

## UNA PROBABLE DIVINIDAD TARTÉSICA IDENTIFICADA: *NIETHOS/NETOS*

Martín Almagro-Gorbea  
*a Bertha Untermann,  
in memoriam*

### INTRODUCCIÓN<sup>1</sup>

En 1985, J. Fernández Jurado y R. Olmos (1985) dieron a conocer una inscripción griega arcaica hallada en Huelva en 1983, inscripción que fue de nuevo publicada en 1989 por Jesús Fernández Jurado (1989, 1: 252 s.) y recientemente recogida por Blech (2000: 320, fig. 138). Se trata de un grafito con signos del alfabeto griego arcaico grabados sobre un vaso griego, lo que permitió a Fernández Jurado, junto a otro más problemático hallado en la misma zona, ubicarlos en su periodo Tartésico Final II, que queda relativamente bien fechado entre el 590 y el 570/560 a.C. por numerosas importaciones de cerámicas griegas (Fernández Jurado 1989, 1: 251), correspondiendo su cronología, en cualquier caso, a la primera mitad del siglo VI a.C. (Id., 1985: 108).

El grafito más interesante de Huelva, publicado ahora hace ya más de 15 años (Fernández Jurado 1989, 1: 252 s.; Fernández Jurado y Olmos 1985), plantea la posible identificación de una divinidad indígena prerromana, *Netos*, que a juzgar por el contexto arqueológico en el que apareció, debe considerarse tartésica. Este hecho, al que ya hemos aludido en otra ocasión (Almagro-Gorbea – Moneo 2000: 153), ha pasado desapercibido, por lo que, dado el interés de dicha lectura por las conclusiones que de ella se derivan, nos parece oportuno exponer más ampliamente las consideraciones que reogemos a continuación, en memoria de Bertha Untermann.

### EL CONTEXTO ARQUEOLÓGICO

El grafito que aquí nos ocupa apareció en 1983 al pie de la vertiente meridional del desaparecido cerro del Molino de Viento, en la calle del

---

<sup>1</sup> Quiero agradecer la lectura de una primera redacción de este artículo al Prof. Jürgen Untermann, cuyas correcciones y ricas sugerencias hemos utilizado, aunque, como autor, nos hacemos responsable de todos los errores e interpretaciones del artículo. Igualmente, agradecemos al Dr. Alfredo Mederos y al Dr. Mariano Torres la lectura y comentario del artículo.

Puerto 9, en una zona situada entre dicho cerro y el antiguo borde de la ría que debía servir de puerto natural a la ciudad de *Onuba* (Fernández Jurado y Olmos 1989,1: fig. 9), zona donde se concentran los hallazgos de materiales griegos (Ortega 1999: 269, fig. 1C a 3).

En dicho lugar se realizó una cuadrícula de 6,50 x 4,80 m. en un solar en construcción que alcanzó hasta 5,70 m. de profundidad, aunque el nivel arqueológico proseguía hasta los 8 m. según constató un sondeo mecánico, pues la presencia de agua freática que inundaba la excavación obligó a su abandono (Fernández Jurado y Olmos 1985: 105). La escasa superficie excavada no debió permitir determinar la funcionalidad de las estructuras constructivas, pues sólo se documenta un muro recto (Fernández Jurado 1989,1: 145, fig. 30), aunque sí se pudo apreciar una buena estratigrafía (Id., figs. 31 y 32), que ofrece una rápida e interesante evolución de las numerosas importaciones griegas en Huelva entre fines del siglo VII y mediados del VI a.C.

La excavación, realizada en cortes horizontales, permitió documentar tres niveles. El nivel I o inferior ofrecía un 22% de cerámicas de barniz rojo seguidas de un 20% de cerámicas de pasta oxidante y de hasta un 16,9% de cerámicas griegas, en su mayoría de la Grecia del Este, entre las que había *bucchero* gris eolio, cuencos y copas jonias de tipo B-1 y B-2; además, también aparecieron 2 fragmentos áticos de copas de comastas, 1 fragmento de *bucchero nero* etrusco, un 13% de ánforas de saco y un 10% de cerámica a mano y grises a torno locales.

El Nivel IIa situado encima ofrecía un 21% de cerámicas de barniz rojo seguidas de un 15% de cerámicas oxidantes y de un todavía más destacado 21,6% de cerámicas griegas, entre las que había *bucchero* gris eolio, cuencos y copas jonias de tipo B-1, B-2, B-3 y A-2, cerámicas corintias, laconias, samias y numerosas ánforas jonias. Sobre el anterior, el Nivel IIb ofrecía un 17,5% de cerámicas de barniz rojo, un 14% de cerámicas de pasta oxidante y hasta un 27,8% de cerámicas griegas, además de un 6,8% de ánforas y un 10% de cerámica a mano y un 15% de gris a torno local. Entre las cerámicas griegas destacan las de la Grecia del Este, en especial copas de tipo B-2 y B-3, pero también había cerámicas áticas, corintias y quiotas.

Por último, sobrepuesto a los anteriores, en el Nivel III, subdividido en IIIa, IIIb y IIIc, las cerámicas griegas disminuyen del 17 al 10,7%, las cerámicas de barniz rojo pasan del 25 al 24%, las cerámicas oxidantes del 27 al 38,2%, las grises del 13,6 al 9,6%, las a mano del 6,7 al 6,3% y las ánforas, del 5,5 al 11%. Entre las cerámicas griegas aumentan las áticas, aunque siguen predominando los productos de la Grecia del Este con copas B-2 y B-3, copas áticas de Siana y un fragmento del círculo del Pintor de la Gorgona en el Nivel IIIa; en el IIIb, la composición es semejante, aunque aparecen copas de Siana y de bandas y en el IIIc, las cerámicas áticas pasan a ser predominantes, apareciendo junto a productos masaliotas.

Aunque ni la publicación de 1989 ni tampoco la de 1985 indican expresamente el nivel en que apareció este grafito, el tipo de cerámica milesia sobre el que se ha realizado llevó a considerarlo del Nivel II, ya

que, en todo caso, se ha fechado en el Tartésico Final II, ca. 590 – 570/560 a.C. (Fernández Jurado 1989,1: 253).

El contexto funcional del ambiente arqueológico en que aparecieron estas piezas resulta prácticamente desconocido dado que la superficie de excavación no tenía la suficiente amplitud. Sólo cabe destacar que, además de esta pieza, en la excavación de dicho solar de la calle del Puerto 9 igualmente se han recogido algunos otros grafitos breves con marcas tartésicas dados a conocer por Fernández Jurado y Correa (1989) y estudiados posteriormente por Mederos y Ruiz Cabrero (2001: 105). Del nivel IIa proceden los grafitos 5 y 6, fechados en el Tartésico Final II (590 – 570/560 a.C.), mientras que el grafito 7 procede del nivel IIIc, ya del Tartésico Final III (570/560 – 540/530 a.C.). De la Calle del Puerto 10, en un ambiente de hornos de fundición metalúrgica, procede otro grafito más (Garrido - Orta 1994: fig. 96,H). Todo ello denota un ambiente de relativa difusión de la escritura, al menos a nivel de marcas de comerciantes o de propiedad, cosa frecuente en ambientes portuarios, como Gravisca (Gori - Pierini 2001), y en ámbitos urbanos tartésicos, como Medellín (Almagro-Gorbea 1977: 268 s.; de Hoz 1989). Pero, además, en las proximidades del lugar de hallazgo de estos grafitos, en la calle del Puerto 9, se halló otro más en la calle Botica 10-12, que presumiblemente constaba de más de 10 signos, al parecer griegos, grabados sobre la parte superior del hombro de una copa jonia B-2, aunque resultan por desgracia casi ilegibles. Sin embargo, parece lógico pensar que pudo tratarse de una dedicatoria como el grafito que aquí nos ocupa, quizás con el nombre del donante y de la divinidad, a juzgar por el elevado número de signos que ofrecía. Ello reforzaría la idea de que en las proximidades de donde se hallaron estos grafitos, bien sobre el desaparecido cerro del Molino de Viento o bien a sus pies en la ladera meridional y junto a la propia Ría del Odiel, pudo haber existido un pequeño santuario de carácter portuario, frecuentes en asentamientos de tipo empórico, como en Naucratis (Petrie 1886; Johnston 1978; Bresson 1980) o el más próximo de Gravisca (Torelli 1977), tipo de santuario del que existen diversos indicios en la Península Ibérica (Almagro-Gorbea – Moneo 2000: 153 s.; *vid. infra*). A esta hipótesis apunta algún otro hallazgo de esa zona, como una terracota con una figura femenina desnuda con los brazos cruzados sobre el pecho aparecida en la calle del Puerto 9 en un contexto de inicios del siglo VI a.C. y que Olmos (1994: 258-259), al publicarla, ya relacionó, no sin dudas, con un posible ambiente de santuario portuario a *Astart*, divinidad protectora del comercio (Olmos 1986: 596), cuya iconografía de diosa desnuda es de claro origen oriental (Böhm 1990: 125 s.) y está bien documentada en Chipre (Karageorghis 1977; Sophocleous 1985: lam. 23 s.).

En resumen, el grafito de la calle del Puerto 9 proceder de un contexto de la *Onuba* tartésica que, aunque no muy bien precisado por las excavaciones arqueológicas, parece corresponder a un ambiente portuario que, conjeturalmente, pudiera estar próximo a un santuario característico de dichos ambientes empóritanos. Además, queda bien fechado entre el 590 – 570/560 a.C. y, en cualquier caso, está estrechamente relacionado con el comercio greco-oriental de Huelva.

## **EL VASO**

El grafito griego de Puerto 9, según las publicaciones iniciales (Fernández Jurado 1985: 108; id. 1989,1: 252, fig. 46), “está realizada en el exterior de una pieza milesia que consideramos tuvo uso como tapadera, tal como es frecuente en la propia Mileto” (Voigländer 1982: 85, fig. lám. 40, n° 252-257). En efecto, el fragmento con el grafito mide 6,9 cm. de largo por 7 cm. de altura. Corresponde al borde y a la pared de un vaso en forma de casquete esférico, de 25 cm. de diámetro por más de 4,5 cm. de altura en la parte conservada, pues le falta totalmente el pie, mientras que el grosor de la pared es de 0,7 cm. Su borde es ligeramente aristado al exterior y ligeramente engrosado al interior; la pasta es amarillenta, con desgrasantes muy finos entre los que abunda la mica y numerosos puntos de cal, mientras que las superficies están cubiertas de un fino engobe del mismo color que la pasta y aparecen bien cuidadas, especialmente la exterior, donde ofrece dos finas líneas incisas hechas a torno.

Este fragmento, a juzgar por su forma, puede considerarse como perteneciente a un cuenco, de los que se usaban utilizados tanto de recipiente como de tapadera. Fernández Jurado (1985: 108) se inclina a considerarlo, no sin dudas, como una tapadera, “dado el mejor tratamiento de la superficie externa” y “el lugar donde se realizó la inscripción”, aunque señala, acertadamente, “que las cerámicas de este tipo pueden ser usadas indistintamente como cuencos o como tapaderas”. Esta última interpretación es la que recientemente ha seguido Blech (2000: 320, fig. 138), pues el uso de este tipo de formas está perfectamente documentado en necrópolis orientalistas, como la de Medellín, tanto como tapadera de urnas (Almagro-Gorbea 1977: 299 s.) como en su función normal de cuencos (id., fig. 150, etc.; Lorrío 1989), tal como ha sido posteriormente interpretado (Domínguez – Sánchez 2001: 7). En este caso, la disposición de la inscripción paralela al borde y escrita con la parte superior de las letras dando hacia el borde del vaso obliga a pensar, frente a otras opiniones ya citadas, que este vaso fue utilizado como cuenco, al menos en el momento de grabarse el grafito que ofrece, pues la inscripción se hubiera dispuesto en sentido inverso de haber sido usado como tapadera.

Por tanto, puede concluirse que el vaso sobre el que se trazó el grafito de la calle del Puerto 9 se trata de un cuenco milesio, más que una tapadera, de cerámica semifina, lo que deja suponer que lo que realmente se ofrecería sería su contenido.

## **EL GRAFITO Y SU LECTURA**

El grafito aparecido en la calle Puerto 9 ofrece un especial interés, por lo que parece oportuno dedicarle la debida atención (Fernández Jurado 1989,1: 142 s.). Está grabado con un objeto puntiagudo metálico sobre la superficie exterior del cuenco, casi a 1 cm. del borde exterior y paralelo a éste. Los signos actualmente conservados son 8, aunque las roturas laterales del fragmento impiden saber el número total de signos originarios. De todas formas, en el extremo izquierdo, que corresponde al inicio de la inscripción y que está bastante alterado, al parecer faltar

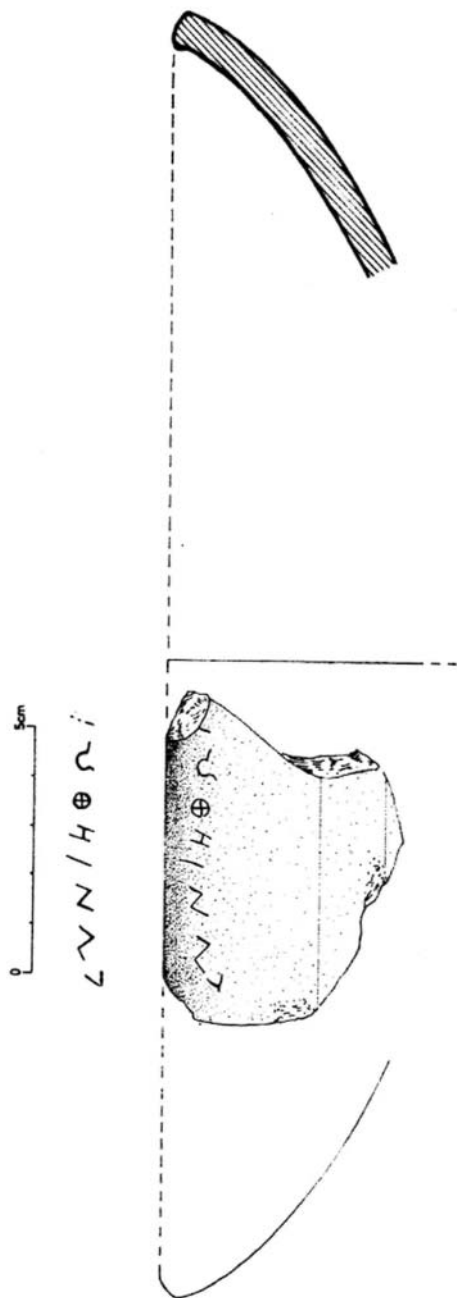


Fig. 1.- Cuenco samio hallado en Huelva con el grafito ...IN NIHΘΩI.

signos, mientras que por el lado contrario, en el lado derecho, puede que se haya conservado hasta el último signo de la inscripción, aunque sea de forma fragmentaria.

