

EL DIOS INDÍGENA BANDUA Y EL RITO DEL TORO DE SAN MARCOS

Juan Carlos Olivares Pedreño*

RESUMEN. - El objeto del presente estudio es descubrir las posibles relaciones que existieron entre tres de las divinidades antiguas más representadas, desde el punto de vista epigráfico, en la Península Ibérica: Bandua, Cosus y "Marte indígena". Planteamos la hipótesis de que estos tres teónimos aludían, desde el punto de vista de su significado religioso, a una única divinidad, pues aparecen asociados en algunas inscripciones, los tres están relacionados simbólicamente con el toro y, finalmente, sus ámbitos geográficos de culto son complementarios y excluyentes entre sí. Asimismo proponemos que los ritos del "Toro de San Marcos", registrados durante la edad moderna en algunos lugares de la misma región, podrían ser una supervivencia del culto protohistórico.

ABSTRACT. - In this paper an approach is made to the possible relations between three of the most frequently represented ancient divinities of the Iberian Peninsula: Bandua, Cosus, and "indigenous" Mars. The hypothesis is postulated that the three theonyms, in which respects to their religious significance, allude to a single divinity, on the basis of three arguments: their names appear together in some inscriptions, all three are associated with bulls and their cult territories appear as complementary and excluding each other. Also some indications are presented that certain modern ritual ("Bull of Saint Marc"), historically recorded in some places of the same region, could actually be a survival of the protohistoric cult.

PALABRAS CLAVE: Religión protohistórica y antigua, Celtas, Epigrafía.

KEY WORDS: Protohistoric and ancient religion, Celts, Epigraphy.

1. INTRODUCCIÓN

Julio Caro Baroja, en el capítulo segundo de su libro *Ritos y mitos equívocos*, se propuso averiguar la significación de un rito que se realizaba por tierras del Occidente hispano hasta la segunda mitad del siglo XVIII en que fue prohibido por la Iglesia: la ceremonia del Toro de San Marcos. En dicho capítulo, Julio Caro establecía un paralelismo entre esta celebración y otras que se desarrollaban en el mundo helénico en honor a Dionisos, apuntando que la fiesta del Toro de San Marcos pudiera derivarse de un antiguo ritual relacionado con el dios griego. Esta hipótesis se fundamentaba en algunos paralelismos entre dicho rito y los dedicados a Dionisos en Asia Menor: la identificación del dios con un toro; la selección de un toro que representa al santo y al dios en una fiesta anual determinada por unos hombres que deben cumplir ciertos preceptos; la conducción al

templo del toro; el culto especial de las mujeres al animal y la relación de ese toro con el vino¹.

No obstante, la teoría encontraba algunas objeciones: en primer lugar, se adjudicaba un rito muy localizado en un territorio de los menos romanizados de Hispania a un dios griego; en segundo lugar, que la adaptación romana de este dios, *Liber Pater*, tampoco coincidía de modo ajustado con el territorio donde el rito del Toro de San Marcos se desarrolló, puesto que, aunque existen algunos datos epigráficos referentes a Baco en Extremadura, en otras regiones hispanas muy romanizadas no existe información alguna de dicho ritual. Por ello, años más tarde de su primera edición, el ilustre antropólogo constataba que no estaba convencido de su interpretación: "*Releyéndolo hoy, en 1973, me parece que no he dado con una conexión satisfactoria. En el prólogo va dicho algo acerca de otras comparaciones posibles; pero también queda la conexión muy en el*

* Departamento de Prehistoria, Arqueología e Hª Antigua. Universidad de Alicante. Apart. Correos 99. 03080 Alicante.

aire. En todo caso los materiales reunidos abren posibilidades en este ámbito de los ritos y mitos equívocos que es el folklórico en general². En dicho prólogo planteaba este investigador los problemas de interpretación acerca del Toro de San Marcos, en el sentido de que “no es fácil reducirlo a ningún rito clásico conocido de modo positivo y las hipótesis dadas por mí son vagas y ni entonces las di ni ahora las doy con excesiva confianza. Lo que se ha escrito después tampoco me convence demasiado, y lo que he visto aquí y allá, como comparable en algún orden, ostenta el mismo carácter equívoco³”.

El objetivo de nuestro trabajo será, en primer lugar, obtener lo que Julio Caro llamó “la conexión satisfactoria” partiendo, lógicamente, del inestimable acopio de datos proporcionados por él en su mencionado estudio. En este sentido, nos basaremos estrictamente en el rito del Toro de San Marcos y no en otras celebraciones realizadas en relación con los toros, existentes por todo el territorio de la Península Ibérica⁴.

La festividad de San Marcos Evangelista tenía lugar el día 25 de Abril y los ritos asociados a ella variaban según la región, tomando un carácter eminentemente agrícola o introduciendo en su ritual aspectos que tenían que ver con la ganadería. No obstante, el rito al que nos referimos tuvo unas características propias que lo diferenciaban del resto de liturgias celebradas en esa misma fecha en otros lugares. El carácter de la celebración aparece descrito de forma muy rigurosa en el estudio de Julio Caro, por lo que nos remitiremos a él y sólo constataremos los datos que nos permitan llevar a fin los objetivos planteados en nuestro trabajo.

2. EL RITO DEL TORO DE SAN MARCOS Y SU ÁMBITO DE DIFUSIÓN

La naturaleza de esta festividad fue analizada ya por el Padre Feijoo: “Notorio es á toda España el culto (si se puede llamar culto), que al glorioso Evangelista S. Marcos se dá en su dia en algunos Lugares de Estremadura; aunque el modo con que se refiere es algo vario. Puede ser que la variedad no esté precisamente en la relacion, sino en el hecho; esto es, que en diferentes Lugares de aquella Provincia, en orden á una, ú otra circunstancia, sea la práctica diferente. Lo que comúnmente se dice es, que la Vispera de S. Marcos, los Mayordomos de una Cofradia instituída en obsequio del Santo, ván al monte, donde está la bacada, y escogiendo con los ojos el Toro que les parece, le ponen el nombre de

Marcos; y llamandole luego en nombre del Santo Evangelista, el Toro sale de la bacada, y olvidado, no sólo de su nativa ferocidad, mas aun al parecer de su esencial irracionalidad, los vá siguiendo pacífico á la Iglesia, donde con la misma mansedumbre asiste á las Visperas solemnes, y el día siguiente á la Misa, y Procesión, hasta que se acaban los Divinos Oficios, los cuales fenecidos, recobrando la fiereza, parte disparado al monte, sin que nadie ose ponerle delante. Entretanto que está en la Iglesia, se dexa manejar, y hacer alhagos de todo el mundo, y las mugeres suelen ponerle guirnaldas de flores, y roscas de pan en cabeza, y hastas. Hay quienes dicen, que acabadas las Visperas, se vuelve al monte, y el día siguiente vuelven por él para la Misa; pero la voz mas comun es, que no hace mas que dos viages, uno de ida, y otro de vuelta. A alguno, ó a algunos oí decir, que no el Mayordomo de la Cofradía, sino el Cura de la Parroquia, vestido, y acompañado en la forma misma, que quando celebra los Oficios Divinos, vá á buscar, y conjurar el Toro. También un testigo ocular me dixo, que en un caso, en que él se halló presente, el Toro estaba recogido en un corral, y de allí fue á sacarle el Cura, vestido, y acompañado, como hemos dicho; aunque por más conjuros que hizo, el Toro no quiso obedecerle⁵”.

Además de la naturaleza del rito, suficientemente descrita en el estudio de Julio Caro Baroja, lo que a nosotros nos interesa resaltar es el territorio en que, según el texto del Padre Feijoo, se celebraba el rito del Toro de San Marcos, a saber: en algunos lugares de la “provincia de Estremadura”.

El sacerdote ilustrado, en una de sus *Cartas Eruditas*, vuelve sobre el tema del toro de San Marcos. Así, en el quinto tomo de esta obra dedica su carta decimoquinta “al assumpto de haverse desterrado de la Provincia de Estremadura, y parte del Territorio vecino, el profano Rito del Toro, llamado de S. Marcos⁶”. Se constata por tanto que, aunque Feijoo centraliza en la región extremeña esta ceremonia, señala que también se celebraba en los alrededores de la misma.

Feijoo, de nuevo en su *Theatro crítico*, hace un comentario que nos puede servir para concretar a qué territorios se refiere cuando alude al “territorio vecino” de “Estremadura”. Así, nos dice: “No me parece importuno noticiar aquí lo que me escribió el Reverendisimo P. Joseph Francisco de Isla, de la Compañía de Jesus, siendo Predicador del Colegio de Santiago; esto es, que hallandose en conversacion con el Ilustrisimo Señor D. Joseph de Yermo, Arzobispo entonces de aquella Metropoli, poco despues de haver salido á luz mi septimo tomo, y haverle leído su Ilustrisima, este Prelado, aprobando mi

*impugnacion del rito del Toro de S. Marcos, le añadió: Que siendo él Obispo de Ávila, los habitantes de un Pueblo de aquella Diocesi havian querido introducir en él la solemnidad del Toro el día de aquel Santo Evangelista, y su Ilustrisima se lo prohibió*⁷. Sin embargo, este texto nos sitúa en una cierta ambigüedad, pues no confirma si en el mencionado pueblo existía ya una tradición referente al toro y lo que se intentaba era hacerla coincidir con la festividad de San Marcos, o si no existía dicha tradición y sólo se intentaba importarla de otros lugares.

En otros párrafos de esta obra, Feijoo hace otras referencias a las características de la fiesta y a los lugares donde ésta se celebraba. Según él, "*Los PP. Salmanticenses siguen la sentencia del Maestro Santo Thoma, con no menos firmeza que él. Los fundamentos, que alegan, son los mismos. Solo añaden la noticia de dos circunstancias del hecho, que tambien eshalan un pestifero olor de supersticion. La primera es, que á veces el Toro no obedece al llamamiento del Mayordomo de la Cofradía, en cuyo caso, los del Pueblo dán por sentado, que el Mayordomo es de prosapia judaica. La segunda, que acabadas las Vesperas, conducen los Cofrades al Toro por las calles, y le hacen entrar en las casas del Lugar. Sucede, que el Toro resiste entrar en esta, ó aquella casa, ó porque vé algun objeto, que le espanta, ó por capricho, originado de alguna, entre innumerables causas incognitas, que pueden influir en ello; porque quién averiguará la impresion, que el encuentro de varios objetos puede hacer en su imaginativa? Pronuncian luego, como si lo huviesen oído á un Oraculo, que á aquella casa, ó habitantes de ella, amenaza alguna proxima calamidad. Cómo puede esto dexar de ser comprehendido en aquella especie de supersticion, que llaman Observacion vana los Theologos? A testigo ocular oí cosa semejante á lo que dicen los PP. Salmanticenses, del caso en que el Toro no obedece al Mayordomo de la Cofradía. En un Lugar poco distante de Zamora, estaba el Toro en un corral, de donde fue á sacarle el Cura revestido, y con todo el aparato de Iglesia (yá arriba advertí, que la prácticita en diferentes Lugares es algo diferente); pero aunque le llamó repetidas veces con el nombre de Marcos, el Toro no respondió, sino con bufidos, y ademanes de acometer. En fin, no siendo posible reducir el Toro á que fuese á gozar la fiesta, se levantó en el Pueblo el rumor, de que su resistencia provenia de que el Cura estaba en pecado mortal*"⁸. Además del profundo sentido religioso y mágico aplicado al toro, tenemos en este texto una alusión a las cercanías de Zamora como otra región donde se celebraba esta ceremonia.

Un último testimonio del Padre Feijoo nos

da nuevas pistas sobre el ámbito de difusión del rito. Según él, "*Siendo este el medio de que se usa, se entiende bien como pudieron acaecer en aquella fiesta las irregularidades, que algunas veces se han notado de no obedecer el Toro al llamamiento, ó enfurecerse inopinadamente, yá en el Templo, yá en la Procecion. De lo primero, arriba referimos un exemplar. De lo segundo, tenemos noticia de dos. Uno, arribado pocos años há en la Villa de Almendralejo, sita entre Merida, y Xeréz, donde yendo yá en la Procecion, se alteró subitamente el Toro, acometió á las andas en que iba la Imagen de S. Marcos, las echó á tierra; y rompiendo por medio de la gente, aunque sin hacer daño á nadie, se escapó. Otro refieren los Padres Salmanticenses, sin señalar el Lugar: este fue mas funesto, porque el Toro mató, ó hirió gravemente á muchos de los asistentes. Estas desigualdades penden sin duda, yá de estar mas, ó menos bien disciplinado el Toro, yá de mayor, ó menor destreza, y precaucion de los que corren con esta maniobra. En el Lugar del Almendralejo sucedió aquel desmán la primera vez, que por imitar á otros Lugares, se animaron á hacer la fiesta del Toro. Es de creer, que como novicios, no estaban bien instruidos en el manejo, ni el Toro, ó Buey lo estaria*"⁹. De este modo, dado que en Almendralejo se intentó instituir el ritual del Toro de San Marcos por esos años, copiándolo de otros lugares, hemos de descartar este rito como tradición de dicha localidad de Badajoz.

Julio Caro Baroja analizó otros textos alusivos al Toro de San Marcos en los que se hace referencia a diversas particularidades de la celebración y a los enclaves donde se realizaba. Así, nos transmite comentarios del aristócrata Don Luis de Zapata referentes al siglo XVI sobre la ceremonia, tal como se celebraba en el pueblo cacereño de Brozas: "*En aquel lugar, teniendo alguno algún espantable y temeroso toro, y que de fiero no se pueden con él averiguar, dásele à la Iglesia. Llegando el día de San Márcos, à la víspera de él, va el mayordomo à esos montes por él, donde no se le para hombre que vea, y llegando en su asnillo ante el embajador de San Marcos, le dice: Márco, amigo, ven conmigo a las Broças, que de parte de San Marcos te llamo para su fiesta*"¹⁰.

