

## **LA TRIPLE FURIA DE CÚ CHULAINN: MOTIVOS LITERARIOS Y CORRELATOS ANTROPOLÓGICOS<sup>1</sup>**

**Alberto Montaner Frutos**  
Universidad de Zaragoza

La furia guerrera, en la expresión consagrada en los estudios literarios y antropológicos (*battle fury* o *battle rage* en inglés; *furie* o *rage guerrière* y, a veces, *héroïque* en francés; *Kampfextase* en alemán), alude a una situación que va más allá de la pura exacerbación del ardor guerrero para revestir unas características tan peculiares como inquietantes, pues constituye.

un especial estado psíquico y físico que le sobreviene al guerrero y según el cual se siente invencible, poseído de fuerzas sobrehumanas; incluso, en los casos más extremados, sufre una especie de metamorfosis física, que le convierte en un ser esencialmente diferente y de aspecto distinto<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> El presente trabajo se inscribe en las actividades del Proyecto del Plan Nacional de I+D+i del Ministerio de Ciencia e Innovación (con subvención de Fondos Feder) FFI2009-13058: *Formas de la Épica Hispánica: Tradiciones y Contextos Históricos*. Agradezco la inestimable ayuda prestada para su redacción a Xaverio Ballester, Heather Bamford, Alfonso Boix, Federico Corriente, Ángel Escobar, Nuria Martínez de Castilla y, muy especialmente, Francisco Javier Rubio Orcilla, sin cuya constante cooperación el apartado segundo habría resultado muy inferior. El valioso auxilio de todos ellos no implica necesariamente su aval a las propuestas aquí contenidas.

<sup>2</sup> Samuel G. Armistead, «La “furia guerrera” en dos textos épicos castellanos», en *Studia in honorem prof. M. de Riquer*, Barcelona, Vallcorba Editor (Quaderns Crema), vol. II (1987), pp. 255-269; recogido con adiciones en *La tradición épica de*

Se trata de una serie de motivos tipificados, de los cuales los más característicos son el F1041.8.6: *Men go mad in battle*, el F1041.16.6. *Extraordinary physical reactions of angry warriors in battle*, el F873.0.1: *Battle rage makes army unconquerable* y el A526.6: *Culture hero, when angry, subject to contortions*, según la clasificación de Thompson<sup>3</sup>. Esta constelación de motivos se halla especialmente presente en las tradiciones heroicas céltica y escandinava, aunque se ha relacionado también con otras manifestaciones del ámbito indoeuropeo<sup>4</sup>. Tan peculiar expresión

---

las «*Mocedades de Rodrigo*», Salamanca, Universidad, 2000, pp. 69-77, 131 y 165-173. La cita en las pp. 259 y 74, respectivamente.

<sup>3</sup> Stith Thompson, *Motif-index of folk-literature: A classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books and local legends*, ed. rev., Bloomington; Conpenhagen, Indiana University Press; Rosenkilde & Bagger, 1955-1958, 6 vols.

<sup>4</sup> Georges Dumézil, *Horace et les Curiaces*, Paris, Gallimard, 1942, pp. 11-33; Jan N. Bremmer, *The early Greek concept of the soul*, Princeton, Princeton University Press, 1983, pp. 58-60; P. L. Henry, «Furor Heroicus», *Zeitschrift für celtische Philologie*, 39 (1982), pp. 235-242; Arwen van Zanten, «Going Berserk: In Old Norse, Old Irish and Anglo-Saxon literature», en *Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik*, 63 (2007), pp. 43-64; Manuel Alberro, *Paradigmas de la cultura y la mitología célticas: (Ilustrados con sagas)*, Gijón, Trea, 2006, pp. 228-231; Kris Kershaw, *The One-Eyed God: Odin and the (Indo-)Germanic Männerbünde*, Washington, Journal of Indo-European Studies, 2000, pp. 79-105. A partir de este punto haré frecuente alusión a aspectos léxicos y etimológicos, especialmente del ámbito indoeuropeo, para el que me baso en la bibliografía consignada a continuación y que no citaré en cada caso, salvo que dé citas literales o sea necesaria alguna precisión complementaria: Anatole Bailly, *Dictionnaire Grec-Français*, 26ª ed. rev. por Louis Séchan y Pierre Chantraine, Paris, Hachette, 1963; Carl Darling Buck, *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages: A Contribution to the History of Ideas*, Chicago-London, Chicago University Press, 1949; Pavel Ja. Černyx, *Istoriko-étimologičeskij slovar' sovremennogo russkovo jazyka*, Moskva, Russkij Jazyk, 1993, 2 vols. (2.ª ed., 2007; 9.ª reimp. Moskva, Russkij Jazyk; Drofa, 2009); Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: Historie des mots*, Paris, Klincksieck, 1968-1980, 4 t. en 2 vols. (nouv. éd. mise à jour avec un «Supplément» sous la direction de Alain Blanc, Charles de Lamberterie et Jean-Louis Perpillou, Paris, Klincksieck, 1999); *DAAL* = Federico Corriente, *Dictionary of Arabic and Allied Loanwords: Spanish, Portuguese, Catalan, Galician and Kindred Dialects*, Leiden, Brill, 2008; *DIL* = *Dictionary of the Irish Language based mainly on Old and Middle Irish materials*, eds. Carl Marstrander, E. G. Quin et alii, Dublin, Royal Irish Academy, 1913-1976, 23 vols., accessible en línea en <www.dil.ie> (consultado por última vez el 15.02.2011); *DRAE* = Real

