

ACERCA DEL TEÓNIMO *DERCETIO**

EDUARDO AZNAR MARTÍNEZ**

RESUMEN

En la segunda mitad del siglo XIX se descubrió en un campo de Estollo un *ara* votiva romana con inscripción dedicada a un dios de nombre indígena. Tras siglo y medio de investigaciones, mediante el análisis crítico de los estudios realizados y la comparación con otras mitologías, podemos establecer una interpretación bastante fiable tanto del sentido del nombre como de algunas características de su culto.

Palabras clave: teonimia, berones, San Millán, indigenismo, cristianización.

In the second half of nineteenth century a roman votive ara or altar was discovered in Estollo (La Rioja, Spain), bearing an indigenous theonym. The research has gone on for a century and a half and it seems that, by means of a critical analysis of the investigations and comparative mythology, we can establish a fairly reliable interpretation of both the meaning of the name and some features of the cult the god received.

Keywords: theonymy, berones, San Millán, indigenism, Christianization.

INTRODUCCIÓN

En el museo del monasterio de San Millán de La Cogolla se conserva una pieza con inscripción latina muy deteriorada, descubierta a mediados del siglo XIX y que se puede datar como labrada aproximadamente en el siglo II d.C. Se trata de una típica *ara* romana o altar de piedra que se utilizaba en época clásica para rendir culto a los dioses, ya fueran romanos o indígenas, colocando ofrendas o sacrificios animales sobre el *foculus* o círculo labrado en la parte superior.

* Registrado el 21 de enero de 2021. Aprobado el 20 de diciembre de 2021.

** insilur@yahoo.es

Desde su aparición la pieza ha recibido bastante atención en los planos filológico y mitológico, aunque no se han realizado trabajos monográficos al respecto. La investigación se ha limitado en gran medida a una cadena de transmisión en la que unos autores citaban repetitivamente a otros, los resultados han sido algo dispersos y, a veces, incluso contradictorios en cuanto al punto concreto de la etimología del teónimo.

A continuación vamos a realizar un análisis detallado del nombre de la deidad y sus posibles supervivencias en las tradiciones locales, revisando las principales referencias bibliográficas con visión crítica y aplicando conocimientos actualizados.

HISTORIA DEL DESCUBRIMIENTO E INVESTIGACIONES

En el verano del año 1883 el padre Fidel Fita, jesuita que desarrolló una enorme actividad como investigador de epigrafía y arqueología, publicó un artículo en el *Boletín de la Real Academia de la Historia* reproduciendo una carta que le había enviado el padre Toribio Minguella, agustino también interesado en arqueología y epigrafía y que estaba impulsando una gran tarea de reconstrucción del Monasterio de San Millán.

En este escrito Minguella relataba en detalle el descubrimiento entre los años 1848-1852 de una «piedra» de arenisca en la finca de un vecino del barrio de San Andrés (Estollo) llamado Juan Cañas, durante una sesión arando el terreno. El labrador encontró la pieza por casualidad y la desenterró con su azadón, observando que en su parte superior había una circunferencia labrada en forma de cordoncillo (elemento que interpretó como diseñado para sostener tal vez una columna¹), y que en una de las caras laterales se podía leer una inscripción a la que al principio se le hizo poco caso. El hallazgo se produjo en el paraje denominado *San Cristóbal*, ubicado en una pequeña cañada que baja desde el monte Castillo hacia el río Cárdenas, aproximadamente un kilómetro al sudeste de Estollo, quedando el ara guardada durante cierto tiempo en un corral de la casa de Cándido Cañas en San Andrés. Minguella de paso hace notar que el monte Castillo parece que aún presentaba restos de algún castillo antiguo, con fosos visibles y frecuentes descubrimientos de “sables cortos y corvos; especie de cimitarras”².

A partir de la información recibida, el padre Fita deduce en su artículo que probablemente esta piedra escrita y otra que se encontró cerca (dedicada a una divinidad llamada *Obiona*, *CIL* II, 5808, pieza perdida después) estarían relacionadas con un antiguo castro romano situado en el monte Castillo, fechándolas en algún momento entre los siglos I y II d.C. Además de ello, teorizó que *Dercetio* debía de ser lo mismo que el monte *Dircecio* (en el original en genitivo singular *Dircecii*) citado en la *Vida de San Mi-*

1. Deducción que no era correcta, ya que se trata del *foculus* o típico anillo superior de las aras romanas, donde se colocaban las ofrendas destinadas a los dioses.

2. Por la descripción, tal vez se trataran de *falcatas* ibéricas o similares.

llán de Braulio de Zaragoza (s. VII d.C.), forma ésta que había restituido el padre Minguella a partir de los códices Escorialense y Emilianense, ya que la tradición textual había deformado el topónimo en la variante *Distertio*.

Al año siguiente el mismo Fita (1884) realizó un nuevo repaso de la inscripción, proponiendo pequeñas variaciones en la lectura de la zona inferior del texto, la cual estaba ya extraordinariamente deteriorada.

En 1892 el epigrafista Emil Hübner (1892, p. 932) publica su suplemento al *Corpus Inscriptionum Latinarum II (CIL II)*, recogiendo la inscripción y los comentarios al respecto de Minguella, Fita y Fernández-Guerra, aunque repitiendo la misma lectura de Fita de 1884, quedando la pieza clasificada con la etiqueta que se ha mantenido hasta ahora de *CIL II* 5809, y considerándose un ara votiva.

En el plano puramente de lectura epigráfica pocas son las variaciones que se han sugerido desde entonces, quedando establecida la siguiente lectura en *Hispania Epigraphica*³, que a día de hoy podría considerarse como la de referencia académica, aunque el extremo deterioro de la parte escrita por debajo del nombre de divinidad nos impide saber con seguridad lo que ponía en origen⁴.

DERCETIO / [---]AIO[---] / M[---]S / [---]AC / [--- V(OTVM) S(OLVIT)]
L(IBENS) M(ERITO)

Regresando a los estudios realizados acerca de la pieza, poco después, en 1896, el filólogo alemán Alfred Holder publicó el primer tomo de su monumental obra que recopilaba todos los testimonios conocidos entonces de las lenguas célticas antiguas, incluyéndose en este libro una breve entrada dedicada a *Dercetius* (sic), nombre que consideraba formado a partir de la raíz céltica e indoeuropea **derk-* ‘ver, mirar’, aceptando que el nombre debía de ser el mismo que el de la montaña citada en la *Vida de San Millán*, aunque sin entrar a explicar el origen y sentido del sufijo (Holder, 1896, pp. 1266-1267). Se trata de un hito de cierto interés, ya que parece ser la primera vez que se analiza el sentido del teónimo, identificando correctamente (como veremos enseguida) tanto la raíz como la familia indoeuropea a la que pertenecía.

Que el teónimo estaba relacionado con un topónimo serrano hoy desaparecido vino reforzado años después por datos aportados por Gómez Moreno (1919, p. 289), quien recoge una frase de un código del año 932 (el cual podría ser incluso más antiguo) donde se lee en latín medieval algo corrupto «*Flubius Dorius nascit in Dircetii montis*», literalmente ‘el río Duero

3. Puede consultarse la ficha completa de la pieza en la dirección web: http://eda-bea.es/pub/record_card_1.php?rec=12108

4. Agradezco a las guías del Monasterio de Yuso, Raquel y Valvanera, las facilidades dadas para fotografiar la pieza.



La pieza en su estado actual.

nace en los montes de Dircetio⁵. A esto el mismo autor añade un pasaje de cierto documento fechado en el 946 donde leemos la secuencia «Gomesani abbati sancto Emiliano Dircetii monasterii», así como una firma de un diploma de Albelda del año 950 en el que figura como confirmante un tal «Stephanus Dercensis abas de sancto Emiliano». Esto implica que hasta avanzado el siglo X se denominaba *Dircetio* a la sierra de la Demanda, considerándose al Monasterio de San Millán como situado en su territorio natural.

En este camino de esclarecimiento del sentido del ara romana a través de la toponimia, resulta interesante la observación que añadió al año siguiente el arqueólogo francés Toutain (1920, p. 145), en relación a un pasaje de la *Vida de San Millán* de Braulio de Zaragoza, donde se menciona la existencia de literalmente un *Antiquissimus Nebulo*⁶ que atacó al santo en la cumbre del monte San Lorenzo. El estudioso francés lanza la pregunta al aire de si este misterioso *Nebulo* no sería precisamente el mismo dios pagano del lugar, *Dercetio*, al que los predicadores cristianos de la zona trataban de expulsar.

Estos primeros avances fueron seguidos de relativamente pocos estudios durante la parte central del siglo XX, añadiéndose por el camino errores que aún se siguen repitiendo, como la ubicación del teónimo en Galicia, o pequeños fallos de transmisión, como el caso de Taracena (1954, p. 282), quien cita una “lápida” (sic) del dios *Dergetio* (sic), nombre del dios de la montaña *Dergetia* (sic), a la que identifica con las sierras de San Lorenzo y la Demanda.

En 1961 se inicia una nueva fase de investigación, a partir de la cual se empieza a indagar con más convicción la posible etimología del nombre (aspecto desatendido desde el tiempo de la pionera y bien encaminada propuesta de Holder), pues en ese año se publica la reseña crítica de Luis Michelena de la obra de J. M. Blázquez *Religiones primitivas de Hispania*. En este texto Michelena (1961, p. 201) sugiere que *Dercetio* podría ser una forma relacionada con el elemento indoeuropeo *derketo-* ‘visible, hermoso’, por lo que estaría formado a partir de la raíz indoeuropea **derk-* ‘mirar, ver’, con buena representación en la rama céltica (aunque se olvida de citar a Holder como primer enunciante de la propuesta). Por otra parte, a nivel del posible sufijo utilizado, relaciona el teónimo del ara con *Leucetius* / *Loucetius*, epíteto de Marte que aparece en gran cantidad de inscripciones romanas del mundo céltico antiguo, sobre todo en Galia y Germania, y con

5. Años después Leclercq (1949) hizo una edición del texto original, denominado *Nomina flubiorum*, en la que el topónimo es leído como *Discertii*. Esta edición fue recogida de nuevo en la obra de Díaz y Díaz (1989 [1950], pp. 200-201), donde la hemos consultado nosotros.

6. El término es el latín *nebulō*, *-ōnis* ‘enredador, embustero, que engaña o confunde a la gente’, derivado de *nebula* ‘nube, niebla, humo’ (Vaas, 2008, p. 404) y un sufijo *-ōn-*, empleado en latín para designar a individuos que se destacan por alguna acción o rasgo personal, con frecuencia indeseable (Phariss, 2002, p. 429). Es decir, etimológicamente vendría a significar en origen ‘el que cubre todo de niebla, distorsionando las formas, enturbiador’. Término más que adecuado a lo que debió de ser un dios de los cielos y la montaña, como iremos viendo a lo largo del artículo.

el antropónimo *Tasgetius* (régulo de la tribu gala de los carnutos), pero sin atreverse a enunciar su valor exacto.

Paralelamente a estos avances en el terreno filológico, el citado Blázquez (1962, pp. 38 y 88; 1975, pp. 147-148), aunque no analiza la etimología del nombre, inicia una tradición bibliográfica que se ha venido perpetuando hasta el presente y que propone interpretar a *Dercetio* como una presunta divinidad solar que tendría su sede en la cima de una montaña del entorno cercano de la Demanda, citando el pasaje de la *Vida de San Millán* de Braulio sobre la retirada del santo a lo más profundo de la serranía, y asociándolo fugazmente con casos de dedicaciones a Júpiter en el norte de la península. Es aquí también donde comienza la confusión de clasificar la pieza como descubierta en Galicia y de situar al monte Dercetio en aquella región.

Pasado un tiempo, en 1974 aparece el artículo clave de María Lourdes Albertos quien, aparte de corregir a los autores que habían situado equivocadamente en el terreno a *Dercetio*⁷, realiza un par de visitas de la pieza, por entonces bien custodiada y protegida en el Monasterio de San Millán. Esta investigadora retoma la hipótesis de la relación de la divinidad con el topónimo que definía a la serranía, proponiendo de nuevo que la raíz del nombre sería el indoeuropeo **derk-* ‘ver, mirar’, sugiriendo que tal vez significaba ‘el visible’, aunque de manera tímida y sin entrar a fondo en cuestiones etimológicas esenciales, como el establecimiento del origen y valor exacto del sufijo, aparte de que enuncia como bastante segura una presunta evolución del topónimo hacia el moderno *Berceo* a través de la forma intermedia *Vergegio* de la *Vida de San Millán*, identificación que, pese a no ser aceptable ni en lo fonético ni en lo morfológico⁸, ha venido siendo repetida de manera mecánica por algunos autores posteriores. Asimismo, aunque coincide con Michelena a la hora de establecer la raíz de *Dercetio*, a primera

7. En concreto, cita los casos de Blázquez y Montenegro, que lo sitúan en Galicia. El error se ha seguido transmitiendo en algunos círculos, llegándose a complicar aún más con la aparición del mundo de internet. Por ejemplo, en la web del EDCS (Epigraphik-Datenbank Clauss / Slaby), buscador de inscripciones de todo el Imperio romano, Dercetio se sitúa nada menos que en el pueblo de San Cristóbal de la Polantera (León). <http://www.manfredclauss.de>

La revisión de otras páginas, ya sea tipo *wiki* o bien tipo *blog*, nos aporta confusiones similares, revolviendo los datos y mezclando lo berón con lo lusitano, asegurándose que existen varias inscripciones de esta deidad (!!!) en la zona de Braga, Extremadura y Galicia, afirmaciones que parecen fruto de lecturas deficientes de lo señalado por Salinas de Frías (1984, pp. 90-91). Al respecto, pueden verse los siguientes ejemplos:

<https://mitologia.fandom.com/es/wiki/Dercetius>

<http://rueda-solar.blogspot.com/2012/01/dercetius-el-dios-de-las-montanas.html>

El problema es que, en estos tiempos en los que internet se ha convertido en herramienta de consulta imprescindible, tales errores se propagan incluso hacia trabajos que quieren ser científicos, como por ejemplo el de García Pérez (2017, p. 17), donde se introduce un cortapega acrítico de los enlaces que acabamos de citar.

8. Las terminaciones en *-tiu/a-* sufrían ya en latín vulgar fenómenos de palatalización y asibilación del grupo *-tj-*, quedando resueltos en los romances hispanos en *-(e)zo/a-* / *-(e)ço/a-* / *-s(s)*: por ejemplo, *capitiu* > cabezo, *duritia* > dureza, *Laurentius* > Lorenzo, etc. (al respecto Menéndez Pidal, 1968 [1904], pp. 147-152), no en el *-eo* de *Berceo*, aparte de que resulta más que improbable una evolución *D-* > *B-*.

vista la autora no parece conocer los comentarios del filólogo guipuzcoano al respecto, ya que no los cita.

Sea como fuere, junto a las cuestiones filológicas, Albertos (1974, pp. 153-155) añadió breves reflexiones acerca del plano cultural y topográfico, enunciando la sugerencia de que tal vez el monte concreto que portaba el nombre *Dercetio* pudo ser el pico San Lorenzo, y que el hagiónimo actual no sería otra cosa que el resultado de la cristianización de un centro de culto pagano.

Desde entonces, salvo algunas propuestas concretas como la de Espinosa (1986, pp. 59-60) que avanza ligeramente la datación de la pieza al siglo II d.C., o la reciente etimología de Delamarre⁹, no ha habido avances significativos en la cuestión, repitiendo los autores las mismas ideas, tomando los trabajos de Blázquez y Albertos como referencias que se citan una y otra vez, y asociando el fenómeno eremítico de San Millán a un proceso de cristianización de un importante centro de culto pagano dedicado a un dios indoeuropeo celeste similar al Júpiter romano (Salinas de Frías, 1984, pp. 89-91; Sáenz de Buruaga, 1994, p. 105).

