

EL ROL DEL SACRIFICIO DEL CABALLO
EN LAS ESTRUCTURAS MÍTICAS Y RELIGIOSAS
DE LOS PUEBLOS INDO-EUROPEOS
RELACIONADAS CON EL CONCEPTO
DUMEZILIANO TRIPARTITO
DE ORGANIZACIÓN SOCIAL

Manuel Alberro
University of Exeter

El artículo trata de la funcionalidad del caballo entre los antiguos indo-europeos. Una selección del material histórico, arqueológico, etnográfico y mitológico existente ha sido analizada tratando de elucidar el rol del caballo como componente integral de las estructuras míticas y religiosas de los pueblos indo-europeos relacionadas con su típico concepto tripartito de organización social y religiosa. Un estudio del arcaico *asvamedha* de la India, el *October Equus* de Roma, y el ritual céltico del sacrificio equino como parte de las ceremonias rituales de investidura de un nuevo rey, de una diosa transfuncional hipomorfa, y de los “mellizos divinos” de la tradición indo-europea, completan el artículo.

The article focuses on the functionality of the horse among the ancient Indo-Europeans. A selection of the historical, archaeological, ethnographic and mythological material available has been analyzed in an attempt to explain the role of the horse as an integral component of the Indo-European mythical and religious structures related to their typical tripartite concept of social and religious organization. The ancient Indian *asvamedha*, the Roman *October Equus* and the Celtic ritual involving horse sacrifice as part of the ceremonies of a royal investiture, a hippomorphic transfucional goddess, and the “divine twins” of the Indo-European tradition have also been included in the study.

INTRODUCCIÓN

Los primeros testimonios fidedignos de la domesticación de caballos salvajes proceden de la región esteparia Póntico-Caspiana, donde en el segundo milenio a.C. podían hallarse ya grupos de poblaciones proto o indo-europeas¹, que desde allí se dirigieron a través del Cáucaso hacia Anatolia y el continente europeo por un extremo, y por el otro a través de la región oriental del Caspio hacia Irán e India. La aparición del caballo domesticado y del carro de combate de dos ruedas tirado por dos caballos ha sido frecuentemente relacionada con la expansión de los pueblos indo-europeos hacia el Asia occidental², y algunos autores mantienen que “el culto del caballo, que fue domesticado en el mismo período, está ligado a la Edad del Bronce”³. En términos lingüísticos, el arcaico vocablo que designa al caballo en las lenguas indo-europeas, *ékwo*, o *ekwos*, puede haber reemplazado a otro mucho más antiguo, *marko*, hallado en Europa en un número de inscripciones y nombres de lugar, y conservado en el gaélico-irlandés *marc*⁴.

La domesticación del caballo abrió inmensas posibilidades a los antiguos pueblos indo-europeos, y a otros de su época, ya que constituyó una parte integral de la llamada “secondary products revolution”⁵, con la que se cristalizaron en la vieja Europa muchos de los descubrimientos en agricultura y ganadería sedentaria del Neolítico, miles de años anterior y originario del Oriente Próximo⁶. Pueblos que hablaban lenguas proto o indo-europeas ocupaban la región situada entre el Río Dnieper en el Oeste y los Urales en el Este durante la época comprendida entre los milenios V y III a.C.; en un momento determinado, la escasez de adecuados pastizales en esas regiones esteparias impulsó a esos pueblos de la “cultura Kurgan” a emigrar al Sur-Este de Europa⁷; y un importante componente de

¹ T. G. E. Powell, *The Celts* (London 1991) 30-31.

² J. P. Mallory, *In Search of the Indo-Europeans* (London 1994) 38-41.

³ J. P. Mohen et C. Eluère, *The Bronze Age in Europe. Gods, heroes and treasures* (London 2000) 96, 151.

⁴ J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch* (Berne and Munich 1959) 700; A. Martinet, *Des steppes aux océans. L'indoeuropéen et les "Indo-européens"* (Paris 1986) 241; B. Sergent, *Les Indo-Européens. Histoire, langues, mythes* (Paris 1995) 174.

⁵ A. Sherratt, “Plough and pastoralism; aspects of the secondary products revolution”, en I. Holden, G. Isaac and N. Hammond (eds.), *Patterns of the Past: Studies in Honour of David Clarke* (Cambridge 1981) 261-305; *Ibid.*, “Mobile resources: settlement and exchange in early agricultural Europe”, en C. Renfrew and S. Shennan (eds.), *Ranking, Resource and Exchange* (Cambridge 1982) 13-26.

⁶ M. Gimbutas, *The Prehistory of Eastern Europe. Tomo I, en Mesolithic, Neolithic and Copper Age Cultures in Russia and the Baltic Area* (Harvard 1956); *Ibid.*, “The first wave of Eurasian Steppe pastoralists into Copper Age Europe”, *Journal of Indo-European Studies* 5.4 (1977) 163-214; *Ibid.*, “Primary and secondary homeland of the Indo-Europeans. Comments on the Gamkrelidze-Ivanov articles”, *Journal of Indo-European Studies* 13.1.2 (1985) 185-202; *Ibid.*, “The social structure of Old Europe: Part 2-4”, *Journal of Indo-European Studies* 18.3.4 (1990) 225-284.

⁷ M. Gimbutas, “The Beginning of Bronze Age in Europe and the Indo-Europeans: 3500-2500 BC”, *Journal of Indo-European Studies* 1 (1973) 163-214; *Ibid.*, *op. cit.* (1977); *Ibid.*, “The Kurgan wave 2 (c. 3400-3200 BC) into Europe and the Following Transportation of Culture”, *Journal of Indo-European Studies* 8 (1980) 273-315; *Ibid.*, *op. cit.* (1985).

esos movimientos migratorios fue la expansión del caballo doméstico desde las estepas hasta la región del Danubio⁸. En el “Middle Helladic Period” aparecen ya sepulturas en Micenas y en Albania conteniendo caballos. En cuando al sacrificio de caballos en conjunción con el Maratón de la arcaica Grecia, esta práctica es hoy considerada como una inserción bastante posterior⁹.

La invasión de Grecia en el siglo VIII a.C. por los pueblos dorios indo-europeos produjo la introducción en Europa central del uso del caballo de monta y de tracción, que se convirtió rápidamente en el símbolo más visible de prestigio y ostentación de la elite aristocrática guerrera dominante en las sociedades indo-europeas. Y a partir del período de Hallstatt (750-450 a.C.) de la cultura céltica de la Edad del Hierro, el caballo se convirtió también en un elemento de la mayor importancia bélica. En el mundo céltico de la época, tanto el jinete como el conductor del carro de combate tirado por caballos adquirieron rápidamente un alto estatus dentro de la sociedad. El caballo era altamente apreciado por su valiosa funcionalidad bélica, su belleza estética, velocidad, vigor sexual y fertilidad, y también por su valor económico y sus pragmáticas funciones como el más rápido medio de comunicación y transporte existente en esa época. Por todo ello, no es nada extraño que el caballo adquiriera una gran importancia en las creencias de los pueblos indo-europeos, existiendo abundantes testimonios que denotan la presencia entre ellos de ritos y divinidades asociadas con este cuadrúpedo, especialmente en los pueblos célticos.

CULTOS, SACRIFICIOS Y PRÁCTICAS RITUALES

La funcionalidad del caballo en materias religiosas está documentada desde tiempos remotos. Tácito (*Germania* 10.2) describe el uso de caballos por los antiguos germanos como medio de adivinación, y existen numerosas referencias a la práctica del sacrificio de caballos en forma ritual¹⁰, con casos relativamente recientes como los del templo pagano de Uppsala, Suecia (en el siglo XI), descrito más adelante, y los del festival anual en Selon, cerca de Leire, en Dinamarca que siguió teniendo lugar al menos hasta 934¹¹.

Trabajos arqueológicos realizados en la antigua Europa céltica muestran la presencia de sacrificios, prácticas rituales y enterramientos de caballos. En las comunidades rurales de la época, que vivían bajo las precarias condiciones propias de una economía de subsistencia, el sacrificio de un animal mayor representaba sin duda una pérdida económica considerable, por lo que era solamente

⁸ C. Renfrew, “Problems of the General Correlation of Archaeological and Linguistic Strata in Prehistoric Greece: The Model of Autochthonous Origin”, en R. A. Crossland and A. Birchall (eds.), *Bronze Age Migrations in the Aegean* (London 1973) 273-276; *Ibid.*, *Archaeology and Language: The Puzzle of Indo-European Origins* (London 1987).

⁹ Mallory 1994, *op. cit.* 70.

¹⁰ K. Dowden, *European Paganism* (London 2000) 57, 75, 172, 177, 281.

