

Trabajo Fin de Máster

*Las inscripciones religiosas en lengua y
escritura paleohispánica.*

Análisis de un comportamiento epigráfico

Autor/es

Gabriela de Tord Basterra

Director/es

Francisco Beltrán Lloris

Universidad de Zaragoza, Facultad de Filosofía y Letras
2013-2014

ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN.....	1
I. Justificación del trabajo.....	3
II. Objetivos.....	3
III. Metodología.....	4
III. Estado de la cuestión y análisis de la bibliografía empleada.....	6
IV. Problemática hallada.....	8
2. RECOPILACIÓN DE INSCRIPCIONES.....	9
I. INSCRIPCIONES RELIGIOSAS SEGURAS.....	11
1) Las inscripciones rupestres lusitanas.....	11
II. INSCRIPCIONES DE RELIGIOSIDAD PROBABLE.....	24
1) Celtiberia: Las inscripciones de Peñalba de Villastar.....	24
2) Área Ibérica: inscripciones sobre altares y pedestales.....	36
a) Grupo de Montaña Frontera	36
b) Ruscino.....	43
c) Árula de Tarraco.....	44
3) Área Ibérica: Exvotos.....	46
a) Cerro de los Santos.....	48
b) Torreparedones.....	52
4) Área Ibérica: Inscripciones Rupestres	54
a) Rodá de Ter.....	56
b) El Cogul.....	57
c) Abrigo de Reiná.....	59
d) Abrigo Burgal.....	61
e) Mas del Cingle.....	62
f) La Camareta.....	63
g) Grupo de la Cerdaña.....	65
III. INSCRIPCIONES DE RELIGIOSIDAD ATRIBUÍDA.....	72
1) Atribuídas en la Celtiberia.....	72

a) <i>Oinochoe</i> de Caminreal.....	72
b) El bronce de Botorrita I.....	74
2) AtribuÍdas en el área ibérica.....	78
a) Tossal de San Miguel de Liria.....	78
b) El Castellillo de Alloza.....	85
c) El <i>ostrakon</i> ibérico de Mas Castellar de Pontós.....	88
d) El fragmento escultórico de Porcuna.....	90
e) La cista de Pech Maho.....	91
f) Los arquitrabes de Sagunto y <i>Tarraco</i>	94
g) La estela ibérica de La Vispesa	97
h) Las inscripciones sobre plomos.....	104
IV. DESCARTADAS POR CRITERIOS INTERNOS.....	113
3. ANÁLISIS DE LOS DATOS OBTENIDOS	118
I. LISTADO COMPLETO.....	118
II. LISTADO DESGLOSADO.....	123
III. DATOS Y OBSERVACIONES EXTRAÍDAS.....	124
4. CONCLUSIONES.....	126
5. BIBLIOGRAFÍA.....	132
6. ANEXOS.....	144
1. Mapas.....	144
2. Imágenes.....	146
3. Textos y información anexa.....	162

1. INTRODUCCIÓN

Para conocer una religión antigua debemos acercarnos al estudio de las divinidades, pero también de los fieles: sus lugares de culto, su forma de expresarse con los dioses, sus ritos y costumbres religiosas, las ofrendas que realizan, etc.

Las fuentes clásicas no nos aportan muchos datos sobre la religión de los pueblos de la Península Ibérica, ya que contamos con pocos episodios literarios que hablen de sus ritos y creencias, y en general omiten los nombres de los dioses. Por ejemplo, Estrabón (*Geogr.* III. 4.16.) escribió: “*Galaicos ateos, celtíberos y vecinos limítrofes bailan en torno a un dios anónimo.*” Sopeña explica que es común que los romanos y griegos a la hora de hablar de los dioses indígenas omitan sus nombres o los asimilen a los suyos.¹ Para conocer una religión antigua, podríamos acercarnos al estudio de su mitología, pero en el caso de la Península Ibérica no conocemos que existiese un panteón ordenado, en el que cada dios tuviese una iconografía y unos mitos asociados. Podemos intuir los atributos y funciones de los dioses celtas al compararlos con los de otras zonas de este ámbito cultural (como la Galia o Irlanda), pero en el caso del ámbito ibérico aún desconocemos prácticamente por completo su panteón, admitiéndose hasta ahora tan sólo *Betatun* como divinidad ibérica reconocida.²

Además de los dioses, el estudio de una religión necesita conocer los rituales y los lugares de culto. Para ello, la cultura material es fundamental: podemos rastrear espacios que han sido caracterizados como santuarios, estudiar disposiciones de objetos que nos hacen pensar que puedan tratarse de ofrendas, analizar la iconografía que aparece en estelas o vasos pintados con el fin de comprender ceremonias y ritos, etc.

Sin embargo, en este trabajo resaltaremos el importante papel de la epigrafía para acceder a la religiosidad antigua de la Península Ibérica. Con el análisis de las inscripciones podemos extraer numerosos e interesantes datos, ya sean teónimos, el nombre y procedencia cultural de los fieles, las fórmulas que emplean para referirse a sus dioses, los rituales que llevan a cabo, etc.

¹ SOPEÑA 2001: 44.

² CORZO et alii 2007: 251.

Las inscripciones religiosas serán muy comunes en todas las religiones antiguas (la Galia, Península Itálica, norte de África, Grecia, etc.), sobre diferentes soportes y desde épocas muy tempranas.³ También serán importantes en la Península Ibérica, donde poseemos numerosos epígrafes en los que aparecen teónimos griegos, latinos, púnicos, etc. Sin embargo, la mayor parte de ellas están en lengua y escritura latina y son más tardías.

Hay entre ellas un gran número de inscripciones en las que se mencionan teónimos indígenas, como *Ataecina*, en Santa Lucía del Trampal (Alcuéscar, Cáceres), a *Endovellicus*, en San Miguel da Mota (Évora, Portugal), *Nabia* en el ara de Marecos (Peñafiel, Oporto, Portugal), las *Matres* (Peñalba de Castro, Burgos), etc. Encontramos también inscripciones en las que se recogen rituales, votos u ofrendas, como las de Panoias (Vila Real, Tras-os-Montes, Portugal), donde se atestigua un ritual sangriento de posible origen oriental, o en Cueva Negra de Fortuna (Murcia), donde se practicó, posiblemente, culto a las aguas y las Ninfas.⁴

Sin embargo, si tratamos de rastrear inscripciones religiosas en escritura y lengua paleohispánicas, el número es mucho menor. Frente a la idea que parece lógica de que a los dioses indígenas se les dedicarían inscripciones en lenguas paleohispánicas, lo cierto es que la mayor parte de teónimos indígenas que atestiguamos se encuentran en inscripciones en lengua y escritura latina, sobre soportes típicamente romanos.

Por ello, en este trabajo no pretenderemos extraer información sobre las religiones peninsulares a través de la epigrafía, aunque en algunas ocasiones hablemos de lo que éstas nos indican. Nuestro objetivo será estudiar este comportamiento epigráfico por sí mismo y analizar por qué son tan pocas las inscripciones religiosas en lengua y escritura paleohispánica.

³ BELTRÁN LLORIS 2013: 166-169.

⁴ GONZÁLEZ BLANCO 1987: 271-317

I. JUSTIFICACIÓN DEL TRABAJO

Hemos elegido este tema porque, en nuestra opinión, faltaba un estudio detallado del fenómeno de las inscripciones religiosas en lengua paleohispánica. Se han hecho estudios de los epígrafes de forma individual, pero, a nuestro entender, era necesario un análisis de todas ellas de forma conjunta, con el fin de entender una parte importante de la epigrafía peninsular.

El tema propuesto inicialmente fue el estudio de todas las inscripciones religiosas en la Península Ibérica, incluyendo las latinas, ya que en ellas aparecen numerosos teónimos indígenas que nos ayudarían a comprender mejor las creencias y el culto de estos pueblos. Sin embargo, la extensión de este trabajo hubiese sido excesiva, ya que estos epígrafes son muy numerosos y no hubiéramos podido realizar este trabajo en este período de tiempo, al menos de forma detallada y cuidada. De esta forma, acotamos el trabajo al estudio de las que apareciesen lengua y escritura paleohispánica.

II. OBJETIVOS

Nuestro objetivo principal a la hora de realizar este trabajo ha sido recopilar y analizar las inscripciones en lengua paleohispánica que puedan ser catalogadas como religiosas, con la finalidad extraer información sobre las religiones antiguas peninsulares a través de estas fuentes, pero sobre todo estudiar el fenómeno de las inscripciones paleohispánicas por sí mismo: ¿Son comunes en la Península Ibérica los epígrafes religiosos en estas lenguas? ¿Sobre qué soporte son más frecuentes? ¿Aparecen en el ámbito ibérico y el indoeuropeo de igual modo? ¿Qué se expresa en ellas? Trataremos de dar respuesta a éstas y muchas otras preguntas que nos irán surgiendo con la recopilación de información.

En este trabajo estudiaremos las inscripciones religiosas en lengua (y la mayoría de ellas también en escritura) paleohispánica, buscando comprender el porqué de que sean tan pocas en relación a las latinas, analizando su distribución cultural y geográfica, y su marco cronológico. Pero antes de nada habrá que preguntarse qué entendemos por una inscripción religiosa en lengua paleohispánica.

En este trabajo rastrearemos las inscripciones religiosas siguiendo criterios internos y externos. Por criterios internos entenderemos que la inscripción es religiosa por su contenido o mensaje. Es decir, que el texto haga referencia a temática religiosa, ya sea por la aparición de teónimos, de rituales o fórmulas votivas. Por el contrario, si hablamos de cuestiones externas nos referimos a que las catalogaremos como religiosas pese a no poder descifrar correctamente su contenido, basándonos en el lugar de su hallazgo o el soporte.

Hemos de añadir que nuestros objetivos no son hacer un trabajo de estudio de religiones antiguas extrayendo información de las inscripciones religiosas, sino un análisis de una parte de la epigrafía que no se había estudiado hasta ahora como fenómeno específico: la epigrafía religiosa en lengua paleohispánica.

III. METODOLOGÍA

Para cumplir nuestros objetivos será necesario compilar todas aquellas inscripciones en lengua paleohispánica que puedan catalogarse como religiosas, ya sea por criterios internos o externos. La información que recopilaremos de cada una de ellas será su ámbito cultural (área ibérica, celtibérica o lusitana), su lugar de hallazgo, las características de este yacimiento, el soporte en el que se encuentran, su datación, lengua y sistema de escritura. Además, veremos la lectura de estas piezas y cómo han sido interpretadas por sus diferentes investigadores.

Una vez recopilada la información sobre estas inscripciones las catalogaremos en tres grupos diferentes, atendiendo al grado de seguridad que tengamos a la hora de caracterizarlas como religiosas. En un primer apartado hablaremos de las inscripciones cuya religiosidad es innegable, siguiendo sobre todo criterios internos, como la aparición de teónimos o fórmulas votivas de naturaleza incuestionablemente religiosa. Este grupo será el de "religiosidad segura", y en él encontraremos las inscripciones en lengua lusitana.

El siguiente grupo será el de "religiosidad probable", en el que introduciremos todas las inscripciones que aparentemente son religiosas, pero no tenemos una certeza total para afirmarlo rotundamente. En este grupo incluiremos las inscripciones cuyo

soporte nos indica que son religiosas (aras, pedestales, exvotos, etc.), y algunas cuyos criterios internos parecen indicar con cierta claridad que su contenido es religioso, pero no conocemos la lengua lo suficiente como para que sea innegable.

El último grupo será el que llamaremos de "religiosidad atribuida", en el que introduciremos todas aquellas que a lo largo de este trabajo hayan sido mencionadas por alguno de los investigadores cuyas líneas hemos seguido, pero que otros dudan que sean religiosas. En ellas veremos varios ejemplos de inscripciones cuyo contenido nos es desconocido pero lleva a pensar a algunos que puedan tratarse de exvotos, *defixiones*, ofrendas, oraciones, etc. En este grupo también introduciremos inscripciones cuyo lugar de hallazgo ha sido interpretado como un templo, un santuario o un depósito votivo, lo que nos hace pensar que sean ofrendas u objetos rituales, pero nada nos lo asegura.

La clasificación de las mismas, dentro de cada grupo, la distribuiremos siguiendo áreas-zonas lingüísticas (celtibérica, lusitana o ibérica) y soportes (rupestres, exvotos, pedestales, cerámica pintada, etc.). Las que aparezcan aisladas serán tratadas de forma individual mientras que las que aparezcan en un mismo lugar y con un mismo soporte (como los pedestales de Montaña Frontera, las cerámicas pintadas de Liria o las inscripciones rupestres de la Cerdaña), serán estudiados como grupo, intentando así no ser repetitivos y no separar unas de otras ya que creemos que deben ser consideradas como conjuntos.

Una vez recopiladas, estudiadas y clasificadas estas inscripciones, intentaremos analizar los datos: ver soportes preferidos, su distribución por zonas, el hecho de que sean tan escasas en unas zonas y haya mayor proliferación en otras, etc. Nos preguntaremos por qué si en el resto de culturas antiguas las inscripciones religiosas suelen aparecer en gran número, en la Península Ibérica son relativamente escasas (o al menos las que podemos estar seguros o casi seguros de su religiosidad). Veremos si el *epigraphic habit* de estos pueblos es diferente al del resto, si las fechas en las que estas inscripciones comienzan a ser más frecuentes pueden tener relación con cambios en la situación política de *Hispania*, o si la forma en la que se expresa su religiosidad es diferente (dada la falta de estructuras y edificios monumentales).

Conforme se avance en el estudio se irán elaborando una serie de mapas que nos ayuden a comprender el fenómeno de la epigrafía religiosa paleohispánica y nos llevarán a nuevas preguntas que intentaremos responder. Hemos de aclarar que los mapas e imágenes tratadas en el trabajo se colocarán al final del mismo, en diferentes anexos, con el fin de que estas no interrumpan la lectura, aunque en alguna ocasión se adjuntará una tabla o un mapa con el fin de facilitar la información. Conforme avance el texto se irán indicando las referencias a los anexos, por ejemplo (*An.2.5*) será el Anexo 2, imagen 5. El primer anexo será de mapas, el segundo de imágenes y el tercero contendrá más información sobre significados de las palabras y posibles traducciones, que no hemos introducido en la narración por ser más "densa" y específica.

La lectura de las piezas se presentará siguiendo diferentes criterios: mayúsculas si el alfabeto usado es latino y negrita si son celtibérico o ibérico.

IV. ESTADO DE LA CUESTIÓN Y ANÁLISIS DE LA BIBLIOGRAFÍA EMPLEADA

No existe como tal un *corpus* que recoja las inscripciones religiosas, ni ningún trabajo publicado ha tratado de recopilar o realizar un listado de las mismas y una interpretación del fenómeno. Algunos investigadores se han planteado la religiosidad de algunas piezas por separado, pero no se ha elaborado un trabajo de recopilación extenso y detallado sobre las mismas, tratándolas como conjunto y estudiando el fenómeno.

Para elaborar este trabajo se ha seguido una serie de publicaciones que recopilan inscripciones religiosas en la Península Ibérica. Entre ellos destacamos a F. Beltrán, en un artículo de 2013 que recoge las de Peñalba y la Lusitania, y se cuestiona otras como posiblemente religiosas, aunque no las trata con detenimiento.⁵ Otro artículo trabajado ha sido el de Rodríguez Ramos de 2005, en el que ve una serie de características comunes en inscripciones que interpreta como religiosas, lo que le llevan a cuestionarse si otros epígrafes en los que aparezcan estas palabras también incluirse como tales. Sin embargo, dudamos de muchas de las palabras que califica como "vocabulario religioso",

⁵ BELTRÁN 2013: 170. Reconoce "algún contenido religioso" en los pedestales de Montaña Frontera, dos exvotos de Cerro de los Santos, uno de Torrepidones y quizás el de Porcuna, los altares de *Ruscino* y *Tarraco*, la cista de Pech Maho, el capitel de *Tarraco*, el dintel de Sagunto y los vasos de Alloza y Liria.

por lo que de este artículo hemos extraído las inscripciones que no nos plantean dudas,⁶ rechazando otras muchas, como la figura zoomorfa de Ullastret, la estela de Guissona, la de Santa Perpètua de Mogoda, una placa perdida de mármol procedente de *Tarraco* (C.18.8), la pátera de Tivissa, una cerámica ártica de la necrópolis de Ensérune y otra de Cabrera de Mar.

Algunas de ellas, como la figurilla zoomorfa de Ullastret o la Estela de Guissona las analizaremos en el último apartado al ver algunas descartadas por no estar de acuerdo en este "vocabulario religioso" que identifica Rodríguez Ramos. Los motivos para descartar el resto serán que hemos determinado como funerarias la mayor parte de ellas, tanto siguiendo criterios propios como argumentos de otros investigadores, como Barrandon, que ha estudiado detenidamente las inscripciones funerarias y califica muchas de ellas como tales.⁷

Una vez hecha una lista de las principales inscripciones, se han analizado las inscripciones por separado, siguiendo sus publicaciones y sus sucesivas lecturas e interpretaciones. Se han investigado los yacimientos o lugares en los que se encuentran, planteándonos si son espacios de hábitat o de paso, o si el lugar del hallazgo se puede catalogar como un espacio de culto. Para ello se han estudiado las publicaciones sobre cada uno de estos yacimientos y su entorno, con el fin de comprender las inscripciones dentro de su contexto. Además hemos seguido publicaciones como la de Almagro y Moneo sobre santuarios ibéricos o las de Campmajó y Ferrer sobre las inscripciones rupestres de la Cerdanya. A ello hemos añadido estudios sobre divinidades y culto, de investigadores como Blázquez, Marco, Alfayé o Sopeña, y estudios de epigrafistas como de Hoz, d'Encarnação, Prósper, Velaza, Villar, etc.

Conforme hemos ido avanzando en estas investigaciones nos han surgido nuevas inscripciones cuya naturaleza religiosa nos hemos planteado, algunas de ellas incluyéndolas en el trabajo y otras descartándolas por completo.

⁶ Del artículo aceptamos los plomos de Orleyl, el Castelló de Alloza, varios vasos de Liria, el altar de *Tarraco*, Rodá de Ter, la estela de la Vispesa, los exvotos de Cerro de los Santos y Montaña Frontera.

⁷ BARRANDON 2003: 199-237.

V. PROBLEMÁTICA HALLADA

En primer lugar algunas de las inscripciones han sido publicadas hace tiempo y creemos necesaria una relectura y nuevas interpretaciones. Del mismo modo, algunas de ellas nos ha resultado difícil acceder a sus publicaciones, o al acceder a ellas sólo reproducían una imagen de la inscripción, sin darle lectura ni interpretación. En otras hemos encontrado lecturas tan dispares que nos hacían plantearnos si tratábamos una misma inscripción.

En la gran mayoría de las ocasiones los investigadores se centran en la inscripción y olvidan la descripción del entorno, y consideramos fundamental que se explique bien el tamaño, la posición y "fuerza visual" de una inscripción, ya que no será lo mismo una inscripción de gran tamaño en la entrada de una cueva que si está en el suelo en un rincón de la misma.

Falta en muchas publicaciones un aparato gráfico en el que podamos ver las inscripciones en su lugar de hallazgo y hacernos una idea de la impresión que dan a simple vista, ver si son hechas para ser vistas por un público o son inscripciones de carácter privado.

Tampoco debemos olvidar que debido a que las lenguas paleohispánicas no están completamente descifradas, es difícil acceder al contenido de estas inscripciones y determinar con seguridad si su contenido es o no de materia religiosa. En el celtibérico el conocimiento de la lengua es mayor, pero en el caso de la lengua ibérica aún es difícil extraer algún dato con seguridad.

2. RECOPILACIÓN DE INSCRIPCIONES

Antes de nada, nos preguntaremos qué entendemos por inscripciones religiosas en lengua paleohispánica. Estudiaremos epígrafes en lengua paleohispánica, significando esto que estarán escritos en lenguas antiguas de la Península Ibérica no coloniales. No usaremos el término prerromanas ya que las griegas y púnicas se podrían incluir, y en este trabajo no nos interesan. Añadimos también que algunas de ellas estarán escritas en alfabeto latino, pero su lengua será paleohispánica (celtibérica o lusitana), con lo que sí las incluiremos en el estudio. La mayor parte de los epígrafes que trataremos estarán en los signarios ibéricos o celtibérico.

Por inscripción religiosa entenderemos todas aquellas en las que se haga mención a un ámbito relacionado con las creencias y religiosidad de un pueblo. Para ello buscaremos una serie de marcadores que nos lo indiquen: teónimos, fórmulas votivas, soportes específicos, contexto en el que se encuentran, etc.

En un primer lugar, la aparición de teónimos será uno de los marcadores más grandes de que una inscripción pueda interpretarse como tal. El teónimo puede ser indígena, romano, griego, fenicio, etc., e incluso no aparecer como tal el nombre de un dios sino sus epítetos u otras formas de referirse a ellos (*deus, dea, "Señor"*, etc.).

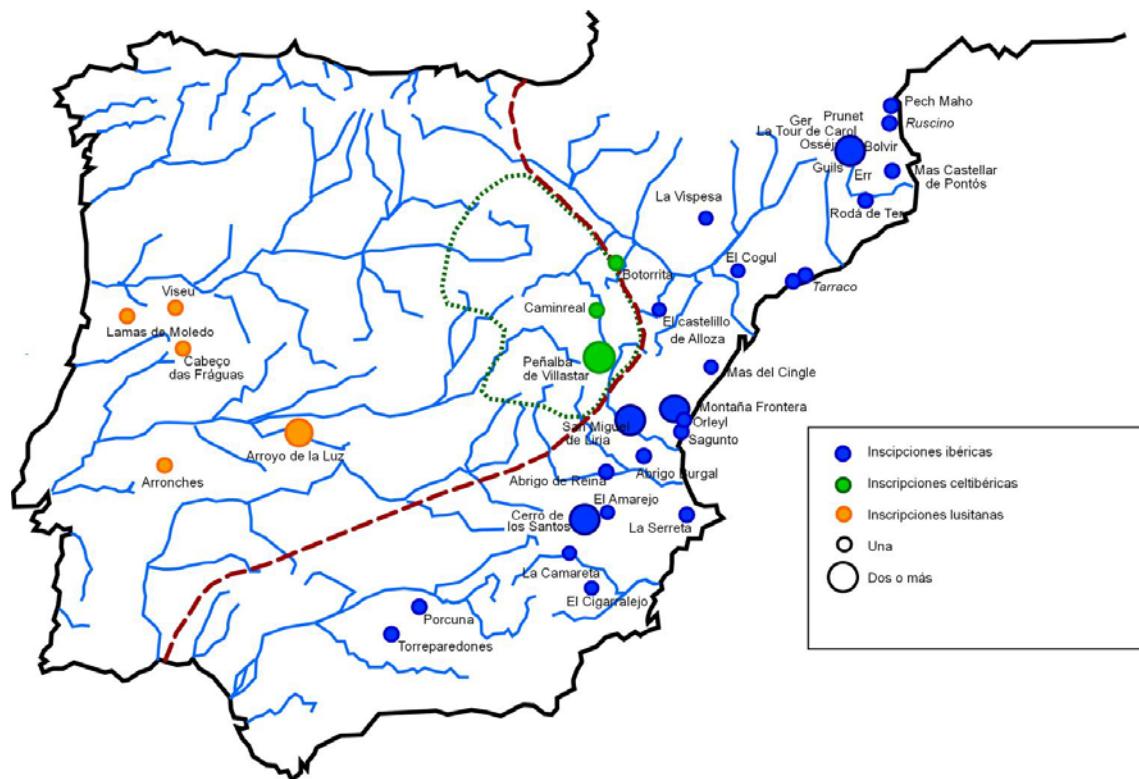
Las fórmulas votivas serán las frases que empleen los fieles al realizar una ofrenda o cumplir un voto. En latín, por ejemplo, tendremos la fórmula *votum solvit*. Del mismo modo, la aparición de cargos religiosos, como sacerdotes, nos pueden mostrar que una inscripción sea religiosa, sobre todo si mencionan un ritual a continuación. Sin embargo, no conocemos bien esta figura en la *Hispania prerromana*.

Por otro lado, los soportes nos pueden indicar la religiosidad de un texto que se encuentra inscrito sobre ellos. De esta forma, las inscripciones religiosas aparecerán con frecuencia en altares, aras, exvotos, etc., en los que parece lógico que lo que se exprese en ellos tenga valor votivo o cultural, ya que son objetos destinados al culto.

Otro elemento que nos indica que un epígrafe pueda ser religioso será el contexto en el que se encuentre. Por ejemplo, una vela en un templo no tiene el mismo

significado que en una vivienda. De esta forma, los objetos hallados en espacios identificados como templos o santuarios adquirirán un matiz religioso, y las inscripciones que hallan en ellos también nos llevan a interpretar el objeto como una posible ofrenda. También los epígrafes monumentales a la entrada de los templos, en los que se indique a qué divinidad se venera, podrían considerarse textos religiosos, pero hemos de decir que no conocemos ningún texto de este tipo en lengua o escritura paleohispánica.

Una vez vista esta definición, y tal y como hemos planteado en la introducción, se analizarán las inscripciones siguiendo un orden según el grado de seguridad que tenemos sobre la naturaleza religiosa de las mismas. Trataremos en primer lugar las seguras, luego las probables y por último las atribuidas. Haremos el análisis siguiendo ámbitos culturales: Celtiberia, Lusitania y área ibérica, y dentro de cada grupo las analizaremos por grupos de soportes.



I. INSCRIPCIONES RELIGIOSAS SEGURAS

Entenderemos como inscripciones seguras a todas aquellas cuya naturaleza religiosa sea innegable. Para ello, la aparición de teónimos atestiguados en otras inscripciones, la descripción de rituales o fórmulas votivas serán lo que nos hagan pensar que estas inscripciones no pueden ser sino religiosas.

En este grupo tan sólo tendremos con seguridad el grupo de las inscripciones en lengua lusitana, como vemos en el mapa marcadas con puntos de color rojo. (*An.1.4*)

1) Las inscripciones rupestres lusitanas

El primer conjunto que trataremos en este trabajo será el de las inscripciones rupestres en lengua lusitana. Como decíamos, son las únicas cuya naturaleza religiosa es segura, sobre todo por criterios internos, por el contenido de estos escritos.

La Lusitania es un área muy interesante en el estudio de los pueblos prerromanos y de la epigrafía paleohispánica. Para el conocimiento de su religión tenemos interesantes fuentes escritas de autores clásicos como Estrabón, arqueológicas, como vestigios de santuarios y ofrendas, e inscripciones tanto en latín como en lusitano, que nos dan información sobre dioses, cultos, ritos, etc. Como describe Apiano, la conquista de este territorio se llevó a cabo entre los siglos II y I a.C., y los romanos llamaron “lusitanos” a los que allí habitaban y con los que se enfrentan. Sin embargo, no conocemos su grado de homogeneidad ni si se identificaron con este nombre.⁸

Estrabón proporcionó algún dato sobre sus rituales en *Geografía* III, 3, 7: “*Los lusitanos son dados a los sacrificios y examinan las entrañas sin separarlas del cuerpo; se fijan en las venas del costado y adivinan palpando*”. También mencionó que llevaban a cabo sacrificios humanos con cautivos de guerra, con los que hacían rituales de adivinación, además de cortar las manos de los prisioneros y consagrar las diestras.⁹

Estrabón nos confirma lo que indicarán algunas de estas inscripciones: los lusitanos llevaban a cabo sacrificios. Como veremos ahora, varios de estos epígrafes nos

⁸ GUERRA 2010: 84.

⁹ Cuando hablamos de la Estela de la Vispesa veremos que se repite la idea de la mutilación y consagración de las manos derechas, aunque en este caso será en ámbito ibérico.

indican ofrendas rituales de animales a diferentes divinidades. En los epígrafes aparecen una serie de nombres, asociados a divinidades, como *Trebopala*, *Trebarune*, *Reve*, etc., que nos ayudan a recrear el panteón lusitano. Otras divinidades indígenas, a las que sólo se les dedican altares en latín serán *Endovellicus*, *Ataecina*, *Bandua*, *Nabia*, y muchas otras que según Richert sólo se atestiguan una vez, entendiéndose como dioses tutelares de un sólo lugar, gente o familia.¹⁰

Richert ha rastreado los espacios de culto en la Lusitania, destacando que principalmente fueron lugares en la naturaleza más que en edificios. Concluye que en general, sería un culto al aire libre, en bosques, ríos, montañas, como ocurre en todo el ámbito céltico indoeuropeo, por lo que será más difícil de rastrear ya que no conlleva la elaboración de estructuras que dejen rastros. De ahí que las inscripciones que nosotros trabajamos se encuentren sobre piedra y en lugares al aire libre.¹¹

El caso de la Lusitania es excepcional a nivel epigráfico. Poseemos seis inscripciones escritas en alfabeto latino, pero que emplean la lengua lusitana, en algunas de ellas combinada con la latina (*code-switching*). Estas inscripciones son las de Cabeço das Fráguas, Lamas de Moledo, Arronches, dos de Arroyo de la Luz y Viseu.¹²

Estos epígrafes son de época tardorrepublicana e imperial (siglo I a.C.-II d.C.), lo que resulta interesante, ya que la mayoría de las inscripciones en lenguas paleohispánicas datan de época republicana, y su número decrece conforme avanza la romanización y el latín va ganando terreno a las lenguas indígenas. Es curioso el hecho de que no se escriba en esta lengua antes de la llegada de los romanos y sí cuando ya están implantados.

Pero sin embargo, el hecho más excepcional de estas inscripciones es que todas ellas son de carácter religioso. En la Celtiberia, como veremos, tan solo la "Gran Inscripción" de Peñalba, es probablemente religiosa entre las aproximadamente 200

¹⁰ RICHERT 2012: 151.

¹¹ Existen, sin embargo, en la Lusitania, santuarios donde los fieles acuden a profesar su culto, depositar exvotos o altarcillos, en muchas ocasiones ligados a corrientes de aguas termales. Destacamos santuarios como el de Santa Lucía del Trampal (Alcuéscar, Cáceres), dedicado al culto a la diosa *Ataecina*, a la que se invoca de numerosas formas, y el santuario de *Endovelico* en San Miguel de Mota (Évora, Portugal).

¹² GORROCHATEGUI-VALLEJO 2010: 71-80 plantean que podría extenderse el número y ámbito de las inscripciones lusitanas ya que algunas de las latinas presentan características y desinencias semejantes a las indígenas.

inscripciones en lengua indígena, y en el ámbito ibérico no conocemos ninguna de religiosidad segura de entre más de 2000 inscripciones en esta lengua. Frente a estas cifras, en la Lusitania el 100% de las inscripciones en lengua indígena son religiosas. Analicemos las inscripciones para luego sacar las conclusiones pertinentes.

Cabeço das Fráguas (L. 3.1) (An.2.1)

Cabeço das Fráguas es una inscripción rupestre situada en un santuario en Pousafoles do Bispo (Sabugal, Guarda), en lo alto de un monte de unos 1000 m. sobre el nivel del mar, en el que pudo localizarse un posible edificio de culto prerromano.¹³ Sobre este lugar, Marco se ha preguntado si sería un santuario común para distintos peregrinos del territorio cercano de la *civitas* de los *Lancienses Transcudani* o si, por el contrario, sería un santuario «nacional» lusitano.¹⁴ Cardim Ribeiro también lo ha asociado a un “*meeting place*”, punto de encuentro sagrado donde también se ocuparían de cuestiones políticas.¹⁵

Richert describe un lugar con una estructura central de forma circular, de buen tamaño, que pudo tener una función cultural, que dataría de los siglos IV-III a.C., y que fue renovada a comienzos del I d.C.¹⁶ En este lugar se encontró una roca con una inscripción, que Tovar dató como anterior al siglo II d.C., coincidiendo con Beltrán que la fecha en el siglo I d.C. o posterior.¹⁷

La lectura de la pieza, según *MLH* IV (757) será :

OILAM. TREBOPALA.

INDI. PORCOM. LABBO.

COMAIAM. ICCONA. LOIM

INNA. OILAM. VSSEAM.

TREBARVNE. INDI. TAVROM.

IFADEM

REVE. *RE...

¹³ RICHERT 2012(Vol. II): 8.

¹⁴ MARCO SIMÓN 2009: 200.

¹⁵ CARDIM RIBEIRO 2003: 245.

¹⁶ RICHERT 2012 VOL II: 9. "Sometime in this same century, the aforementioned Lusitanian-language rock inscription was inscribed here".

¹⁷ BELTRAN LLORIS 2013: 175.

Variantes de lectura: L. 2: Witczak (1999:68) LAEBO; L. 7. Witczak (1999: 68) y Búa (1999: 317) REVE TRE.

Tovar lo tradujo por: “Una oveja para *Trebopala* y un cerdo para *Laebo*...una oveja de un año para *Trebaruna* y un toro semental para *Reve*”,¹⁸ interpretación aceptada por varios autores, aunque luego ha sido matizada. Para Marco el texto dice: “una oveja para *Trebopala* y para *Trebarune*, un toro para *Reve*, un cerdo para *Labbo* y una oveja preñada (?) para *Iccona Loiminna*. ”¹⁹ Vemos que añade una última deidad, que en la traducción de Tovar no existía, pero que otros investigadores como Cardim Ribeiro también identifican.²⁰ Salvo esta última, todas las deidades aparecen en otros epígrafes votivos.

Como vemos, el texto hace clara alusión a un sacrificio de animales a una serie de divinidades de origen indígena y las tres víctimas mencionadas, una oveja, un cerdo y un toro, son las que aparecen en el ritual de los *suovetaurilia*. Existió este rito sacrificial triple a lo largo de todo el ámbito indoeuropeo, como nos indica Santos siguiendo los estudios de Dumézil sobre la ceremonia de los *sautrāmanī*.²¹ Los motivos por los que se llevaron a cabo serían la purificación, la expiación, o la protección y propiciación del campo y el ganado. Esta costumbre se da a lo largo de muchas zonas del ámbito indoeuropeo, como en los santuarios galos, donde han aparecido en numerosas ocasiones huesos de bóvidos, ovicápridos y suidos.²²

Por otra parte, los teónimos son lo que más dudas han presentado a los investigadores. La inscripción menciona a *Trebopala*, *Laebo*, *Trebarune*, *Reve* e *Iccona Loiminna*, algunas bien conocidas por otros epígrafes y otras más confusas, y no todos están de acuerdo en aceptar a los cinco. Para Búa Carballo, tan sólo *Trebarune* y *Reve* serían divinidades, ya que son los únicos dativos identificables morfológicamente, además de que aparecen en otras inscripciones votivas en lengua latina. Para él, el resto podrían ser topónimos, de donde procederían los animales sacrificados.²³

¹⁸ TOVAR 1986: 245.

¹⁹ MARCO 2009: 200.

²⁰ CARDIM RIBEIRO 2003: 240.

²¹ SANTOS 2007: 176.

²² SANTOS 2007: 179.

²³ BÚA 1999: 318-321.

Sin embargo, el resto de estudiosos están de acuerdo en identificar cuatro o cinco teónimos. *Trebopala* parece aceptada como una divinidad de la vivienda, fluvial o quizá ctónica, *Trebaruna* también podría ser fluvial, del mismo modo que *Reve*. (An.3.1a)

Lamas de Moledo (L. 2.1) (An.2.2)

La inscripción de Lamas de Moledo se encuentra en el roquedo de un santuario situado en Castro d'Aire, Portugal. Richert describe un terreno fértil en el que han aparecido numerosas rocas, aunque tan sólo una presenta un epígrafe. El lugar se encuentra a unos 575 m. sobre el nivel del mar, no existiendo estructuras edilicias, sino, como dice Richert, "a large rock outcrop". Sería por lo tanto un espacio al aire libre donde han aparecido algunos fragmentos cerámicos y otras piedras labradas.²⁴

Balmori y Gómez Moreno propusieron datar la pieza en torno al siglo II d.C.²⁵ Los vestigios arqueológicos aparecidos son relativamente escasos y poco estudiados, pero otros creen que podría fecharse incluso en el siglo III d.C., como Inés Vaz que dice: "E nao será de sorprender que o dialecto lusitano permanezca por tanto tempo, pois o orgulho do povo lusitano era muito grande"²⁶. Sin embargo, lo más probable es que la inscripción sea del siglo II d.C., siendo un testimonio de la perduración de las lenguas indígenas muy tardío.

La lectura según Untermann, *MLH IV* (750):

RVFINVS ET

TIRO SCRIP

SERVNT

VEAMNICORI

o VEAMINICORI

DOENTI

ANGOM

LAMATICOM

o LAMMATICOM

CROVGEAI MAGA

REAIGOI. PETRAVIOI T

o PETRAVIOI

²⁴ RICHERT 2012. VOL II: 26

²⁵ INÉS VAZ 1990: 284.

²⁶ Ídem: 284.

ADOM PORGOM IOVEAI
CAELOBRIGOI

Variantes de lectura: L.4: Inés Vaz (1990: 283) VEAMINICOLI; L.6: Inés Vaz: ANC.OM. ; L.8: Inés Vaz: CROVGEAIMAGA; L.9: Inés Vaz y Gómez Moreno leen REAICOI. Gómez Moreno y Balmori leen PETRANIO, I. Inés Vaz ve una letra R al final en vez de T; L.10. Inés Vaz: PORC.OM IOVEA. L.11: Inés Vaz: CAELOBRICOI.

Es clara la lectura de las tres primeras líneas del texto: *Rufinos et Tiro scripserunt*, es decir: «Rufino y Tiro escribieron». Parece, por lo tanto, una clara dedicatoria votiva en la que estos dos personajes consagran la inscripción a dos divinidades. Como veremos posteriormente, el verbo *scribo* también aparecerá en la inscripción de Arroyo de la Luz I-II. Sobre los dedicantes, debemos recalcar que no poseen nombres indígenas sino latinos, de los cuales no conocemos su carácter.

Inés Vaz presupone que al decir *scripserunt* en realidad se está marcando que fueron ellos quienes determinaron que se hiciese un sacrificio,²⁷ mientras Marco y Alfayé proponen que estos personajes, junto al mencionado en la inscripción de Arroyo de la Luz, sean quienes lleven a cabo los rituales, los encabecen o los oficien: es decir, que posean carácter sacerdotal.²⁸

Para Inés Vaz las divinidades atestiguadas en este texto son *Crougeai*, que aparecía en un ara en Freixioso, y *Iovea*, al que relaciona con el dios romano Júpiter en su dativo *Iovi*, opinión seguida por Marco. A estos dioses se les consagran el sacrificio de animales. Los dedicantes serán de dos etnias diferentes, los *Magareaicoi* que dedicaría a *Crouga* y los *Caelobrisci* que dedican a *Iovea*.²⁹ A ellos se añade el nombre de dos pueblos, los *Veaminicori* y los *Petravioi*.

Por lo tanto, la inscripción muestra un sacrificio colectivo, ofrecido a dos divinidades por parte de dos pueblos distintos. Marco indica que se trataría de un

²⁷ INÉS VAZ 1990: 284.

²⁸ ALFAYÉ-MARCO 2008: 296-297.

²⁹ INÉS VAZ 1990: 283. MARCO 2009: 200

santuario situado en los límites de “dos *civitates* cuyos *territoria* habrían englobado los de las antiguas unidades étnicas (celernos e interamnienses).”³⁰

En esta inscripción también se atestigua el sacrificio de animales, aunque a diferencia de la anterior, no menciona al toro, con lo que no podemos hablar de *suovetaurilia*. En Lamas de Moledo parece aludirse a un *angom lamatigom*, que Prósper tradujo como un «cordero de pastos», opinión seguida por Santos,³¹ y en la segunda parte se hace referencia a un cerdo, *porcom*. Gorrochategui y Vallejo ven en *lamaticom* una referencia al topónimo actual: Lamas de Moledo.³²

Arroyo de la Luz I-II (L. 1.1) (An.2.3)

Antiguamente, el lugar se conocía como Arroyo del Puerco, localizándose en las cercanías de Cáceres. Las piezas carecen de contexto arqueológico y no parece haber en el entorno ningún vestigio arqueológico que podamos relacionar con un lugar de culto.³³

La inscripción de Arroyo de la Luz I-II fue hallada en el siglo XVIII, pero luego se perdió, con lo que tan sólo poseemos de ella algunos dibujos. Apareció en dos piezas (*CIL II*, 738 y *CIL II*, 739) estudiadas primero por separado, hasta que Gómez Moreno las unió, y así lo recogió luego Untermann en el *MLH* con la numeración L.1.1. Aunque Villar y Pedrero han propuesto un cambio en su nombre, parece que se ha quedado igual por motivos prácticos.

La datación que los investigadores dan para esta pieza es el siglo I d.C., en época imperial, e incluso pudiendo ser algo posterior.³⁴

Siguiendo a Untermann, *MLH IV* (749), Arroyo de la Luz I-II dice:

AMBATVS
SCRIPSI
CARLAE PRAISOM
SECIAS ERBA MVITIE

³⁰ MARCO 2009: 200.

³¹ PRÓSPER 2002a: 65; SANTOS 2007: 179.

³² GORROCHATEGUI-VALLEJO 2010: 72.

³³ RICHERT 2012 (VOL. II) : 58.

³⁴ BELTRÁN LLORIS 2013: 175.

AS ARIMO PRAESO
 NDO SINGEIE*O
 INDI AVA INDI VEA
 VN INDI *EDAGA
 ROM TEVCAECOM
 INDI NVRIM I**
 VDE *EC RVRSE*CO
 AMPILVA
 INDI
 GOEMINA INDI ENV o LOEMINA
 PETANIM INDI AR
 IMOM SINTAMO
 M INDI TEVCOM
 SINTAMO

En esta inscripción, como vemos, también aparece el verbo *scribo*, que antes sugeríamos que podría referirse a un tipo de sacerdocio. Prósper nos indica la interpretación que Witczak y Wozniak dieron a la pieza era: «(Yo) Ambatus escribí: En Carula, el pacto de amistad o de reciprocidad por un dignatario [pariente] que debe ser enviado (allí), que sea contraído [jurado] sin participación de abuela y mujeres de hermanos y novias de hijos y dueña de casa (es decir, esposa del jefe de la familia) y sin (participación de) *rursenco ampilua* y servidumbre, y sin (participación de) *petanim*, y (sin) el mayor dignatario, y (sin) el hijo mayor». ³⁵

Sin embargo, Prósper no está de acuerdo con esta interpretación y opina que el estudio de las palabras por separado le lleva a otras hipótesis. Prósper no sigue la idea de que sea un pacto de hospitalidad, difícil de creer siguiendo estas interpretaciones. *Carlae* podría ser una divinidad, que también aparecería en Arroyo de la Luz III, aunque para otros es un topónimo, al igual que podría serlo *Erba*. ³⁶ (An.3.1b)

El texto, para Prósper, dice «Promulgado en Carla: Que se reúnan en la cantidad establecida las porciones/cosecha que sirven como regalo/ofrenda a Erba; y *ava* (?) y *veam* y un ..*edagarom* productivo, un campo nocal y uno en uso (?) para Rursealico,

³⁵ PRÓSPER 2002a: 70 indica que el artículo que sigue está en prensa en la revista *Emerita*, sin embargo no aparece como publicado.

³⁶ Estudio de las palabras por separado en PRÓSPER 2002a: 70-83.

Ampilua y Loimina, y una terraza de cultivo (o ben: algo optativo/seleccionado) y la producción convenida y la cantidad convenida...».³⁷

De este modo, vemos que según Prósper esta inscripción relata una recopilación de ofrendas para ser dedicados a varias divinidades.

Arroyo de la Luz III (An.2.4)

Esta pieza procede, supuestamente, del mismo lugar que la anterior. Tampoco se conocen las circunstancias de su hallazgo. Tan sólo sabemos que un habitante del pueblo la rescató de un vehículo en el que estaba cargada, destinada al vertedero.³⁸ Esta es una pizarra preparada para recibir la escritura, con numerosas fracturas y deteriorada.

La datación de Arroyo de la Luz III se ha calculado en torno al siglo II a.C. según Villar y Pedrero, por rasgos como la *P* abierta. Sin embargo, dado el contexto, en el que todas son muy posteriores, parece no encajar muy bien. Añaden que la cronología de la grafía «*ae*» en Roma “hace que no pueda retrotraerse indefinidamente en el tiempo la influencia romana sobre las lenguas paleohispánicas.”³⁹ Para Beltrán dataaría en las últimas décadas del siglo I a.C., junto con la de Arronches.⁴⁰

La lectura que dan Villar-Pedrero (2001:665) y Prósper (2002:83) es:

ISACCID·RVETI
PVPPID·CARLAE·EN
ETOM·INDI·NA.[
....CE·IOM·
M·

Los epigrafistas debaten sobre la datación y el nivel de contacto con la cultura romana que esta pieza pudo tener, teniendo en cuenta que muchas palabras acaban en –*ae* o en – *om*, lo que se asocia a declinaciones típicamente romanas.⁴¹ Como vemos, en esta pieza también aparece la palabra *Carlae*.

³⁷ PRÓSPER 2002a: 83.

³⁸ VILLAR-PEDRERO 2001: 665.

³⁹ Ídem: 671.

⁴⁰ BELTRÁN LLORIS 2013: 175.

⁴¹ VILLAR-PEDRERO 2001: 685.

Para Prósper la traducción podría ser: «De esta manera reza lo que en/para Carla (está) introducido/establecido y no [?]-». Sin embargo, cambiando el significado de *isaiccid* y *rveti* podría dar lugar a una interpretación totalmente diferente: una ordenanza municipal que diría algo así como «aquí limita/empieza lo que está incluido en Carla».⁴²

Arronches (An.2.5)

Esta inscripción fue descubierta en el valle de la Ribeira da Venda, al norte de la Villa de Arronches, al nordeste del Alentejo. Richert nos indica que su localización original no se conoce,⁴³ con lo que tampoco en esta podremos analizar si el lugar donde procede puede o no ser catalogado como religioso.

La pieza es una losa cuya superficie habría sido previamente alisada para recibir la escritura, la cual está cuidada y encuadrada. Sin embargo, la inscripción aparece fragmentada, y algunas de sus partes no se aprecian. La fecha en la que fue inscrita se calcula en torno a las últimas décadas del s. I a.C., siendo de las primeras escritas en lengua lusitana.⁴⁴

La lectura, según Carneiro et alii (2008:167) dice:

- - - - -] XX • OILAM • ERBAM
HARASE • OILA • X • BROENEIAE • H
OILA • X • REVE AHARACVI • T • AV [...]
IEATE • X • BANDI HARACVI AV [...]
MVNITIE CARIA CANTIBIDONE
APINVS • VENDICVS • ERIACAINV[S]
OVOVIANI [?]
ICCINV[?] • PANDITI • ATTEDIA • M • TR
PVMPI • CANTI • AILATIO

Variantes de lectura: L.1: Cardim Ribeiro(2010: 43) y Vallejo (2013: 285): AM antes de OILAM; L.3: Cardim Ribeiro: A•HARACVI. Vallejo: TAV; L.4: Cardim Ribeiro y Vallejo: IFATE; L.5: Cardim Ribeiro y Vallejo: CARLA; L.6: Cardim

⁴² PRÓSPER 2002a: 87.

⁴³ RICHERT 2012 (VOL. II): 57.

⁴⁴ BELTRÁN LLORIS 2013: 175.

Ribeiro: ERIADAINV[.]; L.7: Cardim Ribeiro: OVGVRANI. Vallejo: OUCUANI; L.8: Vallejo:PANDIT I

La traducción que da Cardim Ribeiro es: «A [divinidad femenina trifuncional] una oveja y una vaca. A [dios/a desconocido] *Harase* diez ovejas. A *Broeneiae Haracui* diez ovejas. A *Reve A(uguso?) Haracui* se le ofrecerían diez toros consagrados. A *Bandi Haracui* un *auu*[...]. A *Munitie* en *Carla Cantibidone*, una ? *Apino*, *Vendico* y *Eriacaino*, sacerdotes (...)»

Para Carneiro, d'Encarnaçâo et alii, tendrá ligeras variantes: «Para [?] veinte [?]. Un cordero de hierba para *Harase*. Diez corderos para *Broineia H(arácula)*. Diez corderos para *Reva Aharácuo*. Diez [?] para *Banda Harácuo Au(?)*, para *Municia Caria Cantidibone*. Los ovejeros Apino, Vendico, Eriacaino. Revelarnos vuestra voluntad por medio de una señal. Grabamos esta oración de júbilo.»

Los investigadores ven clara la alusión a una oveja, *oilam*, como ya ocurría en los epígrafes anteriormente mencionados, el que *erbam* podría ser una referencia a «hierba» o al color de la misma, y algunos leen una posible referencia a un toro, con lo que atestiguaríamos de nuevo un sacrificio de animales. También identifican una serie de divinidades, como *Harase* o *Broeniae*, y de nuevo *Reve*, además del teónimo *Bandis* que podría referirse a *Bandua*, teónimo que aparece en otras inscripciones. (An. 3.1.c)

Sobre el orden de sacrificios y la jerarquía entre estos dioses mencionados, Cardim Ribeiro se pregunta sobre el sentido de sacrificar un toro a *Bandis*, una divinidad que cataloga como “de segundas”, mientras que a *Reve*, al que se ha comparado con Júpiter, sólo recibiría una oveja.⁴⁵ Por este motivo, este investigador propone que las divinidades precedan a los animales sacrificados.

Cree también que al inicio de la inscripción debió estar inscrito el nombre de una diosa trifuncional, el prototipo indoeuropeo de una diosa celeste-guerrera- protectora de la fecundidad. Él propone que se pudiese localizar aquí el nombre de *Nabia*, registrada

⁴⁵CARDIM RIBEIRO 2010: 42. “Porque, pois, a uma divindade deste tipo, de características infernais — como todos os *genii loci* —, viria a ser atribuido um (ou varios) touro(s), alias no ambito do mesmo sacrificio politeio que contemplaria *Reva*, divindade celeste e soberana, com apenas uma (ou varias) singela(s) ovelha(s)?”.

en otros epígrafes.⁴⁶ También se registran otras posibles deidades como *Caria /Carla*, con su epíteto *Cantibidone*, que podría ser una referencia de lugar o un pueblo.⁴⁷

Apinus, *Vendicus* y *Eriacainus* se han interpretado como posibles dedicantes, y las últimas líneas son traducidas como “revelarnos vuestra voluntad por medio de una señal. Grabamos esta oración de júbilo.”⁴⁸

Viseu (An.2.6)

El ara de Viseu fue encontrada en enero del año 2009 en el ámbito de una excavación arqueológica de urgencia, con lo que aparece documentado el lugar de hallazgo, tratándose de una zona en la que han aparecido estructuras desde la Edad del Hierro hasta la época romana.⁴⁹

Este ara de granito posee una inscripción con características indígenas, como su teonimia y el léxico, pero también latinos, como la antropónimia y la fórmula votiva.⁵⁰ La datación estimada es de mediados o la segunda mitad del siglo I d.C., según Da Silva et alii y Beltrán.⁵¹

La lectura, según Da Silva et alii (2009:144) y Vallejo (2013: 285) es:

DEIBABOR
IGO
DEIBOBOR
VISSAIEIGO
BOR
ALBINVS
CHAEREAE
F(ILIUS)
V(OTUM) S(OLVIT) L(IBENS) M(ERITO)

⁴⁶CARDIM RIBEIRO 2010: 46.

⁴⁷CARNEIRO et alii 2008: 171.

⁴⁸Ídem: 172.

⁴⁹DA SILVA et alii 2009: 143.

⁵⁰VALLEJO 2013: 285.