Olmos (1985) realizó en su momento un buen estudio de esta inscripción, que seguimos en sus detalles, salvo indicación de lo contrario. Los dos signos iniciales resultan más difícilmente interpretables, aunque no parecen meros ensayos fallidos al iniciar la inscripción del grafito, sino, tal como indica Olmos (1985: 109), pueden corresponder al final de la parte inicial de la inscripción, que, tras un signo muy dudoso, parece ofrecer una N.

Los 6 signos restantes ofrecen, por el contrario, una lectura de izquierda a derecha sin ninguna dificultad, ΝΙΗΘΩΙ, salvo el último signo de lectura dudosa por estar fragmentado. La lectura es clara y las letras ofrecen un trazado seguro y realizado con evidente soltura, aunque no son del todo regulares, ya que muestran una cierta tendencia cursiva que ya señaló Olmos y que evidencia la práctica en la escritura de quien lo trazó, sin lugar a dudas un jonio.

Olmos (1985: 109) acertadamente consideró el alfabeto jonio arcaico y lo transcribió como *J. νιηδωι* [que debe tratarse de una errata por *J. νιηθωι*], a juzgar por las referencias ulteriores, *ibidem*, p. 110). Posteriormente, Fernández Jurado (1989,1: 252) lo ha publicado como *NIETHOS* y el *SEG* (1989: n° 954) recoge la errónea lectura --]. ννιηδωι[--, siguiendo la errata de la publicación previa (Olmos 1985: 109), aunque advierte de la diferencia entre la lectura dada, [ὁ δείνα ἀνέθηκε]ν ο ἔδωκε]ν Νιηδωι, con el comentario de que el editor da Νιηθωι, señalando también que el “editor hesitatingly suggest that this may be a dedication or offering made by a Greek for a local chief”. Posteriormente, M<sup>a</sup> Paz de Hoz (1997: 74), siguiendo a Olmos, lo recoge de nuevo correctamente como (ὁ δεινας) [ἀνέθηκε]ν Νιηθωι, aunque indica que también puede suplirse [ἔδωκε]ν y señala que “el nombre, que no parece griego, podría ser un nombre local helenizado”. En fechas más recientes también Blech (2000: 320) y Domínguez y Sánchez (2001: 7) lo han leído como ...] ΝΙΗΘΩΙ... lectura que parece incompleta, pues se aprecia el final de la I del dativo.

El signo 1º, aunque pudiera tratarse de una Y, parece ser más bien un N, a juzgar por su semejanza con el 2º signo, como confirmarían los restos de un primer trazo, prácticamente no conservado. Además, esta interpretación se ajusta a su probable correspondencia con la letra final de un verbo de tipo [ἔδωκε]ν o [ἀνέθηκε]ν.

El signo 2º es una N de trazos inclinados, tipo N2 de Jeffery (1961: 325), que la considera propia del siglo VI a.C.

El signo 3º es una I, signo habitual y común en todos los alfabetos, cuya lectura no ofrece problemas, pero tampoco precisiones paleográficas.

El signo 4º es una H de trazos perpendiculares y extremos abiertos. Corresponde al tipo H2 de Jeffery (1961: 325) y 2º de Guarducci (1967: 259). Guarducci (*ibidem*: 269) señala su documentación en Quíos ya a fines del siglo VII a.C., frente a Jeffery (1961), quien la más antigua que recoge es un grafito de Abu Simbel, fechado hacia el 591 a.C., con el nombre de un mercenario de Teos (*id.*, 344, n° 56); después su uso está

testimoniado en Samos hacia el 570-560 a.C. en la estatua dedicada por *Cheramyas* en el *Heraion* (id., 341, nº 4) y en Éfeso a mediados del siglo VI a.C. en una placa del *Artemision* (id., 344, nº 53), pasando a ser la grafía habitual de esta letra a partir de entonces. En Náucratis, la H abierta es general con una sola excepción (Gardner 1886: 58), y lo mismo ocurre en Gravisca, lo que se corresponde a la fecha de los grafitos en ella hallados a partir de la segunda mitad del siglo VI a.C. (Johnston 2000: lám. 1.3).

El signo 5º es una  $\Theta$  de forma circular con dos trazos internos casi en cruz, más que en aspa:  $\otimes$ . Corresponde al tipo  $\Theta 2$  más que al  $\Theta 1$  de Jeffery (1961: 325; id. 1990) y al 2º de Guarducci (1967: 259), que lo fecha antes de mediados del siglo VI a.C., pues estas variantes parecen coexistir hasta ser sustituidas por la forma de círculo con punto central, que se generaliza a partir de la segunda mitad del siglo VI a.C. En Gravisca, la  $\Theta$  con trazos cruzados sólo se documenta 2 veces (Johnston 2000: 24, nº 6 y 57), pues predomina el tipo de punto central, lo que se corresponde con una fecha de la segunda mitad del siglo VI a.C., lo que contrasta con las cerámicas quiotas de Náucratis (Cook – Woodhead 1952: 160), teóricamente de la primera mitad del siglo VI a.C., donde es el tipo habitual con una sola excepción (Gardner 1886: 58).

El signo 6º es una  $\Omega$  de trazos algo cursivos, pues el trazo inicial es casi vertical, lo que supone antigüedad (Guarducci 1961: 260). Corresponde al tipo  $\Omega 1$  de Jeffery (1961: 325), quien lo considera propio del siglo VI a.C. y lo documenta en la estela de *Demandros* de Samos, del 600-575 a.C. (id., 341, nº 2), en Mileto hacia las mismas fechas en la dedicatoria del hijo de *Python* en el santuario de Apolo *Didymos* (id., 341, nº 22) y en Quíos en una estela del 575-550 a.C. (id., 341, nº 41) y en cerámicas quiotas de Náucratis (Cook – Woodhead 1952: 160, lám. 47,33; Wachter 2001: lám. Nau 1,6), por lo que esta forma de omega parece corresponder todavía a la primera mitad del siglo VI a.C.

El signo 7º es un trazo casi vertical, aunque está incompleto, pues sólo se conserva su mitad inferior, lo que impide asegurar la forma de la letra. Podría tratarse de una N y, menos probablemente, de una T, pero lo más probable es que sea una I, a juzgar por su ubicación en la inscripción, pues indicaría el dativo del personaje al que se dedica el vaso, hecho muy frecuente en este tipo de inscripciones (Johnston 2000: láms. 1-3).

Por ello, el análisis de Olmos (1985: 110) parece correcto, así como su datación “en la primera mitad del siglo VI a.C., tal vez en el segundo cuarto del siglo VI a.C. coincidiendo, pues, con el esplendor del comercio griego en Tarteso” y, por supuesto, con la fecha proporcionada por el vaso y su contexto arqueológico, pues ambos se fechan hacia el 590-560 a.C.

La ubicación de la inscripción junto al borde o labio del vaso que lleva la inscripción puede considerarse habitual pues la documentan numerosos ejemplos, como dos copas jónicas dedicadas a Hera (Petrie 1886: lám. 32,162) y los numerosos cálices quiotas de Náucratis (Cook – Woodhead 1952) y de Egina (Williams 1983: 169-178), el *rhyton* de bronce dedicado por *Diágoras* a la Hera de Samos (Kyrieleis 1981: 20, fig. 8) y los numerosos grafitos de Gravisca (Johnson 2000: 17 s.), pues dicha ubicación facilitaba su lectura, siendo de interés que todos estos

ejemplos “son dedicaciones de ofrendas a los dioses”, según observa acertadamente Olmos (*op. cit.*, 110).

Olmos (*ibidem*), declara que la interpretación del fragmento es difícil y “... no debe dejar de ser conjetural”. Partiendo de una lectura de izquierda a derecha, por carecer de lógica la contraria, propone “conjeturalmente la interpretación: [ὁ δείνας ἀνέθηκε]ν Νιηθωι o bien [ὁ δείνας ἔδωκε]ν Νιηθωι, que traduce como “... me dedicó (me dio) a Nieto”, interpretando ΝΙΗΘΩΙ como dativo de un nombre propio de un personaje masculino, seguramente local, morfologizado dentro de la declinación temática griega, y la Ν anterior como la consonante efelcística de la tercera persona en singular de un aoristo”, siendo preferible la fórmula con ἀνέθηκεν citada en primer lugar pues es la más habitual en santuarios emporitanos como Naucratis (Cook – Woodhead 1952; Wachter 2001) o Gravisca (Johnston 2000).

Para Olmos, el nombre NIETHOS “no parece ser griego, tanto por la carencia de descripción parlante, habitual en los nombres arcaicos, como por la extraña ... secuencia fonética”. En consecuencia, “queda, pues, la opción para interpretarlo como un antropónimo local, pero también en este caso la carencia de datos sobre el polo indígena nos impide cualquier contrastación”. Esta misma interpretación como un posible nombre NIETHOS es la que siguen Fernández Jurado (1989,1: 252), el SEG (1989: nº 954) y M<sup>a</sup>P. de Hoz (1997: 74), quienes consideran que corresponde a un nombre tartésico, helenizado, de un personaje masculino al que se hace la dedicatoria o regalo, y también Blech (2000: 320) y Domínguez y Sánchez (2001: 7) consideran el texto igualmente como una dedicatoria a un indígena.

En resumen, el grafito de la calle del Puerto 9 fue seguramente escrito por un greco-oriental hacia el segundo cuarto del siglo VI a.C., fecha que coincide con la del vaso en el que está escrito y con el contexto arqueológico en el que apareció. Su inscripción es de un tipo habitual en ambientes portuarios y sacros del arcaísmo griego. En ella puede leerse con gran probabilidad un dativo, ΝΙΗΘΩΙ, que probablemente iría precedido de un verbo en aoristo para indicar la idea de donación, del que parece conservarse la Ν final.

### **NIETHOS, UNA DIVINIDAD TARTÉSICA**

El análisis realizado de la inscripción permite concluir, como ya hizo Olmos (1985) y cuantos le han seguido (*vid. supra*), que se trata de una dedicación en dativo, seguramente precedida del verbo con sentido de donar o dedicar.

Sin embargo, la lectura e interpretación hasta ahora propuestas parecían agotarse ante la falta de referentes indígenas para el nombre propuesto, *Niethos*, del que se carece de referencias en el ámbito prerromano tartésico (Untermann 1997: 177 s.), aunque de todos modos pudieran existir en el céltico y en el ibérico (Palomar 1957; Albertos 1966; Untermann 1965; id. 1990: 195 s.; id. 1997: 448 s.; Abascal 1994; *vid. infra*).



Pero esta interpretación como antropónimo debe revisarse, ya que, de acuerdo con los paralelos epigráficos conocidos, parece que dicha palabra más bien debe interpretarse como un teónimo, frente a lo hasta ahora supuesto. En efecto, este tipo de dedicaciones en vasos arcaicos generalmente se hacían a divinidades y el contexto en el que apareció el grafito de Puerto 9, que pudiera relacionarse con algún santuario portuario, no contradice esta hipótesis, sino que más bien la refuerza.

Entre los ejemplos que cita Olmos (1985: 110), en todos los casos se trata de dedicaciones a divinidades, entre las que destaca la más conocida de un cuenco rodio dedicado a Afrodita en Náucratis, ΣΩΣΤΡΑΤΟΣ ΜΑΝΕΘΗΚΕΝ ΤΗΦΡΟΔΙΤΗΙ (Johnston 1978) o la del *rhyton* de bronce dedicado a la Hera de Samos por *Diágoras* (Kyrieleis 1981: fig. 8), a los que cabe añadir otros, como las numerosas dedicaciones a Apolo, Afrodita, Hera y a otras divinidades en Náucratis, ΤΩΠΩΛΛΩΝ, ΑΦΡΟΔΙΤΗΙ, ΗΡΗΙ, etc. (Cook – Woodhead 1952; Wachter 2001: 214 s.). Otros muchos ejemplos de dedicaciones de este tipo cabe señalar en Gravisca, algunos ya recogidos por Torelli en sus publicaciones iniciales (1977) y que en su mayor parte se fechan entre el 550 y el 475 a.C. (Johnston 2000: 23), especialmente entre el 550 y el 525 a.C. (Torelli 1977), por tanto no alejadas ni cultural ni cronológicamente del grafito de Huelva.

La mayoría de estas dedicatorias, escritas en jonio, ofrecen el mismo tipo de fórmula: autor de la donación + ἀνέθηκεν + el nombre del receptor en dativo (Cook – Woodhead 1952; Johnston 2000: 17 s.; Wachter 2001: 214 s.), aunque también hay alguno en genitivo + εἰμι, pudiéndose haberse omitido el verbo en muchos casos y quedar la inscripción de ofrenda reducida al dativo. Sólo en casos muy aislados el dativo se escribe sin la I final (Johnston 2000: 23-24). En concreto, en Gravisca, a Hera, en dativo, se dedican 43 inscripciones sobre vasos, en casi todos los ejemplos atestiguados con el dativo ΗΡΗΙ (Johnston 2000: 17-19). A Afrodita, se dedican 6 inscripciones cerámicas, igualmente en dativo en los casos documentados: ΑΦΡΟΔΙΤΗΙ. Otras 2 inscripciones se dedican a Apolo, ΑΠΩΛΛΩΙ (*ibidem*, 19, láms. 1-3) y el mismo sistema se observa en Náucratis (Cook – Woodhead 1952; Wachter 2001: 214 s.).

Como Olmos señala, el dativo, generalmente expresado por una característica I final, indica de modo sintético el nombre del dios al que se hace la donación y, en consecuencia, al que pertenece ya el don, siempre una divinidad en todos los casos comentados. Por ello, es lógico suponer que también en este caso el nombre del grafito de la calle del Puerto 9 corresponda probablemente a una divinidad. Pero dicho teónimo resulta del todo extraño al panteón helénico, por lo que hay que deducir que debe tratarse de una divinidad indígena o, al menos, de un teónimo indígena, que por el contexto cultural al que corresponde, cabría suponer que se tratara de una divinidad tartésica.

