por el contrario, poseía en su panteón toda una jerarquía de divinidades celestes, dominantes. Era el reflejo de su sociedad



Jentilarri trikuharria.

e imperio donde el mismo Cesar era un dios. Protegían no al pueblo, sino a sus dominadores y señores y sus privilegios. Sus mismos dioses les impulsaban a sus conquistas imperiales. Su identidad era, por tanto, expansiva e invasora. Su organización social reflejaba sus creencias religiosas. Las divinidades eran el modelo de su estructuración y relaciones político-sociales, basadas en la desigualdad y sometimiento. Tal ideología imperial romana no tuvo influencia determinante en la mentalidad religiosa vasca, aunque se dieran una cierta ósmosis y sincretismo religioso-político (R. Jimeno; 2003: K.Larrañaga, 2007; J.Intxausti, 2009).

Cuando el Imperio romano cambió su estrategia religiosa y de perseguidor de la religión cristiana, pasó a permitir, primero, y luego a asumir el cristianismo de forma oficial (Edicto de Milán, a.313) transformó el rumbo de la civilización mediterránea y luego del continente europeo. Iba a nacer un nuevo estado teocrático, ahora apoyado en el Dios cristiano y en la Iglesia, aunque a pesar de esa decisión, el Imperio no pudo contener las invasiones germánicas y se derrumbó dando paso a una nueva época: la edad media.

De todas formas, aunque la presencia romana no fue factor de cristianización de forma directa (A. Azkarate,1988), encauzó la implantación del cristianismo en Vasconia a partir del s. III/IV en los núcleos urbanos vascos (Pamplona, Calahorra, Iruña-Veleia...) gracias a las vías de comunicación imperiales (J. Lz. de Ocáriz,1983). Su penetración en el *saltus*, fue más tardía y, según la tesis hoy más común, debe situarse hacia finales del siglo X (K.Larrañaga,1999).

En todo caso se mantuvieron creencias y ritos llamados 'vestigios' o 'restos' de paganismo'. El ciclo de los *jentilak* representó una específica cultura mitológica que implicaba una ideología y ética de trabajo de la tierra y convivencia (J.I. Hartsuaga, 2010). El paso desde aquella mitología arraigada en la tierra, animista, experimentada en la *Ama lur*, con un profundo sentido telúrico, a la referencia trascendente y personal del Dios cristiano, implicaba un cambio inusitado de conciencia. Su asimilación no iba a resultar fácil, como refleja el mito de *Kixmi*, y las raíces de la primitiva religiosidad persistirán en una compleja simbiosis cristiano-pagana o en el sincretismo que se manifiesta en Iruña-Veleia.

El poeta Prudencio (s.IV), natural de Calahorra, denomina a los habitantes de estas tierras - *bruta vasconum gentilitas*- acusándoles de 'entregarse antaño a un grosero paganismo' y a ritos salvajes (*ferinus ritus*). Paulino de Nola (s. IV-V) calificaba a los vascones de ladrones, con costumbres paganas y ritos bárbaros y Avieno en su *Ora Maritima* de 'inquietos vasconas' (sic). Más tarde, en los siglos VI y VII, los concilios de Toledo aludieron, a estas prácticas insistiendo en su erradicación (A. Azkarate, 1988).

b.4. Ante la invasión de los visigodos

Las tribus germánicas (suevos, vándalos, alanos) provocaron la crisis y posterior caída del imperio romano. Invadieron la Galia (a. 407) y penetraron en el año 418 en Hispania pasando de largo por Euskal Herria. Entre 416 y 476 los visigodos expulsaron a los alanos y los vándalos, y confinaron a los suevos en Galicia, instalándose en este territorio, expulsados de la Gallia.

A lo largo de este primer periodo medieval (siglos V-X), la pobreza y precariedad de alimentos y comercio estaba extendida en Euskal Herria. En consecuencia, grupos de habitantes del *saltus o bagaudas* (J.Nikolas) hacían incursiones continuas en el *ager* para obtener alimentos. Todo ello les acarrió fama de agresivos y hostiles. De aquí también les vino su fama, extendida por los cronistas visigodos y francos, de *turba nefanda*, de bárbaros y paganos por sus costumbres, lengua, latrocinios y asaltos.