psicosomática se denomina en irlandés antiguo *ferc* > medio *ferc* ~ *ferg* > moderno *fearg*, propiamente ‘furor, ira’, que si es recíproca se denomina *comferg*<sup>5</sup>. Otra designación es *dechraid* ‘rabia incontrolable, furia guerrera; bravura’, deverbal de *dechraid*, «Becomes furious with anger or excitement. Only of persons (of animals: *dáistir*)»<sup>6</sup> y excepcionalmente se emplea *bruth mílad* ‘ardor guerrero’, expresión sobre la que volveré luego. Por su parte, en nórdico antiguo esta peculiar modalidad recibe únicamente el nombre de *berserksgangr* > islandés moderno *berserks-gangur* ‘furia de *berserkr*’ (un tipo de guerrero), término adaptado modernamente en alemán como *Berserkerwut*, sinónimo parcial del citado *Kampfextase*, y que ha dado lugar en inglés actual a la expresión *going berserk* ‘ponerse como una fiera; estar como loco’. Aunque no presentan exactamente los mismos rasgos, es habitual afiliar a este motivo ciertas manifestaciones conexas de otras fuentes épicas anglogermánicas, como algunos pasajes del *Beowulf* y *Das Nibelungenlied*, al igual que la cólera (λύσσα y μένος) de los héroes homéricos.

Como ejemplo paradigmático de en qué consiste la furia guerrera pueden señalarse algunos señeros ejemplos nórdicos que presentan de modo bastante uniforme las características esenciales del fenómeno. Según sintetiza Beard,

The berserkr of popular traditions is the frenzied fighter of  
the viking period, who, impervious to pain and scorning armour,

---

Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, 21.<sup>a</sup> ed., Madrid, Espasa-Calpe, 2001, 2 vols.; Félix Gaffiot, *Dictionnaire Français-Latin*, Paris, Hachette, 1934 (reimp. 1986); *IEW* = Julius Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Bern-München, Francke 1959-1969, 2 vols. (2.<sup>a</sup> ed., 1989); *LEIA* = Vendryès, Joseph, *Lexique étymologique de l'irlandais ancien*, publié par les soins de E. Bachellery et P.-Y. Lambert, Dublin, Institute for Advanced Studies - Paris, CNRS, 1959-1996, publicado hasta el fascículo 21 (letra U); *OLD* = P. G. W. Glare (ed.), *Oxford Latin Dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 1982 (reimp. 1992); *TLFi* = *Trésor de la Langue Française informatisé*. Nancy, Université de Nancy - CNRS - ATILF, 2004, accesible en línea en <<http://www.atilf.fr/tlfi.htm>> (consultado por última vez el 28.01.2011); Geir Tómasson Zoëga, *A Concise Dictionary of Old Icelandic*, Oxford, Clarendon, 1910 (reimpr., Toronto, University of Toronto Press, 2004).

<sup>5</sup> *DIL*, s. v.: «**comferg** (*ferg*) (mutual, fierce) fury, anger [...] *a ch. catha fri Crúachain* battle-fury against C.».

<sup>6</sup> *DIL*, s. v. *dechraidl*.

went into the battle in a furious rage, screaming like a madman and hewing down all before him while swinging his sword or battle-axe with both hands. The berserkr of the Sagas, however, is presented in a number of different guises. He may vary in status from king's retainer to wandering robber, and he may be presented as a human being or as a magical, semi troll-like figure<sup>7</sup>.

Su denominador común lo constituye su condición de guerreros escogidos que combaten de forma sanguinaria, sumidos en una especie de trance<sup>8</sup>:

*en hans menn fóru brynjulausir ok váru galnir sem hundar  
eða vargar; bitu í skjöldu sína, váru sterkir sem birnir eða  
griðungar; þeir drápu mannfólkit, en hvártki eldr né járn orti á  
þá. Þat er kallaðr berserksgangr.*

---

<sup>7</sup>D. J. Beard, «The Berserker in Icelandic Literature», en *Approaches to Oral Literature*, ed. Robin Thelwall. Ulster, New University of Ulster, 1978, p. 99. Sobre este tema, véanse también Dumézil, *Los dioses de los germanos: Ensayo sobre la formación de la religión escandinava* [1959], México, Siglo XXI, 1973, pp. 44-46 y *El destino...*, pp. 141, 150 y 171-75; Hilda Roderick Ellis Davidson, *Gods and Myths of Northern Europe* [1964], London, Penguin, 1990, pp. 66-72; G. Kreutzer, «Berserker», en *Lexikon des Mittelalters*, Stuttgart, J. B. Metzler, vol. I (1977), cols. 2019-2020; Enrique Bernárdez (trad.), Snorri Sturluson, *Saga de Egil Skallagrimsson*, Madrid, Ed. Nacional, 1984, pp. 96-97, nn. 3-4, 175, n. 60, y 323, n. 185; Armistead, «La furia...», pp. 266-67, y *La tradición...*, pp. 75 y 168-69; Javier E. Díaz Vera (trad.), *La saga de los volsungos*, Madrid, Gredos, 1998 (Clásicos Medievales, 12), pp. 55-56, n. 29; Kershaw, *ob. cit.*, *passim*, y Van Zanten, *art. cit.*, pp. 43-46.

<sup>8</sup>*Ynglingasaga*, cap. VI, según la edición de N. Linder y H. A. Haggson (1869-1872), accesible en línea en <<http://www.heimskringla.no/wiki/Ynglinga-soga>> (consultado el 24.09.2010). Doy mi propia traducción, aunque teniendo en cuenta la de Samuel Laing, «The Ynglinga Saga, or The Story of the Yngling Family from Odin to Halfdan the Black», en *Heimskringla or The Chronicle of the Kings of Norway by Snorri Sturluson*, London, 1844; accesible en línea en Berkeley Digital Library SunSite (Online Medieval and Classical Library Release, 15b) <<http://sunsite.berkeley.edu/OMACL/Heimskringla/ynglinga.html>> (consultado el 24.09.2010).

