

AQVITANIA

TOME 27

2011

Revue interrégionale d'archéologie

Aquitaine

Limousin

Midi-Pyrénées

Poitou-Charentes

*Revue publiée par la Fédération Aquitania,
avec le concours financier*

*du Ministère de la Culture, Direction du Patrimoine, Sous-Direction de l'Archéologie
et de l'Université Michel de Montaigne - Bordeaux,
et soutenue par l'Institut des Sciences Humaines et Sociales du CNRS*

SOMMAIRE

| | |
|--|---------|
| AUTEURS | 5 |
| A. DUMAS, A. DAUTANT, TH. CONSTANTIN, A. BESCHI La sépulture du premier âge du Fer de Cabranc (Barbaste, Lot-et-Garonne)..... | 7-18 |
| TH. LE DREFF Fours et ateliers de potiers au second âge du Fer dans l'isthme gaulois..... | 19-60 |
| DOSSIER "TINTIGNAC" | |
| CHR. MANIQUET, TH. LEJARS, B. ARMBRUSTER, M. PERNOT, M. DRIEUX-DAGUERRE, P. MORA, L. ESPINASSE Le carnyx et le casque-oiseau celtiques de Tintignac (Naves-Corrèze). Description et étude technologique | 63-150 |
| E. ARTICA Júpiter en los Pirineos. El mundo religioso vasco-aquitano..... | 151-178 |
| PH. POIRIER, AVEC LA COLLAB. DE A.-M. FOURTEAU-BARDAJI Contribution des fouilles récentes à la connaissance de l'édifice monumental dit des "thermes" de la rue Arthur Ranc à Poitiers (Vienne)..... | 179-200 |
| DOSSIER "EN SOUVENIR DE MICHEL MARTINAUD" | |
| V. MATHÉ, FR. TASSAUX Avant-propos..... | 203-204 |
| R. CHAPOULIE, V. MATHÉ Sur les pas de Michel Martinaud, géophysicien..... | 205-214 |
| V. MATHÉ, M. MARTINAUD †, P. GARMY, D. BARRAUD L'agglomération antique de Brion à Saint-Germain-d'Esteuil (Gironde). Organisation de l'espace, structures et formes de l'urbanisme..... | 215-242 |

| | |
|--|---------|
| CHR. SIREIX | |
| Contribution des prospections géophysiques à la découverte du principal centre potier antique des Bituriges Vivisques : Vayres-Varatedo (Gironde) | 243-252 |
| S. FARAVEL | |
| L'apport des prospections géophysiques de Michel Martinaud à l'archéologie castrale en Aquitaine | 253-264 |
| E. BOUBE | |
| Contribution à l'étude de la <i>villa</i> de Chiragan : mobilier, galettes et décors en verre inédits | 265-296 |
| E. JEAN-COURRET | |
| Le Puy-Paulin à Bordeaux : porte possible de l'enceinte antique et maison médiévale des Bordeaux/Puy-Paulin | 297-328 |
| M. CAVAILLÈS, BR. VELDE | |
| Le couvent des Cordeliers de Parthenay (Deux-Sèvres) : étude des vitraux et des sépultures | 329-350 |
| CHRONIQUE | |
| I. CARTRON | |
| Chronique de l'archéologie médiévale du haut Moyen Âge en Aquitaine entre Loire et Pyrénées (2003-2011) | 353-360 |
| THÈSE | |
| C. BRIAL, Les décors sculptés à personnages des monuments funéraires en Aquitaine sous le Haut-Empire | 363-368 |
| RECOMMANDATIONS AUX AUTEURS | 371 |

Eduardo Artica

Júpiter en los Pirineos. El mundo religioso vasco-aquitano, una aproximación

RESUMEN

Este trabajo pretende aproximarse al mundo religioso vasco-aquitano a partir del análisis de la relevancia y distribución de los diferentes cultos romanos centrandó la atención en la figura de Júpiter para posteriormente estudiar qué relaciones mantienen con las divinidades indígenas.

PALABRAS CLAVES

Júpiter, *interpretatio*, divinidades indígenas, Aquitania, vascones.

RÉSUMÉ

Cet article tente une approche de la religion dans le monde basque-aquitain à partir de l'analyse de la pertinence et la distribution de divers cultes romains se concentrant sur la figure de Jupiter et de certaines divinités indigènes.

MOTS-CLÉS

Jupiter, *interpretatio*, divinités indigènes, Aquitania, Vascones.

ALGUNAS CONSIDERACIONES PREVIAS¹

El estudio del mundo religioso vasco-aquitano se enfrenta a una serie de dificultades. La primera y en cierto modo obvia se encuentra en el aspecto metodológico. Cómo adentrarse en una parcela de pensamiento tan compleja como la de las ideas religiosas de un grupo humano del que no se conservan textos articulados.

Ante la ausencia de estos valiosos recursos, buena parte de la aproximación queda reducida a la información y análisis de las deidades documentadas por el repertorio epigráfico. Habida cuenta de que, como indica Francisco Marco Simón, la única información disponible de la divinidad es – en la

mayoría de ocasiones – su propio nombre, el recurso a la etimología se convierte en una opción imprescindible². Sin embargo, y al margen de las dificultades inherentes a cualquier análisis lingüístico, desentrañar el significado etimológico de un teónimo no ofrece sino una imagen parcial de la divinidad objeto de estudio. Como advierte Georges Dumézil : “Aunque esté bien establecida e incluso sea evidente, es excepcional que una etimología defina adecuadamente a un dios de cierta importancia pues la actividad de un dios semejante tiene forzosamente numerosos aspectos y aplicaciones. Las mitologías están llenas de personajes cuyo nombre, sin ser misterioso, dista de enunciarlo todo, o incluso lo esencial de su comportamiento”³.

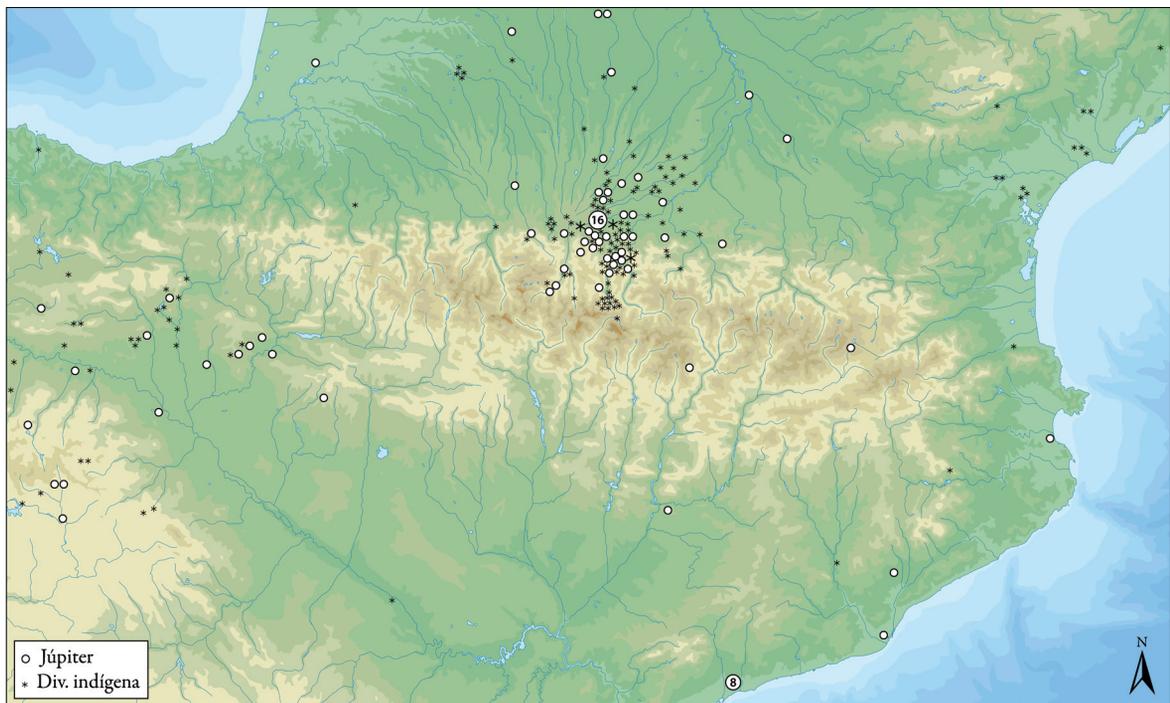


Fig. 1. El culto de Júpiter y a las divinidades indígenas.

1- En primer lugar he de expresar mi gratitud a todos aquellos que a lo largo de la elaboración de este trabajo tuvieron la generosidad de leer las diferentes versiones del mismo enriqueciéndolo con sus críticas y sugerencias. Desde aquí mi agradecimiento para José Luis Ramírez Sádaba, Eva Tobalina, Joaquín Gorrochategui, José Carlos Bermejo, Javier Velaza, Juan Carlos Olivares y Robert Sablayrolles.

2- Marco Simón 1999, 320.

3- Dumézil 1999, 85.

De este modo se corre el riesgo de obtener como resultado el producto de un cúmulo de hipótesis derivadas de las propuestas etimológicas de las varias decenas de teónimos documentados. Se trata, en definitiva, de una confusión entre objeto de estudio y método de estudio⁴, cuando en lugar de hechos aislados, y siguiendo a Dumézil⁵, el interés ha de centrarse en el estudio de una estructura general en la que los problemas particulares encuentren su lugar preciso, es decir, entender el fenómeno religioso en términos de estructura.

Llegados a este punto nos encontraríamos de nuevo ante un callejón sin salida. Si nada se sabe de la religión indígena más allá de los nombres de sus dioses y la etimología de los mismos no es sino una vía accesoria, podría concluirse que poco puede decirse de la religión de vascones y aquitanos más allá de una enumeración de etimologías de las que extraer algunas conclusiones. Para llegar a un cierto conocimiento de cómo se estructura su panteón y de las funciones y significado de las deidades vasco-aquitanas sería preciso conocer las relaciones que cada dios establece con los otros dioses. Como ha subrayado Vernant con respecto a los dioses griegos: “Un dios griego se define por el conjunto de relaciones que lo unen y lo oponen a las otras divinidades del panteón”⁶.

Obviamente, en el estado actual de nuestros conocimientos no resulta posible determinar el papel de cada divinidad prerromana ni las relaciones que mantiene con el resto de dioses. Sin embargo, sí es posible determinar en ciertas ocasiones – hay que reconocer que muy pocas – las relaciones de algunos dioses indígenas con divinidades del panteón romano y qué procesos de interacción se producen en el área circumpirenaica occidental entre la religión de los romanos y la de vascones y aquitanos. Juan Carlos Olivares, en relación con el ámbito hispánico, se refería recientemente a la necesidad de realizar estudios detallados que aborden las transformaciones religiosas que se derivaron de los contactos entre la cultura romana y la de los pueblos prerromanos⁷.

Así pues el objetivo de este trabajo pretende una aproximación al mundo religioso vasco-aquitano a partir del análisis de la relevancia y distribución de los diferentes cultos romanos del territorio en cuestión, determinando cuáles son los más característicos, para posteriormente estudiar qué relaciones mantienen con las divinidades indígenas y en qué medida estas han podido influir en la introducción de las distintas deidades del panteón romano.

Antes de estudiar las divinidades romanas más representativas del territorio es preciso esbozar las principales características de las deidades vasco-aquitanas. Establecer una clasificación no resulta una tarea sencilla. El criterio que tal vez haya contado con más adeptos supone una clasificación de las divinidades en función tanto del número de dedicaciones como de lugares en las que se documentan⁸. Una ordenación que vaya más allá de una división en función del género de las divinidades o de su asociación con dioses del panteón romano no resulta posible por el momento. Queda así sin definir un aspecto de gran importancia como es la identificación y diferenciación de teónimos y epítetos, si bien es cierto que la teonimia vasco-aquitana presenta una serie de elementos característicos. Así, al margen de una característica tendencia a dativos en -e⁹, podemos presentar al menos tres grupos distintos¹⁰:

1. *Algassi, Buaicorixe, Beisirisse, Erditse, Haloisso, Helasse, Selaitse*¹¹.

2. *Arhe, Artaxe/Artehe, Elh[e], Herauscorritsehe, Lahe, Larrahe*¹².

3. *Abellionn -i, Borianno, Ilunn-i/-o, Itsacurrinne, Leherenn -i/-o, Lelhunno*.

8- Sayas Abengoechea 1999, 401-420. Véase esta clasificación recogida en un mapa en Sablayrolles & Beyrie 2006, 94-95 y en Rodríguez & Sablayrolles 2008, 31.

9- Michelena 1985, 421.

10- En la mayoría de los casos, nos referiremos a los distintos teónimos y antropónimos, tal cual aparecen en las inscripciones (principalmente dativos) renunciando a cualquier intento de reconstrucción de hipotéticos nominativos.

11- Sobre las particularidades de su lectura: Velaza Frías 1992, 367-369.

12- AE, 1989, 457, HEP-3, 262. Este teónimo fue primeramente publicado con dudas como *Larahi*: (Castillo & Bañales 1989, 523). Posteriormente Gorrochategui 1993, 153, teniendo en cuenta que en el epígrafe la E se anota mediante dos barras II, proponía la lectura *Larrahe*. Finalmente, previa autopsia, se ha podido confirmar la lectura *Larrahe*. (Velaza Frías & Mezquiriz Irujo 2006, 81).

4- González García & García Quintela 2005, 49 y Bermejo Barrera 2008, 111.

5- Dumézil 1977, 14.

6- Vernant 1991, 29.

7- Olivares Pedreño 2006, 140.

De esta clasificación nos interesan particularmente los dos últimos conjunto: el primero de ellos, puede aislarse el sufijo *-he*¹³, por ser este un elemento presente única y exclusivamente en nombres de divinidad; el segundo de ellos con la característica nasal geminada, *-nn*¹⁴ por ser el que ofrece una tendencia más marcada a asociarse a divinidades romanas y a la formación de epítetos: *Herculi Ilunno Andose*, *Marti Lelhunno*, *Marti Leherenn* y tal vez *Ars Ilunno* y *Asto Ilunno*¹⁵.

Son ejemplos no muy usuales en el repertorio epigráfico vasco-aquitano pues las advocaciones compuestas, ya sean bimembres o trimembres, no suponen un fenómeno generalizado. A las ya expuestas pueden añadirse *Bocco Harausoni*¹⁶, *Bascei Andosso*¹⁷, *Herculi Toli Andosso*¹⁸ y, tal vez, *Ageioni Bassario*¹⁹. Tampoco es habitual la agrupación de dioses indígenas en un mismo altar votivo. Únicamente podemos reseñar un epigrafe de Chaum: *Dian(a)e et / Horolati / et Garre*²⁰.

Esta característica deja fuera una práctica habitual en las religiones del entorno como es la agrupación de parejas de dioses, uno masculino y otro femenino. Se trata de una posibilidad bastante remota, pues los testimonios de divinidades femeninas son muy escasos. Únicamente existe constancia expresa de la condición femenina de tres divinidades prerromanas: *Lahe deae*²¹ - o *Lahe Nu[mi]ni*²² -, *Deae*

*Andei*²³ y *Minervae Belisamae*²⁴. La última remite al mundo indoeuropeo, más concretamente céltico. Todas proceden de ubicaciones periféricas²⁵.

No puede obviarse que existe un cierto número de teónimos sobre los que carecemos de información acerca del género de los mismos²⁶. No obstante, valorando únicamente los casos en los que el nombre es acompañado por *deus* o *dea* y aquellos en los que se produce una asociación con dioses masculinos o femeninos del panteón romano, la preponderancia de casos indígenas masculinos es absoluta: *Abellionn deo* (14), *Deo Aereda*, *Ageio deo* (7), *Aherbelste deo*, *Alar/Alardosto deo* (5) *Ar deo*, *Arhe d(eo)*, *Arixo deo* (2), *Arpenino deo*, *Deo Artaha/Artehe de[ol]/Arte* (7), *Deo Arsilunno*, *Astello deo*, *Astoilunno deo*, *Dibus Axoniebus*, *Baeserte deo*, *Baigorixo deo* (4), *Baiosi deo*, *Deo Bascei Andosso*, *Belgoni deo*, *Borienno deo*, *Carpento deo* (2), *Deo Eberri*, *Edelati deo*, *Ele deo/Elh[e]* (2), *Erge deo* (24), *Deo Erriape* (20), *Deo [E]xprc[.]Jennio*, *Fago deo* (4), *Garre deo* (2), *Deo Idiatte*²⁷ (2), *Ilixoni deo* (5), *Ilumberri deo*²⁸ (2), *Ilunni deo* (8), *[I]u[r]beri / d[e]Jo* (3), *Deo Iluroni*, *Iscitto deo* (2), *Deo Larahe/Lamahe* (2), *Leherenno deo* (21), *Oidrito deo*, *Peremustae deo*, *Sexarbori deo* (3), *Deo Stoloco*, *Suhugio/Sutugio deo* (4), *Vax[ol] deo* y *Xuban deo*.

El conjunto supera ampliamente el centenar y medio de altares votivos, sin contar las ocasiones en las que las inscripciones se encuentran de manera fragmentaria y aquellos otros en los que la asociación con divinidades romanas permite conocer el género del teónimo indígena, como son los casos de *Herculi Toli Andosso*, *I.O.M. Beisirisse*, *Marti Lelhunno* y *Marti Daho*. Frente a este volumen las advocaciones a divinidades indígenas femeninas se reducen a nueve, de las que seis corresponden a *Lahe*.

13- El uso de *h* se ha explicado como un medio de separar las sílabas en los casos en los que se añade la desinencia *-e* a un tema vocálico (Michelena 1985, 421).

14- Habitual también en la antroponimia aquitana con ejemplos como *Andostenno*, *Andoxponni*, *Belexennis*, *Bihoscinnis*, *Cissonbonnis*, *Hahanni*, *Hahantenn*, *Odanni*, *Orgoanno*, *Sosonnis* y *Torsteginno* entre otros. Sobre esta característica: Michelena 1985, 435 y 440.