Sobre el mismo municipio escribía Fray Francisco de Coria en 1608: "*Hay en la villa de las Broças una iglesia dedicada al evangelista San Marcos, y en ella fundada una cofradía de gente muy honrada y devota de la villa, y por devoción y reverencia al Santo le ofrecen algunos toros, los cuáles se guardan en las vacadas de la dicha villa, y llegada la víspera de la fiesta de San Marcos sale el mayordomo de su iglesia con seis cofrades en busca del*

toro que para aquel año está ya señalado, y llegados el mayordomo y cofrades a la boyada, con unas varillas en las manos, acercándose al toro con mucha fe y devoción, en nombre de Dios y del Santo, dice el mayordomo estas palabras: Anda acá, Marcos, que es ya tiempo y hora de ir a hallarte a la celebración y fiesta del evangelista San Marcos". Posteriormente, Fray Francisco de Coria cuenta como se lleva al toro en procesión al monasterio de Nuestra Señora de la Luz, donde es recibido por los frailes y el toro es acompañado hasta el altar de la capilla del monasterio, donde el animal besa el altar. Después, se dirige a la ermita de San Marcos, en la que se celebra una misa a la que asiste el toro¹¹. A la misma fiesta de Brozas se refiere Don Francisco de Torreblanca Villalpando: "*Tertio ad hanc superstitionem referre non dubito abusum confratrum S. Marci opidi de las Broças...*"¹². Parece ser, a la vista de estos textos que, entre las más conocidas celebraciones del Toro de San Marcos, estaba la del municipio de Brozas.

Otros territorios en los que se llevaba a cabo la festividad son mencionados por un escritor del siglo XIX, el sacerdote José María Sbarbi, quien alude a la misma como un "*emblemata irrisoria de añejas supersticiones que presenciaron muchos pueblos, y aun ciudades de nuestra España, a cuyo frente figuraban Ciudad Rodrigo, en el antiguo reino de Castilla la Vieja, y Trujillo, en el de Extremadura*"¹³. Julio Caro menciona, además, una copla de principios de este siglo en la que se cita el rito del toro en el pueblo cacereño de Talayuela¹⁴.

Por otra parte, M. García Matos halló en el archivo eclesiástico de Casas del Monte, a unos 25 kilómetros de Plasencia, un documento manuscrito por un párroco de dicha localidad a principios del siglo XIX en el que se habla de la fundación de una cofradía instaurada en honor de San Marcos, entre cuyas facultades figuraba la conducción del toro¹⁵. Esta cofradía fue creada en 1669 y estuvo en funcionamiento hasta la prohibición del rito en el año 1753. Dado que no conocían los cofrades los métodos de ejecución de la liturgia, acudió el párroco de Pozuelo de Zarcón a hacer averiguaciones a Mirabel, donde el cura le informó de las oraciones y palabras a emplear en el rito. Sus características eran muy similares a las ya expresadas anteriormente respecto de Brozas. No obstante, lo que más nos interesa es constatar que, si bien el rito se instauró en Casas del Monte durante el siglo XVII, en la localidad de Mirabel, situada a poco más de veinte kilómetros de Plasencia, se celebraba desde mucho antes.

Finalmente, Antonio R. Rodríguez Moñino¹⁶ cita un documento existente en el Archivo Municipal de Cala (Huelva) en el que se comentaban las parti-

cularidades del rito del toro de San Marcos en Alosno y Castillo de las Guardias (Huelva). Por otra parte, el mismo autor menciona el estudio de D. Jacinto Arias de Quintanadueñas sobre la celebración del ritual en Alcántara (Cáceres)¹⁷.

Habida cuenta de todas estas informaciones, podemos fijar el ámbito en el que se efectuaba desde tiempos inmemoriales el rito del Toro de San Marcos: en la antigua provincia de "Extremadura" y zonas limítrofes a ella y, más concretamente, en las localidades de Brozas, Alcántara, Trujillo, Talayuela, Mirabel, Ciudad Rodrigo, Alosno, Castillo de Las Guardias y en las cercanías de Zamora.

3. LOS EPÍGRAFES DEDICADOS A BANDUA EN LA REGIÓN CENTRO-OCCIDENTAL DE ESPAÑA

El teónimo *Bandua* es sobradamente conocido desde hace décadas, ya que las inscripciones latinas dedicadas a esta divinidad son numerosas, así como amplia la extensión donde se le rendía culto. En lo que a los objetivos del presente trabajo respecta, nos referiremos únicamente a las aras votivas que se localizaron al este de la actual frontera portuguesa.

En primer lugar, contamos con un municipio en el que fueron halladas cuatro inscripciones relativas a *Bandua*, siendo así ésta la localidad de toda la Península Ibérica que concentra un mayor número de altares en dedicación a este dios: nos referimos a Brozas, en la provincia de Cáceres. Las inscripciones, numeradas con referencia a la tabla 1, son las siguientes:

Nº 29) *Bandiae / Apolo / sego Lu(cius) / Lupus Tancini / filius) a(nimo) l(ibens) u(otum) s(oluit)*.

Esta inscripción fue localizada según Hübner, A. Tovar, J.M. Blázquez, J. Vives y R. Hurtado en Cáceres, mientras que J. Salas, J. Esteban y G. Rueda la sitúan en Brozas¹⁸. Es la única de las aparecidas en esta localidad en las que se cita el nombre del dios, además de su epíteto, con lo que contribuyó a que las otras tres inscripciones fueran interpretadas correctamente, como ex-votos al dios *Bandia*, también conocido por *Bandua*.

Nº 32) *Cilius / Caenonis / filius) Apulus / eaeco / u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito)*¹⁹.

Aunque en un principio, J. Salas, J.A. Redondo y J.L. Sánchez, como los demás autores que hasta entonces habían estudiado la pieza, pensaron que el dedicante era *Cilius Apulus, Caenonis filius* y que la divinidad honrada era *Eaeco*, la aparición de

1	<i>Bandue Bolecco</i>	Curbián (Palas de Rey, Lugo)	AE 1974, 388
2	<i>Deo Ban{du(a)e</i>	Catoira (Pontevedra)	CIRG II (1994), pp. 265-266
3	<i>Bandue Alaniobricae</i>	Eiras (San Amaro, Orense)	AE 1974, 408+ AF n° 105
4	<i>Bandue Veigebraeago</i>	Raidiz de Vega (Orense)	RPH pp. 59-60; AF n° 107
5	<i>Martis socio Banduae</i>	Raidiz de Vega (Orense)	CIL II 215*+ AF n° 104
6	<i>Bandue Verubrico</i>	Retorta (Laza, Orense)	AF n° 103
7	<i>Bandue Cadogo?</i>	Mixós (Verín, Orense)	AF n° 106
8	<i>Bandue</i>	Espinhosela (Bragança)	CIL II 2498
9	<i>Bandue Raeico</i>	Ribeira da Pena (Vila Real)	CIL II 2387
10	<i>Bandu Vordeaeo</i>	Seixo de Ancaes (Carraceda, Bragança)	AE 1991, 1039
11	<i>Bandi Longobricu</i>	Torrao (Longroiva, Meda)	FE 11 (1985), n° 4
12	<i>Bane</i>	Almeida de Sayago (Zamora)	AE 1946, 12
13	<i>Bande Velugo Toiraeco</i>	Vila da Feira (Arlindo de Sousa, Aveiro)	AE 1954, 96 a)
14	<i>Deo Tueraeo</i>	Vila da Feira (Arlindo de Sousa, Aveiro)	AE 1954, 96 b)
15	<i>Bandoge</i>	Sul (San Pedro do Sul, Viseu)	RAP n° 27
16	<i>Bandi Oillenaico</i>	Insua (Penalva do Castelo, Viseu)	EE 9, 35
17	<i>Bandi Tuibeaicui</i>	Queiriz (Fornos de Algodres, Guarda)	RAP n° 29
18	<i>B Cantunaeco</i>	Ledesma o Ciudad Rodrigo (Salamanca)	CIL II 861
19	<i>Bande Brialeacui</i>	Orjais (Covilha, Castelo Branco)	AE 1967, 135
20	<i>Bandi Is(i)bj(r(aiegui)</i>	Bemposta (Penamacor, Castelo Branco)	AE 1967, 134+ RAP n° 5
21	<i>Bandi Isibraeigui</i>	Bemposta (Penamacor, Castelo Branco)	AE 1967, 133+ RAP n° 24
22	<i>Vortiaecii</i>	Penamacor (Penamacor, Castelo Branco)	FE 13, n° 57; RAP n° 32
23	<i>Bandi Arbariaico</i>	Capinha (Fundao, Castelo Branco)	CIL II 454
24	<i>[Bandi] Vor{teaecio</i>	Barroca (Fundao, Castelo Branco)	AE 1977, 380
25	<i>B(andi) V(orteaecio) S</i>	San Vicente da Beira (Castelo Branco)	Conímbriga 26, p. 20
26	<i>Bandi Vorteaecio</i>	Salgueiro (Fundao, Castelo Branco)	AE 1977, 379
27	<i>Bane</i>	Ninho do Açor (Castelo Branco)	AE 1991, 950
28	<i>Ban{...</i>	Malpartida de Plasencia (Cáceres)	CIL II 855
29	<i>Bandiae Apolosego</i>	Brozas (Cáceres)	CIL II 740
30	<i>Apulusea{eco</i>	Brozas (Cáceres)	AE 1989, 398
31	<i>Apolluseae{co</i>	Brozas (Cáceres)	AE 1989, 399
32	<i>Apuluseaeco</i>	Brozas (Cáceres)	CIL II 741 y p. 825
33	<i>Roudaeco</i>	Trujillo (Cáceres)	AE 1977, 430
34	<i>Aduro{eaeco</i>	Trujillo (Cáceres)	Caesaraug. 39-40, p. 89-91 n° 61
35	<i>Bandue Roudeaco</i>	Madroñera (Cáceres)	Caesaraug. 39-40, p. 92-3 n° 64
36	<i>Bandue Ituiciesi?</i>	Sonseca (Toledo)	RPH p. 58
37	<i>Bannei Picio</i>	Belver (Gaviao, Portalegre)	AE 1984, 468
38	<i>Picio</i>	Oliveira do Hospital (Coimbra)	RAP n° 36
39	<i>Bandi Saisabro</i>	Maranhao (Avis, Evora)	FE 46, n° 206
40	<i>Bandua Etobrico</i>	Alenquer (Lisboa)	RAP n° 33
41	<i>Band(ua) Araugel(ensis)</i>	?	HAE 1630
42	<i>Bandi Malunrico</i>	?	Actas V Col. Leng. Cult Prerr. P.I. 436-437

Tabla 1.- Inscripciones relativas a *Bandua*.

los dos epígrafes que expondremos inmediatamente indujeron al propio J. Salas, junto a J. Esteban y G. Rueda a pensar que *Apulus* no era el *cognomen* del

dedicante, sino el comienzo del epíteto de la divinidad, en consonancia con el esquema de la inscripción n° 29 de nuestra tabla; así, se trataba de una dedica-

ción de *Cilius, Caenonis f(i)lius*), a *Apuluseaeco*²⁰.

Nº 30) *Apulusea[e / co Sala[ei / us R(u)fi] f(i)lius] / a(ram) p(osuit)*²¹

Nº 31) *Apolluseae / [co...]*²²

En vista de estas informaciones epigráficas, se puede constatar el hecho de que en aquella localidad donde el rito del Toro de San Marcos era más conocido y de donde procede el mayor acopio de datos sobre dicha fiesta, es donde existe la mayor concentración de epígrafes en honor de *Bandua* de todo el territorio objeto de nuestro estudio.

Un segundo ámbito donde los altares dedicados al dios muestran una cierta concentración es Trujillo y sus alrededores, de donde proceden tres inscripciones:

Nº 33) / *Roud / aeco u(otum) s(oluit) / a(nimo) l(ibens)*²³.

Nº 34) / *Qiri f(i)lius] E / aduro / [..aec / o a(nimo) l(ibens) / u(otum) [soluit]*²⁴

Nº 35) *Bandue / Roudea / co a(nimo) l(ibens) p(osuit) / [...]*²⁵

Las inscripciones 33 y 34 fueron localizadas en Trujillo y la número 35 al Este de Madroñera, a escasos kilómetros de las dos anteriores. En resumen, los datos epigráficos nos evidencian que el segundo foco cultural más importante del dios *Bandua* en el territorio que estudiamos se corresponde con otro de los lugares en que se efectuaba el rito del Toro de San Marcos.

A la vez que la localidad de Trujillo, se nos decía en uno de los textos estudiados por Julio Caro Baroja que este rito se desarrollaba en Ciudad Rodrigo. No existe en este lugar alguna inscripción que cite al dios de modo explícito y seguro. No obstante, sí disponemos de un epígrafe que ha sido objeto de una cierta confusión hasta el momento, tanto por el lugar en que fue localizado, como por su lectura:

Nº 18) *Silo Co / rai (filius) B / Cantu / naeco / u(otum) / a(nimo) l(ibens) s(oluit)*²⁶

Hübner la localizaba en las cercanías de Ledesma (Salamanca), mientras Blázquez creía que la pieza procedía de la provincia de Cáceres. Actualmente está en Ciudad Rodrigo. En cuanto a su lectura, Hübner observó una “b” al final de la segunda línea, siendo seguido por Fita, Morán y Blázquez. Posteriormente, Albertos leía el teónimo sin dicha letra; es decir, *Cantunaeco*, siendo esta lectura aceptada por Blázquez en una obra posterior. Si esta “b” existe, el teónimo sería seguramente *B(andua) Cantunaeco* como ya Fita propuso. En este caso, la inscripción supondría un apoyo más a las tesis vertidas en el presente trabajo, puesto que Ciudad Rodrigo figura entre los enclaves donde se celebraba la liturgia del toro.

Finalmente, nos queda por confirmar la existencia de un antiguo culto al dios *Bandua* en dos territorios donde, según los datos de que disponemos, se celebró el rito del toro: en la zona de Talayuela y Mirabel, es decir, en torno a Plasencia, y en las cercanías de Zamora. Tenemos dos inscripciones que nos permiten la confirmación planteada:

Nº 28) ... / ... / *Ban[... / uor p[... / icio Ca[1 / uenus. a[... / ueli u(otum) s(oluit) / l(ibens) m(erito)]*²⁷

La inscripción se halló en Malpartida de Plasencia, en la misma comarca en la que se ubica el pueblo de Talayuela, a unos 30 kilómetros del mismo y con una fácil comunicación entre ambos por el valle del río Tiétar. A menos distancia hacia el suroeste de Malpartida se halla Mirabel donde, como hemos visto, también se celebraba el rito. De hecho, Malpartida de Plasencia se halla ubicada, aproximadamente, a mitad de camino entre las dos localidades mencionadas. Los autores que han estudiado la pieza son de la opinión de que el teónimo referido sería *Bandua*.