En cuanto a sus hombres [*sc.* los de Odín], iban sin armadura<sup>9</sup> y estaban frenéticos [*galnir*]<sup>10</sup> como perros o lobos salvajes, mordían sus escudos, eran fuertes como osos o toros; mataban de un golpe a la gente, mientras que ni el fuego ni el hierro los dañaban. A esto lo llamaban *berserksgangr*.

Estos accesos de furia se han relacionado de diversos modos con formas de éxtasis o trance vinculadas a la iniciación guerrera y sobre todo a los ritos asociados con las fratrías o hermandades de guerreros como las *Männerbünde* germánicas, los *marya* védicos o los *suodales Mamartiæ* romanos<sup>11</sup>. Ahora bien, no es mi propósito abordar ahora este complejo asunto<sup>12</sup>, sino centrarme en un caso muy concreto, que se ha explicado también a partir de este tipo de vinculaciones. Se trata del episodio de la *Táin Bó Cúailnge* o *Robo del ganado de Cúa(i) Inge*<sup>13</sup> en el que héroe irlandés Cú Chulainn experimenta un acceso de

<sup>9</sup> Los guerreros de Odín combaten *brynjulaussir*, pl. de *brynjulauss* ‘desprotegido’, lit. ‘libre o carente [*lauss*] de coraza [*brynja*]’ < germ. \**brunja* (relacionado con el celta *bruinne* ‘pecho’ ⇒ ‘peto’), cf. fr. ant. *broi(g)ne* ‘coraza’, en su sentido primitivo de ‘armadura de cuero (lat. *coriacea*) cubierta de escamas o tachones metálicos’ (sobre la *brynja* escandinava, que podía ser ya de cota de malla, véase Ewart Oakeshott, *The Archaeology of Weapons: Arms and Armout from Prehistory to the Age of Chivalry* [1960], Woodbrige, Boydell, 1994, p. 152). Esta indicación conecta con la errónea etimología tradicional del término, «*deriuatur a Ber et Serk. Ber notat nudum et apertum; [...] Serk autem significat loricam. [...] Hinc pugiles isti ueteres Berserki dicti, quia loricati non fuerunt, quando pugnam cum hostibus inirent. [...] Siue a berias et yrkia, pugnas ciere, siue a ber nudus et Serk lorica, sit nomen Berserkr optime utraque etymologia pugilibus hisce conuenit*» (Erich Ramelius, *Berserkus furorque Berserkicus*, Vpsaliae, Literis Wernerianis, 1725, pp. 3-5; cf. Beard, *art. cit.*, p. 99). Aunque la etimología es inviable, la costumbre está atestiguada entre los antiguos germanos (Davidson, *ob. cit.*, p. 67).

<sup>10</sup> *Galnir* es el pl. de *galinn*, part. pas. de *gala* ‘cantar; hacer encantamientos’, que significa primariamente ‘encantado, hechizado’, y por extensión ‘frenético, enloquecido’ (Zoëga, *ob. cit.*, p. 158a-b).

<sup>11</sup> Dumézil, *Horace et les Curiaces*, pp. 26-33; Alberro, *ob. cit.*, pp. 227-29; Kershaw, *ob. cit.*, pp. 59-62 y 80-83.

<sup>12</sup> Sobre el cual espero ocuparme en detalle en Alberto Montaner Frutos, *La furia guerrera: Anatomía de una emoción épica*, Vigo, Academia del Hispanismo, [en preparación].

<sup>13</sup> En inglés Cooley, una pequeña península en el condado de Lú (ingl. Louth), en la costa nororiental de Irlanda (Bernhard Maier, *Dictionary of Celtic Religion and Culture* [1994], rev. and updated English ed. trad. by Cyril Edwards, Suffolk,

furia que amenaza con arrasar Emain Macha, la capital del Ulster<sup>14</sup>, lo que se evita gracias a la aparición de sus mujeres desnudas, lo que, por así decir, paraliza al héroe, momento que es aprovechado por los guerreros ulates para sumergirlo sucesivamente en tres tinas de agua fría, hasta que le abandona la especie de fiebre que lo embarga y recobra la calma. Esta escena, que cierra el episodio en el que Cú Chulainn ha tomado las armas por primera vez y culmina lo que en términos épicos serían sus *enfances*, fue analizada en profundidad por Dumézil<sup>15</sup>, por comparación con dos ámbitos muy distintos. Por un lado, con la leyenda romana sobre el combate de los Horacios y los Curiacios (que era inicialmente su objetivo principal) y, por otro, con cierto rito iniciático practicado en la tribu *kwagu'ł* de Vancouver<sup>16</sup>. A partir de los paralelismos que advierte con ambos casos, Dumézil concluye que tanto la leyenda romana como la irlandesa reflejan un rito iniciático coincidente en sus aspectos esenciales con el amerindio. La propuesta ha gozado de aceptación<sup>17</sup> e incluso ha servido de base

---

Boydell & Brewer, 1997, p. 85; James MacKillop, *A Dictionary of Celtic Mythology*, Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 114b).

<sup>14</sup> La ruinas de Emain Macha o Eamhain Mhacha, la antigua capital ulate (y en el ciclo del Ulster, la sede real de Conchobar mac Nessa), son aún visibles en Navan Fort, a unos 5 km al oeste de Armagh; véase Georges Dumézil, *Mythe et épopée: L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens* [1968], 5.ª ed., Parid, Gallimard, 1986, vol. I, p. 603; Maier, *ob. cit.*, pp. p. 105; MacKillop, *ob. cit.*, pp. 180b-181a; Ramón Sainero, *Diccionario Akal de Mitología Celta: (Compendio de los manuscritos primitivos)*, Madrid, Akal, 1999, p. 38.

