

# ¿Taurobolios vascónicos? La vitalidad pagana en la Tarraconense durante la segunda mitad del siglo IV

Francisco MARCO SIMÓN  
Universidad de Zaragoza

0. En diversos puntos del oriente de Navarra y del norte de la provincia de Zaragoza —dentro de la zona habitada por los pueblos que las fuentes antiguas citan como vascones— ha aparecido un grupo de aras de piedra que exhiben como motivo esencial cabezas de toro. Los monumentos proceden de Eslava, Sos del Rey Católico —tres ejemplares, uno de ellos con interesantísima escena de sacrificio (figura 1)—, Uncastillo —dos bloques procedentes de la ciudad romana de Los Bañales—, Sofuentes y Farasdués —donde han aparecido cuatro piezas—. Esta decena larga de altares —a los que a partir de la hipótesis establecida por García y Bellido para dos de los ejemplares de Sos y el de Sofuentes se aplicaba la denominación de «aras taurobólicas»— ha sido considerada como expresión de la persistencia de tradiciones religiosas indígenas y se ha hablado, erróneamente, de un «culto al toro» aduciendo como elemento sustentador a un pasaje de Diodoro de Sicilia (IV, 18, 3), quien afirma que en su época —estamos entre el 60 y el 30 a.e.— los bueyes eran animales sagrados en Iberia. Cabezas de toro aparecen asimismo representadas en uno de los laterales del ara de Ujué dedicada a la deidad indígena Lacubegis y en el ara de Aibar consagrada a Júpiter —entre los *puluini* del remate—, y bóvidos en una serie de estelas de la zona: tal las navarras de Ibero, Oteiza de la Solana —desaparecidas—, Artajona, Iruñuela o Gastiain, las alavesas de Contrasta, Laguardia y Ocáriz o la, ya menos próxima, soriana de Yanguas <sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Un estado de la cuestión con la presentación de los materiales en J. E. URANGA, «El culto al toro en Navarra y Aragón», *IV Symposion de Prehistoria Peninsular*, Pamplona,

Las representaciones de bóvidos son numerosas en la Península <sup>2</sup> y al menos en algún caso, como en la estela celtibérica de Clunia (Burgos) —que exhibe a un bóvido con cánido sobre el lomo en actitud de atacarlo y dos grandes peces representados debajo—, presentan unos caracteres claramente indígenas y una cronología eminentemente preaugústea <sup>3</sup>, lo que parecería convenir con el mencionado texto de Diodoro. Ahora bien, no me parece que el pasaje del sículo refleje tanto un substrato de religiosidad local <sup>4</sup> como la inserción de la noticia en un horizonte mítico —el del robo del rebaño sagrado por parte de Heracles— característico de la historiografía helenística <sup>5</sup>. En consecuencia, no parece prudente valorar el pasaje del sículo como prueba de la significación del toro en el sistema religioso de los pueblos indígenas en la primera fase de la romanización —algo que se atestigua, por otra parte, a través de evidencias varias—.

---

1966, 223-231, J. M. BLÁZQUEZ, *Diccionario de las religiones primitivas de Hispania*, Madrid, 1975, 62-74, especialmente 66; F. MARCO, *Las estelas decoradas de los conventos cesaraugustano y cluniense*, Zaragoza, 1978, 47-49; ID., «Las estelas decoradas de época romana en Navarra», *Trabajos de Arqueología navarra* 1 (1979), 217-218); M. C. AGUAROD y A. MOSTALAC, «Nuevos hallazgos de aras taurobólicas en la provincia de Zaragoza», *Homenaje al Prof. Martín Almagro Basch*, III, Madrid, 1983, 311-330. Véase igualmente C. CASTILLO, J. GÓMEZ PANTOJA y M. D. MAULEÓN, *Epigrafía romana del Museo de Navarra*, Pamplona, 1981, núms. 17 y 34, láms. XVII y XXIVb, para las aras de Aibar y de Ujué respectivamente. Sobre la posibilidad de una función taurobólica para las dos aras de Sos y de otra de Sofuentes, A. GARCÍA Y BELLIDO, *Esculturas romanas de España y Portugal*, Madrid, 1949, 384-385; asimismo M. J. VERMASEREN, *Corpus Cultus Cybeles Attidisque. V. Aegyptus, Africa, Hispania, Gallia et Britannia*, Leiden, 1986, 77-78, núms. 211-212; J. ALVAR, «Los cultos místéricos en la Tarraconense», *Religio Deorum. Actas del Coloquio Internacional de epigrafía Culto y Sociedad en Occidente*, Sabadell, 1993, 39 ss.; J. F. UBIÑA, «Magna Mater, Cybele and Attis in Roman Spain», en E. N. LANE (ed.), *Cybele, Attis and Related Cults. Essays in Memory of M.J. Vermaseren*, Leiden-New York-Köln, 1996, 405-433, especialmente 417.

<sup>2</sup> Véase por ejemplo BLÁZQUEZ (cit. n. 1), 62-74.

<sup>3</sup> J. A. ABÁSOLA y F. MARCO «Tipología e iconografía en las estelas de la mitad septentrional de la Península Ibérica», en F. BELTRÁN (ed.), *Roma y el nacimiento de la cultura epigráfica en Occidente*, Zaragoza, 1995, 335.

<sup>4</sup> Así J. CARO BAROJA, *España antigua (conocimiento y fantasías)*, Madrid, 1943, n. 100, o, por último, R. OLMOS, «Signos y lenguajes en la escultura ibérica. Ensayos conjeturales», en R. OLMOS (ed.), *Al otro lado del espejo. Aproximación a la imagen ibérica*, Madrid, 1996, 92.

<sup>5</sup> Lo que nuestro autor dice (Diod. 4, 18, 3) es que siguiendo el ejemplo de aquel piadoso rey de los iberos que sacrificaba a Heracles anualmente el mejor animal de la parte del rebaño sagrado que éste robara y que le concediera como don, se sigue consagrando a Heracles ejemplares descendientes de aquellos (τὰς δὲ βοῦς τηρουμένας συνέβη ἱερὰς διαμεῖναι κατὰ τὴν Ἰβηρίαν μέχρι τῶν καθ' ἡμᾶς καιρῶν).



Figura 1.—Ara de Sos del Rey Católico. (Fot. Museo de Navarra.)

1. Recientes hallazgos arqueológicos en la villa romana de Las Musas <sup>6</sup>, en Artellano (Navarra), hacen necesario a mi parecer replantear el significado y función de ese conjunto de materiales navarro-aragoneses a los que llamábamos «aras taurobólicas». En un estrato fechable con seguridad entre finales del siglo III y comienzos del V, sobre otro perteneciente a la villa anterior, abandonada, apareció una estancia de muros en cuidadas hiladas de sillarejo unidas con barro (figura 2). Se trata de un pequeño recinto ritual interpretado por Mezquíriz y su equipo <sup>7</sup> como un santuario doméstico donde se efectuaría el ritual metróaco de purificación y regeneración mediante la sangre del animal sacrificado. La estructura viene domi-



Figura 2.—Villa de las Musas (Arellano). (Fot. Museo de Navarra.)

<sup>6</sup> Así conocida por el magnífico mosaico en ella aparecido, fechable en el siglo IV y representando a las musas y sus maestros (J. M. BLÁZQUEZ, y M.<sup>a</sup> A. MEZQUÍRIZ, *Mosaicos romanos de Navarra. Corpus de mosaicos de España*, VII, Madrid, 1985, 15 ss.; D. FERNÁNDEZ GALIANO, *Mosaicos romanos del Convento Cesaraugustano*, Zaragoza, 1987, 107, nº 174; M. HERNÁNDEZ ÍÑIGUEZ, «Notas sobre el panorama iconográfico de las Musas y Maestros en el mosaico de Arróniz (Navarra)», *Mosaicos romanos*, Madrid, 1989, 215 ss.).

<sup>7</sup> M.<sup>a</sup> A. MEZQUÍRIZ, F. LABÉ, M. RAMOS, A.C. SÁNCHEZ y J. A. SANZ, «La villa de las Musas, Arellano (Navarra)», *Trabajos de Arqueología de Navarra*, 11 (1993-94), 55-100.

nada por dos bloques pétreos (de 60 x 50 x 40 cms.) con sendas cabezas de toros incisas, similares a las aras taurobólicas ya aludidas, ocupando los extremos de una estructura en forma de U formada por gruesas losas. Entre las aras, que se suponen obra de canteros locales por su tosco dibujo y su ejecución, se dispuso «una especie de bandeja ritual formada por fragmentos de laja de piedra colocadas en sentido vertical. Al centro de la U aparece la tierra quemada. Todo ello está rodeado de un pavimento de tierra batida sobre la que se acumula una espesa capa de cenizas... Este pequeño santuario doméstico apareció a una profundidad de 70 cm., compuesta por dos estratos, el primero superficial, con materiales revueltos por las labores agrícolas, de escaso interés arqueológico y el segundo estrato con abundante material cerámico y monedas que nos permiten conocer la fecha de uso y abandono del taurobolio, pudiendo situarlo entre fines del siglo III a finales del siglo IV o comienzos del V»<sup>8</sup> (figuras 3 y 4).