⁵¹DA SILVA et alii 2009: 150; BELTRÁN LLORIS 2013: 175.

La traducción que se da para esta pieza en el artículo de Da Silva et alii es: “Às deusas e deuses viseeicos. Albino, filho de Quéreas, cumpriu o voto de bom grado e merecidamente”.⁵² Es decir, se entiende que *deibabor* tendría relación con *deus/deo*, posiblemente en plural y dativo, con lo que sería una dedicatoria «a los dioses». Esta idea ha sido aceptada por numerosos investigadores, como Beltrán, que entiende a estos como los dioses tutelares de Viseu.⁵³

Sobre el dedicante, *Albinus Chaereae f(ilus)*, presenta una estructura onomástica latinizada, puesto que marca la filiación con la letra *F*. Posee un único nombre, *Albinus*, que en opinión de Da Silva et alii podría ser de estrato indígena, mientras que *Chaerea(s)* sería un antropónimo de origen griego, poco conocido en la Península. Defienden también estos autores que la inscripción demostraría que el nombre de la actual Viseu derivaría de un topónimo antiguo.⁵⁴

Blázquez añade a estas ideas que el elemento *igo* podría ser interpretado como una conjunción copulativa semejante al latín *et* o *-que*.⁵⁵ Por último, la frase, *votum solvit libens merito* es claramente una fórmula latina, señal de la dualidad cultural de esta zona. Mientras que *Albinus* es un nombre indígena, que Beltrán relaciona sobre todo con la zona vetona,⁵⁶ su padre es de origen griego, lo cual podría indicar que es o ha sido esclavo. La fórmula votiva es claramente romana, lo que nos da otra muestra del fuerte intercambio cultural que se da en la Lusitania.

Conclusiones

Estas piezas son una riquísima fuente de información sobre deidades, dedicantes y rituales, pero son extraordinarias por el uso de la lengua indígena para expresar el culto. Como hemos dicho, no hay ninguna inscripción en lengua lusitana que hable de un tema no religioso, y nos debemos preguntar hasta qué punto esto es significativo. Intentaremos dar respuesta estas dudas posteriormente, en el apartado de análisis de los datos extraídos.

⁵² DA SILVA et alii 2009: 149.

⁵³ BELTRÁN LLORIS 2013: 175.

⁵⁴ DA SILVA et alii 2009: 148.

⁵⁵ BLÁZQUEZ 2010: 508.

⁵⁶ BELTRÁN LLORIS 2013: 175.

II. INSCRIPCIONES DE RELIGIOSIDAD PROBABLE

En este grupo tendremos una serie de inscripciones de cuya religiosidad no estamos seguros al cien por cien, pero los indicios nos llevan a pensar que es muy probable que sí lo sean. El soporte o el lugar del hallazgo nos llevan a contextos religiosos, e incluso en alguna de ellas son criterios internos los que nos hacen plantearnos que nos hallemos ante teónimos.

Sin embargo, nuestro desconocimiento de las lenguas en las que están escritas hace que no tengamos una certeza total de que las inscripciones sean religiosas.

1) Celtiberia: Las inscripciones de Peñalba de Villastar

Un grupo interesante de inscripciones a tratar en este trabajo es el conjunto de Peñalba de Villastar. Estas inscripciones rupestres han sido catalogadas como religiosas por todos los investigadores que las han estudiado, debido principalmente a la "Gran Inscripción".

Peñalba de Villastar es un santuario al aire libre, localizado sobre un "farallón" de roca arenisca que posee 1.500 m. de extensión, cercano al pueblo de Villastar, a 10 km. de Teruel (*An. 2.7*). El lugar ha sufrido numerosos desprendimientos debido a lluvias y humedades. Esta zona correspondía a los antiguos límites entre la Celtiberia y el mundo ibérico, siendo un lugar de estrechos contactos entre ambas culturas.

Burillo incide en que Teruel fue una zona de acercamiento entre celtíberos, e iberos, siendo complejo trazar una frontera estable entre ellos. Por ello, se pregunta si Peñalba podría ser catalogado como un "santuario de frontera", sirviendo como punto sagrado para un amplio grupo disperso en diferentes asentamientos que luego se reunirían aquí, o si pudo ejercer como lugar de identidad de una comunidad frente a otra, actuando como "santuario de frontera que sacraliza los límites del territorio."⁵⁷

⁵⁷ BURILLO 1997: 235.

Alfayé opina que sería un espacio de convergencia entre íberos y celtíberos y un punto de reunión de comunidades próximas, en un radio máximo de 10-15 km,⁵⁸ que procederían de los yacimientos de “La Escondilla”, Cascante del Río, Villaspesa, etc.⁵⁹

Para De Hoz, su posición estratégica como lugar de paso explicaría parte de los grabados e inscripciones, añadiendo que, pese a ello, sería un auténtico santuario al que iría la gente intencionada y frecuentemente.⁶⁰

El primero en documentar la existencia de este lugar fue el arqueólogo Juan Cabré en 1910, quien describió y calcó algunos epígrafes, sin intentar su interpretación.⁶¹ Sin embargo no describió todos los grafitos, ya que se han encontrado otros posteriormente.⁶² Cabré y los habitantes de la cercana localidad de Villel, arrancaron los grafitos: dieciséis de ellos fueron trasladados al Museo de Barcelona, donde aún se conservan y otros seis se perdieron al ser trasladados a Villel. De estos últimos tan sólo se conserva la documentación que hizo Cabré sobre los mismos.

Gómez Moreno, en 1949, volvió a realizar los calcos de los fragmentos conservados en Barcelona y de dos que localizó en Villel. Los dividió en diferentes conjuntos, aunque tampoco propuso una lectura de los mismos.⁶³ Lejeune, en 1955, estudió las inscripciones de menor extensión, las cuales publicó y trató de dar lectura. Los estudios de Tovar del mismo año relacionaron por primera vez el santuario con el mundo celtibérico, proponiendo identificar al dios *Lug* en la “Gran inscripción.”⁶⁴ Además de por este teónimo, basaron la caracterización con el mundo celta por palabras como *Turros* que aparece varias veces. En el año 1959, Tovar editó textos y calcos, realizando una lectura de las inscripciones, y añadiendo sus fotografías.

J. Untermann inspeccionó de nuevo el lugar en 1977 y descubrió nuevos epígrafes, los cuales publicó ya añadió a los *Monumenta Linguarum Hispanicarum*.

⁵⁸ ALFAYÉ 2010: 193.

⁵⁹ ALFAYÉ 2005: 230.

⁶⁰ DE HOZ 1995: 17.

⁶¹ CABRÉ 1910: 243.

⁶² Además, no todo fue publicado, siendo localizado y estudiado mucho tiempo después por el Grupo *Hiberus*, y publicado por ALFAYÉ 2003a.

⁶³ GÓMEZ MORENO 1949: 329.

⁶⁴ TOVAR 1955: 159. Además adscribe esta lengua a los celtas de la *qu*, relacionándolos con el goidélico, lengua arcaica, con rasgos conservadores.

Tras él, en los años ochenta, las investigaciones serán retomadas por el Grupo de Investigación *Hiberus* de la Universidad de Zaragoza. Se realizó un análisis minucioso del lugar, buscando estructuras arquitectónicas, cultura material e inscripciones inéditas, y llevaron a cabo estudios topográficos. Gracias a esta investigación, se pudo localizar dónde estaba cada inscripción, se hallaron varios conjuntos de cubetas y canalillos tallados en la roca, cuya fecha no es clara, y los nuevos epígrafes del “Gran Panel”.

No se han hallado restos de cultura material (salvo algún pequeño fragmento de cerámica a mano y cuchillos de sílex), ni nada que hiciese pensar que era un lugar de hábitat, con lo que deducimos que era un lugar al que se acudía en peregrinación, no un asentamiento. Tampoco se han hallado estructuras arquitectónicas, ni restos de vigas, ni de preparación del suelo, ni muros, etc.

Los únicos elementos a destacar son una serie de cazoletas y canalillos en la estructura del santuario, que algunos investigadores relacionan con elementos estructurales para libaciones y sacrificios animales. F. Marco las describe como unos recipientes de 50 cm, con una profundidad de unos 10 cm, todos ellos de distinta forma, y comunicados entre sí por canales. Para él, estas estructuras tendrían una clara función ritual, pues serían empleadas en ceremonias sacrificiales, que compara con las que podrían llevarse a cabo en el santuario de Panoias, que también presenta cazoletas y en una de las inscripciones allí encontrada se menciona la inmolación de víctimas (*CIL* II, 2395). También lo pone en relación con rituales sangrientos atestiguados en Montreal de Ariza o *Bilbilis*. Para él, los rituales serían, seguramente con animales, siendo ceremonias de libación en honor a *Lug.*⁶⁵ (*An.2.7*)

Otros investigadores no creen que estas cazoletas y canales tengan relación directa con el santuario, sugiriendo que pudieron ser realizadas posteriormente y no tienen que ver con este contexto. Burillo dice que nada es seguro para vincular estas cazoletas a un ritual sangriento, y que podrían ser atribuidas al uso de aguas medicinales, que se encuentran en esta zona y se relacionan con la sanación y la curación,⁶⁶ algo muy típico en los santuarios.

⁶⁵ MARCO 1986: 747.

⁶⁶ BURILLO 1997: 234.

Cabré atestiguó la existencia de grabados en las paredes y techos del santuario, que dibujó y documentó en sus escritos (*An.* 2.7). Entre sus dibujos se registran una gran cantidad de figuras geométricas, como cuadrados, círculos, estrellas, cruces, etc. Además, aparecen muchos dibujos de animales, como ciervos, conejos, caballos o cuervos,⁶⁷ y también seres antropomorfos,⁶⁸ entre los que destaca un ser con una gran cabeza cuadrangular, totalmente desproporcionada frente al resto de su cuerpo. Posee líneas rectas por brazos, en forma de cruz, y muchos lo han asociado a la representación del dios *Lug*. Esta figura mide unos 20 cm., y su cabeza ha sido grabada en profundidad y el resto del cuerpo menos incisivamente.⁶⁹

También destaca la existencia de una figura antropomorfa con carácter bicéfalo, jánico, con cuernos en ambas cabezas, vestido con un *sagum* celtibérico, que también se ha asociado a este dios. Sobre la bicefalía, F. Marco lo entiende como una forma de representar la pluralidad divina, *Lugoves*, ya que en la religión celta a muchos dioses se les invoca en plural o de tres en tres. La explicación según Sopeña es que “multiplicado, el dios mira en todas las direcciones y expresa su plurifuncionalidad por encima de toda adscripción concreta.”⁷⁰ Otros lo atribuyen a *Cornutus*, que veremos posteriormente.

Sin embargo, no es seguro que estos grabados y dibujos sean contemporáneos ni que representen al dios. Algunas cruces son indudablemente medievales.

Introduciéndonos ya de lleno en las inscripciones de Peñalba, podemos destacar que la gran mayoría de ellas están escritas en lengua celtibérica, pero empleando el alfabeto latino. Hay también grafitos en lengua y escritura latina, como el verso de *La Eneida* que veremos más adelante, y algunos investigadores reconocen algunos grafitos en escritura paleohispánicas. Pérez Vilatela documenta un gran número de inscripciones en escritura ibérica, aunque muchas de ellas no son reconocidas por otros investigadores y son realmente dudosas.⁷¹ No parecen todas escritas por una sola mano, pese a que siguen un mismo estilo.

⁶⁷ BLÁZQUEZ 1995a: 47. Destaca la aparición de un cuervo en esta inscripción y su vinculación con el dios *Lug*, que aparece en el escudo de *Lugugunum* y se asocia a dioses solares como Apolo y Mitra.

⁶⁸ ALFAYÉ 2005, 230.

⁶⁹ ALFAYÉ 2003b: 86.

⁷⁰ SOPEÑA 2001: 45.

⁷¹ PÉREZ VILATELA 1996: 247-277.

La Gran Inscripción (K.3.3) (An. 2.8)

Sin lugar a duda, es la inscripción más importante de las atestiguadas en Peñalba, además de la más estudiada y la que más debates sigue provocando entre los investigadores. Parece ser que, al desprenderla de la roca, surgió una grieta transversal que provocó la pérdida de algunas letras.⁷²

Lectura, según los *MLH IV* (635) de Untermann (K.3.3), dice así:

ENIOROSEI

VTA.TIGINO.TIATVMEI

TRECAIAS.TOLVGVEI

ARAIANOM.COMEIMV

ENIOROSEI.EQVOISVIQVE

OGRIS.OIOCAS.TO.GIAS.SISTAT.LVGVEI.TIASO

TOGIAS

Variantes de lectura: L.1. Lejeune 1955: ENIOROSEI o ENTOROSES; Meid 1993 y Burillo 1997: ENI. OROSEI.; L.2. Meid y Burillo: TICINO; Tovar, Meid y Prósper 2002: TIATVNEI; Lejeune: TIATUMEI o TIATUMENES; L.3. Prósper: ERECAIAS; Tovar y Meid: TO.LVGVEI; Untermann 1997, LVGVES o LVGVEI; L.4. Lejeune: COMEIMU o COMOIMU o COMISIMU; L.5. Meid y Burillo: ENI. OROSEI; Tovar, Meid y Prósper: EQVEISVIQUE; Lejeune: EQUOISUIRE; L.6. Lejeune: OGRU o OGRE; Tovar y Prósper: OLOGAS, Untermann y Meid: OLOCAS; Tovar, Meid y Prósper: TOGIAS; Lejeune: TIASO O TIASOS; L.7. Tovar: la *g* puede parecer *c* pero distinta a la de TOGIAS de la línea anterior.

Esta inscripción es una de las que tratamos en este trabajo que más hipótesis de interpretación ha suscitado. (An.3.2a) Las posibles traducciones a las que llegan los investigadores después de estos análisis de las palabras por separado son:

Tovar (1955:168 y 1973: 403): “En el mes Eniorosi dando...a Trecaias y al dios *Lug* de los areanos llegamos. En el mes Eniorosi y Equaesio... de Togia dedica al dios *Lug* el tiaso de Togia.”

⁷² TOVAR 1973: 393

Ködderitzsch (1985): “A Eniorsis y a Tiato de Tigino, consagramos los surcos, así como a *Lug* la tierra de labor. A Eniosis y a Equaeso les confía Ogris la protección del campo de labor, y a *Lug* la del campo noval.”⁷³

Olmsted (1988): “En el festival anual del verano, incluso en el túmulo del rey, desde el almacén de grano a *Lug* el pan del trabajo agrícola, con grasa en el festival anual de verano, con un caballo, con un cerdo y con fruta del campo fértil del invocador, esto queda depositado aquí para *Lug* el invocador.”⁷⁴

Meid (1994: 352): “Al montaraz y ..., al *Lug* de los arrianos, en procesión campestre acudimos atravesando los campos. Para el montaraz y ecuestre, el caudillo de la comunidad levantó una techumbre, para *Lug*, techumbre para el *thiasus*.”

Para Prósper (2002b: 224) las interpretaciones anteriores tendrían varios inconvenientes, como separar a *Lug* de sus epítetos posibles, que aparecerían, sin sentido, en posición inicial. Ella apuesta por otra traducción: “En Orosis y la extensión de Tigino, a *Lug* dedicamos los campos. En Orosis y Equeiso los montes, los campos de labor y las cosas están dedicadas a *Lug*, las cosas de la zona acotada.”

De Bernardo (2008: 189): “Acerca de las *trecaias* (¿procesiones?), en Orosis y en el *tiatumis/os* de Tiginos: hacia *Lug* una romería propiciatoria, y para Equeisos en Orosis el *ogrīs/Ogris* coloca/dispone los cobertizos/edificios de la comunidad, para *Lug* los cobertizos/edificios del *thíasos*.

Pese a que tradicionalmente se ha buscado en la palabra LVGVEI una referencia al dios *Lug*, una nueva interpretación propuesta por el profesor C. Jordán cambia totalmente esta visión, al no estar convencido de que el nombre del dios aparezca en la inscripción, aunque no duda del carácter religioso del lugar. Los motivos que le llevan a pensarlo son la presencia del teónimo en dativo, en singular y la posición del nombre de la divinidad dentro de la inscripción en un lugar marginal. (*An.2b*)

⁷³ Traducción extraída de PRÓSPER 2002b.

⁷⁴ Traducción extraída de PRÓSPER 2002b.

El nombre LVGVEI en dativo es un caso único, no atestiguado. Para Jordán, muchas de las palabras relacionadas con ésta se han hecho derivar de **leuk*, “brillar”, que tendría relación con el concepto de divinidad, pero propone que además de esta raíz, otra posible será **leug^h*, “jurar”, aunque no por ello perdería su relación con *Lug*, ya que también parece ser la divinidad del juramento.⁷⁵

Otra cuestión que destaca es por qué aparece el teónimo en singular, ya que algunos dioses celtas, como *Lug* aparecen normalmente en plural.⁷⁶ Se atestiguan numerosas inscripciones en las que se muestra la palabra *lvgooves*, o en las que aparecen otros dioses celtas en plural.

Finalmente, una tercera cuestión sería la posición de la palabra LVGVEI en la Gran Inscripción. Siendo una dedicatoria a una divinidad, lo común es que aparezca en un lugar destacado, pero el hecho de que no sea así hace plantear su carácter. En inscripciones semejantes (como la de la cueva de la Griega, o las lusitanas), la divinidad aparece en primer lugar. En Peñalba de Villastar parece pasar desapercibida.

Debido a estas tres dudas principales, Jordán vincula la palabra LVGVEI a “juramento, voto, consagración”, basándose en la asociación de esta palabra con el irlandés *luige, lugae*. Al cambiar el significado de esta palabra, se modifica en cadena el resto de la interpretación, pero ésta no hace que el lugar pierda su carácter sagrado, ya que un santuario es un lugar donde se realizan votos y juramentos. (*An. 3.2*)

La traducción final según Jordán sería: “Reunión propiciatoria para la consagración del territorio a Eniorose y Tiatume de Tigino. Ogre dispone los edificios de la comunidad, los edificios ¿del tiaso? para su consagración a Eniorose y Equeso.”⁷⁷

Alberro, sobre esta versión de Jordán, cree que dados los numerosos topónimos cercanos, como Luco de Bordón o Luco de Jiloca, las evidencias de la importancia de

⁷⁵ SOPEÑA 2001: 47 lo relaciona con la frase a la que aluden los irlandeses a la ora de hacer juramentos: «Juro por el dios por el que jura mi tribu».

⁷⁶ BELTRÁN- JORDÁN - MARCO 2005: 920. “En el mundo celta es característica la expresión plural de las divinidades. Es una forma de enfatizar su poder. Para ello se recurre habitualmente al número tres, ejemplo evidente de lo cual son las *matres*.”

⁷⁷ Ídem: 930.

Lug en la Península son claras, y no sería raro que se le venerase aquí.⁷⁸ Además, para él las figuras dibujadas se vinculan claramente al dios, como el cuervo que aparece representado. Sin embargo, debemos decir que no es claro que estos topónimos tengan que descender necesariamente de *Lug*, pudiendo hacerlo de *lucus* “bosque”.

De Bernardo opina que “no es viable”, ya que, según ella, ignora la morfosintaxis celtibérica. Para esta autora el texto alude claramente al dios *Lug*, no suponiendo ningún impedimento que esté en dativo, y dice que es la “moda del teicidio” la que les ha llevado a esta interpretación, tratando en toda Europa de hacer una *damnatio memoriae* con este dios.⁷⁹

Alfayé es más prudente con su contestación, no negando la nueva versión, pero sin embargo alude al hecho de que, por el momento, no se han encontrado restos arquitectónicos que pudieran asociarse a esta estructura techada de la que habla Jordán, pero indica que es posible que los hubiera, y que algunos de los escasos restos arquitectónicos pudiesen asociarse a una modesta edificación.⁸⁰

En conclusión, las traducciones que se han dado para este texto son tremadamente dispares y de lo más contradictorias. Para algunos, ENIOROSIS y OGRIS harían referencia a meses del año, basándose en la similitud de estas palabras con otras que aparecen en el Calendario de Coligny. Sobre ello nos habla F. Marco, que los relaciona con el noveno mes, *Equos* y el quinto *Ogron(ius)*.⁸¹ Para él, se vincularía a la celebración del *Lugnasadh*, festividad del primer día de agosto en honor a *Lug*, el dios que aparece dos veces en la inscripción según la mayoría de las interpretaciones. Esta fiesta se encuadra en este contexto histórico, siendo con Augusto modificada con la creación del *Concillium Gallicum* en Lugdunum (Lyon).⁸²

En general, los investigadores atribuyen el lugar al culto del dios *Lug*, aunque como hemos visto no es seguro que así sea.

⁷⁸ ALBERRO 2010: 22.

⁷⁹ DE BERNARDO 2008: 190-191.

⁸⁰ ALFAYÉ 2005: 230.

⁸¹ MARCO 1987: 61. “si el *equeisu* de su texto se correspondiera con *Equus*, quinto mes del calendario de Coligny, tendríamos, la única mención antigua a la fiesta del Lughnasadh que conocemos por las fuentes irlandesas, lo que llenaría de significado las referencias contenidas sobre ofrendas a *Lug* de campos y tierras de labor.”

⁸² SOPEÑA 2001: 45.

Otras inscripciones celtibéricas (K.3.4-21) y latinas.

Aunque la que acabamos de ver sea la inscripción más importante, dista mucho de ser la única que ha dado pie a interpretaciones y debates. Se localizan en este santuario otras muchas, de las que hablaré con menor profundidad, ya que he preferido centrarme en la que me ha resultado más relevante. Entre ellos tenemos el “Gran Panel”, grafitos con teónimos, antropónimos, un alfabeto latino y un verso virgiliano.

• Otras inscripciones en lengua celtibérica y escritura latina (An. 2.8)

Untermann recoge en su *MLH* numerosas inscripciones, algunas de ellas recogidas y publicadas por Lejeune en el año 1955, y por Tovar en 1973. En ellas, destacaremos que aparecen numerosos antropónimos, algunos de ellos repetidos, como CALAITO(S) o TVR(R)OS. Para De Hoz, no es seguro que estos escritos estén hechos por la misma mano, siendo *Calaitos* un nombre personal bien atestiguado en la Celtiberia y el resto de la Península. Los investigadores, dado que hay numerosos ejemplos de este nombre, descartan por completo que sea un teónimo. El nombre *Turos* o *Turros* también se atestigua en numerosas ocasiones en el ámbito céltico peninsular. Villar traduce TVROS KARORUM VIROS VERAMOS como “Turo de los Karoros (?) hombre excelsa.”⁸³ Sin embargo, otros apuntan a que *turos* y *calaitos* son epítetos de la divinidad de Lug, siendo el primero semejante a “poderoso, duro, fuerte” y el segundo por “*summus auium*. ”⁸⁴

De Hoz apunta a que no sólo hay inscripciones en lengua celtibérica, sino también ibéricas.⁸⁵ Para él y Untermann, algunos de estos grafitos serían teónimos o expresiones semejantes a la latina *votum* o *donum*, pero en general, la mayor parte de los estudiosos coincide en atribuirlos a los nombres personales de fieles locales.⁸⁶

K.3.4	CALAITO	K.3.5	CALAITOS
K.3.6	CALAITOS	K.3.7	VORAMOS EDNOVM
K.3.8	TVRROS	K.3.9	TVROS
K.3.10	J IOS	K.3.11	VELSAM TICINO.VERAMOM TVROSOILOBOS(
K.3.12	PANTR*[-]S QVEQVI TVRO(V)	K.3.13	a) AIO b) GVANDOS

⁸³ VILLAR 1991: 449.

⁸⁴ DE BERNARDO 2008: 181.

⁸⁵ DE HOZ 1995: 17. “(...) un considerable número de inscripciones, no sólo celtibéricas sino también las ibéricas ya mencionadas y varias latinas al parecer de distintas épocas.”

⁸⁶ ALFAYÉ - MARCO 2008: 285.

K.3.14	TVULLOS.CALOQ.TURR O.G	K.3.15	***RSANIRANDVN
K.3.16	OBIOS	K.3.17	TVRROS.CARORVM COTIRIQVM
K.3.18	TVROS CARORUM.VIROS.VERA MOS	K.3.19	GVANDOS COTIRIQVM
K.3.20	MARCOS. MASMI.F *****PRIMI****	K.3.21	**LLOS CALOQ

• **Inscripciones en lengua celtibérica y escritura paleohispánica.**

Vilatela recoge en sus escritos una serie de textos que reconoce como celtibéricos, aunque no todos los investigadores están de acuerdo con esta asignación. Para él, estarían escritos en un signario indígena, que reconoce como una adaptación rupestre del alfabetico ibérico del Este.⁸⁷ Untermann recoge un par en los *MLH* y Alfayé y Marco comentan que sí hay escritos en escritura paleohispánicas,⁸⁸ aunque apuntan a que son muy escasos.

• **Inscripciones en lengua y escritura latina**

Aunque en este trabajo el trato de las inscripciones en lengua latina no nos corresponda, veremos brevemente qué aparece en ellas, ya que su contenido es importante para un correcto análisis del lugar.

En primer lugar tenemos el llamado “Gran Panel”, que fue localizado por el Grupo *Hiberus*, cuyas inscripciones poseen un carácter indudablemente religioso. Beltrán ve en dos de ellas menciones a un ritual (para Marco quizás un sacrificio sangriento), en los que aparece atestiguada una fecha. Los otros dos son una invocación a otra divinidad y el último es un abecedario.⁸⁹ En esta inscripción se lee una referencia a un *Deo Cardono*, que seguramente aludiría a un dios cornudo.

Lo que ponen de manifiesto estos textos es la veneración de un dios de procedencia celtibérica por individuos que poseen nombres romanos, siendo latinos o indígenas romanizados. Como vemos, no se menciona a *Lug* en ninguna parte, pero menciona otras deidades, lo que afirma que el lugar posee un fuerte carácter sagrado.

⁸⁷ PEREZ VILATELA 1996: 261.

⁸⁸ ALFAYÉ - MARCO 2008: 284.

⁸⁹ BELTRÁN- JORDÁN - MARCO 2005: 932-937.

Aparecen en ella dos interesantes fechas, que no coinciden con el *Lugnasadh*, como sería de esperar si el santuario se dedicase a *Lug*, y que Marco pone en relación con las *Larentalia*, los *Parilia*, los *Vinalia*, los *Robigalia*, o incluso las *Feriae Latinae*.⁹⁰

Otra interesante inscripción será la que presenta versos de *La Eneida*, de Virgilio (II, 268-269.). Dice así: *tempus · erat · quo · prima · quies · mortalibus · aegris · inc[ipit] Jnescio qui*. Este grafito, más allá de la curiosidad de que aparezca en este lugar, es importantísimo por un motivo: la datación del lugar. Los investigadores coinciden en que la grafía es muy similar a la del resto del conjunto, lo que significa que son relativamente contemporáneas. Dado que Virgilio publicó su obra en época de Augusto, sobre el año 19 a.C., y llegó a todas las partes del Imperio con relativa rapidez, esto da una fecha *post quem* en torno a la que gira todo el santuario. (An. 2.8)

Conclusiones

El peso principal de que estas inscripciones se consideren religiosas y se estudien en este trabajo recae en la “Gran Inscripción”, que como hemos visto ha dado más de una interpretación posible e intensos debates sobre su significado. El debate principal se encuentra entre la visión tradicional, que defiende la alusión al dios *Lug* de este epígrafe, y la nueva interpretación de Jordán, que propone otras tres deidades nuevas en su lugar. Los defensores de que aparezca *Lug* aluden al sentido de romería para pedir por las cosechas, que vinculan a la fiesta del *Lugnasadh*, lo que daría sentido completo al santuario.⁹¹

Sin embargo, dudamos de la iconografía, ya que lo que interpretan como un cuervo puede ser cualquier otra especie de ave. Basándonos en los dibujos podríamos decir que hay muchos más caballos que aves, y podríamos poner esta idea en relación con la interpretación de Jordán de que aparece un dios de nombre *Equoisvi*, que podría vincularse a *equos*, “caballo” (aunque también hemos visto que este animal se vincula a *Lug*).

⁹⁰ BELTRÁN- JORDÁN - MARCO 2005: 940-941.

⁹¹ ALBERRO 2010: 8.

Por lo tanto, en nuestra opinión, descartaríamos basar la interpretación en la iconografía que aparece junto a los escritos, ya que ni siquiera sabemos si es contemporánea y pertenece al contexto. En cuanto a la romería, es perfectamente posible que se diera una peregrinación, se acudiera al santuario en grupo, pero no necesariamente la fiesta ha de ser el *Lugnasadh*, puesto que las fechas que aparecen en el “Gran Panel” no aluden al 1 de agosto, sino que dan pie a nuevas interpretaciones sobre otros posibles eventos que pudiesen tener lugar aquí.

Pese a que la importancia principal a la hora de interpretar este lugar haya recaído en la “Gran Inscripción”, hay otros epígrafes también muy relevantes, como el “Gran Panel”, que nos muestra claramente nombres latinos adorando a un dios de carácter celta, o un abecedario, que muestra el interés de la gente local en aprender el nuevo sistema de escritura y lengua que llega con los romanos. Y, como no, el fragmento de *La Eneida*, que nos sirve no sólo para la datación, sino para comprender que el fenómeno de la romanización se está implantando con fuerza en estas gentes, que no solo emplean ya la lengua latina y su alfabeto, sino que parecen mostrar interés incluso por su literatura.

Lo que está claro y nadie duda es que el lugar es indudablemente religioso, siendo un punto en medio de la naturaleza por donde pasaron innumerables visitantes, algunos con carácter de peregrinos y otros como simples personas que circularon por la zona. Como hemos visto, incidimos en que estas inscripciones no marcan el inicio del culto, que pudo haberse dado aquí mucho tiempo antes de grabar las paredes.

Vemos un santuario que emplea la lengua celtíbera, que adora a dioses celtas y donde algunos de los antropónimos que aparecen son indígenas, pero que emplea la escritura latina a la hora de expresar su devoción. Nos deberíamos preguntar el nivel de romanización de los fieles que a este lugar se acercaran, pudiendo suponer que algunos de ellos ya estarían plenamente integrados en la cultura latina, conociendo su sistema de escritura, su lengua e incluso su literatura, y algunos ya poseen nombres latinos. Pero, sin embargo, adoran a sus dioses antiguos y tradicionales.

2) Área Ibérica: inscripciones sobre altares y pedestales.

Este primer grupo de inscripciones serán catalogadas como probablemente religiosas debido a que el soporte es caracterizado como un objeto empleado para el culto. Estos son piezas destinadas a albergar una inscripción, generalmente una dedicatoria a una deidad, en la que suelen aparecer los nombres personales del/los oferente/s.

La RAE define peana como: "basa, apoyo o pie para colocar encima una figura u otra cosa", y un pedestal como un "cuerpo sólido, de forma cilíndrica o de paralelepípedo rectangular, que sostiene una columna, estatua, etc."⁹² En muchas ocasiones aún se conserva en ellas los orificios en la cara superior destinados a fijar pequeñas estatuillas. Las únicas que atestiguamos con inscripciones paleohispánicas en la Península Ibérica se encuentran en Montaña Frontera, un santuario que se encuentra cerca de Sagunto. Un pedestal no es por sí mismo un soporte necesariamente religioso, pero el hecho de que las estatuillas que parecen fijarse en ellos sean de pequeño tamaño, junto al factor de que se encuentren en un recinto cultural nos llevan a pensar que serían objetos que formaran parte del culto y el ritual.

Según la RAE, un altar o ara es: "Montículo, piedra o construcción elevada donde se celebran ritos religiosos como sacrificios, ofrendas, etc.", siendo por lo tanto un objeto destinado exclusivamente al culto. Un árula será "ara pequeña". La función de estas piezas puede ser cultural o votiva. Sobre ellas se colocan ofrendas o se inscribe una dedicatoria o petición a una divinidad. Generalmente suelen realizarse en piedra de zonas locales y es común también la aparición de árulas anepigráficas.

a) Grupo de Montaña Frontera

En Montaña Frontera se encuentra uno de los principales conjuntos a tratar. Se trata de un lugar en el que se han localizado una gran cantidad de inscripciones en escritura y lengua paleohispánica. (*An.2.9*)

El lugar se ha caracterizado como un santuario, principalmente por la identificación de los restos que en él se han hallado, la mayoría de carácter votivo, sobre

⁹² Diccionario de la Real Academia Española. <http://www.rae.es/> (Consulta 21-7-2014, 9:49)

todo las inscripciones latinas.⁹³ Este yacimiento se conoce ya desde el siglo XIX, según indica Nicolau.⁹⁴

Oliver habla de un santuario situado en la cima de una montaña, a unos 378 m. sobre el nivel del mar, siendo este un lugar de gran importancia geoestratégica, cerca de importantes vías de comunicación⁹⁵, que se sitúa a unos 9 km de Sagunto. Este yacimiento cuenta con un santuario, atestiguado por un edículo, restos arquitectónicos como sillares, pilares, o restos de esculturas.⁹⁶ La mayor parte del material aquí hallado es de época imperial, y las inscripciones son principalmente latinas. La datación, siguiendo principalmente los vestigios cerámicos, se calcula entre los siglos II a.C. y II d.C., aunque seguramente el lugar fue ocupado anteriormente.⁹⁷ Pese a que la mayor parte de restos hallados en este lugar muestran un carácter romano, Nicolau supone que "podríamos estar ante un lugar de culto de origen ibérico que se sincretizó en un culto de carácter romano."⁹⁸

Este emplazamiento se adscribe al culto de *Liber Pater*, según las inscripciones latinas que allí se han hallado, estudiadas y publicadas por F. Beltrán en 1980.⁹⁹ Para Oliver, se trataría de una "transposición romana de una divinidad agrícola ibérica."¹⁰⁰ Nicolau nos habla de la evolución de esta deidad, originariamente itálica, cuyo carácter se fue moldeando con la influencia de la mitología griega, y conforme se extiende por las provincias del Imperio va tomando diferencias, siendo un dios muy cambiante.¹⁰¹

Contamos con numerosas inscripciones latinas que nos atestiguan en este lugar un culto a esta deidad, pero las que nos interesan en este trabajo son las que aparecen en lengua, y en este caso también escritura, paleohispánica. Las inscripciones se hallan sobre pequeños pedestales o peanas, en cuyas superficies se han realizado perforaciones para fijar una estatua de pequeño tamaño, que Nicolau relaciona con una figurita votiva, bien la imagen del dios o del oferente, y como veremos, algunos de los agujeros aún se

⁹³ SIMÓN CORNAGO 2013: 82.

⁹⁴ NICOLAU 1998: 25.

⁹⁵ OLIVER 1986: 117.

⁹⁶ Ídem: 119.

⁹⁷ NICOLAU 1998: 26; SIMÓN CORNAGO 2013: 83

⁹⁸ NICOLAU 1998: 26.

⁹⁹ BELTRÁN LLORIS 1980: 256.

¹⁰⁰ OLIVER 1986: 120.

¹⁰¹ NICOLAU 1998: 26.

conserva un tubo de plomo.¹⁰² Sobre la decoración, hay pocas que presenten moldura o volutas, siendo la gran mayoría piezas erosionadas y fragmentarias.

Contamos con varias peanas claramente identificadas y una serie de fragmentos de estas que también poseen inscripciones. Aparecen en los *MLH* como: F.11.7, 28 y 30, aunque poseemos hasta 8 más que trataremos. El material con el que están hechas es caliza, típica de Sagunto.

La cronología dada por Nicolau para este conjunto de piezas sería de época imperial, por el tipo de soporte.¹⁰³ Sin embargo, otros historiadores creen que sería de época republicana, entre los siglos II y I a.C.

Las inscripciones indígenas de Montaña Frontera serán reconocidas en este trabajo como probablemente religiosas debido a su soporte, pedestales y aras, y también a su contexto arqueológico, en el que parece darse un santuario y las inscripciones latinas son claramente religiosas, con lo que podemos suponer un mismo carácter para las indígenas. Hay quien ha querido ver en ellas una referencia a una posible divinidad llamada *Bokon*, que fuese adorada en este lugar y fuese asociada a *Liber Pater* por su carácter agrícola, lo que nos daría también un criterio interno para caracterizar estas inscripciones como religiosas, aunque otros asocian este término a un antropónimo.¹⁰⁴

El carácter religioso de estas piezas es indudable para autores como Simón Cornago que indica: “Si tenemos en cuenta los paralelos romanos se esperaría hallar en ellos el nombre de la divinidad – desgraciadamente desconocemos casi por completo la teonimia ibérica –, el del dedicante y algún verbo relacionado con la práctica cultural”.¹⁰⁵

Las inscripciones que hemos recogido como probablemente religiosas serán las que Untermann nombró como F. 11. 7, 28 y 30, a las que añadiremos pequeños fragmentos no recogidos en los *MLH*, pero sí por Simón Cornago en su obra *Los soportes de la epigrafía paleohispánica* como P91, 92, 93, 94, 95, 96 y 97.

¹⁰² SIMÓN CORNAGO 2013: 83.

¹⁰³ NICOLAU 1998: 40.

¹⁰⁴ *MLH* III-2 (422).

¹⁰⁵ SIMÓN CORNAGO 2013: 84

Para evitar repeticiones, diremos que todas ellas se hallaron en el yacimiento de Montaña Frontera, muchas encontradas por los miembros del Centro Arqueológico Saguntino. Se conservan, por tanto en este centro. Todas son pedestales o fragmentos de los mismos, aunque de diferentes materiales, como la caliza o el mármol.

F. 11. 7.

Aunque esta pieza se hallase en Sagunto, la procedencia de la misma parece ser Montaña Frontera, debido a su similitud con el resto de piezas. Este ara, o pedestal, presenta en su parte superior dos orificios, como ya hemos dicho, relacionados con la colocación de una pequeña estatuilla. Las medidas de la pieza son 17,5 x 24 x 22 cm. y presenta dos líneas de inscripción, aunque algo erosionadas.¹⁰⁶ Fechada entre el 210 y 175 a.C. según Rodríguez Ramos.¹⁰⁷ La lectura de la pieza, según Simón Cornago (2013: 233) es:

[.]i+ebe+++[-c.3-]
intebel++[-c.2-]

Variantes: L. 1. Untermann (1986) [---]isebel[---], *MLH* III-2 (409): [---]isebel++[---] o [---]isebeka++[---]; L. 2. *MLH* III-2: intebel+[-].

Beles es un componente onomástico, con lo que podríamos encontrar aquí el nombre del dedicante.

F. 11. 28.

Se trata de un pedestal completo. Como decíamos anteriormente, en su parte superior hay un orificio que aún conserva un pequeño tubo de plomo, que se emplearía para la sujeción de una estatuilla. El tamaño de la pieza es de 9,9 x 10,2, con una altura de 13,6 cm.¹⁰⁸ Rodríguez Ramos la fecha entre el 175 y el 50 a.C.¹⁰⁹ Está escrito en lengua ibérica y alfabeto ibérico levantino. La lectura de Simón Cornago (2013: 227):

iltubokonte :+ [-c.2-]ar

¹⁰⁶ SIMÓN CORNAGO 2013: 232-233.

¹⁰⁷ RODRÍGUEZ RAMOS 2004: 220.

¹⁰⁸ SIMÓN CORNAGO 2013: 227.

¹⁰⁹ RODRÍGUEZ RAMOS 2004: 218.

Variantes de lectura: Fletcher (1984: 5) **iltutako/ntetu[---]/[---]ar[---]**, **iltubo konteka [---] ar[---]**; Silgo (1987:17) **iltutakontetuar**, Fletcher y Silgo (1987: 52) **iltubokontetu[-]ar**; *MLH III-2(422)*: **iltubokontetu+[.]ar**, **ilturakontetu+[.]ar**. Rodríguez Ramos (2005: 37): **iltubokontetu(*)ar** (¿o **iltubokontekiar**?).

Se desconoce cómo interpretar correctamente la inscripción, aunque hay quien apunta a que *Iltu-* es un formante onomástico atestiguado en otras inscripciones.¹¹⁰ Para Rodríguez Ramos sería una inscripción religiosa, una posible dedicatoria votiva, en la que *iltubokon* sea un teónimo o el nombre del dedicante.¹¹¹

F.11.30 (y 39)

De la misma forma que la anterior, esta inscripción se encuentra sobre un pedestal, esta vez de mármol blanco. Apareció fragmentado en tres partes, dos de ellas de gran tamaño y con inscripción, encajando entre sí, de ahí que aparezcan con dos números diferentes en el corpus de Untermann. Las medidas de este pedestal no están completas, pero lo que poseemos mide 11,4 cm. Aproximadamente de altura, la cara superior es rectangular y mide 11,5 x 18 cm. La datación se calcula en torno a inicios del siglo I d.C., debido al uso del mármol.¹¹²

La inscripción está en lengua ibérica y escritura ibérica levantina, con una peculiar maquetación. La lectura de Simón Cornago (2013: 228) dice así:

+ur**bokon** [---]+
· **baisuka** [-c.1 o 2] **esite** [---]

Variantes: L.1. *MLH III-2 (423)*: **]ur**bokoś[****. L.2. *MLH III-2 (423)*: **baisu[**

Vemos que aparece *-bokon*, que también aparecía en la inscripción anterior, y que algunos relacionan con un posible teónimo.

P91

Fragmento de pedestal de caliza. Una de las caras está inscrita en ibérico en lengua indígena, mientras que la otra presenta letras latinas y lengua latina. Las

¹¹⁰ *MLH III-2 (422)*, SIMÓN CORNAGO 2013:227.

¹¹¹ RODRÍGUEZ RAMOS 2005: 37.

¹¹² SIMÓN CORNAGO 2013: 228.

medidas, para la cara ibérica son de 9,8 cm x 10,7 (no completa, fragmentaria), con un grosor de 11,7 cm.¹¹³ La fecha se baraja entre el siglo I a.C y d.C.

Los dos epígrafes se encuentran invertidos el uno del otro, lo cual sugiere que no fueron escritos a la vez, sino que podría ser un soporte reutilizado. El texto ibérico sería el primero en escribirse, y el segundo uso parece cambiar el sentido de esta pieza, puesto que en la cara en la que se encontraría la parte superior (la que antes era la base), o se han hallado los típicos orificios para colocar la estatuilla.¹¹⁴ Lectura, según Simón Cornago (2013: 229):

[-----]
[---] **tin**
[---] +uko
[---] + ir

Variantes: Velaza (2008: 301): L. 2: **tikiř**, L. 3: **kauko**, L.4. **řir**

Velaza indica que la lectura de las inscripciones, también la latina, es dudosa. Lee la parte latina como: [L]ibero(?) /[-] Ati li-/ [us---].¹¹⁵ Según él, parece adscribirse al culto a *Liber Pater*, pero más por el contexto que por su lectura.

En cuanto a la interpretación de la inscripción ibérica, dice que *tikiř* es un nombre personal, mientras que *kauko* es difícil de determinar, aunque pudiese ser un verbo relacionado con elementos votivos, dado que se repite en otros escritos del mismo contexto.¹¹⁶

P92

Fragmento de pedestal. De unos 5,7 x 11,6 x 4,6 cm, escrito en ibérico levantino y fechado entre los siglos II y I a.C. Simón Cornago (2013:230) lee:

[---]**konte**

Konte es una palabra que aparecía también en otro fragmento estudiado (F. 11. 28), aunque desconocemos su significado.

¹¹³ SIMÓN CORNAGO 2013: 229.

¹¹⁴ Ídem: 229.

¹¹⁵ VELAZA 2008: 301.

¹¹⁶ Ídem: 302

P93

Fragmento de pedestal, seguramente, con unas medidas de 6,3 x 5,3 x 8,1 cm. Hay tan sólo una línea en la que se conserve algún signo, aunque no se descarta que pudiese haber otra. Se fecha entre los siglos II y I a.C. Simón Cornago (2013:230) lee:

[---] **koba**

Opina que es posible que la pieza esté mal orientada y se deba leer *bako*, relacionado con *bakon* en una inscripción de Azaila.

P94

Fragmento de pedestal, con 9,5 x 4,7 x 8,8 cm conservados. Escrito en alfabeto ibérico levantino, en dos líneas paralelas. Su orientación no es clara y su fecha ronda los siglos II y I a.C. La lectura que ofrece Simón Cornago (2013: 231) es:

[---]**lte** / [---]+

P95

Fragmento de pedestal, seguramente una de las caras laterales, de 6 x 7 x 1,9 cm. Se conservan dos líneas paralelas, aunque pudo haber escritura en otras dos más. Simón Cornago (2013:231) lee:

[---]**tuba**+[---]

[---]+**ban**[---]

No hay interpretaciones sobre la lectura de este texto ni hipótesis. Se fecha, como los anteriores, entre los siglos II y I a.C.

P96

Fragmento de pedestal, de piedra caliza. Las medidas de la pieza conservada son de 7,5 x 5,5 x 3,6 cm la pieza parece muy erosionada. Tan sólo conservamos el final de una línea de texto, aunque no se descarta que pudiera haber otras. Simón Cornago (2013:232) lee:

i[---]

Imposible una interpretación, está datada entre los siglos II y I a.C.¹¹⁷

¹¹⁷ SIMÓN CORNAGO 2013: 232.

P97

Fragmento de pedestal de unos 4, 3 x 3,5 x 2,3 cm conservados. Posee dos líneas de texto, de las cuales tampoco será posible su interpretación y se datará, como las demás, entre los siglos II y I a.C. Simón Cornago (2013:232) lee:

[---]l+[---]

[---]te[---]

b) Ruscino

El altar de Ruscino (B. 8.1) ha sido catalogado como religioso. Indudablemente, su soporte se enmarca en esta catalogación, independientemente de su contenido.

El yacimiento de Ruscino (Château-Roussillon), se encuentra cerca de Perpignan. Se comenzó a excavar a comienzos del siglo XX, por F.P. Thiers, y a mediados de siglo con G. Claustres. Este *oppidum* ibérico se encuentra a 6 km del Mediterráneo, en una zona elevada cercana también a los Pirineos. Sus materiales dan cronologías que remontan al siglo VI a.C., y atestiguan contactos comerciales con el mundo mediterráneo.¹¹⁸

En el lugar se han hallado también dos plomos, con inscripciones ibéricas, pero de difícil interpretación. Rébe, de Hoz y Orduña creen que no se trataría de textos comerciales, ya que no atestiguan en ellos numerales. Sin embargo, tampoco le atribuyen carácter religioso, pensando que serían documentos privados, en los que pudieran aparecer listas de nombres personales.¹¹⁹

Hay en este yacimiento numerosos hallazgos epigráficos, como grafitos sobre cerámica (B.8.2-20), pero no nos hacen pensar que ninguno sea de carácter religioso salvo el que tratamos en este trabajo.

Ruscino (B.8.1) (An.2.10)

La inscripción que nos interesa a nosotros fue hallada en 1970 fuera de contexto, entre los escombros de la excavación. Es un pequeño altar de piedra caliza, con unas medidas de 10 x 6 x 4 cm. El epígrafe se encuentra inciso, en las diferentes caras,

¹¹⁸ RÉBÉ-DE HOZ-ORDUÑA 2012: 212.

¹¹⁹ Ídem: 231.

comenzando en la cara 1 y acabando la 4. Sin embargo, la cara 3 está completamente perdida. Según los expertos, son obra de una misma mano.¹²⁰

La inscripción está en lengua ibérica, en escritura ibérica levantina. La fecha de la misma según Rodríguez Ramos sería entre el 225 y 200 a.C., aunque la tipología del soporte remite a los siglos II y I a.C.¹²¹ Lectura, según Simón Cornago (2013: 156):

Cara frontal)] **be++śařen**

Cara A) **etae**

Cara B)+ **tar̄**

Variantes: Cara A *MLH III-2(351)*: **e boe**, *Hesperia (PYO.01.01)*: **e tāe**; Cara B) *MLH III-2 (351)*: [---]**bor̄**, *Hesperia (PYO.01.01)*: **tā**¹²²

Es difícil una interpretación con tan poco texto. Untermann sugiere restituir *Be[le]śařen*, que interpreta como un antropónimo compuesto. Simón Cornago opina que *tar̄* pudiese ser también un formante onomástico.¹²³

c) Árula de Tarraco

Otra inscripción que hemos introducido en este apartado será la que aparece sobre un árula en Tarragona, puesto que su soporte se asocia tradicionalmente a inscripciones religiosas, del mismo modo que las anteriores.

La pieza se encontró no hace demasiado tiempo, tras haberse dado por perdida y haber sido recogida en los *MLH* siguiendo las transcripciones anteriores de Pujol y Camps de 1881. La pieza ha sido recientemente examinada por Simón Cornago, que la reeditó en 2009, quien asegura que el hallazgo original de la pieza, a finales del siglo XIX, se llevó a cabo en una cantera, relacionada posiblemente con las obras del puerto de Tarragona. Añade que cerca de la zona se encontró un poblado ibérico que luego pasó a formar parte de la ciudad republicana.¹²⁴

¹²⁰ HESPERIA PYO.01.01.

¹²¹ RODRÍGUEZ RAMOS 2004: 220. SIMÓN CORNAGO 2013: 156.

¹²² HESPERIA PYO.01.01.

¹²³ SIMÓN CORNAGO 2013: 156.

¹²⁴ SIMÓN CORNAGO 2009: 517.

Árula de Tarraco (C.18.7) (An.2.11)

Esta pieza de caliza, algo desgastada, mide unos 20 cm de altura, con una base de 13 x 11,5 cm. La cronología es difícil de conocerla, aunque por paralelos y por el contexto parece que pudiera ser de los siglos II-I a.C.¹²⁵ Rodríguez Ramos la fecha entre los años 150 y 50 a.C.¹²⁶

Posee dos caras con inscripciones, ambas muy deterioradas y erosionadas, que debido a su diferente maquetación, llevan a pensar a Simón que pudiese tratarse de dos textos independientes. En la primera aparecen tres líneas, aunque de una de ellas no se conservan signos legibles, mientras que la cara B tiene dos líneas. La lectura que propone Simón Cornago (2013: 519) es:

a) Cara A

tor̄s

++

bita

b) Cara B

+e

be+

Variantes: Cara A: *MLH III-2* (122): **bankus / o*** / **bita o ata**, Montón (1996: 35) **tikus / ata**; Rodríguez Ramos (2005: 36): **bankus / o*** / **bita**; Cara B: *MLH III-2* (122), ***e / bes**; Montón (1996: 35) **a+ / ba+**; Rodríguez Ramos (2005: 36) ***e /bes**

Sobre la interpretación de la inscripción debemos decir que es demasiado fragmentaria para extraer hipótesis fiables. Sin embargo, por el soporte podemos deducir que sería un objeto empleado para el culto doméstico, probablemente, ya que es de pequeño tamaño.

Simón Cornago lo compara con el árula de *Ruscino* (B. 8. 1) y las inscripciones de Sagunto-Montaña Frontera, todas ellas tratadas anteriormente, a las que caracteriza como textos religiosos. Supone que, si las comparamos con las inscripciones latinas semejantes, lo que sería lógico encontrar en ellas serían teónimos, pero que dado nuestro desconocimiento del panteón ibérico, es difícil asegurarlo. Irán, seguramente,

¹²⁵ SIMÓN CORNAGO 2009: 518.

¹²⁶ RODRÍGUEZ RAMOS 2004: 222.

acompañados del nombre del dedicante y algún verbo relacionado con la práctica ritual.¹²⁷

Conclusiones

En conclusión, estos pedestales, y los fragmentos, han sido recogidos en este trabajo como epígrafes religiosos debido a que su soporte suele contener inscripciones de ese tipo. Sin embargo, como hemos visto, es muy difícil la interpretación de los textos, y por lo tanto desconocemos con seguridad su contenido. Podría ser que los fragmentos de pedestal no fueran tales, con lo que no podemos afirmar al 100% que sean epígrafes religiosos. De ahí que estén en este apartado de probables.