<sup>15</sup> Dumézil, *Horace et les Curiaces*, passim, y El destino del guerrero: Aspectos míticos de la función guerrera entre los indoeuropeos [1969], México, Siglo XXI, 1971, pp. 165-69; cfr. además, para la leyenda de los Horacios, *Mythe et épopée*, vol. I, pp. 278-81, y *La religion romaine archaïque, avec un appendice sur la religion des Étrusques*, 2.ª ed., Paris, Payot, 1974 (reimp., 2000), p. 90.

<sup>16</sup> Esta es la forma correspondiente al sistema grafémico adoptado por la U'mista Cultural Society, más cercano a su realización fonética [kʷaguʷʰ], y que usará aquí en lugar de las dispersas grafías previas *kwakiutl* ~ *kwakiwtl* ~ *kwagiulth* ~ *kwagulth*.

<sup>17</sup> Véanse, por ejemplo, Mircea Eliade, *Birth and Rebirth*, New York, Harper, 1958; reimp. como *Rites and Symbols of Initiation: The Mysteries of Birth and Rebirth*, New York, Harper & Row, 1975, p. 84-85, así como su *Historia de las creencias y las ideas religiosas* [1976-1985], Barcelona, Paidós, 1999, vol. I, p. 258, y Alberro, *ob. cit.*, pp. 230-231. Muestra una aceptación bastante matizada Eva Cantarella, *Los suplicios capitales en Grecia y Roma: Orígenes y funciones*

para postular a su vez el carácter iniciático de otros episodios, como el del soplo del leproso / San Lázaro en el arranque del cantar de gesta de *Las mocedades de Rodrigo*<sup>18</sup>. Sobre la, a mi juicio escasa, pertinencia de esta última comparación ya me he pronunciado en otro lugar, por lo que no es caso de volver sobre ella<sup>19</sup>. Allí mismo expresaba algunas reticencias sobre el análisis mismo de Dumézil, pero en conjunto daba por buena su propuesta, a la que, sin duda, hay que reconocerle originalidad, valentía y erudición. El impulso inicial de las páginas que siguen es, justamente, replantear la cuestión desde sus fundamentos, procediendo a un nuevo análisis de los tres puntos de comparación y de sus posibles relaciones, para verificar si realmente la propuesta del docto comparatista francés puede admitirse sin más o bien ha de ser matizada o incluso rechazada por completo. Ahora bien, más allá de esta finalidad, el objetivo último es esclarecer la naturaleza misma del furor del héroe celta y determinar cómo opera, ya que, como señala Masters, «Anger is an attitude, not just a feeling», de modo que «Anger can be toxic –as it ruthless revenge-seeking– ans it also can be Divine. It all depends on the perspective that animates and “runs” anger»<sup>20</sup>.

---

*de la pena de muerte en la antigüedad clásica* [1991], Madrid, Akal, 1996, pp. 211-12.

<sup>17</sup> Así lo hacen, aunque desde perspectivas bastante diferentes y en definitiva incompatibles entre sí, Armistead, «La furia...», pp. 265-66, y *La tradición...*, pp. 74-75, y Thomas Montgomery, «Horatius, Cúchulainn, Rodrigo de Vivar», *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, IX (1987), pp. 541-557; *Medieval Spanish Epic: Mythic roots and ritual language*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1998, p. 29-31, y «Las Mocedades de Rodrigo y el Táin Bó Cúailnge», en Matthew Bailey (ed.), «Las Mocedades de Rodrigo: estudios críticos, manuscritos y edición», London, King's College London Centre for Late Antique & Medieval Studies, 1999, pp. 37-52.

<sup>19</sup> Alberto Montaner Frutos, «Rodrigo y el gafo», en *El Cid: De la materia épica a las crónicas caballerescas*. Actas del Congreso Internacional «IX Centenario de la muerte del Cid», celebrado en la Univ. de Alcalá de Henares los días 19 y 20 de noviembre de 1999, ed. Carlos Alvar, Fernando Gómez Redondo y Georges Martin, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 2002, pp. 121-79.

<sup>20</sup> Robert Augustus Masters, *The Anatomy & Evolution of Anger: an Integral Exploration*, [s. l.], Tehmenos Press, 2006, pp. 7 y 50, respectivamente.

## 1. El caso de Cú Chulainn<sup>21</sup>

En el mundo celta, la *ferg* o *dechrad*, que comparece en numerosos relatos<sup>22</sup>, tiene su ejemplo más característico (y posiblemente el único que, en la documentación conservada, corresponde con propiedad al fenómeno de la furia guerrera) en el comportamiento de Cú Chulainn en la *Táin*. A menudo, cuando el campeón del Ulster se dispone a combatir, adopta una serie de formas (*delba*, pl. de *delb* ‘forma, figura, apariencia’) o, más bien, un cúmulo de deformidades (designadas colectivamente mediante el nombre de acción *ríastrad* ‘contorsión, retorcadura’), del que hay ya documentación iconográfica en monedas galas, el cual traduce el frenesí bélico (*na ferge* ‘por la furia’) que lo invade: se le eriza el pelo; uno de sus ojos se abre y proyecta hasta caerle sobre la mejilla, a la vez que el otro se cierra y retrae hasta hundirse en la cavidad craneana<sup>23</sup>, mientras la cara se le contrae en