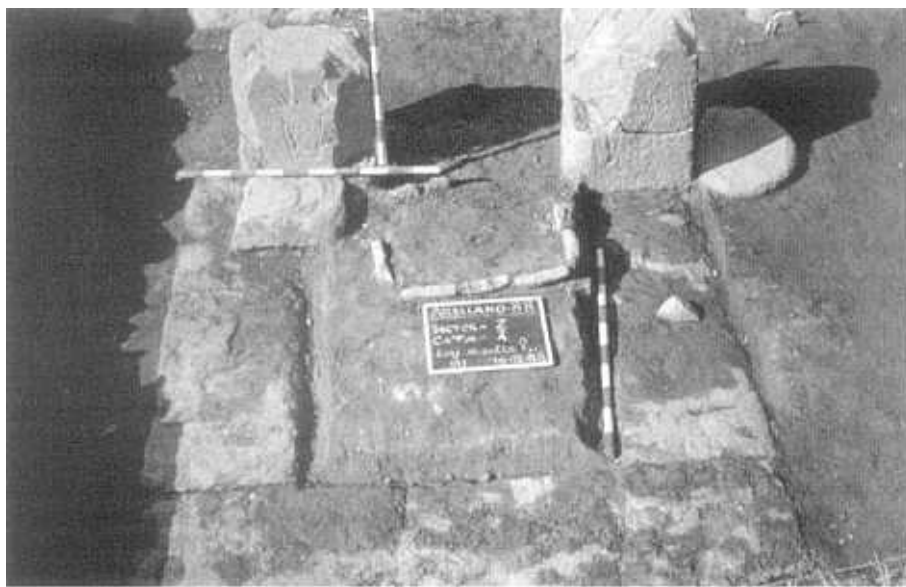


Figura 3. (Fot. Museo de Navarra.)

<sup>8</sup> MEZQUÍRIZ *et al.* (cit. n. 7), 61, lám. 15 y fig. 8). Según me ha comunicado la directora de la excavación, en uno de los muros de una estancia próxima a la del taurobolio apareció igualmente un sillar con una cabeza de toro en relieve, similar estilísticamente a las representadas en los dos bloques pétreos mencionados. Agradezco este dato de la Dra. MEZQUÍRIZ, así como su amabilidad al poner a mi disposición material gráfico correspondiente a los hallazgos con el objeto de incluirlo en este trabajo.



**Figura 4.**—(Fot. Museo de Navarra.)

Efectivamente, las piezas mejor representadas dentro de las acuñaciones bajoimperiales son las emitidas con posterioridad a la reducción del 353, con el 388 como fecha de más reciente acuñación (si bien circulan abundantemente entrado el siglo V durante el último período de ocupación de la *villa*). Entre las monedas aparecidas nos interesa destacar —por lo que luego se dirá— dos, correspondientes a emisiones de Juliano, una como César (358-360) y otra —de ilegible anverso— como Augusto, aunque ésta última pudiera pertenecer a Constancio II (la emisión tendría lugar entre los años 358 y 363). Los reversos de ambas son idénticos, figurando el emperador con globo y lanza junto a la leyenda *Spes Rei Publicae* <sup>9</sup>.

Estas estructuras exhumadas documentarían, por tanto, la existencia de un pequeño santuario doméstico destinado al taurobolio, cosa verdaderamente excepcional habida cuenta de que la documentación sobre este tipo de ritual es de carácter sustancialmente epigráfico, como es sabido <sup>10</sup>. La cronología del conjunto, firmemente establecida por los hallazgos monetarios, se adecúa perfectamente con la atribuida a las aras «taurobólicas» previamente conocidas. Efectivamente, en su estudio sobre las de Farasdués —fechables en el siglo IV a tenor de la mayor parte de los restos cerámicos con ellas aparecidos—, Aguarod y Mostalac han distinguido dos talleres en este conjunto de monumentos, datando los producidos en el de Sos (con, asimismo, los ejemplares de Eslava y Sofuentes) entre los siglos IV y V, mientras que los productos del taller de Los Bañales de Uncastillo (del que saldría asimismo alguna de las piezas de Farasdués, salvo dos ejemplares más toscos de factura local), caracterizados por un relieve más pronunciado, una técnica más precisa y cuidada, así como una orla más ancha, serían algo anteriores, entre los siglos IV y V <sup>11</sup>.

<sup>9</sup> J. J. CEPEDA, «La villa romana de Arellano. Las monedas», *Trabajos de Arqueología de Navarra* 11 (1993-94), 102-105.

<sup>10</sup> El *taurobolium* ha dejado sorprendentemente muy pocas trazas arqueológicas: ningún *cernus* ha salido a la luz, ni tampoco se ha identificado concluyentemente *fossa sanguinis* o sitio ritual alguno, pese a las sugerencias planteadas en sitios como Ostia, Neuss, Samotracia, Zadar (Yugoslavia), Çavdarhisar (Turquía) o Szambathely (Hungría) (G. THOMAS, «Magna Mater and Attis», *ANRW*, II, 17.3, Berlin & New York, 1984, 1225; igualmente las críticas de R. DUTHOY, «Traces archéologiques de tauroboles à Zadar?», *Latomus*, 27.3 (1968), 622-23, con las referencias bibliográficas, y *The Taurobolium. Its Evolution and Terminology*, Leiden, 1969, 110, valorando la probabilidad de que los restos de Neuss —un pozo de 1,40 m. de profundidad, con lados de 1,80 m. y escaleras en los lados NW y SE— se correspondan con una *fossa sanguinis* del último período, correspondiente a la descripción de Prudencio).

<sup>11</sup> AGUAROD Y MOSTALAC (cit. n. 1), 321-324.

Recordemos que Mezquíriz fechó igualmente entre los siglos IV y V los materiales cerámicos surgidos con la lápida de Artajona (Navarra)<sup>12</sup>, y que la misma fecha tendrían los que acompañaban al ara de Eslava<sup>13</sup>.

2. Las excavaciones de Arellano permiten en mi opinión abonar la hipótesis —avanzada en su día por García y Bellido sobre tres de los ejemplares— de que este conjunto de monumentos, cuyas dimensiones, decoración y factura son tan similares a las de los dos bloques pétreos de la villa en cuestión, se relacione con el ritual taurobólico. El taurobolio —con el criobolío a él asociado— constituye el ritual más significativo del culto a la Magna Mater-Cibeles, difundándose desde el siglo II por diversos puntos del Imperio romano, con testimonios en la Península afectando a la Lusitania y a la Bética<sup>14</sup>.

Un profundo conocedor de los cultos orientales como Jaime Alvar señalaba en un estudio reciente «la escasa implantación de los cultos misticos» en la Tarraconense «y en consecuencia el escaso papel que debieron jugar en la religiosidad de esta provincia en época imperial»<sup>15</sup>, indicando de paso como problema fundamental de un estudio sobre Cibeles la atribución de los materiales. A partir de estas bases cuestionaba la posibilidad, planteada por García y Bellido y Vermaseren para algunos de ellos, de que estos altares conmemoraran taurobolios<sup>16</sup>. Ciertamente, no todos

<sup>12</sup> URANGA (cit. n. 1), 227, n. 5.

<sup>13</sup> URANGA (cit. n. 1), 228.

<sup>14</sup> Véanse al respecto E. ESPÉRANDIEU, «Taurobolium», en Ch. DARENBERG y E. SAGLIO, *Dictionnaire des Antiquités gréco-romaines*, V, París, 46-50; H. GRAILLOT, *Le culte de Cybèle, Mère des Dieux, à Rome et dans l'Empire Romain*, París, 1912, 150-187; H. OPPERMANN, «Taurobolia», en *RE IX*, 1934, cols. 16-21; J. R. RUTTER, «The Three Phases of the Taurobolium», *Phoenix* 22 (1968) 226-249; DUTHOY, 1969 (cit. n. 10); M. J. VERMASEREN, M.J., *Cybele and Attis. The Myth and the Cult*, London, 1977, 101 ss.; ID. (cit. n. 1) 72 ss.; THOMAS (cit. n. 10), 1522 ss.; R. TURCÁN, «Les religions orientales en Gaule Narbonnaise et dans la vallée du Rhône», *ANRW*, II, 18.1 (1986), 481-499. Para Hispania, A. GARCÍA Y BELLIDO, *Les religions orientales dans l'Espagne Romaine*, Leiden, 1967, 42-63; A. BLANCO, «Documentos metróacos de Hispania», *AEAA* 41 (1968), 91 ss.; M. BENDALA, «Las religiones místicas en la España Romana», en *La Religión Romana en Hispania*, Madrid, 1981, 287 ss.; ID., «Die orientalischen Religionen Hispaniens in vorrömischer und römischer Zeit», *ANRW* 18.1, Berlin & New York, 1986, 380 ss. (sin alusión alguna a los materiales navarro-aragoneses); R. TURCÁN, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, París, 1989, 55 ss.; ALVAR (cit. n. 1), 39 ss.; ID., «Cinco lustros de investigación sobre cultos orientales en la Península ibérica», *Gerión* 11 (1993), 313-326; UBIÑA (cit. n. 1), 417 ss.