3) Área Ibérica: Exvotos

Trataremos ahora otro conjunto interesante de inscripciones, cuyo carácter religioso viene dado principalmente por el tipo de soporte en el que se encuentran inscritas: los exvotos.

Un exvoto es una de las formas más claras de expresión de la religiosidad popular. Un fiel acude a la religión con el deseo de curar una enfermedad, acabar con una epidemia, poner fin a una sequía, pedir por las cosechas o la fertilidad, etc. El exvoto será el objeto que ponga en contacto al dedicante con la divinidad, ya sea para pedir o para dar gracias por la ayuda recibida, es decir, buscan intercesión, propiciación o agradecimiento. Para Rueda Galán, "la solicitud o el agradecimiento por un bien realizado se expresa a través de la ofrenda, que se convierte en la materialización de la interrelación personal con la deidad (...) el acto conlleva la muestra pública, en la que el exvoto se convierte en el espejo de la condición benefactora de la divinidad, contribuyendo a fortalecer los vínculos de la comunidad, siendo parte del proceso de transmisión de la identidad cultural."¹²⁸

Es una de las formas más claras de religiosidad primitiva, que no necesita intermediarios (sacerdotes) para ponerse en contacto con los dioses, sino que lo puede

¹²⁷ SIMÓN CORNAGO 2009: 521.

¹²⁸ RUEDA GALÁN 2011: 106.

hacer dirigiéndose a un lugar sagrado y depositando en él su propia representación, para que desde ahí estén en contacto.¹²⁹

La definición que aporta Morena para el significado de esta palabra es "ofrenda hecha a los seres sobrenaturales en cumplimiento de una promesa" u "ofrenda que se materializa en un objeto."¹³⁰ Ruiz Bremón añade a esta definición que es una ofrenda con carácter "permanente", quedando, por lo tanto, excluidos de esta definición todas aquellas ofrendas caducas, como la comida, las flores, el incienso, etc..¹³¹

Es muy frecuente que los exvotos sean figuras antropomorfas, simbolizando, por lo general, ser una representación del orante o oferente,¹³² aunque también es común que solo aparezcan algunas partes del cuerpo, como brazos, piernas, ojos, pies, etc., que se han interpretado como una petición por la curación de estos miembros.¹³³ También aparecen, en ocasiones, formas animales y algunos de los exvotos se han interpretado como representaciones de la divinidad, más que del oferente.¹³⁴

Hay cierto debate sobre si todos los exvotos hallados son representaciones de los fieles o pueden ser imágenes de la divinidad, ya que, en ocasiones, el tamaño del objeto, su posición o sus atributos hacen pensar que pudiese tratarse de una representación del dios. Las Grandes Damas (las esculturas ibéricas como la Dama de Baza o Dama de Elche) serían seguramente representaciones de diosas, mientras Olmos cree que las de pequeño tamaño serían imágenes de mortales en actitud propia de dioses.¹³⁵

Los exvotos de los que hablaremos en este apartado son tres representaciones de figuras antropomorfas en el santuario de Cerro de los Santos, un masculina, una femenina y una cabeza, seguramente femenina, mientras que encontramos otra representación femenina en Torreparedones. Poseemos otra inscripción, en Cerrillo Blanco (Porcuna), que corresponde a un fragmento asociado a un équido en el que parece haberse representado un rostro masculino. Esta ha sido interpretada por algunos

¹²⁹ RUIZ BREMÓN 1989: 84.

¹³⁰ MORENA 1999: 25.

¹³¹ RUIZ BREMÓN 1989: 83.

¹³² MORENA 1989: 47.

¹³³ Por ejemplo, hallamos casos de estos en la Lusitania. RICHERT 2012: 179 dice que hay numerosos exvotos con forma de ojos en el depósito votivo del Garvaô (sur de Portugal).

¹³⁴ ARANEGUI-PRADOS 1997: 140.

¹³⁵ OL莫斯 1992: 25.

investigadores como un exvoto, pero dado que nosotros dudamos de que así sea trataremos esta inscripción en el apartado de "atribuidas".

Es relativamente significativo que los únicos exvotos con inscripciones paleohispánicas se encuentren en un área tan próxima entre sí, mientras que en el resto de la Península Ibérica no aparezcan. No hay ningún exvoto de este tipo con inscripciones en lengua indígena en el área celtibérica, ni en la parte noreste del ámbito ibérico, ni en la Lusitania. Pasaremos ahora al análisis de estas inscripciones.

a) Cerro de los Santos

En este lugar encontramos tres inscripciones paleohispánicas en diferentes exvotos. Como mencionábamos al inicio de este trabajo, en este caso, las consideraremos de religiosidad probable por su soporte y su contexto, desconociendo lo que su texto puede indicarnos al no saber descifrarlo. El exvoto es un soporte de clara religiosidad y el lugar del hallazgo ha sido catalogado como un santuario.

El Cerro de los Santos es un pequeño promontorio que se sitúa en Montealegre del Castillo, Albacete. No se encuentra en un lugar muy elevado en relación a su alrededor, a una altura de 716 m. sobre el nivel del mar, siendo el monte cercano más alto de 736m.,¹³⁶ pero sí cercano a vías de comunicación importantes. De este yacimiento se tiene constancia desde el siglo XIX, fecha temprana que explica la progresiva desaparición de muchos de los objetos de este lugar. Los vecinos de la zona lo saquearon en busca de material de construcción o de objetos curiosos, que atribuían a "pequeños santos", de ahí el nombre del yacimiento, que nos indica que seguramente habría muchos más exvotos de los hallados, pero que debieron desaparecer. Pese a que hoy en día el lugar sea pobre en vegetación, Ruiz Bremón nos indica que es posible que en época antigua existiera aquí un amplio bosque, seguramente de carácter sacro.¹³⁷

Pese a que actualmente no encontramos apenas rastro de la existencia de unas estructuras arquitectónicas, en el siglo XIX se documentó la existencia de estas, como P.C. Lasalde, que hablaba de "un edificio rectangular con atrio amplio precedido por dos escalinatas" o P. Savirón que habla de la existencia de mosaicos en este templo de

¹³⁶ SÁNCHEZ GÓMEZ 2002: 251.

¹³⁷ RUIZ BREMÓN 1989: 18.

gran magnitud.¹³⁸ Hay algunos restos de sillares, cornisas y capiteles, que Ruiz Bremón achaca a "una actividad constructiva de categoría," es decir, un templo.¹³⁹

El estudio de los materiales arqueológicos ha dejado constancia de la gran cantidad de objetos con valor votivo que en él se encuentran, como fusayolas, *pondera*, terracotas, anillos, brazaletes, fíbulas, monedas, armas, etc.¹⁴⁰ Aunque por separado, ninguna de estas piezas ha sido realizada para ser ofrenda, el hecho de hallarlas juntas nos da un carácter especial, pasando a ser objetos votivos que podemos rastrear en una gran cantidad de santuarios peninsulares.¹⁴¹ Además, hay también numerosas cerámicas áticas de finales del siglo V y principios del IV. Los objetos, sin embargo, que más apoyan el carácter religioso del lugar serán los más de 400 fragmentos de escultura antropomorfa que han aparecido aquí.¹⁴²

Se ha interpretado este lugar como un lugar de culto a divinidades de carácter ctónico y agrícola, como Deméter, con una cronología para esos depósitos votivos datada entre los siglos IV y III a.C.¹⁴³ En sus primeros momentos, el santuario estuvo seguramente relacionado con el mundo púnico, siendo los siglos III y II a.C. cuando más esplendor tendría, llevándose a cabo grandes cambios con la llegada de colonos itálicos, como la adaptación de nuevos patrones arquitectónicos, o la iconografía de los exvotos.¹⁴⁴ Algunas piezas se han datado en el siglo I d.C., pero para entonces se supone un culto residual. Para Ruiz Bremón el santuario desapareció a finales del siglo IV d.C.

Otro detalle que nos lleva a plantearnos la sacralidad del lugar será la aparición en zonas cercanas de aguas termales, muy ligado a los lugares de culto. Por ello, se ha interpretado como un santuario ligado a la curación, con un carácter posiblemente "suprarregional."¹⁴⁵ Añade Morena que se puede constatar el vínculo entre el santuario

¹³⁸ RUIZ BREMÓN 1989: 24.

¹³⁹ Ídem: 23.

¹⁴⁰ SÁNCHEZ GÓMEZ 2002: 236-250.

¹⁴¹ ALMAGRO-MONEO 2000 documentan en su trabajo casos como Carmona y Marchena (Sevilla), La Serreta (Alcoi), La Alcudia (Elche), El Almarejo (Almería), La Bastida de les Alcuses (Valencia), etc.

¹⁴² RUIZ BREMÓN 1989: 9.

¹⁴³ SÁNCHEZ GÓMEZ 2002: 252.

¹⁴⁴ Ídem: 264.

¹⁴⁵ Ídem: 267.

y las aguas salutíferas debido a la gran cantidad de exvotos de fieles sosteniendo cuencos o vasos, o de partes del cuerpo que vendrían a curar.¹⁴⁶

Las ofrendas se han encontrado de forma desperdigada por las paredes del cerro, y los exvotos no aparecen en una *favissa* (depósito ritual en el que se intenta solucionar el problema de la acumulación de exvotos en los templos ya que son objetos sagrados que no se pueden simplemente eliminar). La explicación según Ruiz Bremón es que serían colocados en la superficie del promontorio, pero con la destrucción o abandono definitivo del templo, irían cayendo y desperdigándose.¹⁴⁷

Los exvotos de Cerro de los Santos son representaciones humanas, principalmente masculinas, aunque hay muchas femeninas, tanto estantes como sedentes.¹⁴⁸ La mayoría de ellos serán de piedra local, de una cantera cercana, aunque hay algún caso de piezas en bronce.

Las piezas que contienen inscripciones son las que aparecen en los *MLH* de UntermaNN como G.14.1, 2 y 3.

G.14.1 (An. 2.12)

Truszkowski cataloga esta pieza de calcárea blanca como el busto de un orante. Se encuentra en el museo de Albacete. Sus medidas son de 18 x 23 x 10 cm., siendo una mujer ataviada con una túnica y tres collares de gran tamaño. Las inscripciones se encuentran sobre la túnica.¹⁴⁹ La lengua en la que aparecen es ibérica, y la escritura también. Lectura según *MLH* III-2 (620):

**aiun
ikaŕbia**

Variantes: L.2. Truszkowski (2006: 103) **ilvvuna**. Rodríguez Ramos (2002: 209) **aiunikaltur̄**.

Para UntermaNN, *aiun* podría ser un nombre personal, o *ikar*, y Truszkowski ve un nombre ibérico construido por dos formantes onomásticos *śalai* y *aiyin*, que sería el

¹⁴⁶ MORENA 1999: 26.

¹⁴⁷ RUIZ BREMÓN 1989: 21.

¹⁴⁸ Ídem: 87. Da unas cifras por cada 100 exvotos de 64 masculinos y 36 femeninos.

¹⁴⁹ TRUSZKOWSKI 2006: 103.

dedicante de la estatua.¹⁵⁰ Para Rodríguez Ramos, *aiun* y *kaltur'* son claros componentes onomásticos.¹⁵¹

G.14.2. (An. 2.12)

Este exvoto es una posible figura masculina, un busto, que, del mismo modo que el anterior, aparece ataviado con una túnica, en la cual aparece la inscripción. Las medidas de la pieza, según Truszkowski son 29,5 x 39 x 19 cm.¹⁵² La lectura en los *MLH III-2* (621) es:

[---]stulai
[---]aen o atin

Variantes: Gómez Moreno (1949: 308): **basdulaiacun**, de Hoz (1974: 257-260); **basgulaiacum**.¹⁵³ Rodríguez Ramos (2002: 208) **śalai /atin**.

Rodríguez Ramos indica que *aiun* y *atin* son formantes onomásticos, y que en origen Gómez Moreno reconstruyó *baštulaikun* buscando el tribónimo de los bástulos. Para él la palabra resultante sería *śalaiatin*, un onomástico claro.¹⁵⁴

G.14.3 (An. 2.12)

La pieza es una cabeza supuestamente femenina, elaborada en piedra caliza y muy deteriorada, que según Izquierdo y Velaza parece llevar un velo. Posee unas dimensiones de 17 cm. de alto, 16,5 de ancho y 13 de profundidad. Estos autores la datan entre el 200 y el 1 a.C.¹⁵⁵ La ponen en relación con las dos halladas en este mismo lugar (G.14.1 y 2), y con la de Torreparedones con inscripción latina *Dea Caelestis*. La lectura de nuestra pieza, según Izquierdo y Velaza (2002:38) es:

lur++++

Advierten de que es una pieza muy erosionada, y afectada por golpes y muescas que se confunden con los trazos, con lo que su lectura es difícil, y aún más su

¹⁵⁰ TRUSZKOWSKI 2006: 103.

¹⁵¹ RODRÍGUEZ RAMOS 2002b: 209.

¹⁵² TRUSZKOWSKI 2006: 170-171.

¹⁵³ Ídem: 170.

¹⁵⁴ RODRÍGUEZ RAMOS 2002b: 208.

¹⁵⁵ IZQUERDO-VELAZA 2002: 35.

interpretación. Sobre ello opinan: "A juzgar por los paralelos, no obstante, se esperaría un nombre personal, pero el estado del texto no permite mayores precisiones."¹⁵⁶

d) Torreparedones

El siguiente exvoto a tratar será el de Torreparedones, inscripción no recogida por Untermann en los *MLH*.

Torreparedones es un santuario ibérico situado en Castro del Río, Baena, Córdoba, entre el Guadalquivir y el Guadajoz. Se encuentra en una de las cotas más elevadas de la zona, que Morena López caracteriza como una "posición estratégica".¹⁵⁷ El santuario fue descubierto en 1980, siendo un lugar adscrito a un núcleo de población concreto, caracterizado, por lo tanto, como un "santuario urbano".¹⁵⁸ Se encuentra anexo a la muralla, que Fernández Castro y Cunliffe datan en el siglo IV a.C., rodeando un recinto de 10,5 ha.¹⁵⁹ Igual que ocurría en el Cerro de los Santos, este lugar se relaciona con aguas medicinales de propiedades terapéuticas y se han documentado aquí exvotos con vasos, y partes del cuerpo, como piernas.¹⁶⁰

En el centro de la sala del templo, se atestigua una única gran columna, que Seco cataloga como un betilo estiliforme,¹⁶¹ y restos de pequeños altares, pavimentos, capiteles, etc.¹⁶² Para Almagro y Moneo sería un santuario protourbano de ámbito territorial vinculado a ritos de protección y purificación además de un almacén de exvotos para las celebraciones religiosas.¹⁶³ (*An.2.13*)

Sobre la deidad que pudo venerarse aquí, una inscripción latina en una pequeña cabeza de piedra caliza nos indica un posible nombre: *Dea Caelestis*. Para Almagro y Moneo, esta diosa sería la versión romanizada de la *Tanit* púnica,¹⁶⁴ o, como opina Morena, una «diosa madre».¹⁶⁵

¹⁵⁶ IZQUERDO-VELAZA 2002: 38.

¹⁵⁷ MORENA LÓPEZ 1989: 29.

¹⁵⁸ ALMAGRO-MONEO 2000: 13.

¹⁵⁹ FERNÁNDEZ CASTRO-CUNLIFFE 1997: 148.

¹⁶⁰ MORENA LÓPEZ 1999: 27.

¹⁶¹ SECO 1999: 135-158.

¹⁶² ALMAGRO-MONEO 2000: 24.

¹⁶³ Ídem: 29.

¹⁶⁴ Ídem: 29.

¹⁶⁵ MORENA LÓPEZ 1999: 23.

En este lugar se han encontrado una gran cantidad de piezas de pequeño tamaño y sobre piedra caliza. Encontramos figuras humanas y también partes del cuerpo, destacando las piernas. La mayoría de piezas son femeninas, y alternan las posiciones estante y sedente.¹⁶⁶ Miden alrededor de unos 30 cm., y sobre el hecho de que estén en posición sedente, Morena López cree que "todos los personajes entronizados sugieren a través de su posición una categoría superior, una élite, ya sea ésta social o religiosa".¹⁶⁷ Añade a esta explicación que en la plástica ibérica las esculturas femeninas sedentes son muy comunes, de mismo modo que las representaciones estantes con ofrendas, pero que suelen aparecer siempre en contextos sagrados, como necrópolis o santuarios.

Como sugeríamos antes, hay quien interpreta estas figuras como divinidades, y Morena López dice que las grandes figuras sí lo serían, pero no todas: las de Cerro de los Santos o Torreparedones serán exvotos, representaciones de los fieles.¹⁶⁸ Morena, aún va más allá, y dice que es posible que estos exvotos en posición sedente fuesen representaciones de fieles aquejados de graves dolencias en sus piernas, que les incapacitasen para andar.¹⁶⁹

La parte posterior de estos exvotos es plana, lo que parece indicar que se colocasen en un banco corrido adosado a la pared, que se constata en este santuario.¹⁷⁰

Exvoto de Torreparedones (An.2.13)

La inscripción que tratamos en este apartado es la única que ha aparecido en este lugar con escritura y lengua paleohispánica. El soporte es claramente un exvoto y el contexto en el que se ha hallado es un santuario, con lo que consideramos probable su carácter religioso.

La pieza representa una mujer, seguramente embarazada, de la que no conservamos su cabeza. Tan solo se aprecian sus brazos, colocados sobre su pronunciado vientre. Como mencionábamos antes, tan sólo está representada por la parte frontal, siendo lisa por la parte trasera.

¹⁶⁶ MORENA LÓPEZ 1989: 44-45.

¹⁶⁷ MORENA LÓPEZ 1999: 21.

¹⁶⁸ Ídem: 22.

¹⁶⁹ Ídem: 27.

¹⁷⁰ Ídem: 28.

Las medidas de la pieza son de 9 cm. de anchura en la base, 17,9 de alto y entre 11,6 y 8 cm. de grosor dependiendo de la zona.¹⁷¹

Lectura según Simón Cornago (2013 284):

ko

Variantes: Marín Ceballos (1994: 221) lee **biko**.

Es difícil la interpretación de este epígrafe. Advierte Simón Cornago que hay otras dos inscripciones en latín en este mismo espacio, que muestran dos nombres personales, además de la ya citada inscripción de *Dea Caelestis*.¹⁷² La datación de esta pieza, siguiendo la del resto de los exvotos, se calcula entre los siglos II y I a.C.¹⁷³

Conclusiones

Estas piezas han sido catalogadas como exvotos y nada nos hace creer que no sea así. De serlo, parece lógico que aparezca en ellas el nombre del dedicante de la inscripción, el fiel que cumple un voto y ofrece la estatuilla a la divinidad. Sin embargo, no estamos seguros del todo de que sea la interpretación correcta, pudiendo haber una posibilidad de que no sea tal como lo entendemos.

4) Área ibérica: Inscripciones Rupestres

Otro importante conjunto que trataremos son los epígrafes rupestres. Tenemos algunas inscripciones al este de la Península Ibérica, en Valencia y Cataluña, como en Rodá de Ter o en el Cogul, aunque el mayor grupo será el conjunto de la Cerdanya.

Todas ellas aparecen sobre un soporte rocoso, la mayoría en abrigos y otras en piedras al aire libre. Debido a su difícil interpretación y nuestra incapacidad de conocer lo que en ellas está escrito, debemos decir que dudamos de catalogarlas como religiosas por sí mismas, pero los investigadores, por lo general, están de acuerdo en que su entorno parece indicar que fuesen lugares de culto o peregrinación, a lo que añaden que en ocasiones aparecen junto a inscripciones latinas votivas o grabados rupestres significativos. Como dice de Hoz, "tanto el contexto como los paralelos nos llevan a ver

¹⁷¹ MORENA LÓPEZ 1989: 64.

¹⁷² SIMÓN CORNAGO 2013: 248.

¹⁷³ Ídem: 248.

en estas inscripciones testimonios de culto, pero sin embargo no podemos ir mucho más allá en su interpretación, a pesar de partir de ese dato esencial."¹⁷⁴

Poseemos grandes dificultades para identificar las inscripciones en abrigos naturales, que ya pudieron ser lugares de culto en época prehistórica. Nos resultará difícil interpretarlas, para ver si son o no religiosas, ya que no hay repeticiones de secuencias que nos ayuden a identificar teónimos o fórmulas votivas, lo que lleva a de Hoz a plantearse si en estos lugares se venerarían divinidades de carácter local.¹⁷⁵ Sin embargo, el hecho de que tampoco hay paralelos dentro de un mismo abrigo, no ayuda a esta hipótesis. Además, su lectura será difícil, ya que la erosión ha afectado a muchas de ellas (escritas en trazado irregular, inclemencias del tiempo, acción humana, etc.).

González-Alcalde diferencia entre cuevas-santuario y cuevas-refugio. Las primeras se localizan en zonas montañosas, abruptas y de difícil acceso, generalmente. En ella, hay pocos materiales y muchas veces estos lugares se asocian a corrientes de agua. Mientras, en las cuevas-refugio, hay muy pocos materiales, pobres y simples (frente a algo más inusual o elaborado para las otras), se encuentran en lugares más accesibles y serían empleadas como refugio de pastores o gente que "estuviese fuera de la sociedad de su tiempo."¹⁷⁶

Las cuevas santuario, que son las que a nosotros nos interesan, son relativamente numerosas. Para Oliver Foix, estos lugares se han denominado *loca sacra libera*, "lugares de culto naturales, en donde no encontramos indicios constructivos por lo menos para la realización de los ritos."¹⁷⁷ Encontramos varias en Gerona, Barcelona, algunas en Lérida (destacando la Cerdanya), y algunas en Valencia e incluso Murcia. Sin embargo, la aparición de inscripciones en estas cuevas son muy escasas.

Pérez Ballester compara los abrigos con inscripciones ibéricas encontradas en varios puntos de la Península, como el Abrigo de Reiná, La Camareta, Peñalba, El Burgal, Rodá de Ter, Cogul, etc. Deduce para ellos una serie de similitudes, como la cercanía a ríos, la visibilidad del lugar, el hecho de que no aparezca cultura material (es

¹⁷⁴ DE HOZ 2011: 417.

¹⁷⁵ DE HOZ 1995: 12.

¹⁷⁶ GONZÁLEZ-ALCALDE 2006: 190.

¹⁷⁷ OLIVER FOIX 1997: 506.

decir, no serían lugares de hábitat sino de "visita") y que en muchas ocasiones se encuentren entremezcladas con grabados y otras inscripciones.¹⁷⁸

a) Rodá de Ter

Se encuentra en la zona denominada como L'Esquerda (con lo que en algunas publicaciones se alude a este nombre). Este lugar se localiza entre los meandros del río Ter, cerca de la ciudad que la denomina, en la plana de Vic, a unos 400-600 m. sobre el nivel del mar.¹⁷⁹

Las inscripciones que trataremos se hallaron en 1973, y su ubicación exacta es descrita por Maluquer como un gran muro natural que va desde l'Esquerda a Rodá de Ter, en el que hay gran cantidad de cavidades rocosas. Maluquer describe que: "En esta zona el río Ter discurre por una hendidura de más de 80 metros de profundidad constituyendo un verdadero cañón."¹⁸⁰ Es una pared de arenisca, con lo que será difícil la lectura de las inscripciones, que están muy erosionadas y deterioradas. Añade que se han encontrado numerosos fragmentos de cerámica, lo que le sugiere que pudo haber sido un lugar habitado.

Estas inscripciones se encuentran a 400 m. de las ruinas del yacimiento de L'Esquerda, un poblado ibérico que también tendrá ocupación en época medieval. Se asentará sobre un lugar geográficamente privilegiado: buenas posibilidades defensivas, relativa cercanía a numerosos recursos económicos y vías de comunicación, etc.¹⁸¹

Sobre su posible naturaleza religiosa dice: "Segons Joan Maluquer de Motes, per la seva situació sobre el riu, la inscripció podria tenir un caire d'ofrena al Ter i en tant podria tractar-se d'un santuari."¹⁸² La inscripción de Rodá de Ter, según Maluquer databa de finales del siglo II a.C.¹⁸³, aunque Rodríguez Ramos la calcula entre el 200 y el 175 a.C.¹⁸⁴

¹⁷⁸ PÉREZ BALLESTER 1992: 299.

¹⁷⁹ VILA I ALSINA 1994: 12.

¹⁸⁰ MALUQUER 1976: 186.

¹⁸¹ VILA I ALSINA 1994: 15.

¹⁸² Ídem: 26.

¹⁸³ MALUQUER 1976: 189.

¹⁸⁴ RODRÍGUEZ RAMOS 2004: 220.

Rodá de Ter (D. 3. 1) (An. 2.14)

Untermann la recoge en los *MLH* como D.3.1. Según Maluquer, la inscripción se halla sobre un panel de roca de unos 0,84 m. de longitud por 0,35 m. de ancho, presentada en dos líneas, aunque la primera parece cortada por una rotura de la roca. Según él, la lectura no ofrece dificultad, y parece escrita por una sola mano. Lectura recogida en los *MLH* III-2 (147):

J*ŕ**beríkaŕs**
baŕkaabul tumantiŕ

Variantes de lectura: L.1. Maluquer (1976: 188) no identifica ninguna letra antes de **beríkaŕs**. L.2. Maluquer **baŕkár buldumantír**

El carácter religioso de esta inscripción ha sido atribuido por diferentes autores, como Rodríguez Ramos (2005: 36), Vila i Alsina¹⁸⁵, Panosa¹⁸⁶, Pérez Ballester¹⁸⁷ y también Maluquer, que opinaba: "Aunque su posición en un pequeño risco y a una altura no superior a la vista no sugiere que nos hallemos ante un santuario, no se puede descartar que se trate de un exvoto o de una ofrenda quizás al río Ter."¹⁸⁸ La compara con la de Peñalba de Villastar y Cogul, sin duda religiosas para este autor.

b) El Cogul

Otro interesante conjunto de inscripciones ibéricas lo encontramos en el covacho de Cogul, famoso por sus pinturas rupestres.

Este lugar se encuentra en la provincia de Lérida, en una cueva que recibe el nombre de la "Roca de los Moros", a un kilómetro del pueblo de Cogul y a unos 275 m. sobre el nivel del mar, cerca del río Set.¹⁸⁹ La cueva fue descubierta en el año 1908 y en sus paredes hay interesantísimas pinturas del denominado arte levantino y esquemático¹⁹⁰, en las que podemos apreciar figuras humanas y animales. Sin embargo, estas son mucho anteriores a los epígrafes.

¹⁸⁵ VILA I ALSINA 1994: 26.

¹⁸⁶ PANOSA 1999: 181.

¹⁸⁷ PÉREZ BALLESTER 1992: 296.

¹⁸⁸ MALUQUER 1976: 189.

¹⁸⁹ GONZÁLEZ-ALCALDE 2006: 220.

¹⁹⁰ HERNÁNDEZ-HERNÁNDEZ 2013: 130.

También encontramos en esta cueva inscripciones latinas, las cuales nos muestran un posible uso religioso de este lugar. Están datadas entre el siglo II y I a.C. Destaca el epígrafe en el que se lee claramente *secvndio votvm fecit*, que «assegura sense cap mena de dubte que encara per a algunes persones en epoca romana el lloc tenia relació amb cultes màgics, probablement relacionats amb la dansa fal·lica».¹⁹¹.

Muchos han asociado a las inscripciones ibéricas un carácter religioso al relacionarlo con esta inscripción, la única fácil de leer según de Hoz, ya que las ibéricas están muy erosionadas.¹⁹² Maluquer opinaba que "fue sin duda un santuario bien probado por las inscripciones ibéricas y latinas sobre las propias pinturas prehistóricas."¹⁹³

El Cogul (D.8.1.) (An.2.15)

Almagro-Basch solo documenta dos inscripciones ibéricas, mientras que Pérez Ballester reproduce cuatro.¹⁹⁴ La más larga posee dos líneas, de 140 cm, con unas letras de 8-10 cm.

Lectura, según Untermaier, *MLH III-2* (164):

- a) **balkarken**
- b) **abilakus (*) istir (*) lakea (*) banšako*[
alauniltirte]**
- c) **nir[-]rékon ešanša [**
- d) **bal* kabaka**

Variantes de lectura: Almagro (1952: 45) lee dos inscripciones en vez de cuatro. La primera sería: **a co a cus ba is n te n laceabecas decoa naus iltirten ube bereca ecoansacoscoaibabebe.** La segunda que lee Almagro (que sería la d): **balmacea.**

Juan Cabré, según nos indica M. Almagro, aseguró que el carácter religioso de este espacio paleolítico habría sobrevivido hasta la época romana, con lo cual, otorgaba también un significado religioso a las inscripciones ibéricas.¹⁹⁵

¹⁹¹ HERNÁNDEZ-HERNÁNDEZ 2013: 133.

¹⁹² DE HOZ 1995: 13.

¹⁹³ MALUQUER 1976: 189.

¹⁹⁴ PÉREZ BALLESTER 1992: 297.

Su posible religiosidad ha sido mencionada por autores como F. Beltrán, que opina que es "presumiblemente religiosa a juzgar por los letreros latinos presentes también en el covacho."¹⁹⁶ También opinan así Rodríguez Ramos,¹⁹⁷ Pérez Ballester¹⁹⁸ y Panosa, que dice sobre el Cogul: "lugar de culto corroborado por la existencia de pinturas y una inscripción con caracteres latinos que es votiva."¹⁹⁹

Marco habla de que la escritura serviría en este lugar para remarcar el carácter ceremonial de este espacio ancestral, en el que, como hemos visto, las inscripciones ibéricas se superponen a los grabados prehistóricos, ejemplos que compara, con la Cueva de la Griega, en Pedraza (Segovia) donde las inscripciones latinas rupestres se ubican sobre grabados anteriores.²⁰⁰

Cabría preguntarnos si los que escriben estos epígrafes son meros peregrinos o "personajes con mayor densidad ritual".²⁰¹ Sin embargo, poco podemos conocer sobre ellos más allá de los datos físicos que encontramos.

c) Abrigo de Reiná

Otro espacio que se ha asociado a un lugar de culto será el Abrigo de Reiná (Alcalá del Júcar, Albacete). Se encuentra a unos 40 m. de un río, en una zona amesetada. Pérez Ballester nos indica que cerca de este lugar se ha hallado un interesante complejo de hornos ibéricos, llamado "La Casa Grande", y el abrigo se encuentra relativamente cerca de un asentamiento de la Edad del Bronce que está muy erosionado.²⁰²

La boca del abrigo posee unos 4 m. de anchura y entre 1,5 y 2 m. de altura, y Pérez Ballester dice que junto a la visera del covacho hay tres escalones tallados en la

¹⁹⁵ ALMAGRO BASCH 1952: 43

¹⁹⁶ BELTRÁN LLORIS 1993: 249.

¹⁹⁷ RODRÍGUEZ RAMOS 2005: 33.

¹⁹⁸ PÉREZ BALLESTER 1992: 297.

¹⁹⁹ PANOSA 1999: 181.

²⁰⁰ MARCO 2013: 144-145.

²⁰¹ MARCO 2013: 145.

²⁰² PÉREZ BALLESTER 1992: 289.

roca, y por el lado noroeste hay un sendero que conduce hasta el río y hasta el poblado antes mencionado.²⁰³ (*An.2. 16*)

Es en la zona donde la roca es más blanda y blanquecina donde se llevaron a cabo los grabados. No sólo se trata de inscripciones ibéricas, sino que también hay figuras geométricas, una cruz de Malta y otra de Caravaca, otro grupo de cruciformes, representaciones esquemáticas de antropomorfos, signos solares, otros geométricos, etc. Buena parte de ellos son posteriores, como una inscripción fechada en 1880.²⁰⁴

En este abrigo Pérez Ballester y su equipo registran seis letreros ibéricos, en tres paneles diferentes, en la visera de la covacha. Ofrecen una transcripción de los mismos, pero no tratan su traducción. De Hoz nos dice que estos grabados, junto con los de La Camareta, están en escritura ibérica meridional, lo que le lleva a pensar que la cronología no sería posterior al siglo IV.²⁰⁵

Abrigo de Reiná (G. 57.1) (*An.2.16*)

La lectura de estos seis epígrafes, en escritura ibérica meridional, será dudosa, ya que están bastante erosionados. Lectura según Luján (2013: 111):

- 1) +biśbaS56isS47kaS47
- 2) rkesbaS56eliS56++
- 3) an++++'m+++l+++el
- 4) ane
- 5) +nlnl
- 6) sa

Variantes de lectura: 1) Correa (2008: 285) recoge la lectura de los signos que entiende, añadiendo los signos 4, 8 y 10 que no translitera. 2) Correa : **akesltilir--**; 3) Correa dice que hay unos dieciséis signos, pero no los reproduce ya que le resulta imposible leerlos. 4) Correa lee **an** y un signo que no translitera. 5) Correa identifica 5 signos, pero no los identifica.

No se reconocen nombres personales, ni secuencias que se repitan y tengan paralelos. En palabras de de Hoz: "Su función como lugar de culto se deduce de

²⁰³ PÉREZ BALLESTER 1992: 291.

²⁰⁴ Ídem: 291.

²⁰⁵ DE HOZ 2011: 416.

numerosos dibujos geométricos, antropomorfos o estelares."²⁰⁶ Para Pérez Ballester, es probable que fuese un lugar de culto, seguramente relacionado con algún asentamiento cercano, seguramente uno que documenta a unos 7 km. del lugar, de gran tamaño, y otros más cercanos (a unos 3 km. y 4 km.). Añade que también es posible que en esta zona existiera un hábitat más o menos estable, ya que hay gran cantidad de cuevas artificiales excavadas en la roca en las cercanías de Alcalá, aunque en ellas no se han encontrado restos de cultura material.²⁰⁷

d) El Abrigo Burgal

En Siete Aguas, Valencia, existe otra inscripción sobre un abrigo que ha llamado la atención a los investigadores. Como muchos de los abrigos estudiados, se encuentra cerca de un río y de una zona de barrancos. Es un lugar de accesibilidad difícil, semioculto a la vista, lejos de núcleos de población y en el que apenas se ha hallado cultura material (algún útil de sílex).²⁰⁸ Fletcher y Silgo advierten de que la dificultad para acceder al lugar hace improbable que sirviese como refugio, además del hecho de no tener cerca ninguna ruta de paso.²⁰⁹

En el lado derecho de la entrada se encuentra esta inscripción, en una arista de roca que sobresalía. Fue descubierta en el año 1981 y es difícil de leer puesto que la pared está muy erosionada, habiéndose borrado gran parte de la primera línea. La inscripción mide unos 77 x 44 cm., con unas letras de entre 5 y 7 cm de alto, 9 en la tercera línea.²¹⁰

Abrigo Burgal (An.2.17)

Lectura según Fletcher y Silgo (1996-1997: 74):

arnukikeba [...]l

lisabotiícasete* [...] kila

euráketekosircisan

²⁰⁶ DE HOZ 2011: 417.

²⁰⁷ PÉREZ BALLESTER 1992: 291.

²⁰⁸ Ídem: 294.

²⁰⁹ FLETCHER-SILGO 1996-1997: 74.

²¹⁰ Ídem:73-74.

Fletcher y Silgo inciden en que la falta de puntuación y la erosión hacen difícil la lectura. Podría leerse en el texto un elemento antropónimo *Botir'*, atestiguado en otros epígrafes, como Ensérune (B.1.353).²¹¹ Velaza opina que en la tercera línea se podría identificar un antropónimo *eur-arke*.²¹²

El hecho de identificar antropónimos nos lleva a pensar que se trataría de inscripciones votivas, en las que los fieles que peregrinasen al lugar dejases su huella de esta forma. Sin embargo, nada impide pensar que no sea así, con lo cual la seguridad de la religiosidad de este lugar no es clara.

e) Mas del Cingle

Pérez Ballester documenta en este abrigo de Ares del Maestre, Castellón, otro posible lugar de culto, que describe como un abrigo de poca visera localizado en un barranco cercano al arroyo de Rambla Carbonera.²¹³ Este abrigo se encuentra en un farallón rocoso, y cuenta con unos 70 mts.²¹⁴ Olària Puyoles documenta en la zona cercana un yacimiento neolítico,²¹⁵ que sin embargo no muestra cronología ibérica, con lo que no podemos relacionar esta inscripción con ningún yacimiento.

El abrigo cuenta con pinturas de estilo levantino y esquemático, anteriores a las inscripciones ibéricas, y algún grabado que se supone coetáneo.²¹⁶ Estas pinturas aparecen en grupos dispersos, en colores rojo y negro,²¹⁷ y entre ellas destacan un pequeño animal cuadrúpedo y varias figuras humanas, una de ellas femenina. También parece rastrearse la imagen de un jinete, y junto a la cabeza de este caballo aparece la inscripción.²¹⁸ Las imágenes muestran figuras antropomorfas, con "brazos en asa", y la representación femenina parece llevar una falda acampanada.²¹⁹

Hay una única inscripción, en pintura de color rojo, de cuatro letras, cuya transcripción es dudosa. El primer signo aparece junto a la cabeza del caballo y es difícil

²¹¹ FLETCHER-SILGO 1996-1997: 75.

²¹² VELAZA 2001: 650.

²¹³ PÉREZ BALLESTER 1992: 295.

²¹⁴ VIÑAS-SARRIÁ 1978: 376.

²¹⁵ OLÀRIA PUYOLES 1999: 347-350.

²¹⁶ PÉREZ BALLESTER 1992: 295.

²¹⁷ VIÑAS-SARRIÁ 1978: 376.

²¹⁸ PÉREZ BALLESTER 1992: 295.

²¹⁹ VIÑAS-SARRIÁ 1978: 378.

su transcripción. Viñas y Sarriá dudan si es alfabeto ibérico levantino o meridional. La inscripción es de pequeño tamaño, unos dos centímetros de alto de cada letra.²²⁰

Mas del Cingle (An.2.18)

Viñas y Sarriá no se atreven a dar una única lectura, pudiéndose leer (1978:380):
lras o lraki, o bien turas o turaki, o bien rras o rraki.

La lectura de este epígrafe no nos lleva a plantearnos si su contenido es o no religioso, pero el hecho de que se acompañe de pinturas, lleva a investigadores como Viñas y Sarriá a plantearse un carácter religioso "que podría girar en torno a la idea de una estela funeraria, o bien se trataría de un santuario ibérico".²²¹ Ninguno de los investigadores se atreven a dar una cronología para esta inscripción, que nosotros suponemos será de los siglos III-II a.C. seguramente, aunque la fechamos por sus similitudes con las anteriores.

f) La Camareta

Las inscripciones de La Camareta han sido catalogadas por sus investigadores como posiblemente religiosas. Este abrigo se encuentra en Hellín (Albacete), próximo al río Camarillas. Se encuentra a unos 500-600 m. sobre el nivel del mar, siendo un lugar de difícil acceso, como indica Pérez Ballester, que dice que para alcanzarlo "se necesitarían cuerdas o una escalera".²²²

A diferencia del resto, existe un poblado ibérico relativamente cercano, del que proviene también la necrópolis de El Tesorico.²²³ La cueva de La Camareta tiene una estancia central, en torno a la cual se abren otras tres salas. En una de ellas parece haber existido un hogar, dado el color ennegrecido de sus paredes. Sin embargo, no sabemos a qué periodo adscribirlo..²²⁴

En esta cueva han aparecido también inscripciones latinas, árabes e incluso modernas. Se han hallado también figuras dibujadas, como caballos, cápridos y cánidos,

²²⁰ VIÑAS-SARRIÁ 1978: 380.

²²¹ Ídem: 383.

²²² PÉREZ BALLESTER 1992: 294.

²²³ Ídem: 294.

²²⁴ PÉREZ ROJAS 1993: 143.

seguramente de cronología posterior. Las inscripciones ibéricas aparecen en las paredes de la estancia central, no en las habitaciones laterales.

Sobre las inscripciones, Pérez Rojas dice que hay seis prerromanas, tres de ellas anotaciones metrológicas, que fecha en torno al cambio de Era.²²⁵ Sin embargo dice que el sistema de escritura en el que aparecen no es ibérico, sino escritura tartésica: "Las inscripciones de la Cueva de la Camareta no son ibéricas (...) corresponden al tipo de escritura meridional de origen tartésico."²²⁶ En nuestra opinión es imposible que aparezca aquí escritura tartésica, y damos por hecho que el alfabeto usado es ibérico meridional.

La inscripción de mayor tamaño e importancia posee dos líneas, de unos 31 cm. de longitud.²²⁷ Se grabó junto al ángulo del techo, a unos dos metros del suelo, en la zona cercana al hogar y cerca del grabado de tres caballos, aunque estos puedan ser de época posterior, ya que también están al lado de estas las inscripciones en letra árabe y algunas romano-visigóticas. Además, Pérez Rojas los compara con los de otras representaciones ibéricas (como las monedas), y advierte que suelen representarse con la cabeza a derecha y el cuerpo a la izquierda, lo que nos indicaría que estos grabados no son de la época que nos interesa. Sin embargo, añade que existe una excepción: la de las monedas en las que lee *Ikalosjen [Ikalensken]*, que se encontraría en la vecina comarca de Yeltes, lo cual para él no sería una casualidad y podría ser relacionable y fechables por lo tanto en época ibérica, "marcando una frontera con el resto del área levantina".²²⁸

La Camareta (An.2. 19)

Consta de 14 signos repartidos en dos líneas, con una altura de unos 5 cm. cada letra.²²⁹ Lectura según Pérez Rojas (1993: 168 y 190).

kotošibeokuan

karosi[be]

²²⁵ PÉREZ ROJAS 1993: 147.

²²⁶ Ídem: 148.

²²⁷ PÉREZ BALLESTER 1992: 294.

²²⁸ PÉREZ ROJAS 1993: 146.

²²⁹ Ídem: 164.

Variantes de lectura: L. 1. Correa (2008: 286) **kobeśire*an**; Orduña Aznar (2010: 326) **kobeśiWekian**; L.2. Correa **kařes*** (**o tur**). Orduña Aznar **karesi***

Pérez Rojas (1993: 168) cree que la división correcta de la inscripción sería *kotoś-ibe okuan / karos-i[be]*, idea seguida por Luján.²³⁰ Ve en esta inscripción dos nombres, uno compuesto, que relaciona con cinco elemetos onomásticos: *Bite*, *Karos*, *Kotor*-, *-Ibe* y *Okuan*.²³¹ Además, *Karosi* podría ser también un nombre, derivado de *Carus*, bien atestiguado en Hispania, que relaciona con el ámbito céltico.²³²

Las otras inscripciones son relativamente cortas, tan sólo signos, algunos de ellos marcadores metrológicos, lo cual no nos lleva a plantear hipótesis sobre su significado o posible carácter religioso.

Pérez Rojas opina sobre este lugar: "A juzgar por los indicios parece que durante un largo lapso de tiempo, posiblemente superior al milenio, la cueva ha mantenido cierta continuidad de uso ligada a la tradición religiosa, y al menos temporalmente con la función de eremitorio."²³³ Del mismo modo, Pérez Ballester la recogía como un lugar de culto ibérico, y otros investigadores, como Ruiz Darasse reconocen el carácter sacro de estas inscripciones rupestres, junto a las de Reiná y el Burgal.²³⁴

g) Grupo de la Cerdanya

Otro interesante y prolífico grupo de inscripciones las encontramos en la zona de la Cerdanya. Según nos indican Campmajó y Ferrer, hay unas 32 rocas con grabados. Todos ellos aparecen rodeados de una serie de dibujos, que poseen un fuerte significado cultural, simbólico y religioso..²³⁵

Para I. Panosa, la Cerdanya es una zona epigráfica bien definida, compuesta de inscripciones rupestres en rocas montañosas, sin relación con núcleos de hábitat.²³⁶

²³⁰ LUJÁN 2013: 112

²³¹ PÉREZ ROJAS 1993: 217.

²³² Ídem: 191.

²³³ Ídem: 141.

²³⁴ RUIZ DARASSE 2006: 169

²³⁵ CAMPMAJO- FERRER 2010: 249.

²³⁶ PANOSA 1999: 113.

Desde la perspectiva de la forma de escribir, hay diferencias entre ellas, algunas de forma simple y rectangular, mientras que otras presentan trazos más redondeados. También hay escritos más breves mientras otros son textos ligeramente más largos. Siguiendo la paleografía de estas inscripciones, algunas podrían datarse entre los siglos IV y III, mientras que otras entre los siglos III y II. Sin embargo, según Campmajó y Ferrer, en general todas rondarían el siglo III a.C., fecha que coincidiría con las primeras cerámicas ibéricas atestiguadas en la zona.²³⁷ Sin embargo, para I. Panosa, la datación de estas inscripciones sería posterior, ya que advierte que la iberización de la zona fue tardía y coincidente con la romanización.²³⁸

Sobre la romanización religiosa de los Pirineos, Marco expone que hay numerosos epígrafes votivos a dioses prerromanos en la zona septentrional francesa, frente a la escasez de datos epigráficos en la zona meridional. Comenta que se atestiguan los nombres de 42 divinidades prerromanas, frente a 17 romanas.²³⁹ Debemos tener en cuenta, sin embargo, que al no aparecer en lengua paleohispánica no las incluiremos en este trabajo, pese a que algunas sólo presenten el teónimo en un ara. Para él, esto es símbolo del avance de la romanización: los teónimos serán claramente indígenas, pero su forma y soporte es romana (latín y aras, e idea del *votum*).²⁴⁰

Los principales conjuntos de inscripciones los encontramos en Osséja, Latour de Carol, Err, etc. Estos autores nos hablan de que en esta zona hay numerosos símbolos de religiosidad, como los que muestran culto al sol, escenas naturalistas, caballos, etc.²⁴¹

Los investigadores no están de acuerdo a la hora de dar una única explicación a estas inscripciones, en las que nos dicen que seguramente muchas de ellas sean antropónimos, pero a veces están rodeados de signos relevantes, que nos pueden indicar una posible naturaleza religiosa. Para Campmajó y Untermann, la presencia de nombres propios en estos grabados nos hacen pensar que estamos ante escrituras votivas, posibles exvotos, como ya hemos visto anteriormente.²⁴² Sin embargo, en otras ocasiones, se ha planteado la hipótesis de que algunas de ellas sirvieran más bien como

²³⁷ CAMPMAJO- FERRER 2010: 251.

²³⁸ PANOSA 1999: 113.

²³⁹ MARCO SIMÓN 2007-2008: 1018.

²⁴⁰ Ídem: 1020.

²⁴¹ CAMPMAJO-UNTERMANN 1993: 501.

²⁴² Ídem: 505.

delimitación territorial, siguiendo la idea de los monumentos megalíticos antiguos (como dólmenes...) ²⁴³

También Panosa nos informa de otra hipótesis planteada por Untermann en 1996: que los autores de estos textos fuesen viajeros, que inscribieran en estos "paraderos" en los que se refugiarían en caso de peligro o para pasar la noche, debido a que están cerca de importantes vías de comunicación. Esto explicaría por qué hay textos aparentemente repetidos, pudiendo ser realizados por un mismo individuo que frecuentase más de una vez esta zona.²⁴⁴ Panosa opina que podrían ser "manifestaciones marginales originadas por la utilización de la zona como vía principal de paso y comunicación transpirenaica."²⁴⁵ Sin embargo, no descarta que fuesen lugares de culto y que los autores de estas inscripciones fueron "personas de las comunidades locales que veían en ciertos lugares de la alta montaña sus santuarios de culto,"²⁴⁶.

Contamos con numerosas inscripciones, en diferentes zonas y varias rocas, hemos realizado una breve lista con las principales inscripciones,²⁴⁷ su localización y su texto. Añadiremos un asterisco (*) a las que interpretan como antropónimos.(An.2. 20)

Lugar	Zona y roca	Lectura	Ref. Hesperia
Osséja	Z2 R2	etakartalbetešu: bekebere [kíli] kéletarké+i: bekeberekíliešu	PYO. 07.01
Osséja	Z3 R3	er	PYO. 07.23
Osséja*	Z4 10	teleušga teleuš	PYO.07.22
Osséja	Z4 4	artiunamer	PYO.07.26
Osséja*	Z4 5	tigir[- -]+[PYO.07.27
Osséja	Z5 R1	órabebetíkíbelsir	PYO.07.04
Osséja*	Z5 R2	(a) ekeŕsore (b) ekeŕsore (c) ekeŕsore	PYO.07.13
Osséja	Z6 R1	baŕbanir	PYO.07.02
Osséja	Z6 R1	tíkašúŕ : n : šaitálekite ebiutábi	PYO.07. 17
Osséja*	Z6 RA	artiunamer tanito arirkatiliírtalaŕi atilarlikuŕtalaŕi	PYO.07.14
Osséja	Z6 RB	I++ikiŕkibena atani tibaibaś+n túni++e+++	PYO. 07. 15

²⁴³ CAMPMAJO- FERRER 2010: 249.

²⁴⁴ PANOSA 1999: 154.

²⁴⁵ Ídem: 113.

²⁴⁶ Ídem: 154.

²⁴⁷ Siguiendo a Campmajo y Ferrer (2010: 256-257) y ayudándonos de la base de datos Hesperia

Osséja	Z6 R2a	ostáñoskíkíri títimírm ó +skú tu+tikabeté <u>túa</u> atákersttírmítína o++tíri +atintábeš : oskíkíri	PYO. 07.16
Osséja	Z6 R2b	aískéltiorbatisitiae	PYO. 07. 18.
Osséja	Z8 R6	ta+++arerkatiliírtalaři atilarbalikuúrtalaři	PYO.07.21
Osséja	Z9 R1	okaleiři : bašunelai	PYO. 07.20
La Tour de Carol	Z2 R2	terike+korekerbelea	PYO.03.01
La Tour de Carol	Z4 R1	ao ba+ibaa+ na tikabaoliřoti+ tikabanba+ba	PYO. 03. 03.
Err	Z1 R1	kobelteře:erbatebanbaše: šatúšir[---]+eotiu	PYO.05.01
Err	Z1 R2	tiukaštéabia	PYO.05.03
Err*	Z2 R4	1. skon 2.- belštařtoloko belško	PYO.05.05
Guils*	Z1 RA	ban+butiřban	GI. 01.01
Guils*	Z1 R1	iř ererkarbaběři autiřtakářbi	GI.01.02
Guils*	Z1 R5	1.- anaieinekabin 2.- suisebeleš	GI.01.03
Ger	Z4 R1	a) bílbaróteokiře b) ta+ta+ta c) balu	GI.02.01
Ger (signario)	Z4	kugu+[]+tidibabitadatedekogotodotudueš []skaga++a+mnirřbekigiułm+	GI.02.04
Bolvir*	Z3 R4	áramtařšu	GI.04.01.
Bolvir (signario)		kugubabitadakogotede[-]tuduřutiditodo+---	GI.04.02
Enveigt	Z1 R1	ellbaa+te+++mnoosm	PYO.04.01

Osséja

Las inscripciones se encuentran también rodeadas de un fuerte simbolismo relacionado con el culto solar, además de asociarse a representaciones de ciervos y figuras humanas muy esquemáticas.²⁴⁸ Dicen Campmajo y Untermann que en esta zona encontramos una fuerte repetición de antropónimos, como en la roca Clement.