15- No resulta fácil determinar si en estos dos casos *Ilunno* es un epíteto asociado a *Ars* y *Asto*, como en *Herculi Ilunno Andose* o más bien han de interpretarse como *Arsilunno* y *Astoilunno*, asumiendo que *ilunn* "oscuro" ejerce la misma función que otros adjetivos como *bels* "negro", *gorri* "rojo", y *berri* "nuevo" en *Aherbelste*, *Baigorixo* e *Ilurberixo*.

16- CIL, XIII, 78 y 79.

17- CIL, XIII, 26.

18- CIL, XIII, 434.

19- AE, 1911, 26; CIL, XIII, 221. La inscripción se conserva incompleta por lo que no resulta posible determinar con seguridad si *Bassari* es un epíteto de *Ageio*.

20- CIL, XIII, 60.

21- CIL, XIII, 143, 144, 145, 147 y 317.

22- CIL, XIII, 142.

23- CIL, XIII, 15.

24- CIL, XIII, 8.

25- Ver fig. 2.

26- Concretamente 15 divinidades. *Algassi*, *Baiase*, *Bocco Harausoni* (2), *Erdae*, *Erditse*, *Errensae*, *Haloisso*, *Helasse*, *Herauscorritsehe*, *Horolati*, *Itsacurinne*, *Larasoni*, *Losae/Loxae*, *[I]lurgorr[.]y Selatse*.

27- Ver nota 44.

28- Esta divinidad cuenta con un altar en Saint-Béat: *Ilumberf* (CIL, XIII 42) y un segundo epigrafe en Saint-Bertrand-de-Comminges originalmente con la lectura *Jaberri deo*, y recientemente como *[I]lumberri* (Gorrochategui 1993, 152).

El hecho de que algunos de estos teónimos, como *Erge*, *Erriape* y *Leherenn*, acumulen una buena porción de las dedicaciones a divinidades indígena, superando la veintena de altares, podría hacer pensar en su condición de dioses principales. Sin embargo la traslación de su culto sobre el territorio refleja un alcance muy limitado. La práctica totalidad de la documentación relativa a estas divinidades procede de sus respectivos santuarios o lugares de culto, *Erge* en Montserié, *Erriape* en un santuario rupestre en Saint-Béat y *Leherenn* en Ardiège.

La única excepción la constituirían *Ageio*, *Ilunn* y principalmente *Abellionn* cuyo culto, sobrepasando la decena de testimonios, se reparte por tres áreas distintas: Luchon y el valle de Larboust, el curso del Garona entre Burgalays y Boucou, y el Nébouzan²⁹. En el resto del repertorio epigráfico la característica común – tanto en Aquitania como en territorio de los vascones – es el limitado alcance geográfico de los distintos cultos indígenas. A diferencia de lo que puede observarse en otras regiones, no consta la existencia de divinidades que reciban culto común a todo el territorio que las fuentes grecolatinas adjudican a aquitanos o a vascones. Este fenómeno tal vez pueda admitir analogías con la fuerte fragmentación étnica de la que nos hablan las fuentes, al menos de manera expresa para el caso aquitano.

Sin embargo, la distribución geográfica de los teónimos indígenas resulta tan localizada que ni tan siquiera puede establecerse una correspondencia entre determinadas divinidades y el territorio de alguna de las etnias. La extensión de los cultos prerromanos documentados epigráficamente, tanto a uno como a otro lado de los Pirineos, apenas rebasa el dominio de un valle, una montaña, una localidad determinada o un santuario³⁰, en definitiva, un área geográfica poco extensa.

La documentación epigráfica disponible puede considerarse rica, pero al mismo tiempo dispar. El territorio mejor documentado es sin lugar a dudas el de los *Convenae*, tanto en su ciudad principal, *Lugdunum*, como en los valles pirenaicos del entorno. Sin embargo esta característica no es común a toda el área geográfica. Más bien constituye una

excepción, ya que el material epigráfico es muy escaso en el resto del territorio aquitano. En el caso de los vascones, el panorama se ha enriquecido en los últimos años con la publicación de nuevos altares que nos permiten esbozar una idea aproximada de la religiosidad de esta etnia.

Dicho desequilibrio se observa en los cuadros siguientes. En ellos se recoge el número de epígrafes votivos dedicados a las divinidades más significativas³¹.

Divinidades masculinas

| | Júpiter | Marte | Hércules | Silvano | Apolo | Mercurio | Indígenas |
|-------------|---------|-------|----------|---------|-------|----------|-----------|
| Auscii | 1 | | 1 | | 1 | | 4-1* |
| Aturenses | | 6 | | | | | 4 |
| Benarni | | | | | | | |
| Bigerriones | 2 | 1 | | | | | 7-1* |
| Boiates | | | | | | | |
| Convenae | 50 | 28 | 8 | 8 | 1 | 3 | 134-8* |
| Consortanni | 1 | | | | | | 2* |
| Elusates | 1 | | | | 1 | | 1* |
| Ilurones | | 1 | | | | | 1* |
| Lactorates | 2 | | | | | | |
| Tarbelli | 1 | | | | | | |
| Vasates | | | | | | | |
| Vascones | 8 | 1? | | | 1 | 1 | 4-11* |

Divinidades femeninas

| | Ninfas | Tutela | Minerva | Fortuna | Diana | Juno | Indígenas |
|-------------|--------|--------|---------|---------|-------|------|-----------|
| Auscii | 1 | 3 | 2 | | | | |
| Aturenses | | | | | | | |
| Benarni | | | | | | | |
| Bigerriones | 3 | 1 | | | | | |
| Boiates | | | | | | | |
| Convenae | 13 | 4 | 3 | 3 | 3 | 2 | 6 |
| Consortanni | | | 1 | 1 | | | 2 |
| Elusates | 1 | 1 | | 1 | | | |
| Ilurones | | | | | | | |
| Lactorates | | | | | | | |
| Tarbelli | | 1 | | | | | |
| Vasates | | | | | | | |
| Vascones | 2 | | | | | | |

29- Gorrochategui 1984, 298.

30- En algunas ocasiones, las inscripciones votivas dejan constancia expresa de estos lugares de culto: *fano Heraucorritsehe* (CIL, XIII, 409) y *fani Lamasoni* (CIL, XII, 5370).

31- Los números con asterisco se refieren al número de epígrafes dedicados a divinidades cuyo sexo se desconoce. En los casos en los que el voto se dirige conjuntamente a un dios romano y su correspondiente divinidad indígena se hacen constar por separado cada uno en su correspondiente categoría.

Dentro de esta irregularidad sin embargo pueden apreciarse ciertas tendencias. En aquellos territorios en los que la información es más elevada se observa una fuerte presencia de cultos indígenas y un elevado número de advocaciones a Júpiter. Esta característica se manifiesta de manera muy especial entre los Cónvenas y también en tierras vasconas, donde el peso de Júpiter se acentúa, al no contar el resto de divinidades con un número de dedicaciones significativo, a excepción de las ninfas. Este es el único culto romano relativo a una divinidad femenina presente en el territorio vascónico y es también – dentro de esta categoría – el más representativo en Aquitania, especialmente en tierras de los *Convenae*.

El medio físico parece influir en esta circunstancia, pues son los espacios montañosos aquellos de los que procede la mayor parte de los altares dedicados a Júpiter. Esta incidencia se aprecia de manera más clara en una comparativa entre los valles pirenaicos y las tierras llanas de Aquitania. Mientras el área montañosa es un dominio claro de Júpiter y las divinidades indígenas, en los espacios abiertos de los territorios de los *Aturenses*, *Tarbelli*, *Elusates*, y *Ausci*, la presencia de Júpiter queda muy atenuada por los cultos a Marte, Hércules y Tutela, descendiendo notablemente la presencia de divinidades indígenas³².

El propio territorio de los *Convenae* es también un ejemplo de esta división. Mientras en la mitad norte, con *Lugdunum* como punto de referencia, Júpiter comparte espacio principalmente con Marte así como con Hércules y Silvano en la mitad meridional, la más montañosa, dominan Júpiter y los cultos indígenas (fig. 2). En este mismo espacio geográfico únicamente las ninfas cuentan con una presencia reseñable en la antigua *Aquae Onesiae* (Bagnères-de-Luchon).

32- Otra cuestión que hay que valorar es la relación entre lengua y religión y el papel de las diferencias dialectales. Al margen de que no todo el repertorio teonímico remite a una única lengua, en este caso protovasca, dentro de esta se observan algunas señales de polimorfismo entre vascónico y aquitano y aún dentro de ésta entre el espacio montañoso y el llano. Tal es el caso de los aquitanos *Ombe* y *Bon* frente a los vasconicos *Umme* y *On*, así como de la variación T/H observable en *Tals-co* y *Taros* procedentes de las tierras llanas y *Hals-co* y *Har*, pirenaicos (Michelena 1985, 432; Gorrochategui y Lakarra 2001, 423 y Gorrochategui 2007, 634).

EL CULTO A JÚPITER. REPERTORIO EPIGRÁFICO

El territorio de los *Convenae*, tanto en su principal ciudad, *Lugdunum*, como en los valles de su entorno, es el espacio en el que se produce la mayor concentración de aras consagradas a esta divinidad en Aquitania. Fuera de la cuenca alta del Garona y los valles centrales del Pirineo – en los que también se encuentran los *Begerri* o *Bigerriones* – las dedicatorias a Júpiter se reparten por los principales centros urbanos. Tales son los casos de *Aquae Tarbellicae* (Dax), *Lactora* (Lectoure) con dos epígrafes, *Elusa* (Eauze) (donde un altar es dedicado a *I.O.M. et Fortunae Augustae*³³) y Garros, cerca de Auch³⁴, la antigua *Elumberrum*, ciudad principal de los *Ausci*.

La práctica totalidad de las atestiguaciones presenta la forma *I.O.M.* con excepciones como un altar de Saint-Béat en el que se da la advocación conjunta – y excepcional – a *Deo Iovi et Minervae*³⁵. El apelativo *deus* acompaña también a Júpiter en dos aras más de Saint-Bertrand-de-Comminges como *D(eo) I(ovi) O(ptimo) M(aximo)*³⁶ y como *Deo Iovi* si bien en este caso la dedicante hace constar su origen foráneo: *civis Trevera*³⁷. No puede quedar sin reseñar un epígrafe de Lescure en el que se especifican las características de la divinidad: *I.O.M. auctori bonarum tempestatium*³⁸, y uno de Saint-Bertrand-de-Comminges dedicado a *Jupiter Salutari*³⁹.

Solamente consta un caso en el que Júpiter es identificado con un dios indígena. En Cadeac, una inscripción testimonia el culto a *I.O.M. Beisirisse*⁴⁰. No obstante se conservan ejemplos en los que un mismo dedicante ofrece un altar a Júpiter y otro a un dios indígena. Tal es el caso de *Antonius Vindemialis*

33- CIL, XIII, 541.

34- En Garros se documenta también una estatua sedente de Júpiter (Esperandieu 1908, 111, n°1045).

35- CIL, XIII, 45. *Deo/[I]ov(i)/et Mi/neru(ae),/[P]osi/tus/v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*.

36- AE, 1997, 1112. *D(eo) I(ovi) O(ptimo) M(aximo),/Placida/Consu/[eti]?*. CAG 31/2, 287.

37- CIL, XIII, 233. *Deo/Iovi,/Clam/osa, ci/vis Tr/evera,/v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*.

38- CIL, XIII, 6. *I(ovi) O(ptimo) M(aximo)/auctori/bonarum/tempestatium/Val(erius) Iustus*.

39- CIL, XIII, 240. Sablayrolles indica el sentido excepcional de este epíteto –solamente un ejemplo documentado en Roma, CIL, VI, 425–, (Sablayrolles 2005b, 83).

40- CIL, XIII, 370. *I(ovi) O(ptimo) M(aximo)/Beisirisse,/M(arcus) Val(erius) Pote/ns, v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*.

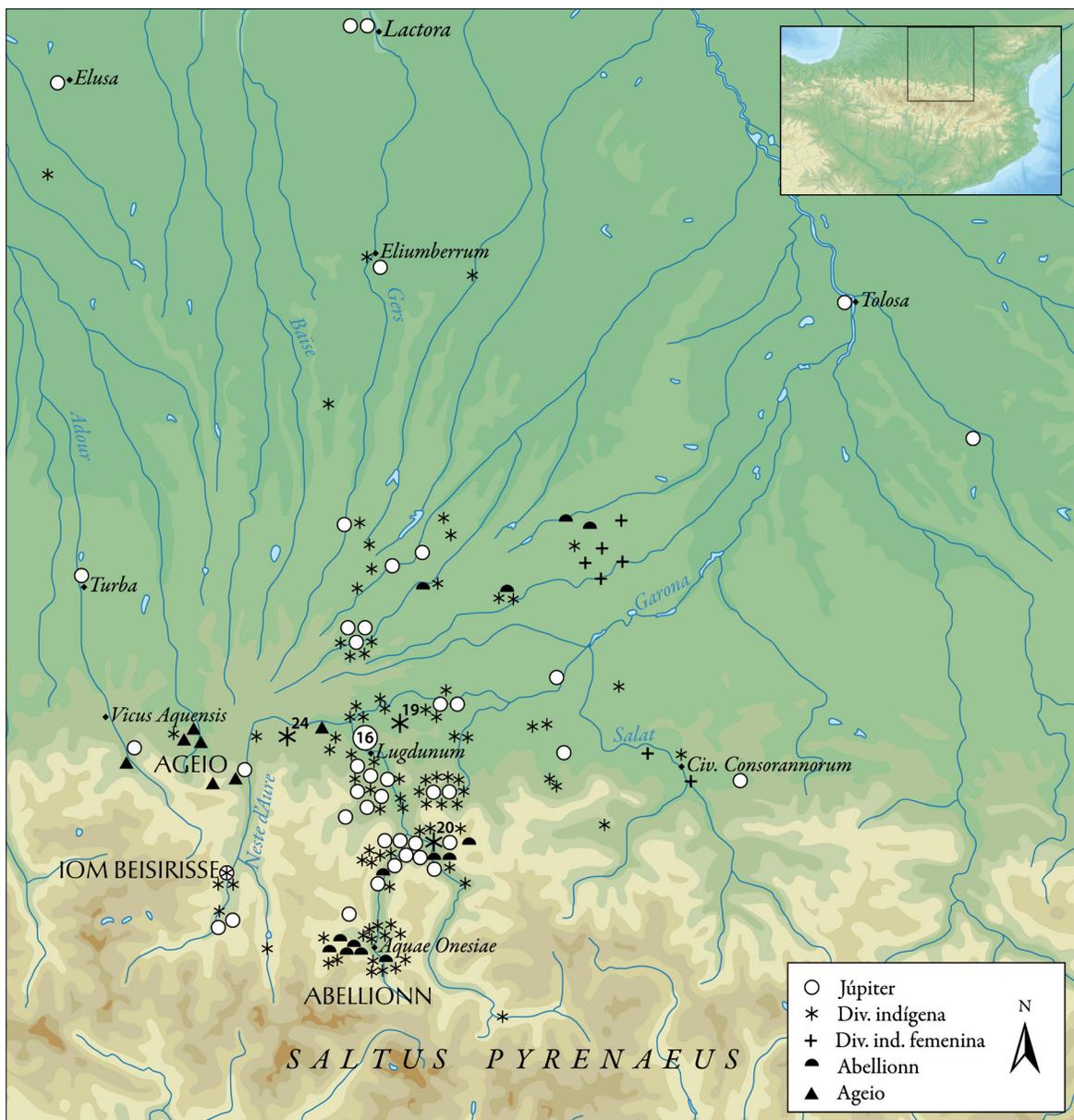


Fig. 2. Júpiter, Abellionn, Ageio y las demás divinidades indígenas.

que encargó un altar a I.O.M.⁴¹ y otro *Ageioni deo*⁴². De gran interés es también el ejemplo de la familia de los *Pompeii Pauliniani*, cuya presencia se testimonia en diferentes inscripciones dedicadas a Júpiter⁴³ y a divinidades indígenas documentadas en Saint-Pe-d'Ardet como *Deo Idiatte*⁴⁴ y *Deo Artahe*⁴⁵. Como ha señalado Fabre, precisamente a propósito de esta familia, las elites locales desempeñan un papel esencial en la introducción y difusión de los cultos romanos, situándose como intermediarios entre la población indígena – y sus deidades – y el poder imperial, con sus correspondientes divinidades⁴⁶.

En otras ocasiones, el culto a Júpiter convive o cohabita con diferentes divinidades del panteón indígena y romano, como ocurre en la propia Saint-Pe-d'Ardet, donde además de los epígrafes comentados la divinidad conocida como *deo Artahe*⁴⁷, *deo Artehe*⁴⁸ o simplemente *Arte*⁴⁹ cuenta con un importante número de epígrafes⁵⁰. También es el caso de Anla

donde se testimonia un altar *Borienno*⁵¹, Cadeac, con *Ilunn*⁵², Cier-de-Luchon con *Baicorrixo*⁵³, Gaud con un grupo de dioses tanto indígenas : *Alar* o *Alardossi*⁵⁴ y *deo Garri*⁵⁵, como romanos : *Nymphis Augustis* y *Tutela*. Hèches una de las poblaciones donde recibe culto el ya comentado *Ageio*, en esta ocasión como *Ageioni Bassario*, también mencionado en la introducción. En Saint-Béat mientras Júpiter es honrado por un individuo que dejó constancia de su ocupación laboral, *Silvanus marmorarius*⁵⁶, eran varias las divinidades indígenas que recibían culto⁵⁷. Saint-Plancard, dominio de la devoción *Deo Marti Sutugio* o *Suhugio deo*, y Sariat-Magnoac donde comparte espacio sagrado con *Ilurgorri*⁵⁸ son también ejemplo de esta circunstancia.