<sup>15</sup> ALVAR (cit. n. 1), 46.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 40-41. «Da la impresión de que existe una sospechosa intimidad entre el culto de Cibeles y la política oficial, lo que supone el abandono básico del credo místico y, por



los restos son igualmente claros o parlantes. Pero, incluso en un horizonte de sincretismo como el que puede contemplarse para las aras que han motivado estas líneas, la aparición de dos de ellas en una estructura arquitectónica perfectamente contextualizada y datada permite replantear el significado del conjunto en relación con el culto metrácoo <sup>17</sup>.

Veamos en primer lugar cuáles serían los paralelos más significativos a estos altares, admitida la hipótesis anterior. En una villa romana de Reus apareció una estatua de Cibeles entre leones <sup>18</sup>, y en Ávila una lápida, carente de dedicante, consignando la consagración a la Magna Mater de un *oecus* <sup>19</sup>. El término indicaría el establecimiento de un santuario privado en una de las dependencias de una casa —como en el ejemplo anterior y como en el caso de la villa de Arellano—, bien el comedor o una sala de uso laboral fundamentalmente femenino <sup>20</sup>. Pero contamos asimismo con evidencias cultuales a la Magna Mater en las inmediaciones occidentales de la zona de las aras en cuestión (es decir, en un punto situado, en las cercanías de Tafalla, entre Eslava y Arellano). En San Martín de Unx salió un ara a ella consagrada por Neria Helpis, la misma dedicante de otro altar a Sol Inuictus y por las mismas razones, *pro salute Coemeae* <sup>21</sup>. En tanto

---

consiguiente, un aumento de la manipulación ideológica del culto. Todo ello está, al mismo tiempo, favorecido por el sincretismo de las diosas Madre-Tierra, que termina provocando una situación de desdibujados perfiles, no sólo para nosotros, sino también para los propios devotos. Ello explica la ambigüedad de los textos epigráficos y las dificultades de comprensión» (*ibid.*, 42). En el mismo sentido, UBIÑA (cit. n. 1), 141, señalando la ausencia de Cibeles como deidad frigia de la epigrafía hispánica, donde la *Mater Deum* o *Magna Mater*, deidad de caracteres sincréticos, habría absorbido su personalidad, pero también quizás las de otras diosas como Juno, Minerva, Venus, Tierra Madre o incluso Ataecina

<sup>17</sup> El propio ALVAR se pronuncia contradictoriamente a propósito de las aras de Sos como elementos de dicho culto: probabilidad (*ibid.* 43) o duda (*ibid.* 45).

<sup>18</sup> El carácter agrario de la explotación justificaría la presencia de Cibeles en el panteón familiar de los propietarios: G. MUNILLA, «Una estatua representando a la diosa Cibeles, hallada en la villa romana de «Els Antrigons», Reus», *Pyrenae*, 15-16 (1979-80), 277-286; ALVAR (cit. n. 1), 40; UBIÑA (cit. n. 1), 416, manifestando reparos —que no comparto en este caso— respecto del significado religioso contenido en las representaciones figuradas de ésta y otras divinidades.

<sup>19</sup> *Oecu / Magn / e Mat / ri P(ecunia) / C(onstituta) / LXXX* (E. RODRÍGUEZ ALMEIDA, *Ávila romana*, Ávila, 1981, 139, nº 52). La lectura, sin embargo, no es segura y pueden ser más verosímiles las de F. FITA o de R. KNAPP, que harían desaparecer el carácter metrácoo del monumento abulense (véase UBIÑA —cit. n. 1—, 407, n. 8, con las referencias correspondientes).

<sup>20</sup> Vitr. VI, 10.

<sup>21</sup> *Ne(ria) Helpis / Ma(tri) Magne V(otum) s(oluit) p(ro) s(alute) / Coemeae* (CASTILLO *et al.* —cit. n. 1—, 56, nº 30). Me parece sugerente la propuesta de ALVAR (cit. n. 1),

que éste último antropónimo parece céltico <sup>22</sup>, la dedicante, que es la que realmente nos interesa, presenta una onomástica bimembre en la que destaca el carácter claramente oriental de su segundo elemento, Helpis. Sería interesante contemplarlo como una posible evidencia del origen minorasiático de la mujer que rinde culto a la Magna Mater <sup>23</sup>, pero en casos como éste se impone la prudencia, pues es sabido que la onomástica oriental no indica necesariamente ni la emigración oriental de quienes la ostentan ni tampoco su estatus de libertos <sup>24</sup>. Tenemos, por último, las evidencias iconográficas de las dos cabezas de Attis representadas en el mausoleo, desmontado y reaprovechado, de Sofuentes, relacionado quizás con los mismos Atilios del vecino monumento funerario de Sádaba, concretamente con el miembro del *ordo equester* C. Atilius Aquilus de acuerdo con la interpretación de Fatás y Martín Bueno, que datan hipotéticamente el conjunto a fines del siglo I <sup>25</sup>.

3. La más interesante de las aras hispanorromanas procede de Sos del Rey Católico (figura 1) y exhibe en su cara más interesante una escena de

---

41, de ver en estas dos aras la expresión de la asunción por parte de Neria Helpis de las corrientes ideológicas oficiales que tienden a integrar las divinidades masculinas bajo el denominador común de Sol Inuictus y las femeninas bajo el de la Magna Mater.

<sup>22</sup> M. L. ALBERTOS, *La onomástica personal primitiva de Hispania Tarraconense y Bética*, Madrid, 1966, 92.

<sup>23</sup> Tal sería la opinión de autores como GRAILLOT (cit. n. 14), 456, para quien muchos de los dedicantes de los altares taurobólicos, entre los que predominan las mujeres, son libertos de origen anatólico. Es evidente, por ejemplo, la importancia de las poblaciones de origen minorasiático en el valle del Ródano en los siglos II y III, y hasta se ha llegado a atribuir —sin evidencia alguna— la persecución a los cristianos de Lyon en 177 al fanatismo de los seguidores megalenses (A. AUDIN, «Lugdunum: colonie romaine et capitale des Gaules», en *Histoire de Lyon*, Toulouse, 1976, 47 ss.); pero, como ha subrayado R. TURCAN («Les religions orientales en Gaule Narbonnaise», *ANRW II*, 18.1 (1986), 484), nada indica que los primeros introductores de los cultos megalenses en el sur de la Galia llegaran directamente de Anatolia, sino que hay que tener en cuenta más bien la mediación itálica.

<sup>24</sup> H. SOLIN, «Zu den griechischen Namen in Rom», en *L'Onomastique latine*, París, 1977, 161-175; ID., «Die Namen der orientalischen Sklaven in Rom», *ibíd.*, 205-220; J. M. ABASCAL, *Los nombres personales en las inscripciones latinas de Hispania*, Murcia, 1994, 35-36 y 384.

<sup>25</sup> Aunque el mausoleo de estos Atilios de Sádaba se ha fechado en los siglos II-III y otro mausoleo de la misma localidad, la llamada «Sinagoga» de planta cruciforme, parece firmemente responder al siglo IV (G. FATÁS, G. y M. MARTÍN BUENO, «Un mausoleo de época imperial en Sofuentes (Zaragoza)», *MM* 18, 1977, 233 ss., 264). Estos mausoleos constituyen indudablemente la representación que de sí mismas hacen, a través del monumento funerario, estas familias terratenientes pertenecientes al mismo extracto social que la poseedora de la villa de Arellano.

sacrificio, con una gran cabeza de toro, dos discos astrales entre los cuernos y, debajo, un individuo que sostiene una vasija globular, en actitud de verter su contenido en un depósito en el que hay un gran cuchillo de sacrificio. A la derecha, otro instrumento del que no se conserva su parte inferior izquierda, que parece un mazo sacrificial como los que los *pop-pae* exhiben en los relieves romanos, o quizás un hacha como propusieran García y Bellido y Vermaseren <sup>26</sup>. En otra cara se representan dos arcos, motivo presente en otros monumentos similares, como los de Farasdués. Este ara tiene el paralelo iconográfico más claro en el altar taurobólico de Périgueux <sup>27</sup>, que exhibe también un toro arrodillado cabe un altar sobre el que hay un busto de Attis y, encima, una *syrinx*, un pino y un gorro frigio, con una cabeza de carnero atestiguadora del *criobolium* en otro de los lados. Los elementos icónicos que sustentan el mensaje en la cara frontal del altar de Périgueux y en el ara de Sos coinciden: bucráneo, similar gran cuchillo sacrificial —en el caso aragonés sin el *hamus* en uno de los bordes, pero con la misma empuñadura con pomo esférico, figurando en lo que parece una cesta ritual— e instrumentos de libación (pátera y jarra en el ara francesa, jarra de cuerpo globular y largo cuello cilíndrico en la de Sos). La diferencia estriba en la utilización de un lenguaje más narrativo en ésta última, con representación los preparativos del sacrificio, posiblemente por no presentar este monumento, a diferencia del de Périgueux, las otras caras decoradas con elementos tan parlantes (aunque aparecen arquerías representadas).