En la zona llamada Pla de Lloser (Osséja), encontramos motivos lineales esquemáticos, uno de ellos que representa signos soliformes, el segundo unas cruces. Hay también una escena de caza de un ciervo, un jinete vestido con túnica corta y ante él, una figura de mayor tamaño que Moneo asocia a la posible representación del dios

²⁴⁸ CAMPMAJO-UNTERMANN 1993: 505.

en honor del cual se hace la caza. Esta investigadora duda de la época en la que se llevaron a cabo estos grabados, aunque dice que pudo hacerse en épocas prerromanas, posiblemente vinculado a ritos de iniciación, fertilidad y fecundidad característicos de los abrigos-santuario del mundo ibérico.²⁴⁹

También encontramos estos signos solares, animales y escenas de caza en el llamado Replà del Ginebrí, (Osséja, Z4, R10) en el que sí que aparece una inscripción con caracteres ibéricos. Pérez Ballester describe un grupo de rocas al aire libre con grabados. La zona no está próxima a ningún río ni caminos antiguos, y se encuentra a una altura de más de 1000 m. sobre el nivel del mar, pero de fácil acceso.²⁵⁰ En estas rocas se documentan dibujos, como una posible escena de caza de un ciervo, una representación de un bosque, y una figura antropomorfa que sujetaba un arco. Sobre la inscripción, T. Moneo dice que consta de unas 10 o 11 letras, de 9 cm. de alto, que lee **téleos**, asociándolo a un posible nombre, fechada a comienzos del s. II a.C.²⁵¹

Para Moneo, este lugar, por sus representaciones de cacerías unidas a las inscripciones, habría que interpretarlo como un abrigo-santuario, asociado a ritos de paso, fertilidad animal, agrícola y humana.²⁵² Campmajó y Ferrer destacan que la roca A y la roca G de Osséja tienen paralelos en su lectura, que parecen indicar un mismo contenido en sus epígrafes, es decir: las frases se repiten. La distancia entre ambas es de unos 2 km., y están escritas por manos diferentes pero se repiten frases que califican como "rituales".²⁵³

La Tour de Carol

Conocido también en catalán como La Tor de Querol, en esta zona los escritos están integrados en un conjunto relativamente importante, donde el estilo que predomina se ha denominado «naviforme». Del mismo modo que en Guils, la concentración en una zona tan cercana y la repetición de palabras hace que algunos investigadores le confieran un sentido religioso.²⁵⁴

²⁴⁹ MONEO 2003: 256.

²⁵⁰ PÉREZ BALLESTER 1992: 298.

²⁵¹ MONEO 2003: 256.

²⁵² Ídem: 255-256.

²⁵³ CAMPMAJO-FERRER 2010: 250.

²⁵⁴ CAMPMAJO-UNTERMANN 1993: 505.

Moneo documenta aquí, en la salida del valle de Carol, una serie de grabados, entre los que se encuentra una inscripción ibérica y otra con caracteres latinos. La ibérica, escrita en signario levantino, consta de dos líneas, de 10 letras y 6 respectivamente. La lectura que da Moneo para esta pieza es **terirbo-terikero-terikeki o terikeboko /ekérbelo**, que cree que la lectura más acertada sería la de **terikeboko** puesto que el término *boko[n]* se ha asociado tradicionalmente a un teónimo, siendo la segunda un apelativo o advocación local.²⁵⁵

Err

En el caso de Err, los grafitos ibéricos aparecen rodeados de símbolos asociados al culto solar: "rouelles, cercles radiants, marelles, anthropomorphes filiformes, etc."²⁵⁶ Son los grabados los que han llevado a pensar a los investigadores que las inscripciones son de carácter religioso, aunque desconocemos su significado.

Guils

Campmajo y Untermann, como decía antes, tampoco dudan de la naturaleza religiosa de estas inscripciones. En ellas se identifican posibles antropónimos como los que leen: **suisebeleś, karbabeři o tátakářbi**.

Bolvir

En la zona llamada La Devesa de Sallent (Bolvir, Girona) también se encuentra una roca con inscripciones parietales. En la zona no hay materiales superficiales, pero sí grabados geométricos y representaciones de ciervos. La lectura de Campmajo y Ferrer **ařamtařšu**, la relacionan con un posible antropónimo.²⁵⁷

Además, Ferrer identifica otra inscripción, que identifica con un signario completo, que dice (2013: 454): **kugubabitadakogotede[-]tudurutiditodo+[-]**

Ger

El signario que se emplea en Ger posee en ocasiones signos difíciles de identificar, además de que están muy erosionados y han sido afectados por escritos

²⁵⁵ MONEO 2003: 257

²⁵⁶ CAMPMAJO-UNTERMANN 1993: 505.

²⁵⁷ CAMPMAJO- FERRER 2010: 254.

modernos que se superponen a los que tratamos.²⁵⁸ La lectura de Ferrer i Jané (2013:454) es:

kugu+[]+tidibabitadatedekogotodotudueś[]skaga++a+mniríbekigiuIm+

Enveigt

Campmajó y Crabol mencionan en Enveigt la roca 1 de la zona 1, llamada "Genevrosa",²⁵⁹ con una inscripción en la que se lee **ellbaa+te+++mñoosm̄**.

Además de las inscripciones ibéricas que hemos tratado, Campmajó y Ferrer nos hablan de que en esta zona se han encontrado también epígrafes en latín o catalán antiguo, como el de Osséja, en el que se lee "aide nous Jésus", en Ger, donde se lee "aide moi...", ambos de época medieval, que nos pueden estar informando de la continuidad del posible carácter religioso de este lugar.²⁶⁰

Prunet

Aunque algo alejado de estas inscripciones, otro grupo localizado en el Pla de Vallelles (Prunet, Roussillon), también nos indica un posible lugar de culto. En él han aparecido una serie de rocas al aire libre con inscripciones. El lugar, según Pérez Ballester, es una ladera suave, próxima a un camino antiguo.²⁶¹

En este lugar existen grabados de cruces, signos solares, una posible escena de caza, junto a algunas representaciones seguramente posteriores (como una cruz de Malta). Moneo registra aquí la imagen de una presa perseguida por cuatro perros que se intenta refugiar en un bosque, donde encontramos la inscripción ibérica y una latina.²⁶² En la zona no han encontrado cultura material, salvo una lasca de sílex. Las inscripciones se encuentran asociadas a estos grabados, entre las que hay un epígrafe latino. Parece haber tres inscripciones, cuya lectura todavía no ha sido publicada.

²⁵⁸ FERRER I JANE 2013: 453.

²⁵⁹ CAMPMAJO- CRABOL 2009: 382.

²⁶⁰ CAMPMAJO- FERRER 2010: 250.

²⁶¹ PÉREZ BALLESTER 1992: 298.

²⁶² MONEO 2003: 255.

III. INSCRIPCIONES DE RELIGIOSIDAD ATRIBUIDA

Más allá de todas las inscripciones estudiadas hasta ahora, hay otro gran número de ellas cuya religiosidad ha sido atribuida por algunos investigadores, pero negada por otros. Debido a que no estamos seguros del carácter de las mismas, pero tampoco podemos descartar por completo que su naturaleza sea votiva o ritual, incluiremos algunas de ellas en este grupo. (An.1.4) Habrá otras inscripciones que habrán sido descartadas por completo, como mencionábamos en la introducción, ya que a nuestro parecer no había ninguna duda de que eran de índole funeraria (entre otras).

1) Atribuidas en la Celtiberia

En el área de la Celtiberia tendremos tan sólo dos inscripciones que han sido caracterizadas como posiblemente religiosas por algunos investigadores: el *oinochoe* de Caminreal (K.5.1) y el bronce de Botorrita I (K.1.1).

a) *Oinochoe* de Caminreal

Una pequeña inscripción en una pieza cerámica del yacimiento de "La Caridad" (Caminreal, Teruel), también ha suscitado posibles interpretaciones en clave religiosa, debido, principalmente, a que se entiende su texto como una dedicatoria votiva.

El yacimiento de "La Caridad", cuyo nombre antiguo nos es todavía desconocido, se asienta en el valle del Jiloca, en las cercanías del pueblo de Caminreal. Descubierto durante unas tareas de labranza, este enclave ha sacado a la luz numerosos e interesantes objetos, como una *scorpio* romana o un interesante mosaico en el que se lee **likinete ekiar usekerteku**, en lengua y escritura paleohispánica.

***Oinochoe* de Caminreal (K.5.1) (An.2.21)**

La pieza que tratamos en este trabajo es un *oinochoe* cerámico, que fue pintado con motivos geométricos, y se encontró en la estancia 5, la célebre "Casa de Likine". En el labio de este vaso encontramos la inscripción, paralela al borde, de unos 11 signos. La pieza ha sido datada entre finales del siglo II y comienzos del I a.C.²⁶³

²⁶³ VICENTE et alii 1993: 759.

La lectura de la pieza, según *MLH* IV (646) dice:

beskuauzuetikubos

Variantes: De Bernardo (2007: 62): **pesku auzu etikupos.**

Parece carecer de separación, pero Vicente et alii proponen que sea dividida en dos palabras, *besku-* y *-auzuetikubos*, siendo *-ubos* un dativo plural.²⁶⁴ Sin embargo, para Untermann, la separación correcta podría ser *besku auz uetikubos*. Beltrán divide la frase en *besku auz(eti) uetikubos*.²⁶⁵

Villar y Prósper indican que la primera parte del texto sería el nombre del dedicante, que compara con el gentilicio *Beskokum*, mientras que *auz* sería una abreviatura del verbo *auzeti*, *auzanto* (aparecido en otras inscripciones), que significaría «dedicar». Tras ello, la tercera palabra sería un dativo plural, que podría entenderse como que la dedicatoria se hace a varias divinidades. Quizá *Auzuetikubos* podría provenir de un compuesto celta **audowexti* que significaría «aquel cuyo combate es por las riquezas».²⁶⁶

Sin embargo, opina que también hay otra interpretación posible, si entendemos que *auz* no fuese «dedicar, ofrecer» sino «hacer, realizar», lo que daría entonces para esta autora una interpretación como «Bescón ha hecho/firmado. Para (la familia de) los véticos».²⁶⁷ Beltrán Lloris opina que la traducción de esta pieza podría ser "Bescu lo da a los Ueteci", siendo estos un teónimo plural o el nombre de una comunidad, pidiendo ser un vaso ritual ligado a cultos familiares..²⁶⁸

Una interpretación más alejada de este significado ritual será la de De Bernardo, que propone que se entienda *pesku* como relativo al «pescado».²⁶⁹ De esta forma, como vemos, la pieza no es para todos los investigadores de naturaleza religiosa.

²⁶⁴ VICENTE et alii 1993: 759.

²⁶⁵ BELTRÁN LLORIS 1999: 142.

²⁶⁶ VILLAR-PRÓSPER 2005: 308; PRÓSPER 2006: 154.

²⁶⁷ PRÓSPER 2006: 155.

²⁶⁸ BELTRÁN LLORIS 1999: 142.

²⁶⁹ DE BERNARDO 2007:62.

Otras comparables pero descartadas (K.2.1. y K.0.8)

Si entendemos que la inscripción de Caminreal es de naturaleza religiosa debido a sus fórmulas y a la presencia de *-auz* como verbo que haría referencia a una ofrenda, deberíamos incluir en este apartado otras inscripciones.

En la inscripción de Albalate del Arzobispo (K.2.1), se lee **]etukenosauza[**, reconstruída como **[R]etukenos auza[res]**, es decir «Retugen (lo) ha ofrendado o consagrado». ²⁷⁰ Sin embargo, Prósper opina que del mismo modo que la de Caminreal, se podría modificar su significado. ²⁷¹

La palabra *auz* aparece también en otras inscripciones como una plaquita de bronce K.0.8, de origen desconocido, que dice **Letontu auz: soz**, que podría traducirse como «Letondón ofrece esto», ²⁷² que sin embargo más que religioso parece interpretarse como una tésera de hospitalidad.

Para Prósper estas inscripciones son marcas de propietario: son "firmas de autoría con eventual mención del propietario al que se destinan." ²⁷³ De esta forma, nosotros descartamos que las inscripciones K.0.8 y K.2.1 sean caracterizadas como religiosas, puesto que *-auz*, aunque se relacione con «ofreció» no tiene por qué implicar que el destinatario sea una divinidad. Por el contrario, la inscripción K.5.1. de Caminreal tiene bases más sólidas para esta caracterización, ya que aparece un destinatario en plural que algunos interpretan como un grupo de divinidades. Sin embargo, como vemos, es un terreno muy hipotético que nos lleva a desconfiar de la naturaleza religiosa del mismo. Del mismo modo, la "Casa de Likine" no es un espacio de culto, con lo que su contexto tampoco ayuda a su interpretación en clave religiosa.

b) El bronce de Botorrita I

El interesante y extenso texto del bronce de Botorrita I sigue aún suscitando investigaciones, hipótesis y nuevas traducciones, puesto que todavía nos es desconocido su contenido.

²⁷⁰ VILLAR-PRÓSPER 2005: 320.

²⁷¹ PRÓSPER 2006: 155.

²⁷² Ídem: 151.

²⁷³ Ídem: 162.

En la actual Botorrita, a unos 20 km. de Zaragoza, se encuentra el yacimiento de *Contrebia Belaisca*. En él se conservan importantes estructuras, núcleos de habitación, pavimentos de *opus signinum*, y materiales diversos, como cerámicas ibéricas y romanas. Sin embargo, lo más significativo del yacimiento serán sus interesantes bronces, uno con inscripción en latín y tres en escritura y lengua paleohispánicas.

Botorrita I (K.1.1) (An.2.22)

El bronce de Botorrita I, como nos indicó A. Beltrán, fue hallado en dos fragmentos, estando escrito por ambas caras, al que se intentó traducir partiendo del vasco, ya que se pensó que estaba escrito en lengua ibérica.²⁷⁴ Sin embargo, Tovar, en 1973 y de Hoz y Michelena en el año 1974 planteaban que se tratase de lengua celtibérica.²⁷⁵ Esto suponía problemas, ya que el poblado se había reconocido como ibérico, con lo que en opinión de Tovar, el bronce tuvo que ser trasladado allí.²⁷⁶ Está claro que estamos en una zona limítrofe entre el mundo ibérico y la Celtiberia, con lo que los contactos entre ambas culturas serían frecuentes.

Posee 11 líneas de texto, con unas 60 letras cada una. Mide alrededor de 9,6-10,5 cm de alto, con unos 40 cm. de ancho.²⁷⁷

Lectura, según A. Beltrán (1982: 37-38):

Cara A

1. ticui cantam: bercunetacam: tocoitos cue: sarnicio: cue: sua: combalces nelitom.
2. necueto ertaunei: litom: necue: taunei: li.tom: necue: masnai: tisaunei: litom: sos: aucu.
3. areitaso: tamai: uta: oscues: stena: uersoniti: silabur: sleitom: consclitom: cabiseti.
4. cantom sancilistara: otanaum: tocoidei: eni: uta: oscues: boustomue: coruinomue.
5. macasi mue: ailamue: ambitiseti: camanom:usabitus: osas: sues: sailo: custa: bisetus: iom.
6. asecatim: bitimcounei: stena: es: uertai: entara: tiris: matus: tinbitus: neito: tirncantam.
7. eni: on satus: iomui: listas: titas: sisonti: somui: iom: arsnas: bionti: iom: custaicos.
8. arsnas: cuati: iàs: osias: uertatosue: temeiue: robiseti: saum: tecametinas: tatus: somei.
9. enitousei: iste: ancios: iste: esancios: use: areitenae: sarnici: ei: acainacubos.
10. nebintocu: tocoitei: ios: ur: antiomue: auseti: aratimue: tecametam: tatus: iom: tocoitoscue.
11. sarnicio cue: aiuisas: combalcores: aleites: iste: icues: rusimus: abulu: ubocum.

²⁷⁴ BELTRÁN MARTÍNEZ 1973: 451.

²⁷⁵ TOVAR 1973: 370. DE HOZ-MICHELENA 1974: 11

²⁷⁶ TOVAR 1973: 373.

²⁷⁷ BELTRÁN MARTÍNEZ 1973: 451.

Cara B:

1. lubos: counesicum: melmunos: bintis letondu: litocum
2. abulos: bintis melmu: barausanco: lesunos bintis
3. letondu: ubocum: turo: bintis: lubinas: aiu: bercanticum
4. abulos: bintis: tirtu: aiancum: abulos: bintis: abulu: lousocum
5. useisunos: bintis: acainas: letondu: uicanocum: sostuno
6. s: bintis: tirtanos: statulicum: lesunos: bintis: nouantutas
7. letondu: aiancum: melmunos: bintis: useisu: aiancum: tauro
8. tis: abulu: aiancum: tauro: bintis: letondu: leticum: abulos: bintis
- 9 ...ucontas: letondu: esocum: abulos: bintis²⁷⁸

A. Beltrán creyó que el texto hacía referencia a zonas de cultivo, terrenos, pastos, traduciendo algunas de sus palabras con el vasco. Por ejemplo, encuentra en este texto palabras como, *gune-ta-cam*, que traduce por «paraje, cumbre», *areturn*, «arar la tierra», *ota mai*, «viña», *augi*, «pastos libres, *usei*, «bosque» o *iste* «corral de ovejas».²⁷⁹ En resumen, para él el texto describe tareas agrícolas, animales de corral y circunstancias meteorológicas, tierras de labor, etc.

Sin embargo, otros investigadores, al creer que la lengua en la que se encontraba era celtíbera lo comenzaron a relacionar con palabras irlandesas y galas, llegando a traducciones diferentes. De Hoz y Michelena identifican numerales, como *tiris* (3), *teka-dekam* (10) o *kentis* (100).²⁸⁰ Creen que sería un listado de medidas, de carácter legal, una ordenanza municipal. El hecho de que su soporte sea el bronce les hace pensar que la inscripción "no se limita a la esfera político-jurídica sino que se extiende al mundo, en cierto modo emparentado, de las regulaciones religiosas."²⁸¹ Podría ser, según ellos una regulación sobre lugares sagrados. Además identifican *tocoitoscue sarniciocue* como teónimos (relacionable con la palabra *togias* de Peñalba).

Maluquer también sospechó de la posible religiosidad de la inscripción basándose en su soporte, el bronce, que le lleva a plantearse que sea una *tabula patronatus*, descartando que se trate de un texto sagrado, aunque no niega que en él puedan aparecer divinidades. Para él sería un texto legal.²⁸²

²⁷⁸ Las variantes de lectura de esta pieza suponen una gran cantidad de datos que por extensión y tiempo no puedo ofrecer en este trabajo. La pieza ha sido estudiada por muchos investigadores y cada uno da una lectura diferente.

²⁷⁹ BELTRÁN MARTÍNEZ 1973: 453.

²⁸⁰ DE HOZ-MICHELENA 1974: 54.

²⁸¹ Ídem: 95.

²⁸² MALUQUER 1974: 162-163.

Fleuriot se atrevió a dar una traducción de la pieza, pero dado que no le atribuye ningún significado religioso no la incluiremos en este trabajo. Para él el texto habla de repartos de tierra.²⁸³

En 1982 A. Beltrán volvió a estudiar la pieza, creyendo en esta ocasión que podría tratarse de una *lex sacra* o de un documento jurídico sobre temas agrícolas, pudiendo haber estado situado en la acrópolis de la ciudad, en la zona del templo y la curia.²⁸⁴ En 1992 fechó el documento a comienzos del siglo I a.C., del que dice que no hay seguridad en esta datación.²⁸⁵

Tras una gran cantidad de debates sobre esta inscripción, De Bernardo Stempel es quién da más empuje a la hipótesis de que sea de naturaleza religiosa, en la que presupone una regulación sobre el uso de las tierras de un encinar sagrado. Para ella, la ley trata la preservación del trifinio de Togotis y Sarnicios (comunidades o divinidades), que se dividiría en dos partes, una para cultivo, sin vallar, y otra en la que se dispondrían los establos del ganado, vallado. Añade también que habría otra comunidad, Acaina, con un trifinio donde se harían hogueras. La lista final, que se había interpretado como los magistrados de Contrebia Belaisca, serían también un magistrado de Acaina, Auconda, Lubina y una agrupación de nueve comunidades.²⁸⁶

Para ella, el encinar se vincula con una divinidad indoeuropea poderosa, y las divinidades que aparecerían en el texto serían *Neitos* y *Togotis*, siendo el primero un teónimo atestiguado en otras partes de la Península Ibérica, de cualidades guerreras, que le sugieren que podría emplearse la zona sin árboles para las prácticas militares,²⁸⁷ y el segundo el encargado de la protección del territorio para el ganado.²⁸⁸ El territorio de *Sarnikios* también lo pone en relación con un teónimo y con la palabra «compensar», siendo, por lo tanto, una divinidad que vela por la correcta distribución de los provechos de estos campos.²⁸⁹ (*An.3.3.*)

²⁸³ FLEURIOT 1979: 183.

²⁸⁴ BELTRÁN MARTÍNEZ 1982: 35.

²⁸⁵ BELTRAN MARTÍNEZ 1992: 59.

²⁸⁶ DE BERNARDO 2010: 124-125. Traducción del texto según su interpretación.

²⁸⁷ Ídem: 141.

²⁸⁸ Ídem:123.

²⁸⁹ Ídem:141.

Creemos que es muy difícil clasificar esta inscripción como religiosa o no, dado que la interpretación que nos da de Bernardo nos parece excesivamente arriesgada. Lo cierto es que desconocemos lo que nos indica esta inscripción, con lo que la hipótesis no es más que una posible interpretación que no puede, por ahora, ser demostrada. De esta forma, no nos convence demasiado catalogar esta inscripción como religiosa, con lo que la hemos incluido en "atribuidas" para poder, en este apartado, reflexionar sobre ella.

2) Atribuidas en el área ibérica

Las inscripciones del área ibérica que caracterizaremos como atribuidas serán las que se encuentren sobre vasos pintados, como las famosas inscripciones de los vasos de San Miguel de Liria o los de El Castelillo de Alloza (Teruel). Además, encontraremos piezas sin conjunto, como el *ostrakon* de Mas Castellar de Pontós, el supuesto exvoto de Porcuna, la cista de Pech Maho, los arquitrabes de Sagunto y Tarraco, la estela de La Vispesa y, finalmente, algunos de los plomos ibéricos.

La religiosidad de estas piezas es realmente dudosa, y tan sólo algunos de los investigadores que las han tratado creen que su naturaleza sea tal. Principalmente será el contexto arqueológico el que nos lleve a plantear que al tratarse de una inscripción en lo que parece un sitio de carácter sagrado, la pieza también lo sea. También la iconografía, en el caso de las pinturas o la estela, o la falta de paralelos con cuales compararlas, han hecho que pueda plantearse su carácter religioso.

a) Los vasos pintados del Tossal de San Miguel de Liria.

En este lugar se ha documentado una gran cantidad de textos, *tituli picti* sobre cerámicas de rica e interesante decoración. Sin embargo, veremos cómo son criterios principalmente externos los que llevan a los investigadores a atribuirles un posible carácter religioso, sobre todo basándose en los dibujos y que el lugar de hallazgo de algunas de ellas pudo ser un templo. Veremos también algunas que han sido caracterizadas como religiosas siguiendo criterios internos.

El Tossal de San Miguel de Liria es uno de los yacimientos más relevantes a la hora de estudiar la cultura y el arte ibéricos. Su cerámica pintada fue descubierta y

estudiada desde los años 30, época en el que este lugar comenzaría a tener fama.²⁹⁰ Sobre las cerámicas pintadas, en general hablamos de *kalathos* con una rica decoración, en los cuales las inscripciones suelen hallarse en las alas, aunque algunos casos aparecen también mezclados con las imágenes, en las paredes del vaso. También encontramos tinajas, jarras, etc. (An.2.23)

Según nos indican Almagro y Moneo, aquí se encuentran los restos de un poblado ibérico de unas 15 ha.,²⁹¹ fechado entre los siglos III e inicios del I a.C., época en la que la ciudad se iría abandonando y destruyendo.²⁹²

En el yacimiento Almagro y Moneo opinan que hay al menos dos construcciones de carácter sacro: una sala rectangular de 3,7 m. x 7,2 m. y otra que denominan *témenos*.²⁹³ Esta sala es el espacio que más cantidad de piezas decoradas concentra, con ocho letreros pintados.

Bonet documenta en el departamento 12 un depósito votivo, un pozo de 1,6 x 2 x 2 m., en cuyo interior se han hallado numerosas cenizas e importantes cerámicas, como el "vaso del combate de los guerreros con coraza", el vaso de "mujer jinete", el "vaso de la danza bastetana", el "vaso de la batalla naval" con el letrero Liria XII, un ánfora de pequeño tamaño, una jarra de libaciones, varios *oinochoe*, ocho platos, tinajas, páteras, copas, etc. Además de las cerámicas, se han encontrado una fíbula de metal, un par de anillos de hueso, cuentas de pasta vítrea, una lámina de bronce, terracotas de cabezas votivas, etc.²⁹⁴ A todo ello se añaden restos de animales sacrificados y comida. Almagro y Moneo indican que todos estos materiales hacen pensar que se trató de un depósito votivo, una *favissa*, "donde se dejarían los donativos o exvotos sobrantes tras su utilización o exposición ritual."²⁹⁵

Además de este pozo votivo, en el patio del santuario (dep. 13), Bonet identifica el "vaso de los guerreros desmontados", con el texto Liria X,²⁹⁶ y pequeños fragmentos

²⁹⁰ BONET 1995: 25.

²⁹¹ ALMAGRO-MONEO 2000: 63.

²⁹² BONET 2013: 389.

²⁹³ ALMAGRO-MONEO 2000: 63.

²⁹⁴ BONET 1995: 87-97.

²⁹⁵ ALMAGRO-MONEO 2000: 63.

²⁹⁶ BONET 1995: 97-100.

de dos vasos anteriormente nombrados²⁹⁷ y en el interior del templo (dpto. 14) el “*lebes* de los danzarines”, con el texto Liria XVIII, los fragmentos conocidos como “dama del trono” y “dama del espejo”.²⁹⁸ También, en el espacio contiguo (dep. 11) se han encontrado importantes vasos, como el *oinochoe* llamado “vaso del combate de los flautistas” y el que más nos interesa, el “vaso de la mujer jinete”, con la inscripción Liria IX,²⁹⁹ que Bonet califica como “texto dedicatorio.”³⁰⁰

Por lo tanto, vemos que las inscripciones que podemos asociar a este posible recinto sagrado (dept. 11-14) son Liria IX, X, XI, XII, XIII, XVIII, XIX, XLVI y XC.³⁰¹

Texto	Dep.	Lectura. BONET 1995: 451-456.
Liria IX F. 13. 5	11	...bancuŕs: caŕesbanite: egiar: saldutibaite: iumstiŕ: toli[rbi]tane: bassumitatniŕe
Liria X F. 13. 31	13	istos... [ba]inwbaŕ
Liria XI F. 13. 28	12- 13	abartanban: balkeuni
Liria XII	12	gudur deisdea
Liria XIII	12	śś
Liria XVIII F. 13.8	14	...[w]rbancus egiar: biurtite... besumincuegiar: wbaŕcus ban wbaŕcus
Liria XIX F. 13. 52	14	[n]iban: ban
Liria XLVI	14	...ca...
Liria XC F. 13. 56	14	niegí...

Parece lógico pensar que si estas cerámicas se hallan en un recinto posiblemente sagrado, caracterizado como un santuario colectivo,³⁰² serán objetos votivos o rituales. Además de la concentración de cerámicas y de este depósito votivo se ha hallado un monolito de 60 cm. de altura en la parte central de la sala, que Bonet califica como un betilo,³⁰³ para Moneo sería un altar sacrificial.³⁰⁴

²⁹⁷ BONET 1995: 100. El “vaso del combate de los guerreros con coraza” y el de la “danza bastetana”.

²⁹⁸ Ídem:100.

²⁹⁹ Ídem:85.

³⁰⁰ BONET 2013: 390.

³⁰¹ BONET 1995: 451-459.

³⁰² Igual que Almagro y Moneo, BONET 2013: 389 lo caracteriza como “santuario colectivo”.

³⁰³ BONET 1995: 100.

³⁰⁴ MONEO 1995: 247.

Además, según otros investigadores, las escenas representadas en estos vasos, con danzas, procesiones sagradas y escenas bélicas, añaden razones para identificar este como un lugar de culto, en el que se estarían representando escenas religiosas celebradas en torno a este edificio.³⁰⁵ Rodríguez Ramos, destaca la importancia de la decoración, con un fuerte significado religioso, pudiendo ser magia propiciatoria.³⁰⁶

Sin embargo, el hecho de encontrarnos el mismo tipo de cerámicas en el resto del yacimiento, fuera de este supuesto recinto sagrado, nos hace plantearnos si deberíamos catalogar las cerámicas como objetos rituales. Dado que muchas de las cerámicas se ha encontrado en la zona de grandes viviendas del poblado, Bonet se pregunta si serían elementos de ostentación y estatus, eliminando así la interpretación en clave religiosa de los mismos.³⁰⁷

Almagro y Moneo documentan, siguiendo a Bonet, un gran número de piezas en otro espacio (el dep. 41), que identifican como "una residencia aristocrática". Bonet describe una estancia "especial", pequeña y con gran cantidad de material, sobre todo numerosos vasos decorados, relacionado con los departamentos 42 y 43, en los que se ha hallado un molino y un horno, respectivamente, interpretado como una posible zona de tareas artesanales y domésticas.³⁰⁸ Para este espacio (dept. 41) documenta numerosos vasos decorados,³⁰⁹ entre los que destaca una tinajilla decorada con cenefas y volutas con hojas de hiedra y la inscripción XXXV.³¹⁰ Para Almagro y Moneo, "correspondería a un espacio no productivo donde se llevarían a cabo ceremonias rituales de tipo familiar."³¹¹ Bonet, años más tarde, también interpretará este lugar como un posible lugar donde se llevaran a cabo actividades "de carácter ritual o comensalidad."³¹² De esta forma, incluiremos esta inscripción como "atribuida".

Texto	Dept.	Lectura, BONET 1995: 451-456.
F. 13. 12 Liria XXXV	41	...ne: benebetaner: ium [stiř]...ane...eríeun

³⁰⁵ ALMAGRO-MONEO : 66.

³⁰⁶ RODRÍGUEZ RAMOS 1994:71.

³⁰⁷ BONET 2013: 389.

³⁰⁸ BONET 1995: 179 y 183.

³⁰⁹ BONET 2013: 389 documenta ocho páteras y vasos, un cazo ritual, una *phiále*, vasos decorados con escenas de desfiles y jinetes, escenas de caza, etc., pero ninguno con inscripciones.

³¹⁰ BONET 1995: 172.

³¹¹ ALMAGRO-MONEO 2000: 67.

³¹² BONET 2013: 389.

Como hemos visto, el primer grupo que recopilabamos eran vasos procedentes de un templo, y el último vaso procedía de un posible espacio sacro dentro de una vivienda privada. Es decir, es su contexto el que hacía de ellas inscripciones con un carácter que podría ser religioso. Sin embargo, a simple vista no podemos deducirlo de criterios internos, ya que no podemos descifrar en ellos teónimos o fórmulas votivas.

No obstante, Rodríguez Ramos sí que ha visto en el contenido de estos textos un posible significado religioso. Para él, la cerámica con el texto Liria XCII/F. 13.70, hallada en la superficie del yacimiento y fuera de contexto, podría ser una inscripción votiva a la diosa *Proserpina*.³¹³

Texto	Dept.	FLETCHER 1985:198.
F. 13. 70	Superficial	taegina basetebi na dusbanbase...ia...

Variantes de lectura: Bonet (1995:456): **baserbina**, o **basetebina**, o **baseŕke**. *MLH III-2 (505:]+++a.baserke na.tusbanbase[/]ia.*

Rodríguez Ramos, indica que la pieza es difícil de leer ya que aparece desconchado el inicio del texto. La lectura que sigue Rodríguez Ramos es la que ofreció Fletcher y fue seguida por Velaza.³¹⁴ Sobre esta lectura, Fletcher indicaba que era dudosa en varios de sus signos (como el tercero o el noveno), con lo que era una lectura hipotética.³¹⁵ Sin embargo, con la lectura de los *MLH* descartaríamos una posible referencia a *Ataecina*.

Rodríguez Ramos asocia esta inscripción a las invocaciones a *Ataecina Proserpina* aparecidas en zonas de Extremadura. *Ataecina* será la segunda divinidad más venerada entre los lusitanos, a la que se refieren de diversas formas.³¹⁶ Su etimología se ha relacionado con el protocelta **adaki*, semejante a la palabra «noche» en irlandés *adaig*, y por ello se la relaciona con el mundo funerario, la fertilidad, y los infiernos, con lo que cuadra con la *interpretatio* a través de *Proserpina*.³¹⁷

³¹³ RODRÍGUEZ RAMOS 1994:66.

³¹⁴ RODRÍGUEZ RAMOS 1994: 66. VELAZA 1991: 168.

³¹⁵ FLETCHER 1985: 198.

³¹⁶ MARCO 2005: 296. *Ataecina, Attaegina, Attegina, Atacina, Addaecina, Adaegina, Adegina*, etc.

³¹⁷ MARCO 2011: 54.

Sin embargo, esta lectura y posterior interpretación no parece ser aceptada por la mayoría de los investigadores, por no decir que es una divinidad atestiguada en el ámbito indoeuropeo, no ibérico, con lo que tampoco nos explicaríamos por qué aparecería en el levante mediterráneo.

Además de esta pieza, Rodríguez Ramos identifica otra serie de inscripciones como religiosas siguiendo criterios internos, asociando términos que aparecen en estas inscripciones con el ámbito religioso, como *eřiar ban kurš*, *rkeiabariekite*, *ebantin*, *baltušer*, *betaner*, *bitane*. Por ejemplo, interpretara *eřiar* como «ofrenda», aunque otros, como Ferrer y Escrivá opinan que hace referencia al tipo de vaso.³¹⁸ Para Rodríguez Ramos, las inscripciones religiosas de Liria son: F. 13.4, 5, 6, 8, 9, 10, 12, 19, 20, 24, 27, 28, 43 y 70.³¹⁹ (An.2.23)

Texto	Dep.	<i>MLH II-2</i>
F. 13. 4		<i>ebiřkišaleikukitekial*[-]]írkeiabariekitenorakařkuta**rékirulkersibertekitete.</i>
F. 13. 5 Liria IX	11	<i>bankuřs.kařesbanite.ekiar.saltutibaite.iumstiř.toli[--]tane.basšumitatiniře</i>
F.13.6 Liria LXXVI	111	<i>]kiskeř.ekiar.banjebeřimbař[-].baltušer.ban.</i>
F. 13.8 Liria XVIII	14	<i>]rbankusekiar.biuřtite*[-----]*besuninkuekiar mbařkušbanmbařkuš</i>
F. 13. 9 Liria XXI	16	<i>J.baltušer.bante.kus*</i>
F. 13.10 Liria LII	59	<i>eřiar.bankuřs.aitulkikatute.na*[]*tunika</i>
F. 13. 12 Liria XXXV	41	<i>(a) eřieun[(b) ne.benebetaner.iums[(c)]ane (((o abašba*))</i>
F. 13. 19		<i>eřiar.ban.balkebe*[</i>
F.13.20	110- 115	<i>]jibaraibante.eřiarban.bai[</i>
F. 13. 24 Liria LV	67	<i>]iarban.bastesiltirte[</i>
F. 13. 27 Liria XXIX	28	<i>J.toli*ka*ki*erkusi[o].tolirbitane.borkusi[</i>

³¹⁸ FERRER- ESCRIVÁ 2013: 465-466.

³¹⁹ RODRÍGUEZ RAMOS 2005: 35-36

F. 13. 28 Liria XXVI	25]benebetaner.unsir.*[
F. 13. 43 Liria XXXI	28]okumbetane.[
F. 13. 70 Liria XCII	Superf.	(a)]***a.baseŕke na.tusbanbase[(b)]ia

No obstante, el hecho de que los vasos que hallamos en el denominado espacio sacro y en los otros lugares no sean diferentes, ni en decoración ni en sus textos a simple vista, discrepa con la idea de que unos sean religiosos y otros no. No podemos descifrar con seguridad teónimos ni antropónimos, por lo que la naturaleza de la atribución religiosa de estas piezas viene dada por el contexto, pero si los soportes son iguales en otros lugares, tendríamos que entender estos vasos como "vasos de prestigio", que posteriormente pudieron recibir un uso secundario religioso.

Bonet considera que serían objetos vinculados a las élites sociales, que reflejarían la vida cotidiana de las clases más pudientes, mostrando combates, procesiones, danzas, ritos de paso, tejedoras, etc.³²⁰

Para Olmos, las imágenes remiten a un ambiente religioso o funerario, y algunos de estos vasos habrían sido realizados por encargo para un motivo concreto.³²¹ Apunta a que se trate de vasos personalizados, de influencia griega, y se pregunta hasta qué punto asumen los íberos que lo encargan el contenido ideológico que va unido a estos vasos en la cultura colonial. Es decir, en el caso de que se represente una escena vinculada al mundo funerario y religioso, es difícil discernir si es intencionada esta alusión, o es simplemente un motivo decorativo que gusta. Por ejemplo, para el «vaso de los guerreros» de Archena se pregunta si representa luchas heroicas o pudo ser una forma de propiciación de la derrota del enemigo, una *defixio* que le arrebata así su poder.³²² Sobre el sentido de algunos de los vasos ibéricos opina que probablemente sean "realizados por encargo de aquel que quiere plasmar visual y socialmente en la ofrenda su proximidad, su acercamiento al dios".³²³

³²⁰ BONET 2013: 390.

³²¹ OLMOS 1987: 22.

³²² Ídem:27.

³²³ Ídem: 24.

La idea de interpretarlas como objetos votivos, en los que aparecería el nombre propio del propietario, acompañado de su rango, parece quedar obsoleta. Y en el caso de que fuesen empleados como objetos votivos, éste sería un uso secundario.³²⁴ *Ekiar* en varios de estos grafitos podría ser traducido por «hacer», pudiendo ser interpretado como una firma del artesano, más que una ofrenda del fiel.³²⁵

b) El Castelillo de Alloza

Semejantes a los vasos de Liria, los vasos pintados de El Castelillo de Alloza (Teruel) han sido, en ocasiones, interpretados como objetos con valor sacro. Sin embargo, su naturaleza religiosa no es absolutamente segura y aquí plantearemos las cuestiones que han llevado a diversos investigadores a clasificarlas como tales. Rodríguez Ramos ve indicios de religiosidad para las inscripciones E.4. 2 y 3.

En las cercanías de la localidad de Alloza, en la provincia de Teruel, situada entre Calanda y Andorra, se halló un poblado ibérico en lo alto de un cerro, denominado «El Castelillo», a unos 676 m. de altura sobre el nivel del mar. Como buena parte de la provincia de Teruel, se trata de una zona límite entre dos pueblos, íberos y celtíberos, cercano al río Ercuriza, que desemboca en el río Martín.³²⁶

En este lugar los restos de las viviendas se hallan muy erosionados y distribuidos de forma irregular y en ellos, incluso en la superficie, se han encontrado numerosos trozos de cerámica, a mano o a torno y algunas de ellas pintadas.³²⁷ Entre las piezas encontramos tinajas, grandes vasos, jarras, pucheros, platos, morteros, etc. Realizadas con arcillas grisáceas y pintadas con un color rojo anaranjado o "marrón achocolatado", típico de las pinturas preparadas con óxidos de hierro. Entre las imágenes encontramos líneas, círculos, motivos vegetales, escenas de caza de liebre, de labranza, etc..³²⁸

El carácter religioso de estos vasos es defendido por M^a R. Lucas Pellicer, que dice que la mayoría de estos *kalathos* pintados se han encontrado en poblados y no en necrópolis, por lo que descarta su función funeraria, y los compara con otros

³²⁴ BONET 2013: 390.

³²⁵ SIMÓN CORNAGO 2012: 272.

³²⁶ ORTEGO Y FRÍAS 1945-1946: 186.

³²⁷ ATRIAN JORDÁN 1957: 203.

³²⁸ ORTEGO Y FRÍAS 1945-1946: 193.

encontrados en santuarios, como en el Cerro de los Santos.³²⁹ Además, ve en estos dibujos representaciones mitológicas, de acciones de héroes. Para ella, estos fragmentos explican acciones vinculadas a ceremonias religiosas.³³⁰ Poveda, quien estudió la cerámica ibérica pintada, opina que las imágenes de jinetes, por ejemplo, simbolizan la victoria, mientras que las aves representan las potencias del cielo, los dioses solares y su culto. Para él, los peces serán signos de fecundidad, y los hombres fuertes serán representaciones de divinidades masculinas o héroes. También es común la aparición de divinidades femeninas, que se asocian a la fecundidad o al rito funerario.³³¹ Sobre el *kalathos* de Alloza opina que el representado sería un «jinete divinizado».³³²

Sin embargo, descartar la función funeraria de estos vasos no explica *per se* que su función sea necesariamente religiosa. Pueden ser vasos decorados cuya función fundamental es mostrar el prestigio de quien los posee o los encarga (siguiendo lo que otros autores, como Bonet, atribuían a los vasos de Sant Miquel de Liria).

Hay numerosos vasos pintados en la provincia de Teruel, como los de Cabezo de Alcalá (Azaila), el Cabezo de la Guardia (Alcorisa), el Palomar (Oliete) o San Antonio (Calaceite). Principalmente se trata de *kalathos*, y la decoración nos muestra figuras antropomorfas, representaciones de flora y fauna y motivos geométricos.³³³ Estos vasos, estudiados por E. Maestro, muestran un carácter ritual, sobre todo los de Alcorisa, Azaila y Alloza, donde predominan las figuras antropomorfas con una mano levantada y una vasija. También encontramos escenas de caza, de ciervos concretamente en Azaila y Alloza, y escenas bélicas como la de Alloza. Para esta investigadora, la cronología de las piezas se sitúa entre el siglo III y mediados del I a.C., aunque lo más común es que sean del siglo II a.C.³³⁴

Sin embargo, Marco Simón no cree que estas escenas de guerreros de la pintura de Alloza deban ser interpretadas como certámenes funerarios.³³⁵ Para él, sin duda, la pintura de estos vasos nos revela una serie de claves de la ideología religiosa. Por

³²⁹ LUCAS PELLICER 1995: 884.

³³⁰ Ídem: 890.

³³¹ POVEDA 1985: 185-190.

³³² Ídem: 185

³³³ MAESTRO 1984: 111-112.

³³⁴ Ídem: 113.

³³⁵ MARCO SIMÓN 1984: 79.

ejemplo, en el caso de la representación de los hombres desnudos enfrentados rodeando un ánfora con el brazo derecho levantado y la palma de la mano abierta, podría ser una forma típica de representación del orante, que compara con imágenes similares en otras partes del Mediterráneo. De esa forma, estas imágenes, junto a otros simbolismos (hiedra, gallos como símbolo de inmortalidad), serán claves a la hora de analizar la religiosidad de la pintura sobre cerámica.³³⁶

Para Poveda, estas imágenes sobre cerámica pintada se pueden interpretar como una forma de autoafirmación de las señas identitarias de los pueblos ibéricos, "frente al «bombardeo» ideológico de los invasores púnicos y romanos".³³⁷

E. 4. 2. (An.2.24)

Lectura según *MLH III-2* (329)

]ebantin : kelsekite : iusti[]tir.bankite :

Variantes: Rodríguez Ramos (2005: 35) **iustir : bankite**

E. 4. 3. (An.2.24)

Lectura según *MLH III-2* (330):

kaikotekulsenkite.ś|

Variantes: Rodríguez Ramos (2005: 35) **kaikotekelsenkite.ś|**, Olmos Romera (2003: 93) **go de cul sengide:s.**

Según Olmos Romera la iconografía muestra una voluntad "conmemorativa". La función del vaso es la memoria. Será un gran recipiente abierto, un *kalathos*, pero tiene dos asas, hoy perdidas, de las que brota una gran flor, que acoge la acción ritual: el duelo o certamen de dos guerreros. Rodeando la imagen hay guerreros y caballos, observando la lucha y en la parte inferior atestigua un juez, "sentado en un trono con respaldo, sujetando en sus manos el báculo de autoridad."³³⁸ Sería un combate entre dos comunidades.

³³⁶ MARCO SIMÓN 1984: 79.

³³⁷ POVEDA 1985: 190.

³³⁸ OL莫斯 ROMERA 2003:95.

c) El ostrakon ibérico de Mas Castellar de Pontós

En el poblado ibérico de Pontós (Girona), ha aparecido un *ostrakon* cuya naturaleza religiosa ha sido atribuida por autores como Adroher, Pons i Brun y Ruiz de Arbulo. Como hemos visto en otros ejemplos, su posible carácter religioso se debe a criterios externos, en este caso el lugar del hallazgo, y no por el contenido de las inscripciones.

Adroher, Pons i Brun y Ruiz de Arbulo localizan en el yacimiento de Mas Castellar de Pontós un espacio sacro que identifican a un posible santuario a Deméter y Core, entre los siglos IV y II a.C.³³⁹ Documentan un edificio de grandes dimensiones, en el cual atestiguan un altar de mármol con una zona donde colocar ofrendas, que al encontrarse bajo tierra reciben el nombre de *bóthros*, típicos de una divinidad de carácter ctónica.³⁴⁰ Además, encontramos una serie de silos con gran capacidad, con materiales de claro carácter sacro (como una cabeza de terracota de Deméter, en el silo 28, un «hogar ritual» en el silo 25, etc.) Descartan la idea de que sea una vivienda privada con altar ya que según ellos, sería de un tamaño menor y más sencillo.³⁴¹

Se han encontrado, en estos silos/fosos numerosos discos de cerámica recortados: 22 en el silo 101, 295 en el silo 25 y 75 en el siglo 26. Para Adroher et alii estos, junto a las pesas de telar y fusayolas encontradas entre ellos, serían característicos de una ofrenda típicamente femenina.³⁴²

Ostrakon (C.3.1) (An.2.25)

La inscripción que a nosotros nos interesa se encuentra sobre un disco de cerámica de 7,5 cm. de diámetro, que parece haber sido recortado de un fragmento de ánfora. El texto posee cuatro líneas, de lectura dudosa, que según Maluquer de Motes aparece completo.³⁴³ Panosa data la inscripción en el siglo III a.C.³⁴⁴

La lectura De la pieza, *MLH III-2* (79) es:

J*lkitibas

³³⁹ ADROHER-PONS I BRUN-RUIZ DE ARBULO 1993: 31.

³⁴⁰ Ídem: 49.

³⁴¹ Ídem: 41-45.

³⁴² Ídem: 53.

³⁴³ MALUQUER 1976: 183.

³⁴⁴ PANOSA 2002: 577.

lauŕsu tuBin
aluŕtileis
alotikeŕei

Variantes: L. 1. Maluquer (1976:185): **gulgitibaś**; Adroher et alii (1993: 61) **ku]lkitibaś**; Panosa (2002:579) **belkitibaś**. L.2. Maluquer: **alauŕsu dukein**; Adroher et alii: **tukein**; L. 3. Maluquer: **biurťileis**; Panosa: **lurťileis**. L.4. Maluquer: **belotikeŕei**; Adroher et alii y Panosa: **bilotikeŕei**.

Para Maluquer, *gulgitibaś o kulgitibaś* es un nombre propio "sin duda", el segundo atestiguado seis veces en la *turma Salluitana* del Bronce de Áscoli, con lo que deduce que sea un nombre propio posiblemente masculino.³⁴⁵ Para Adroher et alii, la última palabra sería escrita por una mano diferente, y el texto sería principalmente un conjunto de antropónimos, que podría ser la dedicatoria de un devoto a una divinidad.³⁴⁶

Para Adroher et alii esta inscripción y el resto de recortes cerámicos le dan a este lugar un carácter sacro, y lo compara con otros depósitos semejantes en Bitalemi y Heraclea.³⁴⁷ Maluquer, sin embargo, no habla de una posible interpretación religiosa de este epígrafe, sino que cree que muchas de estas inscripciones sobre cerámica podrían ser marcas del distribuidor de la cerámica o firmas del poseedor de la misma. Del mismo modo, Panosa no menciona el posible carácter religioso del lugar, pues sugiere que los nombres sean simplemente los poseedores de la pieza.³⁴⁸

Por lo tanto, la religiosidad de esta pieza es, para nosotros, más que discutible. Si se interpreta el lugar de su hallazgo como un depósito votivo, la inscripción podría ser religiosa. Sin embargo, el hecho de que sólo aparezca escritura en una de las 295 piezas de cerámica recortada no nos hace pensar que el contenido de este texto sea de carácter ritual. Por ese motivo, hemos incluído esta inscripción en el grupo de "religiosidad atribuida".

³⁴⁵ MALUQUER 1976: 184-185.

³⁴⁶ ADROHER et alii 1993: 61.

³⁴⁷ Ídem: 61.

³⁴⁸ PANOSA 2002: 582.

d) El fragmento escultórico de Porcuna

En Cerrillo Blanco, Porcuna, Jaén, una pieza de escultura con inscripción ha sido interpretada por algunos investigadores como un posible exvoto. Éste, a diferencia del resto, no será una figura antropomorfa, sino que se ha querido asimilar al corvejón de un équido, sobre el cual se habría tallado un rostro masculino. Resultará más difícil en este caso adscribirle un carácter religioso, de ahí que lo hayamos incluido en "atribuidas".

El yacimiento se encuentra situado a 1,5 km al norte de Porcuna.³⁴⁹ Lo más destacable del lugar es la gran cantidad de fragmentos de escultura que se encontraron entre 1975 y 1979, localizados en el interior de una fosa, que según Negueruela, podría tratarse de una *favissa*.³⁵⁰ Sin embargo, Rueda Galán destaca que el lugar en el que están enterradas estas esculturas es una zanja excavada en una necrópolis del siglo VII a.C., lo que supone: "se ha interpretado como los restos de uno o varios monumentos funerarios, como una construcción conmemorativa o como un *heroon* extraurbano".³⁵¹ Más que un lugar religioso, por lo tanto, sería funerario, asociado a la aristocracia y a la ostentación. Sin embargo, sí que le otorga un carácter sagrado al añadir que algunas de estas esculturas representan divinidades, antepasados, héroes o guerreros.³⁵²

Muchas de estas esculturas representan guerreros, combates, escenas mitológicas, deidades, aunque también hay hombres, mujeres y niños. Para Negueruela, el hecho de que todos estos temas los encontramos también en Grecia, podría indicarnos que hay una influencia clara, para él serían griegos que emigraran a esta zona llevando consigo sus tradiciones artísticas, que luego tomarían los escultores locales íberos.³⁵³ Para González Navarrete, el escultor de Cerrillo Blanco pudo ser un griego o un íbero que hubiese sido aprendiz de un "buen maestro griego".³⁵⁴

La datación de algunas de ellas es realmente temprana, según Chapa (et alii) se situaría entre el 470 y 420 a.C.³⁵⁵, realizadas en piedra de una cantera local.

³⁴⁹ CHAPA et alii 2009: 162.

³⁵⁰ NEGUERUELA 1997: 170.

³⁵¹ RUEDA GALÁN 2011: 25.

³⁵² Ídem: 26

³⁵³ NEGUERUELA 1997: 171.

³⁵⁴ GONZÁLEZ NAVARRETE 1987: 22.

³⁵⁵ CHAPA et alii 2009: 163.