Entre los vascones, como advertía recientemente Olivares⁵⁹, se observa un culto casi exclusivo a deidades indígenas y a Júpiter. El conjunto de epígrafes votivos documentado en el territorio de los vascones se eleva actualmente a 33⁶⁰. De este catálogo, 8 se refieren al principal dios romano, lo que supone casi un tercio del total. Esta proporción se incrementa si tenemos en cuenta únicamente las advocaciones a divinidades del panteón romano : 13, lo que supone que Júpiter asume más de la mitad de las inscripciones. Por otra parte, y a diferencia de lo que se observa en lo que atañe a la figura de Júpiter, es importante subrayar que parte de las restantes divinidades romanas documentadas en el territorio de los vascones aparecen en buena medida desvinculadas de la religiosidad indígena. Así, la placa de bronce dedicada a Apolo hallada entre las ruinas de la antigua ciudad de los *Andelonenses* remite de manera directa a la esfera de la religión oficial y más concre-

41- CIL, XIII, 308. *I(ovi) O(ptimo) M(aximo)/Antoni/us Vind/emialis / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*

42- CIL, XIII, 180. *Ageioni/deo/Antoni/us Vinde/mialis ex voto/p[osuit].*

43- En Saint-Pe-d'Ardet : CIL, XIII, 66 *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / Sabini/anus ser(vus) ac/tor Paulin/iani n(os)t(ri)/v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito).*

44- CIL, XIII, 65 = ILTG, 32. *Deo/Idiatte/Luc(i) Pompei/Pauliniani ne[p(ost)]/L(ucius) P(ompeius) Paulinianus / pro salute sua/et suorum /felicit[er] / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)].* A esta misma localidad de Saint-Pe-d'Ardet debe de pertenecer muy probablemente una inscripción de procedencia desconocida : *Deo Idiatt(e) Annosiu//s C(a)esarian[us] quol/d promi[s]erat --/--// v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito).* (Alföldy 1993, 9-10) Tanto el teónimo, documentado en esta población, como el antropónimo indígena apuntan a esta región. *Annosius* remite a *Andossus*, el nombre personal masculino indígena más extendido en este espacio geográfico. La relación entre *Andossus* y *Annosius* sería equivalente a la que se produce entre *Andereni* y *Annereni* (CIL, XIII, 11004) con una asimilación del grupo -nd- en -nn- (Gorrochategui 1984, 144). Precisamente en Saint-Pe-d'Ardet se documenta la variante más próxima de *Andossus* a *Annosius* : *Andosius* (ILTG, 36). A tener en cuenta también la presencia de un *Annosus Pom/peiani* [*l(i)lius*] (CIL, XIII, 315 = AE, 1994, 1188) que podría ponerse en relación con los *Pompeii* documentados en Saint-Pe-d'Ardet.

45- CIL, XIII, 70 = ILTG, 33.

46- Fabre 2000, p. 137.

47- AE, 1888, 141, CIL, XIII, 70 = ILTG, 33 y 37.

48- CIL, XIII, 64, CIL, 13, 71 = ILTG, 34.

49- ILTG, 36.

50- Junto con los dioses reseñados existe un altar para el que se ha propuesto la lectura [*A]rix(oni)* CIL, XIII 63. Sin embargo esta divinidad, asociada a Marte, no recibe culto en el entorno próximo a Saint-Pé-d'Ardet, por otra parte la secuencia *rix* no es exclusiva de este teónimo, existiendo otros casos : *Baicorrixo*, *Ilurberrixo*...

51- CIL, XIII, 301. Divinidad que tal vez compartiera espacio de culto y características comunes con Júpiter (Sablayrolles & Schenck 1988, 45 ; Schenck, 1998, 60).

52- CIL, XIII, 374.

53- CIL, XIII, 323.

54- CIL, XIII, 47 = AE, 2000, 922 y CIL, XIII, 48.

55- CIL, XIII, 49.

56- AE, 1966, 249.

57- *Ilumberl*, CIL, XIII, 42; *Abellionn*, CIL, XIII, 39 y 40 y principalmente *Erriape*, con una veintena de altares. Existe constancia de un altar perdido dedicado a *Arardo daeo* (CIL, XIII, 41) cuya lectura parece poco fiable y que probablemente haya que atribuir a la divinidad documentada como *Alar*, *Alardossi* o *Alardosto*.

58- AE, 1997, 01122.

59- Olivares 2006, 152.

60- Tobalina Oraá 2009, 489-491.

tamente al culto imperial, siendo dos ediles los dedicantes de este epígrafe consagrado *Apollini Aug(usto)*⁶¹. En otros casos, o bien el voto corresponde a un individuo foráneo, como es el del *aquilegus Variensis* del ara elevada a las Ninfas en Leire⁶², o su ubicación y contexto cultural ofrece problemas para su valoración en el repertorio epigráfico de los vascones: como el epígrafe dedicado *Marti Invicto* en Monteagudo⁶³.

Al igual que ocurre en Aquitania, la gran mayoría de epígrafes se dirige a Júpiter como *Iovi Optimo Maximo*. Tal es el caso de un anillo de oro encontrado en la antigua *Calagurris Iulia* con la sencilla inscripción *I.O.M.*⁶⁴. Como excepción a esta norma se encuentran dos altares con la forma *Iovi*, en Ujué y en Asín, y particularmente el *carmen epigraphicum* de Arellano en el que *Flavus*, habiendo regresado felizmente de un viaje a Roma, cumplía su voto con una inscripción dedicada *Appennine*, es decir, Júpiter Apenino⁶⁵.

No existe por el momento en el territorio de los vascones ningún caso en el que Júpiter reciba culto identificado con una divinidad prerromana. Si existe sin embargo documentación similar a la referida anteriormente remitiendo a un proceso de asimilación entre una divinidad local y el dios romano. Tal es el reseñado caso de Ujué, ya que los mismos oferentes de un altar a Júpiter aparecen en otro epígrafe hallado en la misma localidad y que documenta un teónimo indígena: *Lacubegi*. Es interesante observar como las formulas difieren en uno y otro caso: si en el caso romano encontramos *Iovi sacrum*, en el indígena se eligió *Lacubegi ex voto*.

La distribución del culto a Júpiter en el territorio de los vascones, como del resto de divinidades ya sean romanas o indígenas, se centra básicamente en una franja al sur de las sierras prepirenaicas, en lo que en líneas generales comprende el territorio de las ciudades estendidas de los *Andelonenses*,

Carenenses, *Ilumberritanos* y *Tarracenses* (federados), de algunas ciudades documentadas por Ptolomeo.

¿UNA DIVINIDAD INDÍGENA SINCRETIZADA?

Tras este somero repaso y recuento, dada la extensión del culto a Júpiter, el número de inscripciones y la convivencia directa con los dioses indígenas, se hace inevitable preguntarse si nos encontramos ante un culto única y exclusivamente romano o si, por el contrario, podemos hablar de un Júpiter que encubre a una divinidad indígena sincretizada. Ambas posturas han contado con defensores como Van Andringa⁶⁶ y Fabre⁶⁷, respectivamente. En nuestra opinión y coincidiendo con Fabre, el culto a Júpiter presenta una serie de particularidades que invitan a plantear la existencia de un culto subyacente.

Los aquitanos

Antes de precisar la especificidad del culto a Júpiter en el entorno pirenaico, resulta necesario poner en un contexto más amplio el mundo religioso objeto de este estudio. En primer lugar y en relación con los aquitanos, una de las informaciones más completas referente a las creencias religiosas de la Galia es César y un conocido fragmento de sus *comentarii*:

“El dios que más veneran es Mercurio; éste es el que tiene más imágenes; lo consideran inventor de todas las artes, guía de los caminos y viajes, y le atribuyen influencia decisiva en el logro del dinero y en el comercio. Después de este veneran a Apolo, Marte, Júpiter y Minerva. De éstos piensan aproximadamente como las demás naciones: que Apolo cura las enfermedades, que Minerva inicia a los hombres en los trabajos y artefactos, que Júpiter gobierna el cielo y que Marte preside la guerra”⁶⁸.

61- AE, 1989, 456.

62- IRMN. 26, (Mezquiriz Irujo, & Unzu Urmeneta 2001).

63- CIL, II, 2990 = IRMN. 27. El hallazgo de este altar se produce en un espacio limítrofe entre el territorio de los vascones y el de los celtiberos, remitiendo el contexto cultural más bien a territorio celtibérico, tanto en la onomástica del dedicante, *Arquio*, como en el culto a Marte, ambos característicos de Celtiberia.

64- Castillo Pascual & Iguacel de la Cruz 2006, 276-277.

65- Velaza Frias & Mayer 1994, 521-523.

66- Van Andringa 2002, 258-264.

67- Hay que matizar que los planteamientos de Fabre no son incompatibles con la tesis de Van Andringa: “Le succès d’I.O.M. dans l’Aquitaine pyrénéenne révèle une ambiguïté propre à satisfaire tout le monde, aussi bien Rome, parce que le dieu symbolisant sa puissance était honoré, que les Aquitains: sous le théonyme ‘baptisant’ leurs dieux traditionnels, c’étaient ces derniers – ou du moins les forces qu’ils symbolisaient – qu’ils continuaient d’adorer.” Fabre 1993, 188-189.

68- César, BG., 4.17. (traducción de V. García Yebra-H. Escolar Sobrino).

La valoración que por parte de la historiografía ha merecido esta estructuración del panteón indígena en cinco divinidades frente a los cientos de teónimos conocidos por el registro epigráfico ha sido variada y no es lugar este para comentarla. Puede señalarse únicamente que, en los últimos años, la tendencia se inclina por considerar apropiada la interpretación dada por César⁶⁹. En esta línea resulta ilustrativa la comparación con el número de altares que cada una de estas divinidades recibe en el amplio territorio de las Tres Galias.

Tomando los datos aportados por Van Andringa sobre estos cinco dioses romanos, y en coincidencia con César, Mercurio resulta el dios más venerado con 188 epígrafes; tras él se encontraría Júpiter con 167, Marte con 144, Apolo con 80 y Minerva con 33⁷⁰. Consecuentemente, la interpretación de César resulta ajustada a la religiosidad manifestada por los galos en época imperial.

Sin embargo, la lista de cinco dioses recogida por César y su correspondencia con el registro epigráfico no casa bien con la imagen proyectada por las inscripciones votivas aquitanas. Estas diferencias resultan notables particularmente en los casos de Mercurio y Júpiter. De los 188 epígrafes dedicados a Mercurio en las Galias la porción aportada por el territorio aquitano resulta mínima, tan sólo tres⁷¹, todos procedentes de Saint-Bertrand-de-Comminges. En contrapartida, de las 167 inscripciones alusivas a Júpiter, 52 proceden de la Aquitania etnográfica⁷², lo que supone casi un tercio de todos los epígrafes consagrados a Júpiter en las tres Galias. En buena medida podría decirse que el alto número de dedicaciones a Júpiter en Aquitania distorsiona el peso real

de esta divinidad entre los galos. Como advierte de Vries, César menciona a Júpiter en un sorprendente cuarto lugar⁷³, y con una vaga caracterización: “*Iovem imperium caelestium tenere*”.

Similar imagen ofrece la comparación con Apolo. En su condición sanadora – *Apollinem morbos depellere* – Apolo es honrado en diferentes partes de la Galia acompañado de apelativos locales⁷⁴ y ligado a santuarios con aguas termales. Dada la riqueza hidrotermal del territorio aquitano y el volumen de teónimos indígenas documentados, cabría esperar una importante presencia de este dios. Sin embargo los más importantes centros termales de los Pirineos están vinculados al culto a las *Nymphae* e incluso a Júpiter⁷⁵, mientras que Apolo resulta una divinidad honrada de manera muy restringida, tres aras⁷⁶, muy dispersa, en Labroquère, Auch y Eauze, y siempre en contextos urbanos, *Lugdunum*, *Elumberrum* y *Elusa* respectivamente.

Por último, refiriéndonos a Minerva⁷⁷, si bien puede considerarse que su culto en Aquitania no resulta proporcionalmente muy diferente del resto de las Galias, el número de testimonios queda lejos de los documentados para las *Nymphae*⁷⁸ y aun para

69- Sobre esta cuestión: Olivares 2002, 143-150.

70- Van Andringa 2002, 134.

71- *CIL*, XIII, 243, *CIL*, XIII, 244 y una dedicación conjunta: *ILTG*, 61 = *AE*, 1941, 155 = *AE*, 1942/43, +81. *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) Iunoni Mercurio I*; *CIL*, XIII, 244. *Merc(urio)/Masculu/s/Ingenue/ae I(ibertus)/i(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*.

72- Mantenemos los datos de Van Andringa para no alterar las proporciones, si bien el recuento actual asciende a 58 inscripciones: Auch: *CIL*, XIII, 11024; Dax: *CIL*, XIII, 410; Eauze: *CIL*, XIII, 541; Lectoure: *CIL*, XIII, 502 y 503; Aste: *CIL*, XIII, 11024; Tarbes: *AE*, 1997, 1125; Lescure: *CIL*, XIII, 6; Marignac: *CIL*, XIII 35, 36 y 37; Castelbiague: *CIL*, XIII, 131; Lestelle-de-St-Martory: *CIL*, XIII, 135; Charlas: *CIL*, XIII, 155; Saint-Plancard: *CIL*, XIII 163, *ILTG*, 42 y 43, y *CAG* 31/2 427; Hèches: *CIL*, XIII, 220; Saint-Bertrand-de-Comminges: *CIL*, XIII 233, 234, 238, 239, 240, 11012, *AE*, 1994, 1185 y 1186, *AE*, 1997, 1110, 1111, 1112, *ILTG*, 60 y 61; Valcabrière: *CIL*, XIII 235

y 237; Anla: *CIL*, XIII 302; Ilheu: *CIL*, XIII 308; Bagiry: *CIL*, XIII 310; Bramevaque: *CIL*, XIII 311; Cazarilh: *AE*, 1994, 1188 y *CIL*, XIII, 316; Cierp: *CIL*, XIII 319; Cier-de-Luchon: *CIL*, XIII, 322; Cadéac: *CIL*, XIII 370; Saint-Lary-Soulan: *CIL*, XIII 379 (Fabre 1982); Estensan: *CIL*, XIII, 381; Saint-Béat: *CIL*, XIII 45, *AE*, 1997, 1124; Saint-Pe-d'Arde: *CIL*, XIII, 66 (Fabre 1981, 377-379), *ILTG*, 39; Valentine: *CIL*, XIII, 11005, *CAG* 31/2, 467 (2); Saria-Magnoac: *AE*, 1997, 1123; St.-Paul-d'Oueil: *AE*, 2001, 1376; Montmaurin: *CAG* 31/2, 215; Procedencia desconocida: *CIL*, XIII, 236 y Sablayrolles-Schenck, 230, n°121.

73- De Vries 1977, 28.

74- Jufer & Luginbühl 2001, 94-96.

75- El altar dedicado a *Iovi Salutari* en Saint-Bertrand-de-Comminges procede de las termas del templo (Sablayrolles & Schenck 1988, 27).

76- *CIL*, XIII, 543. En Labroquère (*CIL*, XIII, 82) y en Eauze (*CIL*, XIII, 543) como *Deo Apollini*.

77- Saint-Gaudens: *CIL*, XIII, 435 y 436; Fabas: *CIL*, XIII, 149; Pouech: *Minervae reginae* *CIL*, XIII, 177 y Saint Lizier: *Minervae Belisamae* *CIL*, XIII, 8.

78- Principalmente en *Aquae Onesiae* (Bagnères-de-Luchon), con once aras: (*CIL*, XIII, 350, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59 y 60); Gaud: (*CIL*, XIII, 50); *Vicus Aquensis* (Bagnères-de-Bigorre) (*CIL*, XIII, 390 y 91); Barbazan-Dessus: (*CIL*, XIII, 393); Castera-Vivent (*CIL*, XIII), 438; *Elusa* (Eauze) (*ILTG*, 139) y Arties (*CIL*, XIII 21; Bonnard 1908, 183; *ERL*, n°65; *IRCI*, n°58).

*Tutela*⁷⁹ de la que, coincidiendo con Fabre, puede hablarse de un cierto éxito en tierras aquitanas⁸⁰, aportando más de un tercio los altares dedicados a esta diosa en las Tres Galias.

En definitiva, las conclusiones que se derivan del estudio de la epigrafía votiva aquitana vienen a coincidir con las particularidades culturales que César y sus fuentes de información observaron entre aquitanos, belgas y celtas: “*Hi omnes lingua, institutis, legibus inter se differunt*”, que de manera algo más explícita y concreta son expuestas por Estrabón al inicio de su descripción de la Céltica transalpina: “*Algunos la dividen en tres pueblos: aquitanos, belgas y celtas. Los aquitanos les parecen completamente aparte, no sólo por la lengua, sino también por su aspecto físico, más semejantes a los iberos que a los gálatas. Los demás si tienen aspecto de gálatas y hablan, aunque no todos, la misma lengua*”⁸¹.

A partir de toda esta serie de indicios y en la búsqueda de las particularidades del mundo religioso aquitano cabría preguntarse si, del mismo modo que la epigrafía votiva gala se corresponde en líneas generales con las divinidades celtas previas a la conquista romana, la epigrafía religiosa aquitana manifiesta – con la fuerte presencia de Júpiter – la existencia de cultos indígenas subyacentes.

En este sentido el particular éxito de Júpiter Óptimo Máximo podría estar justificado, al menos en parte, por la existencia en el panteón religioso indígena de una divinidad con funciones similares. En definitiva y en palabras de Le Roux “*l’interprétation sert toujours plus ou moins de point de repère en l’absence de donnée plus explicite et il serait inconcevable qu’une représentation purement romaine ait pu s’implanter en Gaule sans qu’il existât un terrain favorable, c’est-à-dire un fonds de croyances analogues*”⁸².