En fechas relativamente recientes, ha habido otros intentos de aproximación, como la tesis de Ayllón (2015, p. 266), quien sugiere la posibilidad de que, dado que el monte San Lorenzo se sitúa en un punto ambiguo en cuanto a adscripción étnica, podría haber funcionado como una especie de santuario interétnico compartido por varias poblaciones, o acaso de confín entre berones y pelendones, aunque como mera conjetura sin apoyo material por el momento.

En este escenario de pocas novedades, una de las constantes a señalar en estas últimas décadas ha sido la confusión etimológica entre ‘observador, el que ve’ y ‘observado, visible, el que es visto’ (supuestamente por ser el pico visible en un amplio contorno), ambigüedad que parte de Albertos y luego es repetida en una cadena de transmisión acrítica, aunque parece que tiende a predominar con mayor fuerza la segunda variante (de hecho, es la que aparece en la ficha de la pieza al público en el museo de San Millán). En esta cadena de transmisión el artículo de Ibáñez (2009) se puede considerar un perfecto ejemplo del tratamiento a nivel divulgativo del nombre y su posible culto pagano, es decir, de los mensajes que se filtran desde el mundo erudito a la cultura popular actual de la zona, interpretaciones etimológicas incluidas.

Una vez repasada la historia de los principales hitos en el estudio de la pieza y su inscripción, a continuación vamos a realizar un examen crítico de la etimología de *Dercetio*, a lo que seguirá un estudio de las posibles

9. Este autor, tras citar el nombre en varias de sus publicaciones anteriores sin realizar una traducción específica ni análisis, aunque dando por seguro una derivación a partir de **derk-*, por fin enuncia telegráficamente en una de sus últimas obras (Delamarre, 2019, p. 284), una interpretación de *Dercetio* como ‘l’Observateur’, aunque sigue sin estudiar el sufijo ni explicar el porqué de tal traducción: únicamente se limita a colocarlo como presunta derivación de una base *derc-eto-*, sin más detalles, de lo cual deducimos que posiblemente asocia el teónimo con el adjetivo **derketo-* sugerido por Michelena.

características de la divinidad, desde el punto de vista de la antropología e historia de las religiones.

ANÁLISIS ETIMOLÓGICO DEL NOMBRE

La secuencia *Dercetio* tal cual se deduce que debe de ser la forma declinada en dativo singular masculino ('a / para Dercetio', costumbre habitual en dedicaciones a una divinidad), de un término que en nominativo latino debió de ser **Dercetius*, tras lo cual subyace casi con total seguridad un tema puro en -o.

Solamente por su aspecto externo *Dercetio* resulta un elemento de origen indoeuropeo evidente para quien disponga de conocimientos básicos de lingüística antigua. Podemos diseccionarlo sin grandes dudas en una raíz *derc-* a la que se añadió un sufijo *-etio-*, tal y como se ha venido considerando desde las primeras propuestas etimológicas, independientemente de cuál sea el significado que se le atribuya a ambos componentes.

Es bien conocida la existencia de una raíz protoindoeuropea **derk-* 'mirar, ver, contemplar' (Pokorny, 1959, p. 213; Mallory / Adams, 2006, p. 326)¹⁰, documentada abundantemente en las ramas céltica, indoirania, griega, germánica, albanesa y, de manera testimonial, en la itálica, donde hasta ahora sólo ha aparecido en umbro con el valor de 'revisar, confirmar' (Vaan, 2008, p. 615), aunque en una fase antigua de las lenguas itálicas seguramente gozaba de uso más generalizado. En la subrama celtibérica, podría estar presente un derivado de esta misma raíz en el bronce de Torrijo (Jordán Cólera, 2019, p. 690), apareciendo algunos antropónimos indoeuropeos generados sobre la misma base en la epigrafía hispanorromana, con ejemplos como *Dercinio* (CIL II, 6338ee) o *Anderca* (fem.) / *Andercus* (masc.) (estos dos últimos con el sentido literal de 'que no ve, ciego', con prefijo negativo *an-*, al respecto Prósper, 2005, p. 227), y en topónimos como *Dercinoasseda* (Delamarre, 2017 [2009], pp. 266-269).

En cuanto al sufijo *-etio-*, aunque a primera vista resultaría muy tentadora una asociación con el detectable en el adjetivo-participio **derketo-* 'visible' < **derk-e-to-*, que sobrevivió o bien fue recreado independientemente en griego y sánscrito (Mallory / Adams, 2006, p. 328; Beekes, 2010, pp. 317-318), la mera semejanza formal no debe confundirnos y la *-i-* intermedia nos advierte de que el origen y valor de *-etio-* pudo ser diferente al de *-eto-*. En este sentido, hay que recordar la existencia de un sufijo *-etio-* tal cual en

10. Según algunos (Pokorny, 1959, p. 213; Delamarre, 2003, pp. 139-140), **derk-* habría tenido en principio el matiz de visión como 'acto puntual', es decir, mirar con atención un objeto o punto concreto, en oposición a su sinónimo **weid-*, del que deriva el español *ver* y que debió de expresar más bien la facultad en sí misma de la visión. Parece ser que **derk-* transmitía también un viejo concepto de la visión como operación activa en la que el ojo emite rayos de luz para percibir los objetos (Kölligan 2018, p. 2231), idea general expresada en los pueblos indoeuropeos de diversas maneras, celtas incluidos (Hily, 2007, p. 291), y que tiene una derivación muy expresiva en el concepto de *dragón* < griego *δράκων* 'el que mira fijamente y paraliza con su mirada' (Beekes, 2010, p. 351).

lenguas itálicas y con cognados directos en las célticas, bastante bien definido y que es el que tiene más visos de estar presente en el teónimo *Dercetio*.

En concreto, conocemos varios nombres itálicos de persona y de divinidad como *Douketios* (en el original en alfabeto griego Δουκῆτιος), o *Lucetius* (masc.) / *Lucetia* (fem.). El primero de ellos es el nombre del líder de la rebelión de los sículos de mediados del siglo V a.C., y resulta bastante transparente, ya que se retrotrae a una protoforma **Douk-et-jo-*, con el significado de ‘líder, cabecilla, caudillo’ (literalmente ‘el conductor, el que guía, el dirigente’), a partir de la raíz verbal *duk-* ‘conducir, guiar, llevar’ (latín clásico *duco*, *ducere* < *doucere*, cf. *CIL* XIV, 3584), y el añadido de un sufijo de agente *-etio-* < **-et-jo-* (Pocetti, 2012, pp. 83-84).

En cuanto a *Lucetius* / *Lucetia*, son epítetos aplicados en el primer caso al dios Júpiter y en el segundo a su esposa Juno¹¹, ambos generados a partir de *lux* ‘luz’ / *luceo* ‘iluminar’ y con el mismo valor de ‘iluminador(a), dador(a) de luz’, en los sentidos de ‘generador del relámpago, de la luz celestial’ y de ‘la que da la luz al nacer’, respectivamente.

Este sufijo *-et-jo-* > *-etio-* parece formado a su vez por la agregación de dos componentes más antiguos y breves, entre los que destaca el típico sufijo temático indoeuropeo *-(i)jo-*, que tanto en lenguas itálicas como célticas se utilizó con valor de agente¹². Esto se manifiesta, por ejemplo, en el hecho de que *Douketios* tiene una variante de similar significado en el sabélico

11. El epíteto *Lucetius* aparece citado ya en el *Carmen Saliare* en la forma en vocativo *Lucesie* (con una variante meramente fonética con *-s-*), en las *Noches Áticas* (Libro V, capítulo XII) de Aulo Gelio, donde se señala que se aplicaba al dios por considerarse que la luz del día es la vida misma. También en las Saturnales de Macrobio (I 15, 14), en *De verborum significatione* de Pompeyo Festo, y en la *Exposición de tres obras de Virgilio* (Libro IX, apartado 567) de Mauro Servio Honorato, dándole el mismo valor y afirmando que tenía un origen osco, como señala este último autor, quien en el original afirma: “*LUCETIUM solum hoc nomen est, quod dictum a Vergilio in nullo alio reperitur auctore. Sane lingua Osca Lucetius est Iuppiter, dictus a luce, quam praestare hominibus dicitur*”.

En cuanto a *Lucetia*, aparece solamente en la obra *De nuptiis Philologiae et Mercurii* de Marciano Capella (s. IV-V d.C.) Libro II, 149: “*sive te Lucinam, quod lucem nascentibus tribuas, ac Lucetiam convenit nuncupari*”.

12. Señalemos que *-(i)jo-* en la fase común indoeuropea era un sufijo temático formante de adjetivos, con valor genérico de ‘relacionado con, asociado a’, matiz conservado en su valor original en el latino *-ius* (*soror* ‘hermana’, *sororius* ‘perteneciente a la hermana’, *patrius* ‘paternal, del padre’, etc., al respecto Lundquist / Yates, 2018, p. 2116), por lo que *-etjo-* pudo ser en principio un conglomerado de similar sentido. *Tasgetios* / *Tasgios* se pueden entender en esta línea como ‘del tejón’, mientras que la evolución hacia un matiz de sufijo agente debió de surgir al añadirse a raíces verbales. *Lucius* / *Lucetius* ‘de la luz, lumínico’ > ‘que da luz, reluciente’ marcaría un estado intermedio, ya mucho más avanzado en *Doukios* / *Douketios* y los sufijos británicos-galeses *-(i)jo-* / *-at(i)jo-*, o en antropónimos galos como *Curmisagius* ‘buscador de cerveza’, *Deprosagius* ‘buscador de comida’ o *Namantobog(i)os* ‘destructor de enemigos’, donde *-(i)jo-* es un sufijo de agente ya plenamente asentado (Lambert, 2003, p. 32), tendencia luego mantenida en los celtas insulares, cf. sufijo de agente irlandés antiguo *-aige* < **-sag(i)jo-* ‘que busca, que se esfuerza’ (Thurneysen, 1998 [1946], p. 172; Wodtko, 2017, p. 1259). De todo esto se deduce que las secuencias intermedias *-et-* / *-at-* de *-etjo-* / *-at(i)jo-* eran elementos ya fosilizados, sin valor concreto en un estadio evolutivo avanzado, restos de antiguos sufijos atemáticos con dental sometidos al valor del sufijo final *-(i)jo-*.

arcaico *Doukioi* < **Douk-jo-* (Rix, 2002, p. 62; Pochetti, 2012, pp. 83-84), ecuación que se repite en el caso de *Lucetius* / *Lucetia*, con su variante *Lucius* / *Lucia* < **Louk-jo-* ‘luciente, que luce’. Otros nombres como *Lucretius/a* (probablemente ‘el que gana, ganador, el que se beneficia, lucra’, del verbo *lucror* ‘beneficiarse’), debieron de surgir del mismo procedimiento y, siguiendo esta misma línea de equivalencia e intercambio *-etio-* = *-jo-*, no parece casual la existencia paralela del adjetivo *lucrios* (acus. pl.) ‘del lucro’ en el *Adversus Nationes*, IV, 9 de Arnobio (siglo III-IV d.C.).

Dentro del legado epigráfico celta antiguo que ha sobrevivido, parece claro que el sufijo del galo *Loucetius* / *Leucetius* ‘reluciente, resplandeciente, iluminador’, epíteto de Marte y calco exacto del itálico *Lucetius/a* (Mallory / Adams, 1997, p. 513; Birkhan, 2006, p. 1192), es idéntico en cuanto a significado, y ya hemos comentado antes que fue señalado por Michelena como comparable en cuanto a sufijo a *Dercetio*. En cuanto a *Tasgetios*, otro paralelo que parece utilizar el mismo sufijo, su raíz es **tasko-* ‘tejón’ (Evans, 1967, pp. 263-265; Delamarre, 2003, pp. 292-293; Matasović, 2009, p. 372), por lo que el nombre debía de significar aproximadamente ‘tejonero, (cazador) de tejones’. Conocemos también el topónimo rético *Tasgetion* (Holder, 1904, pp. 1748-1749), quizás ‘lugar de Tasgetio’. No es casual que exista otro antropónimo céltico *Tasgius* (*CIL* XII, 3277) con el sufijo temático en solitario

Puestos a afinar aún más el análisis, podríamos pensar que esta secuencia *-et-* derivaría del sufijo indoeuropeo atemático *-et-* / *-ēt-* que formaba adjetivos y sustantivos a partir principalmente de raíces verbales (aunque también nominales), con un valor originario parecido al de un participio (‘relacionado con, que tiene, de’), aunque no alteraba el valor semántico de la raíz. Una de las lenguas en el que este componente está mejor testimoniado es en griego, donde genera palabras como ἀργής, -ήτος ‘brillante’, πλάνης, -ητος ‘vagabundo, errante’ (español *planeta*), γόνις, -ητος ‘hechicero’, etc., (Chantraine, 1968 [1933], pp. 265-267). También en latín aparecen términos que parecen portar el mismo sufijo, como *iuges*, *-etis* (< *iug-et-*) ‘del yugo’, *indiges*, *-etis* (< *indig-et-*) ‘comunitario’ (referido a dioses), *seges*, *-etis* (< *seg-et-*) ‘campo de cereal’, etc., (al respecto Vaan, 2008, pp. 301-302, 314 y 552). En el léxico céltico reconstruido detectamos igualmente algunos casos, en los que forma con seguridad nombres de agente (Irslinger, 2002, pp. 57-60), como **gob-et-* ‘herrero’, **keng-et-* ‘guerrero’, **uel-et-* ‘vidente’, etc., (Matasović, pp. 164, 200, 304 y 412). Este último dato del valor específico de *-et-* en la rama céltica apunta con fuerza a que *-etio-* sería un conglomerado de dos sufijos de agente.

Así y todo, rebuscándolo aún más, otra opción es plantear que la secuencia *-et-* procedería más bien de *-e-ti-*, con el clásico sufijo de nombre verbal o de acción *-ti-* (variante *-tu-*), más una vocal de unión (o incluso de causativo), y, por ello, *-etio-* habría nacido a partir de formaciones como **eti-(i)jo-* ‘el que hace determinada acción’. Siguiendo este esquema, podríamos atrevernos a conjeturar una forma **derk-e-ti-jo-* ‘que hace visión, visionario’ (cf. griego δέρεξ < **derk-ti-* ‘visión, vista’). El sufijo galés de agente *-edydd* parece proceder, en efecto, de un proceso parecido, a partir de la suma de *-(i)ad* (< **-(i)a-ti-* / **-(i)a-tu-*) más *-ydd* < **-(i)jo-* (GPC, p. 2010). Sea como fuere, tanto esta segunda opción como la primera nos llevan al mismo sentido global.

Pero esto se refiere al aspecto concreto del origen del sufijo *-etio-* en una fase remota, no al nombre *Dercetio* en sí, de cronología más avanzada y al que, en el fondo, le afectan más bien poco estas profundidades. Insistamos en el hecho de que a nombres como *Douketios*, *Lucetius* y similares, se les debió de añadir directamente el sufijo completo *-etio-*, con su valor de activo o agente, y el *-et-* estaría ya fosilizado y como simple alargamiento sin valor propio, igual que en el caso del complejo **-sag(i)jo-* el valor específico y original de *-sag-* se terminó diluyendo por completo.

-*io-*, del que deducimos un valor similar al del réculo carnuto, cumpliéndose una vez más la regla de equivalencia *-etio-* = *-io-*.