Para Chapa et alii, por lo tanto, hay varios conjuntos: unos serían figuras estantes y sedentes en actitud ritual, mientras que otro grupo de esculturas muestran acción, combates, enfrentamientos con monstros, etc.³⁵⁶

Porcuna (H.12.1) (An.2.26)

En todo el conjunto escultórico de Cerrillo Blanco tan sólo se ha documentado la existencia de una inscripción ibérica. La lectura de los *MLH* III-2 (658-9) es:

: **ka++ ben**

Untermann reconoció en ella un antropónimo, en alfabeto ibérico meridional, que para Chapa et alii, pudo ser una marca de escultor.³⁵⁷ Sin embargo, Chapa dice que investigadores como de Hoz dudaron de la lengua en la que se escribió la inscripción, e incluso de la fecha, creyendo que no podría ser contemporánea a la pieza por ser demasiado antigua. Por ello, se cree que podría ser una pieza reutilizada posteriormente. Si es así, el carácter sacro o ritual de la misma podría no ser tal. Para Chapa et alii "Puede leerse como la marca del propio escultor, del taller, o como un lenguaje interno que indicara la condición de la obra, su destino o la tarea pendiente, entre otras muchas posibilidades. (...) En cualquier caso, queda claro que las marcas detectadas en algunas esculturas de Porcuna no fueron pensadas para tener un reconocimiento público."³⁵⁸

Siguiendo lo estudiado, nos parece poco probable que la inscripción de Porcuna sea religiosa, pero no lo descartamos por completo.

e) La cista de Pech Maho

Encontramos en Pech Maho una cista con una inscripción ibérica que ha sido catalogada por algunos investigadores como religiosa. La hemos introducido en este apartado como atribuida ya que dudamos de si este contexto sería más funerario que religioso, y por lo tanto, al no poder traducir el texto, es más prudente mantener un margen prudencial.

³⁵⁶ CHAPA et alii 2009:163.

³⁵⁷ Ídem:167.

³⁵⁸ Ídem:168.

Según la RAE una cista es un "enterramiento que consiste en cuatro losas laterales y una quinta que hace de cubierta". En este caso, es una piedra en la que se ha tallado un hueco.

El yacimiento de Pech Maho se encuentra en Sigean, Aude, en la parte francesa de los Pirineos, cercano a la costa mediterránea. El yacimiento se sitúa sobre una pequeña colina calcárea, con un poblado de una superficie de alrededor de 2 ha, lugar elegido por su topografía ventajosa, con una protección natural por uno de sus lados, cerca de la vía Heraclea.³⁵⁹

La cronología del yacimiento se calcula desde el siglo VI a III a.C., diferenciándose tres fases de ocupación, finalizando este yacimiento con una destrucción general de forma violenta.³⁶⁰ En esta yacimiento encontramos cerámica ática, figuras negras, cerámicas corintias y etruscas.³⁶¹ También es conocido este lugar por sus interesantes plomos, con escritura ibérica, etrusca y griega,³⁶² de los cuales no hablaremos en este trabajo, puesto que su carácter se ha interpretado como posiblemente comerciales o funerarios.

Lo que nos atañe en nuestra investigación es lo que Solier denominó como la «tombe de chef», en 1986, una interesante sepultura que dató a fines del siglo IV a.C. o a comienzos del siglo III.³⁶³ Sobre ella dicen Gailledrat y Marchand que es una sepultura de incineración, que pudo tener un carácter cultural, ya que se encontró en una zona de carácter público, dentro de la zona de hábitat.³⁶⁴

Describe que además de estar en un lugar de hábitat, hay en su entorno materiales que hacen pensar que se trate de un recinto con función cultural. Esta tumba fue hallada en 1938, aunque fue excavada posteriormente.³⁶⁵ Poseía un rico ajuar, formado por cerámicas (cráteras, copas, etc.), objetos metálicos (de plomo y bronce), de

³⁵⁹ DELLONG 2003: 594.

³⁶⁰ GAILLEDRAT-MARCHAND 2003: 234.

³⁶¹ DELLONG 2003: 596.

³⁶² PEBARTHE-DELRIEUX 1999: 155. "Restauré en laboratoire, une double inscription apparut, l'une en étrusque, l'autre en grec"

³⁶³ SOLIER 1968: 16.

³⁶⁴ GAILLEDRAT-MARCHAND 2003: 235.

³⁶⁵ SOLIER 1968: 14.

piedra e incluso se constatan ofrendas de alimentos.³⁶⁶ En esta sepultura destaca la pieza que nos interesa para este trabajo: una cista rectangular de piedra caliza. Solier nos indica que hay otras "cuves" de este tipo en Pech Maho y otras zonas del Languedoc,³⁶⁷ aunque veremos que esta será diferente, por su contexto y por su inscripción.

Pech Maho (B.7.1.) (An.2.27)

Las medidas son de 103 x 57 cm en la base, con una altura de 46 cm. Las paredes miden unos 8 cm de grosor. La cista presenta dos cavidades a ambos lados, que según Arcelin, Dedet y Schwaller se relacionaría con posibles prácticas rituales (abluciones).³⁶⁸

La inscripción se encuentra sobre una de las paredes de la cista. Untermann la estudió y nombró como B.7.1. La lengua es ibérica y está en escritura ibérica levantina y en ella encontramos dos líneas de texto, de pequeño tamaño (5 cm de alto de las letras). Se halla en el Museo de Sigean. La lectura de los *MLH III-2* (328) es:

kabesurensis+nkotar eitakér

unisanmi++++ké

Variantes: Solier (1968: 15) **besteresis cicocor eiecebi / banison [...]ta**, Simón Cornago (2013: 154) **+bes+rési++kokoreieker / +nis+n+i++++ke**.

La lectura de esta pieza es confusa, ya que la piedra aparece fragmentada y parte de la segunda línea ha desaparecido. Algunas de las palabras parecen no tener paralelos, aunque parece que puedan referirse a un posible nombre personal,³⁶⁹ y la palabra *eitaker* se ha relacionado con la conocida fórmula funeraria *are take* («aquí yace»), aunque Simón Cornago duda de que esa sea la lectura correcta.

De ser así, nos encontraríamos ante una inscripción de tipo funeraria, pero dado que es una inscripción única, sin paralelos con los que poder compararla, no nos atrevemos a descartar del todo un significado religioso.

³⁶⁶ Más sobre el ajuar de esta tumba en SOLIER 1968: 15-30.

³⁶⁷ SOLIER 1968: 15.

³⁶⁸ SIMÓN CORNAGO 2013: 154.

³⁶⁹ UNTERMANN 2005: 1094

El conjunto, que es claramente de carácter funerario, tiene sin embargo, para autores como Solier, posibles acepciones rituales, pudiendo ser un depósito fundacional o una tumba sacrificial, con lo que ya entraría más en el terreno de los rituales religiosos.³⁷⁰ Siguiendo el gran número de armas y objetos de lujo, junto a amuletos, este autor piensa que podría tratarse de una tumba de un personaje de honor, "d'un certain pouvoir religieux", que identifica como un *heroon* indígena. El privilegio de encontrarse dentro de las fortificaciones es para él otro indicio de que así fuese.³⁷¹

Marco Simón también se ha planteado la idea de que esta tumba sea un lugar de culto a un antepasado mitificado, heroizado, comparándolo con otros ejemplos semejantes como Folly Lane (St. Albans).³⁷² Destaca que algunas de estas tumbas aparecen en las zonas próximas a las fortificaciones, en las murallas y las puertas, lugares de especial relevancia.

No todos los investigadores están de acuerdo en interpretar este espacio y la inscripción como religiosos. Para Barrandon, que ha estudiado las inscripciones funerarias ibéricas y celtibéricas, la inscripción de Pech Maho es de tipo funeraria.³⁷³ Del mismo modo, de Hoz opina que la inscripción es seguramente sepulcral.³⁷⁴ Creemos, sin embargo, que un carácter principalmente funerario no impide un segundo matiz religioso, si es un lugar de culto a un antepasado heroizado.

f) Los arquitrabes de Sagunto y Tarraco

Encontramos en nuestro estudio otro soporte que ha despertado el interés y las dudas a algunos investigadores, que se han planteado si estas piezas, en las que encontramos inscripciones ibéricas y latinas, pudieron formar parte de algún edificio arquitectónico destinado al culto. De ser así, puesto que parecen piezas de alta calidad y bastante decoradas, nos preguntamos si la inscripción ibérica es coetánea al uso de este material, si se inscribió antes o después o si el posible edificio sería de culto a

³⁷⁰ SOLIER 1968: 35.

³⁷¹ Ídem: 36.

³⁷² MARCO SIMÓN 2013: 150.

³⁷³ BARRANDON 2003: 205.

³⁷⁴ DE HOZ 2011: 414.

divinidades indígenas o no. Sin embargo, las piezas presentan numerosos interrogantes y pocas respuestas coherentes, con lo que las estudiaremos pero en principio no creemos que el contenido de estas inscripciones sea religioso. De serlo lo sería el soporte.

Sagunto (F. 11.8) (An.2.28)

Esta inscripción está escrita sobre un fragmento de caliza que parece ser un arquitrabe. El comienzo del epígrafe aparece en lengua y escritura latina mientras que la segunda está en ibérico y alfabeto levantino. La caracterizaremos como "atribuida" dado que no está claro que lo que en ella se ha escrito sea de materia religiosa, aunque algunos investigadores así lo vean. Sin embargo, creen que las inscripciones parecen ser posteriores, cuando esta piedra ha perdido su función. Además, no conocemos ningún caso de un grafito ibérico en la entrada de un templo.

Fue encontrada en la ciudad de Sagunto, de la cual conocemos muchos sobre su pasado ibérico y romano. Sin embargo, no se halló en excavación, sino fuera de contexto, dividida en fragmentos y formando parte de las paredes de dos casas de la ciudad.³⁷⁵ Hoy en día están en el Museo Histórico de Sagunto. La inscripción no se conserva entera, sino que falta parte de la misma, al comienzo del texto y su datación probable es del s. I a.C.,³⁷⁶ entre 150 y 50 a.C. según Rodríguez Ramos.³⁷⁷

Las medidas actuales de esta pieza caliza son 14 cm de alto, 50 de ancho y 24 de grosor. El texto posee dos líneas, la primera en latín, con unas cinco palabras y la segunda en ibérico, de la que rastreamos al menos tres.

Lectura, según Simón Cornago (2013:215):

{[---]ab}IUS M(arci) · L(ibertus) ISIDORUS · COERAU[it]
{[---]++}-r · tebanen · otarkoroto[---]

Variantes: L. 2: Gómez Moreno (1949: 299): **[---]itiír tebanen oko [---]**; Roca (1973:28): **itiírtebanenotarkoroto[ti---]**; Beltrán (1980) **taróku · tebanen · otarkoro**; Llueca (1982:91): **íttebanenootarkoroti**; Untermann (1984: 112): **[---is]itoír · tebanen ·**

³⁷⁵ SIMÓN CORNAGO 2013: 215. C/ Amalia Danés, nº 9 y C/ del Castillo, nº 24.

³⁷⁶ Ídem: 216.

³⁷⁷ RODRÍGUEZ RAMOS 2004: 222.

otra · koroto [---]; Fletcher y Silgo (1987) [---iti]ítebanenotarkoroki[---]; MLH III-2 (410): [---]itoŕ ·tebanen ·otar · koroto [---].

Se ha debatido mucho sobre si la inscripción es o no bilingüe. Untermann propone identificar *tebanen* con *coeravit*, que para Orduña sería el mismo verbo que *eban*, *teban* frecuente en las inscripciones funerarias. Mientras, a *Jitor* se le ha relacionado con el final del nombre personal *Isidorus* que aparece en latín. Sin embargo, *eban/teban* parece aceptado como *filius*.³⁷⁸ *Otar-koroto* carece de equivalencia en el texto latino, con lo que nos lleva a pensar que no sería del todo bilingüe.

En conclusión, este arquitrabe no parece ser de naturaleza funeraria, pero no podemos afirmar que sea religiosa. Se ha asociado a un posible templo, pero creemos que la inscripción, si muestra un nombre y una filiación, sería honorífica o funeraria.

Tarraco (C. 18. 10) (An.2.28)

Otra inscripción que ha recibido ciertas dudas sobre su posible naturaleza religiosa será la que aparece grabada en un sillar de piedra caliza, que parece haber sido empleado como arquitrabe y posteriormente fue tallado sobre él un capitel corintio. La inscripción por sí misma no nos indica mucho, pero el hecho de que esté realizada en un soporte tan curioso ha llevado a pensar a algunos investigadores que pudiese formar parte de la fachada de un templo. Parece que, si así fuese, la inscripción recogería algún texto posiblemente religioso, aunque son todo hipótesis difíciles de probar.

La inscripción apareció reutilizada como material de construcción en la necrópolis paleocristiana de *Tarraco*. La lengua en la que se escribe es ibérica y el alfabeto es ibérico levantino, aunque hay también una parte de la inscripción en lengua y escritura latinas. Las medidas de esta pieza son 45 x 60 x 55 cm y la pieza se ha datado en torno al año 100 a.C., finales del siglo II y comienzos del I a.C.³⁷⁹ La lectura según Simón Cornago (2013: 184) es:

[---]NEI

[---]ban

³⁷⁸ ORDUÑA 2008: 282.

³⁷⁹ SIMÓN CORNAGO 2013: 184.

El texto latino fue reconstruido por Alföldy como *Apolenei*, quien, al compararlo con una inscripción en *Pisaurum* (*CIL I²*, 368), planteó que pudiese ser parte de un arquitrabe de un templo. La idea fue seguida por Panosa,³⁸⁰ pero no por Hauschild (1983:113) quien creyó, sin embargo, que se pudo tratar de un mausoleo, mientras que Von Hesberg (1990:342) opinó que sería un monumento funerario.³⁸¹

Untermann, sobre el texto ibérico, planteó que se pudiera reconstruir *eban/teban*, palabra muy atestiguada en esta lengua. De ser así, lo más lógico parece que esta inscripción fuese funeraria, encontrándonos en la primera parte un posible antropónimo y en la parte ibérica la palabra *eban/teban*, que ha sido interpretada tradicionalmente como «hijo/hija». No tendría, por lo tanto, una naturaleza religiosa.

g) La estela ibérica de La Vispesa

Generalmente, a las estelas ibéricas se les ha otorgado un carácter funerario, apareciendo normalmente en necrópolis. Sin embargo, algunos investigadores atribuyen a la estela de Binéfar/la Vispesa un carácter religioso, ritual o simbólico.

La pieza fue encontrada en la partida de la Vispesa, en Tamarite de Litera (Huesca), a unos tres kilómetros de Binéfar. El hallazgo tuvo lugar a finales de los años 60, a raíz de unas remociones de tierra en la zona, apareciendo destruida y fragmentada, ya que se empleó para calzar una tubería.³⁸² Hoy en día se encuentra en el Museo Arqueológico de Huesca.

Su hallazgo se enmarca en un poblado ibérico, aunque las continuas labores agrícolas en la zona han erosionado mucho el yacimiento y es difícil su reconocimiento. Se atestiguan pocos restos y en el lugar hay gran cantidad de balsas para el riego de los campos.³⁸³ Este asentamiento luego será dominado por Roma debido a su situación estratégica.³⁸⁴

³⁸⁰ PANOSA 2009: 200-201.

³⁸¹ SIMÓN CORNAGO 2013: 184.

³⁸² MARCO-BALDELLOU 1976: 91.

³⁸³ Ídem: 91.

³⁸⁴ MAESTRO-DOMÍNGUEZ-MAGALLÓN 2007-2008: 989.

En este yacimiento se han encontrado escasas habitaciones, de dudosa interpretación, y materiales varios, como cerámicas de barniz negro, alguna *sigillatta*, o fragmentos de cerámica ibérica pintada,³⁸⁵ lo que nos da una ayuda para averiguar la cronología, desde el siglo II a.C. hasta el I d.C. Las campañas de excavación, comenzadas en 1984, se han centrado en analizar y clasificar muchos de estos materiales, y avanzar sobre la investigación de las estructuras.³⁸⁶

Entre las estructuras domésticas aparece una cuya ubicación es óptima y no parece una vivienda privada, sino más bien, debido a sus peculiares rasgos arquitectónico (doble muro en su perímetro, planta rectangular mientras el resto parecen circulares, escaleras en su acceso, etc.), se ha identificado con un "espacio distintivo con una función específica ligada, bien por las prácticas de carácter religioso, bien un lugar de encuentro social y político, o ambas cosas",³⁸⁷ que relacionan estrechamente con el monumento que aquí tratamos. Sin embargo, nos indica Garcés que el monumento fue hallado en la parte baja del cerro, no dentro de este espacio.³⁸⁸

La Vispesa (D.12.1) (An.2.29)

La datación de la estela de La Vispesa se supone entre finales del siglo III y comienzos del I a.C.³⁸⁹ Actualmente mide 1,40 de alto, 0,30 de ancho y 0,44 de grosor, aunque las medidas no son completas, y se calcula que podría haber llegado a los 2 m x 1 x 0,5 m.³⁹⁰ Es una pilastra de arenisca a la que le falta uno de sus lados, poseyendo los otros dos fracturados.

En la cara principal, encontramos dos cuadros separados de imágenes, en cuyos bordes se encuentran las inscripciones. Debemos advertir que la pieza se estudió siguiendo la colocación que se le dio en el museo, pero parece aceptada la propuesta de Garcés de que debería ser orientada hacia el otro lado,³⁹¹ idea seguida por Simón Cornago, que muestra una imagen de cómo orientarla.³⁹²

³⁸⁵ MARCO-BALDELOU 1976: 92.

³⁸⁶ MAESTRO-DOMÍNGUEZ-MAGALLÓN 2007-2008: 990.

³⁸⁷ Ídem: 995.

³⁸⁸ GARCÉS 2007: 338.

³⁸⁹ ALFAYÉ 2004: 64. MARCO-BALDELOU 1976: 101.

³⁹⁰ ALFAYÉ 2004: 63.

³⁹¹ GARCÉS 2007: 340.

³⁹² SIMÓN CORNAGO 2013: 273. Imágenes de la pieza en el museo y cómo debería orientarse.

En uno de ellos, el cuadro superior (aparece como inferior en el museo), vemos la representación de dos manos abiertas, las cuales se han representado con la punta de los dedos hacia abajo (motivo, a mi entender, de que la pieza se orientase mal, siguiendo la lógica de que las palmas se situarían abajo y la punta de los dedos hacia arriba). Para Garcés, "la orientación de las manos cortadas, colgando con los dedos hacia abajo, más propia de un entorno de cuerpos mutilados que en una actitud de saludo con los dedos hacia arriba, es la seguida en la estela funeraria ibérica de El Palao (Alcañiz)." ³⁹³

Junto a estas manos encontramos tres figuras más, borrosas, que según nos indican Marco y Baldellou representan el cuerpo mutilado de un hombre, partido en dos y sin cabeza y manos. A la izquierda documentan un grifo a punto de comerse un cadáver al que le falta una de sus manos.³⁹⁴ "Buitre y grifo comparten el simbolismo psicopompo, transportador al más allá de las almas de los guerreros muertos"³⁹⁵

En el cuadro situado abajo (en el museo arriba), vemos que las imágenes aparecen muy erosionadas, pero Marco y Baldellou identifican en ellas una *caetra* (escudo) sobre una punta de lanza, empuñada por una mano.³⁹⁶

En la cara lateral se encuentran otros dos cuadros de imágenes, vemos también la representación de dos manos derechas, en una imagen superior y otra en la cara inferior, todas ellas completas, que miden unos 20 cm.³⁹⁷ La parte posterior no presenta iconografía, salvo unas molduras y una posible parte de un escudo. Para Marco y Baldellou, la pieza podría estar adosada al paramento de una construcción, pudiendo aparecer de forma vertical o horizontal, sobre el lado que falta, o ser una pieza exenta, en cuyo caso el lado que falta estaría también decorado.³⁹⁸

Las inscripciones se encuentran la cara principal, donde el epígrafe largo es paralelo al borde de la pieza y encontramos otro de tres letras en la zona central. Según

³⁹³ GARCÉS 2007: 342.

³⁹⁴ MARCO-BALDELLOU 196: 102.

³⁹⁵ GARCÉS 2007: 342.

³⁹⁶ MARCO-BALDELLOU 1976: 102.

³⁹⁷ Orientación nueva, no la del museo.

³⁹⁸ MARCO-BALDELLOU 1976: 106.

Alfayé "el texto ocupa una posición marginal con respecto a los elementos iconográficos."³⁹⁹

Las inscripciones están hechas con alfabeto levantino, en lengua íbera, y la lectura más reciente de las mismas, ofrecida por Simón Cornago (2013: 185) es:

- a) [---]+n · orkeikelaur · ekisiřan · neitin [---]
- b) [---]š+ř ·

Variantes: A. Beltrán (1970: 519), seguido por Marco y Baldellou (1976: 107) leen [---]tan al principio de la frase, egisiran en vez de ekisiřan⁴⁰⁰, y lee l(?)ke(?)r en la frase central. *MLH III-2* (175)]tan : orkeikelaur : ekisiřan : neitin / [b)]škeř. Para Garcés, la orientación de las inscripciones sería diferente, leyéndose: **Jtan.orkeikelaur / Jškeř.ekisiran.neitin[**⁴⁰¹

Untermann parece leer tres antropónimos ibéricos, dos incompletos pero reconocibles por sus elementos *Jtan* y *Jsker* y dos completos *orkeikelaur*, que Alfayé asocia al nombre de un guerrero⁴⁰², y *ekisiřan*.⁴⁰³ Mientras, *neitin* se ha asociado a un posible teónimo,⁴⁰⁴ aunque no se descarta que sea otro antropónimo.

Para Marco y Baldellou, siguiendo a A. Beltrán, "parece evidente que el *Neitin* de Binéfar se adscribe a una divinidad indígena, conocida en otras fuentes literarias y epigráficas con el nombre de *Neto* o *Neton*, asimilado a Marte. Es posible que derive del celta - *neto*, «guerrero», teniendo el mismo carácter astral del Marte gallo."⁴⁰⁵ Esta interpretación de que la estela haría referencia al dios *Neitin/Neto* ha sido seguida, como nos indica Simón Cornago, por autores como Sopeña (1987: 48; 1995: 133).

La inscripción por sí misma no nos da demasiadas pistas sobre la posible naturaleza religiosa del monumento, pero la iconografía sí que nos puede estar indicando posibles rituales. Las manos, que aparecen vistas por el dorso (ya que

³⁹⁹ ALFAYE 2004: 64.

⁴⁰⁰ MARCO-BALDELLOU 1976: 107.

⁴⁰¹ GARCÉS 2007: 343.

⁴⁰² ALFAYE 2004: 64.

⁴⁰³ SIMÓN CORNAGO 2013: 186.

⁴⁰⁴ MARCO-BALDELLOU 1976: 108. Dicen que se asocia a *Neitin iunstir* aparecido en Ullastret y entendido por Maluquer de Motes y Beltrán como «al dios Neitin».

⁴⁰⁵ Ídem:108.

aparecen las uñas), son diestras, y han sido interpretadas tradicionalmente como símbolos de pacto o amistad. Entonces, *Neitin-Neto* podría ser una divinidad protectora de los pactos.⁴⁰⁶

Si por el contrario, idea con la que estoy más de acuerdo, se tratase de manos amputadas, sería una forma simbólica de representar los enemigos muertos. Recordamos la cita de Estrabón (*Geogr.* III, 3.6.) sobre la consagración de las diestras de los enemigos que realizaban los lusitanos. Sería un ejemplo de una práctica relativamente habitual en muchas culturas antiguas. (*An.* 3.4) La mano derecha es la que porta el arma, la espada, y por tanto su amputación simboliza ritualmente el fin del problema, la erradicación de la fuerza bruta del enemigo. Para Garcés serían "manos trofeo" de los enemigos muertos.⁴⁰⁷

Una de ellas porta un escudo y se representan también unas lanzas. Para Alfayé, la pieza parece indicar el valor del guerrero en combate. Siguiendo las palabras de Aristóteles (*Pol.* VII, 2, 11; 1324b), que dice que los íberos levantan tantas lanzas en torno a la tumba de un hombre como enemigos ha aniquilado, Alfayé atribuye a la pieza un carácter conmemorativo: se estaría representando el botín de guerra arrebatado a los vencidos, y el valor de los vencedores.⁴⁰⁸

Destaca también la presencia de un grifo con aparente interés en lanzarse a devorar el brazo del cadáver mutilado de un guerrero.⁴⁰⁹ Este animal mítico, de origen oriental, está siempre ligado a las necrópolis y a la muerte, y Marco y Baldellou lo relacionan con el ritual de exposición de cadáveres a los buitres, exclusivo para los muertos en combate y por tanto un honor, siendo, por lo tanto, una estela que trata de honrar a la élite guerrera. Para ellos sería un monumento asociado con la guerra, de carácter conmemorativo y erigido en honor al dios *Neitin*. No sería un carácter funerario, sino ritual religioso, tanto por su contenido epigráfico como iconográfico.⁴¹⁰

⁴⁰⁶ MARCO-BALDELLOU 1976: 110-111.

⁴⁰⁷ GARCÉS 2007: 344.

⁴⁰⁸ ALFAYÉ 2004: 66.

⁴⁰⁹ MARCO-BALDELLOU 1976: 112 dicen que se trata de un grifo, mientras ALFAYÉ 2004: 67 y GARCÉS 2007: 342 hablan de un buitre.

⁴¹⁰ MARCO- BALDELLOU 1976: 115.

Alfayé cree, frente a la idea de que se esté representando un ritual de exposición de cadáveres como un honor a los guerreros, que el hecho de que los cadáveres presenten las manos amputadas sería indicador de que los representados son enemigos. Por lo tanto, para esta investigadora, lo que se representa es un animal carroñero devorando el cadáver de los enemigos vencidos.⁴¹¹ El ritual de exposición de cadáveres solo está atestiguado en el área céltica, mientras que para el mundo ibérico no se conoce (ni por fuentes literarias ni iconográficas).

Según su interpretación, estarían mostrando un trato vejatorio de los cadáveres enemigos, abandonados a su suerte siendo alimento de aves carroñeras, un tipo de muerte que no debía ser agradable para la mayor parte de culturas antiguas (y modernas) que no comparten la visión de los celtíberos. Tradicionalmente, en el mundo antiguo, el ser devorado por lobos y buitres al morir era visto como un sacrilegio (e incluso las fuentes mencionan que en épocas de guerra hay períodos de tregua para recoger cadáveres y darles un correcto tratamiento funerario).

Por lo tanto, como dice Alfayé: se trataría de un "proceso ritualizado de humillación del enemigo (...) sustentado en la creencia escatológica de que la mutilación repercute en el destino del muerto en el Más Allá."⁴¹² Con la mutilación de manos (y cabezas) se pretende la destrucción ritual y total del contrario.

La Vispesa (D.12.2) (An.2.29)

Además de la Estela de Binéfar, se han encontrado tres fragmentos que algunos, como Garcés, piensan que podría ser de la parte posterior del monumento, aunque Marco y Baldellou lo dudaron y en general parece que los investigadores los interpretan como piezas separadas.⁴¹³ Estos, llamados por Garcés "el grupo de los caballos",⁴¹⁴ también poseen inscripciones, que, dado que pueden formar parte de este mismo monumento, comentaremos. Este investigador nos dice que en la escena aparecen dos caballos, con posibles bridas y bocado, y frente a ellos aparece quizás una espada o un estandarte, con la inscripción. El conjunto, de la misma forma que la estela, se data entorno a los siglos III- II a.C.

⁴¹¹ ALFAYÉ 2004: 68.

⁴¹² Ídem: 69.

⁴¹³ SIMÓN CORNAGO 2013: 187.

⁴¹⁴ GARCÉS 2007: 347.

La iconografía de los caballos concuerda con esta idea de representación de una élite guerrera o de escenas bélicas, en la que los caballos tendrían gran papel. La lectura que dio Untermann, *MLH* III-2 (177) fue:

|biloskeŕe*kieiki.beta**ki|

Variantes: Simón Cornago lee: [---]{bil}oskeŕe[.]kieki·beta[-c.2-]ki⁴¹⁵

Biloskeŕe parece ser un antropónimo compuesto por dos formas conocidas *bilos* y *keŕe*, y *beta* con el formante onomástico *betan*.⁴¹⁶ Orduña Aznar propone una segmentación *biloskeŕe-ki eiki beta**ki*.⁴¹⁷ y sería indudablemente un fragmento del monumento anterior.

En resumen, según Marco y Baldellou, Rodríguez Ramos, Domínguez, Maestro y Alfayé, esta pieza no será de carácter funerario sino ritual y religiosa. Por el contrario, Garcés opina que se emplazaría en un lugar de carácter funerario y que, debido a que la temática iconográfica principal es de carácter militar, tan sólo se podría considerar religiosa si identificasemos a *Neitin* como un dios de la guerra. El tamaño y la extensa iconografía le llevan a dudar que se trate de una inscripción funeraria, salvo que estuviese relacionado con las aristocracias locales.⁴¹⁸ Para él, la finalidad última de esta pieza sería "transmitir un mensaje: la evocación de las gestas, grabadas para ser vistas, escritas para ser leídas, plasmadas en un gran soporte para ser recordadas."⁴¹⁹

Barrandon, sin embargo, opina que la inscripción de la Vispesa es seguramente de carácter funerario, del mismo modo que lo son la estela de *Baetulo* (C.8.1) y *Barcino* (C.9.1) o la de Santa Perpetua de Mogoda (C.10.1), entre otras.⁴²⁰

⁴¹⁵ SIMÓN CORNAGO 2013: 187.

⁴¹⁶ Ídem: 187.

⁴¹⁷ ORDUÑA AZNAR 2010: 321.

⁴¹⁸ GARCÉS 2007: 352.

⁴¹⁹ Ídem: 354.

⁴²⁰ BARRANDON 2003: 215.

h) Las inscripciones sobre plomos

Tenemos ciertas dudas a la hora de incluir algunos plomos en este trabajo. Estas planchas son un soporte bastante común en el mundo ibérico, siendo inexistente en la Celtiberia, que emplea más frecuentemente el bronce.

Los lugares en los que han sido hallados, en general, no nos muestran un contexto estrictamente religioso, sino más bien funerario en la mayoría de las ocasiones. Sin embargo, algunos autores interpretan estos escritos como invocaciones a dioses, peticiones, oraciones, o incluso *defixiones*, con lo que nos transportaría a un texto de naturaleza más bien religiosa. Sin embargo, todo son hipótesis bastante inseguras.

El principal investigador que ha atribuido un carácter religioso a estos plomos será Rodríguez Ramos, entre los que menciona, el plomo de Castellón (F.6.1), los plomos de Orleyl (F.9.5-7), o el de El Cigarralejo (G.13.1).⁴²¹ De Hoz opina que hay cierta posibilidad de que el contenido de estos plomos sea "(literario)- religioso", como el del Cigarralejo y los de Orleyl, añadiendo que el de El Amarejo es claramente votivo.⁴²²

Dentro de este análisis vemos dos grupos diferentes, los que se han catalogado como religiosos por su contexto o el lugar del hallazgo, o los que son criterios internos, como la repetición de fórmulas o palabras, los que llevan a esta interpretación, según Rodríguez Ramos.

Dado que desconocemos el significado de estas palabras ibéricas, nos guiaremos por los criterios externos para introducir estas inscripciones en nuestro registro. En el apartado siguiente incluiremos un pequeño apartado sobre criterios internos.

Los plomos de Orleyl (F.9.5-7) (An.2.30)

Han sido catalogados como religiosos tanto por dónde estaban colocados como por criterios internos como el repetición de palabras. Rodríguez Ramos cree que los plomos Orleyl V, VI y VII son de naturaleza religiosa,⁴²³ idea que comparte con

⁴²¹ RODRÍGUEZ RAMOS 2005: 34

⁴²² DE HOZ 2011: 418.

⁴²³ RODRÍGUEZ RAMOS 2005: 34.

Velaza, que opina que estos tres plomos aparecidos en una crátera-urna podrían ser una *defixio* o una plancha con contenido mágico-ritual. Para él, el resto de plomos de este yacimiento, los cuales dató en torno a la primera mitad del siglo II a.C., podrían ser comerciales.⁴²⁴

La necrópolis ibérica de Orleyl se sitúa en Vall d'Uxó, Castellón, a unos 6 km. del mar Mediterráneo. En lo alto de un cerro se ubica un poblado ibérico, a nos 120 m. sobre el nivel del mar, en el que se conservan los lienzos de muralla y algunas estancias, pero lo que más ha despertado el interés es la necrópolis asociada a este lugar.⁴²⁵

En ella se han hallado varios plomos, junto a otros materiales como cerámica y ajuar metálico. Los plomos han sido tratados y estudiados por Fletcher.⁴²⁶

Orleyl V, VI y VII fueron hallados en el interior de una crátera que habría sido usada como urna funeraria. El lugar del hallazgo es la *Sepultura II* de la necrópolis, con un ajuar compuesto por tres vasos áticos, que contenían restos humanos incinerados, uno de ellos con los tres rollos de plomo escritos.⁴²⁷ "Mientras los textos números VI y VII se recogieron en el interior de la crátera, el V había sido «escondido» en el fondo del pie."⁴²⁸ Lázaro y Mesado opinan que debía ser la sepultura de un comerciante, puesto que se encontraron cerca de esta crátera cinco pesas y un platillo de balanza.

El plomo Orleyl V fue encontrado en el fondo exterior de la crátera, estando escrito por una sola cara, siendo un texto de seis líneas. La lámina mide unos 27 cm x 4 cm. de ancho. Según Rodríguez Ramos (2005: 34) la lectura de Orleyl V es:

íre : bototaś : bitebakiŕbane : baŕenmliki : antinmlitutuŕane : aŕikaŕ :
seken/ iusu :: atilebeiu : lauŕiskeŕkate : banmliŕbaituŕane : kaisanmliŕbaituŕa : nei
/tailiniŕe : kutur : biteŕoketetine : eŕatiaŕe : kokor : tauebartiate : aŕikarbinmlikise
::: iunstirlaku : bototaŕeai : selkeabartuneai : unibeikeai : anerŕai : unibeikeai : iu
/nstirlaku : uskeike : bototiki : keietisiatense : uŕtalarilune : banmŕeŕsu[-/ lu :
bitiŕokebetense : uŕkeaneŕlati

⁴²⁴ VELAZA 1996: 24.

⁴²⁵ LAZARO- MESADO 1981: 5, 6 y 7.

⁴²⁶ FLETCHER 1972: 111-116. A los plomos Orleyl I y Orleyl II trató de buscarles un significado siguiendo el vasco, identificando palabras como «vado, cerramiento, cosechas, temporada», etc. No serán religiosos (por lo tanto, no los incluiremos en este trabajo).

⁴²⁷ LAZARO - MESADO 1981: 32.

⁴²⁸ Ídem: 34.

Variantes: L.1: **bododaś** (Fletcher 1981: 65).⁴²⁹

Fletcher opina que, al aparecer en esta crátera usada como una urna funeraria, lo más probable es que en el plomo aparezca escrito el nombre del incinerado, aunque añade que el segmento *bodo* se podría relacionar con un teónimo (siguiendo a Navascués y Tovar que identificaron a un posible dios *Bodo* en otra inscripción).⁴³⁰

Silgo se ha preguntado si este plomo puede ser interpretado como una *defixio* pública, ya que siguiendo otros paralelos de época antigua, "un plomo escrito encontrado en una sepultura es, para los especialistas en cultura clásica, una *tabella defixionis*, unos conjuntos destinados a las divinidades generalmente con la intención de causar daño a rivales."⁴³¹ Para él, este plomo también lo sería. Encuentra en el texto palabras que asocia a «guerra, ofrenda, divinidad, mal,» etc. y otras que relaciona con banquetes, o con dos posibles hechiceros *Sekunis* y *tilebe*, que invocarían a las divinidades para hacer daño a *Bototaś*.⁴³²

La traducción según Silgo para este texto.⁴³³ hace referencia a la maldición de un "enemigo público", en el que *iunstir* (palabra de la que hablaremos luego) es una divinidad, a la que asimila con la "Gran Diosa" ibérica, del mismo modo que para el *barénylikī* sería una alusión a los dioses del infierno, mientras que *binylikise* serían "las dos divinidades", posiblemente Apolo y Artemis.⁴³⁴

Consideramos algo descabellada esta hipótesis de interpretación que propuso Silgo ya que no sólo desconocemos los teónimos del panteón ibérico, sino que no conocemos el significado de la gran mayoría de las palabras ibéricas, con lo que aventurarse a una traducción de un plomo entero me parece arriesgado.

⁴²⁹ Obviamente hay muchas variantes en la lectura de estos textos, pero sólo daré las que creo que son relevantes porque de ellas depende la atribución de la religiosidad del escrito según estos autores. Otras lecturas Fletcher 1981: 65.

⁴³⁰ FLETCHER 1981: 67.

⁴³¹ SILGO 2009: 352.

⁴³² Ídem: 355.

⁴³³ Ídem:357-358. "¡Oh Ife!. A Bototaś jefe del ejército; los dioses inferiores, el gran dios elevado, conjuntamente Sekenius y Atilebe a causa de Lauriskeŕ, el dios de la destrucción y ¿elevado??, el dios del mal y elevado, el combatiente y matador Ife le han dado la guerra, que ellos ¿coman? la mente y odo el cuerpo de aquel que ha sido dicho, las dos divinidades conjuntamente. Además, a Bototaś, a Selki y a la esposa y a los descendientes, a la parentela y a los descendientes y además al próximo Botitiki que ellos los ¿coman?. Que ¿banyfešu[--]lu? dé a este contrato mágico las ferzas mágicas del genio de la parentela".

⁴³⁴ Ídem: 359.

El plomo Orleyl VI es una lámina de 14 cm x 4,2 c de ancho, que apareció también enrollada en el interior de la misma crátera, con cinco líneas de texto. Para Fletcher no estaría claro su naturaleza religiosa, por encontrarse en ella la palabra *śalir*, que se ha traducido tradicionalmente por «plata», lo que para él "choca con un texto fúnebre o laudatorio".⁴³⁵ Sin embargo, opina que es posible que aparezca esta palabra si se trata de una tumba de un comerciante (que vemos por el platillo y las pesas), y no tendría por qué ser comercial ya que no aparecen numerales.⁴³⁶ La lectura del plomo Orleyl VI según Rodríguez Ramos 2005:35) es:

[stir : atune[:nisorbarai : órtita* /]*ike : uskeike : iustir : aneŕ: iustir : /]tir : bototašeike : uskeike : iustiraŕeli /]**ne : śalir : órkeabara[—]i [/ .../

Fletcher tampoco está seguro de la naturaleza religiosa de Orleyl VI, del que dice que, coincide en muchas palabras con otros plomos, como Orleyl V, en la que aparece *iustir* que atribuía antes a un posible teónimo.

El último plomo a tratar será Orleyl VII, que también se halló dentro de la misma crátera, siendo esta vez una plancha escrita por ambas caras, con 23, 3 cm. X 6, 7 de ancho. Su lectura según Rodríguez Ramos (2005:35) será:

a)]* : iunstir : atune : baŕbinkeai : uskeike : iunsti[r-]*ar[/]* : bototašeai : selkeaibartoneai :šanikeai : uskeike : auŕun[i /be]ikeai : aneŕai : šanibeírai : leitašeai : bototaše : bantakikia /] řatite : isai : iltursaiŕsai : aŕikarbinisai : borarnml / jaŕebinise : kalaisebakaŕatuŕane : itaŕartetaŕa : aŕti / jebakaŕatuŕane : iunsirmi : beleŕakineai : kaŕestareai /]ton : bataŕatite : uskeikeai : siai : keitiatelu : akiniŕte : /]se : iakikinuŕe : basiaukeku : kuŕsiaukeku

b) áfine : itikereuteti : belaike : baseŕnmlbe*/ areŕe : kutuboike : basbiteŕoketine : iŕika : / iunstirika : selkiniustai : iunstir : baŕbin /uskeikeai : iunstir : lakunmiltiŕte : / ataberai : anmbeŕai : uskeike : iunstir

Vemos, como en los casos anteriores, que se repiten numerosas palabras, como *iunstir* que aparece en este plomo varias veces, o *bototaše*, que asociaban al posible nombre del incinerado en la crátera.

Pese a que estos tres plomos se encontrasen en la misma crátera, Fletcher nos indica que fueron escritos por distintas manos.⁴³⁷ Para él, las reiteraciones que aparecen

⁴³⁵ FLETCHER 1981: 95.

⁴³⁶ Ídem: 119.

⁴³⁷ Ídem: 68.

podrían entenderse como expresiones laudatorias, que, aunque como mera hipótesis, traduce como «*gran señor*», «*excelso señor*», «*altísimo señor?*».⁴³⁸

Para de Hoz el carácter ritual que se le han otorgado a estos plomos será menos probable. No serían *defixiones* al estar cuidadosamente distribuidos en el ajuar, pudiendo ser textos propios del ritual funerario, o objetos de uso del muerto incluidos en el ajuar del mismo modo que se hace con otros, (armas joyas...).⁴³⁹

La Serreta (G.1.1 y 5) (An. 2.31)

Almagro y Moneo, nos hablan de la aparición en La Serreta (Alcoy) de una inscripción que podría tratar un asunto religioso.⁴⁴⁰ J. Juan i Moltó nos indica que este es un poblado localizado en la cima de una montaña, en el que se encuentra un santuario,⁴⁴¹ que para Almagro y Moneo tiene una superficie de un máximo de 8 x 12m. En él se han encontrado numerosos exvotos de estatuillas de terracota, sobre todo femeninas, que asocian a un posible lugar de culto a una diosa similar a *Tanit*, datado entre el siglo III y II a.C.,⁴⁴² idea que comparten con Juan i Moltó..⁴⁴³

La Serreta I (G.1.1.), en escritura grecoibérica y lengua ibérica, es una lámina de 17,1 x 6,2 cm, escrita por ambas caras.⁴⁴⁴ Ha sido datado por diferentes investigadores entre el siglo III o inicios del II a.C., por el contexto en el que aparecen, mientras que otros creen que sería del siglo V a.C. por el sistema de escritura que emplean.⁴⁴⁵

Lectura de la pieza en los *MLH* III-2 (564-565):

Cara A:

iírike.orti.garókan.dadula.bašk/buištiner.bagarók.ΣΣΣX(.tuŕlbai/luŕa.legušegik.bas
érokeiunbaida./úŕke.basbidiŕbartin.iírike.baser/okar.tebind.belagašíkuauŕ.isbin/ai.
aśgandis.tagisgarók.binike/bin.śalir.kidei.gaibigait//śakaŕiskeŕ/arnai

⁴³⁸ FLETCHER 1981:118.

⁴³⁹ DE HOZ 2011: 421.

⁴⁴⁰ ALMAGRO-MONEO 2000: 48.

⁴⁴¹ JUAN I MOLTO 1987-1988: 295.

⁴⁴² ALMAGRO-MONEO 2000: 48.

⁴⁴³ JUAN I MOLTÓ 1987-1988: 324.

⁴⁴⁴ FLETCHER-SILGO 1992: 11.

⁴⁴⁵ GRAU-SEGURA 1994-1995: 123.

Cara B:

iunstir.śalirg.basiṛtiř.sabaři/dai.birinař.gurš.boištigisđid./sešgeřduřan.sesdiřgad
edin./seraikala.naltinge.bidudedin.ildu/niraenai.bekoř.sebagediřan.

Untermann reconoce en el texto nombres personales, como *orti*, *binike*, *ikebin*, *basirtir*, *ilduni*. *Iunstir*, que lo leíamos en los plomos de Orleyl, también aparece en este texto, traduciéndose, según M. Beltrán Lloris como «señor, deseado». ⁴⁴⁶ Hay numerosas traducciones dadas para este texto por varios investigadores, pero Fletcher y Silgo, quien las recopilan en un artículo, ven que no hay unanimidad en ellas. Tan solo *salir* es medianamente aceptado como «plata», *iunstir* como un posible teónimo, *sakarisker* como el nombre del propietario o redactor del plomo. ⁴⁴⁷

Sobre los otros plomos que aparecen, dicen Almagro y Moneo que se encuentran entre ajuar, descartando su naturaleza religiosa. Sin embargo, mencionan otro plomo, en un recinto de culto privado, que asocian a una *tabula defixionis* o posible exvoto. ⁴⁴⁸ Fletcher describe esta pieza (La Serreta V) como un plomo, de 6,2 x 6 cm., hallada junto a unas figuritas de terracota, un vaso ibérico decorado con jinetes y un *kalathos* con palomas y flores en su pintura, entre otras piezas. Este está en alfabeto ibérico levantino. La lectura que da Fletcher para la inscripción (1972: 119) es:

basibes: kaba

La interpretación de esta pieza es difícil, y compara el comienzo de la palabra *bas-* con otros La Serreta I, la cerámica Liria XL y LVII, aunque no sabe bien qué interpretación darle. La compara con una *tabula defixionis* o una inscripción votiva o ritual. ⁴⁴⁹

Por lo tanto vemos que, como ocurría con los plomos de Orleyl, el hecho de que se encuentre en lo que se ha caracterizado como un santuario, además de la repetición de palabras que llama la atención a los investigadores, es lo que les lleva a plantear que quizás se traten de textos religiosos o rituales.

⁴⁴⁶ FLETCHER-SILGO 1992: 22.

⁴⁴⁷ Ídem: 33.

⁴⁴⁸ ALMAGRO-MONEO 2000: 49.

⁴⁴⁹ GRAU 1996: 115.

El Amarejo (G.24.1-4) (An. 2.32.)

Siguiendo los ejemplos anteriores, el lugar del hallazgo de estos plomos ha llevado a algunos investigadores a atribuirles un carácter religioso. En este caso, el hallazgo se ha localizado en un depósito votivo.

Este poblado ibérico se encuentra en la cima y laderas del monte de "El Amarejo", al sur de Bonete, dentro de los términos municipales de Montealegre del Castillo.⁴⁵⁰ Para de Hoz, el plomo hallado en el depósito votivo de El Almarejo es de naturaleza religiosa. Es un pozo abierto en la roca, cerca de un cerro en el que se asienta un *oppidum* ibérico. Alfaro y Broncano mencionan que es un lugar en el que hay almacenes y zonas de molienda y hornos, pero también hay entre estas zonas de actividad económica un depósito votivo y una zona de culto.⁴⁵¹

De Hoz indica que el depósito votivo estaba lleno de piedras, adobes, cenizas y materiales arqueológicos "al parecer de carácter votivo y básicamente femeninos"⁴⁵² a los que añaden Alfaro y Broncano materiales como fusayolas, agujas de coser, objetos de marfil, oro y plata, recipientes para perfumes y restos de telas carbonizadas, además de restos de semillas carbonizadas y huesos de animales de corta edad que indican un posible sacrificio.⁴⁵³ Estos autores también coinciden en que sería un lugar de culto en honor a una diosa femenina. Además, Blázquez habla de la aparición de dos vasos zoomorfos, seguramente de palomas, que simbolizarían alguna divinidad femenina como Astarté o Tanit.⁴⁵⁴ Para Almagro y Moneo, la iconografía de alguno de estos vasos puede estar representando ritos.⁴⁵⁵

Entre estos materiales de Hoz documenta cuatro tiras de plomo con inscripciones (G.24. 1-4), en las que tan sólo aparece una línea de texto, que data entre los siglos IV y III a.C., siguiendo la datación del depósito votivo.⁴⁵⁶

⁴⁵⁰ BRONCANO 1984: 75

⁴⁵¹ ALFARO-BRONCANO 1993: 132.

⁴⁵² DE HOZ 2011: 386.

⁴⁵³ ALFARO-BRONCANO 1993: 132-133.

⁴⁵⁴ BLÁZQUEZ 1995b: 40.

⁴⁵⁵ ALMAGRO-MONEO 2000: 51.

⁴⁵⁶ DE HOZ 2011: 387.

Lecturas, según de Hoz (2011: 387):

- 1)]keti+n: urke+ke[?]n[
- 2)]keil+[
- 3)]:+utan:[
- 4a)]:bíkalu: alabultun: šalbíbiia
- 4b)]bu:[

De Hoz tan sólo está seguro de que el cuarto texto está en lengua ibérica, en el que consideramos *šalbi-* como un elemento antropónimo.⁴⁵⁷ Para él, el hecho de que se haya encontrado en un depósito votivo hacen presumir que ha tenido algún tipo de función ritual, de la que no poseemos paralelos.⁴⁵⁸ Para Alfaro y Broncano, las cintas de plomo serían jaculatorias o dedicatorias a una divinidad femenina, pese a que el edificio parezca principalmente de carácter económico y no cultural.⁴⁵⁹ Almagro y Moneo opinan que serían dedicatorias a una divinidad femenina.⁴⁶⁰

Estos serán los plomos que habrán sido caracterizados como religiosos siguiendo el lugar en el que fueron hallados, aunque como hemos visto también sus palabras se han interpretado como indicadores de una posible naturaleza ritual o votiva. Poseemos otros plomos que poseen una serie de palabras que algunos investigadores han caracterizado como posibles teónimos, que podríamos incluirlos en el trabajo, pero dado que no estamos seguros de ello los mencionaremos tan sólo en el apartado siguiente.

El Cigarralejo (G.13.1)

Se documenta en El Cigarralejo otro espacio que se ha identificado como un santuario ibérico, como nos indican Quesada Sanz, Blázquez Pérez, Cuadrado, Morales Muñiz, etc. Sin embargo, cerca del lugar se ha hallado una importante necrópolis, que es la que llama nuestra atención por ser aquí donde se han hallado los plomos.

El yacimiento de El Cigarralejo se encuentra a tres kilómetros de Mula (Murcia), y la necrópolis se fecha desde fines del siglo V al siglo I a.C. En ella se han documentado importantes tumbas, llamadas "principescas" que investigadores como

⁴⁵⁷ LUJÁN 2013: 111.

⁴⁵⁸ DE HOZ 2011: 388.

⁴⁵⁹ ALFARO-BRONCANO 1993: 133.

⁴⁶⁰ ALMAGRO-MONEO 2011: 51.

Lucas Pellicer asocian a vínculos entre la religión y el gobierno.⁴⁶¹ En ellas se contienen interesantes depósitos y ajuares.

El plomo que nos interesa apareció en 1948 en la tumba 21 de esta necrópolis, en la que había dos enterramientos femeninos. Se encontró junto al platillo de una balanza, siendo un disco incompleto que se supone pudo ser circular, con unos 12 cm. de diámetro. Aparece en lengua ibérica, pero en alfabeto grecoibérico. El texto, según Rodríguez Ramos (2005:35) dice así: (*An.2. 33*)

iuntegen : e [
sakaŕbeś :: sos [
lagutaś : kebes* [
isgenus : andinue* [
taríkedelbabineditarke*s*]] *rík
sabaŕbasdeŕik : bidedenedesbesanelas :
ikbaidesuisebartaŕtidurágunan
nela : ebanalbasusbeliginela
biandingorsanlenebarerbeigulnaŕeganikbos :

Variantes de lectura: L.9 de Hoz (2011:419)] **biandingor sanleneba  be igulnare ganikbos** : iría en la cuarta línea, detrás de **isgenus : andinue**. Las dos últimas líneas no las lee.

De Hoz excluye que se trate de una *defixio*, opinando que sí pudo ser un texto ritual, pero no de ese tipo. Añade que "en el caso de las defixiones normalmente se trata de deposiciones secundarias, incluso clandestinas en la medida en que solían realizarse sin consentimiento ni conocimiento de los propietarios de las tumbas en que eran introducidas. El muerto, sobre todo ciertas clases de muertos, constituían mensajeros adecuados para las divinidades infernales, pero eso no implicaba que estuviesen directamente relacionados con la misiva que se depositaba en su tumba".⁴⁶²

Sin embargo, el hecho de que no haya numerales, ni nombres personales en el mimo, al parecer, les lleva a pensar que no fuese un plomo usual con una función práctica. También se inclina a pensar que es religioso por el hecho de que sea circular (algo poco frecuente para textos comunes).