Podemos concluir diciendo que en el estudio de la religiosidad de los aquitanos en los primeros siglos de nuestra era, si bien es perfectamente distin-

guible la existencia de dos conjuntos distintos, no resulta posible comprender el mundo religioso romano al margen del indígena y viceversa. Como recordaba Francisco Marco, fuera del horizonte de la religión propiamente oficial, el resultado del contacto constituye un sistema religioso que ya no es indígena, pero tampoco romano sino el resultado de la conjunción de ambos⁸³.

Estos planteamientos se pueden aplicar a las divinidades romanas cuyo número de inscripciones resulta más elevado. Así, el éxito de Marte en Aquitania no puede entenderse sin la existencia de divinidades análogas en la religiosidad indígena. Pero al mismo tiempo que se produce este fenómeno, no puede obviarse que si bien las funciones análogas de dos divinidades favorece la introducción de una serie de deidades romanas, un cierto conservadurismo religioso dificulta la difusión de determinados cultos romanos.

Tal sería el caso de *Ilunn* y Hércules. *Ilunn* ofrece la particularidad de aparecer asociado a Hércules en un epígrafe de Narbona dedicado *Herculi Ilunno Andose*. Se trata de un dato de gran interés pues la vitalidad de una divinidad indígena con características y funciones similares a las de Hércules y resulta concordante con la importancia que manifiesta el culto a esta deidad romana en *Lugdunum*, donde tras Júpiter resulta ser junto con Marte la divinidad más honrada. Sin embargo en los valles pirenaicos en los que la presencia de altares dedicados *Ilunno deo* es más numerosa no sé ha hallado ningún epígrafe alusivo a Hércules.

Una situación similar puede observarse en la relación existente entre Silvano y *Erriape*. Esta divinidad pirenaica circunscribe su culto a un santuario rupestre ubicado en Saint-Beat y vinculado a la explotación del mármol, una actividad que entra dentro de las competencias religiosas de Silvano y que supone un terreno fértil para la introducción de este culto romano. Sin embargo, la existencia de una entidad con características análogas, como es el caso de *Erriape*, limita en buena medida la introducción de Silvano, que queda reducido a tres inscripciones frente a las dos docenas de altares dedicados a *Erriape*, entre los cuales, en un caso, el mismo dedi-

79- Gaud : *CIL*, XIII, 57; Montmaurin : *Deae/Tute/lae* (*CIL*, XIII, 159); Saint-Bertrand-de-Comminges : *Deo(!)/Tutelae*, (*CIL*, XIII, 246), Esparron : (*AE*, 2003, 1164); Poubeau (*CIL*, XIII, 328); Auch : *Deae/Tutel(a)e*, (*CIL*, XIII, 439) y *Tutela loci* (*CIL*, XIII 440); Lourdes (*AE*, 1913, 117); Dax : *Tutelae/sanctiss(imae)* (*CIL*, XIII, 411) y Albret (*CIL*, XIII, 11031 = *AE*, 1912, 275).

80- Fabre 1993, 189.

81- Estrabón, 4.1.1., véase también 4.2.1.

82- Le Roux 1959, 309.

83- Marco Simón 1992, 226.

cante, *Tauricus Taurini f.*⁸⁴, aparece también en una de las aras elevadas a Silvano.

El ejemplo en el que de manera más explícita se manifiestan las complejidades de este fenómeno lo constituye de nuevo Marte y concretamente su identificación con *Leherenn*. Este Marte indígena tuvo su centro cultural en Ardiège, donde se documentan una veintena de inscripciones, que van desde la advocación exclusiva a la divinidad local *Leherenn* (4) hasta el culto a Marte (1). En posición intermedia quedan *Leherenn deus* (7), *Leherenn Mars* (6) *Mars Leherenn* (2) y *Mars deus* (1)⁸⁵. Se detecta un complicado proceso de progresiva identificación entre dos divinidades que al menos parte de sus devotos consideraron análogas.

Es a través del análisis de esta particular difusión de altares dedicados a la principal divinidad romana que puede observarse la progresiva asimilación del culto a Júpiter entre la población indígena. Centrando la atención en los valles pirenaicos ubicados al sur de Saint-Bertrand-de-Comminges pueden establecerse tres zonas con una cierta nitidez tanto desde el punto de vista religioso como desde el geográfico. El territorio más próximo a *Lugdunum* es el espacio en el que se da la mayor proporción de aras consagradas a Júpiter. Seis altares dedicados a I.O.M. se reparten entre Anla, Ilheu, Bramevaque, Bagiry y Cazarilh, sin la presencia de ninguna otra divinidad del panteón romano a excepción de la zona más profunda del valle de Barousse, con un epígrafe dedicado conjuntamente *Di(i)s Mont(ibus) et Silvano et Dianae*⁸⁶ y con un número relativamente bajo de inscripciones alusivas a divinidades indígenas.

En el extremo opuesto, al sur, en el valle de Larboust y en el entorno de Bagnères-de-Luchon, el panorama votivo resulta bien distinto. Mientras Júpiter únicamente cuenta con el voto colectivo de los *pagani Ollaies* en Saint-Paul-d'Oueil, el territorio queda en el dominio de los cultos indígenas y de las divinidades agrestes como las Ninfas (10), los Montes y las Fuentes.

En posición intermedia se sitúa el espacio ubicado en las inmediaciones de la confluencia Pique-Garona, donde si bien el culto a Júpiter encuentra

un alto número de aras, su dominio no es completo, pues comparte espacio con las divinidades agrestes, en este caso representadas por Silvano, los Montes y Diana, y con una importante presencia de los dioses indígenas.

Como puede comprobarse, la distribución del culto a Júpiter en esta área geográfica ni es homogénea ni es posible atribuir su mayor o menor presencia a factores aleatorios⁸⁷. Puede concluirse que la proximidad o lejanía del más importante núcleo urbano de la región, *Lugdunum*⁸⁸, marca el diferente volumen de dedicaciones a I.O.M.: intenso, con un dominio absoluto, en las proximidades del centro romanizador, escaso en las profundidades de los valles pirenaicos donde las tradiciones indígenas se manifiestan de manera más clara⁸⁹. Asimismo, la importante implantación de diferentes cultos dedicados a divinidades del medio natural admite una explicación vinculada a la explotación económica de los recursos del territorio. De este modo el culto a Silvano en Saint-Béat y sus proximidades está ligado a la extracción de mármol de diferentes canteras ubicadas en el entorno. El alto número de epígrafes relativos a las Ninfas está directamente relacionado con la salubridad de las aguas de *Aquae Onesiae* y el culto a los montes y a Diana vendría justificado por la explotación de los recursos forestales.

Conviene sin embargo tener presente que la existencia de una alta densidad de epígrafes consagrados a Júpiter en las proximidades de la colonia de *Lugdunum* no admite ser explicada de modo exclu-

87- Compartimos plenamente la observación realizada por Schenck-David en relación con la distribución geográfica de los altares votivos consagrados a Júpiter (Schenck-David *et al.* 2005, 17, n. 23).

88- Saint-Bertrand-de-Comminges y su entorno más próximo (Valcabrière y Labroquère) es precisamente el espacio en el que la desproporción entre altares dedicados a divinidades romanas e indígenas es más acusada. Mientras el conjunto que supone Júpiter, Hércules, Marte, Fortuna, Mercurio, Juno, Silvano, Tutela y la Madre de los dioses superan la treintena, las divinidades indígenas reducen su presencia a un epígrafe (CIL, XIII, 231) o dos si la inscripción dedicada a *Alardossi* (CIL, XIII 222) procede realmente de Valcabrière.

89- En este sentido, es ilustrativo observar las diferentes proporciones de nombres latinos frente a indígenas en distintos espacios geográficos y socio-culturales de la Aquitania meridional. Así mientras en *Lugdunum* nos encontraríamos con una relación aproximada de 105/55 y en Bagnères-de-Luchon de 35/3 ó 4, en los valles de Oueil y Larboust la proporción de nombres romanos frente a los indígenas es de 22/26, con una ligera mayoría de nombres indígenas (Gorrochategui 1989, 23).

84- ILTG, 17 y 22.

85- Sablayrolles 2005b, 83.

86- CIL, XIII, 382.

sivo como el ejemplo de una aculturación completa de la población del territorio. De hecho, el conjunto que conforman las seis aras dedicadas a I.O.M. en el valle de Barousse queda lejos de reflejar una sociedad ajena a las tradiciones culturales prerromanas. Como puede comprobarse a partir del examen de la antroponimia de sus devotos, estos tienen nombres indígenas en cuatro de los seis altares. Tal es el caso de las dos aras de Cazarilh, en las que los dedicantes son portadores de una onomástica mixta, latina y aquitana, tanto en el ejemplo de *Annosus Pompeiani* como en el de *T. Minicius Harbelex*⁹⁰ así como en el caso de *Felicissimus Siradi* en Bagiry⁹¹. En Bramevaque, *Senius Conditu(s) Congi* [f(i)lius]⁹² remite a una antroponimia plenamente indígena, con el valor añadido de que el altar estaría acompañado por un cipo anepigráfico con una iconografía característicamente indígena.

Sin abandonar este conjunto y al margen de estos testimonios, tampoco resulta ajeno a la religiosidad aquitana el voto que *Antonius Vindemialis*⁹³ realiza a I.O.M. pues este mismo individuo consta como dedicante de un altar *Ageioni deo*.

Como ejemplo similar al que se da en el valle de Barousse pueden citarse las particularidades del culto joviano en el valle del Aure, en la región más occidental de la *civitas Convenarum*. En este valle no existen testimonios de otra divinidad romana que no sea Júpiter, en Cadèac, Estensan y St-Lary-Soulan, con una escasa presencia de divinidades pirenaicas. Sin embargo, los altares dedicados a I.O.M. se encuentran entre los ejemplos en los que más explícita es la pervivencia de la tradición cultural aquitana. Si en Estensan la onomástica del oferente es plenamente indígena, *Silex Salinis*⁹⁴, en Cadèac el dios del cielo se presenta asociado a una deidad aquitana: *Beisirisse*. Finalmente, aguas abajo, en Hèches, el

altar dedicado a I.O.M. es acompañado por una representación indígena del dios.

Un último ejemplo de la participación de la población nativa en el culto a la principal divinidad del panteón romano se da en el voto conjunto que *Titullus*, hijo de *Cintugnatus*, y su madre *Edunxe* realizaron en Valentine a I.O.M.⁹⁵ El atractivo de este testimonio – al margen de una característica iconografía sobre la que volveremos más adelante –, radica en la confluencia de las diferentes tradiciones culturales constatables en el monumento. Si la onomástica del matrimonio remite a dos mundos lingüísticos distintos, céltico en el caso del padre, aquitano en el de la madre, en el nombre del hijo emerge una nueva realidad cultural al recibir un antropónimo romano.

Ha de advertirse en relación con la participación de la población indígena en el culto a Júpiter que la información disponible se reduce exclusivamente a un soporte, el altar votivo, un tipo de ofrenda poco usual entre las clases más bajas. En este sentido la publicación y estudio de las conocidas como láminas votivas de Hagenbach evidencia una participación de la población indígena aquitana en el culto a divinidades romanas como Marte proporcionalmente mucho más elevada que la que dejaba entrever el catálogo de altares votivos⁹⁶.

Si hasta aquí hemos incidido en la presencia de elementos vernáculos entre los devotos de *Iuppiter* en función de su antroponimia, frente a estos testimonios pueden contraponerse aquellos casos en los que la estructura onomástica remite de forma más nítida a una esfera cultural propiamente romana. Estos son particularmente manifiestos en aquellos dedicantes que hicieron constar de forma expresa los característicos *tria nomina* todos de origen latino. La distribución o procedencia más bien de estos individuos remite en su mayoría al medio urbano o más exactamente, como tal vez es de esperar, a las capitales de diferentes *civitates*.

Tal es el caso de *Lugdunum*, donde *L. Pompeius Masclinus* y *Cn. Pompeius Martus* elevaron sendas aras a I.O.M. en Saint-Bertrand-de-Comminges y

90- CIL, XIII, 315 = AE, 1994, 1188. *I(ovi) O(ptimo) M(aximo)/Annos/us Pom/peiani* [f(i)lius]/v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito), y CIL, XIII, 316 = AE, 1890, 43 *I(ovi) O(ptimo) M(aximo)/T(itus) Minicius/Harbelex/v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*.

91- CIL, XIII, 310. *I(ovi) O(ptimo) M(aximo)/pro salute/dominorum / suorurum et suo/rum, Felicissimus Siradi/v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*.

92- CIL, XIII, 311. *I(ovi) O(ptimo) M(aximo)/Senius/Conditu(s) /Congi* [f(i)lius]/v(otum) s(olvit).

93- CIL, XIII, 308. *I(ovi) O(ptimo) M(aximo)/Antonius Vindemialis/v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*.

94- CIL, XIII, 381. *I(ovi) O(ptimo) M(aximo)/Silex/Salinis/*

95- CIL, XIII, 11005. AE, 1906, 130. *I(ovi), O(ptimo) M(aximo) /Titullus Cintugnati/f(i)lius Edunxe mat/er v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*. Fouet 1984, 161-163 y Sablayrolles & Schenck, 1988, 23, n°8.

96- Buzon 2000, 369-386; Gorrochategui 2003, 25-48.

Valcabrère respectivamente⁹⁷. Del mismo modo T. *Iul(ius) Fidelis* en la antigua *Elusa* (Eauze) y M. *Silvanius Silvinus* en *Aquae Tarbellicae* (Dax)⁹⁸ completan la nómina de individuos vinculados a las elites y asentados en los principales núcleos urbanos que dejaron constancia epigráfica de su devoción por Júpiter Óptimo Máximo. Sin embargo ha de tenerse en cuenta que, siendo cierta tal característica, la complejidad de un fenómeno cultural y cultural como el que nos ocupa escapa a cualquier intento de simplificación. Ni todos los testimonios procedentes de las principales ciudades reflejan individuos plenamente romanizados y pertenecientes a los estratos sociales más elevados, ni todos los dedicantes que por su estructura onomástica traslucen una atmósfera cultural romana permanecen ajenos a la religión indígena.

En relación con la primera apreciación los casos de Lectoure y Tarbes ilustran bien esta circunstancia. Tarbes, *Turba*, tiene en un altar consagrado a I.O.M. el único texto votivo documentado en la principal ciudad de los bigerriones. Tanto por su localización como por la escasez de documentación epigráfica aportada por este núcleo, cabría esperar – como en otras ciudades que ocupan la parte central y occidental de Aquitania⁹⁹ – la presencia de un oferente con una onomástica plenamente romana. Sin embargo, al igual que ocurre en las proximidades de *Lugdunum*, la naturaleza mixta del nombre del dedicante, *[A]man/[du]s Andosteni f(ilius)*¹⁰⁰, trasluce una situación cultural en proceso de transformación en la que resulta perceptible el peso del elemento aquitano. En el caso de *Lactora*, el ara consagrada por *Titulla*¹⁰¹ y la presencia de un elemento tan característico como la rueda al pie de una estatua de

Júpiter¹⁰² testimonian tanto el hecho de que el culto al padre de los dioses en el medio urbano no estaba restringido exclusivamente al círculo de los ciudadanos como la constatación de que el fenómeno de *interpretatio* rebasa los límites de los valles pirenaicos.

Regresando a estos valles y retomando aquellos testimonios en los que los devotos de *Iuppiter* dejaron constancia epigráfica de sus *tria nomina*, nuevamente se hace patente la interacción de Júpiter con el universo religioso indígena. Obviamente, el ejemplo más claro de este fenómeno lo constituye *M(arcus) Val(erius) Potens* y su voto *I.O.M. Beisrisse*. Al margen de esta muestra explícita, existen tres documentos más que en función de sus respectivos contextos pudieran remitir a este mismo fenómeno. El primero de ellos corre a cargo de *Tib(erius) Claud(ius) Rufus*¹⁰³ y procede de Saint-Pé-d'Ardet. Esta población posee un importante número de altares votivos de entre los cuales Júpiter Óptimo Máximo resulta ser la única divinidad romana objeto de culto, no en una sino en dos ocasiones, pues al testimonio referido hay que añadir el de un esclavo¹⁰⁴ vinculado a la familia de los *Pompei Pauliniani*. Con la excepción de estos dos epígrafes, el resto de altares está consagrado a divinidades locales, de entre las que *Artahe/Artehe* acapara la mayor parte de inscripciones. Habida cuenta de esta cohabitación entre la principal divinidad de la triada capitolina y la deidad más honrada del lugar cabría interpretar, siquiera a modo de hipótesis, y coincidiendo con Sablayrolles y Schenck¹⁰⁵, la posibilidad de que

97- CIL, XIII, 236, *I(ovi) O(ptimo) M(aximo)/Cn(aeus) Pompeius /Martus/v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*. CIL, XIII, 237, *I(ovi) O(ptimo) M(aximo)/L(ucius) Pompeius/Masclinus/v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*.

98- CIL, XIII, 541, *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) et Fortuna[e]/Aug(ustae)/T(itus) Iul(ius) Fidelis/*; CIL, XIII, 410, *I(ovi) O(ptimo) M(aximo)/M(arcus) Silva/nius/Silvi/nus/v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*.

99- Gorrochategui 1989, 23.

100- AE, 1997, 1125, *I(ovi) O(ptimo) M(aximo)/[A]man/[du]s Andosteni f(ilius) // v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*. Saint-Bertrand-de-Comminges ofrece también un caso en el que el dedicante es portador de un nombre indígena: AE, 1997, 1110, *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / Silefx?*

101- CIL, XIII, 502, *I(ovi)/Titulla/v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*.

102- Chaisemartin 2004, 172-173.

103- ILTG, 39, *I(ovi) O(ptimo) [M(aximo)]/Tib(erius) Claud(ius)/Rufus/v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*. Probablemente la misma persona documentada en un ara de Bagnères-de-Luchon: CIL, XIII, 353. *Nymphis/T(iberius) Claudius/Rufus/v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*.

104- CIL, XIII, 66. *I(ovi) O(ptimo) M(aximo)/Sabini/anus ser(vus) ac/tor Paulin/iani n(os)t(ri)/v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*.