Entre las lenguas celtas que han sobrevivido hasta el presente surgen fenómenos similares, como es el caso del galés, donde encontramos dos sufijos con las variantes *-ydd* y *-(i)edydd*, formantes de sustantivos que denotan agente o persona¹³, los cuales derivan de los britónicos antiguos **(i)io-* y **(i)at(i)io-* (Morris Jones, 1913, p. 233; Goede, 2014, p. 11), muy similares formal y morfológicamente a los itálicos *-io-* / *-etio-* y con la misma oscilación entre dos variantes, una larga con dental *-t-* y la otra corta sin ella.

Asimismo, merece la pena citar que en irlandés medieval conocemos el término *dercaid* < **derk(i)ati-* ‘vigilante, guardián, observador’, con connotaciones de clarividencia en algunos contextos (Woodard, 2013, p. 206), fonética y semánticamente muy próximo a *Dercetio*, y que es otra formación con un sufijo de agente sobre la raíz **derk-*, aunque en este caso con un morfema diferente **(i)ati-* que en celta continental funcionaba como formante de gentilicios (Thurneysen, 1998 [1946], pp. 170-171; Morris-Jones, 1913, p. 233). Conocemos asimismo la existencia en gaélico de un sufijo participial-pasivo *-the* que deriva de **-t̥io-* / **-t̥ia-*, aunque este elemento es una innovación específica goidélica (Goede, 2014, p. 20), de manera que es muy poco probable que tenga relación con la terminación de *Dercetio*.

No por casualidad, en la línea que hemos visto de variación entre formas largas y cortas de sufijos, también en el caso de las derivaciones a partir de la raíz **derk-* podemos comprobar la existencia de variantes con *-io-* sobre la misma raíz como **Dercios*, deducido del topónimo galo *Derciacum* (Delamarre, 2019, p. 284), hoy Dercy (Aisne), siendo muy expresivo su cognado hispánico, el antropónimo *Andercius* (HEp 1994, 1042 / HEp 1995, 992), claramente interpretable desde **an-derk-io-* ‘in-vid-ente’.

A partir de todo lo anterior podemos concluir ya con bastante fiabilidad que en *Dercetio* tenemos un derivado con un sufijo de agente italo-céltico *-etio-* unido a la raíz **derk-*, y el significado concreto de ‘mirador, observador, contemplador, vigilante, vidente’ (sentido que confirmaremos por otra vía en el siguiente apartado), zanjando las vacilaciones manifestadas hasta ahora por diversos autores entre valor activo o pasivo de ‘el que ve’ o ‘el que es visible’.

A nivel dialectal, señalemos que, pesar de que el sufijo de *Dercetio* sea fonética y morfológicamente idéntico al *-etio-* que vemos en lenguas itálicas, el hecho de que la raíz **derk-* tenga un empleo estadísticamente muy superior en las célticas inclina la balanza a considerar que *Dercetio* en el plano

13. Por ejemplo, de *dygaf*, *duyn*, *dygu* (< **duk-*, igual que latín *ducēre*) ‘llevar, conducir, traer’, se generan *dyg(i)edydd* (< **duk(i)at̥io-*) y *dygydd*, (< **duk̥io-*), ambos con el mismo valor de ‘portador, conductor, acarreador’. De *dring(i)af*, *dring(i)io* ‘ascender, escalar’ surge *dringie-dydd* ‘escalador’ (*dringbedydd* en el s. XIV), de *nofiaf*, *nofio* ‘nadar’ se producen *nofiedydd* y *nofydd* ‘nadador’, etc. Resulta curioso que la oscilación *dyg(i)edydd* ~ *dygydd* sea casi idéntica a la de los antropónimos itálicos *Douketios* / *Doukio-*, lo que apuntaría a un origen común italo-céltico.

lingüístico era una formación de un dialecto celtibérico o hispanocéltico indígena. La semejanza del sufijo con el que aparece en las lenguas itálicas se debe a la simple proximidad del grupo céltico con el itálico dentro de la familia indoeuropea lo cual, entre otras cosas, implica la coincidencia en gran cantidad de sufijos (Goede, 2014), fenómeno ilustrado de manera elocuente en el doblete *Loucetius ~ Lucetius*.

ANÁLISIS DESDE LA ANTROPOLOGÍA E HISTORIA DE LAS RELIGIONES

El pico San Lorenzo en fuentes antiguas y su romería asociada

Una vez clarificado el punto esencial de cuál sería la etimología correcta de *Dercetio*, a continuación debemos abordar la cuestión de a qué tipo de divinidad hacía referencia este nombre o epíteto, y si tal vez han quedado algunas supervivencias de su culto disfrazadas en el folklore local y el culto cristiano.

La primera aproximación que puede darnos pistas acerca de qué fue *Dercetio* es el estudio de la topografía local. En este sentido, ya comentamos anteriormente que no han sido pocos quienes han sugerido desde la primera mitad del siglo XX que tal vez fuera una divinidad relacionada o que tenía por sede un pico de la Demanda, en especial su punto más elevado, el monte San Lorenzo. Al respecto resulta muy significativa la visión que nos transmite un texto de la segunda mitad del XVIII perteneciente a la colección de respuestas enviadas por los párrocos locales de toda España al geógrafo Tomás López¹⁴. En la parte dedicada a la villa de Ezcaray encontramos el siguiente pasaje:

Entre todos los cerros, y montes de esta jurisdiccion, y aun de todo el Reyno de España merece particular memoria por su altura demas de tres leguas el Cerro Sⁿ. Lorenzo, en lo antiguo Sⁿ. Llorente, desde cuja Cima superior a la del celebrado Moncayo, se registra gran parte de la España, presentando el mas agradable obgeto a los curiosos que puestos alli tendran mezclado con el gusto de descubrir tan basta extension, el sentimiento de que sus ojos no sean capaces de distinguir quanto ofrece aquel admirado Valcon.

En un pequeño llano en que termina esta prodigiosa Cima hay una Hermita del glorioso martir Sⁿ. Lorenzo, patron de d(ic)ha villa de Ezcaray, la que, representada por su Justicia, suve todos los años en rogativa la vispera de d(ic)ho Santo, y en su día se celebraba la Misa Combentual

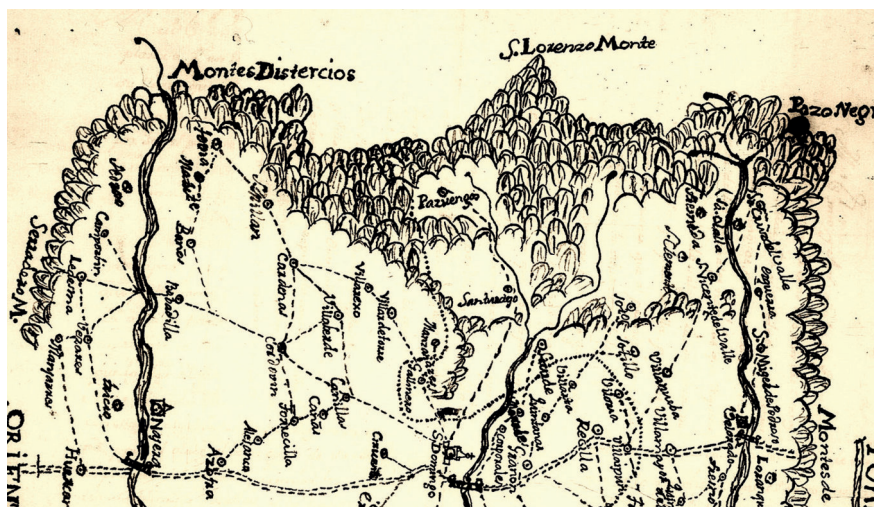
14. Como es conocido, este proyecto que pretendía realizar un gran diccionario geográfico de España no pudo pasar de la fase de mera preparación y recopilación de materiales, aunque la gran cantidad de documentos manuscritos que se redactaron quedaron guardados y sirvieron de fuente de información para diccionarios posteriores.

La sección dedicada a Ezcaray fue publicada por primera vez en Lope (1949, pp. 419-420) y después en García de San Lorenzo (1957). Para elaborar el presente artículo hemos revisado el manuscrito original digitalizado en la Biblioteca Digital Hispánica de la BNE, consultable en la dirección web: <http://bdb-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000134727&page=1>

hasta el año de 1772, desde cuio tiempo no suve persona del Cavildo Eclesiastico, pero la Villa continua con esta devocion, y con la de dispensar alguna limosna de comida à muchos devotos forasteros, y del Pueblo que en la noche de su vigilia concurren a aquel santuario, y para evitar desordenes se suven prisiones, y se hacen los demas actos correspondientes a Jurisdiccion y Posesion.

De esta fuente obtenemos ya una primera vía de información complementaria a lo señalado anteriormente en torno a la etimología de *Dercetio*: como el autor del texto señala, la cima del San Lorenzo era considerada literalmente un “admirado balcón” desde el que se puede observar gran parte de España, hasta el punto de que el ojo humano no podía alcanzar a discernir todo el panorama que se presentaba ante él. Parece suficiente como para confirmar a nivel topográfico el valor que hemos obtenido para *Dercetio* de ‘mirador’.

En segundo lugar, se nos habla de la existencia de una ermita cerca de la cumbre dedicada al santo, a la que se dirigía una romería anual para honrarlo. Por medio de otras fuentes escritas sabemos que el permiso para subir la víspera se dio en 1513 debido al largo tiempo que costaba llegar hasta allí (García de San Lorenzo, 1957, pp. 445-446). Según este mismo autor, que recopila datos muy valiosos acerca de la festividad, la rogativa era una obligación que se había autoimpuesto la Villa y su vecindario, estando la Iglesia invitada a la celebración, pero sin que fuera organizadora del acto. El origen del culto se atribuye tal vez a algún hecho fuera de lo habitual, algún favor presuntamente concedido por San Lorenzo, como suele ser habitual en el origen de muchas festividades religiosas.



Detalle ampliado de un mapa del entorno de San Millán y el monte San Lorenzo, tal y como aparece en la colección de manuscritos inéditos del proyectado Diccionario Geográfico de Tomás López. Imagen: Biblioteca Nacional de España.

El mismo autor nos aporta datos de que la ermita sufría un terrible deterioro debido a la extrema climatología de la altura, y eran necesarias constantes reparaciones. Por otra parte, tenemos bastantes pistas de cómo se celebraba la rogativa original. Un detalle curioso es que los días anteriores se hacían enramadas o cercas para pescar en los ríos truchas con las que alimentar a los asistentes a la función, siendo el elemento esencial de la comida. Tras el ascenso nocturno para la vigilia, se hacía misa la mañana del 10 de agosto en la ermita, para a continuación bajar rápidamente a la villa y así llegar a tiempo a la misa solemne en la parroquia. Al crecer económicamente el pueblo con su célebre fábrica de paños, esta festividad se convirtió en una excursión de placer en la que hombres y mujeres se mezclaban libremente, más que en un acto religioso, lo cual llevó al arzobispo de Burgos a suspender la romería en 1772. Hoy en día se siguen haciendo ascensiones a la cumbre el día de San Lorenzo pero, aunque se ofician misas, sigue siendo un acto principalmente lúdico.

Comparaciones con divinidades paganas

A partir de estos datos parece que podemos ir deduciendo cuáles pudieron ser algunas características del misterioso dios *Dercetio* (aunque de momento dejaremos aparcada la cuestión del culto cristiano en la zona, para retomarlo más adelante). Habiendo comprobado la fuerte impresión que producían las vistas desde la cumbre entre quienes ascendían a ella, debemos explorar primero de todo paralelismos con otros dioses del paganismo de rasgos parecidos.

Para empezar, partamos de la constatación de que, como señala Eliade (2011b [1951], pp. 48-49), el pensamiento arcaico preindustrial y precristiano se regía por una visión ontológica «platónica», en el sentido de que todo el mundo material y los objetos y seres presentes en él eran considerados como vagas sombras, reflejos o imágenes de una realidad arquetípica a la que sólo se accedía por el pensamiento. Una realidad paralela más real que la realidad material, y que funciona como patrón o modelo de todas las cosas, a pesar de no ser accesible a simple vista en estado de vigilia.

Aplicado a nuestro caso, podemos conjeturar que en un pasado indeterminado (aunque desde luego anterior a la conquista romana, por tratarse de una divinidad indígena), existieron ciertas poblaciones que habitaban en la zona del monte San Lorenzo y que, seguramente por su economía pastoril, ascendían durante el verano a los pastos de altura de la Demanda, en busca de hierba fresca para sus ganados. Durante tales estancias, los periodos de relativo tiempo libre mientras pacían los animales les permitirían observar las vistas excepcionales desde lo más alto del pico San Lorenzo. Tales percepciones imbuirían la idea de que el lugar material de la montaña sería un reflejo de otra montaña cósmica paralela, similar al monte Olimpo o el Sinaí, donde tendría su sede lo que en principio pudo ser un **Deuos Derketios*, un dios dotado de la omnivigencia total. Y dado que no tenemos textos escritos que nos digan qué atributos tenía esta divinidad y qué culto se le rendía,

para poder deducir algo tendremos que recurrir a la comparación con otras mitologías de las que disponemos de mucha más información.

Como señala el mismo Eliade, (2011a [1949], pp. 147-166), dentro del mundo de los dioses indoeuropeos tenemos el modelo de los denominados «uránicos», como los védicos Dyaus y Varuna, el griego Zeus o el romano Júpiter (modelo, no obstante, universal a la especie humana, con diversas variantes). Todos ellos comparten una serie de rasgos clave, como ser depositarios del concepto de «soberanía», estar asociados al cielo brillante, el resplandor diurno y la omnividencia, residiendo por lo habitual en una morada celeste en lo alto de grandes montañas sagradas que se consideran centros u ombligos del mundo: puntos de unión de cielo y tierra (Eliade, 2011a [1949], pp. 530-535).

Para nuestros objetivos resulta de especial importancia la facultad de poder verlo todo que poseen estos entes divinos, ya que es probable que *Dercetio* fuera una figura de atribuciones similares. Por ejemplo, en el *Himno homérico a Zeus* se utiliza hasta dos veces el epíteto εὐρύοπα (acus.-voc.) ‘de profunda visión, amplia vista, visión de largo alcance’¹⁵ para ensalzar al jefe del Olimpo. Siguiendo la misma obra de Eliade que acabamos de citar, se sabe que los iranos subían a las montañas más altas para ofrecer sacrificios a un dios celeste, Ahura Mazda, calificado como *vouru cashâni* ‘el de amplia visión’.

Pero si hay una divinidad dentro del mundo indoeuropeo que reúne a la vez su cualidad de dios celeste y omnividente, ése es el védico Varuna (en asociación habitual con su *alter ego* Mitra), al que se le da el epíteto de *sabahrâksha* ‘de mil ojos’, ejerciendo funciones de guardián de las normas y del orden cósmico, aspectos todos los cuales también comparte su homólogo iranio avéstico Mithra, el cual, por cierto se consideraba que precedía al sol del amanecer ascendiendo a lo alto del monte Harâ (Oktor, 2012, pp. 70-71). Varuna garantiza los contratos de los hombres, los juramentos y los pactos, y opera de manera siempre contemplativa, por sus poderes mágicos. Como se señala en el *Atharvaveda* (Eliade 1980 [1967], pp. 44-45):

1. El gran guardián entre estos (dioses) lo mira todo de cerca. Si uno piensa que puede actuar en secreto, de todo se enteran los dioses.
3. Al Rey Varuna pertenece esta tierra y también el ancho cielo cuyos confines quedan tan lejos. (...)
4. Si uno volara lejos, más allá del cielo, no podría librarse del Rey Varuna. Sus espías vienen del cielo (a la tierra), y con miles de ojos escrutan la tierra.
5. Todo cuanto hay entre el cielo y la tierra observa el Rey Varuna, y todo cuanto se extiende más allá.