¹¹ Thietmar, Obispo de Merseburg (1009-18), *Chronicon or Gesta Saxonum*, 1012-18, 1.17 (9).

realizado como respuesta a algún hecho insólito o una grave crisis social. Miranda Green distingue dos tipos de sacrificios equinos: los que eran cremados o enterrados enteros, y los que eran faenados y parcialmente consumidos¹². En Gournay-sur-Aronde (Oise, Francia), uno de los grandes santuarios célticos de Las Galias del período de La Tène (450-1 a.C.), han sido descubiertos ambos tipos de sacrificio¹³, y en una cueva de Byciskála (en la antigua Checoslovaquia), han sido hallados también restos de rituales funerarios equinos datados al Siglo VI a.C. Durante los períodos culturales de Hallstatt y La Tène de la Edad del Hierro, los miembros de la elite de la sociedad céltica continental eran enterrados en suntuosas cámaras funerarias donde generalmente se incluía un carro de cuatro ruedas, a veces con los restos del propio equipo de caballos¹⁴. En la Edad del Hierro británica, enterramientos de este tipo hallados en Kings Barrow (East Yorkshire), Mildenhall (Suffolk), y Fordington (cerca de Dorchester, Dorset), forman parte de la llamada "Cultura de Arras", formada por grupos celtas procedentes del Continente que se establecieron en Gran Bretaña a principios del Siglo IV a.C.; en ellos se hallaron también testimonios de rituales funerarios equinos¹⁵. Testimonios de este tipo han sido hallados también en enterramientos en el interior de algunos *hill-forts* (castros) de Gran Bretaña, por ejemplo en Danebury, datados hacia el 400 a.C., y en el Castillo de South Cadbury en fosas asociadas con un templo de la Edad del Hierro¹⁶. Los rituales asociados a los cadáveres equinos continuaron durante el período romano-céltico, y ejemplos de ello son los restos de caballos hallados bajo los cimientos de un templo en Bourton Grounds (Bucks), en un foso en Newstead en el Sur de Escocia que data del siglo II d.C., y en un depósito ritual en Bekesbourne en Kent¹⁷.

IMAGINERÍA

En una tumba hallada en el Sur de Rusia, datada entre *ca.* 3000 y *ca.* 2000 a.C., fue hallado un vaso de plata con la imagen de un caballo. En 1750 a.C., un caballo recibió un elaborado ritual funerario en Egipto; y entre 2000 a 1000 años a.C., en la región rusa del Volga Medio, dos caballos fueron enterrados en una sepultura tipo túmulo junto con varios ornamentos de su-ajuar. En la época que va desde el 1400 al 1200 a.C., figuras de caballos aparecen en grabados en roca en

¹² M. J. Green, *Dictionary of Celtic Mythology and Legend* (London 1997) 182.

¹³ J. L. Brunaux, *Les Gaulois, sanctuaries et rites* (Paris 1986); *Ibid.*, *Les religions gauloises-Rituels celtiques de la Gaule indépendante* (Paris 1996) 59-90.

¹⁴ J. V. S. Megaw, *Art of the European Iron Age* (New York 1970); R. Megaw and J. V. S. Megaw, *Celtic Art* (London 1989).

¹⁵ B. W. Cunliffe, *Iron Age Communities in Britain* (London 1974); I. M. Stead, *The Arras Culture* (York 1979); J. Dent, "Three cart Burials from Wetwang, Yorkshire", *Antiquity* 59 (1985) 89-92; J. Collis, *The European Iron Age* (London 1984).

¹⁶ L. Alcock, "By South Cadbury, is that Camelot...", *Excavations at Cadbury Castle 1966-70* (London 1972); B. W. Cunliffe, *Danebury: Anatomy of an Iron Age Hillfort* (London 1983).

¹⁷ Green 1997, *op. cit.* 121.

cámaras funerarias, y como ornamentos en joyas enterradas con sus fallecidos dueños¹⁸. Todo ello indica la antigüedad de estas prácticas.

En Europa occidental, en la Edad del Hierro aparecen imágenes de caballos que denotan un significado o naturaleza sagrada, asociadas con un tipo específico de culto. Se han hallado también numerosas cantidades de monedas con representaciones de caballos en una clara relación con símbolos solares, que pueden representar un cierto tipo de conexión entre el caballo como animal sagrado y el dios solar romano-céltico. Algunos santuarios provenzales pre-romanos estaban decorados también con imágenes equinas probablemente asociadas con cultos guerreros: en un friso en Roquepertuse, localizado en un castro cerca de Entremont, Provenza¹⁹; en una gran piedra plana hallada en Nages, y en otras en Mourières²⁰. En las cercanías del arcaico santuario de Neuvy-en-Sullias (Loiret), fue hallada una elegante estatua de bronce con una inscripción al dios céltico Rudibus²¹.

En Gran Bretaña, un buen ejemplo de imaginería equina es el famoso caballo blanco de Uffington, condado de Oxfordshire (Fig. 1), esculpido en ca. 50 a.C. en el terreno calcáreo de la ladera de una colina en las cercanías de un castro de la Edad del Hierro por los celtas atrebates que allí moraban. Rituales de fertilidad han sido realizados ante esta famosa figura desde tiempos inmemoriales, y han continuado en diversas formas hasta nuestros días; el lugar es también visitado anualmente por miles de turistas y curiosos. Esta misma representación del caballo con un cuerpo fino, largo y sinuoso es hallada también en monedas céltico-británicas y en un modelo en bronce recuperado en la capital de los atrebates, Silchester²².

En las monedas hispano-romanas acuñadas por los celtíberos existen numerosas representaciones de jinetes y caballos, y las llamadas fíbulas de jinete y de caballito, de las que se han hallado más de 150 en toda España, son claros testimonios arqueológicos del estatus social del jinete y de la conexión del caballo con el mito de carro solar. Datan de los siglos IV al I a.C., y muchas de ellas están decoradas con círculos concéntricos que han sido interpretados como símbolos solares²³. Estas fíbulas con representaciones de caballos, las monedas pre-romanas donde aparecen caballos y discos, y un bronce hallado en Calaceite, Teruel, prue-

¹⁸ F. Delaney, *The Celts* (London 1993) 25-26.

¹⁹ F. R. Hodson and R. M. Rowlett, "From 600 BC to the Roman Conquest", en S. Piggott, G. Daniel and C. McBurney (eds.), *France before the Romans* (London 1973) 157-191, en 189; M. Pobé et J. Roubier, *The Art of Roman Gaul* (London 1961) n. 13; M. J. Green, *Symbol and Image in Celtic Religious Art* (London and New York 1989) 146-147.

²⁰ Green, *op. cit.* (1997) 122.

²¹ J. de Vries, *La religion des Celts* (Paris 1963) 118-119; Green, *op. cit.* (1989) 32; E. Espérandieu, *Recueil general des bas-reliefs de la Gaule romaine et pré-romaine* (Paris 1907-1966) n. 2978.

²² S. Woolner, "The White Horse, Uffington", *Transactions of the Newbury and District Field Club* 11, no. 3 (1965) 27-44; S. Palmer, "Uffington White Horse Hill Project", *Archaeological News: The Quarterly Newsletter of the Oxford Archaeological Unit* 18, n. 2 (1990) 28-32.

²³ M. Almagro Gorbea y M. Torres Ortiz, *Las fíbulas de jinete y de caballito* (Zaragoza 1999) 51.

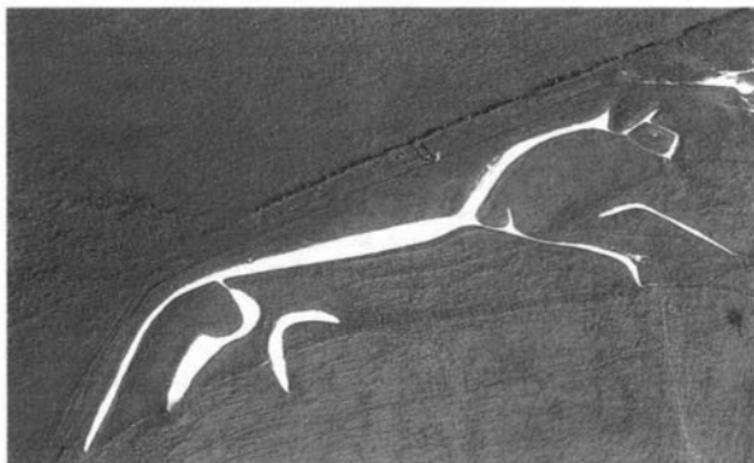


FIG. 1. El famoso "Caballo de Uffington" en la ladera calcárea de la colina White Horse Hill, Uffington, Oxfordshire, Inglaterra. Ca. 50 a.C.
(Foto: National Geographic Society, Washington).

ban según J. M. Blázquez la existencia del culto solar entre los celtas y la íntima relación del caballo con ese culto²⁴.

En el arte rupestre de Escandinavia existen diversas figuras de caballos grabados en roca que pueden datar de la Edad del Bronce acompañados de barcos y ruedas solares; uno de los más famosos es el conocido "Carro de Trundholm", en el que se puede apreciar el disco solar arrastrado por un caballo (Fig. 2). Y existen testimonios pre-indoeuropeos, de la época megalítica. Por ejemplo, en la localidad gallega de Louro, en las cercanías de Muros, existe un petroglifo muy elaborado donde aparece un caballo portando sobre su lomo un disco solar²⁵. El caballo acompañado de un disco solar es uno de los motivos de diseño más frecuentes de la época de los Campos de Urnas europea, y siguió siéndolo hasta la Edad del Hierro, principalmente en numismática. El caballo poseía un claro simbolismo solar, y la relación del caballo con el desplazamiento diurno del sol de Este a Oeste puede indicar el significado psicopompo y en cierto modo ctónico de este animal entre los pueblos indo-europeos, ya que éste era el medio de trans-

²⁴ J. M. Blázquez, *Imagen y mito: Estudios sobre religiones mediterráneas e ibéricas* (Madrid 1977) 260.