105- Sablayrolles & Schenck 1988, 43. Admitiendo la misma posibilidad: Marco Simón 2007-2008, 1021-1022.

el culto *Artahe* o *Artehe* estuviera asociado al de Júpiter¹⁰⁶.

Finalmente las particularidades del altar dedicado por C. *Fab(ius) Lascius*¹⁰⁷ en Castelbiague nos devuelve nuevamente al ámbito de la religiosidad vernácula por dos razones: por un lado, C. *Fabius Lascivos* es el dedicante de una segunda ara consagrada a una divinidad indígena en Saint-Béat¹⁰⁸, por otro lado, introduce un aspecto siempre relevante en el estudio de las religiones como es el de la iconografía asociada al culto. El interés de este testimonio reside básicamente en el hecho de incluir en la inscripción un elemento iconográfico característico de las ofrendas votivas del piedemonte pirenaico aquitano, como es el busto masculino en relieve. Prescindiendo de las piezas peor conservadas, esta imagen se atestigua en más de una docena de altares votivos, en su mayoría anepigráficos. La excepción a esta norma la constituyen cuatro piezas consagradas a I.O.M. procedentes de Hèches, Arlos (o Marignac), Valentine y el referido altar de Castelbiague. A este conjunto hay que añadir el único testimonio asociado a un teónimo indígena, *Abelionn*, en Garin. El resto de imágenes proceden principalmente de diferentes santuarios como La coume des Arés, Montserié, La coume de Lias, Mont Sacon y Saint-Bertrand-de-Comminges.

Junto con las representaciones antropomórficas, los motivos vegetales constituyen otro de los temas iconográficos más característicos de las ofrendas del Pirineo central. Al igual que los bustos, los altares

acompañados de un texto votivo cuyo tema central es la representación, esquemática de un árbol, hoja o palma son extraordinarios atestiguándose tan sólo un caso en un ara dedicada *Deo [I]ov(i) et Minerv(ae)*. Más frecuentes resultan las dedicatorias epigráficas en las *palmae argenteae* pirenaicas, en este caso dedicadas a Marte, y en las cuales pueden verse reproducidos motivos vegetales similares, en ocasiones acompañados también por bustos¹⁰⁹.

Georges Fouet y André Soutou¹¹⁰, a partir del material arqueológico catalogado en el santuario del Mont Sacon y dentro del contexto del resto de relieves atestiguados en el entorno, planteaban la relación existente entre estas imágenes y Júpiter. En la argumentación de Fouet y Soutou entran en juego no sólo los bustos y los motivos vegetales sino la frecuente presencia de figuras geométricas como rosáceas, ruedas y principalmente cruces gamadas o esvásticas.

Recientemente Jean-Luc Schenck-David¹¹¹ ha criticado este planteamiento, advirtiendo de la presencia generalizada y sistemática de todos estos elementos en diferentes altares y santuarios consagrados a divinidades como *Abellionn*, *Ageio*, *Erriape* o *Fagus*. Ciertamente, estos tres temas principales referentes a figuras antropomórficas, vegetales y geométricas cuentan con una amplia difusión en torno a la cuenca alta del Garona. Tanto la falta de elementos externos de análisis como la constatación de diferentes divinidades vinculadas a estos motivos iconográficos convierten su interpretación en una labor verdaderamente compleja y arriesgada.

Sin embargo, nos parece necesario establecer algunas consideraciones. Así de los cuatro ejemplos aducidos, *Abellionn*, *Ageio*, *Erriape* y *Fagus*, resulta perceptible que, si bien existen ciertas similitudes entre ellos, *Erriape* cuenta con una iconografía específica que lo caracteriza como divinidad vinculada a la explotación del mármol con características similares a las de Silvano y Hércules¹¹².

Del mismo modo que elementos tan definitorios como la maza y el martillo individualizan y definen las características de una deidad de los canteros, existe dentro del repertorio iconográfico un ele-

106- Desde otro punto de vista el teónimo *Artahe* (CIL, XIII 70, 73; ILTG, 37, 38), *Artehe* (CIL, XIII 64, 71) o *Arte* (ILTG, 36) cuyo nombre parece perdurar en el topónimo de Saint-Pé-d'Ardet, admite la comparación con el vasco *arta/arte*, es decir "encina" (Gorrochategui 1984, 309). Árbol estrechamente vinculado a los dioses celestes del mundo antiguo y con Júpiter particularmente, Plinio, *Nat.*, 12.2.3 : "...arborum genera numinibus suis dicata perpetuo servantur, ut Iovi aesculus,..." Resulta de interés también en la caracterización arbórea de esta divinidad la aparición de L. *Pompeius Paulinianus* tanto en un epígrafe consagrado a *Deo Artahe* (CIL, XIII, 70) como en dos altares más, dedicados a deidades vinculadas al medio natural, *Di(i)s Mont(ibus) / et Silvano et Dianae* (CIL, XIII, 382) y *Diana Augusta* (CIL, XIII, 94). Rico sugiere que tal vez pueda verse en la devoción de L. *Pompeius Paulinianus* por los montes, Diana y Silvano el peso de la explotación forestal en la economía de los grandes propietarios del territorio (Rico 1997, 292, n. 168).

107- CIL, XIII, 131. *I(ovi) O(ptimo) M(aximo)/C(aius) Fab(ius) Lascius/v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*.

108- CIL, XIII, 31. *Astoilun/no Deo,/C(aius) Fabius/Lascivos/v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*.

109- Buzon 2000, 371.

110- Fouet & Soutou 1963, 288-292.

111- Schenck-David et al. 2005, 45, 73 y 90.

112- Sablayrolles & Fabre 2002, 77.

mento que puede en buena medida considerarse característico de las divinidades celestes del mundo antiguo¹¹³. Así, la cruz gamada es uno de los símbolos más extendidos y particulares del repertorio votivo aquitano en los Pirineos centrales. Evitando la discusión sobre el significado de tal representación – ya sea imagen del sol o del rayo – nos encontramos ante el hecho de que en un territorio en el que se da una notable densidad de altares dedicados a Júpiter, el recurso iconográfico de la cruz gamada resulta igualmente profuso.

En cualquier caso, pese a su abundancia, no constan testimonios en los que ambos elementos se combinen. Si bien hemos visto que existen ejemplos en los que otros motivos iconográficos característicos de los Pirineos centrales, como el busto masculino y la palma, aparecen en aras consagradas a Júpiter, no existen sin embargo dedicaciones a I.O.M. en las que se haga referencia a la esvástica. La cruz gamada se da en altares cuyo elemento central es una representación antropomórfica – ya sea de busto o en pie – un motivo vegetal y otras figuras geométricas características de las divinidades celestes como las ruedas o cruces inscritas en círculos¹¹⁴.

La distribución geográfica de las aras que ostentan la cruz gamada es en buena medida coincidente con la de epígrafes dedicados a Júpiter. Si la Barousse es uno de los valles en los que más alta es la densidad de altares consagrados a la divinidad celeste romana, esta misma característica puede aplicarse a la proporción de esvásticas catalogadas, en algunos casos con la particularidad de que en el mismo lugar coinciden tanto una inscripción dedicada a Júpiter como un segundo monumento con cruz gamada en relieve. Así ocurre en Ilheu y

Bramevaque¹¹⁵, o fuera de la Barousse, en Valentine. Sin embargo en Montserié, santuario de *Erge* y de Marte existe constancia de tres altares anepigráficos que combinan los bustos – en otras localizaciones identificados con Júpiter y *Abelionn* – con las esvásticas¹¹⁶. La cuestión resulta de difícil resolución pues si bien pudiera concluirse con que una misma iconografía puede acompañar a diferentes divinidades sin mayor concreción, tampoco es descartable que una misma divinidad indígena pudiera ser asimilada a diferentes dioses romanos en función de las características invocadas. De hecho, el caso de *Erge* resulta el más complejo de entre los Martes indígenas aquitanos pues, pese a la abundancia del material epigráfico conservado, no consta ningún caso en el que *Erge* y Marte se asocien o identifiquen en un mismo altar¹¹⁷.

Marte es precisamente la divinidad romana cuyas relaciones con Júpiter parecen más complejas en territorio aquitano, de tal manera que las características particulares de ambos dioses se manifiestan opuestas y complementarias al mismo tiempo. Si la presencia de Júpiter se muestra ampliamente dispersa por diferentes *pagi*, *villae*, valles y ciudades, el culto a Marte se documenta en santuarios concretos ubicados en el piedemonte pirenaico donde se producen las grandes concentraciones de epígrafes dedicados a honrarle, bien como dios romano o bien como la divinidad indígena identificada con él. A excepción de dos casos aislados en Bagnères-de-Bigorre y Montauban-de-Luchon, Marte nunca aparece de manera aislada ni al margen de otra divinidad indígena asimilable a él, ya sea como *Marti Arixonii*, *Marti Leherenni*, *Marti Lelhunno*, *Deo Marti Sutugio* o en convivencia con *Erge*. En contrapartida, Júpiter ofrece un único ejemplo de estas caracterís-

113- “The swastika was endemic as a cult-motiv associated with the sky-god only in this area” (Green 1992, 167). Véase también : Gricourt & Hollard 1990, 308.

114- Solamente tenemos conocimiento de un caso en el que consta el nombre de una divinidad asociado a la cruz gamada en un altar dedicado a *Ilunni deo* en Montauban-de-Luchon (AE, 1927, 152 ; CAG 31/2, 196).

115- Efigie en pie de una deidad masculina, imberbe y desnuda portando bastón o lanza en la mano derecha, serpiente en la izquierda y esvástica en la base (Sacaze 1892, 479-480, n°393 y Esperandieu 1908, 21, n°871). Una imagen similar aunque sin esvástica se encuentra en Gaud : Esperandieu 1908, 21, n°872 y Sacaze 1892, 351-352, n°294). Hatt caracteriza estas piezas en el contexto de los dioses tutelares pirenaicos como la representación de dioses plurifuncionales, al mismo tiempo siderales, guerreros y ctónicos. Hatt 1989, 158.

116- Sacaze 1892, 511-512, n°535; Esperandieu 1908, 12, n°851 y 853; Rodríguez & Sablayrolles 2008, 109-110, n°43.

117- El santuario ubicado en Montserié documenta 23 altares consagrados a *Erge* y 6 a Marte, sin constancia de ninguna advocación conjunta.

ticas, I.O.M. *Beisirisse*, y si bien se dan algunos núcleos en los que documentan una cierta concentración de epígrafes, tal es el caso de Saint-Plancard y obviamente de *Lugdunum*, la gran mayoría de altares dedicados a Júpiter se reparte por una multitud de localizaciones. Esta oposición o complementariedad se da también en el hecho de que rara vez conviven ambos cultos, – dejando al margen el caso de Saint-Bertrand-de-Comminges –, Saint-Plancard, dominio de Marte y *Sutugio* pero también con tres aras dedicadas a Júpiter, constituye la única excepción¹¹⁸.

El caso de Aire-sur-l'Adour es un buen reflejo de esta característica. Fuera de los Pirineos las principales ciudades de los bigerriones, tarbelos, elusates, lactorates y auscos conservan testimonios del culto a Júpiter, sin embargo en la capital de los aturenses no es Júpiter, sino Marte, y su análogo aquitano, la figura objeto de veneración. Del mismo modo, regresando al entorno de Saint-Bertrand-de-Comminges, se observa un fenómeno similar. Si *Lugdunum* y los territorios más próximos ubicados al sur documentan un alto número de inscripciones votivas dedicadas a Júpiter, esta divinidad se encuentra ausente tanto al Este como al Oeste de Saint-Bertrand-de-Comminges, allí donde se ubican los santuarios consagrados a *Erge* y a *Leherenn*, dos Martes indígenas y a *Fagus*, de caracterización más compleja¹¹⁹.

Como puede comprobarse la diferente distribución geográfica de los numerosos testimonios del culto a Júpiter manifiesta también ciertas ausencias significativas, vacíos que admiten correspondencias con la presencia de determinadas divinidades indígenas cuyas características tal vez puedan confrontarse con las del Júpiter romano.

Tomando como referencia las tres zonas marcadas con anterioridad y del mismo modo que se constata una gradación en la densidad de epígrafes relativos a Júpiter en función de la proximidad o le-

janía de la colonia romana, este mismo factor condiciona igualmente la presencia de diferentes divinidades pirenaicas.

En el territorio más próximo a Saint-Bertrand-de-Comminges, frente a las seis aras dedicadas a Júpiter, se documentan cuatro altares referentes a distintas divinidades locales conocidas únicamente por estos testimonios¹²⁰. El contraste con esta realidad nuevamente lo marca el valle de Larboust y el entorno de Bagnères-de-Luchon. En este valle no sólo existe una veintena de aras dedicadas a diferentes deidades pirenaicas¹²¹ sino que entre ellos se encuentran *Abellionn* e *Ilunn*, dos de los dioses aquitanos que cuentan con mayor difusión territorial. Es la zona intermedia que supone el entorno de la confluencia Pique-Garona donde se produce el contacto entre ambas realidades. Aquí, al margen del dominio de *Erriape* en el santuario de Rapp, confluyen tanto Júpiter como las – si es posible definir las así – principales divinidades aquitanas (o más exactamente cónvenas), *Abellionn* e *Ilunn*.

Consecuentemente, puede constatarse un doble contraste. La fuerte presencia de Júpiter no sólo se muestra allí donde el número de divinidades indígenas es menor, sino que su difusión parece producirse en detrimento de los dioses aquitanos cuyas manifestaciones culturales presentan una más amplia proyección sobre el territorio. O dicho de otro modo, aquellas áreas geográficas en las que se manifiesta la existencia de una divinidad que tanto por el número de dedicaciones que recibe como por la expansión territorial de su culto podemos considerar en una posición preferente dentro del panteón indígena, resultan ser las áreas geográficas más impermeables al culto joviano. Estos espacios coinciden en líneas generales con los principales lugares del culto a *Ageius* y a los ya mencionados *Abellionn* e *Ilunn*.

En este sentido, la comparación entre la difusión geográfica de los testimonios del culto a Júpiter y a *Abellionn* deparan el cuadro en el que mejor se evidencia esta particular convivencia (fig. 2). Si la mayor proporción de epígrafes relativos a *Abellionn* se docu-

118- Sin embargo según Philippe Buzon, las *palmae argentae* aquitanas testimoniarían una devoción común a Marte y Júpiter (Buzon 2000, 373).

119- El culto profesado a *Fago deo* (CIL, XIII, 33, 223, 224 y 225) tal vez admita una vinculación con Júpiter: Varrón, *De lingua latina* 152: “*Fagutal a fago unde etiam Iovis Fagutalis quod ibi sacellum*”; Plinio, *Nat.*, 16,37: “*Fagutali Iove etiam nunc ubi lucus fageus fuit*”. Sobre su santuario de la Croix de l'Oraison en la coume de Lias: Schenck-David et al. 2005, 25-49 y Schenck-David 2005, 100-101.

120- *Borienno* en Anla (CIL, XIII, 301); *Algassi* en Galié (CIL, XIII, 72); *Erdæe* en Créchets (CIL, XIII, 307) y *Aereda* en Siradan (CIL, XIII, 312).

121- *Abellionn* (6), *Ilunn* (6), *Illox* (5), *Iscitto* (2), *Vaxo* (2) y *Expercennio*.

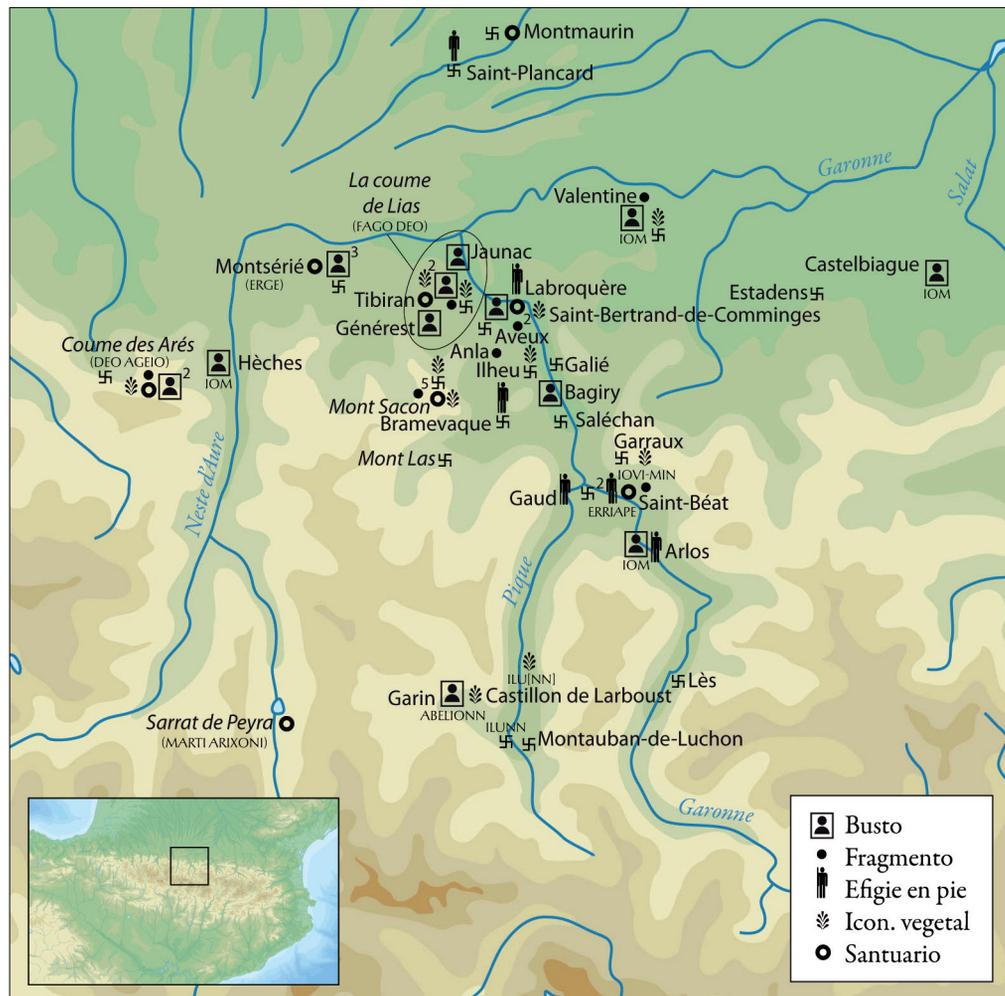


Fig. 3. Elementos característicos de la iconografía votiva.

menta en los valles más profundos de la *civitas Convenarum*, su presencia desciende hasta desaparecer en los territorios más próximos a la capital para reaparecer de nuevo al norte, en las tierras llanas. Entre estos dos espacios, nuevamente la confluencia Pique-Garona vuelve a ser un punto intermedio, siendo Saint-Béat el único lugar en el que coinciden ambos cultos. Esta situación intermedia no solamente resulta ser geográfica sino que probablemente lo es también desde un punto de vista religioso. Como advertía Fabre, las características de las dos

aras dedicadas a Júpiter en Saint-Béat permiten vislumbrar la existencia de un proceso de *interpretatio*.