Pero las potentes sensaciones de encontrarse en un lugar santo que produce la amplia visión en lo alto de una montaña de cierta entidad no

15. Literalmente ‘ancho ojo’, con el adjetivo εὐρύς, al respecto véase Beekes (2010, p. 483).

se limitan al mundo indoeuropeo, sino que son una constante en todos los pueblos de la Tierra. Es más: en la misma línea de la ontología platónica que hemos señalado, se interpreta que la visión amplia que se obtiene del mundo material tiene un correlato espiritual en otro plano de la existencia (el del sueño y la visión extática), en el cual uno puede acceder a un estado más elevado de consciencia. Sirva de expresivo ejemplo de ello la vivencia relatada a Neihardt (2000 [1932], p. 37) por el chamán sioux Black Elk, quien aseguró haber tenido en lo alto del Harney Peak (Black Hills) el momento culminante de la gran visión de su vida:

Miré ante mí y percibí que los montes tenían peñas y bosques, y que de las alturas partía todo género de colores hacia el firmamento. De súbito estuve en la montaña más alta, y alrededor de mí, a mis pies, se dilataba el cerco total del mundo. Y estando así, vi más de lo que puedo enumerar y entendí más de lo que vi; pues veía de modo sagrado, con el espíritu, las formas de las cosas, y la forma de todas las formas que deben vivir juntas como un solo ser. Y advertí que el aro sacro de mi pueblo era uno de los muchos aros que constituían un círculo, amplio como la luz del día y el resplandor de las estrellas, y en el centro había un poderoso árbol florido que cobijaba a todos los hijos de madre y padre. Y observé que era santo.

Teniendo en cuenta que *Dercetio* es un término de origen céltico, quizás el mundo de ideas asociadas a estos pueblos en concreto podrían darnos pistas más precisas. Pero aquí nos estrellamos con el problema de que no ha llegado hasta nosotros un repertorio fiable de datos acerca de sus creencias en tiempos precristianos. Las noticias llegadas a través de autores clásicos como Julio César o Estrabón son telegráficas, están muy alteradas por la *interpretatio romana* y el amplio volumen de literatura irlandesa y galesa es de cronología posterior, representando sociedades ya muy avanzadas, que se estaban alejando del tronco madre y en las que la escritura estaba enteramente en manos del clero cristiano. Como bien advierte Williams, (2016, p. 5) en un pasaje que traduzco de su original en inglés: “*Todo material mitológico superviviente de Irlanda es el producto de una cultura cristiana piadosa e intelectualmente sofisticada, y es importante tener en mente que desde sus apariciones más tempranas en los registros escritos los dioses irlandeses están divorciados del culto*”.

A pesar de estas limitaciones, podemos atrevernos a sugerir alguna posible comparación. Si seguimos el trabajo clave de Dumézil (1988 [1948], pp. 153-159) acerca del doblete divino Mitra-Varuna, nos encontramos con que en el mundo céltico la figura que parece tener mayores semejanzas con el modelo de dios soberano indoeuropeo encarnado en Varuna sería *Lugus* (irlandés medieval *Lugh*, galés *Lleu*), probablemente el más popular y extendido de los dioses célticos, apareciendo el personaje en las fuentes como un dios guerrero y protector de las artes, relacionado con las fronteras, los viajes y con santuarios en lo alto de montañas (un buen resumen de sus principales funciones es el de Hily, 2011). Resulta atractivo el detalle de que Lugus era un dios garante de los pactos entre seres humanos, lo cual implica

que era capaz de ver dentro de las personas, cosa que lo acerca bastante al concepto de Mitra-Varuna y hace pensar que una forma arcaica de este Lugus también debió de tener funciones de omnividencia¹⁶.

Según deducen algunos, en lo que hoy es La Rioja hay un testimonio del culto a Lugus documentado en el ara dedicada a *Mercuriu Visuceu* de Agoncillo, aunque hay quien sugiere que en este caso concreto tal vez no fuera un culto autóctono sino surgido entre gentes alóctonas que transitaban por la gran vía de comunicación que era el Ebro (Collado, 2006, pp. 101-102). Con el apoyo de los datos que veremos en las siguientes páginas, no obstante, creemos que hay serias razones para pensar que el de Lugus no era un culto importado, sino probablemente la versión local de un culto generalizado en el territorio berón, que en el caso concreto de *Visuceu* tal vez tenía su sede en el cerro de La Atalayuela, punto desde el que se domina un amplio panorama.

Sea como fuere, si tiramos del hilo del mismo ovillo, encontramos un paralelismo muy atractivo para el caso de *Dercetio* (por la posible cristianización del dios berón bajo la figura de San Lorenzo, cuyo día es el 10 de agosto) en la festividad irlandesa de *Lughnasadh*, celebrada antaño en torno a los primeros días de agosto. Se trataba de una fiesta que presuntamente había fundado el mismo dios Lugh en honor a su madre adoptiva, una diosa de la vegetación y la agricultura¹⁷. El acto principal del día era el ascenso de montañas o cerros desde los que se dominaba un gran panorama, y sobre los cuales se celebraban asambleas, ya fueran populares o, en un principio, de carácter más serio en las que participaban las autoridades locales, decretándose leyes y estableciéndose acuerdos, seguramente bajo el amparo y la observación espiritual de Lugh / Lugus. Esta celebración también incluía actos de veneración de fuentes, ríos y lagos. Según MacNeill (2008 [1962]), cuya obra sigue siendo una referencia fundamental en esta cuestión, el acto de ascender cumbres debe de ser herencia del hecho de que en un principio se veneraba a un dios celestial relacionado con la meteorología y el control de la lluvia, y también con las aguas en general. El estudio de los santuarios

16. Se pueden ver otras posibles conexiones con dioses védicos en Gricourt / Hollard (1997).

17. De hecho, se considera que muchos aspectos de la fiesta no son propiamente indoeuropeos, sino fruto de la adopción por parte de los celtas de modelos de celebración agrícola de las sociedades mediterráneas de raíz neolítica sobre las que se asentaron (MacGabhann, 2000, p. 221).

En este punto, debemos llamar la atención sobre el hecho de que dentro del espacio navarroalavés, cercano en lo geográfico e histórico al riojano, existe una serie de topónimos del tipo *Batzarremendi* (registrado en Gulina, Lácar y Lizarraga, Navarra), *Bazarramendi* o *Basarmendi* (Contrasta y Apodaca respectivamente, Álava), y quizás también *Bazargana* (Heredia, Álava). El significado es claro, pues procede del euskera *batzarre mendi* 'monte de la asamblea, de la reunión' (Mujika, 2008, p. 325; Knörr, 2008, p. 294). ¿Se trata de la supervivencia de una vieja costumbre ya olvidada en la zona, heredera de la versión regional del festival de *Lughnasadh*? La cuestión no parece haber sido investigada en detalle, pero diversos datos demuestran la celebración de asambleas en montes de este nombre, en parajes que suelen ser fronterizos entre municipios (Fernández de Pinedo, 2015; Carasatorre, 2016; Encabo, 2017), lo cual concuerda perfectamente con el esquema céltico acerca del dios Lugh.

de Lugus-Lugh demuestra que estaban colocados en puntos elevados, como correspondía a un dios de naturaleza heliaca y celestial, aunque también era importante que estuvieran relativamente cerca de grandes rutas (e incluso en puntos fronterizos), por su condición de protector de los viajeros, lo cual condujo a ser asimilado primero al romano Mercurio y luego al San Miguel cristiano (Hily, 2007, 374-383).

Resulta irresistible traer aquí la declaración de MacNeill (2008 [1962], p. 428), en la que expresa su vivencia personal de ascenso a una de las cumbres en las que se celebraba el festival:

Ha sido toda una suerte para mí haber estado en unos pocos de los montes de Lughnasa (...). Las experiencias fueron memorables. He descrito varias veces la majestuosidad de las vistas desde Croagh Patrick, y en los casos en los que tales alturas miran sobre tierra y mar uno queda completamente cautivado por el panorama. Pero es quizás en las elevaciones de tierra adentro donde se entiende mejor el efecto de las asambleas del festival. Contemplar desde Slieve Bloom o Rock of Barnane el territorio en las dos direcciones en la lejana neblina azulada lleva a entender cómo la imaginación irlandesa se dejaba vagar por espacios inmensos hasta abarcar el país entero.

Comparemos este pasaje con el del párroco de Ezcaray de mediados del XVIII acerca de las emociones que se vivían en la cumbre del San Lorenzo y su romería asociada por las mismas fechas del año de la de *Lughnasadh*, y veremos que las semejanzas son bastante significativas.

El proceso de cristianización de Dercetio

Hasta el momento hemos realizado algunas comparaciones de posibles paralelos paganos, y en este tramo nos queda por revisar si cabe la posibilidad de que haya pervivencias del culto a *Dercetio* camufladas en el cristianismo local, como estamos empezando a intuir. Por el momento vamos a dejar aparcadas las comparaciones con el céltico Lugus, aunque el personaje mítico nos va a reaparecer de manera abrupta dentro de poco, revelando lo profundamente entrelazadas que se encuentran las mismas ideas en nuestro objeto de estudio.

Ya hemos señalado repetidamente que San Lorenzo podría ser la figura que absorbió al dios previo de la montaña. Y el hecho de que el ara romana fuera hallada en un paraje denominado San Cristóbal apunta a la existencia de una ermita de este santo en Estollo, que acaso fuera sucesora de un pequeño templo pagano previo en el que se depositó el ara. No obstante, en estas cuestiones hay que manejarse con extrema prudencia, ya que no siempre podemos establecer una ecuación fiable en la que tal o cual figura del santoral cristiano ha sido adoptada por las autoridades eclesiásticas para asimilar un culto anterior. Muchos santos a los que el pueblo guarda especial devoción y cuyas fiestas parecen ser «de toda la vida» han surgido en épocas más recientes, como resultado de sucesos de especial peligro para la comunidad (sequías, epidemias, plagas, etc.), dando lugar a la fundación

de tradiciones surgidas *ex novo*, cuando hacía muchos siglos que los viejos dioses paganos habían sido olvidados por completo. De la veneración a San Lorenzo y San Cristóbal en la zona sólo tenemos datos a partir de la Edad Media, cuando ya el panorama sociocultural había sido bastante alterado respecto al presente en la Edad de Hierro y época romana. Además, en la historia de la región debemos tener en cuenta que el fenómeno de la Reconquista, aunque no generó un verdadero corte histórico ni sustitución poblacional masiva (Castellanos, 1995), sí que supuso una reorganización del espacio y la población a partir del siglo X, estableciéndose cierta renovación o alteración de la continuidad anterior, proceso luego intensificado con la apertura del Camino de Santiago y la llegada de las nuevas modas religiosas y de culto de Europa.

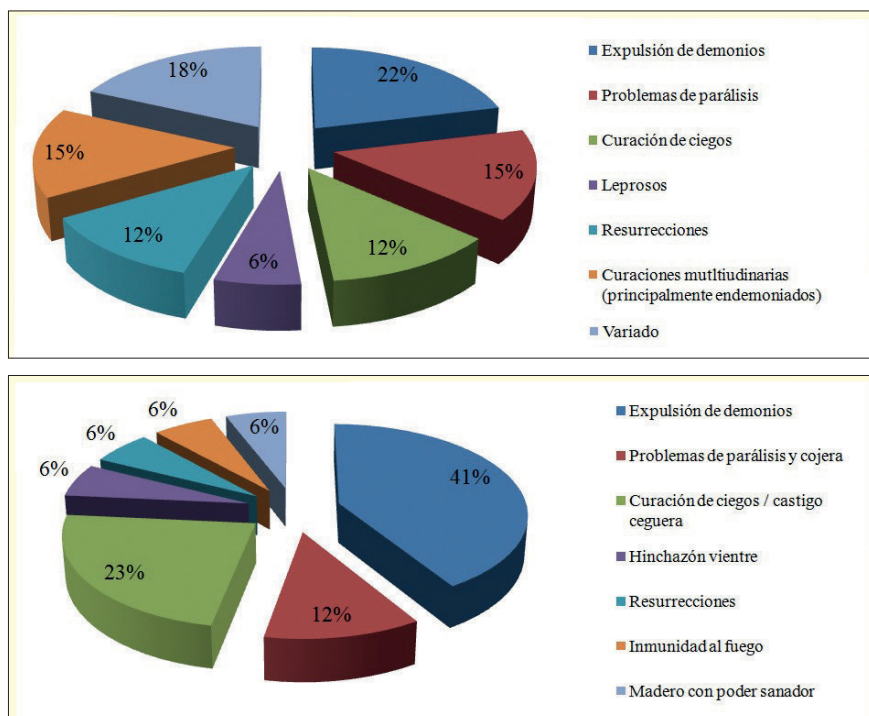
Ahora bien: por fortuna disponemos de una fuente que nos aporta noticias sobre la religiosidad local en un momento tardoantiguo, en el cual aún se mantenía la continuidad con la época de culto a *Dercetio*, como es la *Vida de San Millán* redactada por el obispo Braulio de Zaragoza. A la luz de lo señalado anteriormente en el plano etimológico y la mitología comparada, hay algunos detalles que son dignos de mención.

La obra es en lo esencial un trabajo de propaganda cristiana (redactado hacia el 639-640, más de 60 años después de la muerte del santo, cuando el recuerdo de los hechos reales en los últimos testigos ya estaría difuminado por la emotividad), para servir de herramienta de evangelización en la complicada zona cántabra y Alto Ebro, todavía de predominio pagano en el ámbito rural (Ibáñez 1997, pp. 386-387), de lo cual podemos deducir que se habrán insertado de manera más o menos velada elementos de los cultos que se intentaban asimilar, fundiendo al personaje real de *Aemilianus* con elementos fantásticos procedentes de los paganos de la región, y produciendo así un típico sincretismo religioso del que existen no pocos paralelos.

Un despiece de los hechos de la vida del santo nos aporta un esquema bastante semejante al de los realizados por Jesús en los evangelios canónicos, lo que apunta a que se trata en lo fundamental de un patrón hagiográfico enteramente elaborado por Braulio y concebido como una especie de *Imitatio Christi*. Tanto Millán como Cristo tienen como principal labor sanadora la expulsión de demonios, curación de cojos y paralíticos, ciegos y otros problemas (incluso la resurrección de muertos), coincidiendo también en el detalle de salvar a hijos y siervos de nobles. A pequeña escala Millán logra incluso multiplicar el vino, aunque sólo una vez. También hay algunas pequeñas diferencias entre los dos, como el detalle de que Millán no sana leprosos, además de disponer de un repertorio menos variado de milagros y capacidades.

Resulta interesante comparar a nivel estadístico los hechos de los dos personajes: en los gráficos que acompañan al texto hemos representado en porcentajes redondeados sin decimales las dos trayectorias, contabilizando únicamente operaciones curativas. El caso de Cristo resulta más complicado de precisar, ya que se habla varias veces de curaciones masivas —entre las que había genéricas de cojos y ciegos—, que en el diagrama hemos incluido

en “multitudinarias”. Aun así, incluso si añadiéramos estos casos al repertorio de curaciones de ciegos de Jesús, el porcentaje sobre el total seguiría siendo ligeramente menor que el de San Millán, y las virtudes de Cristo bastante más diversificadas en cuanto a tipos de sanación y hechos excepcionales.



Comparación entre el repertorio de actuaciones curativas de Cristo (arriba) y las de San Millán (abajo). *Imagen: elaboración propia*

En el caso del patrón de La Rioja contabilizamos un total de 22 hechos sobrenaturales consignados en la *Vita*¹⁸, de los cuales tres consisten en curaciones de personas ciegas, otro implica la pérdida en dos ladrones de un ojo cada uno como castigo, uno habla de un problema de falta de iluminación material resuelto por la intervención del santo y otros tres son experiencias visionarias. Todos los casos de este tipo (3 + 1 + 1 + 3) suponen un 36,4% de los hechos portentosos (8/22), representando los casos de curación visual en concreto un 13,6% del total (3/22), que sube al 17,6% si tomamos como repertorio sólo los hechos portentosos relacionados con la salud o la condición física (3/17), 23,5% si incluimos el caso de cegamiento punitivo (4/17).