La reciente historiografía hace gala de prudencia en la valoración de las posibles evidencias taurobólicas en particular y de los cultos orientales en general. Dada la escasez de textos literarios y el propio carácter de los epigráficos, se impone una circunspección máxima, y el aporte de los documentos arqueológicos ha de ser sometido a severa crítica, comenzando por la fiable datación de los mismos <sup>28</sup>. Estas precauciones son tanto más necesarias cuanto que no contamos con documentación iconográfica alguna que nos permita describir exactamente la manera como se lleva a cabo un taurobolio <sup>29</sup>. Entre las cabezas de toro o de carnero, la

<sup>26</sup> GARCÍA Y BELLIDO (cit. n. 1), 384-85; VERMASEREN (cit. n. 1), 77. Carece de sentido la propuesta de Uranga (cit. n. 1), 223, de ver un signo fálico en este instrumento, como dista de ser evidente que el personaje sacrificador sea una mujer.

<sup>27</sup> E. ESPÉRANDIEU, *Recueil général des bas-reliefs, statues et bustes de la Gaule romaine*, II, París, 1908, 1267.

<sup>28</sup> L. RICHARD, «Remarques sur le sacrifice taurobolique», *Latomus*, 28 (1969), 661-62.

<sup>29</sup> *Ibid.* 666.

representación del cuchillo sacrificial (*hamus*, ἄρπη), las flautas, crótalos o siringas, los gorros frigios, piñas o páteras y la descripción de Prudencio hay un gran trecho. No toda representación del sacrificio de un toro es un taurobolio <sup>30</sup>. Es inquietante asimismo, que nuestra documentación parezca depender de forma casi exclusiva del poeta cristiano, y tiene razón Duthoy cuando señala que de los cuatro textos literarios que hacen alusión a la ceremonia taurobólica, tan sólo el del poeta calagurritano lo describe de manera precisa, pero con una exageración y un subrayado de los detalles horribles que hacen necesaria la mayor circunspección a la hora de tenerlo en cuenta como fiel reflejo de la ceremonia real <sup>31</sup>.

Un repaso a la más segura documentación epigráfica del taurobolio indica que el ritual arraigó especialmente en la parte occidental del Imperio, con tres zonas de especial intensidad: el Lacio, con 38 inscripciones, África Proconsular, con 14 y, especialmente, el sur de las Galias, donde han aparecido casi una cincuentena de inscripciones, de las cuales 23 en Aquitania, la mayoría en Lator (Lectoure); para Hispania se documentan 6 evidencias, a partes iguales entre la Bética y la Lusitania <sup>32</sup>. Una zona particularmente interesante para nosotros es, pues, el suroeste de la

<sup>30</sup> Así el bajorrelieve de Velletri, en el que figura un toro desventrado al lado de un *focus* sobre el que dos hombres colocan los *exta* (ESPÉRANDIEU —cit. n. 14—, 48).

<sup>31</sup> Los cuatro textos son los siguientes: PRUD., *Perist.* X, 1011-1050, datable hacia el 400; AEL. LAMP., *Vita Heliog.* VII, 1, probablemente de fines del siglo IV; FIRMIC. MAT., *De errore profanarum religionum* XXVII, 8., datable hacia el 350; *Anonymi carmen contra paganos*, 57-62, que G. MANGANARO («La reazione pagana a Roma nel 408-409 e il poemetto anonimo «carmen contra paganos»», *GIF* 13 (1960), 210-224) data en 409. Sobre estas cuestiones, DUTHOY 1968 (cit. n. 10), 623 ss., y 1969 (cit. n. 10), 54-56; RICHARD (cit. n. 28), 666-668, n. 5.

<sup>32</sup> En Lator se documentan 6 taurobolios en 176 y 9 en 241. Para una consulta más pormenorizada de estos datos, DUTHOY 1968 (cit. n. 10), 5-53; UBIÑA (cit. n. 1), especialmente 417 ss., indicando que la escasez de epígrafes taurobólicos no se debe, como a menudo se observa, a que este tipo de sacrificios estaba al alcance solamente de devotos que dispusieran de buenos recursos económicos, sino a la escasa aceptación de los cultos metrácos entre los hispanorromanos, probablemente restringida a algunas familias de origen oriental. Esta interpretación parece excesivamente restrictiva, pues todo indica que esa minoría capaz de costear los taurobolios, en el siglo IV, se identifica con la aristocracia romana defensora de los valores religiosos más tradicionales, sin conexiones directas o especiales con el Oriente mediterráneo (*vid. infra*). Probablemente no es ajeno a la escasez relativa de evidencias taurobólicas el carácter privado de las ceremonias en esta época, y no olvidemos que en el mundo antiguo no todo sacrificio tiene reflejo documental, pues sólo excepcionalmente se mencionan tarifas sacrificiales.

Galia, donde aparecen no sólo inscripciones sino también evidencias iconográficas —anepígrafas— de taurobolios, como los relieves de Burdeos<sup>33</sup> y, sobre todo, el altar de Périgueux<sup>34</sup>.

Los estudios que sobre el taurobolio han llevado a cabo Rutter y Duthoy coinciden, a pesar de sus diferencias en la reconstrucción, en que se basan en la más abundante evidencia epigráfica, que contrastan con la bien escasa literaria<sup>35</sup>. Ambos defienden una evolución del *taurobolium* desde un sacrificio inicial a un ritual de purificación y, por último, en el siglo IV, un «bautismo de sangre» de carácter fundamentalmente privado<sup>36</sup>. El examen de los dedicantes de las inscripciones taurobólicas indica una evolución relativamente clara: mientras que en los siglos II y III pertenecen a sectores amplios, pero con una clara vinculación con la burguesía, en el siglo IV resalta sobre todo el interés aristocrático<sup>37</sup>, lo que se adecúa bien con la conocida reacción de las familias aristocráticas paganas de la época ante la política de los emperadores cristianos<sup>38</sup>. Una reacción lógica si se piensa que el culto metróaco nada tiene de marginal:

<sup>33</sup> ESPÉRANDIEU (cit. n. 27), 1.070-1.071.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 1267. La «*αρηη*» figurada en estos y otros relieves como los de Lyon o de Die (TURCAN (cit. n. 24), 493, n. 324) no se corresponde con el *sacratum venabulum* de que habla Prudencio (*Perist.* X, 1027).

<sup>35</sup> RUTTER (cit. n. 14); DUTHOY, 1969 (cit. n. 10).

<sup>36</sup> DUTHOY, 1969 (cit. n. 10), 116 ss., distingue: a) una primera fase en la que el ritual sería incorporado al culto de Cibele —del cual no formaría parte inicialmente—, hacia 160, con carácter netamente sacrificial (el altar de Lyon —*CIL* XIII 1751— es de época de Antonino Pío, y la inscripción más antigua de Italia, de Puteoli, datada en 134 menciona un taurobolio a Venus Caelestis —*CIL* X 1596-; b) hacia 225 la ceremonia con el *cernus* formaría parte del rito, prestándole un carácter marcadamente purificador; c) finalmente, hacia el 300, el *taurobolium* se transforma en un bautismo de sangre en el pozo en la manera en que es descrito por Prudencio. Dicha evolución sería debida a la influencia cristiana (*ibid.*, 121). Una crítica fundamentada de visiones unidireccionales de este tipo (influencias cristianas sobre los cultos paganos), así como del desdén de los estudiosos del cristianismo primitivo hacia los nuevos datos arqueológicos y epigráficos concernientes a los misterios en J. Z. SMITH, *Drudgery Divine. On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, 1996, *passim* y 102-103 por lo que respecta al taurobolio.

<sup>37</sup> DUTHOY (cit. n. 10), 102-103; THOMAS (cit. n. 10), 1524.

<sup>38</sup> Así P. DE LABRIOLLE, *La réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du Ier. au VIe. siècle*, París, 1934, 348-354; A. ALFÖNDY, *Die Kontorniaten. Ein verkanntes Propagandamittel der stadtrömischen heidnischen Aristokratie in ihrem Kampf das christliche Kaisertum*, Budapest, 1953; B. KÖTTING, *Christentum und heidnische Opposition in Rom am Ende des 4. Jahrhunderts*, Münster, 1961; H. BLOCH, «The Pagan Revival in the West at the End of the Fourth Century», en A. MOMIGLIANO (ed.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford, 1964, 193 ss.; J. WYTZES, *Der letzte Kampf des Hiedentums in Rom*, Leiden, 1977.

se trata, por el contrario, de una devoción muy oficial en cuya expansión influyeron los propagandistas provinciales y municipales del culto imperial <sup>39</sup>. Frente a la ausencia de taurobolios públicos *pro salute imperatoris* a partir de Probo, me parece esencial subrayar aquí un hecho ya constatado por Marquardt: la multiplicación de los taurobolios privados sobre todo tras el reinado de Juliano (361-363). Es como si todos los cultos paganos hubieran convergido finalmente hacia el taurobolio <sup>40</sup>. Y no parece casual que esa expansión de los taurobolios particulares en la segunda mitad del siglo IV se corresponda con la cronología de los escasos textos literarios que nos han llegado (*vid. supra*).