⁴⁶¹ LUCAS PELLICER 2001-2002:147.

⁴⁶² DE HOZ 2011: 420.

IV. DESCARTADAS POR CRITERIOS INTERNOS

Existe otro grupo de inscripciones que contienen una serie de palabras que, si seguimos a los diferentes investigadores que las califican como posibles teónimos, tendríamos que mencionar como religiosas en este trabajo. Sin embargo, sus soportes y contextos no nos llevan a pensar que lo puedan ser. Por ello, las descartamos.

Usekeite, aurunim, beríkaŕse, órkeiabaŕ y sus variantes

Rodríguez Ramos se basa principalmente en criterios internos para la caracterización de algunas piezas, sobre todo plomos, como religiosas, como la aparición de un léxico repetitivo en inscripciones de aspecto religioso, con términos como *usje-ik*; *uskeite*; *uskeikeai*, que aparecen varias veces en Orleyl, *aurunin*, *aurunibeikeai*, *unibeikeai*: *unibeikeai* o *aurunibeikeai*, también en Orleyl, *berikaŕsense* (Orleyl), que coincide con *berikaŕsense* de Castellón y *berikaŕs[*, que aparece en la inscripción rupestre de Rodá de Ter (D.3.1). También compara los términos *órkeiabaŕ* y *abaríeikite*: *abaríeikite* (Castellón), *Jríkeiabaŕiekite* (Liria F.13.4), y con *órkeiabaŕ* (Orleyl).⁴⁶³

En resumen, parece indicarnos este investigador que muchos de estos términos que coinciden en inscripciones religiosas tendrían un contenido o un carácter sacro, ya que no puede ser casualidad que se repitan términos en contextos tan dispares (desde la parietal de Rodá de Ter a las cerámicas de Liria).

Siguiendo estas consideraciones de Rodríguez Ramos, el plomo de Castellón (F.61), el Cigarralejo (G.13.1), junto a los de Orleyl, serían de naturaleza religiosa. Sin embargo, el hecho de no hallar algunos de ellos en un contexto religioso nos hace descartar esta idea, ya que en nuestra opinión no conocemos lo suficiente estas palabras para asegurar que son religiosas.⁴⁶⁴ Por lo tanto, en este trabajo no hemos incluído muchas de las inscripciones que contienen estos términos al no considerar que sean "vocabulario religioso" y las que sí hemos tratado serán por otros criterios anteriormente explicados.

⁴⁶³ RODRÍGUEZ RAMOS 2005: 33-34.

⁴⁶⁴ Ídem: 34-35.

Neitin iunstir

Aunque estos términos no sean mencionados por Rodríguez Ramos, otros investigadores han opinado que podrían ser teónimos. Estas palabras, que a veces aparecen juntas y otras separadas, las hemos visto ya a lo largo de este trabajo en varias ocasiones. Aparecían en alguna cerámica de Liria, en el Castelillo de Alloza, en la estela de La Vispesa y en los plomos de Orleyl (V-VII) y La Serreta I. Todas ellas habían sido recogidas en este trabajo como "de religiosidad atribuida" ya que no estamos convencidos del todo de que sean religiosas, y en todas ellas eran criterios externos (como lugar de hallazgo o contexto) los que nos llevaban a pensar que pudieran ser rituales o votivas.

Sin embargo, Fletcher Valls y Oliva Prat encuentran estas palabras repetidas en otros plomos, como el de Ullastret, el de Castellón, el Solaig, Ampurias o Liria.⁴⁶⁵

Neitin, como veíamos en la Estela de la Vispesa, podría interpretarse como un teónimo, como opinaron Maluquer de Motes (1968) y Beltrán Martínez (1980). Para Marco y Baldellou, "parece evidente que el *Neitin* de Binéfar se adscribe a una divinidad indígena, conocida en otras fuentes literarias y epigráficas con el nombre de *Neto* o *Neton*, asimilada a Marte".⁴⁶⁶ Citan las palabras de Macrobio sobre un dios llamado así, que se adscribe al celta *-neto*, «guerrero», por lo que lo compara a Marte.

Sin embargo, nos debemos preguntar si el nombre de la supuesta divinidad es de origen celta por qué se atestigua tanto en el área ibérica. La explicación para otros investigadores es que se trate de un antropónimo, como indica una inscripción en Tarrasa en la que *Neitinbeles* es un nombre personal (*CIL II*, 6144).

Iunstir ha sido interpretada por investigadores como Pío Beltrán como «señor», término que nos resulta confuso a la hora de atribuirle un carácter fijo.⁴⁶⁷ Es decir, «Señor» puede tener un carácter religioso, como forma de invocación divina a la hora de referirse a un dios. Sin embargo, se atestigua muchas veces al comienzo de plomos, con lo que no es raro pensar que allí se colocase el nombre del destinatario, o una forma

⁴⁶⁵ OLIVA PRAT 1967: 111.

⁴⁶⁶ MARCO-BALDELLOU 1986???: 108.

⁴⁶⁷ FLETCHER VALLS 1994-1995: 155.

de salutación. Para de Hoz, el hecho de que se encuentre al comienzo de los plomos sugiere que *iunstir* pudiese ser un invocativo o una forma de saludo, aunque no conocemos qué significado tendría en otras, como el vaso zoomorfo de Ullastet, del que no duda de su función sacral. Pattison interpreta *iunstir* como un título honorífico, siendo «señor» un término no religioso, sino de rango. Velaza también cree que sería una fórmula de saludo.⁴⁶⁸ Por el contrario, Silgo opinaba que *iunstir* podía ser una divinidad, a la que asimilaba con una gran diosa ibérica.⁴⁶⁹

Neitiniunstir

Rodríguez Ramos ve en *neitiniunstir* una fórmula repetida en numerosas inscripciones que considera posiblemente religiosas. Dice: "la fórmula conjunta *neitin iunstir*, se encuentra en el inicio del texto sobre una figurilla de probable carácter votivo de Ullastret (C.2.8), en el encabezamiento de los textos del plomo H.0.1 y en la segunda línea de la roca de Cruzy (B.11.1); pero podría encontrarse también en la estela de Binéfar (tras el inoportuno corte) y en el inicio del plomo emporitano (*Jtin iunstir*)."⁴⁷⁰ Para él podría ser una fórmula semejante a «dar/regalar» o una fórmula votiva o propiciatoria, traducible como «*Neitin sacram*».⁴⁷¹

Silgo opinaba que *neitiniunstir* pudiese ser un teónimo.⁴⁷² Como hemos visto para algunos *neitin* sería el nombre de un dios, mientras que *iunstir* podría ser una forma de llamarlo, un apelativo.

Sin embargo, Untermann veía en estas dos palabras dos formantes onomásticos, con lo que *neitiniunstir* podría ser un nombre compuesto. Cree que *neitin* sería un antropónimo "breve", que vemos en una inscripción de Tarrasa, arriba mencionada, y en Binéfar (que caracteriza como una estela sepulcral). El hecho de encontrarla en repetidas ocasiones unida a *iunstir* le lleva a plantearse que *neitiniunstir* sea un antropónimo compuesto.⁴⁷³

⁴⁶⁸ FLETCHER VALLS 1994-1995: 163.

⁴⁶⁹ SILGO 2009: 355.

⁴⁷⁰ RODRÍGUEZ RAMOS 2002a: 128.

⁴⁷¹ Ídem: 129.

⁴⁷² SILGO 2004: 196.

⁴⁷³ UNTERMANN 1998: 12.

Debido a que aparece en muchas ocasiones al inicio de plomos, Simón Cornago opina que podría equivaler a una fórmula de salutación.⁴⁷⁴ En cambio, para Corzo et alii podría ser términos típicos de textos de contenido jurídico (como contratos o protocolos de negociaciones). Sin embargo, no descartan por completo que puedan ser teónimos.⁴⁷⁵

En conclusión, no podemos asegurar que *neitin* y *iunstir* o ambas palabras juntas sean dos teónimos, con lo cual no sabemos hasta qué punto incluir estas inscripciones en este apartado. Muchas de ellas poseen estas palabras, como los plomos de Tivissa, el Solaig, Ullastret, Ampurias, los Villares o el plomo Marsal, o en otros soportes, como la roca de Cruzy (B.11.1), la Estela de Guissona o la figura zoomorfa de Ullastret (C.2.8).

Dado que estas piezas carecen de un soporte que podamos caracterizar como religioso y su lugar de hallazgo tampoco nos indica que así sea, no las incluiremos en el trabajo, añadiendo además que los investigadores no han atribuido a estas un carácter religioso. Los plomos, en general, son aceptados como posiblemente comerciales o funerarios.

Sobre la roca de Cruzy (B.11.1), hallada seguramente en las proximidades de Ensérune, es una inscripción sin paralelos en la epigrafía ibérica, que no podremos comparar con ningún otro. No parece corresponder a una inscripción funeraria, ni a un texto público, pero tampoco hay indicios para pensar que podría ser religioso. Se trata de un bloque de piedra inciso, de unos 40 cm de alto, 25 cm de ancho y 35 cm. de grosor. Se data en torno al siglo III a.C. y está escrito en signario ibérico levantino.⁴⁷⁶ Su lectura, según Simón Cornago (2013:153) será: **[---]iubebaréte/ neitiniunstir · kule/śare · árkideibase**

Rodríguez Ramos incluye esta pieza en su estudio de inscripciones religiosas, ya que ve en ella una serie de palabras repetidas que coinciden con otras inscripciones, que considera religiosas.⁴⁷⁷ Sin embargo, como veíamos, Untermann opinará que se trata de antropónimos.

⁴⁷⁴ SIMÓN CORNAGO 2013:153.

⁴⁷⁵ CORZO et alii 2007: 256.

⁴⁷⁶ BELTRÁN LLORIS 2012: 12.

⁴⁷⁷ RODRÍGUEZ RAMOS 2005: 37.

Otra pieza será el *rhyton* zoomorfo de Ullastret (C.2.8), hallada en este yacimiento ibérico de Gerona. Ha sido interpretada como un *rhyton*, un vaso ritual, y su texto, según Rodríguez Ramos (2005: 38) es **neitiniunstir / ankeitaríka / il bikon / (*r'kelki ren ekiar' akerbikir ban /auskeikar.** Ni su lugar de hallazgo ni su soporte nos hacen pensar que se pueda tratar de un objeto religioso.

La estela de Guissona también recoge el término *neitin*, pero esta pieza de casi un metro de alto, en escritura levantina y lengua ibérica es caracterizada como una inscripción de tipo funerario. La lectura de la pieza según Simón Cornago (2013:175) es: **neitinke/ subake · e · i · tako**, en la que Guitart, Pera, Mayer y Velaza identifican *neitin* como un antropónimo, como *subake*.⁴⁷⁸ Descartamos que la pieza sea religiosa.

No incluiremos estas piezas en el *corpus* general ya que no nos convence que sean religiosas, además de que incluso los investigadores que le atribuyen un posible carácter votivo o ritual dudan de que sea esta su correcta interpretación. De esta forma, simplemente las comentaremos como algunas de las inscripciones descartadas.

⁴⁷⁸ SIMÓN CORNAGO 2013: 175.

3. ANÁLISIS DE LOS DATOS OBTENIDOS

Este trabajo no tenía como objetivo una mera recopilación y clasificación de los datos, sino que pretendíamos un análisis exhaustivo de los mismos con el fin de comprender el fenómeno de la epigrafía religiosa paleohispánica.

I. LISTADO COMPLETO

Hemos recopilado una gran cantidad de inscripciones, cuya naturaleza religiosa se ha dividido en tres grupos según la probabilidad de que se trate de un epígrafe religioso. El listado obtenido es el siguiente:

Seguras:

Nombre /Localización	Referencia	Soporte	Datación	Lengua	Escritura
Cabeço das Frágas	L. 3. 1	Rocoso	s. I-II d.C.	Lusitana	Latina
Lamas de Moledo	L. 2. 1 y CIL II 416	Rocoso	s. II d.C.	Lusitana y latina	Latina
Arroyo de la Luz I-II	L. 1. 1 / CIL II, 738 y 739.	Rocoso	Fin. s. I d.C.	Lusitana y latina	Latina
Arroyo de la Luz III	Villar-Pedrero 2001	Rocoso	Fin s. I a.C.	Lusitana	Latina
Arronches	Carneiro et alii 2008	Rocoso	Fin s. I a.C.	Lusitana	Latina
Viseu	Da Silva et alii 2009	Ara	s. I d.C.	Lusitana y latina	Latina

Probables:

Área Celtíbera

Nombre /Localización	Ref.	Soporte	Datación	Lengua	Escritura
Peñalba de Villastar "Gran Inscripción"	K.3.3	Rupestre	Inic. s. I. d.C.	Celtibérica	Latina
Peñalba de Villastar	K.3.4	Rupestre	Inic. s. I. d.C.	Celtibérica	Latina
Peñalba de Villastar	K.3.5	Rupestre	Inic. s. I. d.C.	Celtibérica	Latina
Peñalba de Villastar	K.3.6	Rupestre	Inic. s. I. d.C.	Celtibérica	Latina
Peñalba de Villastar	K.3.7	Rupestre	Inic. s. I. d.C.	Celtibérica	Latina
Peñalba de Villastar	K.3.8	Rupestre	Inic. s. I. d.C.	Celtibérica	Latina
Peñalba de Villastar	K.3.9	Rupestre	Inic. s. I. d.C.	Celtibérica	Latina
Peñalba de Villastar	K.3.10	Rupestre	Inic. s. I. d.C.	Celtibérica	Latina
Peñalba de Villastar	K.3.11	Rupestre	Inic. s. I. d.C.	Celtibérica	Latina
Peñalba de Villastar	K.3.12	Rupestre	Inic. s. I. d.C.	Celtibérica	Latina

Peñalba de Villastar	K.3.13	Rupestre	Inic. s. I. d.C.	Celtibérica	Latina
Peñalba de Villastar	K.3.14	Rupestre	Inic. s. I. d.C.	Celtibérica	Latina
Peñalba de Villastar	K.3.15	Rupestre	Inic. s. I. d.C.	Celtibérica	Latina
Peñalba de Villastar	K.3.16	Rupestre	Inic. s. I. d.C.	Celtibérica	Latina
Peñalba de Villastar	K.3.17	Rupestre	Inic. s. I. d.C.	Celtibérica	Latina
Peñalba de Villastar	K.3.18	Rupestre	Inic. s. I. d.C.	Celtibérica	Latina
Peñalba de Villastar	K.3.19	Rupestre	Inic. s. I. d.C.	Celtibérica	Latina
Peñalba de Villastar	K.3.20	Rupestre	Inic. s. I. d.C.	Celtibérica	Latina
Peñalba de Villastar	K.3.21	Rupestre	Inic. s. I. d.C.	Celtibérica	Latina

Área Ibérica

Nombre /Localización	Ref.	Soporte	Datación	Lengua	Escritura
Montaña Frontera	F.11.7	Pedestal	Inicios s. II a.C.	Ibérica	Ibérico levantino
Montaña Frontera	F.11.28	Pedestal	s. II-I a.C.	Ibérica	Ibérico levantino
Montaña Frontera	F. 11.30	Pedestal	s. I d.C.	Ibérica	Ibérico levantino
Montaña Frontera	P91	Fragmento de pedestal	s. II-I a.C.	Ibérica	Ibérico levantino
Montaña Frontera	P92	Fragmento de pedestal	s. II-I a.C.	Ibérica	Ibérico levantino
Montaña Frontera	P93	Fragmento de pedestal	s. II-I a.C.	Ibérica	Ibérico levantino
Montaña Frontera	P94	Fragmento de pedestal	s. II-I a.C.	Ibérica	Ibérico levantino
Montaña Frontera	P95	Fragmento de pedestal	s. II-I a.C.	Ibérica	Ibérico levantino
Montaña Frontera	P96	Fragmento de pedestal	s. II-I a.C.	Ibérica	Ibérico levantino
Montaña Frontera	P97	Fragmento de pedestal	s. II-I a.C.	Ibérica	Ibérico levantino
<i>Ruscino</i>	B.8.1	Altar	s. III- II a. C.	Ibérica	Ibérico levantino
<i>Tarraco</i>	C. 18.7	Altar	s. II-I a.C.	Ibérica	Ibérico levantino
Cerro de los Santos	G.14.1	Exvoto	s. III a.C.	Ibérica	Ibérica meridional
Cerro de los Santos	G.14.2	Exvoto	s. II a.C.	Ibérica	Ibérica meridional
Cerro de los Santos	G.14.3	Exvoto	s. II a.C.	Ibérica	Ibérica meridional
Torreparedones	P 116	Exvoto	II-I a.C.	Ibérica	Ibérica meridional
Rodá de Ter	D. 3. 1	Rupestre	s. II a.C.	Ibérica	Ibérica levantina
El Cogul	D. 8. 1	Rupestre	s. II a.C.	Ibérica	Ibérica levantina

Reinà	G. 57. 1	Rupestre	s. IV a.C.	Ibérica	Ibérica meridional
Abrigo Burgal	Pérez Ballester 1992	Rupestre	s. III-II a.C.	Ibérica	Ibérica meridional
Mas del Cingle	Viñas-Sarriá 1978	Rupestre	s. III-II a.C.	Ibérica	Ibérica meridional o levantina
La Camareta	Pérez Rojas 1993	Rupestre	s. IV a.C.	Ibérica	Ibérica meridional
Osséja	PYO. 07.01	Rupestre	s.III- II a.C.	Ibérica	Ibélico levantino
Osséja	PYO. 07.23	Rupestre	s.III- II a.C.	Ibérica	Ibélico levantino
Osséja	PYO.07.22	Rupestre	s.III- II a.C.	Ibérica	Ibélico levantino
Osséja	PYO.07.26	Rupestre	s.III- II a.C.	Ibérica	Ibélico levantino
Osséja	PYO.07.27	Rupestre	s.III- II a.C.	Ibérica	Ibélico levantino
Osséja	PYO.07.04	Rupestre	s.III- II a.C.	Ibérica	Ibélico levantino
Osséja	PYO.07.13	Rupestre	s.III- II a.C.	Ibérica	Ibélico levantino
Osséja	PYO.07.02	Rupestre	s.III- II a.C.	Ibérica	Ibélico levantino
Osséja	PYO.07. 17	Rupestre	s.III- II a.C.	Ibérica	Ibélico levantino
Osséja	PYO.07.14	Rupestre	s.III- II a.C.	Ibérica	Ibélico levantino
Osséja	PYO. 07. 15	Rupestre	s.III- II a.C.	Ibérica	Ibélico levantino
Osséja	PYO. 07.16	Rupestre	s.III- II a.C.	Ibérica	Ibélico levantino
Osséja	PYO.07.18.	Rupestre	s.III- II a.C.	Ibérica	Ibélico levantino
Osséja	PYO.07.21	Rupestre	s.III- II a.C.	Ibérica	Ibélico levantino
Osséja	PYO. 07.20	Rupestre	s.III- II a.C.	Ibérica	Ibélico levantino
La Tour de Carol	PYO.03.01	Rupestre	s.III- II a.C.	Ibérica	Ibélico levantino
La Tour de Carol	PYO.03. 03.	Rupestre	s.III- II a.C.	Ibérica	Ibélico levantino
Err	PYO.05.01	Rupestre	s.III- II a.C.	Ibérica	Ibélico levantino
Err	PYO.05.03	Rupestre	s.III- II a.C.	Ibérica	Ibélico levantino
Err	PYO.05.05	Rupestre	s.III- II a.C.	Ibérica	Ibélico levantino
Guils	GI. 01.01	Rupestre	s.III- II a.C.	Ibérica	Ibélico levantino
Guils	GI.01.02	Rupestre	s.III- II a.C.	Ibérica	Ibélico levantino
Guils	GI.01.03	Rupestre	s.III- II a.C.	Ibérica	Ibélico levantino
Ger	GI.02.01	Rupestre	s.III- II a.C.	Ibérica	Ibélico levantino
Ger	GI.02.04	Rupestre	s.III- II a.C.	Ibérica	Ibélico levantino

Bolvir	GI.04.01.	Rupestre	s.III- II a.C.	Ibérica	Ibérico levantino
Bolvir	GI.04.02	Rupestre	s.III- II a.C.	Ibérica	Ibérico levantino
Enveigt	PYO.04.01	Rupestre	s.III- II a.C.	Ibérica	Ibérico levantino
Prunet	PYO. 08	Rupestre	s.III- II a.C.	Ibérica	Ibérico levantino

Atribuidas:

Área Celtiberia

Nombre /Localización	Ref.	Soporte	Datación	Lengua	Escritura
Caminreal	K. 5. 1.	Cerámica	Fin s. II- inic. I a.C.	Celtibérica	Celtibérica
Botorrita I	K. 1. 1.	Bronce	s. I. a. C.	Celtibérica	Celtibérica

Área Ibérica

Nombre /Localización	Ref.	Soporte	Datación	Lengua	Escritura
San Miguel de Liria	Liria IX F. 13. 5	Cerámica	250-180 a. C.	Ibérica	Ibérico levantino
San Miguel de Liria	Liria X F. 13. 31	Cerámica	250-180 a. C.	Ibérica	Ibérico levantino
San Miguel de Liria	Liria XI F. 13. 28	Cerámica	250-180 a. C.	Ibérica	Ibérico levantino
San Miguel de Liria	Liria XII	Cerámica	250-180 a. C.	Ibérica	Ibérico levantino
San Miguel de Liria	Liria XIII	Cerámica	250-180 a. C.	Ibérica	Ibérico levantino
San Miguel de Liria	Liria XVIII F. 13.8	Cerámica	250-180 a. C.	Ibérica	Ibérico levantino
San Miguel de Liria	Liria XIX F. 13. 52	Cerámica	250-180 a. C.	Ibérica	Ibérico levantino
San Miguel de Liria	Liria XLVI	Cerámica	250-180 a. C.	Ibérica	Ibérico levantino
San Miguel de Liria	Liria XC F. 13. 56	Cerámica	250-180 a. C.	Ibérica	Ibérico levantino
San Miguel de Liria	F. 13. 12 Liria XXXV	Cerámica	250-180 a. C.	Ibérica	Ibérico levantino
San Miguel de Liria	F. 13. 4	Cerámica	250-180 a. C.	Ibérica	Ibérico levantino
San Miguel de Liria	F.13.6 Liria LXXVI	Cerámica	250-180 a. C.	Ibérica	Ibérico levantino
San Miguel de Liria	F. 13. 9 Liria XXI	Cerámica	250-180 a. C.	Ibérica	Ibérico levantino
San Miguel de Liria	F. 13.10 Liria LII	Cerámica	250-180 a. C.	Ibérica	Ibérico levantino
San Miguel de Liria	F. 13. 12 Liria XXXV	Cerámica	250-180 a. C.	Ibérica	Ibérico levantino
San Miguel de Liria	F. 13. 19	Cerámica	250-180 a. C.	Ibérica	Ibérico levantino

San Miguel de Liria	F.13.20	Cerámica	250-180 a. C.	Ibérica	Ibérico levantino
San Miguel de Liria	F. 13. 24 Liria LV	Cerámica	250-180 a. C.	Ibérica	Ibérico levantino
San Miguel de Liria	F. 13. 27 Liria XXIX	Cerámica	250-180 a. C.	Ibérica	Ibérico levantino
San Miguel de Liria	F. 13. 28 Liria XXVI	Cerámica	250-180 a. C.	Ibérica	Ibérico levantino
San Miguel de Liria	F. 13. 43 Liria XXXI	Cerámica	250-180 a. C.	Ibérica	Ibérico levantino
San Miguel de Liria	F. 13. 70 Liria XCII	Cerámica	250-180 a. C.	Ibérica	Ibérico levantino
El Castellillo de Alloza	E. 4. 2	Cerámica	s. II a.C.	Ibérica	Ibérico levantino
El Castellillo de Alloza	E. 4. 3	Cerámica	s. II a.C.	Ibérica	Ibérico levantino
Mas Castellar de Pontós	C. 3. 1.	<i>Ostrakon</i> cerámico	III a.C.	Ibérica	Ibérica levantina
Porcuna	H.12.1	Exvoto	V-IV a.C.?	Ibérica	Ibérica meridional
Pech Maho	B. 7. 1	Cista sobre tumba	III a.C.	Ibérica	Ibérica levantina
Sagunto	F. 11. 8	Arquitrabe	s. I a.C.	Ibérica y latina	Ibérica levantina y latina
Tarraco	C.18.10	Arquitrabe	s. II-I a.C.	Ibérica y latina	Ibérica levantina y latina
La Vispesa	D. 12. 1	Estela/ monumento	Inic. s. II a.C.	Ibérica	Ibérica levantina
Orleyl	F. 9.5	Plomo	s. II a.C.	Ibérica	Ibérica levantina
Orleyl	F. 9.6	Plomo	s. II a.C.	Ibérica	Ibérica levantina
Orleyl	F. 9.7	Plomo	s. II a.C.	Ibérica	Ibérica levantina
La Serreta	G.1.1	Plomo	s. III-II a.C.	Ibérica	Grecoibérico
La Serreta	G.1.5.	Plomo	s. II a.C.	Ibérica	Ibérica levantina
El Amarejo	G.23.1.	Plomo	s. II a.C.	Ibérica?	Ibérica meridional
El Amarejo	G.23.2	Plomo	s. II a.C.	Ibérica?	Ibérica meridional
El Amarejo	G.23.3	Plomo	s. II a.C.	Ibérica?	Ibérica meridional
El Amarejo	G.23.4	Plomo	s. II a.C.	Ibérica	Ibérica meridional
El Cigarralejo	G.13.1	Plomo	s. III-II a.C.	Ibérica	Grecoibérico

II. LISTADO DESGLOSADO

Siguiendo los datos obtenidos en este trabajo hemos clasificado las distintas inscripciones, dependiendo de los criterios estudiados.

Inscripción	Criterios internos				Criterios externos	
	Possible teónimo	Ritual u ofrendas	Fórmula votiva	Possible antropónimo	Soporte religioso	Contexto religioso
Cabeço das Fráguas	X	X				X
Lamas de Moledo	X	X	X	X		X
Arroyo de la Luz I-II	X	X	X	X		
Arroyo de la Luz III	X			X		
Arronches	X	X		X		
Viseu	X		X	X	X	
Peñalba de Villastar	X	X	X	X		X
Montaña Frontera				X	X	X
<i>Ruscino</i>				X	X	
<i>Tarraco</i>				X	X	
Cerro de los Santos				X	X	X
Torreparedones				X	X	X
Rodá de Ter						X
El Cogul						X
Reinà						X
Abrigo Burgal				X		X
Mas del Cingle						X
La Camareta				X		X
Osséja				X		X
La Tour de Carol				X		X
Err				X		X
Guels				X		X
Ger						X
Bolvir				X		X
Enveigt						X
Prunet						X
Caminreal	X?	X?	X?	X		
Botorrita I	X			X		
S. Miguel de Liria	X?		X?	X	X?	X
Castelillo de Alloza				X?	X?	
Mas Castellar Pontós				X		X?
Porcuna				X	X?	
La Vispesa	X?			X	X?	
Pech Maho				X	X?	X?
Sagunto				X?	X?	X?
<i>Tarraco</i>				X?	X?	X?
Orleyl	X?	X?		X	X?	X?
La Serreta	X?				X?	X
El Amarejo				X	X?	X
El Cigarralejo					X?	X

III. DATOS Y OBSERVACIONES EXTRAÍDAS

- Número y distribución geográfica-cultural y cronológica

Como pinceladas generales observamos que hay muchas más inscripciones en el ámbito ibérico que en el indoeuropeo, siendo muy escasas en la Lusitania y en la Celtiberia. Otra observación a simple vista es que dentro del ámbito ibérico las inscripciones son más frecuentes en las zonas de la actual Cataluña y Comunidad Valenciana, aunque hay algunas en Murcia, Albacete, Jaén y Córdoba. Sin embargo, en la parte de Andalucía, sobre todo la más occidental, no contamos con inscripciones de este tipo. En cuanto al área indoeuropea, encontramos las inscripciones lusitanas en las cercanías de los ríos Duero y Tajo, y las celtíberas en las proximidades del Jalón-Jiloca y el río Huerva. El resto del territorio no presenta epígrafes que cataloguemos como religiosos, al menos en lengua paleohispánica. (*An.1.1*)

Vemos que la mayor parte de epígrafes datan de los siglos II-I a.C., aunque algunas ibéricas se remontan al siglo III o incluso antes. Mientras, en el ámbito lusitano y las inscripciones de Peñalba serán de época imperial, estas últimas, como hemos visto, datadas con la inscripción de los versos de *La Eneida*. (*An.1.2*)

- Contenido de estas inscripciones: criterios internos

En la mayor parte de estas inscripciones lo que atestiguamos son posibles antropónimos. Mientras, los teónimos seguros sólo nos aparecen en la Lusitania. No atestiguamos teónimos en el resto de epígrafes tratados, o al menos que sean aceptados unánimemente como tales.

No conocemos fórmulas votivas en lenguas paleohispánicas y tan sólo las lusitanas describen ofrendas y rituales.

- Soportes y lugares de hallazgo: criterios externos

Observamos que los soportes empleados son de lo más variado, predominando los que por sí mismos no nos indiquen que el epígrafe pueda ser religioso. Tan sólo las aras y exvotos serán un claro soporte para las inscripciones, pero como hemos visto no son muy empleados. Las inscripciones rupestres son también muy numerosas, y

atestiguadas en las tres áreas culturales estudiadas, cinco en la Lusitania, una veintena en Peñalba de Villastar y aún un número mayor en el área ibérica, destacando la zona de la Cerdanya.

Otras inscripciones nos han aparecido en soportes de lo más diverso, como arquitrabes, cistas, vasos pintados, plomos, etc. No encontramos apenas objetos cuya interpretación religiosa sea indudable, siendo generalmente una función secundaria la que nos hace catalogarlos como religiosos. (*An.1.3*)

- Observaciones generales

No hay un gran número las inscripciones religiosas en la Península Ibérica en lenguas indígenas, frente a una cantidad mayor de ellas en otras zonas como la Galia, el norte de África, Italia, Grecia, etc.

4. CONCLUSIONES

En primer lugar, la explicación de que encontremos un mayor número de inscripciones en el ámbito ibérico que en el de la Celtiberia y Lusitania es bien sencilla: es en el área ibérica en la que el uso de la epigrafía paleohispánica es más intenso, llegando las inscripciones escritas en lengua ibérica a más de 2000, mientras que en el ámbito indoeuropeo se calculan unas 200. De este modo, lo lógico es pensar que a más inscripciones, más inscripciones religiosas.

Los epigrafistas calculan que la escritura llegaría al ámbito ibérico ya en los siglos V-IV desde el sur de la Península hasta el este levantino y de ahí pasaría a la Celtiberia. De esta forma también explicamos por qué las inscripciones ibéricas son cronológicamente más antiguas que las celtibéricas y lusitanas.

Es significativo que las inscripciones lusitanas y las de Peñalba de Villastar sean tardías. Sabemos que conforme avanza la República y comienza la época imperial, las lenguas indígenas van decayendo y van haciéndose más numerosas las inscripciones en lengua y escritura latina. Conocemos algún caso aislado del uso de la lengua vernácula en época imperial, ya sea en inscripciones como la de Lamas de Moledo, cuya cronología fechan en el siglo II d.C., como en narraciones literarias, como la cita de Tácito (*Ann.*, IV, 45) sobre un torturado en Tiermes que respondía a sus interrogadores en su lengua materna. (*An.3.5*)

Los fieles lusitanos y los de Peñalba de Villastar indudablemente conocen la cultura romana, lo que manifiestan tanto por el uso de su alfabeto, sus fórmulas votivas o sus obras literarias. No obstante, están empleando su lengua propia para referirse a sus rituales y deidades, lo cual nos hace plantearnos si no sería por marcar su identidad de esta forma o si sería un signo de tradicionalismo.

La religión siempre está muy unida a la tradición, y es común que conserve ciertos aspectos conservadores. A estos dioses se les invocaría en lengua indígena mucho antes de que sus fieles aprendieran a escribir en latín, con lo que no sería raro que al aprender la escritura latina, aún se expresasen en su lengua. Para el resto de actividades seguramente empleasen el latín, pero la religión está muy unida a la

tradición y por tanto las inscripciones en lengua lusitana pueden ser un claro ejemplo de conservadurismo. Sólo usan su lengua para la religión, de ahí que el 100% de las inscripciones lusitanas sean de esta naturaleza.

Lanzamos así una primera hipótesis: lusitanos y celtíberos se están expresando en su lengua en época imperial porque la religión, unida al conservadurismo, les lleva a un uso de la misma para esta temática.

Frente a lo anterior, es muy poco frecuente que una vez asentado el imperio romano en Hispania se sigan realizando inscripciones en lengua vernácula. Lo común es que proliferen los epígrafes en latín, perdurando la cultura indígena en la onomástica, la toponimia o los teónimos que encontramos.

Existen numerosas inscripciones en latín en las que aparecen teónimos indígenas y que, como hemos visto, nos han servido para rastrear divinidades en las inscripciones paleohispánicas. Hay un creciente número de teónimos indígenas en inscripciones latinas en el ámbito indoeuropeo, mientras que en el espacio ibérico tan sólo damos como seguro el teónimo *Betatun*.

Sobre las religiones indígenas peninsulares debemos decir que desconocemos por completo la existencia de un panteón estandarizado y de una mitología, y tenemos ciertas dudas sobre cómo eran estos dioses, cómo se les representaba o qué funciones tenían. Para las religiones célticas podemos buscar paralelos en inscripciones galas o textos irlandeses, conociendo así teónimos, rituales, ceremonias y costumbres. Podemos intuir qué funciones tenía un dios a partir de la etimología de su nombre, pero su seguridad no es total. Para el mundo ibérico es más complejo, ya que carecemos de paralelos fuera del ámbito paleohispánico, y faltan casi por completo los teónimos.

Para la escasez de teónimos en el mundo ibérico nos podríamos plantear si al adaptar antes la escritura y la cultura romana, sus divinidades se adaptaran a los dioses clásicos, dejando pronto de usarse sus nombres tradicionales para invocarlos, siguiendo lo que conocemos por sincretismo.⁴⁷⁹

⁴⁷⁹ Para conocer sincretismos entre divinidades indígenas, clásicas y orientales, BLÁZQUEZ 1981.

Sin embargo, esto explicaría por qué no conocemos teónimos indígenas en los epígrafes latinos, pero no los motivos de su ausencia en inscripciones ibéricas. Es significativo que estemos hablando de inscripciones religiosas y que apenas encontramos teónimos en ellas.

Nos preguntamos si, del mismo modo que ocurre en muchas culturas religiosas, los nombres de los dioses en la Península Ibérica serían un tema tabú y por tanto no existiese la costumbre de nombrarlos. Es posible que la razón para que no se atestigüen teónimos, es que no existiese una tradición de invocarlos y menos aún tuvieran la costumbre de plasmar los nombres de estos dioses por escrito.

Siguiendo parámetros actuales, buscamos en estas inscripciones un teónimo, que nos confirme la religiosidad del epígrafe, pero quizás sea un concepto erróneo. Según lo estudiado, parece claro que la forma en la que manifestaban su culto los pueblos paleohispánicos no era inscribir teónimos, sino que es más común que aparezca el nombre del fiel en un espacio de culto, como muestra de ofrenda o de devoción.

Sin embargo, debemos advertir que debido a nuestro desconocimiento de la lengua ibérica pueden haber más teónimos o fórmulas votivas que no identifiquemos.

En cuanto al estudio de los soportes, hemos visto que hay diferencias entre zonas. En la Lusitania, los primeros analizados, primaba la escritura sobre roca, del mismo modo que en Peñalba de Villastar y las inscripciones de la Cerdanya. Es bien sabido la importancia que tienen las rocas, las montañas y las cuevas en las creencias antiguas. Unas y otras son símbolo de perduración, de cercanía a los dioses, de fuerza, entre otros muchos atributos, son veneradas por muchas culturas, desde las más antiguas a los pueblos primitivos actuales.

Por lo tanto, no es extraño que estos sean espacios frecuentes a la hora de comunicarse con los dioses. Además, al lado de muchas de estas inscripciones rupestres encontramos grabados, representaciones solares, geométricas, figuras de animales, escenas de caza, desfiles o bailes, lo que otorga un carácter sacro a estos lugares. Sin embargo, no sabemos si estos espacios eran lugares de culto, donde se llevaran a cabo rituales colectivos o romerías, o si los fieles acudían a estas zonas por sí mismos, de

forma individual. El hecho de que muchos de estos lugares se asocien a ríos podría estar marcando una veneración a estos elementos de la naturaleza, algo típico en las culturas antiguas, en los que simbolizan la abundancia y la fertilidad, y son fuentes de vida.

En un segundo punto hemos visto los altares, objetos creados expresamente con una función religiosa. Este soporte es muy común en inscripciones religiosas en La Galia, Italia, el norte de África, etc., y será también muy utilizado para las inscripciones latinas en Hispania, dedicadas tanto a dioses clásicos como indígenas.

Otro soporte que hemos visto son los exvotos. Resulta interesante que tan sólo aparezcan inscripciones de este tipo en un par de yacimientos, además relativamente cercanos entre sí. La explicación es que es más común la aparición de exvotos en los santuarios meridionales, aunque también los hay en otras partes de la Península. De ahí que a más exvotos, más probabilidad de que alguno de ellos presente inscripción.

Frente a los exvotos y las aras, soportes creados con una clara intención religiosa (tengan o no inscripción), hemos analizado otras inscripciones sobre diversos soportes que tradicionalmente no se interpretan como objetos religiosos, entre los que encontramos los vasos pintados (Liria y Alloza), el bronce de Botorrita, los arquitrabes de Sagunto y *Tarraco*, etc. Si las inscripciones que aparecen sobre estos soportes fueran efectivamente de naturaleza religiosa, no es el soporte en sí el que conduce esa idea.

Por último tenemos los plomos y la estela de la Vispesa, los cuales, siguiendo su soporte y contexto, parecen más bien de naturaleza funeraria. Sin embargo, los investigadores han visto en ellos algún elemento que les ha llevado a cuestionarse su posible interpretación como religiosos.

Frente a los territorios extrapeninsulares, como la Galia, Italia o el norte de África, en Hispania se documentan pocos epígrafes de carácter religioso en lenguas vernáculas. Como hemos dicho, la mayoría de los atestiguados aquí aparecen en lengua y escritura latina, y sobre todo en el área noroccidental.

Obviamente, antes de la llegada de la escritura, el culto no pudo ser manifestado mediante epígrafes, y conforme se van adaptando a ella comenzarán a aparecer las

inscripciones religiosas. Además, cuando Roma entra en la Península no sólo trae consigo un nuevo alfabeto y lenguaje, sino un nuevo sistema de creencias y de manifestación del culto. De esta forma, los que todavía no habían comenzado apenas a escribir (como en la parte noroccidental de la Península donde apenas hay textos en lenguas paleohispánicas), tomarán el alfabeto latino y los soportes romanos para hacerlo. Eso explicaría que sean más frecuentes en este territorio las inscripciones latinas sobre aras en las que se atestiguan teónimos indígenas.

Otra explicación para la ausencia de epígrafes se debe a la inexistencia del concepto de epigrafía monumental en los pueblos paleohispánicos.⁴⁸⁰ No existe en la Península grandes santuarios sobre los que inscribir grandes epígrafes, ni inscripciones destinadas a un público general. Documentamos los santuarios y templos más por la existencia en ellos de ofrendas y exvotos que por la aparición de una arquitectura de carácter monumental, típica en los grandes templos clásicos.

Almagro y Moneo reconocen dos tipos de santuarios:⁴⁸¹ los de la zona septentrional, que se caracterizan por ser "santuarios gentilicios" en los que aparecen altares sacrificiales y diversos tipos de ofrendas, y los de la zona meridional, como el de Torreparedones, que categorizan como "santuarios dinásticos" y se diferencian de los anteriores por la presencia de depósitos votivos (*favissae*) y exvotos.

La explicación que dan para esta diferencia es que "los santuarios gentilicios" se relacionan con un sistema socio-ideológico típico del mundo ibérico septentrional, mientras que en el meridional el sustrato cultural procede del mundo tartésico-orientalizante.⁴⁸² En esta descripción de los santuarios de Almagro y Moneo podemos ver la clave de la diferencia entre soportes de una y otra zona, que corroborábamos en este trabajo. Además, estos investigadores tan sólo tratan los santuarios urbanos, que no son tan frecuentes como parecen serlo los santuarios al aire libre en el noreste y levante, o las pequeñas "capillas locales".

⁴⁸⁰ BELTRÁN LLORIS 2013: 177-178.

⁴⁸¹ ALMAGRO-MONEO 2000:110.

⁴⁸² Idem: 110.

Por otro lado, en el ámbito de la Celtiberia no encontramos estructuras que podamos caracterizar como grandes templos, y los santuarios se ubican en lugares al aire libre, en espacios boscosos y montañosos. En este caso también parece claro que la falta de monumentalidad en el ámbito epigráfico es el causante de la escasez de epígrafes religiosos. Además la escritura celtibérica se empleó principalmente para usos privados: pactos de hospitalidad, marcas de propiedad, etc.

En definitiva, en este trabajo hemos recopilado y analizado todas aquellas inscripciones que pueden ser catalogadas como religiosas. Para ello hemos seguido diferentes criterios, como el contenido del texto, su lugar de hallazgo o el soporte en el que se inscriben, analizando también su cronología, su lengua y sistema de escritura y su lectura e interpretaciones de la misma.

Creemos haber descrito un fenómeno poco estudiado hasta la fecha, dando respuesta a una serie de preguntas que nos surgían conforme avanzábamos en el trabajo. Hemos intentado explicar el porqué de que en unas zonas haya epígrafes más antiguos que en otras, que en unos ámbitos sea más común un soporte que otro, el hecho de que sean más comunes las inscripciones en latín que las que aparecen en lengua paleohispánica, y sobre todo por qué no encontramos más inscripciones.

Hemos definido un comportamiento epigráfico, llegando a la conclusión de que lo que ocurre en los diferentes ámbitos de la Península es debido a los diversos factores vistos, y quizá también al hecho de que puede que en estos pueblos el culto se manifestase de una forma diferente al del uso de la epigrafía. De ahí que las inscripciones religiosas tengan tan poco peso.

5. BIBLIOGRAFÍA

Obras clásicas

ESTRABÓN, *Geografía*, Vol. 2, libros III-IV (Introducción, traducción y notas de J. García Blanco), Editorial Gredos, Madrid, 1992.

TÁCITO, *Anales* (Prólogo, traducción y notas de C. López de Juan), Alianza Editorial, Madrid, 1993.

Obras y artículos especializados:

ADROHER, A. M., PONS I BRUN, E. y RUIZ DE ARBULO, J., "El yacimiento de Mas Castellar de Pontós y el comercio del cereal ibérico en la zona de *Emporion y Rhode* (ss. IV-II a.C.)", en *Archivo Español de Arqueología*, N.º 66, 1993. pp. 31-70.

ALBERRO, M., "El pancéltico dios Lug y su presencia en España", en *Polis. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, N.º 22, 2010. pp. 7-30.

ALFARO ARREGUI, M., BRONCANO RODRÍGUEZ, S., "Estado actual de las excavaciones arqueológicas en *El Amarejo*", en J. Blázquez Pérez, R. Sanz Gamo, M.T. Musat Hervas (coords.), *Arqueología en Albacete*, Madrid, 1993. pp. 131-144.

ALFAYÉ, S., "Materiales paleohispánicos inéditos en la obra de Juan Cabré", en *Palaeohispanica*, N.º 3, 2003a. pp. 9-29.

- "La iconografía divina en Celtiberia: una revisión crítica", en *AEspA*, N.º 76, 2003b. pp. 77-96.

- "Rituales de aniquilación del enemigo en la "Estela de Binéfar"(huesca)", en L. Hernández Guerra y J. Alvar Ezquerra (eds.) *Actas del XXVIII Congreso Internacional Gira-Arys IX "Jerarquías religiosas y control social en el mundo antiguo" Valladolid 7-8-9 de noviembre de 2002*, Valladolid, 2004. pp. 15-28.

- "Santuarios celtíberos", en *Celtíberos. Tras la estela de Numancia*, Soria, 2005. pp. 229-234.

- "Hacia el lugar de los dioses: aproximación a la peregrinación religiosa en la Hispania indo-europea", en F. Marco Simón, F. Pina Polo y J. Remesal Rodríguez (eds.), *Viajeros, peregrinos y aventureros en el mundo antiguo*, Barcelona, 2010. pp. 177-218.

ALFAYÉ, S., MARCO SIMÓN, F., "Religion, language and identity in Hispania: Celtiberian and Lusitanian rock inscriptions", en R. Häussler (dir.), *Romanisation et épigraphie. Études interdisciplinaires sur l'acculturation et l'identité dans l'Empire romain*, Montagnac, 2008. pp. 281-305.

ALMAGRO BASCH, M., "El covacho con pinturas rupestres de Cogul (Lérida). Lérida, 1952.

ALMAGRO GORBEA, M., MONEO, T., *Santuarios urbanos en el mundo ibérico*, Madrid, 2000.

ARANEGUI, C., PRADOS, L., "Sanctuaires. À la rencontre du divin", VV.AA. *Les ibères. Exposition. Paris, Galeries nationales du Grand Palais, 15 octobre 1997- 5 janvier 1998*, Barcelona, 1997. pp. 134-145.

ATRIÁN JORDÁN, P., "Primera campaña de excavaciones en el poblado ibérico "El Castelillo" (Alloza, Teruel)", en *Teruel*, N.º 17-18, 1957. pp. 203-228.

BARRANDON, N., "La part de l'influence latine dans les inscriptions funéraires ibériques et celtibériques", en *Mélanges de la Casa Velázquez*, N.º 33-1, 2003. pp. 199-237.

BELTRÁN LLORIS, F., *Epigrafía latina de Saguntum y su territorio*, Valencia 1980.

- "La epigrafía como índice de aculturación en el valle medio del Ebro (s.II a.e - II d.e)" en F. Villar y J. Untermann (coords.), *Lengua y cultura en Hispania prerromana. Actas del V Coloquio sobre lenguas y culturas de la Península Ibérica (Colonia 25-26 de noviembre de 1989)*, Salamanca, 1993. pp. 235-272.

- "Writing, language and society: Iberians, Celts and Romans in the norhereastern Spain in the 2nd and 1st century BC", en *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, N.º 43, 1999. pp. 131-152

- "Peñalba", en B. Ezquerra, A.I. Herce (coords.), *Fragmentos de Historia. 100 años de Arqueología en Teruel*, Teruel, 2007. pp. 202-205.

- "Roma y la epigrafía ibérica sobre piedra del nordeste peninsular", en *Palaeohispanica*, N.º 12, 2012. Pp 9-30.

- "Almost an oxymoron: Celtic gods and Palaeohispanic epigraphy. Inscriptions, sanctuaries and monumentalisation in Celtic Hispania", en *Keltische Götternamen als individuelle Option? Akten des 11. internationalen Workshops "Fontes Epigraphic Religioium CelticarumAntiquarum" vom 19.-21. Mai 2011 an der Universität Erfurt*, Stuttgart, 2013. pp. 165-184.

BELTRÁN LLORIS, F., MARCO SIMÓN, F., *Atlas de Historia Antigua*, Zaragoza, 1996.

BELTRÁN LLORIS, F., JORDÁN CÓLERA, C. y MARCO SIMÓN, F., "Novedades epigráficas en Peñalba de Villastar (Teruel)", en *Palaeohispanica*, N.º 5, 2005, pp. 911-956.

BELTRÁN MARTÍNEZ, A., "Avance al estudio del bronce ibérico de Botorrita (Zaragoza)", en *Actas del XII Congreso Nacional Arqueológico (Jaén 1971)*, Zaragoza, 1973, págs. 451-454

- "El bronce escrito con alfabeto ibérico: contexto arqueológico", en A. Beltrán y A. Tovar, *Contrebia Belaisca (Botorrita, Zaragoza) I. El bronce con alfabeto 'ibérico' de Botorrita*, Zaragoza, 1982. pp. 9-61

- "El «bronce de Botorrita». Aportaciones al problema del substrato en la Edad Antigua hispana", en *Complutum*, N.º 2-3, 1992. pp. 57-64

BLÁZQUEZ, J. M., "El sincretismo en la Hispania romana entre las religiones indígenas, griega, romana, fenicia y histéricas", en *La Religión Romana en Hispania. Simposio organizado por el Instituto de Arqueología (Rodrigo Caro" del C.S.I.C. del 17 al 19 de diciembre de 1979)*, Madrid, 1981. pp. 177-222

- "Sincretismo en la Lusitania romana", en C. Chaparro Gómez (coord.), *Primeras Jornadas sobre manifestaciones religiosas de la Lusitania*, Cáceres, 1986. pp. 7-14.
- "Algunos dioses hispanos en inscripciones rupestres", en R. Rodríguez Colmenero y L. Gasperini (eds.), *Saxa Scripta (inscripciones en roca). Actas del simposio Internacional Ibérico-Itálico sobre epigrafía rupestre. Santiago de Compostela y Norte de Portugal, 29 de junio- 4 de julio de 1992*, A Coruña 1995a. pp. 47-59.
- "Últimas aportaciones a las religiones ibéricas", en *Ilu. Revista de ciencia de las religiones*, N.º 0, 1995b. pp. 33-44.
- "Teónimos hispanos. *Addenda y corrigenda VII*", en *Paleohispanica*, N.º 10, 2010. pp. 503-523.

BONET ROSADO, H., *El tossal de Sant Miquel de Llíria: la antigua Edeta y su territorio*, Valencia, 1995.

- "Contextos arqueológicos de los textos ibérico valencianos", en *Palaeohispanica*, N.º 13, 2013. pp. 387-406.

BRONCANO RODRÍGUEZ, S., "El poblado ibérico de "El Amarejo", Bonete (Albacete)", en *Al-Basit: Revista de estudios albacetenses*, N.º 15, 1984. pp. 75-92.

BÚA CARBALLO, C., "Hipótesis para algunas inscripciones rupestres del occidente peninsular", en F. Villar y F. Beltrán (Eds.), *Pueblos, lenguas y escrituras en la Hispania Prerromana. Actas del VI Coloquio sobre lenguas y culturas paleohispánicas* (Zaragoza, 12 a 15 de marzo de 1997), Salamanca, 1999. pp. 309-327.

BURGALETA MEZO, F. J., "Bandua, diosa o dios, y los ritos del toro de San Marcos", en *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua*, N.º 19-20, 2006-2007. pp. 381-397.

BURILLO, F., "Espacios culturales y relaciones étnicas: contribución a su estudio en el ámbito turolense durante época ibérica," en *Quaderns de Prehistòria i Arqueologia de Castelló*, N.º 18, 1997. pp. 229-238.

CABRÉ, J., "La montaña escrita de Peñalba, Teruel", en *BRAH*, N.º 56, 1910. pp. 241- 280.

CAMPMAJO, P., "Les roches gravées d'époque ibère sont-elles des marqueurs de territoire? Le cas de la Cerdagne", en *Palaeohispanica*, N.º 5, 2005. pp. 195-234

CAMPMAJO, P., CRABOL, D., "Les grattages naviformes ont-ils des origins ibères? Questions sur leur signification", en *Palaeohispanica*, N.º 9, 2009. pp. 381-412.