Nº 12) *Bane / ex uo(to) Co / lunat*²⁸

La pieza se localizó en Almeida de Sayago, a unos 30 kilómetros al sur de Zamora. Según Morán, se trataba de una dedicación al dios *Bane*, mientras que para Bragado se trataría de la diosa *Bana*. Aunque no hay seguridad de que la inscripción tuviera relación con *Bandua*, ésta es la opción más probable, ya que existieron múltiples variaciones fonéticas para expresar este teónimo. De hecho, otros epígrafes de las mismas características han sido adscritos por los autores que los han estudiado, a *Bandua*, como el dedicado a *Bannei Picio* de Belver (Gaviao, Portalegre)²⁹, o el referente a *Bane* hallado en Ninho de Açor (Castelo Branco)³⁰. Por otra parte, tendríamos un ejemplo similar de alteración fonética en los epígrafes del dios *Endovelico*, al que se alude como *Enobolico* en una inscripción³¹ suprimiendo, por tanto, la letra “d”.

En definitiva, lo que se deduce inmediatamente de una somera comparación entre el territorio donde tenía lugar el rito del Toro de San Marcos, según hemos expuesto en la primera parte de este trabajo, y el ámbito de localización de las inscripciones en honor a *Bandua* al Este de Portugal, es que se corresponden de una manera bastante ajustada. Podemos, por tanto, formular la hipótesis según la cual el mencionado rito se llevaba a cabo en aquellos lugares en los que, muchos siglos antes, se rendía culto al dios indígena. Sólo contamos con una excepción: el epígrafe hallado en los alrededores de Sonseca (Toledo), que está muy alejado de la zona donde se centraba el culto a *Bandua*. Aquí tenemos la inscripción, pero no referencias al ritual del toro. A la inversa tenemos otras excepciones, ya que en Alonso y Castillo

de las Guardias (Huelva), donde se celebró la fiesta del Toro, no se han hallado dedicaciones al dios. No obstante, esta excepción no es determinante, puesto que no queda claro en el texto citado si en dichos lugares onubenses existía la tradición desde tiempo inmemorial o se introdujo durante esos años, como sí sabemos que ocurrió en Almendralejo y Casas del Monte. Además, la existencia del rito en estos dos enclaves no altera la evidencia de que el territorio donde se constata es muy definido, como afirman de modo explícito la mayoría de los autores que lo estudiaron.

Ante estas objeciones, la concordancia de rito y culto se evidencia en Brozas y su entorno (incluyendo Alcántara), Trujillo, Ciudad Rodrigo y su entorno, en los alrededores de Plasencia y, aunque con ciertas dudas, en las cercanías de Zamora.

Si ya una coincidencia territorial entre ambos fenómenos en un sentido más abstracto habría tenido su peso a la hora de poder relacionarlos, una semejanza como la que se plantea debe llevarnos a proponer, aunque con las necesarias reservas, que el rito del toro de San Marcos era, allá por el siglo XVII, una pervivencia de ceremonias de carácter religioso que se realizaban desde la época prerromana en honor al dios indígena *Bandua*.

Ello no quiere decir, sin embargo, que esta misma celebración se realizara en todos aquellos lugares en los que existen inscripciones de esa divinidad, puesto que el culto a un mismo dios no lleva implícito necesariamente un mismo ritual. Por otra parte, si el dios *Bandua* era objeto de un sistema litúrgico muy similar en todas las poblaciones que le adoraban, no cabe esperar que éste perviviera en todos los lugares hasta la Época Moderna, puesto que, por razones que a veces se nos escapan, las tradiciones pasan al olvido en unos lugares mientras que en otros se “fossilizan” durante siglos. Por otra parte, el hecho de que no constatem evidencias del rito en territorio portugués no implica que éste no existiera, sino que se debe a que los autores que hemos considerado restringieron sus estudios y ensayos al territorio español, sin que nos haya sido posible obtener, hasta el momento, datos positivos referentes a Portugal.

Hasta aquí hemos mostrado el paralelismo entre los lugares de culto de una divinidad antigua y los enclaves donde se desarrollaba un rito durante la Edad Moderna, planteando la teoría de que existe una relación entre esa divinidad y el mencionado ritual. Si esta tesis es correcta y el dios *Bandua* fue asimilado durante la Antigüedad al toro como su animal emblemático, deberíamos poder encontrar una relación entre este dios y otras divinidades que, durante

el mismo período, eran asociadas al mismo animal.

4. *BANDUA* Y SU RELACIÓN CON EL “MARTE INDÍGENA” Y *COSUS*

La relación del “Marte indígena” con el toro en la Península Ibérica es un hecho aceptado hasta el momento por la mayoría de los especialistas. La principal prueba al respecto es la estatuilla hallada en la región pirenaica que representa a Marte con un toro sobre la coraza y un casco con tres cuernos de bóvido, lo que lo diferencia claramente de las representaciones romanas del dios³². Además, cabe citar un epígrafe de Montariol (S. Vitor, Braga) referente a este dios, en el que se le alude con el epíteto *Tarbutcelis*³³. Este epíteto podría relacionarse con el nombre celta del toro (*Tarvos*)³⁴.

En otras provincias romanas del mundo céltico-occidental parece confirmarse este registro iconográfico del “Marte indígena”. Así, al norte de Britania, en la zona de Maryport (Cumbria), fueron hallados bajorrelieves en piedra representando guerreros armados provistos de cuernos que podrían constituir la imagen de *Belatucadrus*, divinidad indígena a la que fueron dedicados numerosos epígrafes a lo largo del muro de Adriano, cinco de ellos asimilándolo a Marte³⁵. Por otra parte, en Lezoux (Allier, Francia) se halló un busto que representaba a una divinidad con cuernos de toro; cabe resaltar que la divinidad indígena más representada epigráficamente en los alrededores de este lugar estaba relacionada con Marte³⁶. Además, cabe citar la inscripción hallada en Rishingham (Northumberland), al norte del muro de Adriano dedicada a Marte *Victor* por el tribuno *Iulius Publilius Pius*³⁷. En la parte superior de la pieza aparecen Marte y Victoria con parte de sus elementos característicos: Marte sostiene una lanza con su mano derecha y un escudo en la izquierda; Victoria lleva una palma en su mano izquierda y un objeto esférico en la derecha. Pero lo que más llama la atención es la extraña indumentaria de Marte, que aparece con el torso desnudo y con una prenda sujeta a la cintura que se prolonga hasta las rodillas, alejándose de los modelos típicos de representación romana del dios. En la parte inferior de la inscripción hallamos una cabeza de bóvido en bajorrelieve.

Finalmente, disponemos de otro testimonio que fija de una manera más clara la relación entre “Marte indígena” y el toro. Se trata de un epígrafe hallado entre Schweighouse y Marienthal (Alsacia) dedicado al dios *Medu*³⁸. Debajo del campo epigráfico aparece la imagen del dios provisto de casco y sosteniendo con la mano izquierda una lanza, mientras

que con la mano derecha sujeta un toro³⁹. Atendiendo a los atributos de la divinidad, podríamos establecer ya una relación con Marte pero, además, ésta se confirma a partir de otros datos epigráficos: en primer lugar, la inscripción procedente de Roma en la que se lee *Petiganus Placidus Toutati Medurini uotum soluet anniuersarium*⁴⁰ que vincula, por tanto, a *Toutates* con el dios *Medu*. A su vez, la asimilación de *Toutates* a Marte viene dada por varias inscripciones halladas en distintos lugares de las provincias occidentales del imperio⁴¹. En segundo lugar, a partir de otro epígrafe procedente de Colchester (Essex) dedicado a Marte *Medocius*⁴².

La equivalencia entre el “Marte indígena” y el dios *Cosus* es, de igual modo, comúnmente admitida. En este sentido, tenemos una inscripción que lo atestigua. Está dedicada a *Cososo deo Marti* y se ha considerado algún tiempo como procedente de Braga, aunque fue hallada seguramente en Aquitania⁴³. No consideramos que deba ser invalidada la calidad probatoria de esta inscripción por el hecho de que fuera localizada en Francia. En este sentido, cabe constatar la existencia de algún otro ejemplo en España de este desplazamiento excepcional de un altar respecto del foco principal de culto del dios: la inscripción votiva dedicada al dios galo *Apolo Grannus*, adorado a lo ancho de Centroeuropa, hallada en Astorga. Con todo, lo que parece claro es que la inscripción referida se dedicó a al dios indígena *Cosus*, asociándolo a Marte.

Un dato más que nos permite confirmar la asimilación funcional entre el “Marte indígena” y *Cosus* viene dada por el epígrafe votivo referente a *Cossus Segidiaecus*⁴⁴. Según J.C. Bermejo, aparecería en el epíteto de la divinidad la raíz *segh* (sujetar, vencer), que también aparece en el término *seghos* (victoria) en celta y en germánico, lo que permitiría relacionarlo con el epíteto de Marte *Segomo*, divinidad constatada en el santuario de Bolards (Borgoña) y dadora de la victoria⁴⁵.

Finalmente, hemos de citar como posible prueba de esta asimilación el epígrafe hallado en el castro llamado “el Cocotín”, de San Esteban del Toral (El Bierzo, León) que, según J. Mangas y J. Vidal, estaría dedicado al dios *Cosus*⁴⁶. Estos autores se basan en dos hechos: en primer lugar, en los numerosos epígrafes en honor de este dios aparecidos en la región de El Bierzo y, además, en la lectura *Nida / nlua*, que se podría relacionar con el epíteto *Nedole-dius* de esta divinidad, plasmado en una inscripción hallada en Noceda del Bierzo cerca del lugar donde apareció el epígrafe al que nos referimos. Lo más interesante es, en lo que a nuestro trabajo respecta, que en los laterales de este ara aparecen dos bajorrelieves

que representan un toro y un creciente lunar. Por lo tanto, si se confirma la pertenencia de este epígrafe a *Cosus*, tendríamos una importante relación iconográfica entre este dios y el “Marte indígena”.

Si la relación entre las dos divinidades mencionadas ha sido usualmente aceptada, la asimilación de *Bandua* con el “Marte indígena” y con *Cosus* no ha sido, hasta hoy, admitida por la mayoría de los estudiosos dedicados al tema de las divinidades indígenas en la Península Ibérica. Si aceptamos una relación entre *Bandua* y el toro como elemento iconográfico asociado a él, hemos de aceptar, igualmente, la asociación de esta divinidad con las otras dos referidas. En este sentido, podemos aportar algunos argumentos.

El primero, ya establecido por algunos autores, viene dado por la etimología de los epítetos referidos a *Bandua*, como *Apulus*, que significaría “fuerza”⁴⁷. Según B. García Fernández-Albalat, también estarían relacionados con la fuerza en el combate los epítetos *Velugus Toiraecus* y *Tueraeus* (estos son muy similares al epíteto de *Cosus Tueraneus*), *Eto-bricus*, *Cadogus*, *Veigebreaegus* y *Roudeaecus*, lo que mostraría una clara relación con Marte como dios guerrero, aunque la misma autora reconoce que, en alguno de estos casos, podrían existir otras alternativas etimológicas⁴⁸.

El segundo argumento tiene como punto de partida la inscripción hallada en Rairiz de Vega (nº 5) dedicada a *Martis socio Banduae*, aunque dada como falsa por algunos autores⁴⁹. Por el contrario, A. R. Colmenero no cree en su falsedad por varias razones: “*A primeira, porque existe no mesmo lugar outra inscriçao militar dedicada a esta mesma divindade (nº 107). A segunda, porque a forma socius, mais genitivo, como fórmula de interpretatio parece confirmar-se em outra inscriçao do nosso corpus (nº 113). A terceira, porque resultaria ingénuo que nas passadas centúrias acertassem em identificar, para falsificar a inscriçao, Marte com Bandua indígena, segundo se está a comprovar na actualidade. A presente epígrafe no estaria mal lida, como opina Lorenzo, senao vista por partes*”⁵⁰.

Nuestra aportación consiste en la adición de un nuevo argumento a la tesis de A. Rodríguez Colmenero: esta inscripción de Rairiz de Vega se encuentra en lo que podríamos llamar la “línea de intersección” entre las zonas donde se rendía culto al “Marte indígena” y a *Bandua*. Así, al Oeste de Rairiz de Vega tendríamos la zona donde más inscripciones del “Marte indígena” han sido halladas, dedicadas a Marte *Cariocieco* en Tuy (nº 1)⁵¹, Marte *Carieco* en Refoios de Lima (nº 3)⁵², a la misma divinidad en Lisouros (nº 2)⁵³ y la ya mencionada de Marte *Tarbuce-*

lis de Montariol (nº 4). En cuanto a *Bandua*, en la misma localidad de Rairiz de Vega tendríamos la inscripción dedicada a *Bandue Veigebraeago* (nº 4)⁵⁴ y, al este de la misma, los epígrafes dedicados a *Bandua* de Mixós (nº 7)⁵⁵ y de Retorta (nº 6)⁵⁶. Finalmente, cabe citar el topónimo de Bande (f), que haría referencia a esta divinidad, y se encuentra a muy poca distancia hacia el suroeste de Rairiz de Vega. Así pues, vemos que hacia el Oeste de esta localidad se rendía culto al “Marte indígena”, como se constata en las cuatro inscripciones citadas de esta divinidad; por otra parte, desde las localidades de Bande y Rairiz de Vega hacia el Este se situaría el ámbito cultural de *Bandua*.