Las interpretaciones sobre el *taurobolium* han sido muy diversas, y no vamos a entrar aquí en su consideración pormenorizada <sup>41</sup>, ni tampoco en las posibles implicaciones soteriológicas de la ceremonia en su estadio final <sup>42</sup>. Interesa más plantear la posibilidad de los contactos del culto

<sup>39</sup> P. LAMBRECHST, «Les fêtes 'phrygiennes' de Cybèle et d'Attis», *BIBR* 27 (1952), 150-157; TURCAN (cit. n. 24), 499. Se conocen taurobolios públicos por la salud de Antonino Pío, Marco Aurelio, Cómodo, Septimio Severo, Caracalla y Geta, Severo Alejandro y Julia Mamaea, Maximino y Máximo, Gordiano III y Sabinia Tranquilina, los dos Filipos y Otacilia Severa y Probo (ESPÉRANDIEU —cit. n. 14—, 50).

<sup>40</sup> J. MARQUARDT, *Le culte chez les Romains*, I, París, 1908 (Leipzig, 1878), 108.

<sup>41</sup> Se ha hablado de regeneración física primero y espiritual luego, como parecen apuntar dos de los textos literarios conservados, el de Prudencio (*Perist.* X, 1.006 ss.) y el *Carmen contra paganos* (57-62: «Quis tibi taurobolus vestem mutare suasit, / inflatus dives, subito mendicus ut esses? / Obsitus et pannis, modica stipe factus epaeta / sub terram missus, pollutus sanguine tauri, / sordidus, infestus, vestes servare cruentas, / vivere cum speras viginti mundus in annos?»); sobre esta última obra, además del trabajo de MANGANARO —cit. n. 31—, véase L. CRACCO RUGGINI, «Il paganesimo romano tra religione e politica (384-394): per una interpretazione del *Carmen contra paganos*», *MAL* S. VIII, 23 (1979), 3-141). Se ha apuntado que se trataría de un rito de substitución de la castración a través de los órganos del toro, con los que se identifica (a partir de un texto de Clemente de Alejandría —*Protr.* II, 15—, que fuera iniciado en los misterios frigios) el término *uires* que aparece en determinadas inscripciones (*CIL* XIII 573, Burdeos: *natalici viribus*). Se ha aludido a una ceremonia que formaría parte de los misterios de Cibele, el descenso y la reaparición desde el foso traduciendo para el *tauroboliatus* la vicisitud dramática de la muerte y resurrección de Attis (es la interpretación de A. LOISY, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, París, 1919, 111 ss., o de GRAILLOT —cit. n. 14—, 178)...

<sup>42</sup> Es cierto que las fórmulas inscritas en los altares (DUTHOY —cit. n. 10—, 108 ss.) no parecen implicar en el ceremonial taurobólico conexiones con los misterios propiamente dichos (TURCÁN —cit. n. 23—, 494; de los taurobolios datados epigráficamente, sólo dos lo están el 24 —*CIL* XIII 510— y el 25 de marzo —*CIL* II 5521—), pero Lydus indica que el sacrificio de un toro tenía lugar en las ceremonias de marzo (*De mens.* IV, 49, con el objetivo de lograr la prosperidad de los campos), y algunas inscripciones hacen referencia de un *natalicium* taurobólico (*CIL* XIII 11352. En Hispania son significativas las inscripciones de Pax Iulia y de Emerita, fechables en el siglo IV: DUTHOY —cit. n. 10—, 116, n.º 78; VERMASEREN —cit. n. 1—, 182 y 186) o a un renacimiento eterno (*CIL*

me galense con formas tradicionales de religiosidad. Hace más de ochenta años, H. Graillot, tras indicar que de todas las provincias del Imperio romano la Galia era la que más testimonios había dejado de inscripciones y de relieves figurados de taurobolios, propuso la explicación de que tal éxito se debiera a la continuación, bajo este nuevo aspecto, de viejos rituales ancestrales, entre ellos las diosas madres tópicas o la gran madre indígena<sup>43</sup>. Se ha sugerido en este sentido la posibilidad de que los cultos indígenas a la Tierra-Madre o a las Matres hubieran preludiado o preparado la implantación del frigidianismo<sup>44</sup>. Tal se ha señalado para la Lusitania, donde los devotos de la indígena Ataecina pudieran haber visto en la Magna Mater una hipóstasis de su divinidad y propiciar, en consecuencia, su culto<sup>45</sup>. Pero las condiciones en las que los ritos metróacos

---

VI 510 y 733). La conclusión es que el *taurobolium* conllevaría una idea de regeneración espiritual y que constituiría en los últimos tiempos del paganismo, especialmente para diversos sectores de la aristocracia, un ritual capaz de procurarle al participante la certeza de ser *renatus* (G. SFAMENI GASPARRO, *Soteriology and Mystic Aspects in the Cult of Cybele and Atis*, Leiden, 1985, 114). Algunas inscripciones taurobólicas del siglo IV presentan un lenguaje con connotaciones claramente místicas, en concreto definiendo a la ceremonia como *τελετή*, *misticum sacrum*, *telestis taureis* (*ibid.*, 116-117, con las referencias correspondientes). Y, en esta perspectiva, el taurobolio asumiría una connotación mística porque procura una *κάννασις* cuya eficacia no se extendería sólo a un ciclo terrenal de 20 años (*Carm.* 62), sino que alcanzaría las dimensiones soteriológicas totales (*ibid.*, 118) implicadas en los mencionados epígrafes, en una escatología de la que se hacen eco —si bien, naturalmente, desde una perspectiva polemista— autores como nuestro Prudencio (*Perist.* X, 1061-1065: «cultrum in lacertos exerit fanaticus / sectisque Matrem brachiis placat deam, / furere ac rotari ius putatur mysticum; / parca ad secandum dextra fertur in pia, / caelum meretur vulnerum crudelitas») o Agustín de Hipona (*De civ. Dei*, VII, 24, 2: «...tympanum, turres, Galli, iactatio insana membrorum, crepitus cymbalorum, confictio lenum, vitam cuiquam pollicentur aeternam?»; 7, 26: «Hisne diis selectis quisquam consecrandus est, ut post mortem vivat beate, quibus consecratus ante mortem honeste non potest vivere, tam foedis superstitionibus subditus et immunis daemonibus obligatus?»). Sobre estas cuestiones, J. PÉPIN, «Réactions de christianisme latin à la soteriologie méroque. Firmicus Maternus, Ambrosiaster, Saint Augustin», en U. BIANCHI y M. J. VERMASEREN (eds.), *La soteriologia dei culti orientali nell'impero romano*, Leiden, 1982, 256-272.

<sup>43</sup> GRAILLOT (cit. n. 14), 457 ss.

<sup>44</sup> En concreto, J. J. HATT («Divinités orientales et dieux gaulois», en *Paganisme, judaïsme, christianisme. Influences et affrontements dans le monde antique. Mélanges offerts à Marcel Simon*, París, 1978, 277-286) establece una relación entre el taurobolio y el sacrificio del toro a la diosa madre, o entre la ceremonia bien conocida del *arbor intrat* y las ofrendas de árboles enteros depositados en los pozos funerarios de Holzhausen o Le Bernard (Vendée) en honor de las divinidades del allende (sobre el «culto céltico a los árboles»: J. FONTAINE, *Sulpice Sévère, vie de Saint Martin*, París, 1968, 741 ss.).

<sup>45</sup> BENDALA (cit. n. 14), 289; M. P. GARCÍA Y BELLIDO, «Las religiones orientales en la Península Ibérica: documentos numismáticos I», *AEA* 64 (1991), 68-75.

podieran relacionarse directamente con una divinidad indígena se nos escapan completamente, y los casos de yuxtaposición parecen prevalecer sobre los casos de asimilación <sup>46</sup>. Algunos ejemplos parecen, con todo, especialmente significativos de ese contacto de Cibeles con las diosas indígenas <sup>47</sup>, y sin entrar en la hipotética asimilación de Attis a Esus que propone, con escasas razones en mi opinión, Hatt <sup>48</sup>, no hay duda de que contamos con testimonios que abonan la relación del culto megalense con experiencias religiosas indígenas preexistentes <sup>49</sup>. Cabría esperar que dicha relación se diera también en el ámbito que nos interesa aquí.

4. La presencia de los dos discos astrales entre los cuernos del bóvido en el ara de Sos plantea una relación entre el sacrificio del toro y los astros que volvemos a encontrar en otros monumentos del mismo tipo hallados en la misma Sos del Rey Católico, Sofuentes y Farasdués, mientras que la asociación con el creciente lunar se da en el ara de Eslava, en alguna de Farasdués, y en las estelas navarras de Ibero, Oteiza de la Solana o Artajona <sup>50</sup>. Y de la misma forma que Cumont interpretaba los altares galos donde la piña se asocia a signos astrales como la amplificación por parte de los misterios frigios de Cibeles y Atis de las viejas concep-

<sup>46</sup> TURCAN (cit. n. 23), 481.