18. No contabilizamos en la lista, por ejemplo, el caso de la llegada de las provisiones de Honorio con las que dio de comer a sus huéspedes, ya que no tiene nada de sobrenatural sino que es simple resultado del pago generoso que le dio el senador por haberlo librado del diablo que invadía su casa. Tampoco el de sus supuestas grandes capacidades de resistir la tentación de las mujeres, a pesar de ser atendido por varias de ellas.

Son cifras de las que se puede debatir mucho sobre su valor real, pero que podrían ser estadísticamente significativas, ya que la mayoría del resto de hechos curativos de San Millán son ejercicios de exorcismo de demonios o choque físico directo con ellos (41,2%, 7/17), junto a algunas curaciones de cojera e hinchazón de vientre. Hablamos, pues, de que más de una tercera parte de sus hechos milagrosos están asentados en torno a los conceptos de ceguera-iluminación-visión, lo cual apunta a una tendencia en la que posiblemente se esté reflejando la que era una de las principales funciones del dios *Dercetio*.

A la vista de esto, tal vez no sea casual la naturaleza del primer portento que sucedió en el cercano santuario de Valvanera, tras descubrirse la imagen de la Virgen en la colmena de un árbol del que manaba una fuente de agua curativa, y que afectó a Coloma, hermana del ladrón arrepentido Munio o Nuño. Esta mujer quiso visitar a su hermano en el monte, pero al pasar el arroyo de *el Bañadero* sintió un terrible dolor de ojos y quedó ciega. Conducida al santuario, tras muchos ruegos se desprendió un resplandor del rostro de la Virgen que entró en los ojos de la mujer, devolviéndole la vista. Valvanera se sitúa al pie del San Lorenzo, por lo que esta tradición podría derivar de un estrato antiguo del culto local: quizás se trate de una especie de “onda” de influencia de ideas antiguas en la órbita de la montaña. Más aún, puede que nos esté indicando la existencia de un viejo círculo de exclusión en un determinado radio en torno a la cumbre, prohibido a profanos y especialmente a mujeres, porque conformaba el ámbito sagrado imaginario de un dios masculino pagano gestionado por una cofradía de varones, y cuya profanación por parte de ajenos se castigaba con la pérdida del principal atributo de aquella divinidad, que era precisamente la visión.

Si analizamos los repertorios *clásicos* de milagros de Valvanera de Ariz (1608) y Rubio (1761)¹⁹, observamos algunas curaciones de ojos, aunque el porcentaje sobre el total ($4/34 = 11,76\%$) es bastante menor que el de resurrecciones ($12/34 = 35,29\%$), que son con diferencia el portento más referido. Diversos indicios que aparecen en la leyenda de Valvanera apuntan, no obstante, a que su valor original era de santuario favorecedor de la fertilidad femenina. Pero incluso estas mismas peculiaridades podrían estar encaminándonos en la misma dirección: en concreto, a las atribuciones de la que fue la consorte de Lugus, *Rosmerta*, diosa céltica de la fertilidad y fecundidad (equivalente de la germánica *Frigg*, esposa de *Odín*), vinculada con las aguas curativas y la distribución de la hidromiel de la soberanía, sabiduría, renacimiento, resurrección e inmortalidad (Enright, 1996, pp. 240-259; Zavaroni, 2008; Beck, 2009, pp. 139-178 y 466-527). La aparición del antropónimo femenino *Meducena* ‘hija de la (hidro)miel’ en la estela de Alberite (ERRioja 13), datable hacia el siglo I d.C., nos confirma que en el territorio berón existía este culto a la bebida sagrada, ya que porta el componente **medu-* ‘hidromiel, miel’, de un enorme recorrido simbólico como

19. Tenemos también la colección de Bravo de Sotomayor (1610), aunque esta es mucho más larga y compleja, y parece fruto de la acumulación de la devoción más reciente.

ambrosía céltica o líquido de inmortalidad (Beck, 2009, pp. 484-512). Estas similitudes nos hacen preguntarnos si la misteriosa *Obiona* que apareció en otra pieza cerca del ara de *Dercetio* no sería también la versión local de la consorte de Lugus. Pero no nos extenderemos demasiado en ello, ya que analizarlo desbordaría los límites del presente artículo.

Regresando al caso concreto emilianense, esta inclinación hacia los problemas de la visión viene señalada no solo en el plano cuantitativo, sino también en el cualitativo, ya que podemos observar que en una de las frases de la *Vita* (capítulo XXIV), Braulio nos asegura que el santo tanto en vida como después de muerto había logrado muchas veces por su intercesión que el Señor devolviera la vista a gran cantidad de ciegos: “*quem, et vita functum et defunctum saepe caecis sciat visum reddidisse?*” Hemos subrayado en este pasaje el adverbio latino *saepe* ‘a menudo, con frecuencia’, porque entendemos que reviste bastante importancia en la cuestión que estamos analizando.

Observemos igualmente que la vida ascética del santo se inicia cuando recibe una visión divina en un punto indeterminado de la sierra (“*divinitus, in eum inruit sopor*”), mientras dormía con el ganado. Al final de su vida recibe otra visión en la que se le comunica cuándo va a producirse su futura muerte, y además es capaz de profetizar la destrucción de Cantabria víctima de sus muchos pecados²⁰. Estos tres hechos indican una desarrollada capacidad de videncia. Es más, tras su experiencia de cuarenta años en lo más remoto y secreto del monte Dercetio, se nos dice que había alcanzado una elevada sabiduría no por prolongadas lecturas sino de origen enteramente celestial (“*isti divinitus superna concesserat gratia*”). Cabe también incluir en la serie de portentos relacionados con la luz y la vista el suceso con la lámpara en la víspera de San Julián (San Juan en la versión de Gonzalo de Berceo), que gracias a la intercesión del santo pudo alumbrar todo lo necesario y más en la oscuridad, a pesar de haberse quedado sin aceite.

En la misma línea, resulta llamativo el caso del intento del robo de su caballo. Poco antes en el texto, aparte de ensalzar sus virtudes de total pobreza y austeridad, se nos asegura que el santo había acudido hasta la población de Parpalines a pie y, sin embargo, al llegar al robo, por sorpresa

20. No olvidemos que la Cantabria de Braulio de Zaragoza es un ámbito mucho más amplio que el de las fronteras autonómicas actuales, incluyendo, al parecer, el Alto Ebro-actual Rioja (Castellanos, 1999, pp. 29-60), espacio por el que se movía San Millán. En cuanto a los presuntos pecados mortales de los cántabros, se trata realmente de una invención propagandista del propio Braulio, fruto de que aquella zona no fue sometida al dominio visigodo toledano hasta el 574 d.C., y aun después siguió siendo un espacio problemático y rebelde. De hecho, el espacio de la Rioja Alta estaba más expuesto a los ataques y saqueos vascones asociados a los francos que a los de los propiamente cántabros, por lo que quizás la condena iba más bien dirigida a aquéllos, insumisos al poder visigodo, deficientemente cristianizados y que resultaban un amenaza para la estabilidad del Alto Ebro mucho más cercana y real. Así pues, aunque se suele considerar que las diatribas iban contra los cántabros derrotados en la campaña de Leovigildo del 574, quizás estén influidas por la campaña del 581 en la que se fundó la mucho más cercana *Victoriacum* en territorio vascón para contenerlos (y de paso también a los francos), habiendo mezclado Braulio unos hechos y otros, ya fuera por descuido o por interés político.

resulta que se descubre que poseía un caballo con el que solía ir a la iglesia. Nada más cometer el delito los dos infortunados ladrones pierden un ojo de manera misteriosa por haber perpetrado el acto, viéndose obligados a devolverle el caballo, aunque no consiguen que el santo les restituya el ojo perdido, justificándose este hecho como si fuera en el fondo un favor que les hace el santo para que no vuelvan a caer en el pecado.

Una primera interpretación podría ser la que hace Ibáñez (1997, p. 394), quien piensa que el *Aemilianus* real pudo ser un rico hacendado local que poseía un caballo como signo de riqueza, disponiendo también probablemente de cierta cantidad de criados. No obstante, resulta extraño el castigo y que no haya perdón hacia ellos por parte del santo, como si hubieran cometido un terrible sacrilegio y, en efecto, hay autores como Díaz Martínez (1987, p. 52) que interpretan el suceso como integrado en el texto para servir de ejemplo de «castigo divino» en un sentido cristiano del concepto. Esto nos anima a reflexionar acerca de si la anécdota pudo ser una historia en lenguaje meramente mítico, que había tomado como base materiales paganos que se transformaron y dejaron completamente desfigurados a conciencia para adecuarlos a los mensajes de la nueva religión triunfante.

Es conocido que en el pasado una de las peores penas para determinados delincuentes era la ceguera mediante destrucción del globo ocular con hierro o tizón ardiendo, por lo que tal vez la anécdota esté encubriendo tras los ropajes milagrosos un castigo real. Ahora bien: aunque el robo de caballos en la Antigüedad era uno de los peores delitos, resulta algo extraño el castigo en este contexto. En el *Liber Iudiciorum* o *Fuero Juzgo* (principal compilación hispanovisigótica de Derecho, en la que participó el propio Braulio) esta pena se aplicaba a quienes hubieran atentado contra el rey o lo hubieran traicionado, así como a los padres que hubiesen realizado un aborto o infanticidio (Arruga 2003), o bien a los condenados a muerte por homicidio que hubieran intentado refugiarse en iglesias, mientras que el delito concreto de robo de caballo estaba penado con multas elevadas, latigazos o la restitución de otro animal similar (Castellanos, 2011, pp. 85-86), por lo que no está claro por qué los dos ladrones de caballos son castigados con una pena tan traumática como la pérdida de un ojo.

Cabe lanzar la pregunta al aire de si no estaremos aquí ante otro aspecto heredado del viejo culto a *Dercetio*: ¿sería demasiado arriesgado conjeturar que tal vez existieron en la montaña caballos sagrados, considerados propiedad del dios, y que su robo estaba castigado con la pérdida de la visión, como castigo asociado a la principal función del ente mítico? Parece lógico pensar que la ofensa a un *dios que lo ve todo* debe ser el quedar ciego o tuerto (en celta hispánico *an-derk(i)o-*)²¹. Aunque no tengamos documen-

21. En el mundo mitológico antiguo el tópico del cegamiento a manos de los dioses como castigo para el ser humano que se hubiera atrevido a ver lo que no le estaba permitido resulta relativamente frecuente, siendo uno de los casos más conocidos de ello el del adivino Tiresias, cegado por haber visto a Atena desnuda en el baño (según algunas versiones), o por haber revelado secretos divinos (al parecer de otros).

tación explícita que nos avale esta hipótesis, el hecho de que este castigo se inflija sobre quienes atentan contra el santo parece estar sugiriéndonos un camino definido. Y si lo ponemos en relación con la etimología de *Dercetio* y lo sucedido a Coloma en Valvanera, parece lógico deducir que el hecho de que por dos veces se castigue el ataque a un elemento sagrado en el entorno del San Lorenzo con la pérdida de visión o de un ojo no es casual: nos apunta directamente a las facultades de la antigua divinidad pagana, conservadas de manera ya desfigurada en la tradición local cristianizada.

Más paralelismos célticos e indoeuropeos

En este punto tenemos que regresar a las comparaciones con posibles paralelos en el mundo céltico antiguo. En concreto, hay un personaje que vamos a retomar ahora y que reúne en sí varias de las características que hemos visto en San Millán, y que es, como ya adelantamos en el apartado anterior, el dios *Lugus* / *Lugh*.

Tanto este último como su correlato germánico *Odín*, tienen en el mundo indoeuropeo una relación privilegiada con los caballos (en origen seguramente el animal más sagrado de este modelo cultural²²), considerándose que el primero había sido el inventor de las carreras de caballos, teniendo su madre aspecto hipomorfo (Hily, 2007, pp. 504-511). Parece que en algunos casos se llega a denominar con el epíteto *Atepomaros* 'gran supercaballo' (< *ate-epo-marō-), identificándose como el mismo dios-sol (Gricourt / Hollard, 2002, pp. 124-136). En territorio hispano esta relación íntima de Lugus con los equinos se manifiesta de manera muy especial, habiendo autores que suponen que elementos como, por ejemplo, las fíbulas celtibéricas en forma de caballito y decoradas con círculos concéntricos son de hecho representaciones del caballo de Lugus, símbolo del sol, de función apotropaica o de protección contra el mal (Abad, 2008, p. 83). Según este mismo autor, el caballero que aparece representado en las monedas celtibéricas empuñando su lanza no sería otro que Lugus, y que además estaría relacio-

22. Es bien conocido el culto al caballo entre los pueblos indoeuropeos, animal al que debían su ventaja sobre los pueblos conquistados, siendo una de las ideas más extendidas la de que el sol se mueve en el cielo sobre un carro tirado por caballos. Entre las diversas fuentes destaca por su gran antigüedad la información que nos aporta el *Rig Veda*, obra en la que observamos que el caballo es una imagen simbólica del sol como señor de los cielos, al que se imagina cada mañana saliendo de las aguas o del suelo en forma de este animal (Sarkar, 2004, p. 22). Parece ser que en origen estaba asociado al dios Varuna y que los sacrificios de caballos estaban dedicados a él y, de hecho, en el propio *Rig Veda* se asegura que una vez sacrificado se convierte en el propio Varuna (Zaroff, 2005, p. 83; Jamison / Brereton 2014, pp. 346-348). Entre los germanos, según nos transmite Tácito (Germania, 10, 3-6) los caballos eran considerados los mejores confidentes de los dioses, cuidando rebaños de estos animales de color blanco que utilizaban para la técnica de adivinación considerada de mayor calidad, estando protegidos en extremo. El caballo blanco de Rhiannon, descrito en la primera y tercera ramas del *Mabinogi* galés, indica un culto parecido entre los celtas, y uno de los rituales de Lughnasadh en zonas de lagos era la realización de carreras de caballos en el agua, o bien sumergirlos parcialmente en este medio, ya fuera como resto de un rito anterior de sacrificio al dios de las aguas o bien para supuestamente protegerlos de enfermedades y males (MacNeill 2008 [1962], pp. 243-259).

nado con el cielo, las tormentas y la lluvia fertilizadora. En Álava tenemos un interesante caso de estela decorada con un jinete cuya cabeza queda atrapada en el disco solar, que probablemente sea una representación de Lugus en su faceta equina y solar al mismo tiempo (San Vicente, 2008). Asimismo, tanto Abad (2008, pp. 101-102) como Gricourt y Hollard (2002, pp. 122-123) creen que las secuencias *luguei*, *equisui* y *eniorosei* de la inscripción de Peñalba de Villastar (Teruel) están haciendo referencia a una variante local de Lugus con los epítetos de ‘caballero’ y ‘montañés, que mora en las montañas’. De todas maneras, se trata de una interpretación dudosa (puede que la identificación de la presunta presencia de la divinidad ni siquiera sea correcta, cf. Jordán, 2019, pp. 878-899), aunque el hecho de que Lugus fuera en Hispania y en otras partes un dios netamente ecuestre y vinculado al sol parece seguro, a juzgar por los demás datos que conocemos (al respecto, San Vicente, 2008, 71-76), destacando el caso del hombre con cabeza de caballo que se representa en la cerámica de Numancia (Gricourt / Hollard, 2002, pp. 123-124). Como señala San Vicente (2008, p. 71): «En definitiva, las manifestaciones religiosas relacionadas con los montes están vinculadas, en la mayor parte de los casos, con dioses celestes y solares. En el mundo galo romano Taranis y Mercurio tienen sus santuarios en lo alto de los montes. En el caso de Mercurio, esta deidad hereda las funciones de una prerromana, Lugus. Ésta es un divinidad solar, montaraz y ecuestre, polifuncional».