Además, es interesante recordar que entre los grafitos recogidos en un ambiente de santuario portuario visitado por mercaderes jonios como el de Gravisca aparecen bien documentadas divinidades indígenas etruscas, a las que también se dirigían este tipo de inscripciones (Cristofani 1985: 134). Entre los numerosos grafitos hallados en Gravisca, uno es

una dedicatoria a *Uni* y 13, a *Turan* (Pandolfini 2000: 71), si bien estos grafitos están escritos en caracteres etruscos, lo que hace suponer que sus donantes serían etruscos. Por el contrario, en el grafito de Huelva la inscripción parece más bien tratarse de una ofrenda realizada por un jonio a una divinidad tartésica, salvo que un jonio hubiera hecho la inscripción a un indígena para una divinidad tartésica, interpretación que parece más rebuscada y difícil de probar.

En resumen, el grafito de la calle del Puerto 9, aunque parece escrito por un jonio a juzgar por la práctica que muestra en dicha escritura, la divinidad a la que se dedicó el vaso y/o su contenido parece haber sido una divinidad indígena, verosíblemente tartésica, cuyo nombre, *Niethoi*, documentado en dativo, resultaría ser el primer teónimo tartésico conocido.

### **NIETHOS, EL DIOS NETO, NEITO Y NEITIN**

La reinterpretación del grafito onubense *Niethoi* como el posible teónimo de una divinidad tartésica abre una serie de perspectivas que, aunque a nivel de hipótesis de trabajo, aumentan su interés.

En primer lugar, de aceptarse la lógica hipótesis propuesta, *Niethos* pasaría a ser el primer teónimo tartésico epigráficamente documentado. Sin embargo, poco más se puede decir en principio de esta supuesta divinidad, salvo que, al parecer, debió tener un santuario en la zona portuaria de *Onuba*, lo que permite conjeturar una imprecisa relación con ámbitos portuarios y, quizás, con el comercio colonial, pues la ofrenda en cuestión parece haber sido hecha por un jonio.

Pero, por otra parte, la lectura del dativo *Niethoi* obliga a suponer un nominativo *Niethos*. Este teónimo, aunque no aparece atestiguado en tartésico ni se aproxima a ninguna palabra tartésica conocida (Untermann 1997: 181), resulta, sorprendentemente, bastante próximo a otros teónimos documentados o posibles de la Hispania prerromana cuyas formas, si bien no resultan del todo iguales, por su proximidad obligan a ser tenidas en cuenta:

- 1) *Neton*, documentado en un texto de Macrobio y quizás en diversos epígrafes latinos
- 2) *neito*, palabra celtibérica documentada en Botorrita
- 3) *neitin*, palabra documentada en diversas inscripciones ibéricas y hasta ahora considerada, con dudas, como un posible nombre personal.

1) *Neton*. La principal y más segura referencia del teónimo *Neton* es la que ofrece Macrobio en sus *Saturnalia* (I,19,5). Este autor, utiliza su erudición anticuaria para señalar las similitudes de *Liber Pater* con Marte como divinidades solares y, a continuación, recoge la noticia de que los Accitanos tenían una divinidad solar indígena, *Neton*, asimilada a Marte. En esta conocida referencia generalmente sólo se hace referencia a la existencia de esta divinidad entre los Accitanos y a su relación con Marte, pero es importante valorar todo el contexto, normalmente no publicado, para comprender algo mejor el carácter de la divinidad: *cum*

*Martem solem esse quis dubitet? Accitani etiam, Hispana gens, simulacrum Martiis radii ornatum máxima religione celebrant, Neton vocantes.*

También existen tres epígrafes romanos de lectura más o menos discutida cuyas inscripciones confirmarían la existencia de esta divinidad en el panteón de la *Hispania prerromana*. Un ara hoy perdida, hallada en 1815 junto a la muralla de *Conimbriga* (*CIL* II, 365; Leite de Vasconcelos 1905: 308 s.; Toutain 1920: 136; Tovar 1950: 183; id. 1957: 279; Blázquez 1962: 94; Encarnação, 1975: 248; Etienne *et al.* 1976: 35-36; Curchin 1985: 330, n° 3; García 1991: 341-342, n° 175; Le Roux 1993: 153), ofrecía la leyenda: [*Deo Marti?*]Neto[ni]? / *Valerius Avit(us)* / *M. Turranius Sulpici(anus)* o (*filius*) / *de vico Baedoro* / *gentis Pinton(um?)*. La segunda, también perdida, es otro ara procedente de Trujillo, la antigua *Turgalium* (*CIL* II, 5278; Rodríguez 1878; Leite de Vasconcelos 1905: 308-309; Blázquez 1962: 94; Hurtado 1997: 238, n° 554) que ofrecía la leyenda: *Netoni Deo* / *Caelius* / *V(otum) S(olvit) L(ibens) M(erito)*. El tercer caso aducible, aunque está incompleto, es otra inscripción aparecida en Guadix en 1623 y actualmente conservada en el Museo Arqueológico de Sevilla. Se trata de un interesante pedestal de estatua de caliza marmórea con una inscripción que alude a una rica y suntuosa ofrenda de *ornamenta* a Isis, cuya descripción se enumera pormenorizadamente: *Isidi pue[lar]i* / *iussu Dei Net[onis?]* / *Favia L(ucii) F(ilia)* /... (*CIL* II, 3386; Pastor - Mendoza 1987: 129 s.). Hübner (*op. cit.*), no sin dudas, propuso en su día como más probable la lectura *Netonis*, de la que se hacen eco Schulten (1945: 216, n. 4) y prácticamente todas las enciclopedias especializadas (*vid. infra*), lectura que también prefieren Pastor y Mendoza (1987: n° 63, 129-131). Pero Blázquez (1962: 94) más bien se inclina por desecharla, siguiendo a Leite de Vasconcelos (1905: 308) y a Balil (1956: 220), quien propuso como alternativa la lectura *dei Nilotici*. Más recientemente, Alföldy (1983: 11), además de aceptar por buenas las desaparecidas inscripciones lusitanas (*vid. infra*), ha interpretado la inscripción de *Acci* como una dedicatoria a *Iside puell[arum] iussu Dei Ne[tis]*, que sería “testimonio de un culto indígena”, aunque Canto (1995: 112, n° 351) se inclina por interpretar *Dei N[eton(is)]*, indicando que el nombre de la divinidad aparece martillado y roto a propósito<sup>2</sup>.

En consecuencia, si se aceptan las discutibles evidencias epigráficas, se podría deducir que este teónimo ofreció variantes diversas incluso en su declinación (Toutain 1917: 136). El texto de Macrobio (I,19,5) es un acusativo singular extraño, *Neton*, declinado al modo griego, probablemente por haberse tomado la noticia de una fuente en esa lengua (Bevilacqua 1973: 105 s.), mientras que la forma *Neto* de la inscripción

<sup>2</sup> Agradezco a Jürgen Untermann (comunicación personal, 23.1.2002) y a Helena Gimeno estas referencias. J. Untermann hace la interesante advertencia de que “Es gibt bis heute keine einzige lateinische (oder griechische) Weihinschrift aus dem iberischen Sprachgebiet, die einem einheimischen Gott mit irne einheimischen Namen nennt: es erscheinen nur griechische oder römische Theonyme, die entweder importiert oder durch *interpretatio romana* an die Stelle einheimischer Namen getreten sein können. Der *deus N[---]* in Acci wäre also der erste epigraphische Beleg für einen einheimischen Namen im iberischen Sprachraum, - und das neben Isis und neben anderen Indizen, die auf Import aus Orient hinweisen!”.

de Trujillo correspondería a un dativo complemento o a una abreviación de *Neto(ni)* (Alföldy: 1983: 11); a su vez, la inscripción *Neto* de *Conimbriga* hace pensar en un dativo de la 2ª declinación, *Netus/i*, mientras que la de *Acci* pudo ser de la 3ª declinación, *Neto(n)/-nis* (Canto 1995: 112, nº 351) o *Netis*, con un nominativo *Netis* de forma particular equivalente a la forma *Netus* de *Conimbriga* (Alföldy 1983: 11). En todo caso, estas variaciones morfológicas podrían interpretarse como indicio de una amplia y antigua difusión, coherente con la amplitud geográfica que ofrecen las escasas referencias existentes sobre este teónimo, aunque como ninguna de ellas hoy día se conserva, obliga a la prudencia.

En efecto, tanto la inscripción de *Conimbriga* como la de Trujillo se trata de inscripciones desaparecidas desde el siglo XIX, cuya lectura resulta cada día más discutida. Ni García (1991: 341-342, nº 175), ni Le Roux (1992: 153, nº 3) consideran seguro el texto de *Conimbriga*, que también ha puesto recientemente en duda Olivares (2002), al menos en lo que al teónimo se refiere. Respecto a la inscripción de Trujillo, dicho autor (*ibidem*) resalta la rareza de la fórmula y sugiere que pudiera ser una mala lectura de un epíteto como *Netoniceo*<sup>3</sup>, lo que hace que estos paralelos epigráficos deban considerarse con cautela, tanto más por la larga tradición de falsificaciones de inscripciones dedicadas a *Neton*.

En efecto, seguramente ha sido el texto de Macrobio el que explica una curiosa tradición de falsificar inscripciones a esta divinidad documentada en España desde la primera mitad del siglo XVIII. En un manuscrito de la Real Academia de la Historia falsamente atribuido al licenciado Fernández Franco (RAH, Nº Reg. 9/2210/75), se recoge una inscripción supuestamente de Málaga con el texto: “*Ἰυλιος Ουέρριος ΝΕΤΤΟΝΙ ἀνεθήκε. Julio Nerrio / le consagrò à Netion: deste Neton / habla Macrobio*”. Esta inscripción también la recoge hacia 1752 el Marqués de Valdeflores en diversas de sus notas manuscritas (RAH, Nº Reg. 9/4155/100/3-1, 9/4155/102/4, 9/4155/2.3-31, 9/2210/75): ἸΟΥΕΡΡΙΟC / ΝΕΙΤΟΝ / ΑΝΕΘ, una de las cuales (RAH, Nº Reg. 9/4151/1) precisa: *En un vaso de oro, hallado cerca de Malaga, / que tenía el Duque de Alcalà. Mss. Petri de Valera / que la vio, i copiò*. También otra supuesta inscripción a *Neton* (RAH, Nº Reg. 9/2210/24-25) procedería de Baeza según el citado pseudo Fernández Franco, en cuya segunda palabra se lee NEITON. Otra se supone que procedería de Almería (RAH, Nº Reg. 9/2210/4), con la leyenda: Θ ΔΑΙΜ / ΑΡΕΤΟΦΥΛ / ΑΒΔΗΡΕΙΤ / ΦΗΜΙ[ / ΝΕΤΩ[ ΕΤΩ[ / ΕΣ Γ[, en la que es evidente que se pretendía tener una inscripción dedicada a los Dioses y Daímones por alguien denominado Aretophilo de Abdera (Abdereitano) o, más probablemente, por los Abdereitanos devotos de Ares (Aretófilos) al dios Neto (sobre esta inscripción falsa, cf. Hübner 1862, p. 267; IG XIV, p. 35\*, nº 376\*).

2) *neito*. Más problemática resulta la posible relación del teónimo *Niethoi* con la palabra celtibérica *neito*, documentada en la cara A, línea

<sup>3</sup> También J. Untermann (comunicación personal, 23.1.2002) observa que *Neto* no corresponde a un texto votivo en la inscripción de *Conimbriga* y, como va seguido del gentilicio *Valerio*, sería más bien un antropónimo, quizás incompleto.

6, del Bronce de Botorrita I (Beltrán – Tovar 1982: 37, fig. VII). En todo caso, esta palabra celtibérica ha sido relacionada por la mayoría de los autores con el nombre de la citada divinidad accitana. El primero en señalar dicha relación fue Lejeune (1973: 644), quien interpreta *NeiTo-* como *neito-*, citando a Vendryes (1959: N-15), por lo que se relacionaría con el teónimo *Neto*, con el nombre masculino irlandés *nia* y con el antropónimo documentado en escritura ogámica NET(T)A-. La misma etimología siguen de Hoz y Michelena (1974: 49), que consideran *neto-* en relación con el Celta *nēto-* en composición, en ogámico NET(T)A-, siguiendo a Vendryes (s.v. *nia*). Nada añade a ello Gil (1977: 167, 72, n. 2), aunque señaló la posible separación de *neito* de la palabra siguiente, como se confirmaría tras la restauración.

A su vez, Tovar, que ya había relacionado la divinidad astigitana con las inscripciones romanas citadas (1957: 279), —en lo que le siguió Blázquez (1975: 132), quien por ello se inclina a considerar que este Marte hispánico tuviera carácter astral como el Marte galo (Hatt 1989: 150 s.)—, posteriormente, al comentar el *neito* de Botorrita (1982: 71), lo relacionó con el Genitivo ogámico *Neta* y *Net(t)a-*, que aparece en irlandés como *nia*, “guerrero”, “campeón”, siguiendo también a Vendryes (1959: N-17, s.v. *níth*) y Pokorny (1959: 760) y, además, señala la posible relación con los nombres ibéricos *Neintinbeles* y *Neintin* (Albertos 1966: 167). Eska (1989: 78-79), más explícito, lo considera un Genitivo del nombre de una divinidad, *\*neiTo* < *\*neiToś'* < del Céltico *\*neyto-* < *\*ney-* “guía”, siguiendo a Pokorny (1959: 760), que en antiguo irlandés dio *nia*, “guerrero”, utilizado también como antropónimo (Vendryes 1959: N-15; *DIL* N-43); además, existe un dios irlandés, *Néit*, sólo documentado en glosarios (Vendryes 1959: N-7; *DIL* N-26), que pudiera estar igualmente relacionado. Por otra parte, dentro del contexto de la inscripción, considera que *Neton* podría ser un Marte defensor de la casa, los campos y las propiedades, así como de la salud, siguiendo el texto de Catón (*Agr.* 141,2) sobre el antiguo Marte romano, que tantos trazos comunes parece tener con algunos Martes celtas (*vid. infra*).