En consecuencia, crónicas de la época visigoda y posterior astur-leonesa reflejan la animadversión y política de sometimiento y subyugación: "Astores et uascones crebro reuellantes plures vices edomuit et suo imperio subiugavit" (*Chronica Rotensis*, de Alfonso III, s.IX). La posterior *Chronica Albeldensis* relata también que Alfonso, hijo de ese rey, "vasconum feritatem bis cum exercitu suo constrivit et humiliavit".

Contra Recaredo, rey visigodo, convertido al catolicismo (a. 586), los vascones continuaron rechazando el dominio de la invasión político-religiosa, manteniendo su independencia. En consecuencia fueron calificados de pérfidos, herejes y rebeldes por los visigodos que buscaban la unidad de su reino en una Iglesia que apoyaba su política como forma de extender la cristiandad.



Leovigildo, padre de Recaredo, llegó hasta el centro de la actual Álava/Araba, fundando *Victoriacum* en el s.VI para dominar a los 'vascones'; su localización es dudosa (A. Azkarate, 1988), aunque algunos historiadores la emplazan en Iruña-Veleia. Con parecido objetivo estratégico actuó Suintila (*contra incursus Vasconum Tarraconensem prouiciam infestantium*), quien fundó más tarde Olite (s.VII). Sin embargo, es precisamente a lo largo de este periodo cuando se llevó a cabo la lenta aunque progresiva cristianización de los vascones. Mientras los lugares y ciudades más poblados del sur fueron rápidamente permeables a la nueva religión, no ocurrió así en la parte norte y montañosa de Euskal Herria que persistió, según afirma Caro Baroja y otros (Soraurén, Urzainqui, etc.), en su independencia política, cultural, religiosa y lingüística. El euskera se mantuvo en aquellos tiempos debido, según Mitxelena y Tovar, a su rebelión frente a los invasores y sus lenguas.



c) El cristianismo en Iruña-Veleia y las creencias vascas

El proceso de cristianización de los territorios vascos que se inició en el 'ager vasconum' se remonta al s. III (A. de Mañaricua, 1964). Si durante la romanización pervivió la religión vasca primitiva, tampoco parece que resultó fácil la penetración del cristianismo a lo largo de la alta edad media.

El anuncio del evangelio a los vascos, por tanto, vino mediatizado primero por un cristianismo romanizado y luego visigótico, impulsor de una cristiandad donde política y religión amalgamaban toda una ideología teológico-teocrática de sometimiento al papado en una Iglesia dominante.

c.1. La ciudad de Veleia

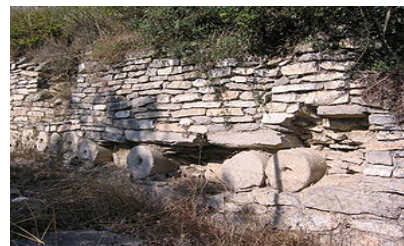
Siguiendo la *galtzarra* romana de los primeros siglos que atravesaba la actual Álava-Araba, encontramos diversas 'mansiones' (E. Gil, 2002): Alba, en San Román de San Millán; Tullonio, en Alegría de Álava; Suestatium, en Arcaia; en Salvatierrabide; el campamento de Atxa, junto a Gasteiz; Cascajueta, en Ariñez y Veleia, poblado caristio (Sayas, 1999) romanizado, pero existente anteriormente como poblado indígena en el final de la Edad del Bronce final y desarrollado en la Edad del Hierro, junto a Arkiz, yacimiento arqueológico de aculturación celtibérica (E. Gil, 1990) y antiguo castro.

Según E. Gil (2002) "la primera ordenación octogonal de esta ciudad, corresponde a la época agustea/julio-claudia (s.I) y luego antonina; a partir de esta última (s. III) posee ya un estructuración urbana". Se puede apuntar, con E. Gil y I. Filloy Nieva (2007), que Veleia sale de la coyuntura del siglo III d.C., básicamente con la estructura urbana heredada de la precedente gran remodelación, en época Flavia/Antonina. No aparecen por ningún lugar rastros de destrucción debida a incursión germánica alguna. La recuperación del período tetrárquico (284-305 d.C.), supuso un impulso para la última modificación urbana de Veleia y, sobre todo, para la construcción del circuito amurallado que muestra una cierta salud económica (E. Gil, 2002). Este amurallamiento, supuso una notable reducción en su perímetro, que pasará a un kilómetro y medio aproximadamente. Se lleva a cabo además un notorio reacondicionamiento del espacio interior, con el desmantelamiento de edificios y la realización de nuevos programas decorativos mediante pinturas murales y mosaicos" (I. Filloy; E. Gil). Es la época de los primeros graffiti cristianos.