En cuanto a las asociaciones con la vista y los ojos, acudamos a una de las principales fuentes para conocer las características del Lugh irlandés, la obra *Cath Maige Tuired*²³ (‘Segunda batalla de Mag Tuired’), donde es retratado como un campeón lleno de virtudes que se pone al mando de los Tuatha Dé Dánann para luchar contra los fomorianos (monstruos de una sola pierna, un solo brazo y un ojo en medio de la frente), venciendo en la batalla cuando consigue reventar el ojo gigante de su abuelo Balor, del que salía un rayo destructor que aniquilaba a los soldados enemigos²⁴ (cf. lo dicho en la nota nº 10 acerca del origen del concepto de *dragón*). Detalle esencial, cuando Lugh quiso desarrollar toda su potencia mágica en el momento decisivo de la batalla, se sujetaba sólo sobre una de sus piernas, caminando a la pata coja y cerrando un ojo, con lo cual se retrogradaba a la condición de sus ancestros maternos. Esto tiene un significado concreto,

23. Una versión en español bastante útil con notas y comentarios es la de Alberro (2006, pp. 317-371).

24. Curiosamente, existe una supervivencia de esta historia reducida a la mínima expresión narrativa en el otro extremo de La Rioja, en el cuento de la lucha entre un *Codín* (hombrecillo del tamaño de un codo) y el gigante *Ojanco* de un solo ojo, recogido en Cervera del Río Alhama. En el relato el *Codín* es definido literalmente como “un chaval que era mucho lindo, mucho valiente” (descripción que, en su sencillez, es plenamente coherente con la irlandesa de Lugh, considerado un muchacho joven, valiente y resplandeciente), el cual asesinó al *Ojanco* lanzándole una piedra con un ‘perdigallo’ o tirachinas que le reventó el ojo. Se trata de un patrón de cuento bastante universal, cuyos paralelos más conocidos son el de la lucha entre David y Goliath y la de Ulises contra Polifemo.

Fuente de la historia: <https://www.riojarchivo.com/los-codines-se-libran-del-ojanco/>

consistente en que se consideraba que los fomorianos reunían así en cada miembro y órgano la fuerza sumada que los humanos tenemos repartidos entre dos, por lo que su fuerza era el doble, y lo mismo sucedía con su capacidad visual, teniendo la idea claros paralelos en el caso del germánico Odín, quien sacrificó su ojo izquierdo para alcanzar la plena sabiduría, siendo capaz de ver todo lo que sucede en el universo desde el denominado *Hliðskjálf*, su trono celestial en el *Asgard* (Hily, 2007, pp. 118-120). Este personaje y el esquema simbólico *tuerto-visionario-caballo* podría derivar de un viejo fondo indoeuropeo común (Kershaw, 1997).

Acaso el dato más importante para nuestro estudio sea el hecho crucial de que Lugus en la Galia y Britania antiguas estaba especialmente vinculado con los problemas visuales, atribuyéndosele el poder de sanar la vista, existiendo gran cantidad de fuentes milagrosas que estaban bajo su patronazgo (Hily, 2007, pp. 289-291, 298 y 378). Todo ello se debía, muy probablemente, a una asociación popular entre ojo, luz y sol, así como a la comprensión de la actividad de ver, como acción del ojo en funciones de órgano generador de rayos, concepciones reunidas en el concepto indoeuropeo primitivo **derk-*, continuado en lenguas célticas modernas como, por ejemplo, el galés, donde *llygad* ‘ojo’ deriva de una protoforma **lukato-* ‘iluminado, lumínico, que tiene luz’ (Thomas / Bevan, 1987, p. 2262; Hily, 2007, p. 291; Matasović, 2009, p. 248). Claro está, todo ello conducía a considerar a Lugus no sólo como sanador de estos problemas, sino como al más sabio de los dioses, dotado del poder de la total videncia con lo cual tenía el don de la profecía (Hily, 2007, pp. 298-307), y de ahí que a través de la *interpretatio romana* se asociara al latino Mercurio, griego Hermes.

El mismo Hily (y también Hollard / Delestrée, 2001) cita varias piezas galorromanas en las que Lugus (readaptado como Mercurio pero con características netamente indígenas) aparece con un ojo cerrado, en línea directa con estas tradiciones. Entre ellas merece la pena analizar la hallada en Châteauneuf, por su gran detalle. Si observamos de cerca esta representación comprobaremos que, en efecto, el dios tiene el ojo izquierdo cerrado y el derecho abierto, detalle resaltado por el escultor mediante el rebaje de la piedra en el ojo derecho y el tallado de una ligera marca redonda para señalar el iris, a lo que se une el mayor relieve del izquierdo para figurar el párpado cuya superficie queda completamente lisa. Esta imagen al instante nos hace recordar vivamente cómo quedaron los infortunados ladrones del caballo de San Millán, Sempronio y Toribio, tuertos de por vida como castigo pero a la vez como medio profiláctico para evitar que cayesen en el mismo error en el futuro (*“melius est cum uno oculo in regno coelorum introire”*), lo cual se erige como un paralelismo sorprendente con los casos de Lugus y Odín, y el conglomerado simbólico de *dios-caballo-tuerto*... Parecen demasiadas coincidencias en una misma dirección para deberse a la mera casualidad, por lo que no sería raro que el suceso de San Millán y el robo de su caballo fuese un eco de un culto al caballo de Lugus en las laderas del monte San Lorenzo, asociado a un dios dotado de vista excepcional y que parecía estar tuerto en los momentos de mayor concentración, como reflejo del sol que ilumina con un solo disco luminoso.



Mercurio y su pareja Rosmerta según la estela de Châtenois (Bas-Rhin), ahora guardada en el museo de Estrasburgo, datada a comienzos del siglo IV d.C.

Imagen: Ji-Elle https://fr.wikipedia.org/wiki/Fichier:Musée_archéologique_de_Strasbourg-Mercure_et_Rosmerta.jpg. (El archivo original ha sido manipulado para aumentar el contraste, recortándose la fotografía).

Por otra parte, en la misma línea de omnividencia asociada a Lugus podrían situarse muchas representaciones *trifrontes* o *tricéfalas* halladas en todo el mundo céltico antiguo, donde vemos tres cabezas fundidas en una sola, modelo que parece tenía por cometido expresar la naturaleza triple de Lugh, capaz de verlo todo a su alrededor (Reinach, 1907; Hily, 2007, pp. 209-214; San Vicente, 2008, pp. 70-71). Pues bien, mera casualidad o no, resulta curioso ver cómo en la puerta de la iglesia parroquial de Ezcaray, sede del culto tradicional al patrono San Lorenzo, aparece labrada una figura de este estilo, dotada de alas como si fuera un espíritu angélico y colocada en posición privilegiada en la esquina superior izquierda.

Esta obra ezcarayense es un típico producto artístico del siglo XVI (en concreto, de 1556, García de San Lorenzo, 1959, p. 45, o 1543 según Moya, 1975, p. 116), lo que se denomina un *grutesco*, para cuya elaboración se tomaban como modelos principalmente estampas y dibujos de origen italiano o francés, apareciendo este modelo tricéfalo en muchos otros sitios. Por ello, la cabeza triple de la puerta puede haber sido perfectamente una creación independiente del artista, sin tener en cuenta tradición local alguna. Pero no podemos evitar señalar su sorprendente aparición aquí, por estar en total conformidad con lo visto hasta ahora, siendo un tipo de representación que genera a un personaje capaz de mirar hacia todos los lados, así que no es del todo descartable que el artista se inspirase en algún modelo de la zona. Coincide con algunas representaciones de Lugus incluso en el detalle de que salgan elementos vegetales floridos de sus bocas, como vemos en muchas monedas antiguas (Hollard, 2003, pp. 14-16), así como en sus rostros imberbes, típicos del Lugus juvenil.



Personaje tricéfalo en la puerta de la iglesia parroquial de Ezcaray (izquierda), y divinidad céltica trifronte de Naix-aux-Forges (derecha), identificada como Lugus.

Imagen de la derecha: Marco Prins <https://www.livius.org/pictures/france/naix-aux-forges/naix-aux-forges-triple-faced-celtic-deity/>,

Tampoco deja de resultar llamativa otra coincidencia entre la vida San Millán y ciertos datos acerca del paganismo céltico, pues el santo fue a formarse en su juventud a la residencia de un enigmático y desconocido eremita que vivía en los riscos de Bilibio, llamado *Felix*, episodio del que se sospecha que estaba destinado a criticar veladamente el eremitismo de por libre, frecuente en la época y que desafiaba al poder episcopal (Guiance, 2014, pp. 230-231). Ahora bien: tanto en Galia romana (por ejemplo, Argenton-sur-Creuse, AE 2014, 868), como en Germania (Oppenheim, *CIL* XIII, 6275) y la propia Italia se han descubierto varias piezas de piedra e incluso monedas con dedicatorias escritas a un dios *Mercurius Felix* o *Felicius*, que parece ser el mismo Lugus adaptado a la lengua latina, y que en esta advocación tenía funciones de protector de los caminos (Hily, 2007, p. 373). Asimismo, el topónimo Bilibio parece ser una evolución del nombre de una divinidad pagana previa *Baelibio* (Sáenz de Buruaga, 1994). ¿También el episodio del encuentro entre Aemilianus y Felix es otra invención deliberada de Braulio para absorber un complejo culto pagano²⁵? A falta de datos más fiables, no podemos afirmarlo todavía con rotundidad, aunque las sospechas de estar ante un viejo culto que fue reestructurado se van acumulando.

25. O más posiblemente, su hermano pequeño Fronimiano, que parece ser la cabeza de la comunidad emilianense en aquellos años, lo que lo convierte en la persona más interesada en contar con un texto de propaganda para leer en la fiesta del santo y absorber lo que debió de ser un importante centro de culto pagano en un amplio radio de distancia. Sobre el proceso de gestación de la *Vita* véase Castellanos (2011, pp. 29-35).

Quizás tampoco sean casuales otros detalles secundarios con los que se caracteriza a San Millán, como es el hecho (de ciertas resonancias virgilianas) de que en su juventud tocaba la cítara (instrumento que en aquella época era parecido a una lira o arpa) mientras vigilaba las ovejas (“*et ut mos esse solet pastorum citbaram vehebat secum*”), rasgo que comparte con Lugh, considerado en los relatos irlandeses como un perfecto joven músico y poeta, experto en tocar la lira o cítara (al respecto véase Hollard, 2003, con abundante documentación gráfica de monedas galas y galorromanas, que revelan lo antiguo de esta tradición). Y este Lugh posee asimismo funciones principales de guerrero en la segunda batalla de Mag Tuired, derrotando a las fuerzas de la oscuridad y las tinieblas personificadas en los *Fomóire* o *Muiridi* que oprimían a los *Tuatha Dé Danan*, lo cual también recuerda que a San Millán se le atribuyó a partir de los siglos XII-XIII el haber participado decisivamente junto con Santiago en la batalla de Simancas contra los *moros* (étnico fonéticamente parecido al de los enemigos de Lugh), lleno de luz y cabalgando sobre un caballo blanquísimo hasta acabar con las tropas de Abderramán. Puede que la reutilización de San Millán en esta leyenda medieval fuera una innovación tardía y meramente casual (en la *Vita* de Braulio no hay indicio alguno de gusto por la guerra), pero no podemos descartar una lejana relación con un fondo céltico, el cual parece aflorar con fiabilidad en otras leyendas como, por ejemplo, en torno al legendario conde Fernán González (Abad, 2008, p. 91).

Teniendo en cuenta todo lo anterior, es lícito sugerir que posiblemente las últimas supervivencias del culto al **(De)uos) Lugus Derketios* ‘(dios) Lugus el vidente’ (ésta sería la forma completa y primitiva del teónimo) se habían empezado a fusionar de manera sincrética con la figura real del *Aemilianus* histórico (quien sería en lo esencial un típico eremita carismático al estilo iniciado por San Antonio, y que pudo ejercer sobre todo tareas de pequeño exorcista rural), ya incluso en vida del santo, siendo el escrito de Braulio un documento elaborado de manera consciente por este autor para cristianizar un punto clave muy venerado por el campesinado local en un amplio radio alrededor de la montaña, y que podía servir de punta de avance en el todavía escasamente cristianizado norte peninsular, rebelde a la autoridad visigótica toledana.

Otras posibles relaciones

Pasando a los otros santos que resultan sospechosos de haber asimilado el culto a *Dercetio*, vamos a analizar las vidas y características de San Lorenzo y San Cristóbal, aunque de modo mucho más breve que en el caso emilianense.

Como es conocido, San Cristóbal tiene su festividad el 25 de julio, a no muchos días de distancia temporal de la fiesta de San Lorenzo (10 de agosto), lo cual ya de por sí habla de un mismo momento del año, en la plenitud de la *canícula* o días más calurosos del año, situándose ambos en fechas casi equidistantes de la celebración de Lughnasadh. Cristóbal, además, fue

quemado vivo como San Lorenzo y, detalle curioso, provocó milagrosamente una ceguera seguida de curación mientras estaba siendo torturado²⁶. En toda España se observa la arraigada tradición de colocar ermitas dedicadas a él en lo más alto de cerros y colinas, aspecto que parece surgido de la tradición local. Como señala al respecto el padre Ribadeneyra en la segunda mitad del XVI, en su obra clásica acerca de vidas de santos reeditada después ininidad de veces y auténtico *best-seller* de la época (Sierra, 1790, pp. 374-375):

Al cabo le cortaron la cabeza: y antes que se la cortassen, pidió humildemente à Dios, que ni granizo, ni piedra, ni fuego, hambre ni pestilencia, hiciessen daño, do quiera que estuviere sepultado su cuerpo; (...) El ponerle en lugares altos debe ser por la gracia, que nuestro Señor le concedió contra las tempestades de granizo, y truenos, como queda dicho.

Así pues, en el imaginario hispano se asoció con los fenómenos meteorológicos, en especial la protección contra los rayos y los incendios que podían ocasionar, funciones compatibles con el probable dios uránico-celestial que debió de ser *Dercetio*.

En cuanto a San Lorenzo, su principal caracterización gira en torno a su terrible muerte en una cama de hierro, quemado vivo, lo cual ha generado toda una literatura del santo como receptáculo de fuego divino, luz y poderes excepcionales. Lo que es más significativo: al igual que San Millán, también Lorenzo tiene el poder de sanar la vista, habiendo realizado el mismo milagro atribuido al santo riojano de hacer que se alargase una viga de madera, con cuyas astillas era posible alumbrar a ciegos. Asimismo, a San Lorenzo se le atribuyen en la *Leyenda Dorada* las virtudes del laurel, entre ellas la de proteger de los rayos (Vorágine, 2016, p. 461).

Resulta interesante la biografía del santo que realiza el poeta Prudencio en forma de himno (*Carmen II* del *Peristephanon*), ya que nos ofrece información de las virtudes que se le atribuían en la misma época en la que vivió San Millán, y entre ellas debemos destacar lo que se señala al principio de su obra, de que el gran logro de San Lorenzo fue conseguir que Roma abandonase el culto a Júpiter:

Laurentio victrix duce / (...) / domaret ut spurcum Iovem, / non turbulentis viribus / Cossi, Camilli aut Caesaris, / sed martyris Laurentii / non incruento proelio.