Esta idea podría verse reforzada si interpretamos una inscripción hallada en San Xoan de Baños de Bande (Orense) y hoy desaparecida, en cuyas dos primeras líneas se lee *Cari.../ beflacis*⁵⁷, como un nuevo testimonio de Marte Cariocieco, puesto que esta localidad está muy cercana a los enclaves donde se sitúan las inscripciones referidas a *Bandua*. Esta inscripción era interpretada por Lorenzo y Bouza, así como por Tranoy como *Cari(o) de(o)*, aunque sin hacer referencia a Marte. No es posible, sin embargo, adjudicar esta inscripción con seguridad a *Mars Cariociecus* por el momento. En cualquier caso, podemos afirmar que en torno a la localidad de Rairiz de Vega se rendía culto, en mayor o menor medida, a

ambas divinidades, *Bandua* y el “Marte indígena”; por tanto, es del todo probable que, si estos dos dioses tenían una similar significación religiosa, un soldado de la zona dedicara un altar plasmando dicha equivalencia, exactamente en ese lugar, en los términos *Martis socio Banduae*.

Si la relación observada anteriormente entre el rito del Toro de San Marcos y *Bandua* nos aportó el indicio para buscar la relación de esta divinidad con el “Marte indígena” y, en consecuencia, con *Cosus*, la inscripción de Rairiz de Vega supone, a nuestro juicio, un argumento a favor de la equivalencia en el significado religioso de estos tres dioses. No obstante, la confirmación de esta teoría debe poder detectarse también partiendo de un estudio de la distribución geográfica, en toda la Península Ibérica, de las inscripciones dedicadas a las tres divinidades (ver mapa nº 1 y tablas nº 1, 2 y 3).

Observando el mapa, vemos que los epígrafes dedicados a *Bandua* se ubican a lo largo de un amplio territorio que se extiende, de Norte a Sur, desde las cercanías de Lugo hasta el Sur de la provincia de Cáceres. Excepto la inscripción de Catoira (nº 2) y las dos de Vila da Feira (nº 13 y 14), todas se hallan alejadas de la costa atlántica extendiéndose hacia el Este hasta las provincias españolas de Zamora, Salamanca y Cáceres, pudiéndose considerar las inscripciones de Sonseca (nº 36) y Alenquer (nº 40),

1	<i>Cosio Viascanno</i>	Las Rozas (Villablino, León)	<i>RPH</i> p. 118; <i>IRLeón</i> (1986) pp. 72-73, nº 56
2	<i>Cos[sue</i>	S. Esteban del Toral (El Bierzo, León)	<i>AE</i> 1983, 592
3	<i>C[os[sue Tue[ra]nae(o)</i>	El Valle y Tedejo (El Bierzo, León)	<i>AE</i> 1983, 593
4	<i>Cos[sue</i>	S. Pedro Castañero (El Bierzo, León)	<i>AE</i> 1983, 595
5	<i>Co[ssue U[duna]eo</i>	El Valle y Tedejo (El Bierzo, León)	<i>AE</i> 1983, 594
6	<i>Cossue Nedoiedio</i>	Noceda (El Bierzo, León)	<i>AE</i> 1967, 233+ <i>IRLeón</i> nº 57
7	<i>Deo Domino Cossue Segidiaeco</i>	Arlanza (El Bierzo, León)	<i>AE</i> 1967, 232
8	<i>Udunnaeo</i>	Santibáñez (El Bierzo, León)	<i>AE</i> 1983, 591+ <i>AE</i> 1984, 554
9	<i>Coso Domino</i>	Logrosa (Negreira, La Coruña)	<i>CIRG</i> I (1994), pp. 73-74
10	<i>Soe Meobrigo</i>	?	<i>HAE</i> 1698
11	<i>Coso</i>	Brandomil (La Coruña)	<i>CIL</i> II 5071,5628; <i>AE</i> 1952,113; <i>CIRG</i> I(1994),111,nº39
12	<i>Coso Calaeunio</i>	Sta. María de Serantes (Lage, La Coruña)	<i>HAE</i> 1704
13	<i>Coso Oenaeco</i>	Torres de Nogueira (Sevia, La Coruña)	<i>HAE</i> 1703
14	<i>Coso Udauniago</i>	S. Martín de Meirás (Sada, La Coruña)	<i>AE</i> 1955, 257
15	<i>[Deo Cosoe Soaegoe</i>	S. Juan de Sacos (Pontevedra)	<i>CIRG</i> II (1994), p. 305
16	<i>Deo Domeno Cusu Neneoeco</i>	Santo Tirso (Porto)	<i>CIL</i> II 5552; <i>RAP</i> nº 50
17	<i>Dom(ino) Deo Neneoec[o</i>	Santo Tirso (Porto)	<i>AE</i> 1957, 315+ <i>RAP</i> nº 51
18	<i>Cusei Paetaico</i>	Aguada de Cima (Agueda, Aveiro)	<i>AE</i> 1986, 283
19	<i>Cosei Vacoaico</i>	? (región de Viseu)	<i>AE</i> 1989, 379
20	<i>Cosuneae</i>	Eiriz (Paços de Ferreira, Porto)	<i>CIL</i> II 5607

Tabla 2.- Inscripciones relativas a *Cosus*.



Mapa 1.- Distribución de los epígrafes dedicados a Bandua, Cosus y Marte indígena.

hasta el momento, casos aislados⁵⁸. Se constata con bastante nitidez que no existía discontinuidad en el territorio donde se rendía culto a *Bandua*; en otras palabras, no hallamos ninguna concentración de sus epígrafes aislada del resto. Asimismo, si exceptuamos la inscripción de Idanha a Velha dedicada a *Mars Borus* (nº 8), no existen aras dedicadas a *Cosus*

o “Marte indígena” ubicadas entre los testimonios referidos de *Bandua*.

Por el contrario, las inscripciones referentes a *Cosus* se hallan en zonas distantes entre sí, formando tres grupos. En primer lugar, tenemos el conjunto de epígrafes leoneses con una fuerte concentración en la comarca del Bierzo. En segundo lugar, existe otro

1	<i>Marti Cariocieco</i>	Tuy (Pontevedra)	CIL II 5612
2	<i>Mar(t)i Cari(eco)</i>	Lisouros (Paredes de Coura, Viana do Castelo)	CIL II 5069 + RAP n° 226
3	<i>Mar[ti] Cari[eco]</i>	Refoios de Lima (Ponte de Lima, Viana do Castelo)	AE 1983, 561 + RAP n° 225
4	<i>Marti Tarbuceli</i>	Montariol (S. Vitor, Braga)	AE 1983, 562
5	<i>Marti Tilenio</i>	Quintana del Marco (León)	EE 9, 293
6	<i>Tilleno</i>	S. Martinho de Vitoria (El Barco de Valdeorras, Orense)	AF n° 113
7	<i>Marti Sagato</i>	Astorga (León)	AE 1968, 230
8	<i>Marti Boro</i>	Idanha a Velha (Idanha a Nova, Castelo Branco)	AE 1967, 140

Tabla 3.- Inscripciones relativas al "Marte indígena".

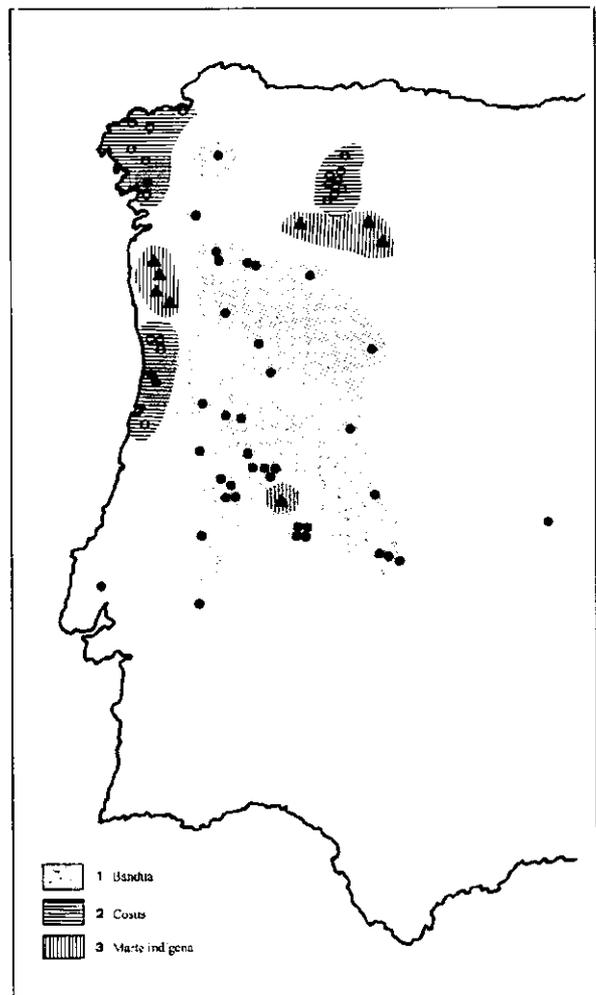
grupo en el noroeste de Galicia, en las cercanías de la costa coruñesa. Finalmente, tendríamos las dos inscripciones de Santo Tirso (n° 16 y 17), la de Eiriz (n° 20) y la de Aguada de Cima (n° 18). A éstas se añadiría la inscripción referente a *Cusei Vacoaico* (n° 19) cuya procedencia exacta se ignora, aunque se presume localizada en la "región de Viseu"⁵⁹. En nuestra opinión, dadas sus similitudes lingüísticas con el teónimo y el epíteto de la inscripción n° 18, es muy posible que hubiera sido hallada en sus cercanías, en la zona más occidental del distrito de Viseu.

Nos parece fundamental resaltar el hecho de que no existen, en la práctica, intersecciones entre los territorios en los que se encuentran los epígrafes relativos a *Bandua* y a *Cosus*. En conclusión, las inscripciones referentes a una de estas divinidades se encuentran, precisamente, en zonas donde no existen epígrafes dedicados a la otra.

Los testimonios que aluden al "Marte indígena" se distribuyen, de forma parecida a los de *Cosus*, en regiones muy concretas y aisladas entre sí. De este modo, tenemos el grupo situado al noroeste de Portugal, las dedicaciones del sur de León a Marte *Tilenus* (n° 5 y 6) entre las que se encuentra el monte Teleno (i), a Marte *Sagato* de Astorga (n° 7) y, finalmente, la inscripción de *Mars Borus* en Idanha a Velha (n° 8). Esta última es la única que se ubica en el seno del territorio en el que aparecen los ex-votos a *Bandua*. Sin embargo, las demás se sitúan en zonas donde no se hallan dedicaciones a *Cosus* ni a *Bandua*. Es decir, las zonas de culto de las tres divinidades a las que aludimos no se solapan, sino que se "complementan" ocupando, prácticamente, todo el territorio occidental de la Península Ibérica en el que se conocen testimonios de religiosidad indígena (ver mapa n° 2). Los epígrafes dedicados a *Bandua* y *Cosus* sólo coinciden en dos lugares muy determinados: en torno a la ría de Arosa y en la región de Aveiro. En el primer caso, hemos de tener en cuenta que la costa está bien comunicada con la región de la cubeta de Lugo, donde conocemos otros testimonios de *Bandua*, mediante la cuenca del río Ulla, que es la más

importante de Galicia si exceptuamos la del río Miño⁶⁰.

Desde la ría de Arosa hacia el Sur parece ser el único lugar de la costa gallega adonde llegó el culto a *Bandua* ya que, además de la inscripción de Catoira, tenemos aquí una serie de topónimos actuales que podrían tener su origen en este teónimo. Así, en la costa de esta ría tenemos Bandabrio (e) y muy cerca, en el valle del Ulla, Bandín (g). Ya en el interior,



Mapa 2.- Territorios de culto de las tres divinidades.

al este de Santiago se encuentra Bando (c) y Bandoxa (a) al norte de Lugo. También en Lugo tendríamos Bande (d) y otra localidad del mismo nombre (f) en Orense. Estos topónimos dibujan un mapa muy similar al ya mostrado mediante las inscripciones: los epígrafes dedicados a *Cosus* del norte de La Coruña estaban aislados, quedando ubicados tanto las inscripciones como los topónimos referidos a *Bandua*, en el resto del territorio gallego. La intersección sólo se produce en la región en torno a la ría de Arosa.

No cabe pensar que las distintas denominaciones de una divinidad quedaran separadas por fronteras perfectamente definidas, puesto que las infiltraciones entre los distintos ámbitos serían posibles pero, con todo, sí quedan bastante definidos y separados entre sí los ámbitos culturales de cada teónimo. Creemos que, si dos divinidades como *Bandua* y *Cosus* hubieran sido diferentes desde un punto funcional, habría existido una mayor interacción entre sus territorios de culto, con zonas y comunidades concretas donde se habrían concentrado dedicaciones a ambas, ya que es perfectamente usual que se encuentren epígrafes de varios dioses y diosas distintos en una misma localidad.

En nuestro caso sucede lo contrario, como mencionamos anteriormente: los ámbitos culturales se "excluyen". Esto sucede, en nuestra opinión, por la escasa posibilidad de que se adorara a una única divinidad bajo dos nombres distintos en un mismo lugar en una sociedad rural y muy tradicional como la que tratamos. Por lo tanto, el hecho de que pudieran ser una misma divinidad se revela en el dato visible en el mapa de que sus territorios de culto se excluyen. Estos datos suponen, así, un nuevo argumento que refuerza la teoría según la cual *Bandua* y *Cosus* son, en esencia, una misma divinidad a la que se aludía con distinto nombre dependiendo del territorio en el que fueran adorados.

En cuanto al "Marte indígena", es un caso diferente, ya que se trata de un proceso de sincretismo religioso entre dos civilizaciones distintas. No obstante, se constata en la distribución de sus epígrafes que acabó imponiéndose en algunas zonas a los dioses tradicionales, puesto que allí donde encontramos inscripciones dedicadas a él, no se hallan las referentes a *Cosus* o a *Bandua*. Si estas dos divinidades hubieran sido esencialmente distintas al Marte romano podríamos decir, desde un punto de vista teórico, que habrían coexistido en las mismas zonas. La irrupción de "Marte indígena" nos parece clara en la zona sur de León y, sobre todo, al noroeste de Portugal donde, presumiblemente, ocupó una zona en la que se adoraba a *Cosus* o a *Bandua* antes de la llegada de los romanos a la Península Ibérica. A nuestro

juicio, el "Marte indígena" sustituyó a *Cosus*, a *Bandua* o a otra divinidad de su misma naturaleza, adquiriendo una significación religiosa muy similar a la de estas divinidades indígenas.