<sup>21</sup> Armistead ofrece una amplia bibliografía sobre este asunto en «La furia...», pp. 265-66, y *La tradición...*, pp. 74-75. Por mi parte, he tenido en cuenta fundamentalmente el propio texto de la *Táin Bó Cúailnge*, complementado con su exposición y las de Jean Marx, *Les littératures celtiques*, 20 ed., Paris, Presses Universitaires de France, 1967, pp. 32-42; Georges Dumézil, *El destino...*, especialmente las pp. 23-25, 139, 161-169 y 196-198, y, del mismo, *Du mythe au roman*, Paris, Presses Universitaires de France, 1970, pp. 109-10; Mircea Eliade, *Birth...*, *op.cit.*, pp. 84-85, y, del mismo, *Historia de las creencias y las ideas religiosas* [1976-1985], Barcelona, Paidós, 1999, vol. I, p. 258; D. R. Edel, «Cú Chulainn», en Willem P. Gerritsen y Anthony G. van Melle (eds.), *A Dictionary of Medieval Heroes*, Woodbridge, Boydell, 1998, pp. 86-90; Ramón Sainero, *Sagas celtas primitivas en la literatura inglesa*, Madrid, Akal, 1993, pp. 113-129, y, del mismo, *Diccionario...*, 1999, pp. 130-137, 171-174 y 271; Maier, *ob. cit.*, pp. 85-86, 181-182 y 258-259; U. Mattejet, «Táin Bó Cúailnge», en *Lexikon des Mittelalters*, Stuttgart, J. B. Metzler, vol. VIII (1997), cols. 437-438; MacKillop, *ob. cit.*, 1998, pp. 115a-117b, 303a y 396a-399a; Montgomery, *Medieval Spanish Epic...*, p. 29-31; Rosa Sierra del Molino, «Cuchulainn», en *Diccionario Espasa de Mitología Universal*, Madrid, Espasa Calpe, 2000, pp. 224b-225a; Kershaw, *ob. cit.*, pp. 58, 82, 114, 128, 159, 175, 198-99 y 267; Alberro, *ob. cit.*, pp. 227-234; Van Zanten, *art. cit.*, pp. 46-53.

<sup>22</sup> Véase una relación de episodios relativos a la furia guerrera en la «literatura irlandesa de la era heroica» en Alberro, *ob. cit.*, pp. 232-33, y Van Zanten, *art. cit.*, pp. 51-52, aunque en la mayoría de ellos no se produce el tipo de transformaciones ni las actuaciones desmesuradas que se describen a continuación.

<sup>23</sup> Kershaw, *ob. cit.*, p. 267, n. 27, sugiere una relación entre este gesto y el hecho de que «The Irish god Lug closes one eye in battle», y se pregunta «is this a rationalization of an earlier one-eyedness?». De ser la respuesta afirmativa,

terribles contorsiones; a veces, incluso, las entrañas, de las que despiden chispas, le asoman por la boca, y finalmente de su frente surge una protuberancia radiante del tamaño de un puño, la «luz (o luna) del guerrero» (*lón / lúan láith*), que indica que ya está listo para el combate. En este estado es capaz de actuar con fuerzas sobrehumanas (aunque éstas las tiene también a menudo en su estado normal), pero al principio, cuando se produce tras su primer combate, resulta incontrolable, por lo que es necesario calmarlo y, literalmente, enfriarlo sumergiéndolo en tres cubas de agua.

Esta es, por así decir, la versión vulgata de lo que sucede con el héroe del Ulster, pero la situación es algo más compleja y matizada, por lo que es preciso volver con más detalle sobre su presentación y evolución antes de poder evaluar mejor la naturaleza del fenómeno. Ante todo, es necesario separar las *macgnímrada Con Culaind* ‘las hazañas [*gnímrada*] infantiles [*mac*] de Cú Chulainn’, realizadas por el héroe entre los cinco y los siete años, de sus proezas posteriores. En este primer período el héroe demuestra en todo momento tener una fuerza sobrehumana y que no es capaz de dosificar adecuadamente, pero no actúa fuera de control, salvo en dos ocasiones. La primera corresponde al primer *gním*, realizado cuando parte de casa de sus padres para acudir a la corte de Conchobar en Emain Macha. A sus afueras se encuentra con los muchachos (*macrad*) de Emain, en cuyo campo de juego entra sin pedir permiso, lo que violaba un tabú. Agredido por los jóvenes, Cú Chulainn experimenta su primer *ríastrad* y acomete contra ellos, de los que abate a la tercera parte antes de que logren refugiarse en la ciudad<sup>24</sup>:

---

esto establecería una relación con Odín y por lo tanto, indirectamente, con la *berseksgangr*, pero son meras conjeturas.

<sup>24</sup> Texto de la recensión I de la *Táin Bó Cúailnge*, contenida en el *Lebor na hUidre* o *Libro de la vaca parda* (s. XII), según Cecile O’Rahilly (ed.), *Táin Bó Cúailnge: Recension I*, Dublin, School of Celtic Studies, Dublin Institute for Advanced Studies, 1976, p. 14; edición electrónica preparada por Beatrix Färber, Nicole Müller y Mafalda Stasi, en *CELT: The Corpus of Electronic Texts*, Cork, University College Cork, 2001, accesible en línea en <<http://www.ucc.ie/celt/published/G301012/index.html>>. La traducción de O’Rahilly puede verse en la p. 137 de su *ed. cit.*, accesible en línea en <<http://celt.ucc.ie/published/T301012/index.html>> (ambas consultadas entre el 22.04.2010 y el 10.02.2011); cfr. también Thomas Kinsella, *The Tain, translated from the Irish epic Táin Bó Cuailnge*, Oxford, Oxford University Press, 1970, p. 77. En todos los casos, y aunque remita a las versiones inglesas de referencia, la traducción de los pasajes

*Ríastartha immi-seom i sudiu. Indar lat ba tinnarcan asnort cach foltne ina chend lasa comérge conérracht. Indar lat bá h-oíbell tened boí for cach óenfinnu de. Iadais indara súil dó conárbo lethiu indás cró snáithaiti. Asoilgg alaile combo móir beólu midchúaich. Doérig dia glainini co rici a h-óu. Asoilg a beólu coa inairddriuch combo écna a inchróes. Atreacht in lúan láith assa mulluch. Benaíd fona maccu iarom. Doscara cócaicit mac díib síu rístais dorus n-Emna.*

Entonces se transformó; parecía como si le hubieran clavado cada pelo por separado en la cabeza, con lo que se le alzaban en pie de guerra; parecía que hubiera una llama de fuego en cada uno de los cabellos. Cerró tanto un ojo, que no quedó mayor que el ojo de una aguja; el otro lo abrió tanto que resultó tan grande como la boca de una copa de hidromiel. Dejó caer la mandíbula de las orejas, abrió la boca tanto como el contorno las costillas [?]<sup>25</sup>, de modo que se le reconocían las entrañas. Entonces atacó a los chicos. Derribó a cincuenta, hasta que llegó a la puerta de Emain.