Como apuntan ambos historiadores, "la cultura material de esa etapa es concordante, tanto en lo que hace a los ajuares como a la arquitectura y sus programas decorativos asociados. La dieta y la vajilla nos hablan de una sociedad que conoce y sigue la moda imperante; que se aprovisiona sin problemas desde el comercio tanto regional (cerámicas del valle del Ebro) como del de larga distancia (importaciones gálicas, africanas o itálicas); una sociedad que construye grandes residencias urbanas, adaptando el modelo itálico con sus atrios y peristilos, que dispone de grandes cisternas para almacenar agua pluvial en todas las edificaciones de un cierto porte, que aplica profusamente la decoración pictórica mural o la musivaria en determinados ambientes. Todo ello bien representado, por ejemplo, en las fases flavias de las domus de Pompeia Valentina o de los rosetones". □

c.2. La religión del entorno vasco y su reflejo en Veleia romana

Mikel Larrañaga (2016) indica que, "desconocemos si el autor de las ostracas de Iruña-Veleia disponía de una base indígena de interpretación, o si las deidades mencionadas procedían exclusivamente de un marco de referencia romano". Ahora bien Iruña-Veleia era ya un importante emplazamiento indígena, antes de la colonización imperial; por tanto parece evidente que su cultura religiosa correspondería a las creencias de la época. No es de



Muralla de Iruña-Veleia

extrañar, en consecuencia, que aparezcan reflejados mitos como *el Dios del Trueno, relacionado con Ortzi, Ostri o Urtzi*, y el de dioses campestres y de los bosques, una gran diosa

agraria, una *Diosa de las Bestias*, una diosa del amor que quizás podría ser asimilada a la anterior, 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*.

En definitiva, como propone M. Larrañaga, estos 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 árboles y animales; entre otros enumera Larrañaga: *Abelio*, *Areixo*, *Arixo*, *Fago* y *Leheren*, *Leherenno*; y entre los animales *Baigorix*, *Baicorrixo* (relacionado con topónimos como *Baigorri* y *Bigorre*, *Beigorri*; *Baeserte* y *Urde*).

Se podría concluir, afirma Larrañaga, que el cuadro de dioses romanos que encontramos en Iruña-Veleia, es decir, Júpiter, el conjunto de dioses campestres (Baco, Silvano, Hefesto/Vulcano, Marte y Vertumno, etc.), 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.

Larrañaga destaca una figura que se mantiene en su relación a la diosa principal de la mitología vasca (*Mari* o *Andere*), y opina 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*, diosas ambas que aparecen en las ostracas". "Las relaciones entre *Mari*, como *Diosa de las Bestias*, (A. Arana) 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".

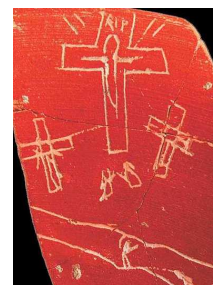


GIIVRII ~~~ATA~~~ZVTAN
RIIINV~~IISVS`TA
IIGIN BADI ZVR

Las diosas caracterizadas como *Diosas de las Bestias*, *de la Guerra* y *del Amor* lo más probable es, según Larrañaga, que no tuvieran tanta entidad en Iruña-Veleia, ciudad romana que, concluye el mismo historiador, "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".

c.3. La comunidad cristiana de Veleia y las creencias vascas

A partir de estas investigaciones e interpretaciones se llega a la conclusión del sincretismo religioso de Iruña-Veleia y de la pluralidad de creencias que, de alguna manera, convivían en ella. Por supuesto, con sus diferencias fundamentales, ya que en las ostracas descubiertas se constata la existencia de creencias cristianas explícitas y claras (I. Filloy Nieva; E.Gil).



Sin embargo también parece demostrado que la forma en que el cristianismo se vivía y practicaba en Iruña-Veleia, como lo podremos comprobar en las siguientes ponencias y comunicaciones, poseía sus específicas connotaciones ligadas o derivadas del contacto con las creencias mitológicas descritas del entorno vasco.