Una vez planteada nuestra hipótesis, según la cual existió una identificación funcional entre las divinidades *Bandua*, *Cosus* y "Marte indígena" en las comunidades del Occidente hispano y aceptando que el toro era un animal simbólico de las mismas, hemos de comprobar la posible relación que existió entre estas divinidades y los testimonios iconográficos referentes al toro existentes en la Península Ibérica, además de efectuar una serie de comparaciones con la epigrafía referente a divinidades célticas relacionadas con Marte de otras provincias occidentales del Imperio Romano, con el fin de contrastar nuestras tesis.

En primer lugar, desde el punto de vista iconográfico, cabe plantearse si tendríamos pruebas de un culto al toro en gran parte de este territorio habida cuenta de la existencia de esculturas en piedra que representan bóvidos. Algunas de ellas aparecen en las cercanías de los castros, y otras totalmente aisladas en el campo, por lo que no se pueden relacionar, *a priori*, con un contexto religioso concreto⁶¹. No obstante, debemos hacer mención a ellas ya que, aunque estas figuras aparecen en varias regiones de la Península Ibérica, la mayor densidad de hallazgos se encuentran en la zona que estamos estudiando. En lo que respecta al territorio español, el núcleo más importante de las esculturas conocidas comprende las actuales provincias de Ávila, Salamanca, Zamora y Cáceres⁶². En Portugal, la mayoría de los ejemplares se encuentra en la región de Tras-os-Montes⁶³.

Según G. López Monteagudo, estas esculturas estarían relacionadas con divinidades indígenas de un amplio espectro funcional: de carácter agrario, astral, ctónico y protectoras del territorio y del grupo gentilicio que en estos territorios se asentaba; es decir, dioses que fueron asimilados al Marte romano después de la conquista⁶⁴.

Sin embargo, Álvarez Sanchís, en un minucioso estudio sobre los ejemplares procedentes del Valle de Amblés (Ávila), demostró que estaban relacionados con determinados tipos de suelo inapropiados para la agricultura y de clara vocación ganadera, concluyendo que estas representaciones zoomorfas respondían a una ocupación planificada del territorio y que su función esencial era la de hitos⁶⁵.

Por nuestra parte, consideramos probables las tesis de Álvarez. Además, aunque la distribución geográfica de las piezas se corresponde en algunas zonas con el territorio de culto a *Bandua* (Tras-os-Montes, Zamora, Salamanca y Cáceres) o a "Marte

indígena” (Minho), no se han hallado ejemplares en la parte norte de Galicia ni en la Beira Baixa, donde conocemos numerosos epígrafes dedicados a *Bandua*. Por otra parte, no existen inscripciones votivas referentes a *Bandua* en Ávila, donde el número de esculturas de toros es el más elevado⁶⁶. Así pues, tampoco el territorio donde se adoraba a esta divinidad se corresponde en su totalidad, en el estado actual de nuestros conocimientos, con la zona donde se construyeron estas esculturas zoomorfas, por lo que podemos descartar una relación entre ambos fenómenos.

En cuanto a los ex-votos de pequeño tamaño, disponemos de un toro de bronce, representado en posición de marcha, existente en el Museo Municipal de Castelo Branco, del cual se ignora la procedencia aunque lo más probable es que fuera hallado en la Beira Baixa⁶⁷. Esta pieza es similar a otra procedente de Padrón. No obstante, sus características los asemejan a representaciones del buey *Apis* existentes en la zona del Rhin, por lo que no se puede asegurar su carácter “indígena”⁶⁸. Un tercer ejemplar, del que tampoco conocemos el lugar del hallazgo, es un toro de bronce, en reposo, situado sobre una peana. Según A. García y Bellido, sería una figura de culto⁶⁹. En el norte de Galicia conocemos un hacha de bronce rematada en una cabeza de toro⁷⁰. No obstante, no está clara la relación de estas piezas con alguna divinidad indígena como las que tratamos en el presente estudio.

Una prueba determinante del culto a divinidades relacionadas con el toro en la zona que nos ocupa viene dada por dos altares votivos. El primero de ellos es el ya referido dedicado a *Cosus* en la zona del Bierzo. El segundo se halló en la localidad de Casas de Millán (Cáceres) y fue ofrecido a una divinidad denominada *Moricilus*. Lo relevante es que en la parte superior de la pieza se había representado un toro; éste figuraba “parado y mirando a la derecha, elaborado con gran tosquedad y evidente desproporción entre las patas y el resto del cuerpo; la cabeza en vista frontal, y la figura se consiguió rebajando la superficie de la piedra de forma bastante ligera”⁷¹. Cabe resaltar que este municipio se encuentra entre tres de los lugares donde se desarrollaba el rito del Toro de San Marcos, a saber: Brozas, Trujillo y la Vera de Plasencia. De hecho, sólo tres inscripciones votivas en la Península Ibérica nos muestran al toro como elemento iconográfico de divinidades indígenas concretas; dos de ellas son las aquí expuestas y pertenecen al territorio al que nos referimos en este trabajo. La tercera está dedicada al dios *Lacubegis*, en la localidad de Ujué (Navarra)⁷².

Un último ejemplo de divinidad indígena relacionada con el toro lo tendríamos en *Vestio Alonie-*

co, citado en dos altares votivos hallados en Lourizán (Pontevedra)⁷³. A muy pocos metros del lugar donde se encontraban dichas aras fue hallado un relieve en piedra en el que aparece, en palabras de F. Bouza, “una figura humana, de medio cuerpo, vista de frente, con gran cabeza barbada, en la que se distinguen los ojos con sus cejas, nariz, boca y orejas, provista de dos cuernos puntiagudos, de una sola rama y muy abiertos. Del tronco salen los dos brazos, extendidos en cruz, y presentando abiertas las palmas de las manos”⁷⁴. Este autor, como los demás que han estudiado las piezas, coinciden en que la figura sería una representación del dios que figura en las aras.

Según J.M. Blázquez, esta divinidad estaría relacionada con el toro⁷⁵. Aunque la ubicación de estas piezas referentes a *Vestio Alonieco* en relación al ámbito donde se concentraron las inscripciones dedicadas a *Bandua*, *Cosus* y el “Marte indígena” no es muy relevante, dado que sólo conocemos los testimonios de Lourizán y pudieran ser un hecho puntual, lo cierto es que esta localidad está situada al sur de la ría de Pontevedra, en una posición equidistante entre la región donde se concentraban las inscripciones coruñesas de *Cosus* y la ocupada por los testimonios referentes a Marte *Cariocieco*, al noroeste de Portugal. Si, como la iconografía parece indicar, *Vestio Alonieco* era una divinidad del mismo tipo que las referidas, se observaría una absoluta continuidad en el culto a divinidades de este carácter en toda la zona costera desde La Coruña hasta la región de Aveiro. Las únicas rupturas al respecto vendrían dadas por la denominación de la divinidad. Este hecho es, por otra parte, muy usual en todo el mundo céltico, donde el número de teónimos es mucho mayor que el número de divinidades, desde el punto de vista de su naturaleza religiosa.

Quedando expuesta la relación que el toro tenía con algunas divinidades indígenas, nos parece plausible que algunos elementos de los ritos que se llevaban a cabo pudieran haber permanecido, aunque de forma más o menos alterada, durante siglos. En los casos de *Moricilus* y *Vestio*, no se puede descartar que tuvieran unas características similares a *Bandua* o *Cosus* ya que es algo usual, como hemos afirmado arriba, el hecho de que un dios de las mismas funciones fuera llamado de distinta forma en diferentes lugares⁷⁶.

La hipótesis de una asimilación entre *Bandua*, *Cosus* y “Marte indígena” en España y Portugal puede verse reforzada a partir de una comparación de las dedicaciones a estos dioses con la epigrafía votiva de otras provincias del Imperio Romano.

En primer lugar, en lo que respecta al número de inscripciones existentes, cabe decir que en

Francia y el sur de Alemania se conocen más de un centenar dedicadas a Marte conteniendo epítetos indígenas, mientras que en la Península Ibérica sólo existen 8 inscripciones. También en Gran Bretaña, donde, de modo general, el número de epígrafes votivos es mucho menor que en Hispania, existen más ex-votos al "Marte indígena". Este ilógico desequilibrio quedaría anulado si consideramos correctas nuestras afirmaciones puesto que, sumando los epígrafes dedicados a los tres dioses aludidos, se alcanza una proporción similar a la de las inscripciones francesas y superior a las británicas.

En segundo lugar, hemos de referirnos a la distribución de los testimonios. En este sentido, se observa que los epígrafes alusivos al "Marte indígena" se distribuyen por todo el territorio de Francia y el sur de Alemania. Sin embargo, en la Península Ibérica quedarían muchos ámbitos en los que existen numerosas inscripciones referidas a divinidades indígenas y donde, sin embargo, no existirían ofrendas a ese dios. En concreto, no parece sostenerse que en toda la región desde Viseu y Salamanca hasta las provincias de Evora y Badajoz, donde existen decenas de inscripciones, sólo exista una mención a una divinidad de este carácter, plasmada en el referido epígrafe de Idanha a Velha dedicado a Marte *Borus*. Por lo tanto, también en cuanto a la distribución territorial de los testimonios epigráficos una asimilación de este dios con *Cosus* y *Bandua* supondría una mayor similitud entre el ámbito hispano y el resto de territorios célticos de la Europa Occidental.

Finalmente, la afirmación de Estrabón según la cual los pueblos montañoses del norte de Hispania sacrificaban a Ares un chivo, cautivos de guerra y caballos⁷⁷, encuentra una mejor confirmación epigráfica puesto que, mientras las inscripciones de *Cosus* sólo ocupan una zona montañosa en la comarca del Bierzo (León), se adoraba a *Bandua* en toda la región portuguesa de Tras-os-Montes y en las sierras del sur de Galicia. Además, cabe la posibilidad de que su culto se extendiera hasta el territorio astur, ya que está situada en esta región la localidad de Banduxo (b).

5. CONCLUSIONES

Entre las ceremonias llevadas a cabo en la Península Ibérica en las que el toro es el elemento principal, el rito del Toro de San Marcos tuvo una clara particularidad que lo diferenciaba del resto: lejos de ser sólo un factor de diversión, este animal tomaba el nombre de un santo y era el centro de toda la liturgia religiosa. Dada la relación del toro con sacri-

ficios sagrados y cultos durante la Antigüedad, es lógico pensar que un rito de esta naturaleza, tan alejado de la liturgia cristiana, se hacía eco de tradiciones milenarias, por lo que los autores cristianos que se ocuparon de él reflejan su carácter antiguo y herético o "demoníaco".

La relación que se establece entre el rito del Toro de San Marcos y las inscripciones dedicadas a *Bandua* se puede resumir mediante dos evidencias:

1ª) Dentro del ámbito territorial en el que se llevaba a cabo el rito que estudiamos, únicamente existen inscripciones a la divinidad indígena *Bandua* en aquellos lugares concretos donde, según las fuentes, era tradicional la fiesta del toro.

2ª) En el mismo espacio, si exceptuamos los dos municipios onubenses, existen inscripciones de *Bandua* en todos los lugares donde existía dicho rito.

Estos hechos nos llevan a la creencia de que la ceremonia del Toro de San Marcos era, hasta el siglo XVIII, una pervivencia de rituales antiguos realizados en honor de dicho dios. Es cierto que esta coincidencia no asegura plenamente una relación entre ambos elementos, pero nos parece un hecho a resaltar y susceptible de ser confirmado o rechazado a la luz de datos que aparezcan en el futuro. Por el momento, sólo esperamos haber contribuido a encontrar la "conexión" correcta que Julio Caro Baroja creyó no haber conseguido.

En función de esta relación entre *Bandua* y el toro como su animal simbólico, se puede establecer un paralelismo iconográfico con el "Marte indígena", cuya asimilación al toro es patente en la escultura en bronce del llamado "Marte de los Pirineos". Se puede afirmar, además, habida cuenta de la inscripción de San Esteban del Toral dedicada probablemente a *Cosus*, en la que se representa un toro, que también este dios participaría del mismo registro iconográfico.

Además de esta similitud simbólica entre *Bandua*, *Cosus* y el "Marte indígena" se observa una asociación, desde el punto de vista epigráfico, entre las tres divinidades. Ello se plasma en los epígrafes de Rairiz de Vega, que relaciona a Marte con *Bandua*, y de Levroux, que equipara a Marte con *Cosus*.

En cuanto a la distribución geográfica de los epígrafes hemos partido de un planteamiento teórico forjado en función de dos premisas: la primera establece que dos divinidades cuyas inscripciones coinciden en los mismos ámbitos habrían de ser, desde el punto de vista de su naturaleza religiosa, distintas. Por el contrario, entidades que, a pesar de estar muy representadas epigráficamente, no coinciden en los mismos espacios, podrían ser, en esencia, equivalentes. En este sentido, se observa que la distribución de los epígrafes dedicados a los tres dioses en la Penín-

sula Ibérica adquiere un carácter complementario y excluyente, no existiendo zonas concretas en las que se adorara, a la vez, a más de una de las divinidades que estudiamos. Esta constatación nos permite, junto a los datos antes citados, reforzar la tesis, ya formulada por algunos autores, según la cual las divinidades *Bandua*, *Cosus* y “Marte indígena” poseían una misma naturaleza religiosa.

Finalmente, cabe afirmar que esta teoría asemejaría, desde el punto de vista epigráfico, el panteón religioso indígena de Hispania al de otras provincias romanas de la Europa occidental, como Galia o Britania, en los que las divinidades indígenas asimiladas a Marte son, entre los dioses masculinos, las más representadas.

NOTAS

¹ Caro Baroja, Julio; *Ritos y mitos equívocos*. Madrid, 1989, pp. 105 ss. (1ª ed. en Revista de Dialectología y Tradiciones Populares (RDTP) 1, 1944-45, pp. 88-121). El rito a Dionisos con el que Caro encuentra el paralelismo es el desarrollado por los Cynetheos, al noroeste de Arcadia, según relata Pausanias (VIII, 19, 2).

² *Ibid.* p. 110.

³ *Ibid.* p. 19. C. Delgado Linacero (*El toro en el Mediterráneo. Análisis de su presencia y significado en las grandes culturas del mundo antiguo*. Madrid, 1996, pp. 259-263), en su magnífica obra sobre la iconografía y tradiciones sobre el toro en el mundo mediterráneo continúa estableciendo el paralelo entre el rito de S. Marcos y liturgias dedicadas a Dionisos, debido a que utilizó la primera edición del estudio de Julio Caro Baroja sin tener en cuenta, por tanto, el cambio de opinión de J. Caro en su edición posterior.