La misma línea siguen Eichner (1990: 39) y Marco (1994: 338), mientras que Meid (1993: 100) también lo considera un Genitivo singular, *\*neiToś'*, de *niath*, “guerrero”, “héroe” (“Held”), del indoeuropeo *\*neitos*, de la raíz *\*nei*, “guiar, conducir”, documentado en Indio antiguo como *nī*, *naiati* (IEW 760), formas interesantes porque parecen proceder de una misma raíz con *i* que *Niethoi*, y también señala que el diptongo *ei* se conoce en Celtibérico, pero que en el resto de los testimonios hispánicos se documenta como *ē*. Esta interpretación, sin mayor aportación, ha seguido Orel (1995: 303) y también siguen esta tendencia Gorrochategui (1991: 6) y Schmidt (1995: 237), quien reconoce que *Neitos* sería un teónimo en Genitivo. Por el contrario, no son de esta opinión ni Fleuriot (1979: 173) ni Rodríguez Adrados (1976: 40), quien la considera un imperativo del verbo “ir”, argumentos que rechaza Eska (1989: 78), aunque Villar (1989: 202-203) de nuevo ha insistido en que debe tratarse del imperativo de un verbo de movimiento. Posteriormente Untermann (1997: 573), sin entrar a fondo en el tema, plantea el problema de la dis-

tancia geográfica entre Guadix y Botorrita<sup>4</sup>. En fechas más recientes, Wodtko (2000: 273-275), tras analizar todas las interpretaciones previas, recoge que el teónimo *Neto(n)* puede ser una monoptonguización de \**neito(n)*, precisando que la palabra irlandesa *nía* se relaciona con NETA-, cuya formación procedería de \**nei-t-s*, \**nei-t-os*, cuya raíz sería \**neiH-*, con el sentido de “regir”, “conducir”, (Rix (ed.) 1998: 406), o \**neiH-*, con el sentido de brillar (Pokorny 1959: 760,1), pero esta interpretación no la considera segura (Wodtko 2000: 274), pues esta autora no excluye que pueda tratarse de una forma verbal de un verbo negativo.

De todas formas, es interesante señalar que la mayoría de los autores están de acuerdo con que la etimología del nombre de esta divinidad se debe relacionar con \**net-*, guerrero en celta. En ello siguen a Holder (1904: 738), quien indica, siguiendo a su vez a d’Arbois de Jubainville, que *Nēto-s*, procede de la raíz \**nēt*, = \**neit*, cuyo nominativo sería *nēt-s*, \**nēs*, y cuyo genitivo sería \**nēt-os*. En Irlandés se documenta en el nombre masculino *nía*, en genitivo *-niath*, *niad*, que significa “héroe”, comparable al gótico *nanōjan*, al antiguo Alemán *-nindan* y al antiguo Inglés, *nēdan*. Igualmente incluye la referencia de Macrobio (*Sat.* 1,16,5) y las inscripciones romanas ya referidas (*vid. supra*), indicando que *Neto(n)* era un apelativo de Marte entre los Accitanos. También recoge *Netta-* (*ibidem*) y palabras derivadas, como ...*Nettace* y *Nettasagru*. Esta interpretación etimológica la precisa Pokorny (1957: 760), quien indica una doble raíz: una sería *nei-*, *neiə-*, *nī*, con sentido de “dirigir”, documentado en Indio antiguo como *náyati*, participio *nīta-*, y como nombre *nayeiti*, “guía”, en antiguo Irlandés *nītho-* “conductor”, en *nīa*, “guerrero”, etc., interpretación que recientemente ha seguido Rix (1998: 406), en el sentido de \**neiH*, “conducir”, “guiar”.

Otra interpretación de Pokorny (*ibidem*) sería *nei-*, *neiə-*, *nī*, con sentido de “brillar”, relacionada con *noi-bho-*, “bueno”, “santo” y con el celta-germano *nei-to-*, “furor”. Esta segunda raíz se relacionaría con el Latín *nītēo*, “brillar”, “resplandecer” y \**nei-bho-*, “vitalidad”, “fuerza vital”; con \**nei-to*, en cimerio, *nwyd*, “furor” con el que se relacionaría el teónimo hispano *Neto* y nombres personales irlandeses como *Nīall*, en genitivo *Nēill*, derivado de \**neit-s-lo-s* y, quizás también relacionado con el irlandés *nīa*, “héroe”, de la raíz anterior, relacionada con el germano *nīða*, en gótico *neið*, “combate”, “lucha”, raíz a la que también pertenecería el antiguo irlandés *nīth*, del indoeuropeo \**nītu*, “combate”. En este sentido, *Niethoi* también se relaciona con *nīt-īð-*, *neid*, “combate”, “lucha” recogido por Holder (1904: 750), raíz relacionada con el antiguo Irlandés, *nīth*, comparable al gótico *-neið* y a la raíz germánica *-nīða*, *-nīðan*, antiguo Inglés *-nīð*, raíz que ha dado antropónimos en el antiguo Alemán como *Nīdbald*, *Nīdbert*, etc., e incluso etnónimos, como

<sup>4</sup> J. Untermann (comunicación personal, 23.1.2002) precisa que “*neito* in Botorrita I, A-6, kann der Genitiv eines Götternamens *neitos* sein. Im Kontext *tiris matus tinbituś, neito tirikantam eni oisatuś*, ist es sogar wahrscheinlich, dass *neito* Attribut von *tirikantam* ist, das auch als erstes Wort der ganzen Inschrift belegt ist; die Bedeutung von *tirikantam* ist aber immer noch unbekannt, und deshalb bleibt auch die Deutung von *neito* als Göttername ohne überzeugende Stütze”.

*Nitio-brög-es*, “aptos para el combate”, “potentes” y topónimos como *Nitio-genna* (id., 750-751).

Vendryes (1956: N17), con una visión más sintética, indica que la raíz *níth*, cuyo genitivo singular es *nítho*, es un nombre neutro? y masculino que significa “combate”, “ardor guerrero”, “cólera” y que se relaciona con la raíz *nia* (*ibidem*, N-15), que significa “campeón”, “héroe”, cuyo genitivo es *niad* y el dativo, *niaid*, formas que se aproximan mucho a la raíz \**nieth-* del grafito onubense. Una raíz aparentemente relacionada se documenta en inscripciones ogámicas en genitivo donde forma nombres compuestos con *neta-* o *netta-*, como *Netacunas* y *Nettacunas*, *Netasegamonas*, *Nettasagri*, *Nettaslogi*, etc., raíz atestiguada posteriormente en nombres propios como *Neth*, *Niath* o *Nioth*. Tras señalar como galo (*sic*) el teónimo accitano *Neto*, Vendryes (*ibidem*, N-20) añade que del sentido de “campeón” de *nia* puede derivar \**nei-t-s*, genitivo \**nei-t-os* y remontarse a la raíz \**nei*, presente quizás en el sánscrito *náyati*, “él conduce”, raíz que expresa la fuerza activa, en *níth*, destello luminoso, en su forma *nei-m* relacionada con *niam*, “brillo”, “destello”, “belleza”, relacionada a su vez con la raíz latina de *ni-t-ēre* “brillar”, *ni-t-idus* “brillante” y con la idea de inspiración sagrada bajo la forma \**nei-bh-*, de la que deriva el adjetivo *noib*, “santo”, “sagrado”.

Cualquiera de ambas etimologías resulta muy adecuada para *Neton*, dado su carácter guerrero por su equivalencia a Marte y el aparecer *radiis ornatum* “adornado con rayos”, según la citada referencia de Macrobio (I,16,5) y, en consecuencia, para la divinidad de Huelva documentada en dativo como *Niethoi*.

3) *neitin*. Esta palabra ibérica ha sido generalmente considerada como un nombre personal formado por un solo elemento, hasta fechas recientes documentado sólo en tres ocasiones (Siles 1985: 270, n° 1178-1179; Untermann 1990: 228, n° 89<sup>N</sup>), pero en estos últimos años sus testimonios se han más que doblado de forma espectacular (Untermann 2001: 617-619)<sup>5</sup>.

3.1. En el conocido *rython* de Ullastret, que parece evidente que se trata de un objeto ritual aparecido en el relleno del torreón principal y que se ha fechado hacia el siglo III a.C. (Pericay – Maluquer 1963: 108, 117 s.; Maluquer 1968: 119, n° 107; Untermann 1990: 50-52), *neitin* inicia la inscripción de la posible dedicatoria de esta llamativa pieza ritual asociado a *iunstir* (Siles 1985: 251-252, n° 1071-1075; Untermann 1990: 189), que quizás sea la fórmula verbal de donación, aunque también ha sido considerado como segundo elemento de un posible antropónimo, *neitin-iunstir* (Untermann 1990: C.2.8).

3.2. También aparece *neitin* al final de la parte conservada de la estela llamada de Binéfar o, más propiamente, de Vispesa (Tamarite, Huesca), donde Untermann (1990: 175, D.12.1; id. 2001: 620) considera “posible, pero no demostrable” que *neitin*[... sea la primera parte de un antropónimo compuesto, pero A. Beltrán (1969: 521-522) y Marco

<sup>5</sup> Agradezco a J. Untermann (comunicación personal, 23.1.2002) la noticia y observaciones sobre los testimonios más recientes.

(1994: 338; id. 1998: 391, n. 21)<sup>6</sup> lo han considerado como nombre de una divinidad relacionada con *Neto*.

3.3. También se documenta en una inscripción latina de Tarrasa (*CIL* II, n° 6144; Albertos 1966: 167; Untermann 1990: 228, n° 89<sup>N</sup>-3; Abascal 1994: 437) como *M·Licinius·Neitinbeles / Titinia·Bastogaunini / coniugi*. En este caso, es evidente que forma parte de un antropónimo, *Neitinbeles*, de estructura habitual entre los antropónimos ibéricos (Untermann 1989).

3.4. El “Plomo Marsal”, publicado en 1998 (Untermann 1998; id., 2001: 617-618), hallado, al parecer, en la región de Granada, aunque por su paleografía puede relacionarse con la zona valenciana, en especial con los plomos de Yátova, ofrece dos leyendas, una sobrescrita sobre la otra, aunque escritas tal vez por la misma mano, que comienzan por *neitin* como la del *rython* de Ullastret. La línea Aa1 ofrece *neitin:iunstir:*, con ambas palabras claramente separadas por una interpunción; por el contrario, la línea Ab1 ofrece *neitiniunstir:*, con ambas palabras unidas al carecer de interpunción (id., 1998: 9-10).

3.5. También en el plomo de Ampurias III, publicado hace años (Sanmartí 1988: RANar 21, 95-113), aunque roto en su inicio, Untermann (2001: 619) sugiere que debe reconstruirse como *nei]tin : iunstir : tau[...*, lo que sería otro ejemplo a sumar a los anteriores.

3.6. Un grueso bloque de piedra hallado en las proximidades del *oppidum* de Ensérune ofrece la inscripción: *iubebarete / neitiniunstir : kule/sare : arkiteibase*, que vendría a confirmar la asociación *neitin-iunstir* ya señalada (Untermann 2001: 618-619).

3.7. Otro caso más dudoso es el identificado por Untermann (1990: 1,122; id., 2001: 620) en la cara A-I del plomo de Yátova III: *atuneitin*, que podría equivaler a *\*atun-neitin*, teniendo en cuenta que en ibérico no se reduplican las letras.

3.8. Igualmente, Unterman (2001: 620) ha propuesto que la palabra *neitekeŕu* de la cara A-3 del plomo de Ullastret I (id. 1990: C.2.3, 41 s.), pueda ser una variante morfológica de *neitin* y *ker.e*.

3.9. En fechas más recientes, ha aparecido en Guissona, Lérida, una inscripción con la leyenda: *neintinke / subake.e.i.tako*, que Velaza (2001: 655) y Untermann (2001: 620, n. 20) interpretan como una estela funeraria de *neintinke* (*Neitincus*), hijo de *subake* (tal vez *Symmacus*?), pudiendo relacionarse *tako* con el paradigma *aretake*, quizás equivalente a *hic situs est* (id. III,1, 194).

Sin embargo y a pesar del número relativamente elevado de ejemplos conocidos, la interpretación de *neintin* sigue siendo muy dudosa. Unos lo han considerado como antropónimo (Siles 1985: 270, n° 1178-1179; Abascal 1994: 437) y, en concreto, Untermann (1990: 228, n° 89<sup>N</sup>; id. 2001: 620) lo incluía hasta ahora entre los *Kurznamen* o nombres ibéricos breves. Frente a esta visión, A. Beltrán (1969: 521-522) consideró que, en la estela de Vispesa, este nombre correspondía a una divinidad, relacionándolo con *Neto*, interpretación que también extendió al

<sup>6</sup> Agradezco a F. Marco (comunicación personal, 27.3.2002) esta última referencia, así como sus interesantes observaciones y comentarios sobre este tema.



citado *rython* de Ullastret y que no puede ser completamente desechada, puesto que, además, posteriormente ha sido aceptada por algún otro especialista, como Marco (1994: 338; id., 1998: 391, n. 21). También su frecuente asociación a *iunstir* ha sido recientemente analizada por Untermann (2001: 619-620); *iunstir* es una de las palabras más frecuentes en plomos e inscripciones ibéricas, por lo que ha atraído diversos ensayos de interpretación, generalmente como apelativo o forma verbal, como los de Siles (1985: 251 s.), Velaza (1989: 80-83) y Fletcher (1995; Silgo 1995). En el Bronce de Botorrita III (Beltrán – de Hoz – Untermann 1996), Untermann (1995: 137; id., 1997: K.1.3, I-49) ha identificado recientemente *iunstibas* entre los antropónimos no celtibéricos de la inscripción, que podría interpretarse como *iunsti-tibas* (id., 2001: 619-620), lo que confirmaría su uso como elemento de un antropónimo.

Pero en fecha reciente Untermann (2001: 621), a quien seguimos puntualmente, ha vuelto a retomar el tema ofreciendo una buena síntesis del mismo. Para él, en el estado actual de la cuestión, *neitin* es un antropónimo seguro en *Neitinbeles*, como parecía un antropónimo compuesto el *neitin-iunstir* de Ullastret, al aparecer su segundo elemento en el antropónimo *iunstibas* de Botorrita III. Pero los últimos hallazgos, de Marsal, Ensèrune y con reservas el de Ampurias III, han descartado esta hipótesis al ofrecer claramente un signo de separación entre los dos elementos *neitin-iunstir*. Además, este término aparece asociado en dichas inscripciones a otros antropónimos seguros y a ello se añade que su creciente reiteración parece excluir un uso como simple antropónimo, siendo más lógico considerarlo “un elemento apelativo del formulario” o “el título que denomina al portador de un cargo oficial o al representante de una cierta profesión” (*ibidem*). Por ello, concluye Untermann, que “tanto *iunstir* como *neitin* tienen que ser integrados en el grupo de los lexemas ibéricos para los que se puede contar con la función doble,... normal en todos los sistemas antroponímicos que hacen uso de la composición nominal: los componentes de nombres de persona siempre son apelativos de la lengua dentro de la cual se habían creado...”, existiendo otros ejemplos en ibérico como *iltir*, *iltun*, *keltibeles* (*ibidem*).