²⁵ L. Monteagudo, "Petroglifo de Lagea das Rodas (Louro, S.W. Prov. Coruña)", *Primera Reunión Gallega de Estudios Clásicos* (Santiago de Compostela 1981) 46-100; F. Alonso Romero, "El calendario ritual del Laxe das Rodas (Louro, Muros)", *Primera Reunión Gallega de Estudios Clásicos* (Santiago de Compostela 1981) 32-45; *Ibid.*, "Nuevas consideraciones sobre el significado del petroglifo del Laxe das Rodas (Muros, Galicia)", *Zephyrus* 36 (1983) 79-91.



FIG. 2. El llamado "Carro Votivo de Trundholm", que representa un mito donde la esfera solar es colocada en un carro y arrastrada por un corcel blanco. Disco de bronce chapado en oro, el resto todo en bronce. Hallado en Trundholm, Dinamarca, y datado a ca. 1.000 a.C. (Foto: G. Dagli Orti, Paris).

porte para llegar al "Más Allá" situado en el extremo occidental del océano, donde se pone el sol²⁶.

ASOCIACIÓN DEL CABALLO CON DIVERSAS DIVINIDADES

En el período Romano-Céltico el caballo estaba asociado a una serie de divinidades. Además del citado Rudiobus, el dios solar céltico Taranis, que los romanos identificaron con Júpiter, aparece a menudo a caballo portando una rueda solar como escudo protector en las aproximadamente 150 "Columnas del Júpiter-Gigante" de la región del Este de Las Galias donde moraban los lingones, los mediomatrici y los treveri, a lo largo del Río Moselle, y en ambas márgenes del Rin²⁷. Esta asociación solar del caballo está presente también en una arcaica cantera en Bad Dürkeim en Alemania, que contiene marcas de imágenes de hombres, caballos, ruedas solares y swásticas. Entre los caballos de arcilla hallados en Assche-Kalkoven, Bélgica, se hallan algunos que portan amuletos lunares alrededor del cuello, lo que indica también un simbolismo celestial²⁸.

²⁶ H. R. E. Davidson, *Myths and Symbols in Pagan Europe* (Manchester 1988) 39.

²⁷ G. Bauchlenss, *Jupiter Gigantensäulen* (Stuttgart 1976); G. Bauchlenss and P. Nölke, *Die Jupitersäulen in den germanischen Provinzen* (Köln und Bonn 1981).

²⁸ S. J. de Laet, "Figurines en terre cuite de l'époque romaine trouvées à Assche-Kalkoven", *L'Antiquité Classique* 10 (1942) 41-54.

El caballo estaba asociado también al culto de los manantiales sagrados y curativos común en los antiguos pueblos indo-europeos. Figurillas equinas típicas de este tipo de santuarios naturales han sido halladas en Sainte-Sabine y otros lugares de Francia ofrecidas al dios céltico Belenus, y el caballo puede representar aquí un animal solar. Otros dioses de guerra céltico-romanos se hallan también representados a caballo en varios lugares, especialmente en el Este de Gran Bretaña, lo que refleja el estatus del caballo en materias bélicas entre los antiguos celtas²⁹.

La asociación del caballo con divinidades femeninas está claramente testimoniada ya en la Edad del Hierro por la presencia de monedas con jinetes femeninos y mujeres conduciendo carros de combate arrastrados por caballos que representan diversas divinidades. Entre ellas, la diosa céltico-romana más conocida y extendida es Epona, una diosa pan-céltica de la cría y la fertilidad equina y patrona tutelar de los oficiales de caballería³⁰.

En Irlanda, el caballo poseía connotaciones claramente sagradas que lo relacionaban con el pan-céltico dios Lug. Según las leyendas orales y los pseudo-históricos manuscritos medievales, este dios fue quien introdujo el caballo en la isla³¹.

SACRIFICIO RITUAL EQUINO

Las muestras más significativas del sacrificio ritual del caballo practicado por los antiguos indo-europeos son el *asvamedha* de la antigua India, y los paralelos al mismo descritos por Georges Dumézil en el *October Equus* de Roma³², y por Franz Rolf Schröder en el ritual céltico-irlandés de inauguración real³³.

El *asvamedha*, un ritual que en su época más arcaica estaba consagrado a Indra, el equivalente del Marte romano, envuelve un elenco de miles de participantes y ejemplifica el rol central del sacrificio en la religión de los antiguos pueblos indo-arios de la India. El acto comienza en la primavera, patronizado por el rey y oficiado por los cuatro sacerdotes principales, *adhvariyu*, *hotar*, *udgatar* y *brahman*. Como víctima propiciatoria es seleccionado cuidadosamente un valioso

²⁹ J. Gourvest, "Le culte de Belenus en Provence occidentale et en Gaule", *Ogam* 6 (1954) 257-262; E. Thevenot, "Le cheval sacré dans la Gaule de l'Est", *Revue archéologique de l'Est et du Centre Est* 2 (1951) 129-141; *Ibid.*, "Un temple d'Apollon-Belenus à la source de l'Aigue à Beaune", *Revue archéologique de l'Est et du Centre Est* 3 (1952) 244-249; J. Zwicker, *Fontes Historiae Religionis Celticae* (Berlin 1934-36) 105.

³⁰ K. Linduff, "Epona: a Celt among the Romans", *Collection Latomus* 38, fasc. 4 (1979) 817-837.

³¹ D. Ó hÓgáin, *Myth, Legend and Romance* (New York and London 1991) 251.

³² G. Dumézil, *Tarpeia: cinq essais de philologie comparative indo-européenne* (Paris 1947); *Ibid.*, *L'Heritage Indo-Européen à Rome: introduction aux séries "Jupiter, Mars, Quirinus" et "Les Mythes Romains"* (Paris 1949); *Ibid.*, *Rituels indo-européens à Rome* (Paris 1954); *Ibid.*, *Ancient Roman Religion with an Appendix on the Religion of the Etruscans* (Chicago and London 1970).

³³ F. R. Schröder, "Ein altinischer Königsritus und dans indo-germanische Rossopfer", *Zeitschrift für Celtische Philologie* 16 (1927) 310-312.

caballo semental, que tras su inmersión total en un estanque es liberado para co-retear durante un año a su libre albedrío, acompañado por cien caballos castrados o muy viejos, y cuatrocientos jóvenes provenientes de todas las castas sociales, quienes lo guían en una dirección aproximada hacia el NE y lo mantienen estrictamente apartado del contacto con yeguas y de una nueva inmersión en agua. Tras ese lapso de tiempo tiene lugar un ritual final que dura tres días seguidos. El rey circula en un carro de combate tirado por el semental que va a ser sacrificado y otros tres caballos. El *gomrga*, o caballo/víctima es seguidamente ungido por las tres esposas principales del rey, y su crin y cola adornadas con 101 perlas. El sacrificio tiene lugar en 21 pasos seguidos, el semental es sofocado por asfixia, mientras la *mahisi* o reina principal realiza, real o simulado, un coito ritual con el mismo tras unas cortinas. La víctima era a continuación desmembrada y sus partes distribuidas, y se realizaban nuevos sacrificios y abluciones³⁴.

En el *Satapatha Brahmana*, un texto perteneciente al llamado *Yajur-Vedic* "Blanco", y en varios textos del *Srautasutra* del *Yajur-Vedic* "Negro"³⁵, la descripción del *asvamedha* es acompañada de otro ritual conocido como *purusamedha*, que envuelve un sacrificio humano. El *purusamedha* es un *pañacaratra* (cinco noches), o sacrificio ritual que según el *Katyayana* (21.1.2) sólo puede ser iniciado por un miembro de una de dos castas, la *brahmana* o la *rayanya*. En el *Sankhayana* se indica que este rito puede proveer todo lo que no es posible conseguir con el *asvamedha*. En todo caso, el *purusamedha* se asemeja al rito del sacrificio equino del *asvamedha* en muchos sentidos, aunque en el *purusamedha* un hombre ocupa el lugar del caballo a sacrificar. El *Sankhayana* prescribe que la víctima humana que va a ser sacrificada, el *purusapasu*, ha de ser un *brahmin* o un *kshatriya* que ha sido escogido tras haber cumplido muy estrictos requerimientos, y tras haber pagado por él a su familia el precio de cien caballos y mil vacas. Este hombre era pues especial, y tras ser elegido era considerado como un ser divino que ocupaba el puesto de un caballo y era sacrificado como tal. Al igual que en el *asvamedha*, esta víctima humana es destinada a llevar una vida llena de riquezas, gozos y cumplimiento de todos sus deseos, con la excepción de que ha de permanecer estrictamente casto durante ese año de libertad. El ritual final tenía lugar durante cinco días en lugar de los tres del *asvamedha*, y la víctima era adornada y asfixiada o estrangulada al igual que el caballo, junto con un morueco sin cuernos y un macho cabrío. En el *Brhadaranyakopanisad* (1.2.4) se declara que tras haber conservado esta víctima humana su semen intacto por un año, la reina principal o *mahisi* realizaba un coito real con esa víctima en estado agonizante o en el momento de la muerte. El acto era acompañado con cantos

³⁴ *Rig-Vedic Hymns* 1.162 y 1.163, en *Der Rg Veda* (Cambridge 1951-57) 4 vols., tr. K. F. Geldner; Shrikirishna Bhawe, *Die Yahus des Asvamedha* (Stuttgart 1939); J. Gonda, *Die Religionen Indiens* (Stuttgart 1960) I, 168-173; J. Campbell, *The Masks of God: Oriental Mythology* (New York 1962) 190-197; P. E. Dumont, *L'Asvamedha* (Paris 1927); *Ibid.*, "Asvamedha", *Proceedings of the American Philosophical Society* 92 (1948) 447-503.