Ambos epígrafes votivos introducen elementos que los vinculan a la religiosidad vernácula. El altar dedicado *Deo [I]ov(i) et Minerv(ae)*¹²² remite de manera directa al mundo indígena, tanto en lo que se refiere a la iconografía – la característica imagen de una *palma argenta*¹²³ –, como al epígrafe, ya sea por

122- CIL, XIII, 45. *Deo/[I]ov(i)/et Mi/nerv(ae)/[.]Josi/tus/v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*.

123- Rodríguez & Sablayrolles 2008, 181.

la utilización del calificativo de *deus* como por la extraordinaria asociación de Júpiter con Minerva.

En el testimonio que supone el voto de *Q. Vedius Silvanus marmorarius I.O.M. et ceteris (diis)*¹²⁴ la alusión a “otros dioses” puede interpretarse como referente a las divinidades objeto de culto en el santuario rupestre de Rapp, Silvano, y principalmente una divinidad local conocida como *Erriapo* o *Erriappe*¹²⁵, sin que pueda concretarse si la alusión a los *ceteri dei* pueda incluir un conjunto más amplio de divinidades.

Con la excepción que suponen estos dos casos particulares en Saint-Béat, los lugares de culto de *Abellionn* y Júpiter no vuelven a coincidir. Habida cuenta de estas particularidades, una de las hipótesis a valorar supondría entender que Júpiter y *Abellionn* son deidades análogas. De este modo la difusión de Júpiter en la religiosidad cónvena se habría efectuado sobre divinidades indígenas que, como *Abellionn*, ofrecían determinados factores que propiciaban la *interpretatio* por parte de la población más romanizada.

Establecer las características y funciones de una divinidad de la que, en definitiva, no se conoce más que el nombre no resulta una labor precisamente sencilla, en cualquier caso sí es posible señalar una serie de particularidades. La primera es el propio teónimo. *Abelioni*, *Abellionni*, *Abellioni*, *Abellionni*, ha merecido diferentes interpretaciones de entre las cuales la que establece una relación con el galés *awel* “viento, tempestad” y el griego *ἄελλα* “tempestad”, resulta probablemente la más sólida¹²⁶. Si las características particulares que se deducen de la etimología de *Abellionn* en relación con los fenómenos atmosféricos son las que se atribuyen a *I.O.M.* como

auctor bonarum tempestatium es algo que no resulta posible comprobar. En cualquier caso supone una explicación acorde con una divinidad con funciones similares a las del Júpiter romano.

La segunda, y probablemente la más destacable, es su amplia difusión. Si el catálogo de epígrafes relativos a *Abellionn* asciende a catorce altares¹²⁷ es importante recalcar que, al margen de esta elevada cantidad y de modo excepcional en Aquitania, los testimonios de su culto proceden de diferentes localizaciones repartidas por un amplio espacio geográfico.

En tercer y último lugar, uno de los epígrafes conservados incluye una imagen de la divinidad, el relieve en busto de una deidad imberbe¹²⁸, iconografía característica de los Pirineos centrales y que en al menos cuatro ocasiones acompaña a *Iuppiter Optimus Maximus*.

Tres factores suponen puntos de contacto con Júpiter y en definitiva permiten establecer de modo hipotético una relativa equivalencia entre la deidad romana y la indígena. Junto con *Abellionn*, un segundo testimonio que tal vez pueda presentar características análogas es *Ageius*. La geografía de su culto se encuentra a caballo entre la región más oriental de los *Bigerriones*¹²⁹ y la más occidental de los *Convenae*¹³⁰, sumando un total de siete aras que monopolizan prácticamente toda la actividad cultual del territorio. A diferencia de lo que se aprecia en la Barousse, el entorno de Saint-Béat y el valle de Larboust donde confluyen una gran diversidad de divinidades indígenas, el área de referencia de *Ageio* es compartida únicamente por dos deidades pirenaicas¹³¹. En este mismo espacio solamente existe testimonio de dos epígrafes elevados a Júpiter, uno en Aste¹³² y otro en Héches, ya comentado por su

124- AE, 1997, 01124. *I(ovi) O(ptimo) M(aximo)/et ceteri/s Q(uintus) Vedius/Silvanus / marmora/rarius qui de comitat[ui]/post quinq[ui]en//nio/v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*. El altar cuenta con un nicho que según Fabre albergaría una estatua metálica de Júpiter, (Fabre 1982, 477).

125- Dos altares testimonian la devoción de los *marmorarii* por esta divinidad local, *ILTG*, 3 y 16.

126- Esta etimología propuesta por Philippon es junto con la de J. Jullian que pensaba en el celt. *avallo*, “manzano” (cf. “*malifera Abella*”, Virgilio, *Aen.* 7.740), la que Michelena consideraba como la más acertada indicando por otra parte que si se acepta como inexistente el fonema *w* o *v* en aquitano, este queda representado por *b*, tal y como se aprecia en el aquitano *Bocontiae* frente al celta *Vocontia* (Michelena 1985, 426 y Gorrochategui 1984, 299). *Ventis*, es también una advocación documentada en Auch. *CIL*, XIII, 441.

127- Billière (*CIL*, XIII 29), Burgalays (*CIL*, XIII 30), Saint-Béat (*CIL*, XIII 39 y 40), Boucou o Boutx (*CIL*, XIII 77), Fabas (*CIL*, XIII 148), Cardeilhac (*CIL*, XIII 166), Aulon (*CIL*, XIII 171), Garin (*CIL*, XIII 333), Saint-Aventin (*CIL*, XIII 337, 338 y *CAG* 31/2, 233), Montauban-de-Luchon (*ILTG*, 113) y Lussan-Aeilhan (*CAG* 31/1, 206).

128- *CIL*, XIII, 333, Sacaze, pag. 445, n°358 (Esperandieu 1908, 24, n°881 y Rodríguez & Sablayrolles 2008, 205-207, n°165).

129- Asque (*CIL*, XIII 384, 385, 386), Beaudéan (*CIL*, XIII 383).

130- Rebouc (*CIL*, XIII 221) y Montégut (*CIL*, XIII 180).

131- *Stoioco* en Asque (*CIL*, XIII, 388 = AE, 1999, 1048) y *Baiase* en Bazus-Neste (*ILTG*, 122 = AE, 1939, 49).

132- *CIL*, XIII, 387. *I(ovi) O(ptimo) M(aximo)/Valeria/I(-) Vara/v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*.

iconografía¹³³. De entre lo poco que puede mencionarse de esta divinidad pueden reseñarse tres cuestiones.

El primer aspecto destacable es el hecho de que un mismo individuo, *Antonius Vindemialis*, conste como dedicante en un ara dirigida *Ageioni deo* y otra a *I.O.M.* Circunstancia que supone un buen indicio de lo que podría llamarse un acercamiento entre dos divinidades como paso previo a la asimilación¹³⁴.

No es este el único aspecto que permite establecer vínculos entre ambas divinidades, pues si Júpiter resulta ser el dios que más ofrendas de carácter comunitario recibe en el medio rural¹³⁵, *Ageio* cumple en al menos un caso la función de dios tutelar de la comunidad. Un ara hallada en Asque documenta la veneración que por parte de los habitantes de un *pagus* de los *Bigerriones* se profesaba de modo colectivo a esta divinidad: *Ageio deo pagani Ferrarienses ex voto*¹³⁶. Como hemos visto anteriormente, el propio Júpiter es objeto también de un voto de estas mismas características, en este caso por parte de un *pagus* ubicado en el territorio de los *Convenae*: *[[I(ovi)] O(ptimo) M(aximo), p/agani O/ollaie/s v(otum) s(olverunt) l(ibentes)/m(erito)*.

Existe por último en relación con las características del culto a *Ageius* un aspecto de interés por sus posibles correspondencias con Júpiter. Se trata de su vinculación con las montañas en un epígrafe de

Baudéan que recoge el voto *Montibus Ageioni*¹³⁷ al que tal vez sea posible añadir por cuestiones etimológicas¹³⁸ el ara de Rebouc con la advocación *deo Ageioni Bassario*. El carácter sagrado de las montañas, se manifiesta de modo explícito en la vertiente norte de los Pirineos centrales donde, junto con el ya mencionado, existen cuatro epígrafes más dedicados a honrar los montes.

No resulta fácil determinar el sentido y características del significado sagrado que entre cónvenas y bigerriones se les otorga a las montañas. En dos ocasiones aparecen asociadas a las divinidades silvestres como Diana y Silvano y únicamente en el Mont Sacon, se ha señalado la posible existencia de una cima consagrada a Júpiter¹³⁹. En el caso de *Ageius* se da la circunstancia de que tanto la devoción de los *pagani Ferrarienses* como la proximidad de uno de sus lugares de culto a diferentes explotaciones férricas apuntarían a una vinculación de esta divinidad con la metalurgia¹⁴⁰. Probablemente haya de verse en *Ageio* una divinidad cuyo dominio se extienda sobre toda actividad desarrollada en la montaña, de lo ganadero a lo forestal pasando por la extracción del hierro.

Como en el caso de *Abellionn*, pueden observarse determinados aspectos que acercan las características de *Ageius* a las de Júpiter, otros indicios sin embargo apuntan a una divinidad más compleja o con atribuciones más amplias. Tal vez un ejemplo de las “divinités tutélaires polyvalentes préceltiques” que Hatt advertía como elemento característico de las deidades pirenaicas¹⁴¹.

En resumidas cuentas, puede decirse que Júpiter en Aquitania no se asienta sobre terreno virgen sino que las particularidades de su culto en los Pirineos centrales constituyen importantes indicios de la existencia en el mundo religioso indígena de divinidades

133- Pudiera añadirse tal vez un tercero si se admite la interpretación del altar de Pouzac dedicado a *Fulguri deo* como alusión a un “Jupiter foudroyant” (Fabre 2000, 135-136).

134- Pese a los problemas existentes para determinar el origen exacto de ambos altares consideramos que las dos piezas fueron pensadas para compartir el mismo lugar del culto. La comparación del trazado de las letras de ambos epígrafes, tanto el dedicado a *I.O.M.* como el consagrado a *Ageio*, evidencian características comunes que apuntan a una misma mano y en consecuencia, y de forma verosímil, un mismo origen que podría encontrarse en las proximidades de las poblaciones de Montégut y Aventignan. El altar elevado a *Ageio* se halla en Montégut reutilizado en los muros de la iglesia, no pudiendo descartar un posible desplazamiento (Sablayrolles 2005b, 79). En el caso del altar dedicado a Júpiter si bien se conserva en Ilheu, según Dumège en origen el ara procedería de Aventignan (CAG 65, 154-155, n°229), localidad vecina de Montégut.

135- Olivares 2000, 63-75.

136- *CIL*, XIII, 384 = *AE*, 2001, +1373. Otro ejemplo de la religiosidad de los *pagi* a divinidades indígenas se da en un ara de Vignec: *Oidrito/deo pagan/i Neovates/[elt Harexua/tes v(otum) s(olverunt) l(ibentes) m(erito)* Fabre 2003. El caso del voto colectivo de los *Gomferani* a *Erriapo deo* en Saint-Béat (*ILTG*, 2) tal vez pueda ser explicado como la alusión a un colectivo vinculado a la explotación de mármol (Gorochategui 1984, 210).

137- *CIL*, XIII, 383.

138- Gorochategui 1984, 314-315.

139- Fouet & Soutou 1963, 287-288. La argumentación se basa principalmente en la interpretación del único altar epigráfico proponiendo la lectura *I(ovi) O(ptimo) M(aximo)*. Véanse sin embargo la imagen y los problemas que plantea este epígrafe en Rodríguez & Sablayrolles 2008, 123, así como una revisión crítica de los planteamientos de Fouet y Soutou en Schenck-David, 2005 y principalmente: Schenck-David et al. 2005, 88-89.

140- Beyrie et al. 2000, 50-52.

141- Hatt 1989, 158.

con características y funciones similares¹⁴². Esta interpretación encuentra su correlato o prolongación en el hecho cada vez más patente de la importante presencia de Júpiter en tierras vasconas.

Los vascones

Al sur de los Pirineos la proyección sobre el espacio de las diferentes inscripciones consagradas a Júpiter manifiesta una visible concentración de epígrafes en la parte occidental del territorio, área que significativamente coincide de Este a Oeste con la franja central de la región que las fuentes literarias asignan a los vascones. Este mismo territorio cuenta a la luz con otra característica particular en el campo de la epigrafía votiva como es la existencia de una elevada proporción de altares consagrados a divinidades indígenas.

Estas son dos particularidades que hemos observado en Aquitania, que también se da en el Noroeste ibérico, pero que en el contexto del *conventus Caesaraugustanus* – al cual estaban adscritas las poblaciones vasconas – resulta excepcional. Únicamente en lo que se refiere a la pervivencia de diferentes cultos indígenas los berones, vecinos de los vascones, documentan un número significativo de teónimos prerromanos aunque con una diferente presencia de los dioses del panteón romano.

Desde el punto de vista geográfico, la epigrafía votiva de los vascones puede dividirse en dos áreas distintas, una occidental y otra oriental, articuladas en torno a los cursos medios de los ríos Arga y

Aragón. La primera de ellas, situada principalmente en el espacio comprendido entre los ríos Salado y Arga, manifiesta un fuerte conservadurismo religioso¹⁴³. Este es el territorio de *Larrahe* y principalmente de *Losa/Loxa*, la divinidad indígena que mayor número de epígrafes documenta en el territorio de los vascones. A esta relativa abundancia ha de añadirse un leve carácter supra-local que viene determinado por la repartición en diferentes localizaciones – Lerate, Arguiñáriz y Cirauqui – pero matizado por la escasa extensión de su área de influencia. La notable pervivencia de las tradiciones religiosas indígenas es observable no sólo en la testimonial presencia de los cultos romanos – un único altar dedicado a I.O.M. en Muzqui¹⁴⁴ – sino por la localización de dos lugares caracterizados recientemente por Javier Armendáriz como espacios de naturaleza religiosa tanto en San Quiriaco de Garisoain¹⁴⁵, como en la Peña Roya en Etxauri¹⁴⁶.

En una zona adyacente, al Suroeste, en las laderas de Montejurra, se encuentran los testimonios más occidentales de epigrafía votiva, ya se refiera a deidades vascónicas como *Selatse*, o a romanas como las ninfas y Júpiter, en esta ocasión bajo la apelación de *Appennine*¹⁴⁷.

En cierto contraste con el área occidental las tierras próximas al río Aragón y sus afluentes son el gran dominio de Júpiter en territorio vascónico con cinco altares repartidos entre Olite, Ujué, Eslava, Aibar y Cáseda. No obstante la devoción por la divinidad celeste romana no excluye que en este mismo espacio exista constancia también de la pervivencia de las viejas divinidades prerromanas como testimo-

142- En este sentido el culto a Júpiter en Aquitania manifiesta particularidades similares a las señaladas por Olivares en aquellas regiones de la céltica hispana en las cuales Júpiter asume aspectos de la religiosidad indígena : “Los ámbitos a que nos referimos tienen características especiales por tres razones fundamentales : en primer lugar porque, en ellas, Júpiter es, prácticamente, la principal divinidad romana a la que se rendía culto, muy por encima de todas las demás según los datos disponibles en la actualidad. Por tanto, su culto casi exclusivo en estas áreas no parece responder a un modelo de penetración cultural como el que se observa en los ámbitos más romanizados. En segundo lugar, porque éstas son las regiones donde existe la mayor concentración de ofrendas votivas al dios con dedicantes de nombre indígena o de nombre latino único con sistema de filiación propio de los contextos indígenas. Además, también proceden de esta zona la mayoría de las ofrendas votivas dedicadas a Júpiter por las comunidades rurales, como *uici* o *castella*. Finalmente, en esta región, junto a los testimonios de culto a Júpiter aparece la mayor concentración de testimonios epigráficos de religiosidad indígena”. (Olivares 2009, 339).

143- Cultos tradicionales que perdurarían al menos hasta la segunda mitad del siglo IV. Ramírez Sádaba 1981, 229.

144- Velaza Frías 1994, 301-304.

145- Armendáriz Martija 2008, 314-315. Véase también en el CD adjunto a esta obra, 769-772. En la cumbre de esta elevación rocosa, en las ruinas de la ermita de San Quiriaco consta el hallazgo de un altar incompleto reutilizado como pila de agua benditera (Jimeno Jurío 1975, 111-112).

146- En este caso se ha podido constatar la existencia de un altar rupestre. Armendáriz Martija 2008, 181-185.

147- Velaza & Mayer 1994, 523.