Semejantes transformaciones originan el sobrenombre de El Retorcido (*ríastartha*, part. pas. de *ríastraid* ‘retorcerse, contorsionarse’) de Emain, con el que también es conocido, y no deja de ser significativo a este respecto que otro de sus epítetos, *siabartha* ~ *siabairthe* ~ *siabairthe* ‘embrujaado, hechizado’, sea el part. pas. de *siabraid*, propiamente «arouses to fury, distorts, transforms (originally as a result of supernatural influence)» y sólo secundariamente «distorts, transforms (for the worse);

---

extensos en irlandés antiguo ha sido realizada especialmente para esta ocasión por Francisco J. Rubio Orecilla. Por su parte, las notas que ilustran tales citas son mayoritariamente mías.

<sup>25</sup> El significado de esta expresión no está claro, debido a que *inairddriuch* es un hápax, que el *DIL*. s. v. *inairdriuch*, marca con un interrogante, añadiendo como punto de comparación la siguiente entrada del *Glosario de O’Davoren*, «*airdriu* .i. [= id est] *esna*» = ‘es decir, costilla’; esta voz está ausente del *LEIA*. Habida cuenta de los efectos del gesto, entiendo que Cú Chulainn abre tanto la boca que se hace tan ancha como el perímetro de sus costillas (lo que, en consecuencia, permite verle la tripas), por lo cual he optado por esta presumible versión *ad sensum*, aunque sin mucha seguridad. O’Rahilly, *trad. cit.*, p. 137, vierte, con expresas dudas, «opened his mouth rib-wide (?)», mientras que Kinsella, *trad. cit.*, p. 77, omite la frase.

enchants, bewitches»<sup>26</sup>. Otro apelativo que alude a estas capacidades es el de *siriti*, en sentido estricto «some sort of supernatural being who had the power of changing shape; applied to the sea-dwelling Uath mac Imomain», pero «usually a mildly contemptuous term applied to Cú Culainn by both friends and enemies (cf. *riastartha*). imp, stripling, sprig, whipper-snapper»<sup>27</sup>.

En todo caso, Cú Chulainn no vuelve a experimentar el *ríastrad* durante su infancia, aunque sí hay una segunda ocasión en que, de un modo muy peculiar, le invade la *ferg*. Se trata del último episodio de las *macgnímrada*, titulado *Aided trí mac Nechta Scéni inso síis* o *La muerte de los tres hijos de Nechta Scéna*, que corresponde al momento en que el héroe, con siete años a la sazón, asume por primera vez las armas y monta en carro de guerra<sup>28</sup>. Sabiendo por su preceptor, el druida Cathbad, que cierto día será fausto para quien realice esas acciones, logra que el rey Conchobar se lo permita, y sale a recorrer el Ulster con Conall, el auriga regio. Cuando llegan a la frontera con el territorio de los tres MacNechta, Conall le explica la razón de su enfrentamiento con los ulates. Entonces Cú Chulainn los reta a combate singular y los

<sup>26</sup> *DIL*, s. vv. *siabartha* y *siabraid*<sup>1</sup>; cf. además *LEIA*, s. v. *siabar*, p. S-103 (donde se recoge además el nombre de acción *siabrad* ‘contorsión’, análogo de *ríastrad*), y Van Zanten, *art. cit.*, p. 47. Respecto de estos apodos, quizá valga la pena recordar que el nórdico antiguo *reiðr* y su pariente el inglés antiguo *wrāþ* > moderno *wroth* > ‘colérico’ derivan del mismo étimo que los respectivos verbos *rīða* y *wriþan* > ‘retorcer; atar’.

<sup>27</sup> *DIL*, s.vv. *sirite*<sup>1</sup>. El *LIAE*, s. v. *sirite*, p. S-117, lo define como «sorte d’être fantomatique capable de prendre les formes les plus diverses, lutin, elfe ou kodold». Dado que su empleo como epíteto de Cú Chulainn parte de esta acepción, ya que obviamente alude a los efectos de la *ferg* sobre el joven héroe, parece oportuno traducirlo por *diablillo* (correspondiente a la equivalencia con el ing. *imp* que da el *DIL*, col. S-246), que permite conservar ambos matices. A veces se usa en combinación con el citado *siabarthe*.

<sup>28</sup> No se trata, con todo, de su primer combate, pues previamente había vencido él solo a veintisiete hombres de la islas de Faíche (*trí nónbair* [= ‘tres grupos de nueve’] a *h-Insib Faíche*), pero en esa ocasión sin escudo y lanza, sino que *Imbertside na lámlecca foraib & a luirg áne foraib* = ‘Les echó losas de un palmo [?] y su palo de hurling’ (*Táin Bó Cúailnge: Recension I, ed. cit.*, p. 17). La voz *lámlecca*, compuesta de *lám* ‘mano’ y *lec* ‘piedra plana, losa’, es de sentido dudoso; O’Rahilly, *trad. cit.* p. 140, la vierte por «hand-stones» y Kinsella, *trad. cit.*, p. 81, por «throwing-stones». El *lorg áne*, lit. ‘palo brillante’, es su palo de *hurling* (en irl. mod. *camán* y *iomáint*, respectivamente). Se trata de un juego similar al *hockey*, pero jugado con un palo más corto rematado en una pala ovalada.