³⁵ Dumont, *op. cit.* (1927) y *op. cit.* (1948).

litúrgicos del *Purusasukta* y los himnos funerarios de la *mandala* número 10.90 del *Rig-Veda*, el llamado himno *Purusa-Narayana*. El número de víctimas adicionales sacrificadas en un simple acto ritual era muy alto, hasta 166 personas según el *Satapatha Brahmana*, y 184 según otras fuentes³⁶. Algunos autores concluyen que el *purusamedha* fue en una época un medio práctico de obtener un descendiente real en casos donde el rey no era capaz de hacerlo. Willibal Kirfel produjo pruebas médico-científicas de que en víctimas recién ahorcadas o decapitadas se produce una tumescencia del pene condicionada por reflejos, con emisión de semen³⁷, un caso similar al que podía ocurrir entre la *mahisi* y el *purusapasu* en el *purusamedha*, o con el caballo en el *asvamedha*. El *asvamedha* puede aparecer como un sacrificio substitutivo del *purusamedha*, donde la fusión del ritual del sacrificio de un caballo que trajeron consigo los invasores indios pudo haberse fusionado con un rito agrícola de fertilidad que envolvía sacrificio humano existente entre los habitantes de la India antes de la llegada de los indo-europeos³⁸.

El segundo componente del presente estudio es la festividad de la antigua Roma conocida como *October Equus*, que posee claros indicios de un ritual indio-europeo de sacrificio equino, y que Georges Dumézil ha analizado y comparado con los ritos de los antiguos indo-europeos de la India³⁹. Este ritual, descrito por Polibio, Plutarco, Festo y Paulo Diácono, puede ser resumido de la siguiente forma: Tras la celebración de una carrera de caballos en el Campus Martius de Roma, durante los Idus de Octubre (el día 15 aproximadamente), el caballo situado en el lado derecho del carro vencedor era inmolado con una lanza y dedicado a Marte. La cabeza del caballo era adornada con un collar del que colgaban panecillos, y los vecinos del elegante barrio romano de la Via Sacra y los del plebeyo Suburra de extra-muros se disputaban entonces esa cabeza. Si la conseguían los primeros, la fijaban en las paredes de la residencia real, Regia, y si lo hacían los segundos, en los muros de la Turris Mamilia. Durante el ritual, la cola del caballo era cortada y arrastrada vertiginosamente hasta la residencia real en la Regia, y gotas de sangre de la misma eran rociadas en el fuego doméstico-sagrado de ese hogar. La sangre del caballo sacrificado era conservada hasta el 21 de abril, cuando las Vírgenes Vestales la mezclaban con la sangre de fetos de terneros a punto de nacer que habían sido sacrificados seis días antes. Esta mezcla era entonces distribuida a los pastores para que rociaran con ellas sus rebaños⁴⁰.

³⁶ J. L. Sauvé, "The Divine Victim: Aspects of Human Sacrifice in Viking Scandinavia and Vedic India", en J. Puhvel (ed.), *Myth and Law Among the Indo-Europeans* (Berkeley and Los Angeles 1970) 173-191, en 184-186; *Mahabharata* 1.3773, en *The Mahabharata* (Poona 1918-70).

³⁷ W. Kirfel, "Purusamedha", *Beitrag zur Philologie und Altertumskunde* (Hamburg 1951) 39-50.

³⁸ J. Puhvel, "Aspects of Equine Functionality", en J. Puhvel (ed.), *Myth and Law Among the Indo-Europeans* (Berkeley and Los Angeles 1970) 159-172, en 162.

³⁹ G. Dumézil, *La religion romaine archaïque* (Paris 1966) 217-229.

⁴⁰ J. Frazer, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion* (Harmondsworth 1996) 574.

Las principales diferencias entre el *October Equus* romano y el *asvamedha* indo-ario se hallan en la forma de sacrificar al caballo y en la ausencia del componente erótico. Este último detalle no es nada extraño, ya que una importante característica de los rituales de la época más antigua de Roma era el estar éstos totalmente desprovistos de elementos eróticos, quizá como reacción a la excesiva complacencia al respecto de los anteriores etruscos. Sin embargo, los dos rituales poseen claras similitudes, entre ellas la dedicación a Marte en Roma, la clara anterioridad de Indra sobre Prajapati como recipiente en la época arcaica del *asvamedha*, señalada por Koppers⁴¹, y el patronazgo real del ritual, *ksatriya-rajā* en India y Regia en Roma. Otras destacadas semejanzas son: la ordenanza del *Equus bigarum victricum dexterior* de Roma acerca de que “el caballo a ser sacrificado ha de ser el del lado derecho”, y el precepto hallado en el *Satapatha Brahmana* (13.4.2.1) de que el caballo seleccionado para el *asvamedha* debe “mostrar una gran superioridad en el lado derecho del yugo”; y el rol de la cola del caballo en ambos rituales señalado por Dumézil⁴². Otro interesante detalle a este respecto es un hecho descrito por Casio Dion (43.24.2-4): Julio César, tras haber sofocado un motín en Roma en 46 a.C., ordenó que dos de los líderes de la sublevación fueran sacrificados ritualmente en el Campus Martius por los pontífices y el Flamen Martialis, y sus cabezas depositadas en la Regia. Ello puede indicar un intento por parte de César, movido por sus ambiciones políticas, de revivir un arcaico ritual de sacrificio humano que era una réplica del *October Equus*. Este hecho puede servir para clarificar la relación entre los arriba descritos *asvamedha* y *purusamedha*, en el sentido de que en el rito del sacrificio equino en una antigua sociedad indo-europea de corte guerrero era posible la substitución del caballo por una víctima humana y viceversa⁴³.

La tercera parte de este tipo de ritual con sacrificios equinos posee conexiones con un hecho ampliamente conocido: la extrema reverencia a la Naturaleza en todos sus aspectos presente en los antiguos pueblos celtas, que constituía un tema central en sus creencias religiosas. El paradigma nuclear en la religión y la mitología de esos pueblos era el hecho de que su vida, su futuro y su bienestar en todos los sentidos había de ser asegurado mediante la unión Rey-Tierra, que había de ser confirmada en los actos rituales de selección, confirmación e instalación de cada nuevo rey, mediante un simbólico acoplamiento sexual entre éste y la Diosa soberana del país, o diosa local del lugar, que podía ser un río o un arroyo. Este acto simbólico podía ser ejecutado en forma real, con la copulación del rey con una joven doncella que representaba a la Diosa, y en otros casos y épocas con una yegua blanca que representaba a esa Diosa-Tierra y que era a con-

⁴¹ W. Koppers, “Pferdeopfer und Pferdekult der Indogermanen”, *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik* 4 (1936) 279-409, en 337.

⁴² G. Dumézil, *Les dieux des Germains: essai sur la formation de la religion scandinave* (Paris 1959) 130-131.

⁴³ A. Weber, “Über Menschenopfer bei den Indern der vedischen Zeit”, *Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft* 18 (1864) 250-283, en 269.

tinuación sacrificada y sometida a diversas prácticas rituales y ceremoniales. Esta unión sexual del rey mundano con la Diosa era necesaria para confirmar y conferir legitimidad al nuevo rey, y para proveer y asegurar fertilidad, prosperidad y bienestar al país y sus habitantes⁴⁴.