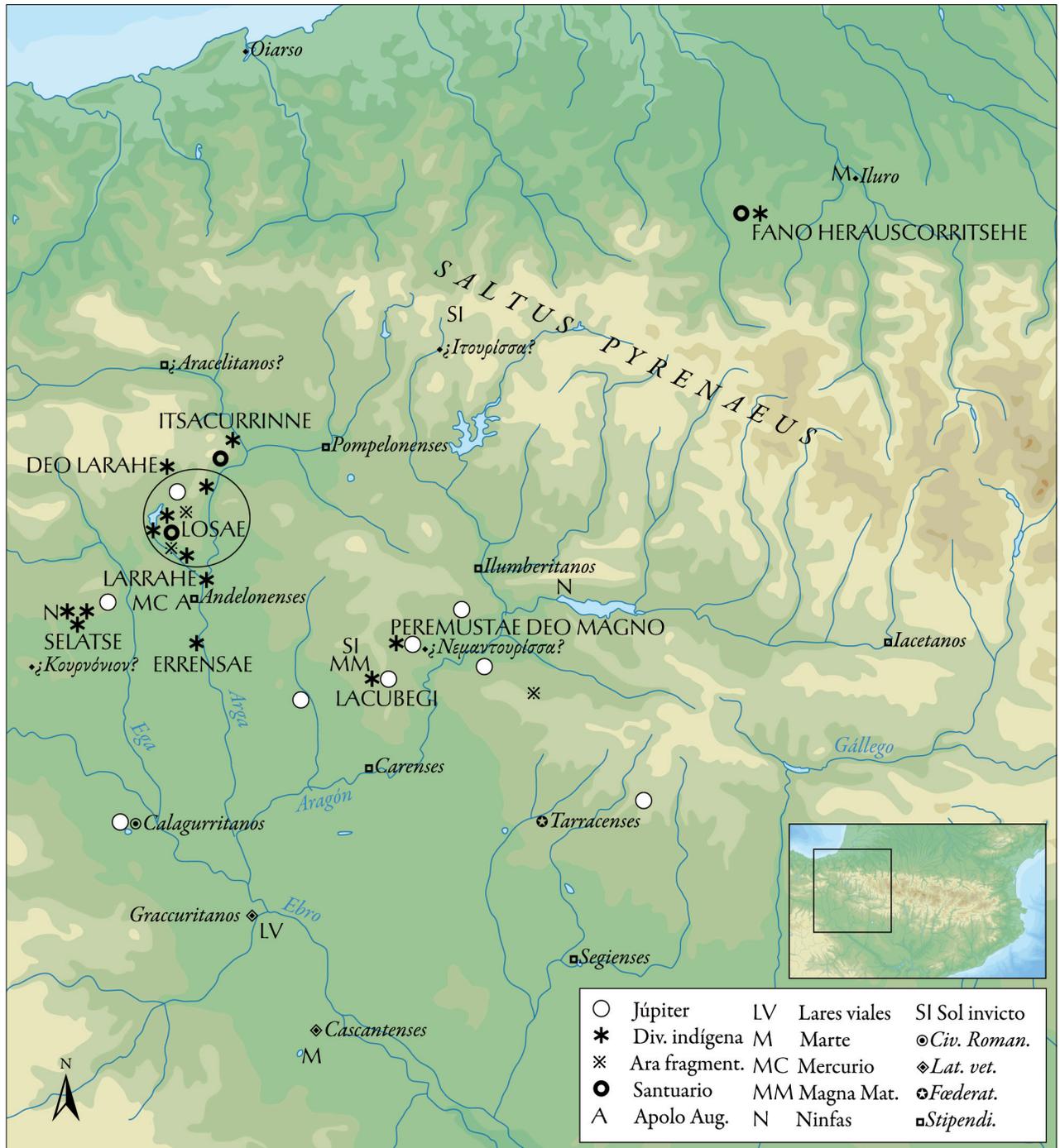


Fig. 4. Epigrafía votiva en el territorio de los vascones.

nian las aras dedicadas *Peremustae Deo Magno*¹⁴⁸ en Eslava, y *Lacubegi* en Ujué, con la particularidad de ser objeto de un voto por parte de los mismos dedicantes, *Coelii Tesphoros et Festa et Telesinus*, – libertos tal vez – que consagraron un segundo altar a Júpiter. Aras “gemelas”¹⁴⁹ que, como subraya Javier Velaza, y habida cuenta de la coincidencia de cada uno de sus elementos característicos, manifiestan claras equivalencias desde el plano monumental al textual constituyendo un relevante indicio en defensa de una identificación *Lacubegi-Iuppiter*.

Las razones por las cuales la epigrafía religiosa relativa a Júpiter se muestra de modo más intenso en este espacio que en el área occidental son probablemente muy similares a las que hemos señalado previamente en relación con una circunstancia similar en la *civitas Convenarum*.

Tanto en las proximidades del Arga como del Aragón una de las características del culto a Júpiter entre los vascones, y al igual que en otras regiones, es su carácter rústico. Actualmente, la mayoría de altares votivos elevados a Júpiter procede del medio rural, sin embargo – siendo esto común a ambas áreas – el contexto de las dedicaciones a Júpiter Óptimo Máximo en Eslava, Aibar o Cáseda manifiesta un mundo más romanizado. Se trata de una característica perceptible tanto en lo que se refiere a la importancia del fenómeno urbano, con dos ciudades de entidad pero por identificar en los yacimientos de Fillera y Santa Criz, con su correspondiente poblamiento rústico de *villae*¹⁵⁰, así como por la cercanía en un segundo plano de una serie de ciudades referidas por Plinio, ya sean las estipiendarias de los *Carenenses* e *Ilumberritani*, como de los *Tarracenses* federados y por la existencia de una importante red viaria constatada en el número de miliarios hallados en las proximidades.

Determinar el carácter y función de las diferentes divinidades indígenas de los vascones así como sus

posibles relaciones con Júpiter resulta – en la actual situación de nuestros conocimientos – una labor extremadamente arriesgada más allá de lo que pueda inferirse del acercamiento entre Júpiter y *Lacubegi* en Ujué. No obstante algunas aproximaciones etimológicas pueden resultar de interés en este empeño. Así la conocida propuesta que Antonio Tovar hiciera para *Peremustae Deo Magno*, a partir de **paramo-* “alto, elevado”¹⁵¹, supone asumir unas características que entran dentro del dominio de Júpiter, el propio calificativo de *Magnus* remite en cierto modo a la figura de *I.O.M.* Como indica Velaza, la coincidencia de ambas divinidades en Eslava invita, si no a considerar, al menos a no desechar la posibilidad de que el voto a *I.O.M.* esté encubriendo el viejo culto a *Peremusta* ya asimilado a la figura de Júpiter¹⁵².

Casos como el de *Losa/Loxa* resultan más complejos, sin embargo *Larrahe*, deidad que comparte su mismo espacio en torno al río Salado, admite relaciones con divinidades de carácter forestal ganadero a partir del vasco *larra/larre*, “pastizal”, razón por la cual ha sido definida por Carmen Castillo como la versión indígena de *Silvanus*¹⁵³. Aunque en el estado actual de nuestros conocimientos nada puede objetarse a esta interpretación, dada la relevancia que tanto Hércules como las divinidades indígenas identificadas con él se manifiesta en la religiosidad de los aquitanos, puede resultar oportuno señalar – como han hecho diferentes estudios sobre el culto a Hércules en occidente¹⁵⁴ – la función de este dios como protector del ganado y del comercio de la sal¹⁵⁵ y, en consecuencia, su hipotética identificación con *Larrahe*.

Retomando nuevamente la figura de Júpiter en la epigrafía votiva de los vascones resulta obligado hacer algún comentario sobre los aspectos iconográficos. Por el momento la imagen de bóvidos, concretamente la representación frontal de la cabeza, parece ser el elemento iconográfico más representativo

148- AE, 1956, 225 = AE, 1961, 348 *Peremustae deo/Magno, Araca/Marcella pro/salute sua et su/orum v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*. Según Castillo, Gomez-Pantoja y Mauleón esta divinidad contaría con un segundo testimonio en Rocaforte, interpretando las iniciales *D M P* en alusión a *Peremusta : XIII D(eo) M(agno) P(eremustae)/[F]esine / Tala[fi]/orum*, (Castillo et al. 1981, 55-56 y Canto 1997, 45-46, nota 48). Gimeno & Velaza 1994, 199-200, sin embargo descartan tal alusión a la divinidad ofreciendo la lectura: *XIII/D(is) · M(anibus) P/[a]’[e]sin(a)e O/ta(i) (filiae), ân(n)/omum*.

149- Velaza (e. p.).

150- Andreu Pintado 2006, 211.

151- Tovar 1968, 161-163.

152- Velaza (e. p.).

153- Castillo 1992, 123.

154- Mangas 1992, 297.

155- En este sentido resulta significativo el hecho de que los dos testimonios relativos a *Larrahe* proceden de ubicaciones en las proximidades del río Salado, particularmente en el caso del ara de Irujo, en el valle de Guesálaz (cf. vasc. *getze* “sal”). Andreu & Jordán 2006, 190, apuntan a los recursos salíferos de la zona en relación con la posible ubicación de una ciudad romana en este espacio.

entre el catálogo epigráfico. Al margen de una serie de altares anepigráficos esta imagen se encuentra en el lateral del ara dedicada *Lacubegi* en Ujué y en el interior del frontón que corona el altar de I.O.M. en Aibar. La interpretación de tales imágenes ni resulta sencilla ni cuenta con un común acuerdo entre los investigadores. Si para Olivares hay que ver en este elemento una alusión al sacrificio del toro y no un símbolo asociado al dios, en este caso *Lacubegi*¹⁵⁶, Velaza sí estima tal relación considerándolo como un elemento iconográfico propio de esta divinidad¹⁵⁷. Interpretación coincidente con la de Canto si bien dentro del contexto del resto de representaciones de bóvidos del territorio de los vascones¹⁵⁸. Repertorio que por otra parte para Marco no remitirían al mundo religioso propiamente indígena sino al de las religiones orientales¹⁵⁹.

En cualquier caso, exista o no una relación entre la figura del toro y la divinidad soberana de los cielos, para lo cual por otra parte no faltan ejemplos¹⁶⁰, el aspecto fecundador del dios de las tormentas sí parece evocarse en el altar de Aibar en la decoración de sus laterales¹⁶¹. Tanto en la representación del racimo de uvas y jarra de uno de sus lados como en la hogaza de pan y gavilla de espigas del otro. Más compleja aunque igualmente destacable resulta la interpretación de la roseta o círculo solar presente en su cara posterior y habitual en las estelas de ambiente indígena.

Finalmente y al margen de este pétreo repaso, el caso de los vascones ofrece una referencia literaria que, prudentemente, resulta oportuno valorar en el contexto de la notable importancia que la figura de Júpiter manifiesta dentro de su mundo religioso.

Según un conocido fragmento de la *Vida de Alejandro Severo* que refiere el interés y capacidad de este emperador para las artes adivinatorias se deduce la habilidad y celebridad para las mismas prácticas tanto de los vascones como de los panonios :

156- Olivares 2002, 119.

157- Velaza (e. p.)

158- Canto 1997, 31-70. En relación con los *taurobolia* vascónicos Alvar es partidario de adscribirlos a la tradición indígena. Alvar 1992, 276.

159- Francisco Simón, tras el descubrimiento en Arellano de un importante centro de culto a Cibeles, aporta sólidos argumentos a favor de la atribución de estas aras al contexto de los cultos orientales (Marco Simón 1997, 297-320).

160- Eliade 2000, 171-176.

161- Marco Simón, 2007-2008, 1022 n. 9.

“*mathesos peritus, et ita quidem ut eius iussu mathematici publice proposuerint Romae ac sint professi, ut docerent, haruspicinae quoque peritissimus fuit, orneoscopus magnus, ut et Vascones Hispanorum et Panoniorum augures vicerit*”.

Juan José Sayas, en un trabajo monográfico dedicado al análisis de este texto, advertía de las dificultades que suponía la interpretación del papel de los vascones en una cita no exenta de cierta ambigüedad¹⁶². El problema principalmente se centra en determinar si la alusión a los vascones se hace en relación con la práctica de la *haruspicina*, de la *orneoscopia*, o si sencillamente se está haciendo una referencia a los vascones por su pericia en la adivinación. Al margen de dos fuentes de épocas posteriores que aluden críticamente y desde la óptica cristiana a la práctica de augurios¹⁶³, no existe posibilidad de confrontar esta información. No es este lugar para entrar en el análisis que merecería este texto, no obstante si bien Sayas interpreta la referencia de los vascones en relación con la *haruspicina*, quedando el calificativo de augures exclusivamente para los panonios, parece bastante probable – si no más – que la condición de augures se refiera a ambas etnias.

En cualquier caso y en relación con la preeminencia de la figura de Júpiter en la religiosidad de los vascones resulta significativo observar la atribución de unas prácticas religiosas que entran dentro del dominio de la divinidad celeste, particularmente en el caso de los augures, *interpretes Iovis*¹⁶⁴, pero también en lo que atañe a la *haruspicina* en tanto que interpretación de las diferentes señales procedentes del cielo, manifestándose expresamente en la figura del *fulgurator*.

Al margen de estas consideraciones la *Historia Augusta* ofrece un segundo aspecto valorable como es la mención conjunta de vascones y panonios. La referencia asocia ambas etnias única y exclusivamente por las particularidades referidas. No obstante resulta de interés – por la luz que siempre arrojan los estudios comparativos – observar como en ambos territorios es característico el alto número de inscripciones dedicadas a honrar la figura de Júpiter en convivencia con el panteón indígena¹⁶⁵.

162- Sayas 1985, 593.

163- Textos recogidos en : Caro Baroja, 1995a, 173.

164- Cicerón, *De Leg.* 2.20. Dumézil 1966, 192-201.

165- Gallego Franco 1998, 59-61.

A MODO DE CONCLUSIÓN

“Un grupo de mitos no debe nunca ser interpretado solo sino por referencia : a) a otros grupos de mitos; b) a la etnografía de las sociedades de donde proceden. Pues, si los mitos se transforman mutuamente, una relación del mismo tipo une, sobre un eje transversal al suyo, los diferentes planos entre los que evoluciona toda vida social, desde las formas de actividad tecnoeconómica hasta los sistemas de representaciones, pasando por los intercambios económicos, las estructuras políticas y familiares, las expresiones estéticas, las practicas rituales y las creencias religiosas.”¹⁶⁶

Desgraciadamente no disponemos de mitos sino de - en palabras de Laëtitia Rodriguez y Robert Sablayrolles -, “un *panthéon bigarré des divinités*”¹⁶⁷. Naturalmente, de buena parte del panteón indígena no sabemos nada más allá de lo que sugieren los diferentes teónimos, sus lugares de culto, la importancia que puede deducirse de su área de influencia y del volumen de dedicaciones que recibe y, en algunos casos afortunados, de lo que puede inferirse de la identificación con uno de los dioses romanos. Sin embargo, y en relación directa con esta última característica, junto al elemento indígena comparcen determinadas divinidades romanas entre las que destaca a uno y otro lado de los Pirineos la figura de Júpiter.

La primera cuestión que plantea esta particularidad es en la que se ha centrado todo este trabajo. Al igual que otros estudios, pensamos que la fuerte presencia de Júpiter a ambos lados del Pirineo puede explicarse en buena medida por la existencia en el mundo religioso vasco-aquitano de una importante divinidad con funciones y características análogas. Habiendo llegado a esta conclusión cabría preguntarse aún por la etnografía de la sociedad a la que pertenece este dios del cielo, *auctor bonarum tempestatum*.

Carecemos de una respuesta mínimamente satisfactoria para tal pregunta. En cualquier caso, la cuestión es excesivamente compleja para ser tratada someramente en este trasunto de conclusión general. En cualquier caso, hay que repasar los planos de la

vida social vinculados a la religiosidad, a saber : formas de actividad tecnoeconómica, sistemas de representaciones, intercambios económicos, estructuras políticas y familiares, expresiones estéticas, prácticas rituales y creencias religiosas, existen dos aspectos característicos que la rica documentación epigráfica aquitana pone de manifiesto.

El primero de ellos, una de las particularidades observables en la onomástica aquitana, es el hecho de que los nombres de parentesco, edad y sexo suponen el grupo más importante de entre los diferentes conjuntos simbólicos testimoniados. Nombres tales como : *Andere* y derivados (cf. vasc. *andere* “señora”), *Cison* y derivados (cf. vasc. *gizon* “varón”), *Nescato* (cf. vasc. *neskato* “muchacha”), *Seni* (cf. vasc. *sein, sehi, segi*, “muchacho”), *Ombe-/Umme* (cf. vasc. *ume* “criatura, niño, -a”), *Atta* (cf. vasc. *aita* “padre”) *Sembe* (cf. vasc. *seme* “hijo”) y quizá *Hanna* esté relacionado con vasc. *anaia* “hermano para hermano”¹⁶⁸.

El segundo, al que ya se ha hecho referencia con anterioridad, se refiere a la extrema escasez de divinidades femeninas indígenas que manifiesta el conjunto teonímico de vascones y aquitanos. Resulta ineludible en este caso subrayar la excepcionalidad que supone el hecho de que el mundo religioso objeto de nuestro estudio proceda de una sociedad en la que existe un importante componente no indoeuropeo y la incompatibilidad que este panteón eminentemente masculino (ya sea visto desde la vertiente romana como de la indígena) presenta frente a cualquier acercamiento hacia religiones mediterráneas preindoeuropeas en las que se ha supuesto una primacía de las divinidades femeninas.

Ambos aspectos encontrarían un buen acomodo en el esquema de las sociedades patriarcales pastoriles en las que la divinidad celeste ocupa un lugar central. En este sentido podría aducirse un tercer elemento de interés, como es la importancia de la ganadería trashumante en las comunidades pirenaicas¹⁶⁹ y la presencia de testimonios de culto religioso en determinadas vías ganaderas¹⁷⁰.

168- Gorrochategui 1985, 622. A este conjunto puede añadirse *Andoss* (<*and-dots) y derivados, como par de *Andere*, y con el significado de “señor” (Gorrochategui 1995, 215 y Gorrochategui & Lakarra, 1996, 122).