Respecto a la etimología poco más cabe señalar: está compuesto de una raíz *\*neit-*, que quizás se pudiera relacionar con la similar documentada en celtibérico (*vid. supra*) y, quizás también, con la divinidad aludida por Macrobio, aunque no haya en ello ninguna seguridad. Respecto al sufijo *-in* que la sigue, Untermann (1990,2: 165, 204-205) lo considera indicador de nombre femenino, pero esto no parece seguro para el caso de *neitin*, dado el contexto del *rython* de Ullastret, de la inscripción de Vispesa y de su asociación a un nombre masculino, *M · Licinius · Neitinbeles*, en la inscripción de Tarrasa (*vid. supra*).

En conclusión, la cada vez más frecuente aparición de *neitin* en inscripciones ibéricas parece apuntar a un apelativo o un cargo. Aunque su relación con el teónimo *Neton* de Macrobio es puramente especulativa, cabría plantearse si no pudiéramos encontrarnos ante una palabra con diversos usos interrelacionados:

- a) Un apelativo, como “guerrero”, “héroe” o “brillante”, ejemplos tomados en la supuesta etimología celta (*vid. supra*), aunque ésta no sea completamente segura ni todavía menos esté demostrado que haya pasado al léxico ibérico, hecho que tampoco es imposible.
- b) Un teónimo basado en dicho apelativo utilizado para denominar a una divinidad, *Netos*, “el Guerrero”, “el Héroe”, “El Conductor supremo” o, quizás, “el Resplandeciente”, “el Brillante” a juzgar por su iconografía y sus posibles paralelos en el mundo céltico, donde es frecuentes el uso de este tipo de apelativos para teónimos como *Belenus*, *Lucetius*, *Belatucadrus* o el mismo *Lug* (Sergent 1995: 5 s.; *vid. infra*), todos ellos referentes al carácter “brillante” del dios, lo que coincide con la expresión *radiis ornatum* “adornado con rayos”, a la que hace referencia Macrobio (I,16,5).
- c) Como apelativo o, más probablemente, como teónimo pudo también ser utilizado para formar antropónimos, hecho frecuente tanto en la antroponimia del mundo céltico (*vid. supra*), del fenicio-púnico (Benz 1972) como del griego (*Herakles*, *Apolodoros*, *Poseidonios*, etc.), por lo que esta idea resulta perfectamente asumible en el mundo ibérico.

La posible equivalencia de la forma *Niethoi* del grafito de Huelva con *Neton*, *neito* y *neitin* presenta de todos modos algunas diferencias lingüísticas. El posible teónimo onubense ofrece una diptongación *ie* relativamente extraña a las lenguas hispanas prerromanas, aunque se documenta en las inscripciones tartésicas del Sur de Portugal (Untermann 1997: J.23.1, J.18.1), en las que aparecen algunos antropónimos de probable origen celta (*id.*, 168; Correa 1989: 244 s.), por lo que se podría incluir entre dichos ejemplos. Pero, en cualquier caso, la forma *ie*, documentada en *Niethoi* y en dichas inscripciones tartésicas, por ejemplo, en *lielao* o *Ki(i)elao* (*ibidem*, 251), contrasta con la forma *e* o *ei* que ofrecen las otras formas señaladas, aunque tanto el diptongo *ie* como *ei* podrían explicar la *ē* de *Nēton*, que sería resultado de su monoptonguización, lo que es coherente con la etimología céltica propuesta para dicho teónimo desde Arbois de Jubainville (*vid. supra*), ya que procedería de una raíz *\*neiH-* (Pokorny 1959: 760; Rix (ed.) 1998: 406; *vid. supra*). Pero dicha raíz ofrece cierta alternancia entre *ē*, *ei*, *ie* e incluso *i*, por ejemplo en *\*nith*, conducir, brillar (Holder 1904: 750), por lo que no presentan dificultad las diferencias señaladas e, incluso la forma *Niethos* podría considerarse como indicio de su arcaísmo.

Otra diferencia es que *Niethoi* está escrito con una dental fricativa, *th*, en vez de la sorda *t*. Este hecho podría explicarse por una fricativización de dicha letra intervocálica, pero parece más lógico pensar que se ha ensordecido la dental fricativa de la raíz originaria, pues tal fenómeno se documenta en el único antropónimo tartésico conocido, transmitido precisamente a través del griego: Ἀργαυθῶνιος. Herodoto (I, 163 y 165), Apiano (*Iber.* VI,7,267), Estrabón (II,3,14) y Suda (s.v. Αγαθῶνιος) dan la grafía Ἀργαυθῶνιος y también se documenta el antropóni-

mo ΑΡΓΑΝΘΟΝΙΟΣ en un grafito sobre un asa de una copa ática de barniz negro de mediados del siglo V a.C. hallada en las excavaciones de la ciudad calcídica de Sindos (Tiverios 1998: 78-79; Blech 2000: 311<sup>7</sup>). A su vez, los escritores romanos lo transcriben como *Arganthonios* (Val. Max. VIII,12; Plin. *N.h.* VII,154 y 156; Silio III,396), si bien dicho antropónimo aparece ya escrito ARGANT(ONIVS) en una inscripción romana de Alconétar, Cáceres (Palomar 1957: 40 y 145; Albertos 1966: 33; *HAE* n° 1804; Abascal 2000: 285) y en otros antropónimos y gentilicios relacionados con la raíz \**arganton-* que confirman la evolución *th>t*, como *Arganta*, en Valdenebro de los Valles, Valladolid; *Arganto* (Nom. o Dat.), en Riba de Sahelices, Guadalajara; el genitivo de plural *Argantioq(um)*, en Palencia; *Arganticaeni*, un etnónimo o gentilicio, en Asturias y el topónimo Argandoña, de Álava (Albertos 1979: 138). Por último, el teónimo *Netoni* de la inscripción de Trujillo, si se aceptara su validez, correspondería a una declinación latina de tema en *-n-* que no aparece en el teónimo onubense, aunque, al parecer, tampoco en *Conimbriga* y dudosamente en *Acci* y en el texto de Macrobio, por lo que dicha variante, que presenta serias dudas (*vid. supra*), indicaría, en todo caso, que el teónimo ofrecía una evidente variabilidad.

Respecto a la divinidad *Neton*, las enciclopedias especializadas apenas hacen otra cosa que recoger su existencia. Roscher (1908: 302, s.v. *Netos* (*Neton*)), indica que es el nombre del dios de la guerra (Marte) entre los accitanos de España, citando a Macrobio (I,19,5) y las inscripciones del *CIL* II, n° 3386 y 365 y II,2, n° 5278. La misma información ofrece Mielentz (1936: 146-147) en la *Real-Encyklopedie* (XVII,1, p. 141-142), recogida posteriormente en el *Kleine Pauly* (Mielentz 1972: 83-84), cuya edición de 1953 indica que *Neton* es un dios quizás con nombre céltico, equiparado a Marte por los Accitanos de España, mientras que en la *Neue Pauly Enzyklopädie der Antike* (2000: 868 s.) ni siquiera aparece *Netos*.

*Neto* fue una divinidad bien conocida por la tradición anticuarria hispana, lo que explica que existan las antiguas falsificaciones señaladas con el nombre de esta divinidad (*vid. supra*). A ella alude Menéndez y Pelayo en su *Historia de los heterodoxos españoles* (8: 279) e incluso aparece recogida en el diccionario *Espasa-Calpe* (1919, 1979<sup>2</sup>: 303, s.v. *Netón*), que reenvía a *Necis* (*ibidem*, p. 9): “nombre con el cual adoraban los antiguos iberos al dios Marte, considerado como poder de destrucción”.

Grosse recoge el texto de Macrobio en las *Fontes Hispania Antiquae* VIII (1959: 407, *Neton*), que, sin embargo, no aparece en los *Testimonia Hispaniae Antiquae* IIB (Mangas y Plácido (eds.) 1999: 902-904). Para Toutain (1917: 137), *Netus* o *Neto* era un dios solar y de las batallas, cuya iconografía procedería del *Mars* greco-romano. Para Grosse (1959: 407) *Netos* o *Neton* era un dios ibero de la guerra o “según sus emblemas (rayos) dios del sol”, llegando a proponer que “parece que se trata de una mezcla del dios Marte, el cual no se le representa coronado de rayos, y del dios sol” (Schulten 1944: 216, n. 4) y cita como paralelo en Irlanda un dios de la guerra *Neid* cuya mujer era *Nemon* (id. 1944: 27,

<sup>7</sup> Agradezco al Dr. M. Blech la amable referencia a esta pieza.

n. 3), seguramente siguiendo a Arbois de Jubainville. Blázquez (1975: 132) considera que *Neto* era una divinidad indígena asimilada a Marte que Macrobio (*Saturnalia* I,19,5) indica que era adorada por los Accitanos y casi lo mismo dicen Pastor y Mendoza (1987: 131), para quienes *Neton* era un dios de la guerra identificado con Marte, y Marco (1994: 328) señala que era un Marte indígena de carácter solar. Tampoco puede añadir mucho más Olmos (2000: 393)<sup>8</sup>, quien resalta su carácter astral dado que estaba *radiis ornatum* y añade que Macrobio tendió a identificar todas las divinidades con el Sol (*Ibidem*, n. 2) y, en este sentido, valora la iconografía de cabeza radiada del *Melkart* de algunas acuñaciones gaditanas (Villaronga 1994: 85-88). En realidad, el texto de Macrobio en sí resulta muy escueto y descontextualizado para una interpretación más profunda de esta deidad a pesar del indudable interés que presenta.

En resumen, no es posible asegurar que el grafito *Niethoi* de Huelva se relacione con la divinidad *Neton* documentada por Macrobio y con algunas dudosas inscripciones romanas, ni tampoco que *Neton* se relacione con la palabra *neito*, atestiguada en celtibérico pero cuya interpretación es discutida, ni con la de *neitin* ibérica, utilizada en ocasiones como antropónimo pero considerada también un apelativo o, incluso, un cargo. Pero tampoco se puede desechar la atractiva hipótesis de que se trate de un apelativo que constituyera un nombre de divinidad y que, a su vez, se hubiera empleado para formar topónimos, como está bien documentado por otros ejemplos de la lengua celta. Y, en cualquier caso, se debe tener muy en cuenta la alta posibilidad, desde un punto de vista cultural, de préstamos desde el mundo céltico al tartésico y de éste al ibérico en el campo religioso y en el ideológico en general, hecho probado a pesar de su aparente dificultad (Almagro-Gorbea 1996).

La proximidad existente entre todos estos términos no es óbice para que existan diferencias evidentes, que quizás puedan explicarse como consecuencia de la diversidad de escrituras y por la distancia cronológica de más de 500 años entre el supuesto teónimo tartésico y los posibles paralelos documentados prácticamente ya en época romana. Además, también se podrían valorar una posible mala captación del teónimo indígena por un oído griego no habituado a la lengua tartésica, el cual pudo entender como *ie* una *e* larga de la primera sílaba y como *th* la dental intervocálica pronunciada de forma ligeramente fricativada, aunque también cabría considerar la hipótesis de que se hubiera producido una metástasis del raro diptongo *ie* en *ei*, incluso debido a un error de escritura, que pudo monoptongarse posteriormente para dar *Neto*, aunque la explicación más lógica sería que *Niethos* todavía conservara una raíz *\*nieth-*originaria.

En todo caso, llama la atención que *Neto* o *Neton* resulta ser una de las escasas divinidades indígenas documentadas en la Hispania prerromana, precisamente en las áreas meridionales y, quizás en el Occidente, áreas en teoría relacionadas con el ámbito de irradiación cultural de Tar-

<sup>8</sup> Agradezco al Dr. Ricardo Olmos la amable referencia a esta cita.

tessos; además, también pudo serlo en ámbitos mucho más amplios si los posibles pero discutidos paralelos celtibéricos e ibéricos fueran válidos.

### NIETHOS COMO DIVINIDAD TARTÉSICA

A pesar de las dificultades e incertidumbres que ofrece relacionar el supuesto teónimo *Niethos* con *Neton* y las todavía mayores para hacerlo con *neito* y *neitin*, la alta probabilidad de que se trate de un teónimo tartésico aconseja intentar precisar dicha hipótesis, aunque de todos modos sea muy escaso lo que se pueda saber de esta divinidad.

*Niethos* debió ser una divinidad de relativa importancia, como para que un extranjero llegado de Jonia le dedicara una ofrenda, aunque sea modesta, en un santuario que debió estar situado en el ámbito del puerto de *Onuba* y cerca del lugar utilizado en él por los mercaderes jonios (Garrido – Ortega 1995; Ortega 1999).

La hipotética relación de *Niethos* con una posible divinidad céltica como *Neton* debe también analizarse en el marco del discutido celtismo de Tartessos. A este respecto, el primer dato a tener en cuenta es el del nombre del famoso semimítico rey de Tartessos, *Arganthonios* (Herod. I, 163 y 165; Ap., *Iber.* VI,7,267; Strab. II,3,14). Aunque se ha considerado en ocasiones un antropónimo helenizado, su estructura, *arg-a-nt-onio-s* (Palomar 1957: 40 y 145; Albertos 1966: 33, 268, 291, 294, 305; id. 1976: 57-86; id. 1977: 35) y su etimología relacionada con *\*arg-ant-*, “blanco, brillante, plata” (Albertos 1966: 33) parecen confirmar que se trata de un nombre indígena de origen céltico, tal como indicaría la pervivencia del nombre *Argent(onius)* hasta época romana (id., 1979: 138; *HAE* 1965: 3, nº 1804; Abascal 2000: 285). Por ello, no parece casualidad la aparente relación semántica que ofrecería el nombre de *Arganthonios* con *Niethos-Neton*, asociación confirmada de nuevo, siglos después, en el caso de *Olyndicus*, “el guerrero de la lanza de plata” (Flor., *epit.*, 1,33,13: *hastam argenteam... quasi caelo missam*), dotado de poderes sobrenaturales otorgados, sin duda, por una deidad guerrera y mágica del tipo de las aquí analizadas. En este sentido, la posible relación de *Niethos* con una posible divinidad céltica como *Netos* no sólo no plantea problema alguno, sino que abundaría en dicha línea.