Dado que este dios romano es el equivalente de Zeus y Varuna, relacionado con el rayo y el mundo celestial, que lo veía todo desde su trono

26. En concreto, Cristóbal estaba siendo acribillado a flechas, y una de ellas rebotó de su cuerpo y por accidente o “mano divina” terminó en la frente del rey de Lycia (quien había decidido aplicarle este suplicio), cegándolo. Pero Cristóbal le indicó que tomase un poco de su sangre y la mezclase con la tierra, aplicándose la mezcla en sus ojos, con lo cual el rey no sólo recuperó la vista sino que tuvo un despertar espiritual y ordenó que todo su país se convirtiera al cristianismo. Este detalle recuerda uno de los atributos esenciales de Lugh / Lugus, que era precisamente el empuñar la lanza o disparar flechas, como imagen simbólica del relámpago y los rayos de sol.

en una alta montaña, Lorenzo era un santo ideal para cristianizar lugares donde hubiera cultos a entidades similares a Júpiter. Y podemos deducir que el detalle de que Prudencio le concediera una importancia especial, sólo por detrás de los patronos de Calagurris, sería un indicio de veneración arraigada a este santo en el Alto Ebro antes incluso del nacimiento de San Millán, por lo que, a la luz de esta pista, existe una alta probabilidad de que San Lorenzo absorbiera a *Dercetio* en época tardoantigua, y que su ermita en lo alto de la Demanda se estableciera hace bastante tiempo.

Es más, resulta ilustrativo establecer una comparación entre una de las cualidades principales del santo, como era el estar dotado de un brillo sobrenatural, y otras divinidades indoeuropeas con las que hemos asociado anteriormente como posibles correlatos de *Dercetio*:

Mitra-Varuna	Lugh	Lorenzo
<u>Rigveda I. 25 / VII. 63</u> Llevando una vestimenta de oro Varuna se ha revestido una capa resplandeciente. (...) Se levanta, rico, que todo lo ve, común apoyo de los hombres, el sol, ojo de Mitra, de Varuna, dios que ha enrollado las tinieblas como una piel.	<u>Aided chloinne Tuireann</u> Como el sol poniente era el esplendor de su semblante y su faz, y no eran capaces de mirarle a la cara por la grandeza de su esplendor.	<u>Hymnus in honorem Passionis Laurentii Beatissimi Martyris</u> Su rostro se le iluminó de gloria y un fulgor se emanó a su alrededor (vv. 361-362) (<i>illi os decore splenduit / fulgorque circumfusus est</i>). <u>Leyenda Dorada</u> Lorenzo, con la luz que en su persona brillaba, iluminó clarísimamente al mundo (...) y tenía su corazón inflamado por tres tipos de lumbre más viva y más ardiente que la lumbre más intensa de las hogueras materiales más vivas.

Un detalle muy sugestivo que da bastante que pensar es el de que en la fiesta de San Lorenzo de Ezcaray se realizase antiguamente una pesca masiva de truchas para dar de comer a los participantes en la romería. Siendo prudentes en cuanto a su interpretación, podría pensarse que simplemente era una costumbre surgida de manera espontánea de la necesidad de acumular rápidamente gran cantidad de alimento para dar de comer a mucha gente. Es más, el pescado ocupaba un lugar esencial en la simbología de los primitivos cristianos, siendo uno de los milagros más conocidos de Cristo la multiplicación de panes y peces, a lo que se suma la prescripción de sustituir la carne por el pescado los viernes, de manera que la primera opción sería pensar que en la romería de San Lorenzo se estaba reproduciendo el hecho evangélico, o acaso se trataba de la consecuencia de la extensión de un hecho inicialmente surgido en un año en el que la fiesta del santo había caído en viernes y luego se generalizó como costumbre regular²⁷.

27. Resulta interesante un dato de la ermita de Santiago de Lóquiz (Ganuza, Navarra), en la que se celebraba el día de San Miguel con una comida popular en la que se servía cordero asado, salvo si la fiesta del santo caía en viernes, en cuyo caso se asaba pescado. Como en 1780, que se despacharon 29 libras de truchas (Pérez Ollo, 1983, p. 101). No conozco casos de este estilo en La Rioja, aunque posiblemente una investigación documental minuciosa podría

Pero no debemos dejar de mencionar que en el mundo céltico existen algunos aspectos en torno al simbolismo de los salmones y su pariente cercano la trucha que conviene comentar. En concreto, tanto en la literatura irlandesa como en la galesa destaca el concepto clave del «salmón de la sabiduría» o del conocimiento, en gaélico *eó feasa* o *bradán feasa*, galés *ebawc Llynn Llyw* ('salmón de Llynn Llyw', supuestamente el animal más viejo y sabio del mundo). Existen diversas versiones al respecto, pero podemos resumirlas en que existía la creencia de que ciertos salmones devoraban las avellanas de los nueve avellanos rojos que bordeaban una misteriosa fuente sobrenatural (tono al que se debería el color rojizo brillante de la carne de salmón y trucha), de la cual, de paso, manaban cinco ríos. Cada vez que una de las avellanas caía al agua impulsada por oscuras fuerzas drúidicas, uno de los salmones la atrapaba, rompía la cáscara y, o bien la soltaba a las aguas, o bien la devoraba. En otra versión se habla de que las burbujas de aire dentro del agua serían esas misteriosas avellanas. Quien tenía la fortuna de pescar un salmón que hubiera devorado alguno de aquellos frutos obtenía al comerlo la iluminación interior, la virtud poética y el don de profecía (es decir, la plena omnividencia y todo el conocimiento del mundo), considerándose que cada uno de los puntos negros de la piel de salmones y truchas era una avellana que había comido, y que cuantas más manchas de este tipo tuviera el ejemplar capturado tanto mayor sería la capacidad sapiencial que podía transmitir (Green, 1992, pp. 190-192; Paice, 2007; Alberro, 2009, pp. 37 y 70-81; Koch 2006, p. 749). En el fondo de todo esto subyace una mentalidad colectiva que consideraba que existía algún tipo de espíritu sapiencial en las aguas que terminaba formando parte de la carne de los peces, y que era posible transmitir sus virtudes a los seres humanos mediante comidas rituales en las que se consumiera este alimento.

Al parecer, en otros sitios se tomaba a la trucha —otro pez salmónido— como pez que representaba las mismas ideas. En concreto, en la isla de Skye (Escocia) existía todavía a fines del XVII la fuente de *Loch Siant*, visitada por multitud de personas de la isla y el entorno, a la que se le atribuían poderes curativos de diversos padecimientos. Tras realizar el ritual de dar tres veces la vuelta alrededor en sentido solar, el enfermo bebía agua dejando una ofrenda sobre la piedra que cubría la fuente. Junto a ésta había un pequeño lago en el que vivían truchas que estaban protegidas y tenidas en alta estima, por lo que las podemos considerar en gran medida como truchas sagradas, directamente relacionadas con los salmones que habitaban en la misteriosa fuente de los avellanos, siendo el estanque una imagen real de aquella fuente mítica (Paice, 2007, p. 343). Este dato nos permite establecer que, en los sitios en los que no había salmones disponibles, sus parientes cercanas las truchas podían servir de sustituto para recoger la simbología asociada a la conquista de conocimiento sobrenatural. En Gales hay también

aportar algún caso similar. Ahora bien: parece claro que el uso de la trucha sólo era ocasional, condicionado por la vigilia de los viernes, y diferente del empleo sistemático de la trucha en Ezcaray como alimento emblemático año tras año para celebrar a San Lorenzo.

referencias de la existencia de más fuentes con peces sagrados, entre los que se incluyen incluso las anguilas (Trevelyan, 1909, pp. 16-17).

Aplicado al caso riojano, podríamos deducir que, si el San Lorenzo era hace dos milenios un monte sagrado en el que residía una divinidad dotada de visión penetrante, entonces las aguas que brotasen de sus laderas (como las del Oja y el Cárdenas) portarían algo de sus facultades, podrían ser considerados también como ríos especialmente sagrados, y que los peces que habitasen en tales aguas debían de acumular gran cantidad de esta sacralidad y virtud de dar visión, física o espiritual. Efectivamente, algún detalle toponímico concreto de la zona, como el nombre del *Cárdenas* (el cual habla de un agua estimada y considerada especialmente pura²⁸), quizás sea algo más que un epíteto poético, tal vez un último resto de cultos a los cursos fluviales que bajaban del monte. Hay que recordar que el *ebawc* o salmón de *Llynn Llyw* 'lago brillante', que ayuda a los caballeros del rey Arturo, residía en una laguna de este nombre en el estuario del río Severn (Bromwich / Evans 1992, pp. 144 y 168-169). Señalemos también como detalle curioso la existencia cerca de Zaldiena de la *Fuente del Avellano*, topónimo que se repite en otros puntos de la sierra, como en Viniegra de Abajo.

¿Tuvo la pesca de la trucha que se consumía en la fiesta del santo origen en alguna tradición céltica previa, en la que se trataba de alcanzar siquiera algo del conocimiento y poder de visión de *Dercetio*? Con los datos de que disponemos en este momento no podemos pronunciarnos con rotundidad al respecto, debido a lo señalado respecto al valor del pescado en la mentalidad cristiana. Pero como mínimo sí que podemos decir que se trata de un detalle a tener en cuenta como posible supervivencia del culto anterior, más aún cuando en las romerías populares de la zona y caridades cristianas ha estado más extendido el consumo de otro tipo de alimentos, tales como roscones, productos de panadería-bollería, vino, huevos y derivados, carne de cordero, productos de cerdo o incluso porciones de novillo sacrificado tras su corrida, y el uso masivo de la trucha en concreto, año tras año como norma, llama la atención por lo poco habitual que resulta. No debemos descartar para esta tradición, pues, un lejano origen pagano vinculado al culto de *Dercetio*.

CONCLUSIONES FINALES

Tras todo lo visto hasta ahora, parece que podemos concluir con cierta fiabilidad que en *Dercetio* tenemos a un dios celestial, de carácter uránico, que tendría como sede terrenal lo que hoy es el pico de San Lorenzo, y sería la versión local del pancéltico Lugus. A partir de las sensaciones de domi-

28. Este río nace en el paraje de *Aguas Cárdenas*, cuyo segundo componente es el adjetivo románico *cárdeno/a* 'de color azul brillante, opalino' (Seco, 2003, p. 120), empleado para designar aguas muy limpias, al respecto cf. la expresión vasca *ur kardena* 'agua transparente, cristalina', donde *kardena* es sencillamente un préstamo tomado del castellano antiguo (Agud / Tovar, 1992, pp. 311-312).

nio total del mundo conocido que producía la visita a la cumbre, las gentes indígenas celtófonas de la zona irían elaborando una mitología acerca de la montaña, sus presuntos poderes (entre los que destacarían la capacidad de proporcionar visiones místicas, aportar sabiduría y ayudar en la salud visual), y se le rendirían seguramente sacrificios y ceremonias, de las cuales no tenemos información. Asimismo, existe una alta probabilidad de que también se generase un culto asociado a la consorte de Lugus, uno de cuyos epítetos más conocidos era Rosmerta (¿la *Obiona* del área de San Millán?), vinculada en especial con la fecundidad y la producción y reparto de la hidromiel sagrada de la inmortalidad. Siglos después, la Virgen de Valvanera, con su unión de colmena y de fuente curativa en el mismo árbol (recordemos que la hidromiel no es más que miel diluida en agua y fermentada), junto a sus poderes de resurrección y curación de esterilidad, pudo ser diseñada con tales atributos para asimilar la devoción pagana al culto cristiano.

A la par, algunos rasgos del viejo Dercetio empezarían a ser absorbidos por la figura mitificada del eremita *Aemilianus*, luego elevado a los altares como San Millán, generando uno de los monasterios más importantes del norte de la península, clave en el proceso de reconquista y evangelización tras el breve periodo de sometimiento al islam. La cristianización de *Dercetio* sería completada con la construcción de una ermita a San Lorenzo, quizás en un punto de celebración pagana previa al que se ascendía cada año a comienzos de agosto en un festival similar al de Lughnasadh, tal vez sirviendo de punto de encuentro tribal e incluso intertribal, y también parece que la figura de San Cristóbal pudo servir para terminar de asimilar el culto pagano en el área concreta de Estollo.

Hoy ya poco queda en la cultura local de aquel pasado que se va diluyendo en la tiniebla adulteradora de nuestra sociedad de consumo. La subida del 10 de agosto es enteramente lúdica, y la ladera norte cercana a la cumbre muestra al fundirse las nieves las cicatrices de la estación de esquí, operación que en otro tiempo habría sido considerado todo un «sacrilegio». Pero al menos nos queda lo escrito en el ara votiva y los textos antiguos, a partir de lo cual podemos vislumbrar lo que debió de ser la gran montaña sagrada y centro espiritual de los pueblos indígenas en un radio de muchos kilómetros.

BIBLIOGRAFÍA

- Abad Lara, Rubén (2008). «La divinidad celeste/solar en el panteón céltico peninsular». *Espacio, tiempo y forma*. Serie II, Historia antigua, N° 21, pp. 79-104.
- Agud Querol, Manuel / Tovar Llorente, Antonio (1992). «Materiales para un diccionario etimológico de la Lengua Vasca». *Anuario del Seminario de Filología Vasca Julio de Urquijo: International Journal of Basque Linguistics and philology*, Vol. 26, N°. 1, pp. 281-340.
- Alberro, Manuel (2006). *Paradigmas de la cultura y la mitología célticas*. Gijón: Ediciones Trea.

- (2009). *Fionn y los Fianna, la cofradía de jóvenes guerreros celtas*. Madrid: Miraguano ediciones.
- Albertos, María Lourdes (1974). «El culto a los montes entre los galaicos, astures y berones y algunas de las deidades más significativas». *Estudios de Arqueología Alavesa*, Tomo VI, pp. 147-157.
- Ariz, Francisco de (1608). *Historia de la Antiquissima Imagen de nuestra Señora de Valvanera, y por quien fue ballada, en los años 360*. Alcalá: Luys Martinez Grande.
- Arruga Forgas, Alfredo (2003). «La mutilación deliberada de los ojos». *Archivos de la Sociedad Española de Oftalmología*, Vol. 78, Nº. 6, pp. 339-340.
- Ayllón Martín, Ruth (2015). *Cuevas, bosques y montañas sagradas de Celtiberia (ss. II a.C. - ss. II d.C.): entre la transformación y el abandono*. Tesis doctoral. Universitat de Barcelona. <http://diposit.ub.edu/dspace/handle/2445/104488>
- Beck, Noemie (2009). *Goddesses in Celtic Religion. Cult and Mythology: A Comparative Study of Ancient Ireland, Britain and Gaul*. https://theses.univ-lyon2.fr/documents/lyon2/2009/beck_n/info
- Beekes, Robert (2010). *Etymological Dictionary of Greek. Volume One*. Leiden: Koninklijke Brill.
- Bevan, Gareth A. (1987). *Geiriadur Prifysgol Cymru. Volume 2: g-llyys*. Abreviatura: GPC.
- Birkhan, Helmut (2006). «Loucetios». En John T. Koch (Ed.), *Celtic Culture. A Historical Encyclopedia*, Volume III, p. 1192. Santa Barbara (California): ABC-CLIO.
- Blázquez Martínez, J.M.^a (1962). *Religiones primitivas de Hispania, I. Fuentes literarias y epigráficas*. Roma: CSIC.
- (1975). *Diccionario de las religiones prerromanas de Hispania*. Madrid: Istmo.
- Bravo de Sotomayor, Gregorio (1620). *Historia de la imbencion, fundacion y milagros de nuestra Señora de Valvanera, de la Orden de S. Benito*. Logroño: Juan de Mongastón.
- Bromwich, Rachel / Evans, Simon (Eds.) (1992). *Culhwch and Olwen*. Cardiff: University of Wales Press.
- Carasatorre, Rafael (2016). «Burunda: 1797: Casa de Juntas y Parada Caballar». Recurso electrónico. <http://documentanavarra.blogspot.com/2016/03/burunda-1797-casa-de-juntas-y-parada.html>
- Castellanos, Santiago (1995). «Problemas metodológicos en la investigación de la ocupación del territorio durante la Antigüedad Tardía: el caso del alto Ebro y la aportación de la *Vita Sancti Aemiliani*». *Brocar: Cuadernos de investigación histórica*, Nº 19, pp. 27-48.
- (1999). *Hagiografía y sociedad en la Hispania Visigoda: La Vita Aemiliani y el actual territorio riojano (siglo VI)*. Logroño: IER.