El *tarbhfhess* de la antigua Irlanda era un ritual que consistía en sacrificar un toro y hacer que un hombre se saciara hasta lo infinito comiendo su carne y bebiendo un caldo preparado con ésta. Tras serle suministrado un brebaje, ese hombre caía en un soporífico sueño bajo los cánticos de cuatro druidas, y entonces se le aparecía en una visión quién debía ser el nuevo rey⁴⁵. Este ritual poseía rasgos del *hieros gamos* de los antiguos indo-europeos⁴⁶, y del sacrificio ritual de un caballo como parte de la ceremonia de consagración de un nuevo rey que parece haber constituido una antigua práctica indo-europea⁴⁷. Aunque ha sido denegado por algunos autores, existen suficientes testimonios de una costumbre seguida en la antigua Irlanda durante los ritos de inauguración de un nuevo rey, que consistía en el acoplamiento sexual del nuevo monarca con una yegua blanca⁴⁸. Este ritual continuó siendo practicado en los países célticos hasta varios siglos después, en plena era cristiana, ya que *Giraldus Cambrensis* (Gerald of Wales), que efectuó un prolongado viaje de estudio por Irlanda en ca 1185 d.C., presenció personalmente en una ocasión la ejecución de este rito por clanes del norte de la provincia de Ulster. Giraldus describe como el nuevo rey, ante la presencia de un numeroso grupo de invitados, copula en forma real, y no simbólica, con una yegua blanca. El animal es seguidamente sacrificado y descuartizado, y sus carnes cocidas en un gran tanque. El futuro rey se introduce más tarde en el agua del tanque, y se sacia comiendo la carne y bebiendo directamente el líquido del mismo, todo ello ante la presencia de sus súbditos, quienes alrededor de él comparten también las carnes de la yegua. Una vez completado este ritual, el rey es considerado como líder legítimo y consagrado⁴⁹. Sa-

⁴⁴ J. Mac Culloch, *The Religion of the Ancient Celts* (Edinburgh 1911); M. L. Sjoestedt, *Dieux et Héros des Celts* (Paris 1940), edición en inglés: *Gods and Heroes of the Celts* (Dublin 1994); P. Mac Cana, "Aspects of the Theme of King and Goddess in Irish Literature", Vols. 1-3, *Études Celtiques* 7 (1955-56) 76-114, 356-413, y Vol. 8, 59-65; *Ibid.*, *Celtic Mythology* (London 1983) *passim*; de Vries, 1963, *op. cit.*; A. Ross, *Pagan Celtic Britain* (London 1967); *Ibid.*, *The Pagan Celts* (Totowa 1986); M. Dillon and N. K. Chadwick, *The Celtic Realms* (London 1973) *passim*; D. Dubuisson, "L'Équipement de l'inauguration royale dans l'Inde védique et en Irlande", *Revue de l'histoire des Religions* 193 (1978) 153-164; M. J. Green, *The Gods of the Celts* (Gloucester 1986); *Ibid.*, 1997, *op. cit.*; A. Rees and B. Rees, *Celtic Heritage* (London 1990) *passim*; D. Ó hÓgáin, *Myth, Legend and Romance. An Encyclopedia of the Irish Folk Tradition* (New York 1991); *Ibid.*, *The Sacred Isle* (Woodbridge 1999); M. Herbert, "Goddess and King: The Sacred Marriage in Early Ireland", en L. D. Fradenburg (ed.), *Women and Sovereignty* (Edinburgh 1992) 264-275; G. S. Olmsted, *The Gods of the Celts and the Indo-Europeans* (Innsbruck 1994).

⁴⁵ Mac Cana, *op. cit.* (1983) 117.

⁴⁶ J. de Vries, *Heroic Songs and Heroic Legends* (London 1963) 91.

⁴⁷ Puhvel, *op. cit.* (1970) 164.

⁴⁸ Ross, *op. cit.* (1986) 95.

⁴⁹ *Gir. Camb., Topographia Hibernica*: iii, 25, en T. Forester and T. Wright (tr.), *Giraldus Cambrensis: The Topography of Ireland* (London 1863). Otras ediciones: A. B. Scott and F. X. Martin,

crificios equinos de este tipo continuaron siendo efectuados en Gales incluso más tarde⁵⁰, hasta que el papa Gregorio III (731-741) prohibió el consumo de carne de caballo.

Este matrimonio sagrado con la fertilidad, representada aquí por una yegua, posee un sorprendente parecido con el arriba descrito *asvamedha*. Aunque en la India la ceremonia está basada en un semental y no en una yegua como en este caso, todo parece indicar que ambos tienen sus raíces en un mismo rito original. Tanto en Irlanda como en la India es el rey, su reino y sus súbditos quienes adquieren o incrementan la fertilidad, humana, animal y vegetal, y sus correspondientes beneficios. En Irlanda este sacrificio equino ha sido claramente asociado a la noción del matrimonio del rey con la Diosa de la Soberanía, y un detalle indicativo es que, hasta tiempos relativamente recientes, la inauguración de los reyes era conocida como *banais ríge*, “matrimonio de un reino”⁵¹. Lo que es realmente interesante es el hecho de la existencia de este tipo de ritual en los dos puntos más extremos del antiguo mundo indo-europeo, y cómo un acto como este de acoplamiento sexual entre un ser humano y otro equino se seguía realizando normalmente en Irlanda hasta fechas tan recientes. Puhvel presenta al respecto una interesante contribución: los antiguos indo-europeos hititas, en cuya religión el caballo no era un animal habitual de sacrificio, poseían un Código de Leyes (que se ha conservado parcialmente) donde se prohíbe y penaliza en forma durísima la práctica de cohabitación sexual de humanos con bovinos, ovinos y porcinos, aunque se incluye una cláusula por la que se excluyen expresamente de esta prohibición los caballos⁵². Este hecho puede tener su origen y una relación directa con la existencia en esa sociedad de mitos o ritos como los descritos en la India y en Irlanda.

Esta noción básica del tipo de matrimonio sagrado existe también en la antigua Grecia, donde la asociación del caballo con la fertilidad aparece en la vasta cantidad de mitología equina asociada con el culto de Poseidón, que a veces era representado como un semental junto con Demeter en forma de yegua. Sin embargo los testimonios existentes acerca de sacrificios rituales de caballos en Grecia son más bien escasos, aunque sí existen en otras dos regiones extremas del antiguo mundo indo-europeo, no de Este a Oeste, como en el caso de Irlanda y la India, sino de Norte a Sur: Escandinavia y la Península Ibérica. En la visita a Suecia realizada en los años 1075-76 por Adam, Obispo de Hamburgo-Bremen, éste pudo observar personalmente el templo y los ritos paganos y sacrificios culturales celebrados cada nueve años en Uppsala, la capital política y religiosa de ese país en esa época (Fig. 3), que describió en un amplio tratado denominado *Gesta Hamm-*

Giraldus Cambrensis: Expugnatio Hibernica/ The Conquest of Ireland (Dublin 1978); J. O. Meara, *Gerald of Wales: The History and Topography of Ireland* (London 1982).

⁵⁰ T. G. Jones, *Welsh Folklore and Customs* (Cambridge 1930) 112.

⁵¹ M. Dillon, *Celts and Aryans- Survivals of Indo-European Speech and Society* (Simla 1975) 108.

⁵² Puhvel, *op. cit.* (1970) 171.

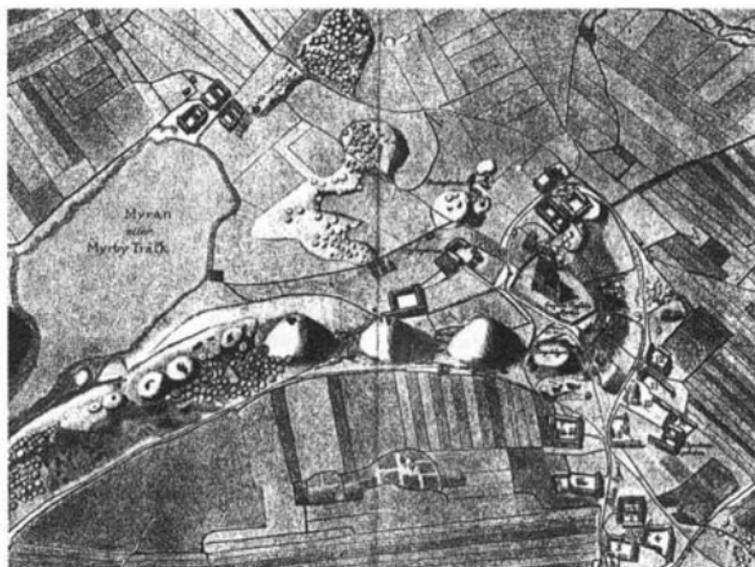


FIG. 3. Plano del antiguo templo y bosquecillo sagrado de Uppsala, Suecia, según un dibujo de Peringskiöld realizado en 1710. En el centro-derecha se puede ver la iglesia cristiana actual, edificada en el mismo lugar donde se hallaba anteriormente el templo pagano, a la izquierda dos restos del antiguo bosquecillo sagrado, y en el centro los tres túmulos, sepulcros de los reyes. Este complejo pagano fue visitado y descrito en el siglo XI por Adam de Bremen (E. Svenberg, Stockholm, 1984).

*burgensis*⁵³. Adam describe como en un bosquecillo sagrado anejo al recinto eran ahorcadas en forma ritual víctimas humanas que permanecían después colgadas durante nueve días y como “allí cuelgan también caballos...”⁵⁴. En Borg, provincia de Östergötland, otro lugar de culto pagano de la Suecia medieval⁵⁵, se pudieron recuperar grandes cantidades de calaveras y mandíbulas de animales sacrificados, la mayor parte caballos⁵⁶. En general en toda Escandinavia se acostumbraba en

⁵³ Adam av Bremen, *Gesta Hamburgensis ecclesiae pontificum*, Tr. B. Schmeidler (Hannover och Leipzig 1917); Adam of Bremen, *History of the Archbishops of Hamburg-Bremen*, Tr. F.J. Tschan (New York 1959).