También se debe valorar el interés que ofrece el posible celtismo de *Niethos* para precisar las vagas noticias que el propio Herodoto (II,33,3; IV,49,3) da sobre los Celtas como habitantes del extremo Occidente, por lo tanto en relación con el ámbito geográfico de Tartessos (Fischer 1972). En este aspecto, el teónimo *Niethos* no solamente viene a confirmar dichas noticias, sino que ofrece un marco cronológico preciso y bastante más antiguo para la presencia de Celtas en el extremo Occidente, ya en la primera mitad del siglo VI a.C. Este dato parece corroborar también la validez de una cronología del siglo VI a.C. para las inciertas fuentes de donde se han obtenido las referencias recogidas en la *Ora Maritima* de Avieno sobre gentes Celtas, como *Cempsí*, *Cynetes*, *Dragani*, *Sefes* (*OM* 180, 195-201, 205, 223, 257, 301) e, incluso, sobre *Ligures* (*OM* 196, 284), hasta ahora muy incierta por falta de documentos

fiables (Schulten 1955: 34 s.; Tovar 1976: 193-196; id., 1984: 32; Mangas – Plácido (eds.) 1994: 76 s. 85 y 91).

En consecuencia, sin entrar a fondo en este complejo problema, es evidente que refuerza la idea de que la presencia de Celtas en dichas zonas muy anterior a la de los *Celtici* del Suroeste (Berrocal 1992: 70 s.) documentados por Plinio (*N.H.* III,13-14) e, incluso, es también claramente anterior al Hallstatt D en Centroeuropa (Parzinger 1988: 123 s.) y, en consecuencia, muy anterior al inicio de La Tène, períodos en los que han intentado colocar, siempre sin precisión, la llegada de los Celtas a *Hispania* desde Centroeuropa aquellos autores, como Sangmeister (1960: 82 s.) o Lernerz – de Wilde (1991: 206, 218; etc.), que no relacionan su venida con la Cultura de los Campos de Urnas, tal como pensaban Bosch Gimpera (1932: 453 s.; 1944: 123 s.) y Almagro (1952).

En este mismo sentido, el posible celtismo de *Niethos* también confirmaría el descubrimiento de antropónimos celtas en las inscripciones del Suroeste (Correa 1989), sin excluir otros elementos celtas que parecen identificarse en la epigrafía tartésica (Untermann 1997: 165 s.) y que se relacionarían con los datos que ofrece la *Ora Maritima* (*vid. supra*). Aunque no parece oportuno profundizar más en este complejo problema, no cabe duda que este grafito aporta luz a la discusión general sobre una muy temprana presencia de Celtas en el Suroeste de la Península Ibérica, pues confirmaría su presencia desde tiempos muy antiguos. Dada la dificultad de hacerlos proceder de Centroeuropa en fechas cuanto menos de inicios del I milenio a.C., parece más lógico relacionarlos con los elementos del substrato “proto-celta” del Bronce Final del Occidente peninsular (Almagro-Gorbea 1992), cuya extensión abarcaría hasta la actual provincia de Cádiz (id., 2001: 96, 98 s.) y cuyos orígenes en el Bronce Atlántico (Almagro-Gorbea 1995) ayudarían a explicar la posible relación entre el *Niethos-Neton* documentado entre los Celtas de *Hispania* y el mundo irlandés, cuya lengua conservó el sentido semántico del teónimo (*vid. supra*).

Por otra parte, no conviene olvidar que, al margen de su posible carácter celta, *Niethos* aparece en un contexto cultural tartésico claramente orientalizante. Por ello, resulta tentadora la hipótesis de relacionar el carácter guerrero y solar de *Neto* recogido por Macrobio con las figuras de *smiting god* (Collon 1972; Negbi 1976; Seeden 1980) o divinidades en actitud guerrera generalizadas por el ámbito tartésico orientalizador desde el mundo colonial fenicio (Almagro 1980; Bisi 1986). Estas figuras bien pudieran representar la iconografía de *Niethos* como divinidad tartésica, quizás equiparada a divinidades dinásticas orientales (Almagro-Gorbea 1996: 71 s.), como *Baal*, *Reshef* o *Melkart*. El carácter solar y guerrero de *Reshef* es evidente. Respecto a *Melkart*, es el símbolo de la realeza sacra, pues era, a la vez, un rey divinizado y un dios-rey, por ser el héroe divinizado creador de la monarquía (Bonnet 1988: 112, 417 s.), el “rey de la ciudad”, como indica su nombre (id., 430 s.) y, como *Baal* (Lipinski (ed.), 1995: 79 s.), garante de los pactos y titular de santuarios con derecho de asilo (id., 226 s., 231). Por ello cabe recordar que en el pacto entre Aníbal y Filipo V de Macedonia, bajo el nombre de *Ares* se ha identificado a *Baal Hadad* (Baré 1983: 82 s.), dios de la gue-

rra y la tormenta, cuya iconografía es la de un *smiting god*, con una maza en una mano y el rayo en la otra, pero como esta divinidad también era el vencedor del dios del mar, *Yam*, pasó a ser el dios de la navegación.

En todo caso, la divinidad masculina generalizada en el ámbito tartésico orientalizante como *smiting god* parece proceder de los “baales” fenicios, probablemente adoptada por las elites tartésicas dominantes, que se identificarían dinásticamente con dicha divinidad por su carácter guerrero (Almagro-Gorbea 1996), lo que resulta aún más lógico si tales características ya les detentaba alguna divinidad indígena (*vid. supra*). En Tartessos, como en Oriente, *Melkart* pudo tener un carácter solar derivado de su explicación mítica, además de carácter guerrero para la defensa del territorio y de la stirpe. Además, esta iconografía y funciones de *Niethos* no deben considerarse alejadas las de *Melkart-Herakles*, cuyo carácter guerrero y solar al mismo tiempo conocemos precisamente por otra referencia que también ofrece poco después Macrobio en sus *Saturnalia* (I,20,12), por lo que pudieran ambas proceder de idéntica fuente; en ella Macrobio se refiere a un supuesto enfrentamiento contra Cádiz del rey *Theron*, generalmente considerado raso tartesio (*contra*, Alvar 1986), mito al que parecen aludir también Justino (44,5, 2-4) y Polibio (2,1,5), pues ambos refieren enfrentamientos entre Tartessos y Cádiz, defendida por los púnicos de Cartago, lugar de donde cabría suponer la fuente de ambas referencias, carácter solar que confirma la iconografía de su cabeza radiada en las monedas de *Gades* (Olmos 2000).

Esta asociación a la guerra y a la fecundidad e, incluso, a la salud, es la que también ofrece en Italia el *Mars Italicus* (Scholz 1979), cuya iconografía, generalizada a partir del Periodo Orientalizante, es la de un *smiting god*, concepto totalmente de acuerdo con sus características. En todo caso, conviene recordar aquí que el Marte itálico era la divinidad masculina de la fecundidad y de la defensa de los campos, asociado con el lucero de la tarde, lo que explica su estrecha relación iconográfica, ideológica y funcional con los *smiting gods* orientalizantes documentados en Tartessos, todos los cuales pueden interpretarse como divinidades tutelares del rey como representante de la divinidad (Almagro-Gorbea 1996).

Este significado concreto es el que ofrece en Roma el Marte de la *Regia*, pues tanto *Mars* como *Ops Consiva* pertenecerían originariamente al culto privado gentilicio del *rex* (Ampolo 1971; Brown 1975; Dumézil 1977: 162-164; Torelli 1985: 32). En este sentido, *Niethos* pudo haber sido una divinidad de carácter tutelar en *Onuba*, verosíblemente contaminada por el *Melkart-Herakles* fenicio, pero originaria del substrato celta y relacionada, probablemente, con la propia dinastía reinante, por lo que sería venerada en el santuario de la ciudad, quizás dotado de derechos de acogida como era frecuente en los santuarios de ciudades portuarias, lo que explicaría que a ella se dirigiera la ofrenda de un jonio llegado hasta aquellas lejanas tierras del extremo Occidente.

En todo caso, el grafito de la calle del Puerto 9 de Huelva confirma más si cabe el carácter emporitano de esta población y de la presencia griega en la misma (Garrido – Ortega 1994: 56; Ortega 1999: 271). En concreto, parece confirmar otros testimonios (*vid. supra*) y reforzar la idea de la presencia de un posible santuario con carácter portuario en

Huelva, en el que un navegante jonio hizo un grafito para dedicar una ofrenda a una divinidad local, *Niethos*, que hasta ahora había pasado desapercibida (Almagro-Gorbea – Moneo 2000: 153). Este contexto está muy bien documentado en otros ambientes emporitanos, como Náucratis (Petrie 1886; Johnston 1978) o en el más próximo de Gravisca (Torelli 1977; Johnston – Pandolfini 2000).

Como hemos señalado recientemente (Almagro-Gorbea – Moneo 2000: 153), este tipo de santuario empórico es de seguro origen oriental, pues constituyen un elemento esencial de la más antigua expansión colonial fenicia por el Egeo y el Mediterráneo desde inicios del I milenio a.C. (Bunnens 1979), lo que explica el origen del famoso *Herakleion* gaditano (García Bellido 1963; Berchem 1967: 63 s., 307 s.), cuya divinidad debió influir fuertemente en el mundo indígena (*vid. supra*). Al mismo tipo de santuario portuario cabría asociar otros, como el de La Algaida en la desembocadura del Guadalquivir (Belén 2000: 296) y, probablemente, ese mismo origen deben tener los santuarios en lugares marítimos que conocemos por referencias (Marín Cevallos 1978), como el de la isla de San Sebastián de Cádiz consagrado a *Venus marina* (OM 315-317; Plin., *NH*, IV,120), la isla consagrada a *Noctiluca* frente a *Mallaka* (OM 315) y otros puntos de la costa dedicados a Venus (OM 437) o el *fanum Infernae Deae* (OM 241-242), etc. A éstos se podrán añadir otros documentados por restos arqueológicos, como la isla consagrada a Heracles (*Melkart*) frente a *Onoba*, que parece identificarse con la isla de Saltés (Belén 2000: 295) o el de Coria del Río, que se ha relacionado con *Baal Saphon* (*id.*, 297).

En la Grecia arcaica, aparte del de *Herakles* en Tasos de legendaria fundación fenicia (Bergquist 1973: 35 s.), se conocen ejemplos como el *emporion* de Quíos (Boardman 1967: 62) o el famoso de Náucratis (Petrie 1886; Bresson 1980: 297 s.) o el propio *Artemision* de Efesos, situado bajo la ciudad y no lejos del puerto (Bammer 1991; *id.* 1996; Polignac 1994: 6). Este modelo es el que posteriormente usaron los focenses en la Península Ibérica, pues Artemisa Efesia, según recoge Estrabón (IV,1,4), era una divinidad de culto oracular relacionado con la navegación, lo que explica la existencia de santuarios en *Emporion*, Ampurias (Str. III,4,8), en *Hemeroscopeion*, Denia (Str. III,4,6) ; IV,1,5) y en Sagunto (Plin. *N.H.* 33,96). Este último, del que parece haberse conservado el *podium* (García Bellido 1963b: 305), estaba situado no en la acrópolis, sino junto al río Palancia, lo que indicaría su origen portuario (Almagro-Gorbea – Moneo 2000: 153). A estos ejemplos se debería sumar el santuario tartésico de *Onuba*, situado junto a la ría del Odiel al pie de la Colina del Viento, hasta ahora mal documentado (Garrido, Ortega 1994: 56; *vid. supra*), pero cuyo carácter portuario parece confirmar este grafito dedicado al dios *Niethos* (Almagro-Gorbea 1996a: 130; Almagro-Gorbea – Moneo 2000: 153).

Estos santuarios empóricos están también bien documentados en el mundo colonial de Italia. Como ejemplos, cabe hacer referencia en Etruria al citado de Gravisca (Torelli 1977), puerto de la ciudad de Tarquinia dedicado a Afrodita, protectora de la navegación, a cuyo culto se unieron, en la segunda mitad del siglo VI a.C., los de Hera y Demeter (Tore-



lli 1977: 448 s.); los de Pyrgi, a 100 m. de un pequeño asentamiento portuario de Caere (Pallotino 1979; Torelli 1984: 130; Colonna 1996: 19 s.), mientras que el de Punta della Vipera corresponde al puerto exterior de Caere (Stopponi, Colonna 1985:150) y el santuario de Portonaccio en Veio, situado en la puerta Suroeste sobre la vía que lleva a la desembocadura del río (Colonna *et al.* 1985: 99). En el Lacio, el mejor ejemplo es el *Ara Maxima* de Roma, a los pies del Aventino y junto al Foro Boario, que sería el santuario del *emporium* o puerto tiberino de la ciudad (Torelli 1984: 208) visitado por los mercaderes de Oriente (Berchem 1967: 323 s.) y que estaba bajo la protección de Hércules-*Herakles-Melkart*, deidad que garantizaba las transacciones, las medidas y los juramentos sancionadores de los contratos, por lo que resulta particularmente esclarecedor del caso de Huelva. Pero otro ejemplo lo proporciona el *Aphrodisium* de la Madonnella, en la desembocadura del río Numico, a 300 m. de Lavinio (Torelli 1984: 15), con un culto relacionado con Afrodita. Igualmente tendría connotaciones empóricas el santuario de Deméter *Malophoros* de Selinunte, en Sicilia, relacionado con el antiguo puerto fluvial (Coarelli - Torelli 1984: 97; Domínguez 1989: 379).

Estos santuarios, surgidos del mundo colonial y relacionados con cultos originarios del Oriente del Mediterráneo, fenicios y, después griegos, podían en muchos casos estar vinculados a divinidades locales, como hemos visto ocurre en Etruria en Pyrgi, donde se adoraba a *Thesan* (Colonna 1985), y en Gravisca, donde está atestiguado el culto a *Thesan, Turan* y *Uni* (Torelli 1977; Johnston - Pandolfini 2000). Tenían como función que la presencia divina garantizara los intercambios y la seguridad personal de los que intervenían en ellos (Berchem 1967: 324, Bunnens 1979: 284) y de todo el *emporion* (Torelli 1977: 446), por lo que eran un instrumento sacro-jurídico esencial para las transacciones, aunque su propia posición marginal respecto a la población refleja la marginación de los extranjeros, en su mayoría mercaderes, integrados en la estructura productiva pero sin los derechos de los habitantes de la población.