<sup>47</sup> Así en Die, en Lectoure, en Glanum... (*ibid.*, 482 ss.). Sobre los mecanismos de la *interpretatio*, véase F. MARCO, «Integración, *interpretatio* y resistencia religiosa en el Occidente del Imperio», en J. M. BLÁZQUEZ y J. ALVAR (eds.), *La romanización en Occidente*, Madrid, 1996, 217-238; ID., «*Interpretatio Romana e interpretatio indigena*: Recursos en la identificación de los dioses ajenos», en *II Colóquio Internacional de Epigrafía: Divinidades indígenas e interpretatio romana*, Sintra, 16-18 marzo de 1995 (en prensa).

<sup>48</sup> HATT (cit. n. 44), 281.

<sup>49</sup> En Burdeos, donde se documentan altares taurobólicos en la segunda mitad del siglo II (ESPÉRANDIEU —cit. n. 28—, II, 1.070 y 1.071), la Tutela urbana, sedente y tocada con una corona mural tiene a su derecha a un toro tricorne que posa las patas en un altar (*ibid.*, 1073). En otro monumento de la misma procedencia, que un originario de Eburacum (York) dedica a Tutela, se representa asimismo una escena de sacrificio de toro (*ibid.*, IX, 6932), pero aquí con una figuración de Attis al lado del animal: estaríamos aquí ante una *interpretatio celtica* del taurobolio, llevada a cabo en el siglo III (HATT —cit. n. 44—, 279). La asociación entre la diosa sedente y el toro se atestigua asimismo en dos fragmentos de la misma ciudad publicados separadamente (ESPÉRANDIEU —cit. n. 28—, II, 1079 y 1209), que, como el monumento anteriormente citado (*ibid.*, I, 316) serían del siglo I, y también en Poitiers se da la misma relación en otro relieve (*ibid.*, II, 1399). Otro caso de *interpretatio* puede documentarse en Kastell, con los hastíferos rindiendo culto no a Cibeles, sino a una *dea Virtus Bellona* que tiene todas las características de ser indígena (CIL XIII 7281).

<sup>50</sup> Referencias bibliográficas en la n. 1.



ciones indígenas relativas a los astros como morada de los muertos <sup>51</sup>, cabría pensar que los devotos a la Magna Mater mencionada en el altar de San Martín de Unx encontrarían el terreno abonado por unas concepciones indígenas que subrayan la importancia de los astros, como muestra la iconografía funeraria de estas zonas <sup>52</sup>.

Esa asociación íntima del toro con las dos estrellas que se da en el altar de Sos figura asimismo en una moneda emitida por Juliano (361-363) en la misma época en la que se inscriben las evidencias que comentamos, por cuanto en la villa de Arellano, como más arriba se dijo, han aparecido una par de monedas correspondientes a emisiones de este emperador <sup>53</sup>. La moneda en cuestión es un *follis* que presenta en el reverso un toro con dos estrellas de seis puntas, una de ellas entre los cuernos, como en las aras vasconas, con la leyenda *Securitas Reipublicae*. No es éste el lugar para tratar del interés de estas monedas julianeas del toro, que abordo en otro trabajo <sup>54</sup>. Baste decir que, frente a las diversas interpretaciones dadas hasta la fecha <sup>55</sup>, me parecen con-

<sup>51</sup> F. CUMONT, *Recherches sur le symbolisme funéraire des romains*, París, 1966, 220.

<sup>52</sup> Las mismas arquerías representadas en una de las aras ara de Sos y en dos de las de Farasdués (AGUAROD y MOSTALAC —cit. n. 1—, 321) aparecen en estelas funerarias de la mitad septentrional de la Península como símbolos para representar el tránsito hacia el allende astral (ABÁSULO y MARCO —cit. n. 3—, 340). Parecen probarlo asociaciones tan significativas como los crecientes lunares representados sobre arquerías en la estela navarra de Porcius Felix, de Carcastillo (CASTILLO, GÓMEZ PANTOJA y MAULEÓN —cit. n. 1—, lám. XXXIX). Recuérdese también la aparición de sendas cabezas de toro en los laterales del ara que, procedente de Ujué, se dedica al dios Lacubegis por parte de los *Coelii Tesphoros et Festa et Telesinus* (*ibid.*, lám. XXXIVb), así como dos de los elementos iconográficos del altar de Aibar dedicado a Júpiter por Lucius Sempronius Geminus: una swástica dextrógira aparece en la cara posterior, mientras que en el frontón del remate de la cara principal figura una cabeza de toro (*ibid.*, lám. XVII).

<sup>53</sup> Vid. nota 9. La aparición de un miliario del emperador Juliano (A. D'ORS, «Un miliario del emperador Juliano en España», *Mélanges André Piganiol*, III, París, 1966, 1337-1339) estaría indicando asimismo una clara adhesión a su figura y, evidentemente, a su política religiosa.

<sup>54</sup> F. MARCO, «Ambigüedad y persuasión en el dinero de los dioses: el caso de Juliano», en *El dinero de los dioses. Economía y Religión en la Antigüedad. VIº Encuentro Coloquio ARYS*, Jarandilla de la Vera (Cáceres), 18/19 de diciembre de 1996 (en prensa). Igualmente, «Ambivalencia icónica y persuasión ideológica: las monedas de Juliano con representación del Toro», *Athenaeum* (en prensa).

<sup>55</sup> Representación del buey Apis (H. COHEN, *Description historique des monnaies frappées sous l'Empire romain communément appelées médailles impériales*, VIII, París & Londres 1892, 48 nº 38; E. STEIN, *Histoire du Bas-Empire*, I, París, 1956, 163; H. MATTINGLY, *Roman Coins*, London, 1960, 240), del toro mitraico (H. THIELER, «Der Stier auf den Gross Kupfermünzen des Julianus Apostata (355-360-363 n. Chr.)», *Berliner Numismatische Zeitschrift* 27 (1962), 49-54), símbolo del papel protector del emperador (J. P. C. KENT, «Notes on Some Fourth-Century Coin Types», *Numismatic Chronicle* ser. 6, vol. 14 (1954),

vincentes las propuestas que ven en el toro representado y en su asociación con las dos estrellas un símbolo de la devoción de Juliano por los cultos tradicionales y un intento de inducir al espectador a conectar con el interés imperial en el sacrificio <sup>56</sup>. Pero en mi opinión estas monedas permiten un segundo nivel de lectura, el que podrían llevar a cabo las élites ilustradas paganas: a partir de la especial devoción del emperador por los cultos megalenses, creo que la relación iconográfica establecida en estas emisiones entre el toro y los astros está traduciendo en el plano icónico la misma interpretación alegórica del mito e idéntica soteriología que su amigo Salustio desarrolla en *De Diis et mundo* IV y que el propio Juliano trata en su *Discurso a la Madre de los Dioses* <sup>57</sup>. En consecuencia no cabe descartar, a tenor de lo dicho, que la asociación que se da en algunas de las aras entre el toro y los astros esté manifestando los efectos provocados por la inducción de la nueva política religiosa imperial de propiciar los taurobolios como quintaesencia del ritual sacrificial, operando sobre un horizonte religioso en el que las persistencias tradicionales habrían facilitado tal tipo de prácticas.

5. Puede no ser casual que que el texto principal sobre el taurobolio sea el del calagurritano Prudencio, el poeta del *Imperium Christianum* <sup>58</sup> que definiera a Juliano como el «amante de trescientos mil dioses» <sup>59</sup>. Los pasajes que aquí interesan están contenidos en el himno décimo de su

216-217) o la propia figuración astrológica de éste, que habría nacido en el signo de Tauro (F. D. GILLIARD, «Notes on the Coinage of Julian the Apostate», *JRS* 54 (1964), 138-141).

<sup>56</sup> Así J. ARCE (*Estudios sobre el emperador Fl. Cl. Juliano (Fuentes literarias. Epigrafía. Numismática)*, Madrid, 1984, 192) o P. POTTER (*Prophets and Emperors*, London, 1994, 125).

<sup>57</sup> MARCO (cit. n. 54). Esa soteriología parece manifestarse, como se ha visto, en determinados epígrafes taurobólicos correspondientes al siglo IV (vid. n. 42).

<sup>58</sup> F. PASCHOUD, *Roma Aeterna. Études sur le patriotisme romain dans l'Occident latin à l'époque des grands invasions*, París, 1967, 222-23. De su visión son ilustrativas estas palabras dirigidas a Roma: «Me gustaría que dejaras ya tus fiestas pueriles, tus ceremonias ridículas y tus sacrificios indignos de un imperio tan grande. Lavad, próceres, los mármoles teñidos de pútrida sangre; dejad, limpias, de pie, las estatuas que son obra de magníficos artistas; que sean bellissimo ornato de nuestra patria» (*C. Symm.* I, 499-504; trad. de L. GARCÍA IGLESIAS, «Paganismo y cristianismo en la España romana», en *La religión romana en Hispania*, Madrid, 1981, 476). Sobre la adecuación entre romanismo y cristianismo, paganismo y barbarie, vid. J. FONTAINE, «Romanité et hispanité dans la littérature hispano-romaine des IVème et Vème siècles», *VI Congrès International d'Études Classiques*, Bucarest-París, 1976, 315.