De todas formas, su concepción judeocristiana de Dios, su cristología partiendo del Jesús

histórico según los Nazareos, su práctica de la eucaristía, su mariología reflejadas en las ostracas, especialmente en euskera, analizadas por E.Gil y I. Filloy, muestran una peculiar concepción, en cierta forma adaptada al entorno en el que se evangeliza y catequiza y anteriores a las definiciones dogmáticas de los concilios de Nicea y Constantinopla y sus credos. Su misma forma de oración en el 'Gure Aita', tal como lo exponen F.Zubiaga y J.Nikolas, sugiere y muestran concepciones matriciales (Oz. Osés, 2007) de importante significado y relación con el entorno.

Las formas de cristianismo, sugeridas por los graffiti de Iruña-Veleia y su sincretismo, no dejarían de suscitar sospechas heterodoxas en la Provincia Eclesiástica Tarraconense que se extendía hasta la actual Bizkaia y limitaba con las Provincias Eclesiásticas Galaica y Cartaginense. A ella pertenecía el obispado de Calahorra, datado a partir de los s.III/IV; el de Pamplona, desde el s. VI; y el Iruña-Veleia o Velegia que fue el primer obispado, según el historiador A. Gz. Langarica, anterior al de Armentia (s.IX), aunque también pudo pertenecer al obispado de Auca/Oca, según R. Jimeno (2003). Cercana a las tierras de los vascones se encontraba la que fue importante ciudad, Amaya, en la tierra de los cántabros, que a finales del s. VII fue obispado; invadida luego por los árabes, fue destruida y luego de nuevo repoblada con Ordoño I, rey de Asturias, en el siglo IX. Su demarcación, posterior se amoldó a la del poder civil; así lo dictaminó el Concilio de Calcedonia en su cn. 17, en el año 451. Esta decisión fue confirmada por el IV Concilio de Toledo en el año 663 en el cn. 34.

La comunidad cristiana de Iruña-Veleia estuvo, por tanto, controlada por la autoridad metropolitana y las normas emanadas de los concilios y su estructura, acomodada primero a la normas del Imperio romano y luego a los visigodos.

d) Conclusión

La referencia al contexto y entorno euskaldunes de Iruña-Veleia es necesaria para comprender la religiosidad expresada en los hallazgos de esta 'civitas' romana donde la pluralidad y sincretismo se muestran como importantes características de una convivencia cultural-religiosa que desarrolló un cristianismo específico.

En todo caso, Iruña-Veleia aparece como un enclave, relacionado con el entorno del territorio de Vasconia, donde la cultura vasca antigua y sus creencias se manifiestan ofreciendo un amplio panorama investigativo tanto para interpretar el significado del cristianismo en épocas romanas de los s. III/IV, como para analizar la cultura e identidad euskaldunes de la zona circundante.

e) Bibliografía

- ARANA, A. *Euskal mitologia. Jentillak eta kristauak*, Donostia, Elkar, 2008.
- ARREGI, G. y MANTEROLA, A. "Apuntes sobre la religiosidad popular vasca en la vida tradicional", en AA.VV. *Euskaldunak- La etnia vasca*, 5, Etor, Bilbao 1985, pp.223-282.
- ARRINDA, A. *Magia y religión primitiva de los vascos*, Bilbao 1985.
- AZKARATE, A. *Arqueología cristiana de la Antigüedad tardía en Alava, Guipúzcoa y Vizcaya*, Vitoria, DFA, 1988.
- BARANDIARAN, J.M. (dir.) *Euskaldunak. La etnia vasca*, 1 y 5, Bilbao, Etor, 1985.
- BUENO GONZÁLEZ, M. "L@s bagaudas (un breve acercamiento)", 2016 (art. cedido por la autora).
- CARO BAROJA, Julio, *Los pueblos del norte*, ed. Txertoa, San Sebastián 1977.
- CARO BAROJA, J. *Los vascones y su vecinos*, ed. Txertoa, San Sebastian 1985.
- DAVANT, J.L. *Histoire du peuple basque*, Baiona, Elkar, 1986.
- ELIADE, M. *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris 1965.
- ELORZA, J.C. "La romanización del País Vasco", en AA.VV. *Historia del Pueblo Vasco*, Erein, Donostia 1970.
- FILLOY NIEVA, I. GIL ZUBILLAGA, E. "Los graffiti en euskera de Iruña/Veleia", www.veleia.com/adjuntos

FILLOY NIEVA, I, ELISEO GIL ZUBILLAGA, E. "Informe sobre los hallazgos de grafitos de carácter excepcional", en *SOS Iruña-Veleia* (2007).