⁴ El rito del toro de San Marcos se diferencia de otras festividades taurinas en el hecho de su claro contenido religioso, no tan visible en ceremonias como las del “toro embolado” o similares. A este respecto, véase N. Nebot, “El toro de fuego en la región valenciana: de rito ancestral a simple diversión”, *RDTP* 40 (1985), pp. 115-131 y G. Marvin, “Una orientación para una interpretación antropológica de la fiesta del toro embolado”, *Kalathos* 2 (1982), pp. 157-175. También se diferencia de tradiciones en las que otros animales adquieren el papel de mediadores ante la santidad, ya que en el rito del Toro de San Marcos el animal se asimila al propio santo. Sobre dichas tradiciones, véase O. Calavia Sáez, “Naturaleza, religión y cultura tradicional: Un ensayo sobre el pensamiento rústico”, *RDTP* 52, 1997, pp. 150 ss. Por otra parte, queremos mostrar nuestro profundo agradecimiento al Prof. Romero de Solís, de la Fundación de Estudios Taurinos de Sevilla, por sus valiosas aclaraciones al respecto de la Fiesta del Toro de San Marcos que se lleva a cabo en Beas de Segura (Jaén), en el sentido de que es una ceremonia de naturaleza claramente distinta a la del rito que aquí estudiamos.

⁵ B.J. Feijoo; *Theatro crítico universal*, tomo 7, discurso 8, nº 1. Madrid (1769).

⁶ *Id.*; *Cartas eruditas*, tomo 5, carta 15. Madrid (1765).

⁷ B.J. Feijoo; *op.cit.* (n. 5) nº 3, 6, nota (a).

⁸ *Ibid.* nº 5, 18-19.

⁹ *Ibid.* nº 9, 41-42.

¹⁰ J. Caro Baroja, *op.cit.* (n. 1), p. 87.

¹¹ *Ibid.* pp. 88-90.

¹² *Ibid.* p. 91.

¹³ *Ibid.* p. 97.

¹⁴ *Ibid.* p. 92.

¹⁵ M. García Matos, “Curiosa historia del toro de San Marcos en un pueblo de la Alta Extremadura”, *RDTP* 4 (1948), pp. 600-610. Otros datos sobre Casas del Monte fueron aportados por V. Soria Sánchez, “El mito de los toros en Casas del Monte (Cáceres). Un capítulo etnológico de Extremadura”, *Alcántara* 165 (1971), pp. 36-40. No obstante, este estudio no añade nuevas informaciones útiles a las ya ofrecidas por García Matos.

¹⁶ A.R. Rodríguez Moñino, “Nota al capítulo De Toros y Toreros en Miscelánea, de Luis de Zapata de Chaves”, en F. López Izquierdo, *Cincuenta autores y sus escritos sobre toros*. (1996) pp. 329-334.

¹⁷ *Ibid. loc. cit.*

¹⁸ *CIL* II 740; A. Tovar, *BRAE* 28 (1948), p. 272; J.M. Blázquez, *Religiones primitivas de Hispania. Fuentes literarias y epigráficas*. Madrid (1962), p. 52; R. Hurtado, *Corpus provincial de inscripciones latinas. Cáceres*. Cáceres (1977), p. 78, nº 90; J. Salas, J. Esteban y G. Rueda, “Bandia Apolosegus, una divinidad de culto local en la zona de Brozas, Cáceres. (Nuevas aportaciones epigráficas)”. *HA* 13 (1986-89), p. 13.

¹⁹ *CIL* II 741; F. Fita, “Lápidas romanas en Garlitos, Arroyos de Puero y Arrayas”, *BRAH* 60 (1918), p. 442; J.A. Cean Bermúdez, *Sumario de las antigüedades que hay en España*, Madrid (1932), p. 228, nº 519; J. Salas, J.A. Redondo y J.L. Sánchez Abal, “Un sincretismo religioso en la península ibérica: Jupiter Solutorio Eaeo”, *Norba* 4 (1983), pp. 249-250, nº 1 y lám. 1; *ILER* 810; R. Hurtado, *op.cit.* (n. 18) p. 228, nº 519; J. Salas, J. Esteban y G. Rueda, *op.cit.* (n. 18) p. 11, nº 3.

²⁰ J. Salas, J. Esteban y G. Rueda, *op.cit.* (n. 18) pp. 12-14.

²¹ *Ibid.* pp. 7-8, nº 1.

²² *Ibid.* pp. 10-11, nº 2.

²³ M. Beltran, “Aportaciones a la epigrafía y arqueología romana de Cáceres”, *Caesaraugusta* 39 (1975-76), pp. 88-89, nº 60, fig. 53 = *AE* 1977, 430.

²⁴ *Ibid.* pp. 89-91, nº 61.

²⁵ *Ibid.* pp. 92-93, nº 64, fig. 55.

- ²⁶ *CIL* II 861; F. Fita, "La diócesis y fuero eclesiástico de Ciudad Rodrigo", *BRAH* 61 (1912), p. 447; C. Morán, *Epigrafía romana de Salamanca y su provincia*. Salamanca (1922), p. 56, n° 112; J.M. Blázquez, *op.cit.* (n.18), p. 208; *ILER* 766; M^a L. Albertos, "Teónimos hispanos", en J.M. Blázquez, *Primitivas religiones ibéricas II. Religiones prerromanas*. Madrid (1983), p. 479; J.M. Blázquez, "Religión y sociedad en las inscripciones de Salamanca", en *Religio Deorum. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía ("Culto y Sociedad en Occidente")*. Sabadell (1993), p. 74.
- ²⁷ J.M. Blázquez, *op.cit.* (n.18), p. 51; R. Hurtado, *op.cit.* (n.18), p. 163, n° 333.
- ²⁸ C. Morán, "Vestigios romanos y visigodos", *AEA* 56 (1944), p. 245, n° 12 = *AE* 1946, 12; J.M. Blázquez, *op.cit.* (n.18) p. 207; *ILER* 749; J.M. Bragado, *Fuentes literarias y epigráficas de la provincia de Zamora y su relación con las vías romanas de la cuenca del Duero*, Tesis Doctoral Univ. de León (1990), pp. 195-196.
- ²⁹ J. D'Encarnaçao y R. Carvalho; *Belver ao tempo dos romanos. A população e suas crenças*. Portalegre (1984), p. 13, n° 1 = *AE* 1984, 468. J.M. García incluye este epígrafe entre los demás pertenecientes al grupo "band", en *Religões antigas de Portugal. Aditamentos e observações às "Religões da Lusitânia" de J. Leite de Vasconcelos. Fontes epigráficas*, Lisboa (1991), pp. 293-294, n° 35.
- ³⁰ R. Carvalho y J. D'Encarnaçao, "Ara votiva de Ninho de Açor", *FE* 39 (1991), n° 176.
- ³¹ *CIL* II 142; J.M. Blázquez, *op.cit.* (n.18) p. 150; *ILER* 835; J. D'Encarnaçao, *Inscrições romanas do conventus Pacensis*, Coimbra (1984), p. 597, n° 519.
- ³² J.M. Blázquez, "Culto al toro y culto a Marte en Lusitania", *Actas e Memorias do I Congresso Nacional de Arqueologia II*. Lisboa (1970), p. 367.
- ³³ A. Tranoy, *La Galice romaine. Recherches sur le Nord - ouest de la Péninsule Iberique dans l'antiquité*. Paris (1981), p. 304; L.A. Dos Santos, P. Le Roux y A. Tranoy, "Inscrições romanas do Museu Pio XII em Braga", *Bracara Augusta* 37 (1983), p. 192.
- ³⁴ F. Marco, "La religión indígena en la Hispania indoeuropea", *Historia de las religiones de la Europa antigua*. J.M. Blázquez et. al. (Eds.). Madrid (1994), p. 326.
- ³⁵ G. Webster, *The British Celts and their gods under Rome*. London (1986), pp. 74-75; M.J. Green, *The gods of the Celts*. Gloucester (1986), p. 113.
- ³⁶ *CIL* XIII 1497 (Vichy) y 1516 (Courpiere).
- ³⁷ *CIL* VII 992; R.G. Collingwood y R.P. Wright, *The Roman Inscriptions of Britain I. Inscriptions on stone*. Oxford (1965) p. 401 n° 1221.
- ³⁸ *CIL* XIII 6017.
- ³⁹ A 8 Km. del lugar donde se halló esta pieza se halló otra prácticamente igual en lo que a registros iconográficos se refiere, ya que sólo se distingue en el tipo de casco. No obstante, carece de inscripción (*Esp.* VII 5560).
- ⁴⁰ *CIL* VI 31132.
- ⁴¹ *CIL* III 5320 = *ILS* 4566; *CIL* VII 84 = *ILS* 4540.
- ⁴² *EE* 1005; *ILS* 4576; R.G. Collingwood y R.P. Wright, *op. cit.* (n. 37) p. 63, n° 191. No obstante, es necesario plantear con reservas la equivalencia entre el teónimo *Medu* y el epíteto *Medocius*.
- ⁴³ El epígrafe es de discutida procedencia; en un primer momento, los estudiosos españoles la ubicaban en Braga, basándose en *CIL* II 2418; J.M. Blázquez, *op.cit.* (n.18), p. 119 = *ILER* 685; J.C. Bermejo Barrera, *Mitología y mitos de la Hispania prerromana II*, Madrid (1986), p. 107. En la actualidad, la opinión mayoritaria la sitúa en Aquitania, lo que parece bastante claro en base a *CIL* XIII 1353; en el mismo sentido, F. Marco, *op.cit.* (n.34), p. 328. Tradicionalmente se ha buscado la relación entre *Cosus* y el "Marte indígena" basándose en otra inscripción procedente de Denia (Alicante) en la que algunos autores leyeron *Marti semno Coso*, como J.M. Blázquez, *op.cit.* (n.18) p. 119 y F. Marco, *op.cit.* (n.34), *loc.cit.* En este epígrafe no constaba, sin embargo, mención alguna a estas divinidades (G. Alföldy, *Epigraphica* 40, 1978, pp. 59-90 = *AE* 1978, 440; L. Abad y J. M. Abascal, *Textos para la historia de Alicante. Historia antigua*. Alicante, 1992, pp. 127-128).
- ⁴⁴ A. García y Bellido, "Parerga de arqueología y epigrafía hispano-romanas", *AEA* 39 (1966), pp. 138-139, n° 12 = *AE* 1967, 232; A. Tranoy, *op.cit.* (n. 33), p. 297; F. Diego Santos, *Inscripciones romanas de la provincia de León*, León (1986), pp. 73-74, n° 58.
- ⁴⁵ *CIL* XIII 1675, 2532, 2846 y 5340; J.C. Bermejo, *op.cit.* (n. 43), p. 107.
- ⁴⁶ J. Mangas y J. Vidal, "Nuevas inscripciones romanas de la provincia de León", *MHA* 8 (1987), pp. 194-196. B. García Fernández-Albalat incluye, siguiendo la opinión de estos autores, esta inscripción entre las dedicadas a *Cosus* en su obra *Guerra y religión en la Gallaecia y la Lusitania antiguas*, La Coruña, 1990, p. 250. No obstante, no incluimos la inscripción en nuestras tablas.
- ⁴⁷ Registrado en las inscripciones halladas en Brozas (n° 29-32). M.L. Albertos, *La onomástica personal primitiva de Hispania*. Salamanca (1966), p. 196. Esta idea es aceptada por J. Salas, J. Esteban y G. Rueda, *op.cit.* (n. 18) p. 9 y B. García Fernández-Albalat, *Ibid.* pp. 117 y 180.
- ⁴⁸ B. García Fernández-Albalat; *Ibid.* pp. 112 ss. Según esta autora, *Cadogus* derivaría de la raíz indoeuropea *kat* con un sentido de "lucha, conflicto, contienda" (p.127); *Roudeaeus* provendría de *Reudh*, significando "rojo", color que representaría a la función guerrera de los dioses indoeuropeos (p. 143); *Veigebreaegus* derivaría de *ueik-úik-uoiko* ("casa, clan, colonia") o bien de *ueik* ("enérgico, hostil, manifestación de fuerza"). *Toiraecus* podría significar "hinchar, inflar" con sentidos como "fuerte, robusto, vigoroso" (p. 149).
- ⁴⁹ Hübner la da como falsa o mal leída (*CIL* II 215*); J. Lorenzo y F. Bouza se inclinan por una mala lectura ("Inscripciones romanas votivas de la provincia de Orense", *CEG* 20, 1965, p. 156, n° 87). J.C. Rivas pensaba que el texto era inusual en ese ámbito geográfico, desordenado e incompleto, por lo que lo consideraba falso hasta que se expusieran nuevos argumentos ("Consideraciones sobre la religión galaico - romana. Desmitificación de supuestos mitos", *Baur.* 23, 1993, p. 55).
- ⁵⁰ A. Rodríguez Colmenero, *Aquae Flaviae I. Fontes epigráficas*. Chaves (1987), p. 181, n° 104. Esta opinión es seguida por B. García Fernández-Albalat (*op.cit.* n. 46, pp. 159-165).
- ⁵¹ *CIL* II 1612, F. Bouza-Brey, "Inexistencia del epíteto *Cariocieco*, supuesto tópico de Marte", *Rev.Guim.* 63 (1953), p. 140 = *AE* 1957, 316 = *HAE* 516 = *ILER* 684 como *Capriocieco*; J.M. Blázquez, *op.cit.* (n.18) p. 115, como *Cariocieco*; G. Baños, *Corpus de inscripciones romanas de Galicia*, t. II (Pontevedra). Santiago de Compostela (1994), pp. 273-274 como *Cariogiego*.
- ⁵² L.A. Dos Santos, P. Le Roux y A. Tranoy, *op.cit.* (n. 33) p. 191 leyeron *Lari Carieco*, aunque admitían la posibilidad de que la lectura correcta pudiera ser *Mar[ti]*. J.M. García (*op.cit.*, n. 29, pp. 363-364, n° 225) consideraba como adecuada esta última alternativa, en base a

la inscripción de Tuy.