169- Véase una revisión en Gardes 2001, 279-314.

170- Fabre 2000, 136-141

166- Lévi-Strauss 2008, 66.

167- Rodriguez & Sablayrolles 2008, 28.

Bibliografía

- Alföldy, G. (1993) : "Tarraco y la Hispania romana : cultos y sociedad", in : Mayer Olivé & Gómez Pallarés 1993, 7-26.
- Alvar, J. (1992) : "Religiosidad y religiones en Hispania", in Alvar & Blázquez 1992, 239-277.
- Alvar J. et J.M. Blázquez, éd. (1992) : *La romanización en Occidente*, Madrid.
- Andreu Pintado, J. (2004-2005) : "Algunas consideraciones sobre las ciudades romanas del territorio vascón y su proceso de monumentalización", *Espacio, tiempo y forma. Serie II, Historia antigua*, 17-18, 251-300.
- (2006a) : "Ciudad y territorio en el solar de los 'Vascones' en época romana", in : Andreu Pintado 2006b, 179-228.
- (2006b) : *Navarra en la Antigüedad : propuesta de actualización*, Pampelune.
- Andreu Pintado, J. et A. A. Jordán Lorenzo (2006) : "Apuntes para un debate en torno a la localización de Muskaria de los Vascones", *Salduie*, 6, 185-193.
- Andreu, J., J. Armendariz, P. Ozcáriz, M. García-Barberena et A. A. Jordán (2008) : "Una ciudad de los Vascones en el yacimiento de Camplo Real/Fillera (Sos del Rey Católico-Sangüesa)", *AEspA*, 81, 75-100.
- Andreu Pintado J. (2009) : *Los vascones de las fuentes antiguas. En torno a una etnia de la Antigüedad Peninsular*, Barcelone.
- Anthony, D. W. (2007) : *The horse, the wheel and language*, Princeton.
- Armendáriz Martija, J. (2008) : *De aldeas a ciudades. El poblamiento durante el primer milenio a.C. en Navarra*, Pampelune.
- Bermejo Barrera, J.C. (2008) : *Sociedade e relixió na Galiza antiga*, Saint-Jacques-de-Compostelle.
- Beyrie, A., J.-M. Fabre et R. Sablayrolles (2000) : "Les hommes de fer du dieu Ageio. Exploitation antique du fer dans les Hautes Baronnies (Hautes-Pyrénées)", *Gallia*, 57, 37-52.
- Blázquez Martínez, J.M.^a (1999) : *Historia de las religiones de la Europa Antigua*, Madrid.
- Bost, J. P. et G. Fabre (1983) : "Quelques problèmes d'Histoire dans deux cités de l'Aquitaine méridionale à l'époque gallo-romaine", *Aquitania*, 1, 25-36.
- Buzon, Ph. (2000) : "Un trésor découvert dans le lit du Rhin : les feuilles votives pyrénéennes d'Hagenbach", in : *Les hommes et leur patrimoine en Comminges. Identités, espaces, cultures, aménagement du territoire. Actes du 52^e Congrès de la Fédération Historique de Midi-Pyrénées, Saint-Gaudens, 25, 26, 27 juin 1999, Société des Études du Comminges*, 369-386.
- Brunet, S., D. Julia et N. Lemaitre (2005) : *Montagnes sacrées d'Europe*, Paris.
- Canto, A. (1997) : "La tierra del toro : ensayo de identificación de ciudades vasconas", *AESPA*, 70, n°175-176, 31-70.
- Caro Baroja, J.C. (1995a) : *Los pueblos del Norte de la Península Ibérica*, in : *Nosotros los vascos*, I, Saint-Sebastien, 121-240.
- (1995b) : "Los vascones y sus vecinos", in : *Nosotros los vascos*, V, Saint-Sebastien, 107-184, 175. Primeramente publicado como : "Sobre los pueblos de Aquitania y su relación con los vascos" *Historia General del País Vasco*, II, Saint-Sebastien, 1981, 221-259.
- Castillo, C., (1992) : "La onomástica en las inscripciones romanas de Navarra", in : *II Congreso General de Historia de Navarra (Pamplona 1990)*, Príncipe de Viana Anejo 14, Pampelune, 117-133.
- Castillo, C., J. Gómez-Pantoja et M. D. Mauleón (1981) : *Inscripciones romanas del Museo de Navarra*, Pampelune.
- Castillo, C. et J.M.^a. Bañales (1989) : "Epigrafía romana en Andión y su entorno", *Príncipe de Viana*, 188, 521-531.
- Castillo Pascual, M. J. et P. Iguacel de la Cruz (2006) : "Un nuevo testimonio del culto a Júpiter en La Rioja", *Kalakorikos*, 11, 275-278.
- Chaisemartin, N. de. (2004) : "Note sur les représentations sculptées de Jupiter en Aquitaine", *Revue archéologique*, 37, 171-175.
- De Vries, J. (1977) : *La religion des celtes*, Paris.
- Deys, S. (1998) : *À la rencontre des dieux gaulois, un défi à César*, Dijon.
- Dumézil, G. (1966) : *La Religion romaine archaïque*, Paris.
- (1977) : *Mito y Epopeya I. La ideología de las tres funciones en las epopeyas de los pueblos indoeuropeos*, Barcelone.
- (1999) : *Los dioses soberanos de los indoeuropeos*, Barcelone.
- Eliade, M. (2000) : *Tratado de Historia de las Religiones*. Madrid
- Esperandieu, E. (1908) : *Recueil général des bas-reliefs de la Gaule romaine*, II, Paris.
- Fabre, G. (1981) : "Lectures nouvelles et inscriptions inédites des Pyrénées centrales", *RC*, 94, 2, 375-388.
- (1982) : "Lectures nouvelles et inscriptions inédites des Pyrénées centrales", *RC*, 95, 4, 469-488.
- (1993) : "Les divinités indigènes en Aquitaine méridionale sous l'Empire romain", in : Mayer Olivé & Gómez Pallarés 1993, 177-191.
- (2000) : "La dimension sociale du contrôle de l'espace dans les Pyrénées centrales et occidentales : quelques remarques", in : Fabre et al. 1997, 133-144.
- (2004) : "Un nouveau pagus pyrénéen, d'après l'inscription votive de Vignec (Hautes-Pyrénées)", in : Garrido-Hory & Gonzalès 2004, 181-192.
- Fabre, G., R. Plana et Fr. Réchin (2000) : *L'organisation des espaces antiques. Entre nature et histoire, Actes de la table ronde de l'université de Pau et des Pays de l'Adour (Pau, 20-22 mars 1997)*, Biarritz.
- Fouet, G. et A. Soutou (1963) : "Une cime pyrénéenne consacrée à Jupiter : le Mont-Sacon", *Gallia*, 21, 275-294.
- Fouet, G. (1984) : "Le sanctuaire gallo-romain de Valentine (Haute-Garonne)", *Gallia*, 42, 1, 153-173.
- Gallego Franco, H. (1998) : "Harúspices y augures en la estructura socio-religiosa de las provincias romanas del Alto y Medio Danubio", *Ilus*, 3, 51-62.

- Gardes, Ph. (2001) : "La problématique de la transhumance protohistorique : l'exemple des Pyrénées occidentales", in : Gómez-Pantoja 2001, 279-314.
- Garrido-Hory, M. et A. Gonzalès, éd. (2004) : *Histoire, espaces et marges de l'antiquité. Hommages à Monique Clavel-Lévêque*, 3, Besançon.
- Gimeno, H. et J. Velaza (1994) : "Correcciones de lectura a algunas inscripciones romanas de Navarra", *Anuari de filologia. Secció D, Studia graeca et latina*, 5, 189-200.
- Gómez-Pantoja, J. L. (2001) : *Los rebaños de Gerión : pastores y trashumancia en Iberia antigua y medieval : Seminario celebrado en la Casa Velázquez (15-16 de enero de 1996)*, Madrid.
- González García, F.J. et M. V. García Quintela (2005) : "De la idolatría en el Occidente Peninsular Prerromano", *Ilu Revista de Ciencias de las Religiones*, 10, 27-62.
- Gorrochategui, J. (1984) : *Onomástica indígena de Aquitania*, Lejona.
- (1985) : "Lengua aquitana y lengua gala en la Aquitania etnográfica", in : Melena 1985, 613-628.
- (1989) : "Indígenas y romanos en Aquitania a través de la epigrafía", *Revista Internacional de los Estudios Vascos*, 34, 15-30.
- (1993) : "Onomástica indígena de Aquitania : adiciones y correcciones I, OIA Add. I", in : Heidermanns et al. 1993, 145-155.
- (1995) : "Los Pirineos entre Galia e Hispania : las lenguas", *Veleia*, 12, 181-234.
- (2003) : "Las placas votivas de plata de origen aquitano halladas en Hagenbach (Renania-Palatinado, Alemania)", *Aquitania*, 19, 25-48.
- (2007) : "Onomástica de origen vasco-aquitano en Hispania y el Imperio romano", in : *Acta XII Congressus Internationalis Epigraphiae Graecae et Latinae*, Barcelone, 629-634.
- Gorrochategui, J. et J. Lakarra (1996) : "Nuevas aportaciones a la reconstrucción del protovasco", in : Villar & d'Encarnação 1996, 101-145.
- (2001) : "Comparación lingüística, filología y reconstrucción del Protovasco", in : Villar & Fernández Álvarez 2001, 407-438.
- Green, M. (1992) : *Symbol and Image in Celtic Religious Art*, London.
- Gricourt, D. et D. Hollard (1990) : "Taranis, le dieu celtique à la roue. Remarques préliminaires", *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 16, 275-320.
- Hatt, J.-J. (1989) : *Mythes et dieux de la Gaule*, I. *Les grandes divinités masculines*, Paris.
- Heidermanns, F., H. Rix et E. Seebold, éd. (1993) : *Sprachen und Schriften des antiken Mittelmeerraums. Festschrift für Jürgen Untermann zum 65 Geburtstag*, Innsbruck.
- Hernández Guerra, L. (1997) : "Datos para el estudio de la sociedad y religión en la epigrafía de Navarra", *Memorias de Historia Antigua*, 18, 169-194.
- Jimeno Aranguren, R. et E. Tobalina Oraá (1998) : "Ara romana de Irujo (Guesálaz)", *Príncipe de Viana*, 215, 617-624.
- Jimeno Jurío, J.M. (1975) : "Dos aras romanas en Garísosain (Guesálaz)", *Príncipe de Viana*, 36, 138-139, 111-112.
- Jufer, N. et T. Luginbühl (2001) : *Les dieux gaulois : répertoire des dieux gaulois*, Paris.
- Le Roux, F. (1959) : "Taranis. Dieu celtique du ciel et de l'orage", *Ogam*, 11, 307-324.
- Lévi-Strauss, Cl. (2008) : "Religiones comparadas de los pueblos sin escritura", in : *Antropología estructural, mito, sociedad, humanidades*, Madrid, 62-68.
- Mangas, J. (1992) : "El culto de Hércules en la Bética", in : Alvar & Blázquez 1992, 279-287.
- Marco Simón, F. (1992) : "Integración, interpretatio y resistencia religiosa en el Occidente del Imperio", in : Alvar & Blázquez 1992, 217-238.
- (1997) : "¿Taurobolios vascónicos? La vitalidad pagana en la Tarraconense durante la segunda mitad del siglo IV", *Gerión*, 15, 297-320.
- (1999) : "La religión indígena en la Hispania indoeuropea", in : Blázquez Martínez 1999, 313-400.
- (2007-2008) : "Sobre la romanización religiosa en los Pirineos", *Veleia*, 25, 2, 1017-1034.
- Mayer Olivé, M. et J. Gómez Pallarés (1993) : *Religio deorum, Actas del coloquio internacional de epigrafía Culto y sociedad en Occidente*, Barcelone.
- Melena, J.L., éd. (1985) : *Symbolae L. Mitxelena Septuagenario Oblatae*, Vitoria.
- Mezquiriz Irujo, M^a. A. et M. Unzu Urmeneta (2001) : "Presencia de un *aquilegus* en Leire : Posible sustrato romano", *Trabajos de Arqueología Navarra*, 15, 157-166.
- Michelena, L. (1985) : "De onomástica aquitana", *Lengua e historia* Madrid, 409-445 (antes publicado en *Pirineos*, 10, 409-458).
- Olivares Pedreño, J.C. (2000) : "Las ofrendas votivas de comunidades rurales a Júpiter en Hispania como testimonios de religiosidad indígena", *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 26/2, 63-75.
- (2002) : *Los dioses de la hispania céltica*, Madrid.
- (2006) : "Cultos romanos e indigenismo : elementos para el análisis del proceso de romanización religiosa en la Hispania céltica", *Lucentum*, 25, 139-158.
- (2009) : "El culto a Júpiter, deidades autóctonas y el proceso de interacción religiosa en la Céltica hispana", *Gerión*, 27, 1, 331-360.
- Ramírez Sádaba, J.L. (1981) : "Las creencias religiosas, pervivencia última de las civilizaciones prerromanas en la Península Ibérica", in : *La Religión romana en Hispania*, Madrid, 223-262.
- Rico, Ch. (1997) : *Pyrénées romaines : essai sur un pays de frontière, (III^e siècle av.J.-C. - IV^e siècle ap. J.C.)*, Madrid.
- Rodríguez Neila J.F. et F. J. Navarro (1998) : *Los pueblos prerromanos del norte de Hispania*, Pampelune.
- Rodríguez, L. et R. Sablayrolles (2008) : *Les autels votifs du musée Saint-Raymond, musée des Antiques de Toulouse*, Toulouse.
- Sablayrolles, R. et A. Beyrie (2006) : *Haute-Garonne, Le Comminges*, CAG 31/2, Paris.
- Sablayrolles, R. et J.-L. Schenck (1988) : *Collections du musée archéologique départemental de Saint-Bertrand-de-Comminges*, 1, *Autels votifs*, Toulouse.
- Sablayrolles, R. et J.-M. Fabre (2002) : "Carrières de marbre des Pyrénées centrales. Le point sur la recherche", *Gallia*, 59, 61-81.

- Sablayrolles, R. (2000) : "Le *pagus* dans le cadre pyrénéen", in : Fabre *et al.* 2000, 109-132.
- (2005a) : "*Lugdunum* des Convènes : ville et capitale ou capitale et ville?", in : *L'Aquitaine et l'Hispanie septentrionale à l'époque julio-claudienne - Organisation et exploitation des espaces provinciaux, Actes du IV^e colloque Aquitania, Saintes, 11-13 septembre 2003*, Aquitania Suppl. 13, Bordeaux, 139-155.
- (2005b), "Être pieux en montagne durant l'Antiquité. L'apport de l'épigraphie dans Pyrénées centrales", in : Brunet *et al.* 2005, 75-95.
- Sacaze, J. (1892) : *Inscriptions antiques des Pyrénées*, Toulouse.
- Sayas Abengoechea, J.J. (1985) : "Los adivinos vascones y la Historia Augusta", in : Melena 1985, 593-606.
- (1999) : "La religiosidad de los pueblos de ambas vertientes de los Pirineos", in : Blázquez Martínez 1999, 401-420.
- Schenck-David, J.-L. (1998) "Les autels votifs des Pyrénées centrales : Abellio, Laha, Jupiter et les autres", in : Deyts 1998, 57-63.
- (2005) : "Être pieux en montagne. L'apport de l'archéologie des sanctuaires d'altitude dans les Pyrénées centrales romaines", in : Brunet *et al.* 2005, 97-107
- Schenck-David, J.-L., C. Servelle et K. Schenck-David (2005) : *L'archéologie de trois sanctuaires des Pyrénées centrales : contribution à l'étude des religions antiques de la cité des Convènes*, Pirénéica, 1, Saint-Bertrand-de-Comminges.
- Tobalina Oraá, E. (2009) : "Contribuciones al estudio de la religiosidad de los vascones", in : Andreu Pintado 2009, 479-498.
- Tobalina, E., R. Jimeno et J. Velaza (1998) : "Una nueva ara romana procedente de Izcue (Navarra)", *Epigraphica*, 290-294.
- Tovar, A. (1968) : "Eine indogermanische Gottheit aus Spanien : Peremusta", *Studien zur Sprachwissenschaft und Kulturkunde Gednkschrift W. Bradenstein*, Innsbruck, 161-163.
- Van Andringa, W. (2002) : *La religion en Gaule romaine. Piété et politique (I^{er}-III^e siècle apr. J.C.)*, Paris.
- Velaza Frías, J. (1992) : "El teónimo de las inscripciones de Barbarin (Navarra) : problemas epigráficos y de interpretación", *Príncipe de Viana*, 196, 365-370.
- (1994) : "Una nueva inscripción romana procedente de Muzqui : Navarra", *Príncipe de Viana*, 202, 301-304.
- (e. p.) "*Interpretatio Romana, Interpretatio Vasconica* : modelos y expresiones de la *interpretatio* religiosa en la epigrafía del territorio de los vascones", in : *Actas do II Colóquio Internacional de Epigrafia, Culto e Sociedade "Divinidades Indígenas e Interpretatio Romana"*, Sintra, 1995.
- Velaza Frías, J. et M^a.A. Mezquiriz Irujo (2006) : "Novedades de epigrafía andelonense", *VI Congreso de Historia de Navarra*, Pampelune, 81-91.
- Velaza Frías, J. et M. Mayer (1994) : "El *carmen epigraphicum* de Arellano (Navarra). Algunas precisiones de lectura, interpretación y cronología", *Príncipe de Viana*, 203, 515-526.
- Vernant, J. P. (1991) : *Mito y religión en la Grecia antigua*, Barcelone.
- Villar, F. et J. d'Encarnação, éd. (1996) : *La Hispania prerromana. Actas del VI Coloquio sobre lenguas y culturas prerromanas de la Península Ibérica*, Salamanca.
- Villar, F. et M^a. P. Fernández Álvarez, éd. (2001) : *Religión, lengua y cultura prerromanas de Hispania (VIII CLCP)*, Salamanca.