vence y decapita uno tras otro. Sin embargo, durante el combate no sólo no experimenta el *ríastrad*, sino que ni siquiera da muestra alguna de *ferg*. El problema surge cuando el héroe, que captura un ciervo y una bandada de cisnes por el camino de vuelta, regresa a Emain Macha en un estado de peligrosa excitación<sup>29</sup>:

*Recait iar sin co Emain.* «Carptech dorét far n-dochum», ol in dercaid i n-Emain Macha. «Ardáilfe fuil laiss cach dune fil isind lis mani foichlither & mani dichset mná ernochta friss». Tossoí-som íarom clár clé a charpait fri h-Emain & ba gess di aní sin. Ocus asbert Cú Chulaind: «Tongu do dia toingte Ulaid mani étar fer do gleó frim-sa, ardáilfe fuil lim cach áein fil isin dún». «Mná ernochta ara chend!», ar Conchobar. Tothéit íarom bantrocht n-Emna ara chend im Mugain mnaí Conchobair meic Nessa, & donnochtat a m-bruinni friss. «It é óic inso condricfat frit indiu», or Mugain. Foilgis -seom a gnúis. La sodain atnethat láith gaile Emna & focherdat i n-dabaig n-úarusci. Maitti immi-seom in dabach h-ísin. in dabach aile dano in ro lád, fichis dornaib de. In tress dabach i n-deochaid iar sudiu, fosngert-side combo chuimsi dó a tess & a fuacht. Dotháet ass íarom & dobeir ind rígan íar sudiu .i. Mugain, bratt n-gorm n-imbi & delg n-argit n-and & léne chulpatach. Ocus suidid fo glún Chonchobair íarom, & ba sí sin a lepaid do grés iar sudiu

Llegan [*sc.* Cú Chulainn y el auriga Conall] después a Emain. «¡Un guerrero en carro se dirige hacia ti!», dijo el vigía en Emain Macha. «Derramará la sangre de cada hombre en el castillo, a no ser que se tenga cuidado y unas mujeres desnudas vayan a su encuentro». Entonces él volvió la parte izquierda de su carro hacia Emain, lo que era tabú. Y dijo Cú Chulainn: «¡Juro por el dios por el que juran los Ulates que si no se encuentra un hombre que luche conmigo, he de derramar la sangre de cada hombre en el castillo!». «¡Enviad mujeres desnudas a su encuentro!», dijo Conchobar. Entonces avanzaron en grupo las mujeres de Emain a su encuentro, guiadas por Mugain, esposa de Conchobar Mac Nessa, y desnudaron sus pechos ante él. «Estos son los guerreros con los que te encontrarás hoy», dijo Mugain. Él ocultó su rostro. Entonces los guerreros de Emain lo cogieron y lo metieron en un

---

<sup>29</sup> *Táin Bó Cúailnge: Recension I*, ed. cit., p. 25 (trad., pp. 147.148).

caldero de agua fría. Ese caldero hirvió por encima de su cabeza. El segundo caldero donde lo pusieron bulló como a puñados; el tercer caldero al que fue después de eso, lo calentó hasta que quedaron igualados para él calor y frío. Entonces salió y la reina, Mugain, le puso una capa azul con un broche de plata y una túnica con capucha, y él se sentó en la rodilla de Conchobar, y ése fue su lugar de descanso siempre después de aquello.

En el relato de este singular aplacamiento del héroe no se menciona expresamente la *ferg*, lo que sí sucede en la versión del *Lebor Laigen* o *Libro de Leinster*, donde también queda más clara la reacción de aquél, la cual permite actuar a los guerreros de Emain mediante la inmersión en agua fría, que consigue finalmente amansar su furia y revertir su (¿monstruosa?) transformación<sup>30</sup>:

*Táncatar immach in banmaccrad uile & túargbatar a nnochta & a nnáre uile dó. Foilgid in mac a gnúis forru & dobretha a dreich frisín carpat arná acced nochta nó náre na mban. And sain ro irgabád in mac bec isín charput. Tucad i trí dabchaib úaruscib é do díbdud a ferge. Ocus in chétna dabach i tucad in mac bec, ro díscail dá cláraib & dá circlaib amal chnómaidm imbi. In dabach tánaise confíged durnu di. In tres dabach fer fos foilnged & fer ní foilnged etir. And sain tíagait fergga in meic for cúlu & conácbad a thimthach immi. Táncatar a delba dó & doringni rothmól corcra de ó mulluch co talmáin.*

Salieron afuera todas las hijas jóvenes, y presentaron su desnudez y su vergüenza toda<sup>31</sup>. Escondió el niño su rostro de

---

<sup>30</sup> *Táin Bó Cúalnge from the Book of Leinster*, ed. Cecile O'Rahilly, Dublin, School of Celtic Studies, Dublin Institute for Advanced Studies, 1967, pp. 32-33; ed. electrónica preparada por Benjamin Hazard *et alii*, en *CELT: The Corpus of Electronic Texts*, Cork, University College Cork, 2004, accesible en línea en <<http://celt.ucc.ie/published/G301035/index.html>>. La traducción de O'Rahilly puede verse en la p. 171 de su *ed. cit.*, accesible en línea en <<http://celt.ucc.ie/published/T301035/index.html>> (ambas consultadas entre el 23.04.2010 y el 10.02.2011). Sobre este pasaje, cf. además Dumézil, *El destino...*, pp. 163-64, y Eliade, *Birth...*, p. 85.