⁵³ J.M. García, *Ibid.* p. 364, nº 226.

⁵⁴ A. García y Bellido, "Cohors I Gallica Equitata Civium Romanorum", *Coninbriga* 1 (1959), pp. 34-35, nº 9 = *AE* 1968, 237; J. Lorenzo y F. Bouza, *op.cit.* (n. 49), pp. 154-155, nº 8; J.M. Blázquez, *op.cit.* (n. 18), p. 60; *ILER* 762; A. Tranoy, *op.cit.* (n. 33), p. 280; A. Rodríguez Colmenero, *op.cit.* (n. 50), pp. 185-186, nº 107.

⁵⁵ El epíteto de *Bandua* en esta inscripción ha sido muy discutido. Hasta hace unos años, aunque sin seguridad, se optaba por *Calaicus* o *Calaigus* (J.M. Blázquez, *op. cit.*, n. 18, p. 59; A. Tranoy, *op. cit.*, n. 33, p. 279). A. Rodríguez Colmenero leía posteriormente *Cadogo* (*op. cit.* n. 50, p. 185, nº 106).

⁵⁶ J. Taboada, "Epigrafía romana da regio espanhola do Tâmega", *Rev. Guim.* 62 (1952), p. 293 = *HAE* 365; J.M. Blázquez, *Id.* p. 58; *ILER* 759; J. Lorenzo y F. Bouza, *op.cit.* (n. 49), pp. 153-154, nº 84; A. Tranoy, *op. cit.* (n. 33), p. 280; A. Rodríguez Colmenero, *op. cit.* (n. 50), pp. 180-181, nº 103. No incluimos aquí, por el momento, la inscripción tradicionalmente adjudicada a *Bandua Aetobriga* hallada en Codesedo (Sarreaus, Orense) ya que, como apuntó J.C. Rivas, esa lectura no sería correcta ("Un error epigráfico histórico: El supuesto dios galaico-romano *Banduaeatobrigus*", *CEG* 39 fasc. 104, 1991, pp. 35-48).

⁵⁷ J. M. Blázquez, *op. cit.* (n. 18), p. 76; *ILER* 778; J. Lorenzo y F. Bouza, *op. cit.* (n. 49), p. 163, nº 97; A. Tranoy, *op. cit.* (n. 33), p. 271; A. Rodríguez Colmenero, *op. cit.* (n. 50), p. 225, nº 132.

⁵⁸ No es segura la procedencia de la inscripción nº 40. Es posible que la pieza hubiera sido trasladada desde el norte de Portugal (J.M. García, *op.cit.* n. 29, p. 292).

⁵⁹ J.L. Ines Vaz, "Fragmento de ara do Museu de Grao Vasco (Viseu)", *FE* 31 (1989), nº 140.

⁶⁰ A. Pérez Alberti, *Xeografía de Galicia*. La Coruña (1982), p. 102.

⁶¹ J.R. Fernández Oxea, "Nuevas esculturas zoomorfas prehistóricas de Extremadura", *Ampurias* 12 (1950), pp. 56 ss.

⁶² *Ibid.* p. 57. G. López Monteagudo, *Esculturas zoomorfas celtas de la Península Ibérica*, Madrid (1989), pp. 17 ss.

⁶³ J.R. Dos Santos, "A cultura dos berroes proto-históricos fundamentada em Trás-os-Montes", *TAEP* 25 (1985), pp. 38 ss.

⁶⁴ G. López Monteagudo, *op.cit.* (n. 62), p. 146.

⁶⁵ J.R. Álvarez Sanchís, "Los verracos del Valle de Amblés (Ávila): Del análisis espacial a la interpretación socio-económica", *TP* 47 (1990), pp. 228 ss.; *Id.* "Zoomorphic Iron Age Sculpture in Western Iberia: Symbols of Social and Cultural Identity?", *Proceedings of the Prehistoric Society* 60 (1994) pp. 406 ss.

⁶⁶ Según M. Seguido Aliaga, el dios *Togo*, honrado con altares votivos en el cerro de San Vicente (Toledo) y en Ávila, tendría un carácter protector y agrario, muy similar al de "Marte indígena". Esta autora fundamenta su teoría, principalmente, en una inscripción dedicada a *Toga* (que, en su opinión, formaría pareja divina con *Togo*) en la que se hace un voto *pro uictoria* ("El culto a Venus en el cerro de San Vicente (Toledo)", *MHA* 10, 1989, pp. 144 ss.). Si esta hipótesis es correcta, el culto a *Togo* pudo impedir la difusión del teónimo *Bandua* en esta zona, puesto que ambas divinidades tendrían la misma esencia religiosa.

⁶⁷ J.M. García, *op.cit.* (n. 29), pp. 64-65.

⁶⁸ A. Blanco, "El buey *Apis* en Iria Flavia (Padrón, Coruña)", *Gallaecia* 7/8 (1984), pp. 261-268.

⁶⁹ A. García y Bellido, "De nuevo sobre el jarro ritual lusitano, publicado en *AEArq* 30, 1957, 121 ss.", *AEA* 31 (1958), pp. 154-155.

⁷⁰ J.M. Blázquez, *op.cit.* (n. 32), p. 366.

⁷¹ M. Beltrán, *op.cit.* (n. 23), pp. 78-79.

⁷² B. Taracena y L. Vázquez de Parga, "Excavaciones en Navarra V. La romanización", *Príncipe de Viana* 7 (1946), p. 465; J.M. Blázquez, *op.cit.* (n. 18), p. 177; *ILER* 860; C. Castillo, *Inscripciones romanas del Museo de Navarra*, Pamplona (1981), pp. 59-60, nº 34. En una región no lejana del lugar donde se halló este epígrafe se descubrió un conjunto de aras anepígrafas en las que se representaban bóvidos (Sos del Rey Católico, Los Bañales, Sofuentes, Farasdués y Eslava). Sobre estas piezas, véase C. Aguarod y A. Mostalac, "Nuevos hallazgos de aras taurobólicas en la provincia de Zaragoza", *Homenaje al Prof. Martín Almagro Basch* III. Madrid (1983), pp. 311-329. Además de estos altares navarros y aragoneses, existen algunos otros en los que se representan toros, pero están dedicados a divinidades no indígenas. Un ejemplo es el localizado en Torre del Bierzo, dedicado a Júpiter Optimo Máximo (J. Mangas y J. Vidal, *op.cit.*, n. 46, p. 196). Otra inscripción procede de "el Sauzar" en la Sierra de San Pedro, a 25 kilómetros al suroeste de Cáceres, ha sido adjudicada durante algún tiempo a una divinidad llamada *Dulovius*, aunque finalmente C. Callejo demostró que este teónimo era en realidad una falsa lectura y el altar sería dedicado, probablemente, a Júpiter Optimo Máximo. Sin embargo, la pieza nos interesa por el toro que aparece en relieve en su parte inferior y que hizo pensar a C. Callejo que pudiera tratarse de un ex-voto a *Jupiter Taurus* (C. Callejo, "Teónimos falsos en Lusitania", *Homenaje a Sáenz de Buruaga*. Madrid, 1982, pp. 329-337). Aunque estos epígrafes aparecen en el ámbito al que nos referimos, no está claro si las representaciones de toros en aras dedicadas a Júpiter relacionarían a esta divinidad romana con cultos indígenas o si se trataría, simplemente, de otro caso en que Júpiter se asocia al toro en el mundo romano, como es muy conocido en los ejemplos de Júpiter *Dolichenus*.

⁷³ F. Bouza, "Vestio Aloniego, nueva deidad galaica", *AEA* 29 (1946), pp. 110 ss. = *AE* 1950, 23; J.M. Blázquez, *op.cit.* (n. 18), pp. 99-102; A. Tranoy, *op.cit.* (n. 33), pp. 290-292; G. Baños, *op.cit.* (n. 51), pp. 253-256.

⁷⁴ F. Bouza, *ibid.*, *loc.cit.*

⁷⁵ J.M. Blázquez, *op.cit.* (n. 18), p. 102; esta opinión es seguida por A. Tranoy, *op.cit.* (n. 33), p. 291.

⁷⁶ El epígrafe dedicado a *Moricilus* está inmerso en el ámbito cultual de *Bandua* por lo que podría ser, en principio, una objeción a nuestra idea según la cual sería difícil que dos divinidades similares adoradas en el mismo ámbito fueran aludidas con distinto teónimo. No obstante, el caso de *Moricilus* es único, por lo que supone una excepción. En este sentido, nos parece posible que, en determinados lugares dentro del ámbito de culto de divinidades muy extendidas se adoraran dioses de sus mismas características con otro nombre. Lo que no creemos posible es que coincidan dos divinidades a las que se rinda culto en amplias regiones, como es el caso de *Bandua* o *Cosus*. Sin embargo, el caso de *Vestio*, aún siendo una divinidad muy localizada, sigue los patrones teóricos planteados en este trabajo.

⁷⁷ Str. 3,3,7.

LOS VASOS CAMPANIENSES DE LA TIENDA DEL ALFARERO DE LA ALCUDIA (ELCHE, ALICANTE) MÉTODO ANALÍTICO PARA DETERMINAR SU PROCEDENCIA

Feliciàna Sala Sellés, Eduardo Ferrandis Ballester***

RESUMEN.- Se presentan los análisis químicos efectuados en los vasos campanienses del conocido conjunto cerrado de La Alcudia denominado La tienda del alfarero. Se analizan asimismo algunos vasos ibéricos y de otras procedencias del mismo conjunto con los que se amplían los elementos de comparación. El resultado es la caracterización de un método de trabajo que ofrece la posibilidad de distinguir hipotéticas imitaciones ibéricas de barniz negro en futuras investigaciones.

ABSTRACT.- In this paper we present the results of the chemical analyses of some Campanian pottery vessels from the house of Alcudia (Elche, Alicante) also known as La tienda del alfarero, and from some other Iberian sites. The characterization of the samples has permitted to assess and present a method to distinguish local Iberian imitations of the black glaze pottery.

PALABRAS CLAVE: Ibérico, Romano, La Alcudia, Cerámica campaniense, Análisis ceramológicos.

KEY WORDS: Iberian, Roman, La Alcudia, Black glaze pottery, Chemical analysis.

1. EL CONTEXTO ARQUEOLÓGICO

El poblado de La Alcudia fue desde su fase más antigua uno de los enclaves importantes del mundo ibérico contestano y, como tradicionalmente se viene aceptando, probable sede de la capitalidad de las comarcas meridionales de esta región antigua. En la fase tardoibérica, siglos II-I a.C., el poblado conoce un relanzamiento singular en el que muy probablemente debieron incidir la presencia de los contingentes romanos y el ya iniciado proceso de romanización. Por el contrario, los poblados ibéricos de la comarca y la gran mayoría de los alicantinos se abandonan súbitamente en una fecha no precisada entre fines del s. III y principios del s. II a.C., lo que contrasta visiblemente con el hecho de que La Alcudia continúe con una clara expansión, uno de cuyos signos es la fabricación de la cerámica ricamente decorada en el estilo Elche-Archena. Pues bien, a esta época y a este contexto corresponden los vasos cuyo análisis presentamos a continuación.

Durante la campaña de 1960, se estaba excavando una zona de viviendas adosadas al lienzo

noroeste de la muralla, pertenecientes a la mencionada fase tardoibérica, y en una pequeña habitación de una de ellas apareció lo que parecía ser un "hallazgo cerrado". La exhumación de su nivel de ocupación mostró tal cantidad de vasos cerámicos apilados en su interior que fue bautizada por sus excavadores como "la tienda del alfarero", y así se ha seguido denominando en la bibliografía posterior. La reciente revisión de la planimetría del yacimiento ha permitido saber que más que una habitación de una vivienda se trata de una estancia independiente, aunque adosada a una vivienda, a la que se accede desde la calle (Ramos Molina 1997: 32).

El conjunto está formado por un buen número de vasos de barniz negro pertenecientes a la categoría de la Campaniense A y al heterogéneo grupo de la Campaniense Beoide. En concreto, el lote se compone de trece vasos de Campaniense A media, formas 27, 34, 50 y 55 de la clasificación de Lamboglia y de otros cuarenta vasos Beoides de las formas 1, 2, 3, 4, 5 y 10 de la misma tipología (Lamboglia 1952) (Fig. 1). Además de estos vasos importados, se encontraron 66 vasos ibéricos, con decoración pinta-

* Área de Arqueología. Universidad de Alicante. Ap. correos 99. E-03080 Alicante.