Junto a su carácter ritual para garantizar las transacciones, estos santuarios portuarios también introdujeron dentro de la estructura socio-religiosa del emporio los ritos relacionados con *Astarte*-Afrodita como diosa protectora de la navegación y de la prostitución sagrada (Torelli 1977: 429, 448). Este último elemento es característico de la religión oriental (Haussig 1965: 85, 231, 246 y 372; Grotanelli 1981: 129), pero en el mundo itálico se documentada en Gravisca, donde ha aparecido una figura de hieródula o hetera desnuda y arrodillada (Torelli 1977: 428), en Pyrgi (Colonna 1996: 15) y en el *Ara Maxima* del Foro Boario a juzgar por el mito de la prostituta *Acca Laurentia* (Dumézil 1987: 73), estando igualmente documentado en Segesta, Sicilia (Diodoro IV, 78 y 83; Coarelli - Torelli 1984: 56 ss.) y, en la Península Ibérica, en Cádiz (Blázquez 1988, Olmos 1991: 103 ss.) y, muy probablemente, en este santuario portuario del *Onuba*, a juzgar por la terracota de una figura femenina desnuda en él aparecidas (Olmos 1994, *vid. supra*).

Por ello, estos ambientes de los santuarios emporitanos constituyen el mejor paralelo y explicación para el *emporion* focense en *Onuba*, donde la inscripción de la calle del Puerto 9 atestigua el culto a una di-

vinidad tartésica denominada *Niethos*, lo que, a parte del interés de este hecho en sí, viene a confirmar el carácter empórico del emplazamiento colonial de dicha ciudad.

En resumen, el teónimo *Niethos* documentado en la *Onuba* tartésica parece relacionarse con *Netos*, divinidad celta solar y de la guerra. Pero las características de dicha divinidad también hacen pensar en el *smiting god* oriental, fruto de una posible asimilación de *Niethos* con *Melkart*, *Baal Hadad* o alguna otra divinidad semejante del ámbito colonial, donde sería garante de los intercambios, mientras que, en el mundo tartésico, pudo pasar a representar también a las divinidades dinásticas de los monarcas orientalistas. Por ello, el grafito *NIHΘΩI* documentaría una ofrenda a dicha divinidad en un santuario portuario de tipo empórico situado junto a la ría del Odiel, en la antigua *Onuba*, lo que supone una nueva información sobre este yacimiento tan importante del mundo tartésico.

## CONCLUSIÓN

El interesante grafito de la calle del Puerto 9 procede de un ambiente portuario de la ciudad tartésica de *Onuba*, cuyo contexto no quedó muy bien precisado por las excavaciones arqueológicas, pero que ha sido fechado hacia el 590 – 570/560 a.C. por aparecer asociado a abundantes materiales del posible *emporion* greco-oriental de Huelva, en el que cabe suponer que debió haber un santuario de tipo portuario.

El grafito se trazó en el borde de un cuenco milesio de cerámica semifina y fue seguramente escrito por un greco-oriental hacia el segundo cuarto del siglo VI a.C., fecha que coincide con la del vaso en el que está escrito y con el contexto arqueológico en que apareció. Su inscripción, habitual en ambientes portuarios y sacros del arcaísmo griego, ofrece un dativo, *NIHΘΩI*, que iría precedido del verbo en aoristo para indicar la donación. Aunque parece escrito por un jonio a juzgar por la soltura que evidencia la escritura, se dedicó a una divinidad indígena, verosíblemente tartésica, cuyo nombre, *Niethos*, sería entonces el primer teónimo tartésico conocido.

*Niethos* podría relacionarse con *Neton*, divinidad solar y guerrera de los accitanos documentada por Macrobio (I,19,5) y, quizás, por algunas dudosas inscripciones romanas. Este teónimo pudiera también relacionarse con la palabra celtibérica *neito*, de interpretación discutida, y con la ibérica *neitin*, considerada un antropónimo o un apelativo, que no excluye su uso como antropónimo o, incluso, como teónimo. La proximidad entre estos términos es discutible pero llamativa, pues la raíz indoeuropea, bien documentada en Celta, *\*nith-*, *\*neith-*, significa “guerreiro”, “brillar” e, incluso, “santo”, pudiendo explicarse las diferencias lingüísticas por la diversidad de escrituras y la distancia cronológica de más de 500 años entre el teónimo tartésico y los paralelos señalados.

Si *Niethos* se relacionase con *Neton*, divinidad celta del sol y de la guerra, supondría un nuevo argumento sobre la discutida presencia de Celtas en Tartessos. *Neton* es una de las escasas divinidades prerromanas documentadas en la Hispania prerromana, precisamente en *Acci* (Guadix, Granada), área relacionada con el ámbito orientalista de Tartessos,

cuyas características también hacen pensar en un *smiting god* oriental, como los documentados en el ámbito colonial donde tendrían, entre otras funciones, la de ser garantes de los intercambios, y en el mundo tartésico, donde debieron tener la función de divinidades dinásticas de los monarcas orientalizantes.

En todo caso, el interesante grafito *Niethoi* documenta la primera divinidad tartésica de nombre conocido, probablemente de tipo celta, precisando el carácter empórico de la antigua *Onuba*, población donde un navegante jonio, antes de mediados del siglo VI a.C., debió hacer una ofrenda a dicha divinidad en un santuario, probablemente portuario, situado junto a la ría del Odiel.

## BIBLIOGRAFÍA

- ABASCAL, J. M. (1994): *Los nombres personales en las inscripciones latinas de Hispania*, Murcia.
- ALBERTOS, M<sup>a</sup>. L. (1966): *La onomástica personal primitiva de Hispania: Tarraconense y Bética (Acta Salmanticensia 13)*, Salamanca 1966.
- (1977): “Correcciones a los trabajos sobre onomástica personal indígena de M. Palomar Lapesa y M<sup>a</sup> Lourdes Albertos Firmat”, *Emerita* 45: 33-54.
- (1979): “La onomástica de la Celtiberia”, *II Coloquio de Lenguas y Culturas Prerromanas, Tübingen 1976*, Salamanca: 131-167.
- (1983): “Onomastique personnelle indigène de la Péninsule Ibérique sous la domination romaine”, *ANRW II*, 29, 2: 852-892.
- ALFÖLDY, G. (1983): “Tarraco y la Hispania romana”, *Religio deorum*, Sabadell: 7-26.
- ALMAGRO, M. (1952): “La invasión céltica en España”. R. Menéndez Pidal (ed.), *Historia de España I, 2*, Madrid: 1-278.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (1992): “El origen de los celtas en la Península Ibérica. Protoceltas y celtas”. *Polis* 4: 5-31.
- (1995): “Ireland and Spain in the Bronze Age”. *Ireland in the Bronze Age*. Dublin: 136-148.
- (1996): *Ideología y poder en Tartessos y el mundo ibérico*, Madrid.
- ALMAGRO-GORBEA, M. – MONEO, T. (2000): *Santuarios urbanos en el mundo ibérico (Bibliotheca Archaeologica Hispana 4)*, Madrid.
- ALMAGRO BASCH, M. (1980): “Un tipo de exvoto ibérico de origen orientalizante”, *Trabajos de Prehistoria* 37: 247-308.
- ALVAR, J. (1986): “Theron, rex Hispaniae Citerioris (Macr. Sat. I, 20, 12)”, *Gerión* 4: 161-175.
- AMPOLO, C. (1971): Analogie e rapporti fra Atene e Roma arcaica. Osservazioni sulla Regia, sul Rex sacrorum e sul culto di Vesta, *La Parola del Passato* 26: 441-460.
- BALIL, A. (1956): “El culto de Isis en Hispania”, *Cuadernos de Trabajos de la Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma* 8: 213-224.
- BARÉ, M. L. (1983): *The God-list in the Treaty between Hannibal and Philip V of Macedonia: A Study in Light of the Ancient Near East Treaty Tradition*, Baltimore.
- BELÉN, M<sup>a</sup> (2000): “Santuarios y comercio fenicio en Tartessos”, *Intercambio y Comercio Preclásico en el Mediterráneo (Actas I coloquio CEFYP)*, Madrid: 293-312.
- BELTRÁN, A. (1970): “La inscripción ibérica de Binéfar en el Museo de Huesca”, *XI Congreso Nacional de Arqueología. Mérida, 1968*, Zaragoza: 518-522.
- BELTRÁN, A. – TOVAR, A. (1982): *Contrebia Belaisca (Botorríta, Zaragoza) I. El bronce con alfabeto “ibérico” de Botorríta*, Zaragoza.
- BELTRÁN, F. – DE HOZ, J. – UNTERMANN, J. (1996): *El tercer bronce de Botorríta (Contrebia Belaisca)*, Zaragoza.
- BENZ, F.L. (1972): *Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions: A Catalog, Grammatical Study and Glossary of Elements*, Roma.

- BERCHEM, D. van, (1960): "Hercule-Melqart à l'Ara Máxima", *Rendiconti della Pontificia Accademia di Archeologia* 32: 61-68.
- (1967): "Sanctuaires d'Hercule-Melqart. Contribution à l'étude de l'expansion phénicienne en Méditerranée", *Syria* 44: 73-109; 307-338.
- BERGQUIST, B. (1973): *Herakles on Tasos. The Archaeological, Literary and Epigraphic Evidence for his Sanctuary, Status and Cult Re-considered*. Upsala.
- BEVILACQUA, M. (1973): *Introduzione a Macrobio*, Lecce.
- BEROCAL, L. (1992): *Los pueblos célticos del Suroeste de la Península Ibérica (Complutum Extra 2)*, Madrid.
- BISI, A.M. (1986): "Le «Smiting-God» dans les milieux phéniciens d'Occident", *Studia Phoenicia* 4 : 169-187.
- BLAZQUEZ, J. M<sup>a</sup>. (1975): *Religiones Primitivas de Hispania I. Fuentes literarias y epigráficas*, Madrid.
- (1975): *Diccionario de las Religiones Prerromanas de Hispania*, Madrid.
- BLECH, M. (2000): "Tartessos", en T. Ulbert (ed.), *Hispania Antiqua. Denkmäler der Frühzeit*, Mainz: 305-348.
- BOARDMAN, J. (1967): *Excavations in Chios 1952-1955. The Greek Emporio (The British School of Archaeology at Athens, Supl. 6)*. London.
- BÖHM, S. (1990): *Die "Nake Göttin". Zur Ikonographie und Deutung unbekleideter weiblicher Figuren in der frühgriechischen Kunst*, Mainz.
- BONNET, J. (1988): *Melqart. Cultes et mythes de l'Héraclès tyrien en Méditerranée (Studia Phoenicia 8)*, Leuven.
- BOSCH GIMPERA, P. (1932): *Etnología de la Península Ibérica*, Barcelona.
- (1944): *El poblamiento antiguo y la formación de los pueblos de España*, México.
- BRESSON, A. (1980): "Rhodes, l'Hellenion et le statut de Naucratis", *Dialogues d'Histoire Ancienne* 6 : 291-349.
- BROWN, F.E. (1975): "La protostoria della Regia", *Rendiconti Pontificia Accademia di Archeologia* 47: 15 s.
- BUNNENS, G. (1979): *L'expansion phénicienne en Méditerranée. Essai d'interprétation fondé sur une analyse des traditions littéraires*. Bruxelles.
- CANTO, A. (1995): "Guadix, n° 351", *Hispania Epigraphica* 5: 112.
- COLLON, D. (1972): "The Smiting God", *Levant* 4: 111-134
- COLONNA, G. (1985): "Novita sui culti di Pyrgi", *Rendiconti della Pontificia Accademia di Archeologia* 77: 57-88.
- CORREA, J. A. (1989): "Posibles antropónimos en las inscripciones en escritura del SO. (o tartesia)", *Veleia* 6: 243-251.
- CRISTOFANI, M. (1985): "Il "dono" nell'Etruria arcaica", *La Parola del Passato* 140: 132-152.
- CURCHIN, L. A. (1985): "Vicis and pagi in Roman Spain", *Revue d'Études Anciens* 87,3-4: 327-343.
- DOMÍNGUEZ, A. J. – GARCÍA, C. (2001): *Greek Pottery from the Iberian Peninsula. Archaic and Classical Periods*. Leiden.
- DUMÉZIL, G. (1977): *La religione romana arcaica*, Milano.
- DUCAL, P. M. (1976): *Les dieux de la Gaule*, Paris.