CAMPMAJO, P., FERRER I JANE, J., "Le nouveau corpus d'inscriptions ibériques rupestres de la Cerdagne (1): premiers résultats", en *Palaeohispanica*, N.º 10, 2010. pp. 249-274.

CAMPMAJO, P., UNTERMANN, J., "Les influences ibériques dans la Haute Montagne catalane", en F. Villar y J. Unterman (coords.), *Lengua y cultura en la Hispania prerromana. Actas del V Coloquio sobre lenguas y culturas de la Península Ibérica (Colonia, 25-28 de noviembre de 1989)*, Salamanca, 1993. pp. 499-520

CARDIM RIBEIRO, J., "Damos-te esta ovelha, ó Trebopala! A *invocatio lusitana* de Cabeço das Fráguas (Portugal)", en *Palaeohispanica*, N.º 13, 2003. pp. 237-256.

- “Algumas considerações sobre a inscrição em ‘lusitano’ descoberta em Arronches”, en *Palaeohispanica*, N.º 10, 2010. pp. 41-62.
- CARNEIRO, A., D'ENCARNAÇÃO, J., OLIVEIRA, J. TEIXEIRA, C., “Uma inscrição votiva em língua lusitana”, en *Palaeohispanica*, N.º 8, 2008. pp. 167-178.
- CHAPA, T., VALLEJO, I., BELÉN, M., MARTÍNEZ-NAVARRETE, M., CEPRIÁN, B., RODERO, A., PEREIRA, J., “El trabajo de los escultores ibéricos: un ejemplo de Porcuna (Jaén)”, en *Trabajos de Prehistoria*, N.º 66, 2009. pp. 161-173.
- CORZO PÉREZ, S., PASTOR MUÑOZ, M., STYLOW, A.U., UNTERMANN, J., "Betatun, la primera divinidad ibérica identificada", en *Palaeohispanica*, N.º 7, 2007. pp. 251-262.
- DA SILVA FERNANDES, L., SOBRAL CARVALHO, P., FIGUEIRA, N., “Divindades indígenas numa ara inédita de Viseu”, en *Palaeohispanica*, N.º 9, 2009. pp. 143-155.
- DE BERNARDO STEMPERL, P., “Cib. Auzu “haurio, auzeti “haurit”, auzanto “hauriant”: Water in the Botorrita bronzes and other inscriptions (K. 0.8, 1.1, 1.3, 2.1, 5.1)”, en *Palaeohispanica*, N.º 7, 2007. pp. 55-69
- “TO LGVEI “hacia *LUGUS*” frente a LGVEI “para *LUGUS*”: Sintaxis y divinidades en Peñalba de Villastar” en *Emerita*, N.º 76, 2, 2008. pp. 181-196.
 - “La gramática celtibérica del Primer Bronce de Botorrita: Nuevos resultados”, en *Palaeohispanica*, N.º 9, 2009. pp. 683-699.
 - “La ley del Primer Bronce de Botorrita: uso agropecuario de un encinar sagrado”, en F. Burillo Mozota (ed.), *VI Simposio sobre Celtiberos: Ritos y mitos. Actas. Daroca (Zaragoza 27-29 de noviembre de 2008)*, 2010. pp. 123- 146
- DE HOZ, J., “La religión de los pueblos prerromanos de Lusitania”, en *Primeras Jornadas sobre manifestaciones religiosas de la Lusitania*, Cáceres, 1986. pp. 31-49
- “Panorama provisional de la epigrafía rupestre paleohispánica”, en R. Rodríguez Colmenero y L. Gasperini (eds.), *Saxa Scripta (inscripciones en roca). Actas del simposio Internacional Ibérico-Itálico sobre epigrafía rupestre. Santiago de Compostela y Norte de Portugal, 29 de junio- 4 de julio de 1992*, A Coruña, 1995. pp. 9-33.
 - *Historia Lingüística de la Península Ibérica en la antigüedad. Vol. I. Preliminares y mundo meridional prerromano*. Madrid, 2010.
 - *Historia Lingüística de la Península Ibérica en la antigüedad. Vol. II. El mundo ibérico prerromano y la indoeuropeización*. Madrid 2011
- DE HOZ, J., y MICHELENA, L., *La inscripción celtibérica de Botorrita*, Salamanca 1974.
- D'ENCARNAÇÃO, J., GUERRA, A., “The current state of research on local deities in Portugal”, en J. A. Arenas Esteban (ed.), *Celtic religion across space and time. IX Workshop F.E.R.C.A.N.*, Toledo, 2010. pp. 94-113.
- DELLONG, E., *Narbone et la Narbonnais. 11/1, Carte Archeologique de la Gaule*, Paris 2003.

FERNÁNDEZ CASTRO, M. C., CUNLIFFE, B. W., "Le sanctuaire de Torreparedones", en VV.AA. *Les ibères. Exposition. Paris, Galeries nationales du Grand Palais, 15 octobre 1997- 5 janvier 1998*, Barcelona, 1997. pp. 148-149.

FERRER I JANÉ, J., "Els sistemes duals de les escriptures ibèriques", en *Palaeohispanica*, N.^o 13, 2013. pp. 445-459.

FERRER I JANÉ, J. y ESCRIVÁ TORRES, V., "Quatre noves inscripcions ibèriques pintades procedents de Llíria", en *Palaeohispanica*, N.^o 13, 2013. pp. 461-482.

FLETCHER VALLS, D., "Nuevas inscripciones ibéricas de la región valenciana", en *A.P.L.* N.^o 13. Valencia. 1972. pp. 1 13- 1 19.

- "Los plomos escritos Orleyl V, VI y VII", en A. Lázaro Mengod, N. Mesado Oliver, C. Aranegui Gascó y D. Fletcher (eds.), *Materiales de la necrópolis ibérica de Orleyl (Vall d'Uxó, Castellón)*, Valencia, 1981. pp. 63- 131.

- "Ocho letreros ibéricos procedentes del Cerro de San Miguel (Lliria)", en *Saguntum*, N.^o 19, 1985. pp. 195-200.

- "Iunstir, palabra ibérica", en *Arse*, N.^o 28-29, 1994-1995. pp. 155-173.

FLETCHER VALLS, D., SILGO GAUCHE, L., "El plomo ibérico escrito Serreta I. Comentarios y traducciones", en *Recerques del Museo d'Alcoi*, N.^o 1, 1992. pp. 9-36.

- "Inscripción ibérica rupestre del Abrigo Burgal (Siete Aguas, Valencia)", en *Arse*, N.^o 30-31, 1996-1997. pp. 73-80.

FLEURIOT, L., "La grande inscription celtibère de Botorrita. État actuel du déchiffrement", en A. Tovar, M. Faust, F. Fischer y M. Koch (eds.), *Actas del II Coloquio sobre Lenguas y Culturas Prerromanas de la Península Ibérica Coloquio sobre Lenguas y Culturas Prerromanas de la Península Ibérica (Tübingen, 17-19 junio 1976)*, Salamanca, 1979. pp. 169-184.

GAILLEDRAT, É., MARCHAND, G., "Pech Maho. Un ensemble à caractère public et cultuel dans l'habitat", en *Gallia*, N.^o 60, 2003. pp. 234-238

GARCÉS ESTALLO, I., "Nuevas interpretaciones sobre el monumento ibérico de La Vispesa (Tamarite de Litera, Huesca)", en *Caesaraugusta*, N.^o 78, 2007. pp. 337-354.

GÓMEZ-MORENO, M. , *Misceláneas. Historia-Arte-Arqueología*. Madrid, 1949.

GONZÁLEZ-ALCALDE, J., "Cuevas-santuario ibéricas en Cataluña", en *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de Castellón??*, N.^o 25, 2006. pp. 187- 248.

GONZÁLEZ BLANCO, A., "Las inscripciones de Fortuna en la Historia de la Religión romana. Perspectivas histórico-religiosas", en *La Cueva Negra de Fortuna (Murcia). Antigüedad y cristianismo (Murcia)*, Nº 4, 1987. pp. 271-317.

GONZÁLEZ NAVARRETE, J. A., *Escultura ibérica de Cerrillo Banco de Porcuna*, Jaén. Madrid, 1987.

GORROCHATEGUI, J., VALLEJO, J. M., "Lengua y onomástica. Las inscripciones lusitanas", en *Iberografías*, N.^o 6, 2010. pp. 71-80.

GONZÁLEZ BLANCO, A., "Las inscripciones de la Cueva negra. Del descubrimiento a su lectura y estudio", en *La Cueva Negra de Fortuna (Murcia). Antigüedad y Cristianismo*, N.º 4, Murcia, 1988. pp. 15-27.

GRAU MIRA, I., "Estudio de las excavaciones antiguas de 1953 y 1956 em el poblado ibérico de La Serreta", em *Recerques del Museo d'Alcoi*, N.º 5, 1996. pp. 83-119.

GRAU MIRA, I. y SEGURA MARTÍ, J. M., "Las inscripciones ibéricas de La Serreta y su contexto arqueológico", en *Arse*, N.º 28-29, 1995-1996. pp. 117-127.

GUERRA, A., "A propósito dos conceitos de "Lusitano" e "Lusitânia", en *Paleohispanica*, N.º 10, 2010. pp. 81-98.

HERNÁNDEZ, G. y HERNÁNDEZ M. S., "Art rupestre a l'arc mediterrani de la península Ibèrica. Del Cogul a Kyoto", en *Catalan Historical Review*, N.º 6, 2013. pp. 129-146

INÉS VAZ, J. I., "Divinidades indígenas na inscrição de Lamas de Moledo (Castro d'Aire-Portugal)", en *Zephyrus: Revista de prehistoria y arqueología*, N.º 43, 1990. pp. 281-285

IZQUIERDO, I., VELAZA, J., "Estudio de una escultura con inscripción ibérica procedente del santuario del Cerro de los Santos (Montealegre del Castillo, Albacete)", en *Sylloge Epigraphica Barcinonensis IV*, Barcelona, 2002. pp. 31-45.

JUAN I MOLTÓ, J., "El conjunt de terracotes votives del santuari de La Serreta" en *Saguntum*, N.º 21, 1987-1988. pp. 295-329.

KOTARBA, J., CASTELLVI, G., MAZIÈRE, F., *Les Pyrénées-Orientales. 66. Carte Archeologique de la Gaule*. París, 2007.

LÁZARO, A., MESADO, N., "Materiales de la necrópolis de Orleyl en el museo de Burriana (Castellón), en A. Lázaro Mengod, N. Mesado Oliver, C. Aranegui Gascó y D. Fletcher (eds.), *Materiales de la necrópolis ibérica de Orleyl (Vall d'Uxó, Castellón)*, Valencia, 1981. pp. 5-38.

LEDO CABALLERO, A., "El santuario de Montaña Frontera y la producción de vino en el Sagunto Prerromano", en *Real Academia de Cultura Valenciana: Sección de estudios ibéricos "D. Fletcher Valls". Estudios de lenguas y epigrafía antiguas - ELEA*, N.º 9, 2009. pp. 479-502.

LEJEUNE, M. *Celtíberos*, Salamanca, 1955.

- "La grande inscription celtibère de Botorrita (Saragosse) ", en *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, N.º 4, 1973. pp. 622-648.

LUCAS PELLICER, M^a R., "Iconografía de la cerámica ibérica de "El Castelillo" de Alloza (Teruel)", en *Actas del XXI Congreso Nacional de Arqueología. Vol. III.*, Zaragoza, 1995. pp.879-892.

- "Entre dioses y hombres: el paradigma de "El Cigarralejo" (Mula, Murcia), en *Studia E. Cuadrado, AnMurcia*, N.º 16-17, 2001-2002. pp. 147-158.

LUJÁN, E.R., "La situación lingüística de la meseta sur en la Antigüedad", en *Paleohispanica*, N.º 13, 2013. pp. 103-136.

MAESTRO ZALDÍVAR, E., "La figura humana en la cerámica de la provincia de Teruel", en *Kalathos*, N.º 3-4, 1984. pp. 111-119.

MAESTRO, E., DOMÍNGUEZ, A., y MAGALLÓN, A., "El proceso de romanización de la provincia de Huesca: la Vispesa (Tamarite de Litera) y Labitolosa (La Puebla de Castro)", en *Veleia*, N.º 24-25, 2007-2008. pp. 989-1016.

MALUQUER DE MOTES, J., "El bronce escrito de Botorrita (Zaragoza)", en *Pyrenae: revista de prehistòria i antiguitat de la Mediterrània Occidental*, N.º 10, 1974, págs. 151-164

- "Nuevas inscripciones ibéricas en Catalunya", en *Pyrenae*, N.º 12, 1976. pp. 183-190.

MARCO SIMÓN, F., "Consideraciones sobre la religiosidad ibérica en el ámbito turolense", en *Kalathos*, N.º 3-4, 1984. pp. 71-93.

- "El dios céltico Lug y el Santuario de Peñalba de Villastar", en *Estudios en Homenaje al Dr. Antonio Beltrán Martínez*, Zaragoza, 1986. pp. 731-759.
- "La religión de los celtíberos", en F. Burillo, *Symposium sobre los celtíberos. Daroca (Zaragoza) del 24 al 26 de abril de 1986*, Zaragoza, 1987. pp. 55-74.
- "El paisaje sagrado en la España indoeuropea", en *Religión y magia en la Antigüedad (Valencia 16-18 de abril de 1997)*, Valencia, 1999. pp. 147-165.
- "Religion and Religious Practices of the Ancient Celts of the Iberian Peninsula", en *e-Keltoi. Journal of Interdisciplinary Celtic Studies*. N.º 6, 2005. pp. 287-345.
- "Sobre la romanización religiosa de los Pirineos", en *Veleia*, N.º 24-25, 2007-2008. pp. 1017-1033.
- "Las inscripciones religiosas hispanas del ámbito rural como expresión del epigráfico", en *Espacios, usos y formas de la epigrafía hispana en épocas Antigua y Tardoantigua. Homenaje al Dr. Armin Stylo*, Mérida, 2009. pp. 197-210.
- "Duagena, Ataecina": dos divinidades mencionadas en contextos mágicos del Occidente hispano", en *MHNH: revista internacional de investigación sobre magia y astrología antiguas*, N.º 11, 2011. pp. 45-58.
- "Ritual y espacios de memoria en le Hispania Antigua", en *Palaeohispanica*, N.º 13, 2013. pp. 137-165

MARCO SIMÓN, F., BALDELOU, V., "El monumento ibérico de Binéfar (Huesca)", en *Pyrenae*, N.º 12, 1976. pp. 91-117.

MEID, W. "La inscripción celtibérica de Peñalba de Villastar", en *Kalathos*, N.º 13-14, 1993-1995. pp. 347-353.

- "Zur Botorrita-Inschrift", en W. Meid y P. Anreiter (eds.), *Die größeren altkeltischen Sprachdenkmäler: Akten des Kolloquiums Innsbruck (April/Mai 1993)*, Innsbruck 1996. pp. 146-148. 1993

MONEO, M. T., "Santuarios urbanos en el mundo ibérico", en *Complutum*, N.º 6, 1995. pp. 245-255.

- *Religio Iberica: santuarios, ritos y divinidades (siglos VII-I a.C.)*, Madrid, 2003.
- MORENA LÓPEZ, J. A., *El santuario ibérico de Torreparedones (Castro del Río-Baena, Córdoba)*, Córdoba, 1989.
- "A propósito de un particular tipo iconográfico de escultura ibérica votiva en piedra. Las figuras sedentes: ¿divinidades, damas de alto rango o simples exvotos?", en *Anales de Arqueología Cordobesa*, N.º 10, 1999. pp. 9-31.
- NEGUERUELA, I., "Les sculptures du Cerrillo Blanco de Porcuna", en VV.AA. *Les ibères. Exposition. Paris, Galeries nationales du Grand Palais, 15 octobre 1997- 5 janvier 1998*, Barcelona, 1997. pp. 170-171.
- NICOLAU VIVES, M^a R., "Un santuario iberorromano saguntino situado en la Montaña Frontera (Sagunto, Valencia)", en *Anales de arqueología cordobesa*, N.º 9, 1998. pp. 25-50.
- NOGUERA, J.M., "Le Cerro de los Santos", en VV.AA. *Les ibères. Exposition. Paris, Galeries nationales du Grand Palais, 15 octobre 1997- 5 janvier 1998*, Barcelona, 1997. pp. 150-151.
- OLÀRIA PUYOLES, C., "Noves intervencions arqueològiques als jaciments neolítics del Cingle del Mas Nou i Cova Fosca (Ares del Maestre, Alt Maestrat)", en *Quaderns de Prehistoria y Arqueología Castellonense*, N.º 20, 1999. pp. 147-150.
- OLIVA PRAT, M., "El nuevo plomo con inscripción ibérica hallado en Ullastret", en *Pyrenae*, N.º 3, 1967. pp. 107-123.
- OLIVARES PEDREÑO, J. C., "El dios indígena Bandua y el rito del toro de San Marcos", en *Complutum*, N.º 8, 1997. pp. 205-222.
- "Reflexiones sobre las ofrendas votivas a dioses indígenas en Hispania: ámbitos de culto y movimientos de población", en *Veleia*, N.º 20, 2003. pp. 297-313.
- "Celtic Gods of the Iberian Peninsula", en *e-Keltoi. Journal of Interdisciplinary Celtic Studies*. N.º 6, 2005. pp. 607- 649.
- OLIVER FOIX, A., "Grafitos ibéricos procedentes de Montaña Frontera (Sagunto)", en *Saguntum. Papeles del laboratorio de Arqueología de Valencia*, N.º 20, 1986. pp. 117-122.
- "La problemática de los lugares sacros ibéricos en la historiografía arqueológica", en *Quaderns de Prehistoria y Arqueología Castellonense*, N.º 18, 1997. pp. 495- 516.
- OLMOS ROMERA,, R., "Posibles vasos de encargo en la cerámica ibérica del sureste", en *Archivo Español de Arqueología*, N.º 60, 1987. pp. 20-42.
- "Religiosidad e ideología ibérica en el marco del Mediterráneo", en D. Vaquerizo (coord.), *Religiosidad y vida cotidiana en la España ibérica*, Córdoba, 1992. pp. 11-45.
- "Combates singulares: lenguajes de afirmación de Iberia frente a Roma", en T. Tortora Rocamora, j. Antonio Santos, *Arqueología e Iconografía: indagar en las imágenes*, Roma, 2003. pp. 79-98.
- ORDUÑA AZNAR, E., "Ergatividad en ibérico", en *Emerita*, N.º 76, 2008. pp. 275-302

- "En torno al lexema ibérico -eki y sus variantes", en *Palaeohispanica*, N.º 10, 2010. pp. 319-334.

ORTEGO Y FRÍAS, T., "El poblado ibérico del Castelillo, Alloza (Teruel)", en *Empúries: revista del món clàssic i antiguitat tardana*, N.º 7-8, 1945-1946. pp. 185-202.

PANOSA DOMINGO, M. I., *La escritura ibérica en Cataluña y su contexto socioeconómico (siglos V-I a.C.)*, Vitoria, 1999.

- "L'Epigrafia ibèrica" en VV.AA., *Mas Castellar de Pontós (Alt Empordà). Un complex arqueològic d'epoca ibèrica (Excavacion 1990-1998)*, Gerona, 2002. pp. 577-584

PÉBARTHE, C., DELRIEUX, F., "La transaction du plomb de Pech-Maho", en *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, N.º 126, 1999. pp. 155–161.

PÉREZ BALLESTER, J., "El abrigo de Reinà (Alcalá de Júcar): ensayo sobre un nuevo modelo de lugar de culto en época ibérica", en *Estudios de arqueología ibérica y romana: homenaje a Enrique Pla Ballester*, Valencia, 1992. pp. 289-300.

PÉREZ ROJAS, M., "Las inscripciones con escritura tartésica de la cueva de La Camareta y su contexto onomástico. (Aportaciones sobre la «celtización» del mundo ibero-tartésico)", en. *Antigüedad y Cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad Tardía. (Ejemplar dedicado a La Cueva de La Camareta (Agramón-Hellín, Albacete)*, N.º 10, 1993. pp. 139-266.

PÉREZ VILATELA, L., "Inscripciones celtibéricas inéditas de Peñalba", en F. Villar y J. D'Encarnação (eds.), *La Hispania prerromana. Actas del VI Coloquio sobre lenguas y culturas prerromanas de la Península Ibérica (Coimbra, 13-15 de octubre 1994)*, Salamanca, 1996. pp. 247-278.

PRÓSPER, B. M., *Lenguas y religiones prerromanas del occidente de la Península Ibérica*, Salamanca, 2002a.

- "La gran inscripción rupestre celtibérica de Peñalba de Villastar", en *Palaeohispanica*, N.º 2, 2002b. pp. 213-226.

- "Un paralelo léxico-sintáctico entre celtibérico y galó. La firma de alfarero gala AVOT y celtibérico auz", en *Palaeohispanica*, N.º 6, 2006. pp. 151-163

- *El Bronce celtibérico de Botorrita I*, Pisa-Roma, 2008.

- "Reve Anabaraeco, divinidad acuática de las Burgas (Orense)", en *Palaeohispanica*, N.º 9, 2009. pp. 203-214.

POVEDA NAVARRO, A. M., "Representaciones humanas pintadas sobre la cerámica ibérica de El Monestril (Elda, Alicante). La ideología en la cerámica ibérica pintada", en *Saguntum*, N.º 19, 1985. pp. 183-193.

RAMALLO ASENSIO, S., NOGUERA CELDRÁN, J. M., BROTONS YAGÜE, F., "El Cerro de los Santos y la monumentalización de los santuarios ibéricos tardíos", en *Revista de Estudios Ibéricos*, N.º3, 1998. pp. 11-70.

RÉBÉ, I., DE HOZ, J., ORDUÑA, E., "Dos plomos ibéricos de Ruscino (Perpignan, P.-O.)", en *Palaeohispanica*, N.º 12, 2012. pp. 211-251.

REDENTOR, A., "Testemunhos de *Reve* no Ocidente brácaro", en *Paleohispanica*, N.^o 13, 2013. pp. 219-235.

REDONDO RODRÍGUEZ, J.A., "Religión romana en el sureste cacereño", en *Primeras Jornadas sobre manifestaciones religiosas de la Lusitania*, Cáceres, 1986. pp. 15-29

RICHERT, E., *Sacred place: Contextualizing Non-Urban Cult Sites and Sacred Monuments in the Landscape of Lusitania from the 1st to 4th c. AD* (Vol I y II), Edimburgo, 2012.

RODRÍGUEZ RAMOS, J., "Liria XCII: ¿un *kálathos* ibérico dedicado a Proserpina?", en *Faventia*, N.^o 16, 1994. pp. 65-81.

- "Acerca de los afijos adnominiales de la lengua íbera", en *Faventia*, N.^o 24,1, 2002a. pp. 115-134.

- "La inscripción sobre escultura de Cerro de los Santos y los problemas de homomorfia en la escritura íbera meridional", en *Habis*, N.^o 33, 2002b. pp. 203-211

- *Análisis de epigrafía íbera*, Vitoria, 2004.

-"La problemática del sufijo 'primario' o 'temático' -k- en la lengua íbera y del vocabulario de las inscripciones religiosas íberas", en *Faventia*, N.^o 27, 2005. pp. 25-38.

RUANO RUIZ, E., "El Cerro de los Santos (Montealegre del Castillo, Albacete): Una nueva interpretación del santuario", en *CuPAUAM*, N.^o 15, 1988. pp. 253- 273.

RUEDA GALÁN, C., *Territorio, culto e iconografía en los santuarios ibéricos del Alto Guadalquivir (ss. IV a.n.e.- I d.n.e.)*, Jaén, 2011.

RUIZ BREMÓN, M., *Los exvotos del santuario ibérico del Cerro de los Santos*, Albacete, 1989.

- "Un nuevo exvoto procedente del Cerro de los Santos (Montealegre del Castillo, Albacete)", en *Al-Basit: Revista de estudios albacetenses*, N.^o 31, 1992. pp. 105-109.

RUIZ DARASSE, C., "L'épigraphie ibérique du Pays Valencien et sa comparaison avec la Catalogne", en *Palaeohispanica*, N.^o 6, 2006. PP- 165-182.

SÁNCHEZ GÓMEZ, M. L., *El santuario de El Cerro de los Santos (Montealegre del Castillo, Albacete). Nuevas aportaciones arqueológicas*, Albacete, 2002.

SANTOS, M. J., "El sacrificio en el occidente de la Hispania romana: para un nuevo análisis de los ritos de tradición indoeuropea", en *Palaeohispánica*, N.^o 7, 2007. pp. 175-217.

SCHATTNER, T., GUERRA, A. FABIÃO, C., "La investigación del santuario de Endovelico en São Miguel da Motta (Portugal)", en *Palaeohispanica*, N.^o 5, 2005. pp. 893- 908.

SECO SERRA, I., "El betilo estiliforme de Torreparedones", en *SPAL*, N.^o 8, 1999. pp. 135-158.

SILGO GAUCHE, L., "Breves consideraciones sobre la piedra ibérica de Cruzy", en *Palaeohispanica*, N.^o 4, 2004. pp. 195-197.

- "Nuevo estudio de la inscripción ibérica sobre plomo Orleyl V (F.9.5). ¿Una *defixio* pública?", en *Real Académia de Cultura Valenciana. Sección de estudios ibéricos "D. Fletcher Valls". Estudios de lenguas y epigrafía antiguas*, N.º 9, 2009. pp. 347-413.

SILGO GAUCHE, L., FLETCHER VALLS, D., "La inscripción ibérica rupestre del Abrigo Burgal (Siete Aguas, Valencia)", en *Arse*, N.º 30-31, 1996-1997. pp. 73-80.

SIMÓN CORNAGO, I., "Una inscripción ibérica sobre un árula de Tarragona (C.18.7)", en *Palaeohispanica*, N.º 9, 2009. pp. 517-530.

- "Epigrafía ibérica en contextos domésticos", en *Antesteria*, N.º 1, 2012. pp. 267-282.

- *Los soportes de la escritura paleohispánicas*, Zaragoza, 2013.

SOLIER, Y., "Une tombe de chef à l'oppidum de Pech Maho (Sigean, Aude)", en *Revue Archéologique de Narbonnaise*, N.º 1, 1968. pp. 7-37.

SOPEÑA, G., *Dioses, ética y ritos. Aproximaciones para una comprensión de la religiosidad entre los pueblos celtibéricos*, Zaragoza, 1987.

- "La religión de los celtíberos: las divinidades", en *Trébede: Mensual aragonés de análisis, opinión y cultura*, N.º 53-54, 2001. pp. 42-47.

TOVAR, A., "La inscripción grande de Peñalba de Villastar y la lengua celtibérica", en *Ampurias*, N.º 17-18, 1955-56. pp. 159-169.

- "Las inscripciones celtibéricas de Peñalba de Villastar", en *Emerita*, N.º 27, 1959. pp. 349-365.

- "Las inscripciones de Botorrita y de Peñalba de Villastar y los límites orientales de los celtíberos", *Hispania Antiqua*, N.º 3, 1973. pp. 367-405.

- "Revisión del bronce de Botorrita después de su lavado y restauración", en A. Beltrán y A. Tovar, *Contrebia Belaisca (Botorrita, Zaragoza) I. El bronce con alfabeto 'ibérico' de Botorrita*, Zaragoza, 1982. pp. 61-84.

- "La inscripción del Cabeço das Fráguas y la lengua de los lusitanos", en J. de Hoz (Coord.), *Actas del III Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas*, 1986. pp. 227-254.

TRUSZKOWSKI, E., *Étude stylistique de la sculpture du sanctuaire ibérique du Cerro de los Santos (Albacete, Espagne)*, *Monographies instrumentum*, N.º 33. Montagnac, 2006.

UNTERMANN, J., "En torno a las inscripciones rupestres de Peñalba de Villastar", en *Teruel*, N.º 57-58, 1977. pp. 2-21.

- "La gramática de los plomos ibéricos" en *Veleia*, N.º 2-3, 1985-1986. pp. 35-56

- *Monumenta Linguarum Hispánicarum III. Die iberischen inschriften aus spanien*. (Vol I y II). Wiesbaden, 1990.

- *Monumenta Linguarum Hispanicarum IV. Die tartessischen, keltiberischen und lusitanischen Inschriften*, Wiesbaden, 1997.
- "Comentario sobre una lámina de plomo con inscripción ibérica de la colección D. Ricardo Marsal, Madrid", en *Habis*, N.º 29, 1998. pp. 7-21.
- "La lengua ibérica en el sur de Francia", en O. Mercadal Fernández (coord.), *Món ibèric: als Països Catalans: XIII Col.loqui Internacional d'Arqueologia de Puigcerdà : homenatge a Josep Barberà i Farràs (Puigcerdà, 14 i 15 de novembre de 2003)*, Puigcerdá, 2005. pp. 1135-1150.

VALLEJO, J. M., "Hacia una definición del lusitano", en *Palaeohispanica*, N.º 13, 2013. pp. 273-291.

VALLEJO DELGADO, L. E., *Los conjuntos escultóricos de Cerrillo Blanco de Porcuna (Jaén): procesos, técnicas y grafismos. Un ensayo perceptivo y experimental sobre la mirada de los escultores*, Granada, 2012.

VELAZA, J., "Chronica epigraphica iberica II: Novedades y revisiones de epigrafía ibérica", en F. Villar, M.P. Fernández Álvarez (eds.), *Religión, lengua y cultura prerromanas de Hispania. VIII Coloquio sobre lenguas y culturas prerromanas de la Península Ibérica, Salamanca 1999*, Salamanca, 2001. pp. 639-662.

- "Chronica epigraphica iberica VII (2004-2005)", en *Palaeohispanica*, N.º 6, 2006. pp. 303-327.
- "Chronica epigraphica iberica VIII (2006)", en *Palaeohispanica*, N.º 8, 2008. pp. 301-312.

VICENTE, J. D.; PUNTER, M. P.; ESCRICHÉ, C., Y HERCE, A. I., "Las inscripciones de la «Casa de LIKINE» (Caminreal, Teruel), en Untermann, J., y F. Villar (eds.), *Lengua y cultura en la Hispania prerromana. Actas del V Coloquio sobre lenguas y culturas prerromanas en la Península Ibérica (Colonia, 25-28 de noviembre de 1989)*, Salamanca, 1993. pp. 747-772

VILLAR, F., *Los indoeuropeos y los orígenes de Europa. Lengua e Historia*. Madrid, 1991.

VILLAR, F., PEDRERO, R., "La nueva inscripción lusitana: Arroyo de la Luz III", en F. Villar y M.P. Fernández Álvarez (coords.), *Religión, lengua y cultura prerromanas de Hispania. VIII Coloquio sobre lenguas y culturas prerromanas de la Península Ibérica, Salamanca 1999*, Salamanca, 2001. pp. 663-698

VILLAR, F., PRÓSPER, B. M^a., *Vascos, celtas e indoeuropeos. Genes y lenguas*. Salamanca, 2005.

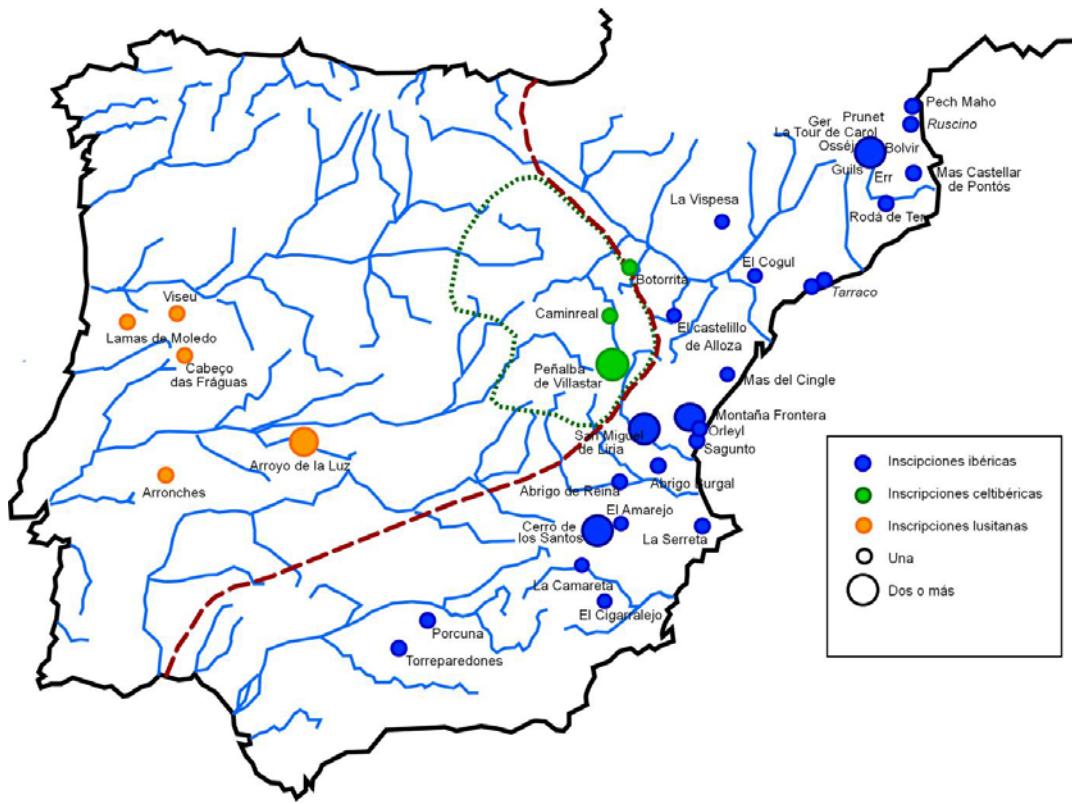
VIÑAS VALVERDU, R., SARRIA BOSCOVICH, E., "Una inscripción ibérica en pintura roja en el abrigo del Mas del Cingle, Ares del Maestre Castellón de la Plana)", en *Quaderns de Prehistoria y Arqueología Castellonense*, N.º 5, 1978. pp. 375- 383.

WITCZAK, K.T., "On the indo-european origin of two lusitanian theonyms (*Laebo* and *Reve*)", en *Emerita*, N.º 67, 1, 1999. pp- 65-73.

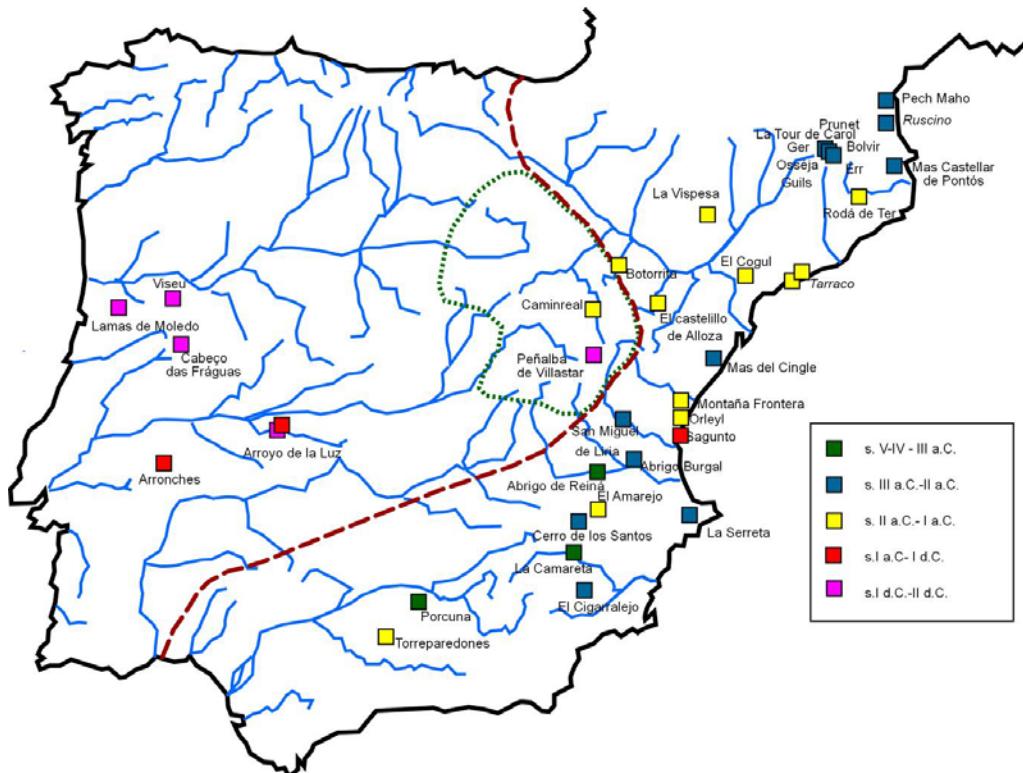
6. ANEXOS

1. MAPAS

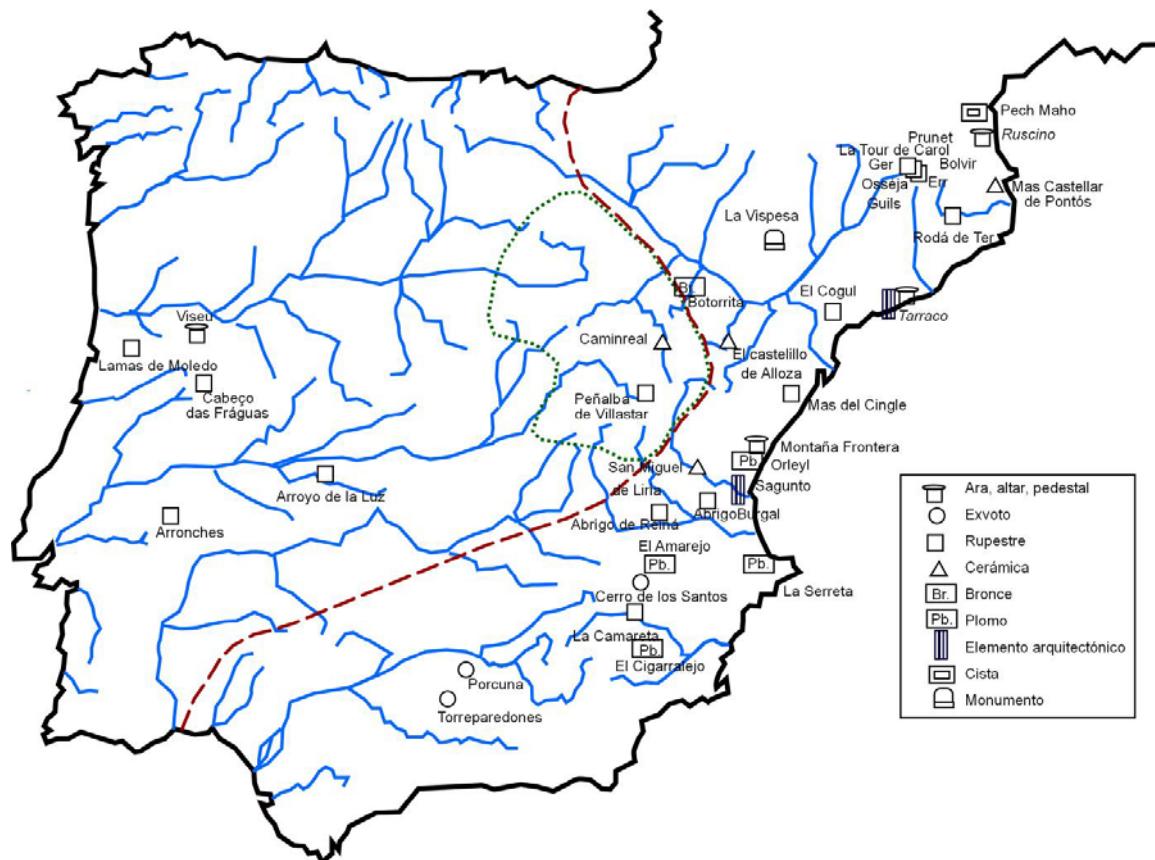
1) Mapa de las inscripciones tratadas en este trabajo



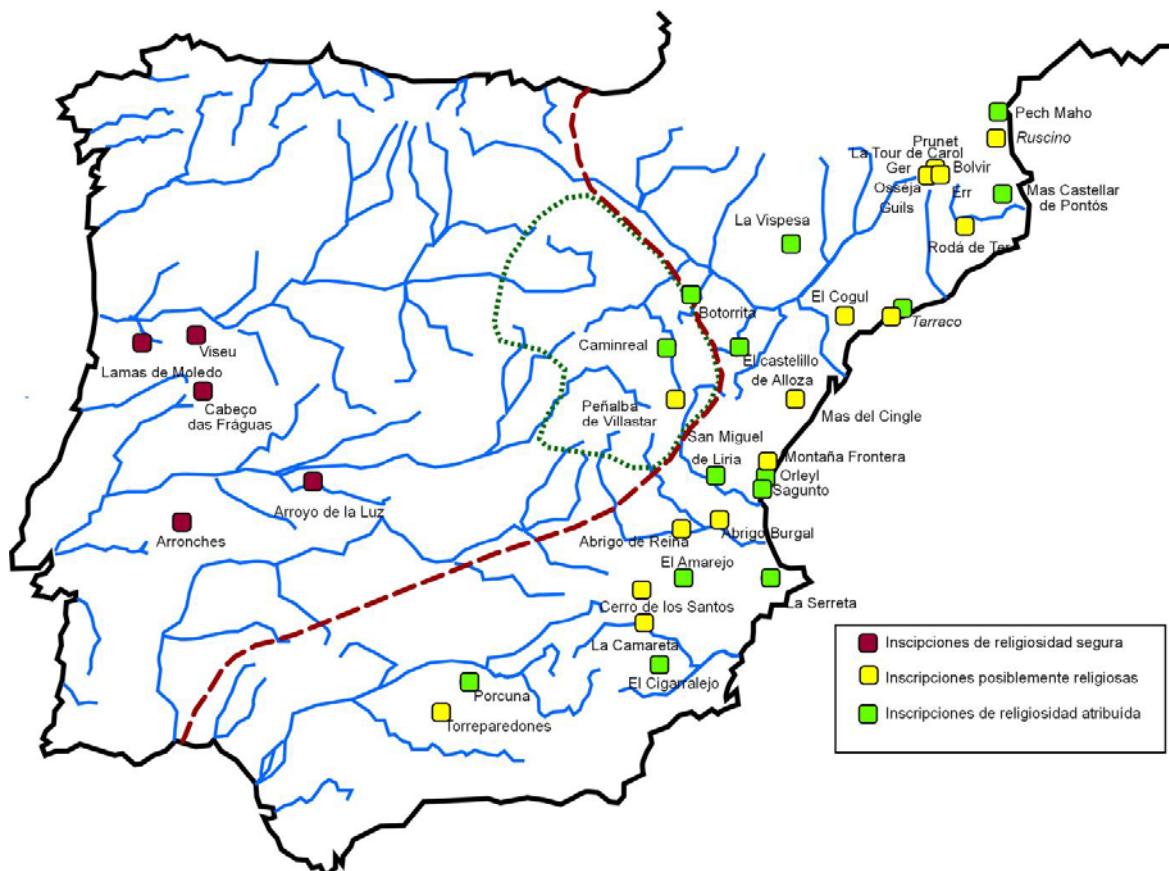
2) Inscripciones por cronología



3) Inscripciones por soporte



4) Inscripciones según la probabilidad de que sean religiosas



2. IMÁGENES

1. Cabeço das Fráguas

Estructura circular del santuario de Cabeço das Fráguas.
RICHERT 2012 (V.II): 47.



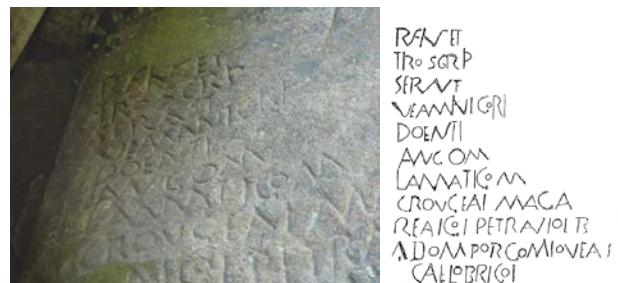
Inscripción según
Untermann, *MLH IV* (756)

OILAM TREBOPALX
INDIPORCOMLABBO.
COMAIAM ICCONA LOIM
INNA OILAM VSSEAM
TREBIRVNE INDI TAVRON
FADEA
RELE

2. Lamas de Moledo

Fotografía de la inscripción.
RICHERT 2012 (V. I): 126.

Inscripción según
Untermann, *MLH V* (752)



3. Arroyo de la Luz I-II

Inscripción según
Untermann, *MLH V* (748)

MBATVS
SCRITSI
CARLAE PRAISOM
SECIAS ERBA MVITIE
AS ARIMO PRAESO
NDO SINGEIEYO
INI AVA INDI VEA
VN INDI EDAGA
ROM TEVCAE COM
INDI NVRIM IIF
VDE EEC RVRSE ICO
AMPILVA
INDI

LOEMINA · INDI · ENV
PETANIM · INDI · AR
IMOM · SINTAMO
M · INDI · TEVCOM
SINTAMO

4. Arroyo de la Luz III

Imagen de la inscripción.
F. Villar y M.P. Fernández
(eds.), *Religión, lengua y
cultura prerromanas de
Hispania* (2001: portada)



5. Arronches

Imagen de la inscripción de Arronches. CARNEIRO ET ALII 2008: 176.



6. Viseu

Ara de Viseu. DA SILVA-SOBRAL- FIGUEIRA 2009: 154 y 155.



7. Peñalba de Villastar: fotografías y grabados.

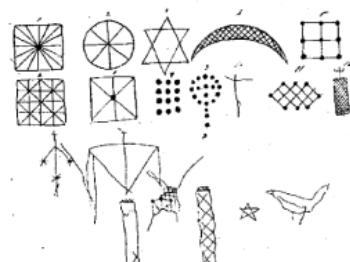
Fotografía del farallón de Peñalba de Villastar.
turismocomarcateruel.com



Fotografía de una de las cazoletas. BELTRÁN-JORDÁN-MARCO 2005: 956



Grabados del santuario. CABRÉ 1910: 251. Geométricos.



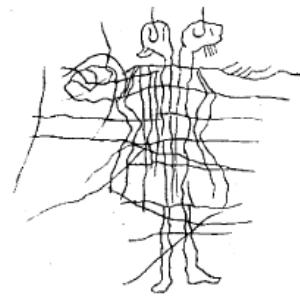
Grabados del santuario.
CABRÉ 1910: 252
Animales



Imágenes interpretadas
como representaciones de
Lug.
a) CABRÉ 1910: 249.
b) CABRÉ 1910:254



a)



b)

8. Peñalba de Villastar: inscripciones

Fotografía de la
"Gran Inscripción"
según Untermann,
MLH IV (635)



"Gran Inscripción"
según Untermann,
MLH IV (635)

INIOROS I NVMN
VTATIGI o. TCVUS
TRICAIAS.TOCVUS
ARVANOM.COMMIV
INIOROS II. HQVOLIS VIRVII
INIOROS III. HQVOLIS SISTAT. VEVIII TIASO
OCRV. OIOCAS. TO. QIAS. SISTAT. VEVIII TIASO
JOSIAS

Versos de *La
Eneida* TOVAR
1959.

TIMPUS HIRAT QVO PRIMA. QVIIIS MONTA LIBVS AGRIS IN
NIISCIQVI

GAVATOS LAMITOS, ruddos calos nro C

K. 3.4.

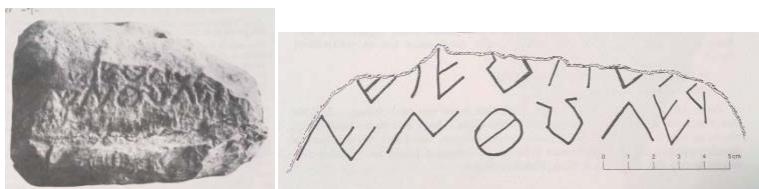
K. 3.5

K. 3. 14

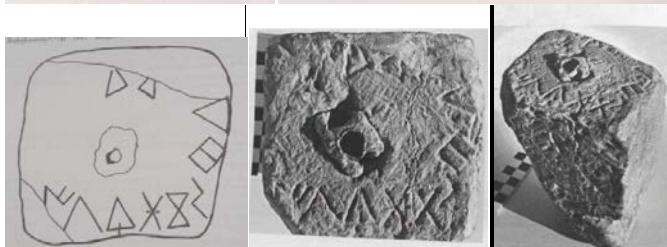
Otras inscripciones
recogidas en los
MHL IV.

9. Montaña Frontera

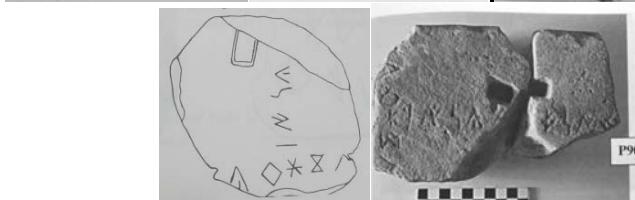
F. 11. 7.
Fotografía e inscripción
según Untermann, *MLH*
II-2 (410)



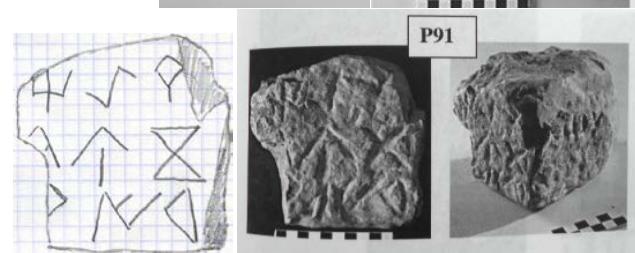
F. 11. 28.
Inscripción según
Untermann, *MLH* II-2
(422)
Fotografías de SIMÓN
CORNAGO 2013: 282.



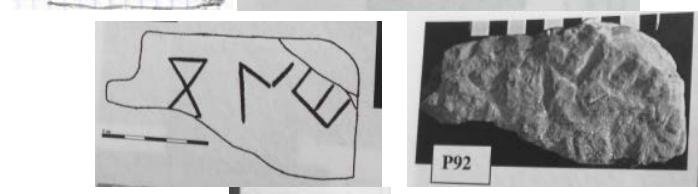
F. 11. 30.
Inscripción según
Untermann, *MLH* II-2
(423)
Fotografías de SIMÓN
CORNAGO 2013: 283.



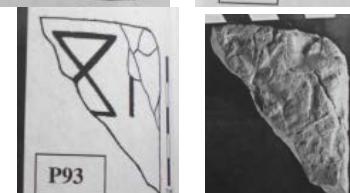
P91.
Calco VELAZA 2008:
307.
Fotografía SIMÓN
CORNAGO 2013: 283.