** Departamento de Estadística e Investigación Operativa. Universidad de Alicante.

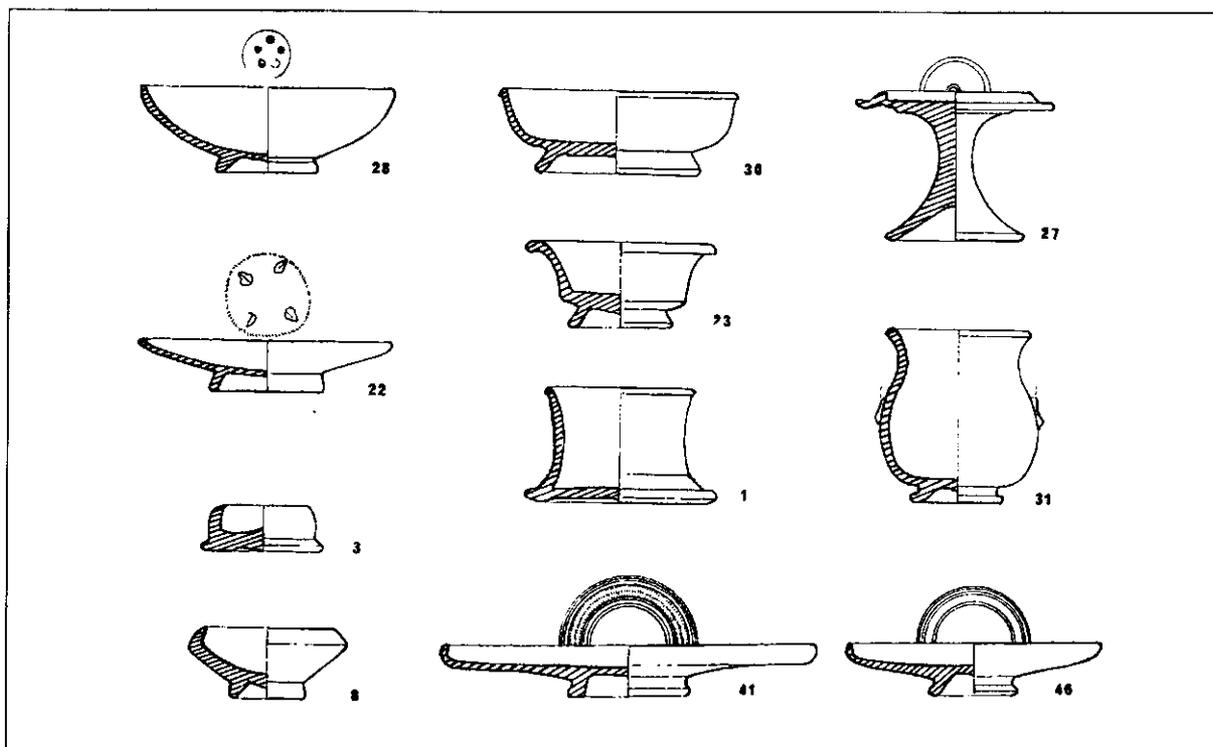


Figura 1.- Tipología a diferente escala de los vasos campanienses analizados (la numeración corresponde al inventario): Campaniense A (n° 28, 22, 3, 8) y Campaniense Beoide (n° 30, 23, 1, 41, 27, 31, 46).

da en su mayoría, entre los que destacan los grandes vasos del tipo *pithos* y jarras pithoides decorados en el estilo Elche-Archena. El hallazgo se completaba con otros diez vasos importados: una jarra púnico-ebusitana Eb-69, un bocal, tres platos-tapadera y cinco morteros de procedencia itálica. El estudio arqueológico de estas piezas ha sido publicado por uno de los autores en un trabajo anterior (Sala 1992), y a él nos remitimos para arrojar con una visión histórica los resultados analíticos obtenidos en el estudio que ahora nos ocupa. No obstante, destacaremos brevemente algunas circunstancias del hallazgo: en primer lugar, la gran cantidad de vasos importados, un total de 63, poco usual en concentraciones de este tipo de cualquier cronología; en segundo lugar, el número y riqueza decorativa de los vasos ibéricos —todos los vasos excepto algunas páteras están profusamente decorados en estilo Elche-Archena, en estilo vegetal o geométrico— y, por último, las reducidas dimensiones de la habitación —el tamaño aproximado de la habitación es de unos 6 m²—. Todo ello daba a entender que nos hallábamos, no ante la tienda de un alfarero, sino ante un lugar de almacenaje de vasos cerámicos de distinta procedencia y notable calidad, dispuestos allí para su pronta comercialización a través de los circuitos comerciales terrestres (Aranguí 1980; Sala 1992: 201).

El interés que suscita este conjunto es debi-

do en buena medida a la cantidad y variedad de calidades de los vasos campanienses que en él aparecen, sobre todo, si tenemos presente la controversia abierta por el cada vez mayor número de centros de producción conocidos en el Mediterráneo occidental. La existencia del taller de Rosas o de los talleres púnico-ebusitanos funcionando en el s. III a.C. y la constatación de productos que no corresponden con las características de las llamadas “producciones universales” hacen sospechar a investigadores como E. Sanmartí o J.-P. Morel que sí pudieron existir imitaciones peninsulares de barniz negro en los siglos II-I a.C. La asunción de este hecho obliga necesariamente a completar los habituales estudios estilísticos y tipológicos de estas piezas con análisis químicos de las pastas, pero en lo que se refiere a este conjunto, en concreto, se daba una cuestión añadida que podía llegar a adquirir un gran interés, la posibilidad de que algunos de los vasos campanienses fueran en realidad imitaciones fabricadas en la propia Alcudia, pudiéndose determinar por primera vez un taller de imitaciones de barniz negro en un enclave ibérico. La reciente aparición de un enorme complejo alfarero en las cercanías del yacimiento (López Seguí 1993), por un lado, y las distintas calidades que presentaban los vasos del conjunto, algunos muy buenos y otros de pésima calidad, nos hizo confiar en que quizá alguno de los de mala calidad fuera de producción local. Por

Nº inv.	Tipo	Nº muestra	Nº inv.	Tipo	Nº muestra
E-1	B Lamb. 3	1	E-33	A Lamb. 34	61
E-2	B Lamb. 3	2	E-34	A Lamb. 34	60
E-3	A Lamb. 50	3	E-35	A Lamb. 34	57
E-4	B Lamb. 3	4	E-36	A Lamb. 34	63
E-5	B Lamb. 3	5	E-37	B Lamb. 5	38
E-6	B Lamb. 2	6	E-38	B Lamb. 5	48
E-7	A Lamb. 34	7	E-39	B Lamb. 5	41
E-8	A Lamb. 34	8	E-40	B Lamb. 5	43
E-9	A Lamb. 34	9	E-41	B Lamb. 5	33
E-10	A Lamb. 34	89	E-42	B Lamb. 5	42
E-11	A Lamb. 34	79	E-43	B Lamb. 5	70
E-12	B Lamb. 3	68	E-44	B Lamb. 5	34
E-13	B Lamb. 2	69	E-45	B Lamb. 5	44
E-14	B Lamb. 3	87	E-46	B Lamb. 5	40
E-15	B Lamb. 3	71	E-47	B Lamb. 5	39
E-17	B Lamb. 3	67	E-48	B Lamb. 5	36
E-18	B Lamb. 3	64	E-49	B Lamb. 5	37
E-19	B Lamb. 3	74	E-50	B Lamb. 5	45
E-20	B Lamb. 3	62	E-51	B Lamb. 5	47
E-22	A Lamb. 55	77	E-52	B Lamb. 5	46
E-23	B Lamb. 2	65	E-53	B Lamb. 5	35
E-24	B Lamb. 2	84	E-58	Ibérica	56
E-25	B Lamb. 2	73	E-61	Ibérica	59
E-26	B Lamb. 4	76	E-62	Ibérica	53
E-27	B Lamb. 4	80	E-63	Ibérica	50
E-28	A Lamb. 27	72	E-78	Ibérica	55
E-29	B Lamb. 4	90	E-99	Eb-69	54
E-30	B Lamb. 1	75	E-116	Ibérica	49
E-31	B Lamb. 10	83	E-127	Itálica	51
E-32	A Lamb. 34	58	E-128	Itálica	52

Tabla 1.- Relación e identificación de los vasos analizados.

ello decidimos analizar todos los vasos campanienses (*vid.* Tabla 1) y, además, seis vasos ibéricos, la jarra ebusitana y dos morteros itálicos (Fig. 2) para así contar con otros datos de comparación y observar cómo se interrelacionaban las muestras en el análisis estadístico.

2. OBJETIVOS

Nuestro interés se ha centrado por el momento en lo que denominamos una primera fase analítica: por un lado, descubrir la composición química que caracteriza cada una de las producciones cerámicas en estudio y si existen los suficientes elementos

para distinguirlas entre sí; por otro, verificar si los análisis químicos efectuados y el empleo de técnicas estadísticas adecuadas ratifican la clasificación arqueológica que se hizo previamente (Sala 1992). El objetivo inmediato que nos hemos propuesto es, por tanto, comprobar la validez de los métodos químicos y estadísticos empleados; en cambio, la consecución futura de esta labor tiene por finalidad confirmar que la identificación de la composición química de las producciones cerámicas analizadas es la correcta y para ello habrá que completar el espectro con el análisis de producciones de barniz negro de otras cronologías, de las distintas calidades de cerámica ibérica, todo ello contrastado con la composición química de los yacimientos de arcilla próximos.

3. MATERIAL Y MÉTODO

Como hemos dicho, el objeto principal de estudio lo constituyen los vasos campanienses. La inclusión de los demás vasos ya citados se hizo para poder contar con un elemento más de comparación. Se seleccionaron por tratarse de producciones técnicamente distintas a las campanienses; por un lado están los morteros itálicos que en teoría proceden de la misma zona que la Campaniense A, aunque sus facturas y acabados son muy diferentes; por otro, la jarra púnica ibicenca, única de esta procedencia que aparece en el conjunto; y por último, los seis vasos ibéricos producidos supuestamente en los alfares próximos al poblado de La Alcudia y elegidos al azar dentro del conjunto.

Las muestras han sido analizadas por la técnica de microscopía electrónica de barrido, utilizando un espectrómetro de energía dispersiva de rayos X. Los análisis han sido efectuados en los Servicios Técnicos de Investigación de la Universidad de Alicante, donde se dispone de un equipo de microscopía electrónica constituido por un JEOL JSM-840 junto con un equipo de microanálisis LINK QX-200. Utilizando el espectrómetro que mide la energía de los fotones incidentes y la intensidad de cada uno, se puede saber la longitud de onda característica del elemento y, por tanto, el elemento de que se trata. El software del ordenador dispone además de un programa llamado ZAF-PB para comparar las intensidades de los rayos X emitidos por la muestra con las intensidades de patrones puros del elemento a analizar, previamente grabadas en el ordenador, pudiéndose realizar de esta forma un análisis cuantitativo del elemento. El resultado se expresa en porcentajes de los elementos químicos que componen y caracterizan las muestras, habiéndose realizado tres lecturas de cada

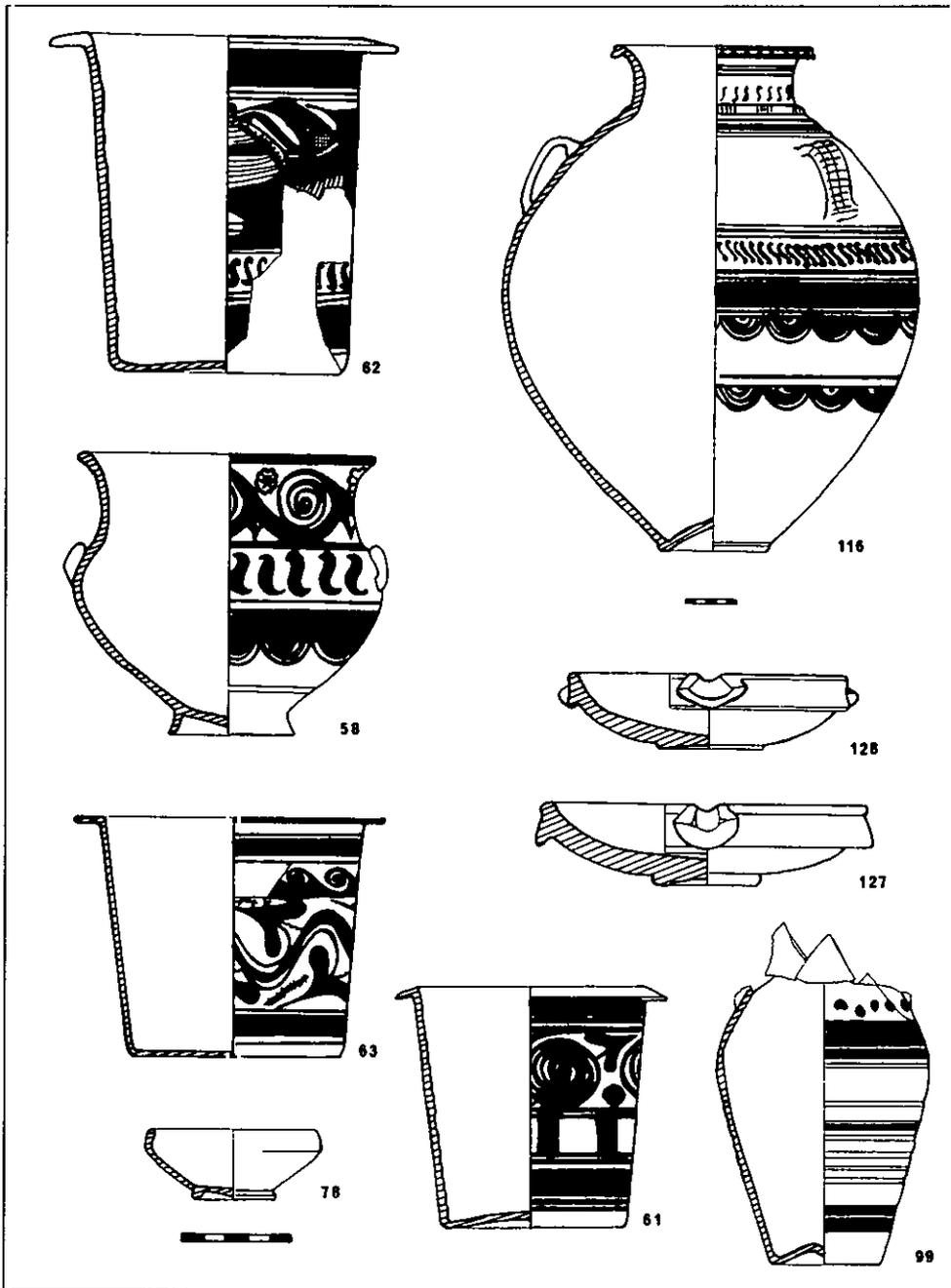


Figura 2.- Otros vasos analizados del conjunto: ibéricos, morteros itálicos (n° 127-128) y jarra ebusitana (n° 99).

una de ellas, obtenidas a partir de tres puntos distintos.

Queremos hacer una apreciación respecto al método empleado, ya que la mayoría de los trabajos publicados presentan análisis efectuados por difracción de rayos X (García Heras y Olaetxea 1992). Pese a que sabemos que el empleo de otra técnica distinta conlleva la dificultad de realizar comparaciones, hemos optado por la espectrometría electrónica de barrido porque nos interesaba obtener una lectura

que se pudiera cuantificar posteriormente mediante técnicas estadísticas y, especialmente, por la escasa dificultad operativa y la rapidez en el empleo de este método. Otra de las aplicaciones de esta técnica es la de la visualización de la morfología interna de la pasta cerámica y del grado de vitrificación alcanzado durante la cocción, y ha sido empleado por algunos investigadores con excelentes resultados como complemento a la caracterización de arcillas para la diferenciación de centros alfareros (Maniatis *et al.* 1984).