- EICHNER, H. (1990): "Damals und heute. Probleme der Erschliessung des Altkeltischen zu Zeussens Zeit und in der Gegenwart". *Erlangen Gedenkfeier für Johann Kaspar Zeuss*, Erlangen: 9-56.
- ENCARNAÇÃO, J. d' (1975): *Divinidades indígenas sob o dominio romano em Portugal*, Lisboa.
- ESKA, J. F. (1989): *Towards a Interpretation of the Hispano-Celtic Inscription of Botorrita (Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft 59)*, Innsbruck.
- ETIENNE, R., – FABRE, G. – LEVEQUE, M. (1976): *Fouilles de Conimbriga II. Épigraphie et sculpture*, Paris.
- EVEN, A. (1956): "Notes sur le Mercure celtique III: Le dieu celtique Lugus", *Ogam* 8: 81-110.
- FERNÁNDEZ JURADO, J. (1989): *Tartessos y Huelva (Huelva Arqueológica X-XI,1-3)*, Huelva.
- FERNÁNDEZ JURADO, J. – OLMOS, R. (1985): "Una inscripción jonia arcaica en Huelva", *Lucentum* 4: 107-113.
- FERNÁNDEZ JURADO, J. y CORREA, J. A. (1989): "Nuevos grafitos hallados en Huelva", *Tartessos y Huelva, Anexos (Huelva Arqueológica X-XI, 3)*: 121-143.
- FISCHER, F. (1972): "Die Kelten bei Herodot", *Madridrer Mitteilungen* 13: 109-124.
- FLETCHER, D. (1995): "Iunstir, palabra ibérica", *Arse* 28-29: 155-170.
- FLEURIOT, L. (1979): "La grande inscription Celtibère de Botorrita. État actuel du déchiffrement", *Actas del II Coloquio sobre Lenguas y Culturas Prerromanas de la Península Ibérica, Tübingen 1976*, Salamanca: 169-184.
- GARCÍA, J. M. (1991): *Religiões antigas de Portugal. Aditamentos e observações as "Religiões da Lusitania" de J. Leite de Vascondelos*, Lisboa.
- GARCÍA BELLIDO, A. (1963): "Hercules Gaditanus", *Archivo Español de Arqueología* 36: 70-154.
- GARDNER, E. (1886): "The Inscriptions", en F. Petrie 1886: 54-63.
- GARRIDO, J. P. – ORTA, E. (1994): *El habitat antiguo de Huelva (Periodo Orientalizante y Arcaico). La primera excavación arqueológica en la Calle del Puerto (Excavaciones Arqueológicas en España 171)*, Madrid.
- GARRIDO, J. P. – ORTEGA, J. (1995): "A propósito de unos recientes hallazgos cerámicos griegos arcaicos y orientalizantes en Huelva", *Huelva Arqueológica* 13-1: 51-66.
- GIL, J. (1977): "Notas sobre los bronce de Botorrita y Luzaga", *Habis* 8: 161-174.
- GORI, B. – PIERINI, T. (2001): *La ceramica comune II. Ceramica comune di argilla figulina (Gravisca. Scavi nel santuario greco, 12,2)*, Bari.
- GORROCHATEGUI, J. (1991): "Descripción y posición lingüística del Celtibérico", *L. Mitxelena magistri sacrum*, San Sebastián: 3-32.
- GROSSE, R. (1959): *Las Fuentes desde César hasta el siglo V d. de J.C. (Fontes Hispania Antiquae VIII)*, Barcelona.
- GREEN, M. J. (1992): *Dictionary of Celtic Mythology and Legend*, London.
- GUARDUCCI, M. (1967): *Epigrafia greca I*, Roma.

- HATT, J.-J. (1989): *Mythes et dieux de la Gaule*, Paris.
- HAE 1965: *Hispania Antiqua Epigraphica* 12-16 (1961-1965), Madrid.
- HOLDER, A. (1904): *Alt-Celtischer Sprachschatz*, Leipzig.
- HOZ, J. de (1989): “El desarrollo de la escritura y las lenguas en la zona meridional”, G. del Olmo y M<sup>a</sup>. E. Aubet (eds.), *Tartessos. Arqueología protohistórica del Bajo Guadalquivir*, Sabadell: 523-587.
- HOZ, J. de – MICHELENA, K. (1974): *La inscripción celtibérica de Botorrita*, Salamanca.
- HOZ, M<sup>a</sup>.P. de (1997): “Epigrafía griega en Hispania”, *Epigraphica* 69, 1997, pp. 29-96.
- HÜBNER, E. (1862): “Inschriften von Carmona, Trigueros und Franco, zwei spanische Inschriftensammler”, *Rheinischer Mitteilungen* 17: 228-268.
- HURTADO, R. (1997): *Corpus provincial de inscripciones latinas. Cáceres*, Cáceres.
- JEFFERY, L. H. (1961): *The Local Scripts of Archaic Greece*, Oxford.  
(1990): *The Local Scripts of Archaic Greece*<sup>2</sup>, Oxford.
- JOHNSTON, A. (1978): *Pottery from Naucratis*, London.
- JOHNSTON, A. – PANDOLFINI, M. (2000): *Le iscrizioni (Gravisca. Scavi nel santuario greco, 15)*, Bari.
- KARAGEORGHIS, J. (1977): *La grande déesse de Chypre et son culte à travers l'iconographie de l'époque néolithique au VI<sup>ème</sup> s. a. C.*, Lyon.
- KYRIELEIS, H. (1981): *Führer durch das Heraion vom Samos*, Athens.
- LE ROUX, P. (1993): “*Vicus et castellum* en Lusitanie sous l'empire”, *Studia Historica (Historia Antiqua)* 10-11: 151-160.
- LEITE DE VASCONCELOS, J. (1892-1913): *Religiões da Lusitania*, Lisboa.
- LEJEUNE, M. (1973): “La grande inscription celtibère de Botorrita (Sargosse)”, *Comptes Rendues des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*: 622-647.
- LENERZ – DE WILDE, M. (1991): *Iberia Celtica*, Stuttgart.
- LIPINSKI, E. (ed.), (1992): *Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique*, Brepols, s.l.  
(ed.), (1995): *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique (Studia Phoenicia XIV)*, Leuven.
- LORRIO, A. (1989): “Cerámica gris orientalizante de la necrópolis de Medellín (Badajoz)”, *Zephyrus* 41-42: 283-314.
- MANGAS, J. - PLÁCIDO, D. (eds.) (1994): *Avieno. (Testimonia Hispaniae Antiquae I)*, Madrid.
- MANGAS, J. - PLÁCIDO, D. (eds.) (1999): *La Península Ibérica Prerromana de Éforo a Eustacio (Testimonia Hispaniae Antiquae IIB)*, Madrid.
- MARCO, F. (1983): “El dios céltico Lug y el santuario de Peñalba de Villastar”, *Estudios en homenaje al Dr. Antonio Beltrán*, Zaragoza: 731-759.  
(1994): “La religión indígena en la Hispania indoeuropea”, *Historia de las religiones de la Europa antigua*, Madrid: 313-400.

- (1998): "Texto e imagen, ethos y creencias en la Hispania indoeuropea de época republicana", en J. Mangas (ed.), *Italia e Hispania en la crisis de la república Romana*, Madrid: 387-402.
- MARIN CEBALLOS, M. C. (1978): "Documents pour l'étude de la religion phénico-punique dans la Péninsule Ibérique: Astarté", *II Congrès International d'Études des cultures de la Méditerranée Occidentale II*, Alger: 21-32.
- MEDEROS, A. – RUIZ CABRERO, L. (2001): "Los inicios de la escritura en la Península Ibérica. Grafitos en cerámicas del Bronce Final III y fenicias", *Complutum* 12: 97-112.
- MEID, W. (1993): *Die erste Botorrita-Inschrift. Interpretation eines keltiberischen Sprachdenkmals (Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft 76)*, Innsbruck.
- MENÉNDEZ PELAYO, M. (1911): *Historia de los heterodoxos españoles*<sup>2</sup>, I. Madrid.
- MIELENTZ, (1936): s. v. "Netos (Neton)", *Paulys Real-Encyclopädie der Classische Altertumwissenschaft* XVII,1, Stuttgart: 146-147.
- (1972): s. v. "Netos (Neton)", *Der kleine Pauly. Lexikon der Antike*, 4, München: 83-84.
- NEGBI, O. (1976): *Canaanite Gods in Metal*, Tel Aviv, 1976.
- OLMOS, R. (1985): "Lectura e interpretación de la inscripción", *Lucentum* 4, pp. 109-112.
- (1986): "Los griegos en Tarteso: replanteamiento histórico-arqueológico del problema". *Homenaje a Luis Siret (1934-1984)*, Sevilla: 585-600.
- (1994): "Una Estatuilla antropomorfa de terracota en Huelva", en Garrido – Orta 1994: 258-259.
- (2000): "Helios en Ibérie. Note pour une recherche", *ἀγαθός δαίμων. Mythes et Cultes. Études d'iconographie en l'honneur de Lily Kahil (Bulletin de Correspondance Hellénique. Supplément 38)*, Paris: 393-401.
- OLIVARES, J. C. (2002): *Divinidades indígenas de la Hispania romana (Biblioteca Archaeologica Hispana, 15)*, Madrid.
- OREL, V. (1995): "Notes on the inscription of Botorrita", *Studia Celtica* 29: 301-304.
- ORTEGA, J. (1999): "Poblamiento y población en la *Onuba* prerromana", *Complutum* 10: 267-277.
- PALLOTTINO, M. (1979): "Scavi nel santuario etrusco de Pyrgi", *Saggi di Antichità*, Roma: 624-676.
- PALOMAR LAPESA, M. (1957): *La onomástica personal pre-latina de la antigua Lusitania*, Salamanca.
- PARZINGER, H. (1988): *Chronologie der Späthallstatt- und Frühlatène-Zeit (Acta humaniora 4)*. Weinheim.
- PASTOR, M. – MENDOZA, A. (1987): *Inscripciones latinas de la Provincia de Granada*, Granada.
- Pauly, Der neue -. Enzyklopädie der Antike*, 8, Stuttgart 2000.
- PETRI, W. M. F. (1886): *Excavations at Naucratis*, I. London.
- POKORNY, J. (1959): *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Bern-München.



- RIX, H. (ed.) (1998): *Lexikon der indogermanischen Verben. Die Wurzeln und ihre Primärstammbildungen*, Wiesbaden.
- RODRÍGUEZ, J. (1878): “La Vettonia. Monumentos e inscripciones romanas”, *Boletín de la Sociedad Geográfica de Madrid* 5: 146-147.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F. (1976): “Aportaciones a la interpretación del bronce de Botorrita”, *Actas del I Coloquio sobre Lenguas y Culturas Prerromanas de la Península Ibérica, Salamanca 1974*, Salamanca: 25-47.
- ROSCHER, W.H. (1908): *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* 3,1, Leipzig.
- SANGMEISTER, E. (1960): “Die Kelten in Spanien“, *Madridische Mitteilungen* 1: 75-100.
- SCHMIDT, K. H. (1995): “Zur historisch-sprachvergleichenden Analyse des keltiberischen / hispanokeltischen Lexikons“, *Veleia* 12: 235-241.
- SCHOLZ, U.W. (1979): *Studien zum altitalischen und altrömischen Marskult und Marsmythos*, Heidelberg.
- SCHULTEN, A. (1945): *Tartessos*<sup>2</sup>, Madrid.
- SCHULTEN, A. (1955): *Avieno, Ora Maritima*<sup>2</sup>, Barcelona.
- SEEDEN, H. (1980): *The Standing Armed Figurines in the Levant*, München.
- SEG 1989: *Supplementum epigraphicum Graecum XXXVI-1986*, Amsterdam.
- SILES, J. (1985): *Léxico de inscripciones ibéricas*, Madrid.
- SILGO, L. (1995): “Nota adicional”, en Fletcher 1995: 171-173.
- SOPHOCLEOUS, S. (1985): *Atlas des Répresentations Chypro-Archaiques des Divinités*, Göteborg.
- STOPPONI, S. – COLONNA, G. (1985): “Il santuario di Punta della Vipera”, en G. Colonna (ed.), *Santuari d’Etruria*, Milano: 149-154.
- TASSEL GRAVES, E. van, (1965): “Lugus, the comercial traveller”, *Ogam* 17: 167-171.
- TIVERIOS, M.A. (1998): “Hallazgos tartésicos en el Hereo de Samos”, *Los Griegos en España. Tras las huellas de Heracles*, Madrid: 66-84.
- TORELLI, M. (1977): “Il santuario greco di Gravisca”, *La Parola del Passato* 1977: 398-458.
- (1984): *Lavinio e Roma*, Roma.
- (1985): “Introduzione”, en Stopponi (ed.), *Case e palazzi d’Etruria*, Firenze: 21-32.
- TOUTAIN, J. (1920): *Les cultes païens dans l’Empire romain* I,3, Paris.
- TOVAR, A. (1957): “Ilirios en Hispania“, *Beiträge zu Namenforschung* 7: 278-280.
- (1982): “Revisión del bronce de Botorrita después de su lavado y restauración”, en A. Beltrán y A. Tovar, 1982: 59 s.
- TOVAR, A. – NAVASCUÉS, J. (1950): “Algunas consideraciones sobre los nombres de divinidades del oeste peninsular“, *Miscelânea... à memória de Francisco Adolfo Coelho* II, Lisboa: 178-191.
- UNTERMANN, J. (1965): *Elementos de un atlas antroponímico de la Hispania antigua (Bibliotheca Praehistorica Hispana VII)*, Madrid.
- (1989): “Repertorio antroponímico ibérico”, *Archivo de Prehistoria Levantina* 17, 289-318.

- (1990): *Die iberischen Inschriften aus Spanien, 1-2 (Monumenta Linguarum Hispanicarum III)*. Wiesbaden.
- (1995): El tercer bronce de Botorríta y la antroponimia ibérica, *Arsé* 28-29: 135-145
- (1997): *Die tartessischen, keltiberischen und lusitanischen Inschriften (Monumenta Linguarum Hispanicarum IV)*, Wiesbaden.
- (1998): “Comentario sobre una lámina de plomo con inscripción ibérica de la colección D. Ricardo Marsal, Madrid”, *Habis* 29: 7-22.
- (2001): “Algunas novedades sobre la lengua de los plomos ibéricos”, *Religión, lengua y cultura prerromanas de Hispania (Actas VIII Coloquio Internacional de Lenguas y Culturas Prerromanas, Salamanca 1999)*, Salamanca: 613-627.
- VELAZA, J. (1991): *Léxico de inscripciones ibéricas (1976-1989), (Aurea Saecula 4)*. Barcelona.
- (2001): “*Crónica Epigraphica Iberica II: Novedades y revisiones de Epigrafía Ibérica (1995-1999)*”, *Religión, lengua y cultura prerromanas de Hispania (Actas VIII Coloquio Internacional de Lenguas y Culturas Prerromanas, Salamanca 1999)*, Salamanca: 639-662.
- VENDRYES, J. (1959): *Lexique étymologique de l'Irlandais ancien, I-II*. Dublin-Paris.
- VILLAR, F. (1989): “Tratamiento de -o- en sílaba final. Algunas posibles formas de imperativo en celtibérico”. *Veleia* 6: 199-205.
- VILLARONGA, L. (1994): *Corpus Nummum Hispaniae ante Augusti Aetatem*, Barcelona.
- VOIGLÄNDER, W. (1982): “Funde aus der Insula westlich des Buleuterion in Milet”, *Istambuler Mitteilungen* 32: 30-173.
- WACHTER, R. (2001): *Non-Attic Greek Vase Inscriptions*, Oxford.
- WILLIAMS, D. (1983): “Aegina. Aphaia-Tempel”, V. The Pottery from Chios”, *Archäologischer Anzeiger*: 155-186.
- WODTKO, D. S. (2000): *Wörterbuch der keltiberischen Inschriften (Monumenta Linguarum Hispanicarum V,1)*, Wiesbaden.

Martín Almagro-Gorbea  
Universidad Complutense de Madrid  
e-mail: anticuario.rah.@insde.es