⁵⁴ Adam av Bremen, *Historien om Hamburgstiftet och dess biskopar*, Tr. E. Svenberg (Stockholm 1984) IV, Cap. 27; A. Hultgård, ed., *Uppsala och Adam av Bremen* (Nora 1997).

⁵⁵ K. Lindeblad, “Borg socken- förändringar I tid och rum 200-1200 eKr”, en L. Lundqvist, K. Lindeblad och L. Ersgård (eds.), *Slöinge och Borg. Stormansgårdar i öst och väst* (Linköping 1996).

⁵⁶ A. L. Nielsen, “Hedniska kult- och offerhandlingar i Borg. Ett uttryck för gårdens centrala roll under yngre järnålder”, en A. Kaliff och K. Engdahl, *Religion från stenålder till medeltid* (Linköping 1996) 89-104, en 101.

esa época a sacrificar caballos y rociar el altar del templo con su sangre, o beber la misma como tributo a los dioses de la guerra y de la fertilidad⁵⁷.

En uno de los extremos meridionales del antiguo mundo indo-europeo, la Península Ibérica, también se ejecutaban ritos que envolvían el sacrificio de caballos común a todos esos pueblos, donde este animal poseía además un valor mitológico indiscutible⁵⁸. Los cántabros, al igual que los pueblos indo-europeos de Escandinavia, además de realizar sacrificios equinos, acostumbraban a beber la sangre de los caballos que sacrificaban⁵⁹. También se pueden percibir escenas que muestran sacrificios de caballos en una sepultura de origen ilergete hallada en Vallfogona de Balaguer, provincia de Lérida, y en una pieza conservada en el Museo Arqueológico Nacional⁶⁰.

Sacrificios y actos rituales con caballos han sido descritos también entre los antiguos iranianos, los escitas, los tracios, los ilirios, los bálticos, los eslavos y los pueblos germanos⁶¹. En la India, los *pásu*, o “seres domésticos” a sacrificar, eran clasificados en el siguiente orden de importancia: el hombre, el caballo, el bovino, el ovino y el macho cabrío. Y el sacrificio de un caballo antes de una batalla, o después de ésta para celebrar una victoria, era una práctica común en la mayor parte de los pueblos indo-europeos⁶².

LA DIOSA TRANSFUNCIONAL

Existen amplias razones para sospechar que el *hieros gamos* puede constituir una base mítica de origen del sacrificio de caballos, algo señalado ya por Ringgren y Ström⁶³. La naturaleza de este acoplamiento, claramente discernible en las tradiciones célticas de Irlanda, envuelve según Puhvel a un representante de la segunda función, la guerrera, con una figura que puede ser considerada como una diosa transfuncional⁶⁴. La figura de esta diosa no es muy prominente en la tradición de la India, pero sí es claramente discernible en la trifuncional Aredvi Sura Anahita (Húmeda, Heroica, Inmaculada) de Irán, a la que varios héroes guerreros sacrifican “cien sementales equinos, mil bovinos y diez mil ovejas”⁶⁵, y que pudiera tener un paralelo en la diosa védica Sarasvati, o Harahvati “Rica en Aguas”⁶⁶. Esta misma diosa transfuncional puede ser también hallada en la eslava oriental Mokos,

⁵⁷ G. E. Evans, *The pattern under the plough* (London 1974) 190-192.

⁵⁸ J. de Vries, *La Religion des Celts* (Paris 1963) 188-198; P. M. Duval, *Les dieux de la Gaule* (Paris 1957) 41-42.

⁵⁹ Hor. C. 3.4.34; Sil. Pun. 3.361.

⁶⁰ J. M. Blázquez, *Diccionario de las religiones prerromanas de Hispania* (Madrid 1975) 144.

⁶¹ J. von Negelein, *Das Pferd in arischen Altertum* (Königsberg 1903); Koppers 1936, *op. cit.*

⁶² Sergent, *op. cit.* (1995) 369.

⁶³ H. Ringgren and Å. V. Ström, *Die Religionen der Völker* (Stuttgart 1959) 148, 210-211, 358, 389-390, 409-410.

⁶⁴ Puhvel, *op. cit.* (1970) 164-165.

⁶⁵ *Avesta*, Yast 5, en *The Zend-Avesta*, vols. I-III, Colección *The Sacred Books of the East*, Vols. IV (1880), XIII (1883) y XXXI (1887), ed. F. M. Müller (Oxford).

⁶⁶ H. Lommel, *Asiatica: Festschrift Friedrich Weller* (Leipzig 1954) 405-413.

“Húmeda” (*Mokry* en Ruso), y en Mati Syra Zemlja, “Madre Tierra Húmeda”. En las regiones célticas esta figura divina está ampliamente distribuida, y aparece en varias y diversas formas. La Diosa-Madre-Tierra y las tres Matrae, Matres o Matronae de Las Galias, la diosa ancestral Danu de Irlanda, la galesa Don, y más concretamente aún la diosa Ériu, con la que todos los reyes de Tara, la capital política y religiosa de Irlanda, habían de unirse simbólicamente en matrimonio para que les fuera conferida la soberanía. La figura de esta diosa manifiesta muchas características que envuelven el elemento equino, y entre ellas la más destacada en este sentido es la famosa Epona, mencionada por varios autores clásicos⁶⁷. Aunque Epona muestra también funciones de diosa de la soberanía y la fertilidad, es primordialmente una diosa patrona de los caballos y una diosa tutelar de los soldados y oficiales de caballería⁶⁸. Cientos de altares, inscripciones y estatuas de esta diosa han sido hallados en todas las regiones del antiguo Imperio Romano, desde las Islas Británicas, la Península Ibérica y el Norte de África hasta Bulgaria en el Este (Figs. 4-6)⁶⁹. Durante la ocupación romana de Gran Bretaña su culto se unió con el de Rhiannon y Macha. Los *epidii* o *equidii* de la antigua Escocia (las “gentes del caballo” nombradas por Ptolomeo en su *Geographia*) la veneraban⁷⁰.

Rhiannon. La heroína de una leyenda céltica en el *Mabinogion*⁷¹ es quizá la misma figura que Epona, y está ligada claramente con los équidos⁷². En otra parte de ese manuscrito medieval galés, Rhiannon es condenada a actuar como un caballo: obligada a permanecer permanentemente en el portalón de entrada a la corte real para acarrear a los visitantes a lomo de sus hombros hacia el interior, y llevar puesto un collar equino⁷³.

Macha. La diosa Macha del Reino de Ulster presenta un claro caso de una divinidad femenina tri-funcional euhemerizada en una forma de transmisión triple. En las arcaicas leyendas y tradiciones de Irlanda aparecen tres Machas, epónimas de Los Llanos de Macha, la Ciudadela de Macha (Emain Macha, capital de Ulster en la época pagana), la Colina de Macha (Ard Macha, que es hoy la metrópolis de la Iglesia Católica de Irlanda), y como patrona de la gran Asamblea o Festividad de Lughnasad en honor del pan-céltico dios Lug el 1 de agosto. Macha es una divinidad muy compleja, con tres manifestaciones dife-

⁶⁷ Juv. *Sat.* 8.155-57; Min.Fel. *Octavianus* 27.7; Appul. *Met.* 3.27.

⁶⁸ R. Magnen et E. Thevenot, *Epona* (Bordeaux 1953); M. J. Green, *Celtic Goddesses* (London 1995) *passim*; *Ibid.*, 1986, *op. cit.* 91-94, 173-174; *Ibid.*, 1997, *op. cit.* 90-92; Olmsted 1994, *op. cit.* 158-159, 373-375.

⁶⁹ R. Magnen, *Épona- Déesse Gauloise des Chevaux protectrice des cavaliers* (Bordeaux 1953), quien cita a su vez a Fernández de Avilés, “Relieves hispano-romanos con representaciones ecuestres”, *Archivo Español de Arqueología*, 119 ss.

⁷⁰ F. Benot, *Les Mythes de l'outré tombré; le cavalier à l'anguipède et l'écuycère Epona* (Bruxelles 1950) 79.

⁷¹ *Mabinogion* (The), G. Jones and T. Jones, tr. (London 1996).

⁷² P. Powers Coe, *Macha and Connall Cernach: A Study of Two Iconographic Patterns in Medieval Irish Narratives and Celtic Art* (Ph D dissertation, University of California, Los Angeles 1995).

⁷³ R. L. Thomson (ed.), *Pwyll Penduic Dyuet* (Dublin 1957) 8-11, 20-21.



FIG. 4. La diosa pan-céltica Epona, hallada en Köngen, Wurtemberg, sentada entre dos caballos y portando una cesta con cereales y frutos (Landesmuseum, Stuttgart).

rentes pero interrelacionadas, que abarcan conceptos de guerra, liderazgo y fecundidad. En el *Leahbar Gabhála* o "Libro de las Invasiones de Irlanda"⁷⁴, Macha es descrita como una diosa del trío formado por ella junto con Badbh y la Morrígan, las llamadas Morrígna, que eran simultáneamente una y tres, y combinaban atributos de destrucción, sexualidad y profecía. Olmsted cree ver en Macha otra forma o figura de la diosa equina Epona arriba descrita. Según este

⁷⁴ *Leahbar Gabhála*, Ed. and tr. R. A. S. Macalister and J. Mac Neill (Dublin 1916). Otra edición: *Lebor Gabála Éirenn*, Ed. and tr. R. A. S. Macalister (Dublin 1938-56) 5 vols.