GIL, E. "De bestias míticas y montañas infranqueables... El largo proceso ocupación de un territorio (desde la prehistoria al final del mundo romano)", en BAZAN, I. (edr.) *De Túbal a Aitor. historia de vasconia*, Esfera de los libros, Madrid 2002, pp. 21-159.

GIL, E. "Yacimiento arqueológico de la Edad del Hierro, más tarde romanizado", *Munibe* 42 (1990) 327-336.

Gz. LANGARICA, A. "Obispado de Veleia en los inicios de la reconquista", art. en: Hispanismo.org.

HARTSUAGA, J.I. "Euskal Mitologia", en *Hemen*, 26 (2010) 23-37.

JIMENO, R. *Orígenes del cristianismo en la tierra de los vascones*, Pamplona, Pamiela, 2003.

LAKARRA, J.M. "La cristianización del País Vasco", en *Estudios de Historia de Navarra*, Pamplona 1971.

LARRAÑAGA, M. "Lo pagano y lo cristiano en Iruña-Veleia: una perspectiva contextual" en Iruña-Veleiari buruzko II. Nazioarteko Biltzarra / II. Congreso Internacional de Iruña-Veleia 2016.

LARRAÑAGA, K. "Proceso cristianizador y pervivencia de rituales paganos en el País Vasco en la tardoantigüedad y en la Alta Edad Media", en *Hispania Sacra*, 51 (1999) 613-621.

LARRAÑAGA, K. *El hecho colonial romano en el área circumpirenaica occidental*, Vitoria-Gasteiz: Universidad del País Vasco, 2007.

LZ. de OCARIZ, J.J. "Raíces de religiosidad popular", en *Alava en sus manos*, pp.169-200, Vitoria, DFA, 1983.

MAÑARICUA, Andrés E. de, "Obispos en Alava, Guipúzcoa y Vizcaya hasta finales del siglo XI", en *Obispos en Alava, Guipúzcoa y Vizcaya hasta la erección de la Diócesis de Vitoria*, Victoriensia, vol. 19, ed. Eset, Vitoria 1964, pp. 7-8.

MAÑARIKUA, A. "La cristianización del País Vasco", en *Historia del País Vasco*, Donostia, Erein, 1978.

MARTÍN DUQUE, A. "Vasconia en la Alta Edad Media. Somera aproximación histórica", en *RIEV* 44-2 (1999) 399-439.

MZ. MONTOYA, J. *La identidad reconstruida. Espacios y sociabilidades emergentes en la ruralidad alavesa*, Vitoria, Eusko Jaurlaritz, 2002.

NIKOLAS, J. "La *bagaudia* configurada en las nuevas fronteras tras el hundimiento romano /Ámbito lingüístico" I-II, art. cedido por el autor (2016).

NUÑEZ, L. *El euskera arcaico*, Tafalla, Txalaparta, 2003.

ORELLA UNZUÉ, J.L. "Las redes de evangelización de los vascones meridionales", en *Sancho el Sabio* 29 (2008) 93.

ORTIZ-OSSES, A. *Los mitos vascos. Aproximación hermenéutica*, Bilbao, Univ. Deusto, 2007.

OTEIZA, J. *Quousque tandem*, Pamplona, 1993.

PLACER UGARTE, F. *La religión en Euskal Herria*, Txalaparta, Tafalla 2010.

SATRUSTEGI, J.M. *Mitos y creencias*, San Sebastián, Argitaletxea, 1983.

SAYAS, J.J. "De vascones a romanos para volver a ser vascones", en *RIEV*, 44-1 (1999) 147-184.

SORAUREN, M. *Historia de Navarra. El Estado Vasco*, Pamiela, Pamplona-Iruña, 1998.

SORAZU, E. *Antropología y religión en el pueblo vasco*, Usurbil, CAPG, 1980.

URZAINKI, T. *Navarra, estado europeo*, Pamplona, Pamiela, 2004.

Wikipedia, art. Iruña-Veleia

XAMAR, *Euskara Jendea*, Iruña, Pamiela, 2006.

ZUBIAGA, F. *Monolingüismo de escuela materna (según el euskera)*, Amorebieta, Orue, 2015.