<sup>59</sup> *Apoth.* 453: *amans ter centum milia divum*.

*Peristephanon*, escrito en torno al 400 d.e., es decir, más o menos la época en la que se datan las evidencias vasconas <sup>60</sup>.

Frente a la práctica desvinculación del culto a Cibeles en la provincia tarraconense defendida a partir de la inexistencia de testimonios taurobólicos <sup>61</sup>, creo que el conjunto de las evidencias consideradas aquí parece apuntar a la existencia de dichos rituales, sólo que expresados de manera diversa, no a través del discurso epigráfico <sup>62</sup>, aunque debemos recordar el ara votiva encontrada en San Martín de Unx (Navarra) dedicada por Neria Helpis a la Magna Mater *pro salute* de Coema <sup>63</sup>. Estas prácticas, además, a juzgar por la cronología de los hallazgos de la villa de Arellano y de algunas de las aras consideradas, se perpetúan entrado el siglo V, es decir, después de la celebración del Concilio de Cesaraugusta en el 380, y constituyen una prueba interesante del complejo panorama religioso en esta parte de la Tarraconense y, en definitiva, de la perpetuación del paganismo. Quizás no sea ajena a la manifestación de rituales sacri-

---

<sup>60</sup> Prudencio introduce la descripción del taurobolio en el contexto del martirio de San Román, haciendo decir a éste que la sangre derramada es la suya propia y no la de un toro sacrificado en el curso de dicho ritual, que describe así: «El sumo sacerdote abre una fosa en la tierra y se introduce en lo más profundo para hacer el sacrificio; luego de ceñir sus sienes con bandas admirables y festivas, se adorna de corona de oro, vistiendo su toga de seda, ceñido con el cinto de Gabeis. Pónenle encima un tablado extendido y agujereado en sus maderos. Cortan y afinan en seguida la superficie. Perforan muchas veces la madera con agujones para dar paso franco a los múltiples y pequeños agujeros. Traen entonces un toro de torva y erizada frente, adorado de guirnaldas, sujeto de lomos y cuerno. Brilla con el oro propio de las víctimas, y el oro de las brácteas despidе fulgores como saetas. Después de colocar la bestia en este lugar, para inmolarla, atraviesan su pecho con el venablo sagrado. La ancha herida vomita una oleada de sangre caliente, y en los entresijos de este mar que cae se funde un río de vapores humeante. Por los mil caminos de los mil agujeros llueve este putrefacto rocío. Hundido el sacerdote debajo del foso recoge las gotas, poniendo debajo su cabeza y su vestido y todo su cuerpo. Échase luego de espaldas para ofrecerle su cara. Preséntale las mejillas; luego, las orejas; después, narices, labios, y ojos baña en el líquido y no perdona paladar ni lengua, hasta embeberse todo en negra sangre. Al endurecerse en cadáver desangrado, los flámines lo apartan del tablado. Se alza allí entonces el pontífice, de terrible aspecto. Muestra su cabeza mojada, su pesada barba, sus bandas humedecidas, sus vestiduras borrachas de sangre. Odioso de tales contactos, sucio de la pestilencia del fresco sacrificio, de lejos y con respeto, todos le saludan y reverencian, porque la sangra vil de un toro muerto lavó a aquél mientras estaba oculto en la fea caverna» (*Perist.* X, 1006-1050; trad. de M. José BAYO).

<sup>61</sup> Así ALVAR (cit. n. 1), 39. En el mismo sentido, UBIÑA (cit. n. 1), 422.

<sup>62</sup> La figuración de cabezas de bóvido en una zona en la que se atestiguan cultos metrácos viene siendo considerada como expresión probable de rituales taurobólicos (TURCAN —cit. n. 24—, 495).

<sup>63</sup> Véase nota 21.

ficiales de carácter previsiblemente metróaco como los documentados en la villa de Las Musas un rasgo tradicional de la personalidad divina de Cibele: la protección de la fertilidad agraria <sup>64</sup>.

Las evidencias hasta ahora tenidas en consideración abonan, pues, la vitalidad de los usos religiosos tradicionales en el ámbito vascónico en la segunda mitad del siglo IV, y cuestionan en mi opinión los progresos profundos de la cristianización defendida por un sector de la historiografía para el alto y medio valle del Ebro. Ciertamente a partir del concilio de Iliberris en el 309 se mencionan prelados de Caesaraugusta <sup>65</sup>, en la que sabemos se reúne un sínodo en el 380 ó 379 para tratar de resolver las cuestiones planteadas por el priscilianismo <sup>66</sup>, pero las propuestas de defender la representación de Calagurris en el citado concilio de Iliberris carecen de base <sup>67</sup>, si bien Prudencio dedica el primero de sus himnos <sup>68</sup> al martirio de Emeterio y Celedonio, que habría tenido lugar a en dicha ciudad a comienzos de la centuria <sup>69</sup>. El mismo autor cristiano informa de

<sup>64</sup> Por Gregorio DE TOURS sabemos que la ciudad de Autun celebraba en el siglo IV procesiones en las que se portaba la imagen de la diosa *pro salvatione agrorum ac vinearum suarum* (*In glor. conf.* 76); y, de atender a Plinio, las cosechas del año siguiente al de la introducción de la imagen de Cibele en Roma fueron extraordinariamente buenas (*NH* 18, 4, 16). Vid. THOMAS (cit. n. 10), 1521, n. 105; UBIÑA (cit. n. 1), 419.

<sup>65</sup> J. ARCE, *Caesaraugusta, ciudad romana*, Zaragoza, 1979, 78 ss.

<sup>66</sup> Véanse las diversas contribuciones en G. FATÁS (dir.), *El I Concilio Caesaraugutano. MD aniversario*, Zaragoza, 1981 Sobre la cuestión priscilianista, M.V. ESCRIBANO, *Iglesia y estado en el certamen priscilianista: Causa ecclesiae y iudicium publicum*, Zaragoza, 1988, 217-244. La presencia de obispos aquitanos en Zaragoza está atestiguando la fluidez e intensidad de relaciones existente entre el Valle del Ebro y la Francia transpirenaica. De los cinco lugares conocidos con seguridad como sedes de los 12 obispos asistentes al concilio, dos son aquitanos (Agen y Burdigala), siendo los restantes Ossonoba, Asturica y Emerita (J. VIVES, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona-Madrid, 1963; FATÁS, 1981, 135 ss.). Destaquemos, por el contrario, la ausencia de representante alguno de Calagurris (aunque no cabe descartar que tal inasistencia no se debiera a que no existiera sede episcopal todavía sino a que —como propone A. GONZÁLEZ BLANCO, «Los orígenes cristianos de la ciudad de Calahorra», en *Calahorra. Bimilenario de su fundación*, Madrid, 1984, 237— su ocupante no fuera invitado por simpatizar con las tendencias espiritualistas y ascéticas que se trataba de reprimir).

<sup>67</sup> Así VIVES (cit. n. 66), 1 ss., defendiendo la vinculación con Calagurris del presbítero Eucario asistente al concilio de Iliberris (*contra*, U. ESPINOSA, U., *Calagurris Iulia*, Logroño, 1984, 251).

<sup>68</sup> El *Peristephanon* habría sido compuesto a lo largo de varios años, con algunos himnos escritos ya antes de su viaje a Roma, otros en el transcurso del mismo (401-402) y otros tras el regreso a Calagurris (I. LANA, *Due capitoli prudenziani. La biografia. La cronologia delle opere. La poetica*, Roma, 1962, 42-43; cfr. GONZÁLEZ BLANCO —cit. n. 66—, 239).

<sup>69</sup> ESPINOSA (cit. n. 67), 220 ss.

la construcción de un baptisterio dedicado a la memoria de esos mártires calagurritanos <sup>70</sup>, pero ninguna traza ha sido revelada del mismo por la arqueología o cualquier tipo de evidencias. Hasta Prudencio no se menciona a un obispo en Calagurris, Valerianus <sup>71</sup>, y recordemos cómo nuestro propio poeta indica que se siguen practicando rituales paganos, ofrendas varias y dedicaciones de dioses diversos especialmente en ámbitos rurales <sup>72</sup>. En realidad, y frente a la acentuación de los progresos de la nueva religión <sup>73</sup>, el siglo IV en Hispania contempla el mismo conflicto entre paganismo y cristianismo que se observa en otras partes del Imperio <sup>74</sup>, lo que se adecúa con la vitalidad del paganismo en la segunda mitad del siglo IV subrayada por diversos autores para la parte occidental del Imperio <sup>75</sup>, y las clases elevadas constituídas por las familias de más rancio abolengo —forzadas en buena parte a refugiarse en sus villas <sup>76</sup>— serían, junto con el pueblo llano, las más tradicionalistas y apegadas a las prácticas religiosas paganas, en tanto que los *curiales* se verían más afectados por la nueva religión <sup>77</sup>.

<sup>70</sup> *Perist.* VIII.

<sup>71</sup> *Perist.* XI, 2, 11, 127, 179, 233, 237. Su relación con los Valerii de Caesaraugusta (estirpe de obispos elogiada por el poeta en *Perist.* IV, 79: *...his sacerdotum domus infulata Valeriorum...*) parece probable.