FIG. 5. Epona a caballo, Mainz-Kastel (Rhein Landesmuseum, Bonn).

autor, Macha es “la gran diosa equina de Ulaid” (Ulster), algo indicado entre otras cosas por su nombre alternativo de Roech (“Gran Équido”). Macha muestra claramente una naturaleza o afinidad hipomórfica y similitudes con las Valkirias de la mitología germana que a menudo aparecen en grupos de tres, al igual que las tres Morrigna⁷⁵.

⁷⁵ A. Gulermovich Epstein, “The Morrigan and the Valkyries”, en J. Greppin and E. C. Polomé (eds.), *Studies in Honor of Jaan Puhvel*, Part II, *Mythology and Religion* (Washington 1997) 119-150.



FIG. 6. Figura en bronce de Epona entre dos caballos, portando una cesta con frutas y cereales (Muri, Canton d'Argovie, Suiza).

La división de Macha en tres personalidades distintas⁷⁶ y el análisis de las tres leyendas acerca de ella que se han conservado⁷⁷ indica según Dumézil la presencia de tensiones dentro del sistema tri-funcional indo-europeo descrito por este mismo autor⁷⁸, que se refleja en la mitología y en la sociedad en general: la primera función es esencialmente político-religiosa y envuelve a los sacerdotes y a los reyes; la segunda es bélica y envuelve a los guerreros; y la tercera es esencialmente económica, envolviendo fertilidad, riqueza, y bienestar general.

En sus estudios sobre la mitología proto-indoeuropea, Dumézil cree detectar la presencia de un mito sobre un conflicto entre los representantes de las dos pri-

⁷⁶ G. Dumézil, "Le trio des Macha", *Revue de l'histoire des religions* 146 (1954) 5-17.

⁷⁷ Primera historia en: *The Táin*, T. Kinsella, tr. (London and New York 1970). Segunda historia en: *Leabhar Laignech (Book of Leinster)* (Dublin 1880); R. I. Best and M. A. O'Brien (eds.), *The Book of Leinster* (Dublin 1956); V. Hull, "Noinden Ulad: The Debility of the Uladians", *Celtica* 8 (1968) 1-42; M. L. Sjoestedt, *Gods and Heroes of the Celts* (Dublin 1994) 28-29. La tercera historia de Macha, conocida como "La aflicción de los hombres de Ulster", o "La Maldición de Macha", en *Leabhar Laignech* (Dublin 1880); W. Stokes (ed.), "The Prose Tales in the Rennes Dindsheanas", *Revue Celtique* 15 (1894) 272-336, 418-484; T. P. Cross and C. H. Slover, *Ancient Irish Tales* (New York 1936) 208-210; *The Táin*, tr. T. Kinsella (Oxford 1969) 6-8.

⁷⁸ G. Dumézil, *Mythe et épopée. L'idéologie des tres fonctions dans les épopées des peuples indo-européens* (Paris 1968).

meras funciones y los de la tercera⁷⁹. Los ejemplos más claros de ello son el escandinavo y el itálico. En el primero, los Aesir, el grupo dominante de dioses al que pertenecen Odin, Týr y Thor, son los representantes de las dos primeras funciones, y los Vanir, perdedores en la contienda, representados por Freyr, Njörd y Freyja, son las figuras de la tercera función. En el caso itálico, los romanos, bajo el liderazgo de Tulo Hostilio, una figura claramente bélica (segunda función), y tras los sucesivos reinados de Rómulo y Numa (primera función), se engarzan en un conflicto bélico con sus vecinas Sabinas, que con sus peculiares características de lujuria, tranquilidad y voluptuosidad se muestran como manifiestos representantes de la tercera función⁸⁰. En ambos casos los representantes de la tercera función, los Vanir y las Sabinas, son derrotados y eventualmente integrados en el sistema social (y/o supernatural), con lo que lo completan. Littleton cree ver vestigios de estos conflictos en la *Iliada*⁸¹, y Joel Grisward en la *Chanson de Roland*⁸². Dean Miller ha realizado recientemente un estudio general de este tipo de tensiones en diversos pueblos indo-europeos⁸³.

Medb. Otra de las divinidades transfuncionales halladas en la mitología céltica es Medb, la gran reina de Connacht, en la antigua Irlanda⁸⁴, que en realidad se trata de una diosa de la soberanía, euhemerizada. Es enormemente promiscua, pues llegó a cohabitar con al menos nueve reyes mortales; y rehuía permitir que un rey pudiera comenzar a ejercer sus labores reales en Tara sin haber antes mantenido un acoplamiento sexual con ella, tomándola como esposa: con ello le conferiría los derechos de soberanía⁸⁵. Esa misma promiscuidad la señala simbólicamente como la diosa de la fertilidad del país, personificación de la misma tierra, el reino y su prosperidad. Al igual que Macha, ella puede correr también con enorme velocidad, más deprisa que los caballos⁸⁶. Su personalidad es descrita en detalle en el *Táin Bó Cuailnge*⁸⁷.

⁷⁹ G. Dumézil, *op. cit.* (1966). Un análisis de esta teoría en C. S. Littleton, *The New Comparative Mythology: An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil* (Berkeley and Los Angeles 1966) 4-6.

⁸⁰ Dumézil, *op. cit.* (1966) 79-84.

⁸¹ C. S. Littleton, "Some possible Indo-European Themes in the *Iliad*", en J. Puhvel, *op. cit.* (1970) 229-246.

⁸² J. Grisward, "L'or corrompueur et le soleil arrêté ou la substructure mythique de la *Chanson de Roland*", en G. Dumézil, *Cahiers pour un temps* (Paris 1981) 257-270.

⁸³ D. A. Miller, "In Search of Indo-European Inter-Functional War", en J. Greppin and E. C. Polomé (eds.), *Studies in Honor of Jaan Puhvel* 1-2 (Washington 1970) 202-224.

⁸⁴ E. O'Fáolain, *Irish Sagas and Folk-Tales* (Oxford 1954); R. Thurneysen, "Zur Göttin Medb", *Zeitschrift für celtische Philologie* 19 (1933) 352-353; T. O'Máille, "Medb Chruachna", *Zeitschrift für celtische Philologie* 17 (1928) 129-146; T. F. O'Rahilly, *Early Irish History and Mythology* (Dublin 1946); P. Mac Cana, "Aspects of the theme of King and Goddess in Irish Literature", 1-3, *Études Celtiques* 8 (1958-59) 59-65; *Ibid.*, *op. cit.* (1983) 84-86; Ross, *op. cit.* (1967).

⁸⁵ O'Máille, *op. cit.* (1928) 138; Rees and Rees, *op. cit.* (1990) 75.

⁸⁶ E. J. Gwynn, *The Metrical Dinshenchas* (Dublin 1903-35) IV, 367.

⁸⁷ *The Ancient Irish Epic Tale Táin Bó Cuailnge*, tr. J. Dunn (London 1914); *Táin Bó Cualnge from the Book of Leinster*, tr. C. O'Rahilly (Dublin 1967); *The Tain*, tr. T. Kinsella (London and New York 1970).

El abundante simbolismo equino en Medb ha sido analizado por varios autores⁸⁸. Su amante Fergus era conocido también por el nombre de Ro-ech (Gran Caballo), y además tuvo como su tercer esposo a Eochaid, cuyo nombre puede estar conectado con el término del arcaico gaélico-irlandés *ech*, “caballo”, y con el epíteto Eochu Ollathir Ruadrofessa, “Caballo, Gran Padre, Gran Sabio Rojo”, con el cual aparece designado en varias ocasiones Dagda, el dios supremo de la religión céltico-irlandesa. El nombre de Medb puede provenir del céltico *Medua*, un paralelo femenino del *Epomeduos* de la Arvernia en Las Galias. Según Puhvel, mientras que el nombre índico de *Asvamedha* contiene uno de dos componentes del antiguo indo-europeo *mad-dho*, o *mey-dho* (cf. *mádati*, “estar borracho”, o *máyas*, “fortaleza”), el proto-céltico *Ekwo-medu-* podría contener el indo-europeo *médhu*, un término aún hoy usado en inglés como *mead*, para designar a un tipo de anticuada cerveza, y que significaba originalmente “brebaje ritual”. Y ha sido precisamente con base en la presunta conexión de este último término con el nombre de esta diosa, Medb, que han sido desarrolladas las definiciones de la misma como “intoxicante” o “intoxicadora”, y no por la exuberancia de su apetito sexual⁸⁹.

Como se ha indicado arriba, en la tradición céltica existen vestigios del sacrificio real de un equino y del coito ritual con una yegua ejecutado por reyes que a veces poseían el nombre de *Ekwomeduos*, y también de un mito acerca de un coito ritual de la diosa transfuncional, a veces designada con el nombre de *Ekwo-medua*, con un representante, probablemente hipomorfo de la segunda función. El resultado de ese acoplamiento sexual era un dúo de mellizos divinos, con caracteres del tercer estado dumeziliano⁹⁰.