- (2011). *Poder social, aristocracias y hombre santo en la Hispania Visigoda. La Vita Aemiliani de Braulio de Zaragoza*. Universidad de La Rioja, Servicio de Publicaciones.
- Chantraine, Pierre (1968 [1933]). *La formation des noms en grec ancien*. París: Librairie C. Klincksieck / Société de Linguistique de Paris.
- Collado Cenzano, Luis V. (2006). «La identidad de los berones bajo la romanización». *Berceo*, 150, pp. 91-114.
- Delamarre, Xavier (2003). *Dictionnaire de la langue gauloise. Une approche linguistique du vieux-celtique continental*. París: Éditions Errance.
- (2017). *Études sur les noms des gaulois*. Éditions Les Cents Chemins.
- (2019). *Dictionnaire des Thèmes Nominaux du Gaulois. Volume I: Ab- / Ix(o)-*. Editions Les Cent Chemins.
- Díaz y Díaz, Manuel C. (1989) [1950]. *Antología del latín vulgar*. Madrid: Editorial Gredos.
- Díaz Martínez, Pablo de la Cruz (1987). *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Dumézil, Georges (1988 [1948]). *Mitra-Varuna: an essay on two Indo-European representations*. New York: Urzone, Inc.
- Eliade, Mircea (1980) [1967]. *Historia de las creencias y de las ideas religiosas. IV. Las religiones en sus textos*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- (2011a) [1949]. *Tratado de Historia de las Religiones*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- (2011b) [1951]. *El mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza Editorial.
- Encabo Valenciano, María Pilar (2017). *Los límites del territorio y los territorios sin límites: historia y actualidad de los faceros navarros limítrofes con Álava*. Madrid: INAP.
- Enright, Michael J. (1996). *Lady with a Mead Cup*. Four Court Press.
- Evans, D. Ellis (1967). *Gaulish Personal Names. A Study of some Continental Celtic Formations*. Oxford University Press.
- Fernández de Pinedo, Kike (2015). «Batzarramenditik Batzar Nagusietara». NAIZ.
<https://www.naiz.eus/eu/iritzia/articulos/batzarramenditik-batzar-nagusietara>
- Fita Colomé, Fidel (1883). «Lápidas romanas, descubiertas en los valles de San Millán y Arán». *Boletín de la Real Academia de la Historia*, tomo II, cuaderno II (agosto 1883), pp. 130-136.
- (1884). «Lápidas romanas del valle de San Millán, Vallada, Ternils y Denia». *Boletín de la Real Academia de la Historia*, tomo IV, Año 1884, pp. 10-24.
- García Pérez, Guillermo (2017). *El árbol religioso en España*. Monografía (Artículo de Discusión). E.T.S.I. Diseño Industrial (UPM). <http://oa.upm.es/45518/>

- García de San Lorenzo Mártir, F. José (1957). «El histórico Santuario de San Lorenzo». *Berceo*, N° 45, pp. 443-466.
- (1959). *Ezcaray. Su historia*. Logroño: Ayuntamiento de Ezcaray.
- Goede, Tim de (2014). *Derivational Morphology: New Perspectives on the Italo-Celtic Hypothesis*. Universiteit Leyden.
- Gómez-Moreno, Manuel (1919). *Iglesias mozárabes. Arte español de los siglos IX a XI*. Madrid: Centro de Estudios Históricos.
- Green, Miranda J. (1992). *Animals in Celtic Life and Myth*. Londres: Routledge.
- Gricourt, Daniel / Hollard, Dominique (1997). «Le dieu celtique Lugus sur des monnaies gallo-romaines du IIIe siècle». *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 23, n°1, pp. 221-286.
- (2002). «Lugus et le cheval». *Dialogues d'Histoire Ancienne*, Vol. 28, N° 2, pp. 121-166.
- Guiance, Ariel (2014). «Entre la hagiografía y la historiografía: la *translatio* de San Felices de Bilibio». En Jorge Bedoya et alli (Eds.), *Legionario cristiano: creencias y espiritualidad en el pensamiento medieval*. Buenos Aires: IMHICIHU, pp. 229-257.
- Hily, Gaël (2007). *Le dieu celtique Lugus*. Sciences de l'Homme et Société. Ecole pratique des hautes études - EPHE PARIS.
https://tel.archives-ouvertes.fr/file/index/docid/614164/filename/Hily_Le_Dieu_celtique_Lugus.pdf
- (2011). «Le dieu celtique Lugus., le soleil et l'organisation du territoire». En A. Méurant (ed.), *Routes et parcours mythiques: de stextes à l'archéologie. Actes du Septième colloque international d'anthropologie du monde indo-européen et de mythologie comparée (Louvain-la-Neuve, 19-21 mars 2009)*, pp. 139-154. Bruselas.
- Holder, Alfred (1896). *Alt-Celtischer Sprachschatz*. Erster Band. A-H. Leipzig: Druck und Verlag von B. G. Teubner.
- (1904). *Alt-Celtischer Sprachschatz*. Zweiter Band. I-T. Leipzig: Druck und Verlag von B. G. Teubner.
- Hollard, Dominique (2003). «La voix, la lyre et l'arc: *images de Lugus sonore*». *Cabiers Numismatiques*, n° 158, Año 40, pp. 5-11.
- Hollard, Dominique / Delestrée, Louis-Pol (2001). Lugus Log Bras; persistance d'un concept théologique celtique sur le numéraire frappé en Gaule. *Cabiers Numismatiques*, n° 149, Año 38, pp. 13-22.
- Hübner, Emil (1892). *Corpus Inscriptionum Latinarum, II. Supplementum*. Berlín: Reimer.
- Ibáñez Rodríguez, Miguel (1997). «La constitución del primer cenobio en San Millán». En José Ignacio de la Iglesia Duarte (Coord.), *VII Semana de Estudios Medievales: Nájera, 29 de julio al 2 de agosto de 1996*, pp. 385-396.
- (2009). «Sobre la cristianización de cultos paganos. El monte San Lorenzo». *Piedra de Rayo: Revista riojana de cultura popular*, N° 32, pp. 54-59.

- Irslinger, Britta Sophie (2002). *Abstrakta mit Dentialsuffixen im Altirischen*. Universitätsverlag C. Winter, Heildeberg.
- Jamison, Stephanie W. / Brereton, Joel P. (Trad.) (2014). *The Rig Veda. The Earliest Religious Poetry of India*. Volume 1. Oxford University Press.
- Jordán Cólera, Carlos (2019). *Lengua y Epigrafía Celtibéricas*. Volumen II. Zaragoza: Prensa de la Universidad de Zaragoza.
- Kershaw, Priscilla K. (1997). *The One-eyed Godf. Odin and the (Indo-)Germanic Männerbünde*. Journal of Indo-European Studies. Monograph Series, Nº 36.
- Knörr, Henrike (2008). «De la toponimia histórica de Arana». En *Actas de las Terceras Jornadas de Onomástica: Estella, septiembre de 1990 = III. Onomastika Jardunaldien agiriak: Lizarra, 1990ko iraila*, pp. 282-322. Bilbao: Euskaltzaindia.
- Koch, John T. (2006). «Finn mac Cumail». En John T. Koch (Ed.), *Celtic Culture. A Historical Encyclopedia*, Volume II, pp. 748-749. Santa Barbara (California): ABC-CLIO.
- Kölligan, Daniel (2018). «The lexicon of Proto-Indo-European». En Jared Klein / Brian Joseph / Matthias Fritz (Ed.), *Handbook of Comparative and Historical Indo-European Linguistics*. Volume 3 (pp. 2229-2279). Berlín / Boston: Walter de Gruyter GmbH.
- Lambert, Pierre-Yves (2003). *La Langue Gauloise*. Arles: Éditions Errance.
- Leclercq, Dom Jean (1949). «Textes et manuscrits de quelques bibliothèques d'Espagne». *Hispania Sacra*, Año nº 2, pp. 91-118.
- Lope Toledo, José María (1949). «Relaciones topográficas de La Rioja». *Berceo*, Nº 12, pp. 419-440.
- Lundquist, Jesse / Yates, Anthony D. (2018). «The morphology of Proto-Indo-European». En Jared Klein / Brian Joseph / Matthias Fritz (Ed.), *Handbook of Comparative and Historical Indo-European Linguistics*. Volume 3, (pp. 2079-2195). Berlín / Boston: Walter de Gruyter GmbH.
- MacGabhann, Seamus (2000). «Landmarks of the people: Meath and Cavan places prominent in Lughnasa mythology and folklore». *Ríocht na Midhe*, 11, pp. 219-239. Meath Archaeological & Historical Society.
- MacNeill, Máire (2008 [1962]). *The Festival of Lughnasa*. Dublín: Comhairle Bhéaloideas Éireann. University College.
- Mallory, J. P. / Adams, D. Q. (1997). *Encyclopedia of Indo-European Culture*. London / Chicago: Fitzroy de Arborn Publishers.
- (2006). *The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World*. Oxford University Press.
- Matasović, Ranko (2009). *Etymological Dictionary of Proto-Celtic*. Leiden: Koninklijke Brill NV.
- Menéndez Pidal, Ramón (1968) [1904]. *Manual de gramática histórica española*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Michelena, Luis (1961). «Religiones primitivas de Hispania». *Zephyrus*, nº 12, pp. 197-202.

- Morris Jones, J. (1913). *A Welsh Grammar*. Oxford University Press.
- Moya, Valgañón, José-Gabriel (dir.) (1975). *Inventario artístico de Logroño y su provincia. Tomo II (Cenicero-Montalbo en Cameros)*. Centro Nacional de Información Artística, Arqueológica y Etnológica.
- Mujika Urdangarin, Luis Maria (2008). *Arabako Euskal Toponimia. Fonetika eta Etimologia*. IX. Alea. San Sebastián: Hiria Liburuak.
- Neihardt, John G. (2000) [1932]. *Alce Negro habla*. Palma de Mallorca: José J. de Olañeta, Editor.
- Oktor Skjærvø, Prods (2012). «Avestan Society». En Touraj Daryaee (Ed.), *The Oxford Handbook of Iranian History*, pp. 57-119. Oxford University Press.
- Paice MacLeod, Sharon (2007). «A Confluence of Wisdom: The Symbolism of Wells, Whirlpools, Waterfalls and Rivers in Early Celtic Sources». *Proceedings of the Harvard Celtic Colloquium*, Vol. 26/27, pp. 337-355.
- Pérez Ollo, Fernando (1983). *Ermitas de Navarra*. Pamplona: Caja de Ahorros de Navarra.
- Pharies, David (2002). *Diccionario etimológico de los sufijos españoles*. Madrid: Editorial Gredos.
- Pocchetti, Paolo (2012). «Language relations un Sicily: Evidence for the speech of the Σικανοί, the Σικελοί and others». En Olga Tribulato (Ed.), *Language and Linguistic Contact in Ancient Sicily* (pp. 49-94). Cambridge University Press.
- Pokorny, Julius (1959). *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch, I Band (IEW)*. Berna: Francke Verlag und München.
- Prósper, Blanca M^a (2005). «Estudios sobre la fonética y la morfología de la lengua celtibérica». En Francisco Villar / Blanca M^a Prósper, *Vascos, celtas e indoeuropeos. Genes y lenguas* (pp. 153-364). Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Reinach, Salomon (1907). «Mercure Tricephale». *Revue de l'histoire des religions*, Vol. 56, pp. 57-82.
- Rix, Helmut (2002). *Sabellische Texte*. Universitätsverlag C. WINTER. Heidelberg.
- Rubio, Fray Benito (1761). *Historia del venerable y antiquissimo santuario de Nuestra Señora de Valvanera en la provincia de La Rioja*. Logroño: Imprenta de Francisco Delgado.
- Sáenz de Buruaga, Andoni (1994). «Referencias al culto precristiano del monte Bilibio (La Rioja)». *Brocar* 18, pp. 87-118.
- Salinas de Frías, Manuel (1985). «La Religión de los Celtíberos (I)». *Studia historica. Historia antigua*, N° 2-3, pp. 81-101.
- San Vicente González de Aspuru, José Ignacio (2008). «El jinete desnudo y la silla de montar de la estela de Iruña (Alava)». *Hispania Antiqua*, N° 32, pp. 57-92.

- Sarkar, Bijoy Kumar (2004). *Sun worship and sun images in early Bengal*. University of North Bengal. <https://sbodhganga.inflibnet.ac.in/handle/10603/149355>
- Seco, Manuel (Ed.) (2003). *Léxico hispánico primitivo (siglos VIII al XII)*. Pozuelo de Alarcón: Espasa-Calpe.
- Sierra, Oliver y Martí, ed. (1790). *Flos Sanctorum de las Vidas de los Santos*, Tomo II. Barcelona: Imprenta de los consortes Sierra, Oliver y Martí.
- Silva y Pacheco, Diego de (1665). *Historia de la imagen sagrada de Maria Santissima de Valvanera*. Madrid: Imprenta de San Martín.
- Taracena, Blas (1954). «Los pueblos celtibéricos», en R. Menéndez Pidal (dir.), *Historia de España*, Tomo I-3 (pp.197-299). Madrid: Espasa-Calpe.
- Thomson, H. J. (1953). *Prudentius with an English Translation. Volume II*. Londres: William Heinemann LTD.
- Thurneysen, Rudolf (1998) [1946]. *A Grammar of Old Irish*. Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies.
- Toutain, Jules François (1920). *Les Cultes Paiens dans l'Empire Romain. Tome III. Les Cultes Indigènes Nationaux et Locaux: Afrique du Nord, Peninsule Ibérique, Gaule*. Paris: Ernest Leroux.
- Trevelyan, Marie (1909). *Folk-Lore and Folk-Stories of Wales*. Londres: Elliot Stock.
- Vaan, Michiel de (2008). *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*. Leiden: Brill.
- Valdivieso Ovejero, Rosa María (1986). «Los orígenes de un culto en los montes de La Rioja: Valvanera». *Segundo Coloquio sobre Historia de La Rioja*: Logroño, 2-4 de octubre de 1985, Vol. 1, pp. 219-232.
- Vázquez de Parga, Luis (1943). *Sancti Braulonis Caesaraugustani episcopi Vita Sancti Emiliani. Edición crítica*. Madrid: CSIC.
- Vorágine, Santiago de la (2016). *La leyenda dorada*, 1. Madrid: Alianza Editorial.
- Williams, Mark Andrew (2016). *Ireland's immortals: a history of the gods of Irish myth*. Princeton University Press.
- Wodtko, Dagmar S. (2017). «The lexicon of Celtic». En Jared Klein / Brian Joseph / Matthias Fritz (Ed.), *Handbook of Comparative and Historical Indo-European Linguistics*. Volume 2 (pp. 1250-1264). Berlín / Boston: Walter de Gruyter GmbH.
- Woodward, Roger D. (2013). *Myth, Ritual, and the Warrior in Roman and Indo-European Antiquity*. Cambridge University Press.
- Zaroff, Roman (2005). «Ásvamedha - A Vedic horse sacrifice». *Studia Mythologica Slavica VIII*, pp. 75-86.
- Zavaroni, Adolfo (2008). «Les dieux gaulois à la bourse». *Gerión*, 26, nº 1, pp. 327-347.