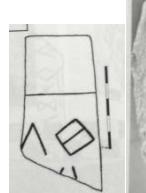
P92 SIMÓN
CORNAGO 2013:



P93 SIMÓN
CORNAGO 2013:



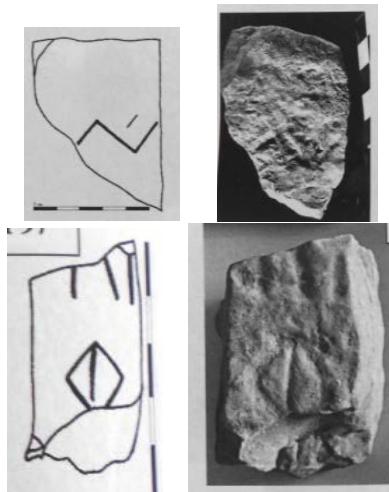
P94 SIMÓN
CORNAGO 2013:



P95 SIMÓN
CORNAGO 2013:



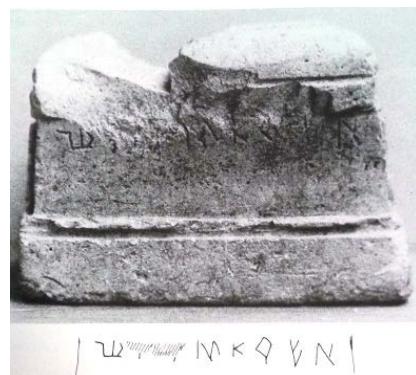
P96 SIMÓN
CORNAGO 2013:



P97 SIMÓN
CORNAGO 2013:

10. *Ruscino*

Fotografía del altar de
Ruscino. MLH II-2
(352)



Fotografías del altar de
Ruscino. SIMÓN
CORNAGO 2013: 266.



11. *Tarraco*

Las cuatro caras del
árulea de Tarraco.
SIMÓN CORNAGO
2009: 528.

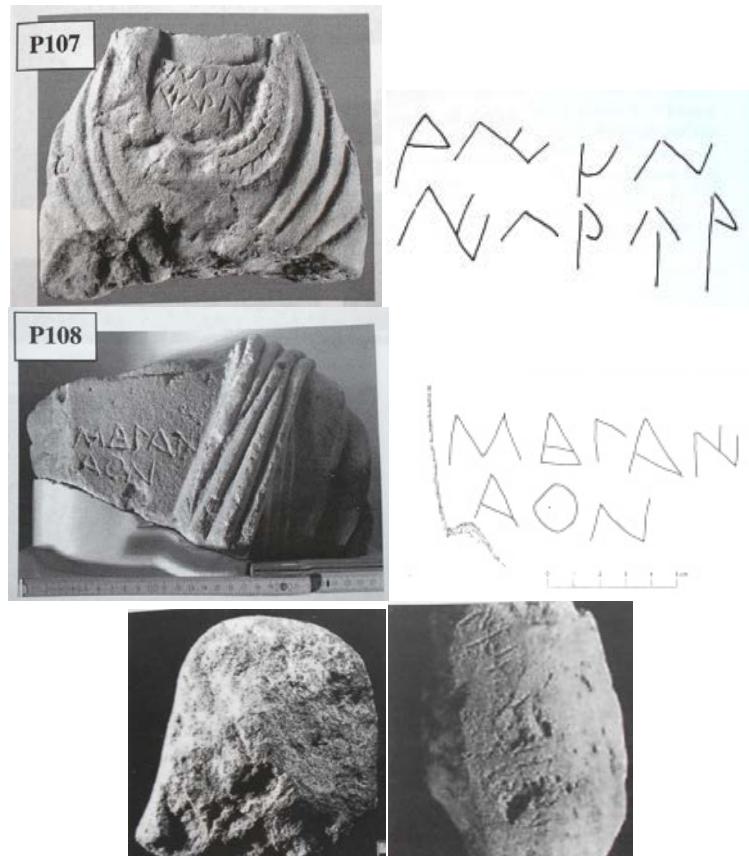


12. Cerro de los Santos

G. 14. 1.
Fotografía de la
inscripción y el exvoto.
SIMÓN CORNAGO
2013: 287.
Inscripción según
Untermann *MLH II-2*
(620).

G. 14. 2.
Fotografía de la
inscripción y el exvoto.
SIMÓN CORNAGO
2013: 287.
Inscripción según
Untermann *MLH II-2*
(621)

G. 14. 3
Fotografía de la
inscripción y el exvoto.
SIMÓN CORNAGO
2013: 287.



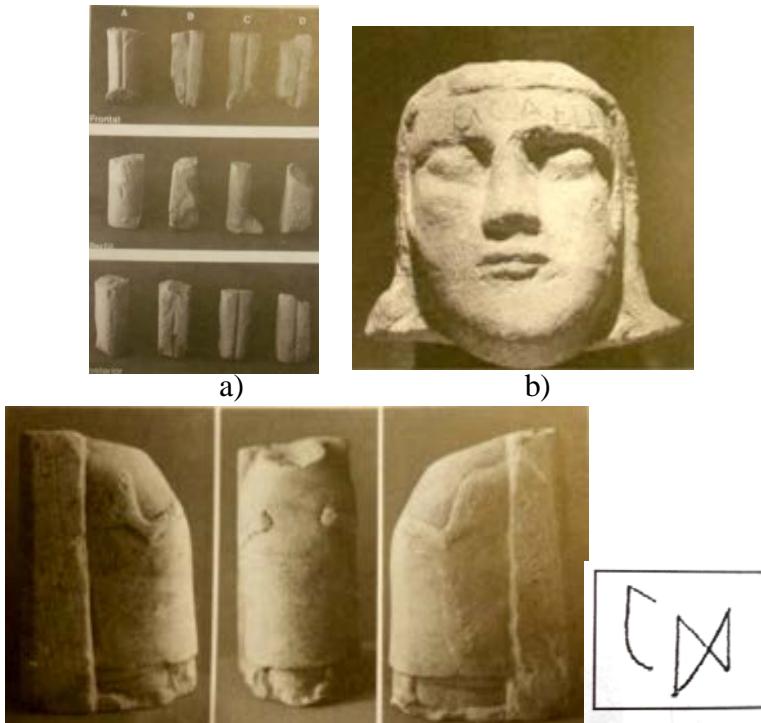
13. Torreparedones

a) Exvotos de piernas.
MORENA LÓPEZ
1989: 167

b) Cabeza con inscripción
Dea Caelestis
MORENA LÓPEZ 1989:
164.

Exvoto con inscripción
de Torreparedones.
MORENA LÓPEZ 1989:
154

Inscripción ibérica de
Torreparedones.
SIMÓN CORNAGO
2013: 289.



14. Rodá de Ter

Inscripción de Rodá de
Ter. MALUQUER
1976: 187.



15. El Cogul

Dibujo de las
inscripciones y
grabados rupestres
según Almagro.
ALONSO-GRIMAL
2007:89

Inscripciones ibéricas y latinas según Almagro (1952:44), en GONZÁLEZ-ALCALDE 2006: 222



16. Abrigo de Reiná

Zona en la que se
encuentra el abrigo y vista
de la covacha y la visera.
PÉREZ BALLESTER
2006: 290.

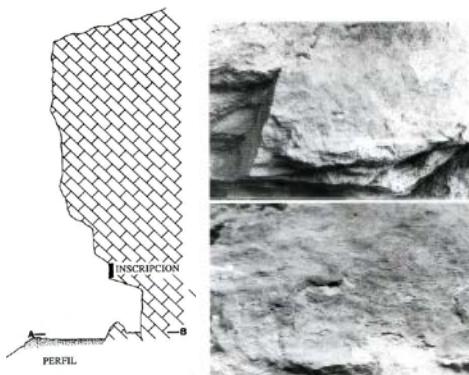
Vista de la entrada de la covacha. PÉREZ
BALLESTER 2006: 290.

Inscripciones y figura antropomorfa. PÉREZ BALLESTER 2006: 292 y 290.



17. Abrigo Burgal

Localización de las inscripciones del Abrigo Burgal e imágenes de las mismas.
FLETCHER-SILGO 1996-1997: 78 y 79.



Calco de las inscripciones.
FLETCHER-SILGO 1996-1997: 77.



18. Mas del Cingle

Figura femenina y posible jinete en Mas del Cingle.
VIÑAS-SARRIA
(1978:378 y 379)

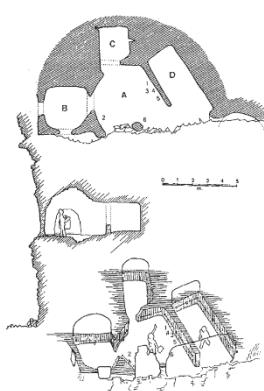
Inscripción de Mas del Cingle. VIÑAS-SARRIA
380.



19. La Camareta

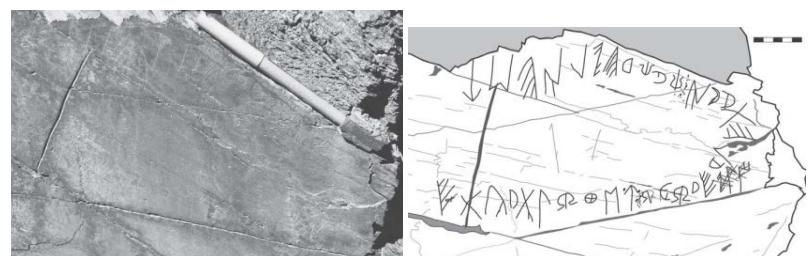
Cueva de La Camareta.
PÉREZ ROJAS 1993:
144.

Inscripción de La Camareta, 1. PÉREZ ROJAS 1993: 170 y 165.

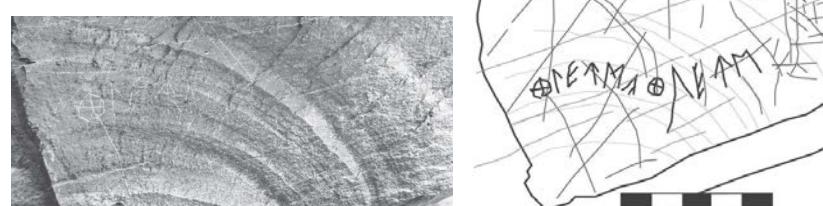


20. La Cerdaña

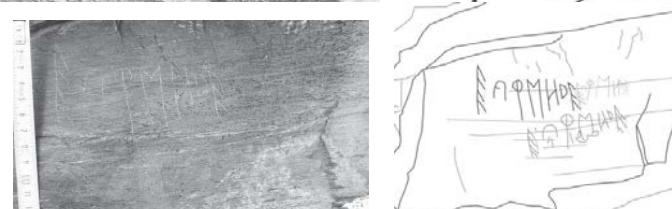
Osseja - Z2 - R2
CAMPMAJO-FERRER 2010:
266



Osséja Z4-10
CAMPMAJO-FERRER 2010:
265



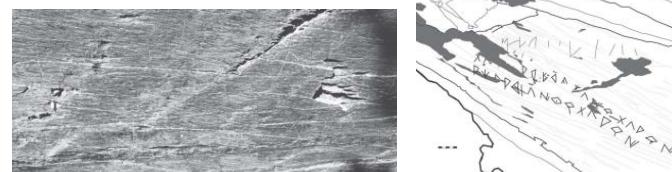
Osseja - Z5 - R2
CAMPMAJO-FERRER 2010:
267



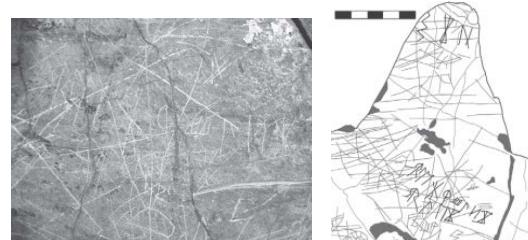
Osseja - Z6 - RA
CAMPMAJO-FERRER 2010:
268



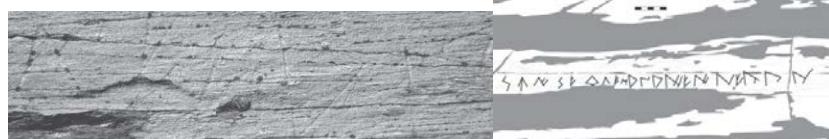
Osseja - Z8 - R6
CAMPMAJO-FERRER 2010:
269



Err - Z2 - R4
CAMPMAJO-FERRER 2010:
271



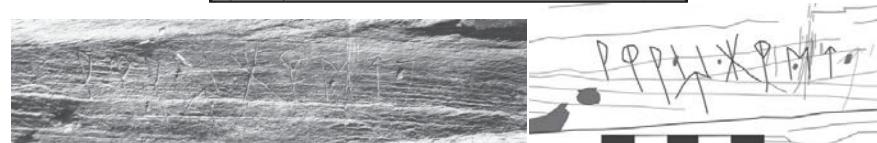
Guils - Z1 - R5.
CAMPMAJO-FERRER 2010:
270



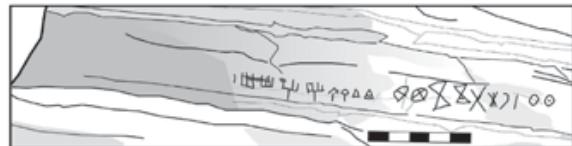
Signario de Ger.
FERRER 2013:
454



Bolvir - Z3 - R4
CAMPMAJO-FERRER 2010:
272



Signario de
Bolvir. FERRER
2013: 454



Enveigt R1 Z1.
CAMPMAJO-
CRABOL 2009:
406



Inscripciones de
Prunet, según
MONEO
2003:256.



21. *Oinochoe de Caminreal*

Oinochoe de la Caridad.
BURILLO 1997



Fotografía de la
inscripción. VICENTE
et alii 1993: 760.



Inscripción según
Untermann, *MLH* IV
(646)



a) Inscripción de
Albalate del Arzobispo,
según Untermann, *MLH*
V (617)



b) Inscripción K.0.8.,
Untermann, *MLH* IV

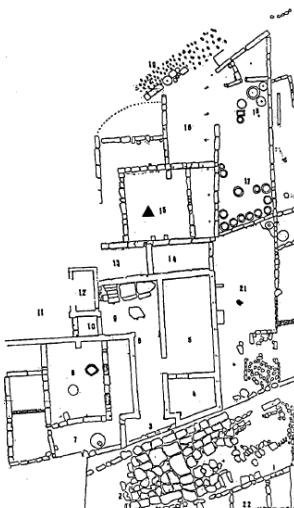
a)



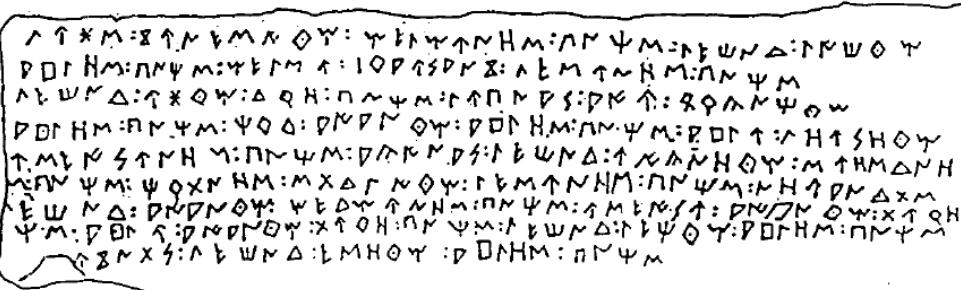
b)

22. Botorrita I

Plano de la parte del yacimiento en la que se encontró la inscripción.
BELTRÁN 1992: 59.



Inscripción de Botorrita I. BELTRÁN 1992: 62.



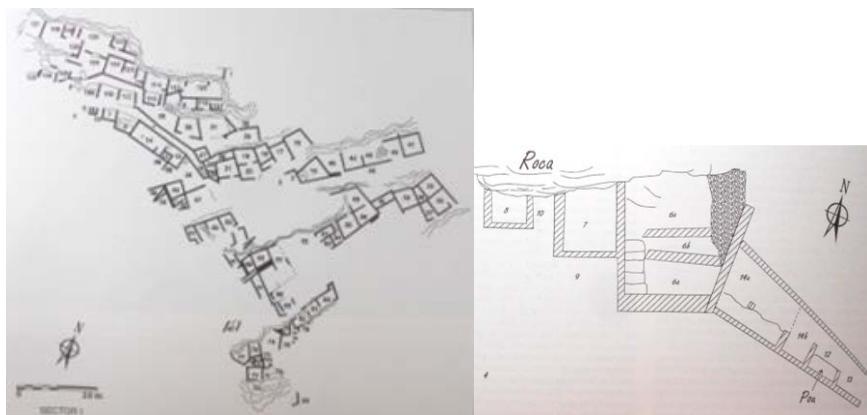
Representación del encinar sagrado del que habla la inscripción según DE BERNARDO 2010: 138.



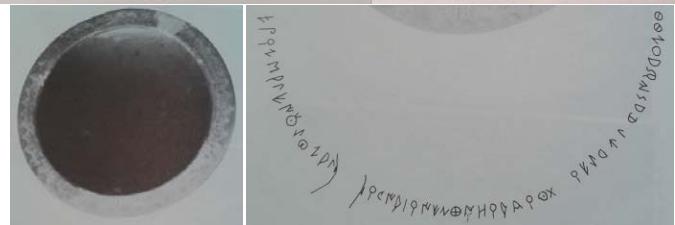
23. San Miguel de Liria

EL TOSSAL DE
SANT MIQUEL DE
LIRIA
plano sector 1.
Bonet 1995: 41.

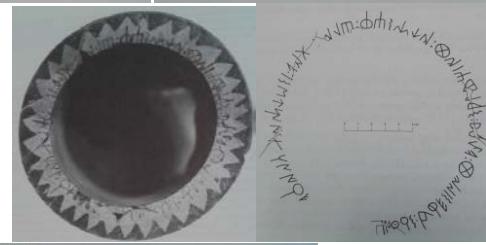
Plano manzana 4
departamentos 12,
13 y 14, con
indicación del pozo.
BONET 1995: 348.



F. 13. 4
MLH II-2 (448)



F. 13.5.
Vaso del
departamento 11
con texto Liria IX.
MLH II-2 (450)



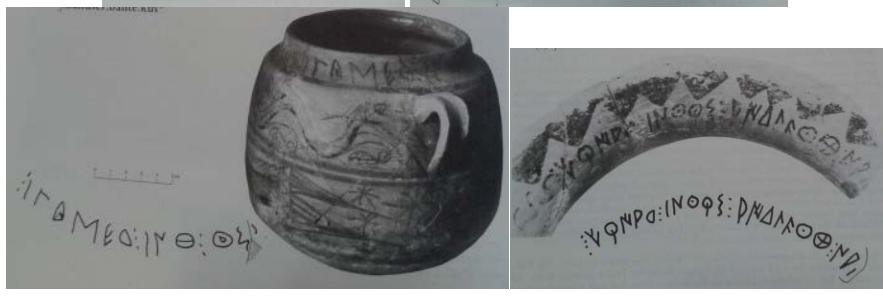
F.13.6
Vaso del dep. 111
con texto Liria
LXXVI



F. 13.8. Lebes de
los bailarines del
dep. 14 con el
texto Liria XVIII
MLH II-2 (457)



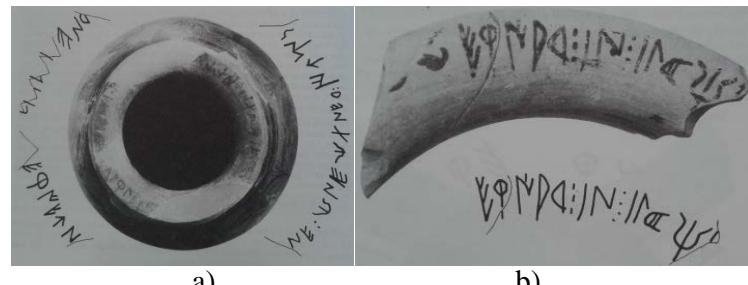
F. 13. 9 Vaso del
dep. 16 con texto
Liria XXI
MLH II-2 (458)



F. 13.10. Vaso del
dep. 59 con texto
Liria LII.
MLH II-2 (459)

a) F. 13. 12. Vaso del dep. 41 con texto Liria XXXV.
MLH II-2 (462)

b) F. 13. 19.
MLH II-2 (471)

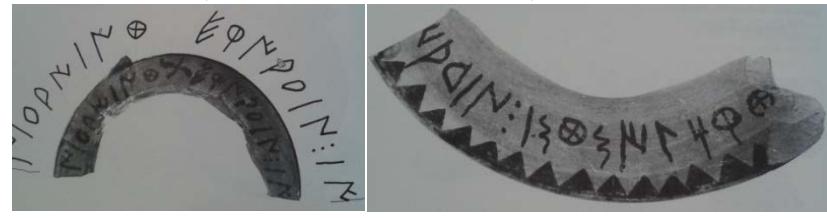


a)

b)

a) F.13.20. Vaso del dep. 110-115

b) F. 13. 24. Vaso del dep. 67 con texto Liria LV



a)

b)

a) F. 13. 27. Vaso del dep. 28 con texto Liria XXIX.
MLH II-2 (479)

b) F. 13. 28. Vaso del dep. 25 con texto Liria XXVI.
MLH II-2 (480)



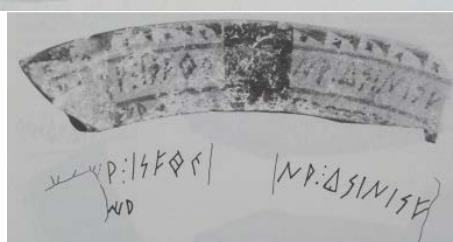
a)

b)

F. 13. 43. Vaso del dep. 28 con texto Liria XXXI.
MLH II-2 (492)



F. 13. 70. Vaso hallado en la superficie con el texto Liria XCII.
MLH II-2 (505)



24. El Castellillo de Alloza

E.4.2. Fotografía y texto según Untermann, *MLH* (329)



E.4.3. Fotografía y texto según Untermann, *MLH* (330)



25. Ostrakon de Mas Castellar de Pontós

Ostrakon ibérico del poblado de Pontós (Girona).
MALUQUER DE MOTS
1976: 184.

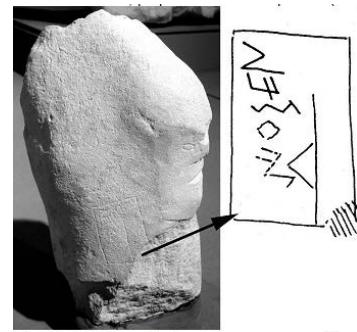


26. Porcuna

a) Ejemplos de esculturas de Porcuna. "Gran Sacerdotisa" y del Guerrero.
GONZÁLEZ NAVARRETE
1987:110.



a)



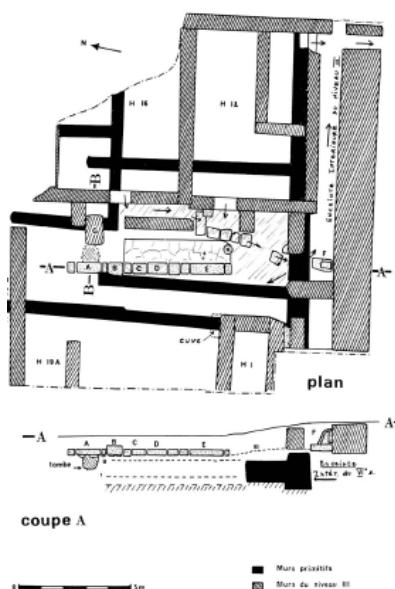
b)

b) Inscripción ibérica de Porcuna. CHAPA et alii 2009: 168.

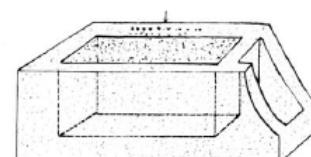
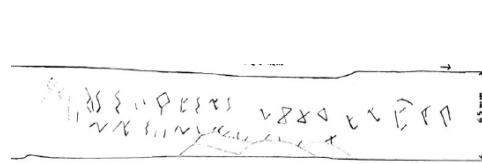
27. Pech Maho

Plano de la localización de la tumba. SOLIER 1968: 8

Ajuar de la tumba.
SOLIER 1968: 17



Cista de Pech Maho.
SOLIER 1968: 15.



28. Arquitrabes de Sagunto y Tarraco

Arquitrabe de Sagunto.
SIMÓN
CORNAGO 2013:
281.

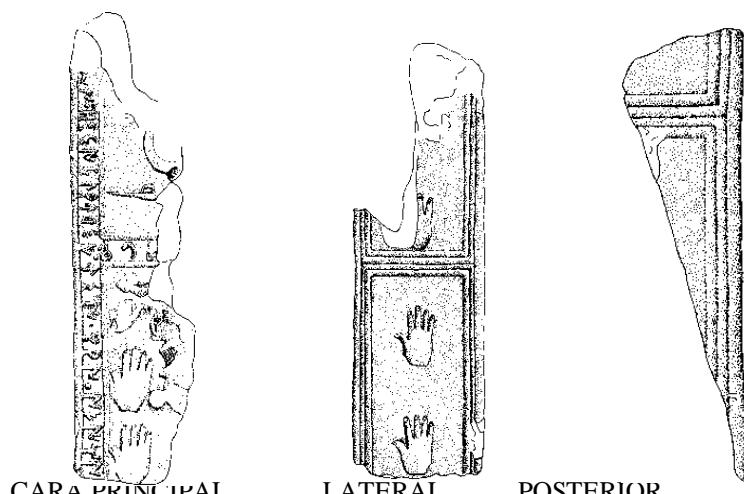


Arquitrabe de Tarraco.
SIMÓN
CORNAGO 2013:
273.

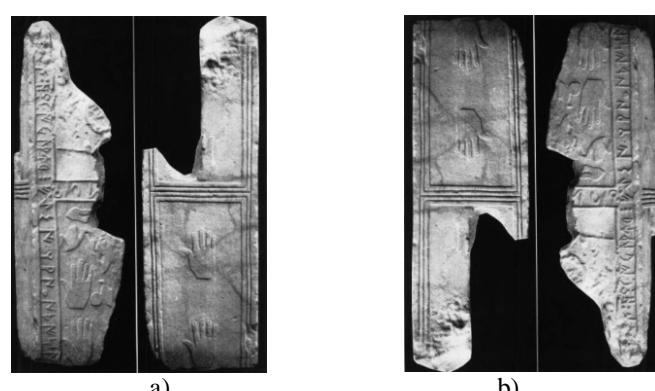


29. Estela de la Vispesa

Dibujo del monumento de la Vispesa. MARCO - BALDELLOU 1976:



a) Fotografía de la estela de la Vispesa. MARCO - BALDELLOU 1976: 117.



b) Nueva orientación sugerida por varios investigadores



Grupo de "los caballos" GARCÉS 2007: 348

30. Plomos de Orleyl

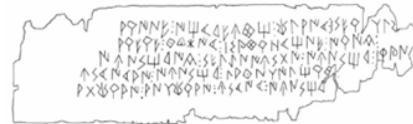
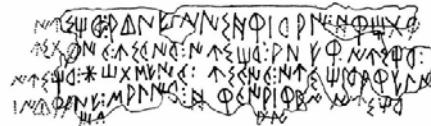
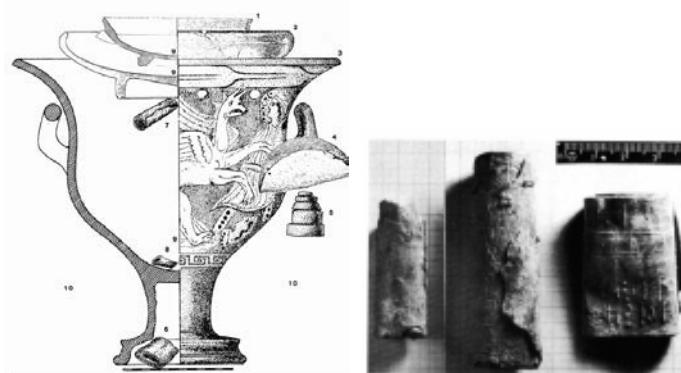
Imagen crátera con plomos
LAZARO Y MESADO
1981: 37

Plomos de Orleyl.
LAZARO-MESADO-
ARANEGUI-
FLETCHER 1981:
Lámina XVI

Orleyl V según
FLETCHER 1981: 64

Orleyl VI
FLETCHER 1981: 91

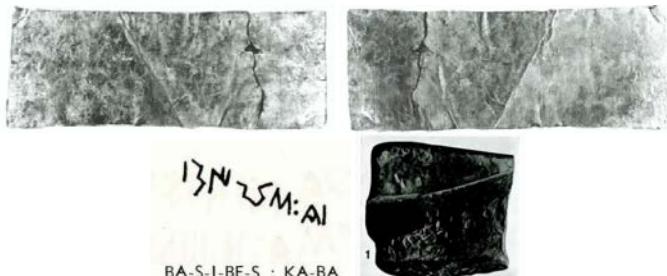
Orleyl VII cara A.
FLETCHER 1981: 98
Orleyl VII cara B.
FLETCHER 1981: 110



31. La Serreta

Plomo de la Serreta I.
FLETCHER-SILGO
1992: 10.

La Serreta V.
FLETCHER 1972: 119.
Fotografía FLETCHER
1972: lám. VIII.



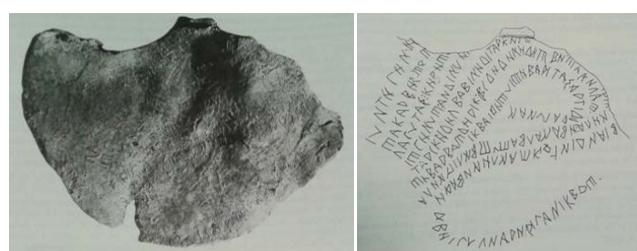
32. El Amarejo

Plomo del Amarejo.
ALMAGRO-MONEO
2000:5



33. El Cigarralejo

Plomo del Cigarralejo
según Untermann,
MLH III-2 (615)



3. TEXTOS E INFORMACIÓN ANEXA

1. Estudio de las palabras por separado de las inscripciones lusitanas.

a) Cabeço das Fráguas

Sobre la oveja, término que aparece dos veces, los investigadores asocian la palabra *-oilam* a **owi-* y al irlandés *óí* «oveja». La segunda vez que aparece, está acompañada de *usseam*, que Tovar relaciona con «año». Por lo tanto, para éste, la oveja ofrecida a *Trebaruna* era una oveja de un año, idea seguida también por Prósper y Marco.¹ Este último también se preguntó si podría tratarse de una oveja preñada,² mientras que Cardim Ribeiro traduce por «uma ovelha de qualidade»³. Las palabras *porcom* y *taurom* son aceptadas como claras referencias a un cerdo y un toro.

Tovar asoció **treb-* con «casa», y Witczak supone una deidad protectora de la vivienda.⁴ Para Cardim Ribeiro sería protectora del santuario, y semejante a una diosa-equina.⁵ Para Prósper el nombre de esta diosa deriva de **trebo-* «poblado, habitación», mientras que *-pala*, que algunos han traducido como «monte, tumba, cielo», podría hacer referencia a un posible carácter funerario de la diosa, o quizás con «fluir», asociado a numerosos hidrónimos, siendo así «la que tiene un estanque por morada».⁶ Esta idea también la menciona Marco, que dice que la divinidad estaría asociada al agua y a funciones protectoras.⁷ Marco también opinó que *Trebopala* pudo ser una deidad asociada a las piedras y el posible significado de su nombre, podría ser “la roca (sagrada) de la tribu” o “que tiene su morada en la roca.”⁸

Sobre las otras divinidades mencionadas en Cabeço das Fráguas, *Trebarune* según Prósper se relaciona con las palabras «moverse, veloz, que corre»,⁹ aunque otros

¹ PRÓSPER 2002a: 48; MARCO 2005: 318.

² MARCO 2009: 200.

³ CARDIM RIBEIRO 2003: 239.

⁴ WITCZAK 1999: 65. “*Trebo-pala* (name of a deity) < IE. **trebo-pala* ‘protector of the dwelling’.

⁵ CARDIM RIBEIRO 2003: 238.

⁶ PROSPER 2002a: 44.

⁷ MARCO 2005: 309.

⁸ MARCO 1999: 153.

⁹ PRÓSPER 2002a: 48.

vinculan *Trebaruna* al hidrónimo *Aronna*, que sería traducible como “casa del agua” o “fuente del pueblo.”¹⁰

Reve, es una de las divinidades paleohispánicas más extendidas en el Occidente de la Península Ibérica, también atestiguado en la zona de galaicos y astures.¹¹ Muchos autores lo han asociado a Júpiter,¹² otros, como Villar, lo asocian a los ríos y el ámbito acuático, siguiendo la inscripción de Mérida dedicada a *Reve Anabaraeco*. Prósper y Marco así lo interpretan, aunque, añade este último que también aparece mencionado en contextos montañosos.¹³ Redentor cree que como las inscripciones indican que se le sacrifican toros, sería un dios guerrero y potente, semejante a Marte.¹⁴

Sobre los otros dioses, Witczak relaciona *Labbo*, o *Laebo* según otros, con *Lucubo*, y con ello con “all the gods named Lugus”, y con *Laribus* de las inscripciones latinas.¹⁵ *Iccona* sería la equivalente lusitana a la diosa equina *Epona*.¹⁶

b) Arroyo de la Luz I-II

Carlae será para Próspera un dativo-locativo femenino en singular, que también aparece en Arroyo de la Luz III. Para Marco sería una divinidad fluvial,¹⁷ mientras que Villar y Pedrero lo asocian a un posible topónimo, o un dativo si fuese un teónimo y la lápida fuese votiva.¹⁸ Sin embargo, no conocemos paralelos cercanos, con lo que aún no se puede deducir. Prósper lo asocia a un topónimo, en el que la raíz **kar* equivaldría a «piedra».¹⁹

Praisom sería posiblemente una preposición que acompañase al locativo, o quizá «propuesto, promulgado», siendo por lo tanto la primera frase traducible por «promulgado en Carla», aunque si no descartamos que se trate de una divinidad podría ser interpretado como «establecido (lo siguiente) para (el culto a) la diosa Carla».²⁰ Con

¹⁰ MARCO 1999: 156.

¹¹ REDENTOR 2013: 219.

¹² WITCZAK 1999: 70. BÚA 1999: 82.

¹³ PRÓSPER 2009: 205; MARCO 2005: 289.

¹⁴ REDENTOR 2013: 220.

¹⁵ WITCZAK 1999: 69.

¹⁶ WITCZAK 1999: 66.

¹⁷ MARCO 2009: 201.

¹⁸ VILLAR-PEDRERO 2001: 672.

¹⁹ PRÓSPER 2002a: 70.

²⁰ PRÓSPER 2002a:72.

ello, la autora contradice la interpretación de Witzcak y Wozniak. Para Villar-Pedrero, *secias* tenía relación con la siembra y Prósper ve en esta palabra una posible divinidad de carácter agrícola, semejante a la diosa romana *Seia*.²¹

Mvititeas para Prósper sería relacionable con «tomar prestado», o quizá haga alusión a un regalo, mientras que *arimo* podría hacer referencia a números, o a ritos y normas. *Praesondo* sería semejante a *praisom*, y por tanto podría significar "presentado, puesto por delante" o "ofrecido". *Singeieto* sería una forma verbal de «juntar, unir», mientras que *teucom* podría hacer referencia a productos, ofrendas. Para esta autora, *Erba* sería un teónimo, una divinidad femenina.

c) Arronches

Los investigadores ven clara la alusión a una oveja, *oilam*, como ya ocurría en los epígrafes anteriormente mencionados, siendo *erbam* seguramente un adjetivo de la misma, sugiriendo que pueda hacer referencia a «hierba»,²² aunque Cardim Ribeiro opina que podría traducirse como «pardo», apareciendo también en Arroyo de la Luz I como un adjetivo de *oilam*. Podría ser que en el sacrificio se hiciera referencia al color del animal sacrificado. Aunque para algunos esta inscripción solo menciona ovejas, otros creen que también podría aparecer un toro, acompañado de la palabra *ifadem/ifate*, que Prósper interpretó como un «toro que enviste», mientras que Cardim Ribeiro lo tradujo por «consagrado».²³

Harase ha sido identificado como un teónimo, relacionado con «ayuda, súplica», y *Broeneiae* sería otra divinidad, hasta ahora desconocida, la cual, siguiendo la etimología, se asociaría a *broa* «fertilidad». Estos autores entienden *Haracui* como un epíteto que podría ser de carácter topográfico, o quizá una referencia al mundo agrícola.²⁴

Vemos que, como ocurría en la inscripción de Cabeço das Fráguas, aparece el teónimo *Reve*. Aparece también el teónimo *Bandis*, una divinidad que podría poseer una

²¹ PRÓSPER 2002a: 74.

²² CARNEIRO et alii 2008: 169.

²³ CARDIM RIBEIRO 2010: 47-49.

²⁴ CARNEIRO et alii 2008: 170.

función semejante al *genio* típicamente latino.²⁵ Al teónimo *Bandua* también se le dedicaron numerosos epígrafes, como los cuatro recogidos en Brozas, Cáceres, en los que se le asocia a *Apolo*, (*Bandiae Apolo*, *CIL II*, 740), aunque en otras parece que se podría vincular más a *Marte*, debido a su relación con el toro.²⁶ Hay quien traduce *bandua* por «fuerza», y muchos de sus epítetos se refieren a esta virtud. Sin embargo, no está claro que sea una divinidad masculina, ya que en la pátera de plata en la que aparece su nombre se le representa con atributos femeninos y una cornucopia, asociada a *Tutela* o con *Fortuna*.²⁷

Sobre los dedicantes, se registran los nombres de *Apinus*, antropónimo relativamente frecuente en la Lusitania, *Vendicus*, con un radican *vend-* común en numerosos antropónimos, y por último *Eriacainus*, que por ahora no tiene paralelo, al que Carneiro et alii asocian con el radical **er-* relativo a «animales con cuernos».²⁸ Cardim Ribeiro opina que dado que aparecen sucedidos por la palabra *ovgurani*, que traduce por “sacerdotes” al relacionarla con la palabra latina *augur*, no serían los dedicantes sino quienes oficiases la ceremonia.²⁹

Sin embargo, Gorrochategui y Vallejo opinan que *Vendicus* sería un topónimo, relacionable con el actual: Ribeira da Vendas.³⁰

2. Estudio de las palabras por separado en la "Gran Inscripción" de Peñalba.

a) Varios autores:

Sobre ENIOROSEI, Tovar opinó que sería equivalente al latín *fecit*, o que podría ser un nombre propio en dativo del mes en el que se redactaría este texto.³¹ Lejeune también apostaba por esta referencia a “tiempo” o “año”. Para Schwerteck, sería “he dedicado”, mientras que Ködderitzsch opinaba que haría referencia a la virilidad, relacionando **or-s-* con el nombre propio de una divinidad. Olmsted lo relacionó con una festividad en verano, y Meid sugirió que **eni – oros(i)* fuese un epíteto divino que

²⁵ CARDIM RIBEIRO 2010: 41- 42.

²⁶ OLIVARES PEDREÑO 1997: 208.

²⁷ BURGALETA 2006: 381.

²⁸ CARNEIRO et alii 2008: 172.

²⁹ CARDIM RIBEIRO 2010: 51.

³⁰ GORROCHATEGUI-VALLEJO 2010: 72.

³¹ Veremos posteriormente que muchos lo relacionan con un mes, siguiendo el Calendario de Coligny.

significase “habitante del monte”, “residente de la montaña”.³² Burillo opinó que hace referencia a la población de *Orosis*, que podría situarse en “La Caridad”.³³ Esta idea es compartida por Villar y Prósper, la cual lo relacionó con leyendas monetales cercanas en las que se ha atestiguado **orosiz**. Siguiendo esta idea, De Bernardo, opinó que la palabra significaría “en *Orosis*”.

VTA sería indudablemente una conjunción copulativa, y en castellano, *ut* latina, mientras que TIGINO ha sido relacionado por Tovar con *bastigino*, atestiguado en monedas de imitación ampuritanas. Según él, podría hacer referencia a un río, derivando *Ticinus* de *teko*, “fluir”. Sin embargo, para Schwerdeck TIGINO TIATUNEI sería el nombre propio del beneficiario, siendo TIATUNEI (en dativo) y su padre TIGINO (en genitivo). Sin embargo, Meid lo relacionó con epítetos del dios *Lug*, que no se atreve a traducir.

En cuanto a TRECAIAS, según Tovar, *tre-* estaría indudablemente ligado a la religión celta,³⁴ palabra tradicionalmente interpretada como un apelativo. Para Prósper sería un acusativo plural de la familia “campo”. Ködderitsch lo tradujo por “surcos” y para Lejeune y Schrotteck significaría “cercado”, o “alrededor de los campos”. Significado semejante tendría para Meid, que indicaba que *tre* es “a través de” y *caio* (en galés *cae*) sería “campo”, y lo traducía como “a través de los campos.”

La gran mayoría de autores no dudan en atribuir TO LVGVEI al dios pancéltico *Lug*. Para Tovar TO sería la preposición que acompaña a LVGVEI. Para Meid, LVGVEI aparece en dativo dado que se estaría haciendo referencia a que la comunidad de gente que peregrinaría a esta zona le ofrecería algo a este dios. Sin embargo, luego veremos que no todos apuestan por esta interpretación.

ARAIANOM sería un genitivo plural que acompañaría a LVGVEI, como indicaron Lejeune, Tovar y Meid. Para Tovar, es un genitivo plural de *-ano-*, que relaciona con el nombre hispánico *Araus*, un étnico o gentilicio, siendo frecuente que un dios celta esté acompañado de una referencia territorial. Meid también lo interpretó

³² MEID 1993: 349. Hace referencia a que a *Lug* se le rinde culto en la cima de las montañas.

³³ Recientemente, Burillo no opina ya que este asentamiento se corresponda a “La Caridad”.

³⁴ De la cual destacamos que muchos de los dioses celtas aparecen en forma de tres entes.

como un etnónimo, que acompañaría al nombre del dios, siendo así la traducción de LVGVEI ARAIANOM como “al Lugo de los araianos”. Sin embargo, para Schwerteck y Ködderitzsch, esta palabra sería un objeto directo de COMEIMV, significando “tierra de labor”. De Bernardo la pone en relación con “justicia, satisfacción, propiciación”.

La gran mayoría coinciden en que COMEIMV sería una forma verbal, que para Tovar, significaría “desviar, cambiar” o tendría relación con **com-em-*, “proteger”. Otros investigadores lo relacionan con el latín *convenimos*, y creen que haría referencia a la celebración de un peregrinaje a la zona, de una reunión para el culto, que De Bernardo traduce por “romería”. Para ella, la frase completa TO LVGVEI ARAIANOM COMEIMV significaría, “hacia *Lug* una romería propiciatoria.”³⁵

ENIOROSEI, que aparece repetido, inicia una nueva frase. Sobre EQVOISVIQVE, la conjunción copulativa *-que* parece clara (como en latín). Para Tovar sería un locativo, que tendría relación con el nombre propio *Equaes* (pueblo lusitano), o el nombre *Equasia* atestiguado en Italia. Sin embargo, otros notan su parecido al latín *equo*, y Meid menciona que en el *Lugnasadh*, festival en honor a *Lug*, se llevaban a cabo carreras ecuestres, ya que *Lug* “habría sido el primer jinete,”³⁶ asimilando la palabra a otra parte del epíteto divino. De Bernardo lo traduciría como “para *Equoiso*”,

Tovar indica que OGRIS podría ser un acusativo plural, siendo *Ogron(ius)* el nombre de un mes, o un nombre propio. Ködderitzsch lo tradujo por cabecera, jefe, idea seguida por Meid, que traduce OGRIS OLOCAS por “cabecera de la comunidad.” Sin embargo, para Prósper será un nominativo o acusativo plural que significaría «montes». Mientras, OIOCAS, según indica Tovar se había relacionado con el étnico Olcades, pero él dice que esto es poco probable.” Prósper lo traduce como “tierras de labor”

Para Lejeune TOGIAS hará referencia a una ofrenda, un ritual y para Meid, Tovar y Schwerteck haría referencia a una posible “cofradía religiosa”. Alejándose de este significado, Prósper opina que haría referencia a la delimitación territorial de los elementos consagrados, siendo estas tres últimas palabras realidades físicas que se

³⁵ DE BERNARDO 2008: 184.

³⁶ MEID 1993: 351.

dedicarían a la divinidad. Meid también lo pone en relación con el latín *toga*, *tectum* “cubrir”, lo cual se ha identificado como una estructura con techumbre. De Bernardo, traduce LVGVEI TIASO TOGIAS por “para Lug los cobertizos del tiaso.”³⁷

SISTAT parece ser la única forma verbal en la que todos los autores coinciden. Según Tovar haría referencia a las dedicatorias, y Prósper lo entiende como intransitivo, y en tercera persona del plural, que provendría de SISTANT, pero habría perdido la nasal ante la dental sorda (como *Sekontiaz lakaz- Segontia Lanca*). Meid dice que SISTAT se podría traducir por “estar de pie” o “alzarse”.

LVGVEI ha sido, de nuevo, interpretado como una referencia al dios Lug, mientras que desconocemos por completo el significado de TIASO, o TIATO según Beltrán,³⁸ del que Tovar nos dice que podría ser otro nombre propio femenino. Para Meid, se relacionaría con *Thiasus*, una danza ritual o una fiesta. La inscripción acaba con la palabra TOGIAS, ya comentada.

b) La "Gran Inscripción" de Peñalba de Villastar según Jordán (2005)

Dado que es un lugar religioso, buscan otra divinidad a la que veneren los que hicieron la inscripción, a la que se haga un juramento, proponiendo Jordán no uno sino tres dioses. Podrían ser ENIOROSEI y TIGINO TIATUMEI, siguiendo la idea de que tendrían que estar en un lugar destacado, aunque dudan sobre si *Orosis* sería un topónimo. TIATVMEI sería un teónimo precedido por un topónimo en genitivo singular: TIGINO

TRECAIAS, relacionado con “campo”, pasaría ahora a ser un genitivo plural dependiente de TO LVGVEI, y COMEIMV, seguiría vinculándose a la línea del latín *conuentio*. ARAIANOM, adjetivo del anterior, se referiría a la idea de “justicia, propiciación”. La segunda parte de la inscripción volvería a estar encabezada por ENIOROSEI, mientras que Jordán ve en EQVOISVI/EQVEISVI otro posible teónimo

³⁷ DE BERNARDO 2008: 184.

³⁸ BELTRÁN – JORDÁN – MARCO 2005: 915.

que haría relación a los caballos,³⁹ que parece estar también atestiguado en una inscripción en León que dice: *Deis Eqvevnv(bo)*.⁴⁰

SISTAT seguiría actuando como verbo, “estar colocado”, mientras que OGRIS podría ser un topónimo o un sujeto. OLOCAS TOGIAS y TIASO TOGIAS serían sintagmas, el primero genitivo singular en ambos casos, siendo OLOCAS “todo” refiriéndose a la “comunidad”, TIASO un absoluto misterio y TOGIAS, que traduce por “techumbre”, “casa” o “edificio”, en ambas objeto de LVGVEI.⁴¹

3. Traducción del Bronce de Botorrita I según P. de Bernardo 2010: 124.

Título: “Con respecto al trifinio encinado”

Sentencia inicial: “Acerca de Togotis y acerca de Sarnicios así esto conviene”

§ III. El decreto general de preservación del territorio (a) con (b) excepciones y (c) penalización de las contravenciones (A: ll. 1-4):

“(a) No es lícito: no es lícito talar, ni es lícito quemar, ni es lícito roturar (el encinar). (b) Pero si es con la autorización del “prefecto”, (c) y cualquiera en general en contra de esto mismo actúa, dará plata acuñada y en monedas: cien (denarios) en razón de cada una de las medidas [scil. de terreno].”

§ IV. Disposiciones particulares (a y b) acerca de la limpieza (A: ll. 4-7):

“(a) En el territorio de Togotis, además, cualquiera edifique alrededor o un establo de vacas / bueyes, o una cerca, o una construcción de tierra, o una construcción de piedra, una vía tiene él que excavar: pies seis (de anchura) a custodia del estiércol [i.e. para canalizarlo como abono para el cultivo] tiene él que abrir. (b) Cuando pode para que prosperen [i.e. los arbustos en el territorio de T. y de S.], estas mismas cosas [i.e. los ramajes] fuera de la valla dentro de tres días favorables tiene él que arrojar: al trifinio de Neitos tiene él que llevar(las).”

§ V. Disposición acerca de la cosecha (A: ll. 7-9):

“A quien (de los dos) se siembran los surcos labrados, a éste [i.e. sea a Togotis o a Sarnicios], cuando se cosechan las parcelas, cuando el custodio vacíe las parcelas, aquellas medidas —o cerca de la valla o en el área interior— que haya cosechado, de éstas los diezmos correspondientes tiene él que dar; dentro de este territorio, tanto lo vallado como lo no vallado, (así) esto ha proclamado.”

§ VI. Disposiciones particulares (a y b) acerca del riego (A: ll. 9-10):

³⁹ Tendría relación con la divinidad *Epona* conocida en el mundo romano-celta.

⁴⁰ Esta lectura parece que ha sido modificada recientemente y ya no se sostiene. Gorrochategui, “Deis Queunur(is)”, en *Veleia*, 29, 2012. 415-426.

⁴¹ BELTRÁN – JORDÁN - MARCO 2005: 930.

“(a) Las tierras labradas en el territorio de Sarnicios son regadas por los vecinos de Acaina; (b) en el territorio de Togotis, quien saca agua o para el pasto o para el campo cultivable, el diezmo tiene él que dar.”

§ VII. Sentencia final (A: ll. 10-11):

“Lo cual, acerca de Togotis y acerca de Sarnicios, para siempre nosotros, las autoridades de los convenios, tanto las foráneas como las de aquí, hemos proclamado:”

§ VIII. Los firmantes (A: ll.11 y cara B):

“Ablo de los Ubocos [probablemente el prefecto mismo]; Lubbos de los Covnesicos, hijo de Melmo, vindex (de Contrebia Belaisca); Letondo de los Litocos, hijo de Ablo, “vindex” (de Contrebia Belaisca); Melmo de los Brausancoi,¹¹ hijo de Lesso, “vindex” (de Contrebia Belaisca); Letondo de los Ubocos, hijo de Turos, “vindex” de Lubina; Aio de los Briganticos, hijo de Ablo, “vindex” (de Contrebia Belaisca); Trito de los Aiancos, hijo de Ablo, “vindex” (de Contrebia Belaisca); Ablo de los Lusocos, hijo de Usizo, “vindex” de Acaina; Letondo de los Vicanocos, hijo de Suostuno, “vindex” (de Contrebia Belaisca); Tirtanos de los Statulicos, hijo de Lesso, “vindex” de ‘Novempopulania’;¹² Letondo de los Aiancos, hijo de Melmo, “vindex” (de Contrebia Belaisca); Usizo de los Aiancos, hijo de Tauros, ¿“vindex”? (de Contrebia Belaisca); Ablo de los Aiancos, hijo de Tauros, “vindex” (de Contrebia Belaisca); Letondo de los Leticos, hijo de Ablo, “vindex” de Auconda; Letondo de los Essocos, hijo de Ablo, “vindex” (de Contrebia Belaisca)”.

4. Texto de Estrabón sobre la amputación de las diestras.

Estrabón (*Geogr.* III, 3. 6):

Los lusitanos son dados a los sacrificios y examinan las entrañas sin separarlas del cuerpo; se fijan en las venas del costado y adivinan palpando. Hacen también predicciones por las entrañas de los cautivos de guerra, a los que cubren con sayos. Luego, cuando son heridos por el arúspice en las entrañas, adivinan en primer lugar por la forma en que caen. Cortan las manos de los prisioneros y consagran las diestras.

5. Texto de Tácito sobre el torturado de Tiermes.

Tácito (*Ann.* IV, 45)

(...) Cuando lo encontraron y trajeron de obligarle mediante tormentos a descubrir a sus cómplices, a grandes voces y en el idioma de su tierra gritó que le interrogaban en vano; que sus compañeros podían acudir y ver; ningún dolor sería tan fuerte que pudieran arrancarle la verdad. (...)