En las llamadas Haskell Lectures en la Universidad de Chicago en el otoño de 1969, posteriormente publicadas por su coordinador⁹¹, un tema principal fue la identificación de una estructura real común a todos los pueblos indo-europeos. Un componente importante de este estudio se centró en la naturaleza de la soberanía del rey indo-europeo, y de su origen, que fue identificado como la figura femenina de una diosa. Dos diosas, Medb de Irlanda y Mahdavi de la India fueron comparadas tratando de hallar similitudes estructurales entre estas dos representantes de diosas proveedoras de soberanía real. Dumézil identificó siete de las características más congruentes, y una de ellas es la conexión de soberanía y sexualidad. En los dos casos, Medb y Madhavi, la soberanía es provista directa o indirectamente a través de un *hieros gamos* o acoplamiento sexual de la “Señora de la Soberanía” con el eventual rey (Medb), o con el padre del futuro rey para concebir a través de él al nuevo rey en perspectiva (Madhavi).

⁸⁸ Las conexiones equinas de Macha han sido estudiadas por Rudolf Thurneysen, Vernam Hull y autores más recientes como R. I. Best and M. A. O'Brien, *The Book of Leinster*, vols. 2-3, (Dublin 1956-57) 467-468, y J. Puhvel, *op. cit.* (1970) 167.

⁸⁹ Green, *op. cit.* (1997) 147.

⁹⁰ D. J. Ward, “The Separate Functions of the Indo-European Divine Twins”, en J. Puhvel, *op. cit.* (1970) 193-202.

⁹¹ G. Dumézil, *The Destiny of the King* (Chicago 1973).

En realidad se conoce muy poco acerca de la existencia de este tipo de diosa en las antiguas sociedades de Roma, Germania e India, y los testimonios provenientes de Irlanda e Irán son los más importantes en este sentido. La diosa transfuncional está sin embargo claramente representada en la religión romana por las figuras de Juno Seispes, Mater, y Regina de Lanuvium⁹². Vestigios de este tipo de diosa pueden ser detectados también en la Nerthus descrita por Tácito, y en la masculinizada diosa nórdica Njördr, euhemerizada en el personaje de Hadingus⁹³. En la India la figura de esta diosa transfuncional está presente en Draupadi y en Saravasti. Madhavi, que al igual que Medba es considerablemente femenina, presenta a través de su acusada sexualidad una interpretación diferente de soberanía, debida en gran parte a su asociación con la virginidad. La soberanía de Madhavi está modelada en el símbolo creativo celestial expresado en cuatro mitos cosmogónicos principales contenidos en varios textos, siendo los más importantes de ellos el *Ríg Veda* (X.90, X.129), las *Leyes de Manu*, y el *Vishnu Purana*. En la historia de Madhavi, cada vez que ésta copula con el padre eventual del nuevo rey (con él va a concebir al próximo monarca), tras finalizar el acto sexual recupera de nuevo y de inmediato su virginidad.

Otros ejemplos de cultos míticos de la antigua India son las tradiciones acerca de Saranyu y su descendencia. Los textos básicos sobre este tema se hallan en el *Rig-Veda* (10.17.1), *Yazca* (*Nirukta* 12.10), y *Saunaka* (*Brhaddevata* 6.162-7.7), donde en resumen se describe como Tvastar tuvo dos mellizos, Saranyu y Trisiras. Saranyu contrajo matrimonio con Vivasvat y parió también mellizos, Yama y Yami. Tras ello creó una sosia o doble de sí misma, Savarna, dejó a los gemelos a su cuidado, y huyó tras tomar forma de yegua. Vivasvat confundió a Savarna con su esposa, tuvo relaciones sexuales con ella y así fue concebido Manu. Cuando Vivasvat se percató más adelante de que la verdadera Saranyu había huido en forma de yegua, se transformó él mismo en un caballo semental, y tras un coito con ella fueron concebidos como resultado los gemelos Asvins.

El componente nuclear de toda esta historia es el hecho de que una diosa primigenia, una hija del demiurgo Tvastar, o su doble, es la madre de tres conjuntos de divinidades, Yama y Yami, Manu, y los Asvins. Yama, al igual que Yima Xsaeta del Irán, el hijo de Vivasvat, significa "mellizo", y podría estar relacionado con divinidades germánicas como Tuisto, que significa también "mellizo", y Mannus. Y cabe también la posibilidad de la existencia de una relación primigenia, y que en el proto-mito Yama-Manu y Tuisto-Mannus los mellizos fueran procreados por una diosa primigenia que puede haber sido el equivalente de la Diosa-Madre-Tierra céltico-irlandesa Tailtiu, y la transformación en équido una de sus manifestaciones. Todo ello puede a su vez indicar la existencia de un prototipo uniforme que envuelve el coito de un dios y una diosa polivalente en forma equina, con la consiguiente producción de una descendencia hipomórfica del ter-

⁹² *Ibid.*, "Iuno S.M.R.", *Eranos* 52 (1954) 105-119.

⁹³ *Ibid.*, *From Myth to Fiction: The Saga of Hadingus* (Chicago 1973).

cer estado. La diosa aparece siempre en forma de équido, en conformidad con el modelo indo-europeo generalizado.

En la antigua Grecia, además de la abundante mitología equina asociada con Poseidón, las tradiciones Dióscuras presentan indicaciones de los “Mellizos-Divinos Indo-Europeos”. Se pueden hacer notar también las similitudes entre el mito de Saranyu y el cuento de la Arcadia sobre Demeter Eryns y su acoplamiento sexual en forma de yegua con Poseidón Hippios que produjo como resultado una hija, Despoina, y el caballo Areion⁹⁴.

En suma, la funcionalidad del caballo en la religión de los antiguos indo-europeos es algo que se puede aceptar como un hecho⁹⁵, y el sacrificio de un caballo es algo muy especial en esos pueblos, especialmente en conexión con la creación y coronación de un nuevo rey, quien para ser aceptado y legitimado (en el caso de los celtas) ha de realizar un cierto coito real o simbólico con una yegua que es seguidamente sacrificada ritualmente⁹⁶. Gramkelidze e Ivanov opinan que el sacrificio de un caballo es la mayor expresión posible de sacrificio aparte del humano⁹⁷. Y un análisis de las semejanzas más importantes halladas en estos rituales míticos que envuelven un sacrificio equino puede llevar a la conclusión de que en todos ellos el équido es sacrificado en beneficio de los intereses del rey. Sobre el aspecto ritual y mítico, en la arcaica historia de la arriba citada Saranyu, ésta se casa con Vivasvant, que con ella o con una sosia de ella misma será el padre de Yamá, el primer mortal, y de los Asvins; y para conferir al rey la soberanía, la reina ha de realizar un coito con un caballo en el momento en que éste es sacrificado. Una conexión con el ritual céltico de Irlanda es la existencia en la lengua gaélica del término *lipomedvos*, cercano o equivalente al *asvamedha* de la India. Y tanto el *asvamedha* como el *October Equus* y las ceremonias de investidura y legitimación de un nuevo rey entre los celtas pueden ser considerados como formas de un rito que en una época estuvo ampliamente extendido por la mayor parte de los antiguos pueblos indo-europeos⁹⁸.

AGRADECIMIENTOS

El autor desea dar las gracias al Prof. Séamus Mac Mathúna, Univ. of Ulster, Coleraine, Northern Ireland y al Prof. Tomás Ó Cathasaigh, Harvard Uni-

⁹⁴ Paus. 8.25.4-10; Apollod. 3.6.8.

⁹⁵ Dumézil, *op. cit.* (1954) último capítulo.

⁹⁶ J. Puhvel, “Vedic *asvamedha* and Gaulish *IIPOMIIDVOS*”, *Language* 31 (1955) 351-370.

⁹⁷ T. V. Gramkredlidze and V. V. Ivanov, *Indo-European and the Indo-Europeans: a reconstruction and historical analysis of a proto-language and a proto-culture* (Berlin and New York 1995).

⁹⁸ J. Gricourt, “Epona-Rhiannon-Macha”, *Ogam* 6 (1954) 25-40, 75-86, 137-138, y 165-188; J. Puhvel, *Comparative Mythology* (Baltimore 1987) 270-276; J. Duchesne et J. Guillemain, “La divination dans l’Iran ancien”, en A. Caquot et M. Leibovici (eds.), *La Divination* (Paris 1968) I, 141-155; C. Sterckx, *Éléments de cosmogonie celtique* (Bruxelles 1986); W. D. O’Flaherty, “Sacred cows and profane mares in Indian Mythology”, *History of Religions* 19.1 (1979) 1-26.

versity, Cambridge, Massachussets; y a la Prof. Elissa R. Henken, University of Georgia, por el fácil acceso a la Biblioteca Central y Data-Bank de CSANA (Celtic Studies Association of North America). Y también a las personas y entidades mencionadas al pie de las Figuras, por la reproducción de los respectivos dibujos y fotografías.