<sup>72</sup> *Perist.* X, 301 ss.; *Apoth.* 183-193; *C. Symm.*, II, 1006. Vid. J. F. JORDÁN, «La pervivencia del paganismo en la Calahorra de principios del siglo IV», en *Calahorra. Bimilenario de su fundación.*, Madrid, 1984, 247-258.

<sup>73</sup> «Para el año 409 la Península era ya completamente cristiana» (Z. GARCÍA VILLADA, *Historia eclesiástica de España*, Madrid, 1929, t. I, vol. II, final; cfr. J. ARCE, *El último siglo de la España romana*, Madrid, 1988, 122); GONZÁLEZ BLANCO (cit. n. 66), 234: «Los datos que tenemos nos autorizan a pensar que la situación del valle del Ebro no debía ser muy diferente de lo que el concilio de Elvira atestigua para el Sur de España...».

<sup>74</sup> Véase el tratamiento equilibrado de la cuestión por parte de ARCE (cit. n. 73), 122-135, donde se subrayan las dificultades y la lentitud de la penetración del cristianismo en Hispania, con referencia a las evidencias más significativas: desde la documentación de dioses paganos en la Cantabria finicenturia a la persistencia de costumbres paganas señalada por Paciano, el obispo de Barcelona, pasando por la prohibición de sacrificios y prácticas paganas por concilios como el de Iliberris.

<sup>75</sup> Véase n. 38. Además R. MACMULLEN, *Paganism in the Roman Empire (A.D. 100-400)*, New Haven & London, 1981.

<sup>76</sup> *Ibid.*, 136.

<sup>77</sup> ARCE (cit. n. 73), 128. La frecuencia de los Valerii altoimperiales en el *Conventus Caesaraugustanus* —por ejemplo en la misma Calagurris, Turiaso o Bilbilis— plantea la posibilidad de la conexión familiar entre antiguos cargos curiales y cargos eclesiásticos eclesiásticos cristianos (vid. J. M. TUDANCA (1995), *Evolución socioeconómica del Alto y Medio Valle del Ebro en época bajoimperial romana*, 2 vols., Zaragoza, 1995, Tesis Doctoral, inédita, 25).

En palabras de Brown, «the historian of the later Roman church is in constant danger of taking the end of paganism for granted»<sup>78</sup>. Prudencio habla a los vascones, en otro tiempo unos brutos paganos<sup>79</sup>, lo que viene a implicar que en su tiempo ya no lo eran<sup>80</sup>. Nada más lejos de la realidad. Los elementos sobre los que ha girado la reflexión en las líneas que anteceden demuestran claramente la persistencia de las creencias tradicionales, expresadas a través de rituales sacrificiales que tienen a bóvidos como víctima, incluso en las zonas más romanizadas y abiertas a las nuevas ideas religiosas del cristianismo dentro del ámbito vascónico, cuya

<sup>78</sup> P. R. L. BROWN, «St. Augustine's attitudes to religious coercion», *JRS* 54 (1964), 109). De hecho, cada vez parece más evidente la coexistencia de elementos tradicionales (paganos) y cristianos, sin que sea fácil delimitar de forma neta muchas veces creencias o prácticas (ID., *Authority and the Sacred. Aspects of the Christianization of the Roman World*, Cambridge, 1995, 3 ss., sobre el mundo religioso del siglo IV como algo ambiguo e infinitamente diverso y criticando el que todavía se siga aplicando una visión laicizada deudora de la «representación» que de esta época se llevó a cabo por parte de los historiadores y polemistas cristianos de las primeras décadas del siglo V, en términos de impacto de un cuerpo dinámico (cristiano) sobre la masa inerte y estática del paganismo). P. CHUVIN (*Chronicle of the Last Pagans*, Cambridge, Mass., 1990) se refiere al IV como a un «siglo vacilante» («Wavering Century»). Piénsese, por ejemplo, que todavía en los años 440 y siguientes los católicos príncipes de Rávena seguían tomando parte en la fiesta de año nuevo celebrada en las calendas de enero, con el despliegue de la *tota officina idolorum* por el hipódromo de la ciudad, hombres desfilando con los trajes de los planetas (en realidad los dioses de Roma) en un ritual de renovación y de expresión de la eterna enegía de Roma (M. MESLIN, *La fête des Kalendas de janvier dans l'empire romain*, Bruxelles, 1970, 51-73), comentado por el obispo de la ciudad, Petrus Chrysologus, con estas palabras: *sacrilegio vetusto anni novitas consecratur* (*Sermo*, 155 bis, 1, ed. A. OLIVAR, *Corpus Christianorum*, 24 B, Turnhout, 1975, 967; cfr. BROWN, 1995, 15). Frente a lo que pudiera deducirse del texto de Prudencio, carecemos para la Hispania del siglo IV de evidencias sobre una confrontación entre los devotos cristianos y los del culto megalense, y más bien la documentación plantea situaciones sincréticas: Fortunatus, el propietario de la villa de Fraga (Huesca) en la que fue hallado un Attis funerario, era probablemente cristiano, y otros restos escultóricos de Attis han salido a la luz en necrópolis paleocristianas de Tarraco, Emerita, Corduba o Valentia (véase UBIÑA —cit. n. 1—, 433, con las referencias correspondientes).

<sup>79</sup> *Perist.*, I, 94-95: *bruta quondam Vasconum gentilitas*. Confróntese esta afirmación con las noticias de más o menos coetáneas de Eutropio (*De simul carn pecc.*, *PL*, suppl. 1, col. 555) sobre la obra evangelizadora de Cerasia entre los bárbaros idólatras que hablaban una lengua especial, vascones sin duda (cfr. GARCÍA IGLESIAS —cit. n. 58—, 376), o con los vascos que San Amando se encuentra hacia el 630, que son claramente paganos (*Vita Sancti Amandi Episcopi Traiectensis*, cap. 20, en B. KRUSCH (ed.), *Monumenta Germaniae Historicae. Scriptores Rerum Merovingiarum*, V. BEROLINI, 1910, 443-444).

<sup>80</sup> Por haber presenciado la derrota de los demonios otrora feroces en la tumba de los mártires Emeterio y Celedonio: *cerne quam palam feroces hic domantur daemones* (*Perist.* I, 97).

cristianización es en general extraordinariamente tardía, al menos por lo que a las zonas del *saltus* respecta <sup>81</sup>. Esos sacrificios taurinos estarían documentando algo atestado en otros lugares del occidente del Imperio y de manera óptima en la vecina Aquitania, con la que tan intensas son las relaciones desde el valle del Ebro en el siglo IV tardío <sup>82</sup>; la importancia del taurobolio como emblemática formalización ritual de la religión tradicional del Imperio <sup>83</sup> y como expresión paradigmática de la *romanitas*.

---

<sup>81</sup> Sobre estas cuestiones consúltese J. M. LACARRA, «La cristianización del País Vasco», en su *Vasconia medieval. Historia y Filología*, San Sebastián, 1957, 51.69; A. E. MAÑARICUA, «Introducción del cristianismo en el País Vasco», I Semana de estudios de historia eclesiástica del País Vasco, Vitoria, 1981, 27-42; J. J. SAYAS, «La búsqueda visigoda de la unidad territorial y el caso vascónico», *Veleia* 5 (1988), 189-206; A. AZCÁRATE, *Arqueología cristiana de la Antigüedad Tardía en Aalava, Guipúzcoa y Vizcaya*, Vitoria, 1988; R. COLLINS, «El Cristianismo y los habitantes de las montañas en época romana», *Antigüedad y cristianismo*, VII (1990), 551-557.

<sup>82</sup> Vid. n. 66.

<sup>83</sup> Piénsese en el carácter «nacional» de Cibeles, divinidad estrechamente vinculada a los destinos de Roma, en virtud de unas consideraciones míticas que permiten explicar la temprana y oficial introducción de su culto: S. AURIGEMMA, «La protezione speciale della Gran Madre Idea per la nobiltà romana e le leggende dell'origine troiana di Roma», *BCAR* 1909, 31-65; A. BARTOLI, «Il culto della Mater Deum Magna Idaea e di Venere genitrice sul Palatino», *Mem. Pont. Acc.* VI (1942), 229-239; P. LAMBRECHTS, «Cybèle, divinité étrangère ou nationale?», *Bull. de la Soc. Royale Belge d'Anthropologie et de Préhistoire* LXII (1951), 44-60; P. BOYANCÉ, «Cybèle aux Mégalésies», *Latomus* 13 (1954), 337-342; E. S. GRUEN, «The Making of the Trojan Legend», en su *Culture and National Identity in Republican Rome*, Ithaca, 1992, 6-51; J. JOPE, «The *Fasti*: Nationalism and Personal Involvement in Ovid's Treatment of Cybeles», *ECM* 32 (1988), 15 ss.; J. ALVAR, «Escenografía para una recepción divina: La introducción de Cibeles en Roma», *DHA*, 20.1 (1994), 149-169; P. J. BURTON, «The Summoning of the Magna Mater to Rome», *Historia*, 45.1 (1996), 36-63.