<sup>31</sup> El pasaje del *Lebor Laigen* difiere en este punto de la recensión I, sustituyendo la mención explícita de los pechos femeninos por la elusiva expresión *a nnoch agus a nnáre*, que significa 'su desnudez y su vergüenza'. El irlandés *nocht* (= galés *noeth*) está emparentado con varios adjetivos que significan 'desnudo', como, entre

ellas, y llevó la cara contra el carro para no ver ni la desnudez ni la vergüenza de las mujeres. Entonces atraparon al niño en el carro. Lo pusieron en tres cubas de agua fría, para apagar su furia [*dibdud a ferge*]. Y la primera cuba en la que pusieron al niño reventó por las duelas y los aros como al cascar una nuez sobre él. La segunda cuba rompió a hervir con burbujas como puños. La tercera cuba, un hombre la podía soportar, y otro no. Entonces remitieron las muestras de furia [*tíagait fergga*] del niño, y le pusieron sus ropas. Le volvió su forma normal y se sonrojó intensamente<sup>32</sup> desde la cabeza hasta el suelo.

Aunque aquí se reitera que la emoción que embarga al muchacho es la *ferg*, la interpretación del pasaje resulta compleja. Destaca, en primer lugar, la inexistencia de *ríastrad*, completamente ausente de la versión más arcaica, la del *Lebor na hUidre*, mientras que en la recensión del *Lebor Laigen* sólo se menciona de forma indirecta, al señalar que al final de proceso el héroe fue devuelto a su aspecto habitual (*táncatar a delba dó*, liter. ‘volvieron las formas a él’), sin que previamente se hubiese indicado nada sobre un cambio de la misma. Otro elemento singular es la pudibunda reacción del joven héroe, la cual se explica posiblemente porque todavía no es un adulto, aunque se haya estrenado como guerrero, lo que arroja serias dudas sobre el carácter de este episodio como rito de paso.

Ahora bien, no sólo es dudoso que el héroe alcance la madurez (lo que hace cuestionarse en parte el carácter iniciático atribuido por Dumézil a este pasaje), ni siquiera lo está que el proceso tenga que ver con la furia guerrera, como quiere dicho autor, cuando señala que, tras vencer a los hijos de Nechta, Cú Chulainn «fuera de sí, en un pavoroso otros, el alemán *nackt* < alto alemán medio *nacket* < alto alemán antiguo *nackot* ~ *nackut*, el inglés *naked* < inglés antiguo *nacod*, el nórdico antiguo *nøk(k)vir*, el ruso *nagój* y ucraniano *nagyj* < eslavo antiguo *nagъ*, el lituano *niogas*, y con el hitita *neku-mant-* ‘al desnudo’. El irlandés *náire* posee ante todo sentido abstracto: ‘vergüenza, pudor; modestia, sentido del decoro; magnanimidad, longanimidad’, de modo que cuando se toma en concreto equivale sólo a ‘desnudez’ (*DIL*, s. v. *náire*), no como el español *vergüenzas* ‘órganos sexuales’ (*DRAE*, s. v.)

<sup>32</sup> La expresión *doringni rothmól corcra* significa literalmente ‘hizo un brusco movimiento púrpura’, lo que indica el marcado y súbito arrebol de la piel en un estado de gran excitación (*DIL*, s. v. *rothmol*), lo que no deja de resultar un tanto paradójico en este contexto, posiblemente porque, como se verá luego, no formaba originalmente parte del mismo.

y peligroso estado de *furor místico nacido del combate*, retorna a la capital»<sup>33</sup>. En efecto, el acceso de *ferg* (que sólo la versión del *Lebor Leigen* identifica como tal) no sólo no se produce en el combate, sino que durante el mismo Cú Chulainn no experimenta ni el menor atisbo de cólera. Antes bien, sesteaba plácidamente hasta que sus tres adversarios acuden a responder a su provocación, momento en que se despierta y los elimina de forma tan metódica como tranquila. Es más, cuando, de regreso a Emain Macha, captura al ciervo y a la bandada de cisnes, no comete ninguna masacre venatoria, sino que, precisamente como prueba de habilidad y agilidad, los captura vivos. En consecuencia, el estado de desaforada excitación en que llega a Emain no queda en absoluto justificado por el contexto. En la medida en que aquélla surge espontáneamente y en ausencia de un adversario, pero a la vez resulta claramente agresiva, más que de furia guerrera habría que hablar de furia homicida. En tanto que ésta amenaza indiscriminadamente a toda la población, podría hablarse en cierto modo de un caso de *amok*, en el sentido amplio que ha adquirido en las lenguas occidentales y que el *DRAE*, s. v., define como ‘ataque de locura homicida’, si bien propiamente habría que hablar de un «amok-like syndrome», dado que, estrictamente hablando, el *amok*, constituye un síndrome de exaltación y agresividad o enajenación mental paroxística tradicionalmente característico de las islas del Sudeste Asiático, el cual afecta a individuos hiperexcitables que, por diversos estímulos (a veces nimios) reaccionan con gran violencia, afectados por alucinaciones visuales e impulsos homicidas indiscriminados, seguidos de un profundo abatimiento<sup>34</sup>.

Claro está que, por otro lado, aunque no haya ninguna vinculación explícita, la yuxtaposición de hechos en la secuencia *asunción del equipo guerrero* → *primer combate en calidad de tal* → *primera hazaña cinegética* → *estado de sobreexcitación* impide considerar que estas acciones carecen de toda relación entre sí. Cabría pensar que la *ferg* adopta diversas formas y no está ligada específicamente al *ríastrad*, pero el resto de las ocurrencias del fenómeno impide ratificar esto. *Ferg* (que de hecho no es un término especialmente frecuente para referirse a estos estados en la *Táin*) y *ríastrad* se implican mutuamente, menos en este

---

<sup>33</sup> Dumézil, *El destino...*, p. 23 (las cursivas son mías).

<sup>34</sup> S. Mohamed Hata, «A Malay crosscultural worldview and forensic review of amok», *Australian and New Zealand Journal of Psychiatry*, 30 (1996), pp. 505-510.

caso, que es también al único en el que se presenta la calentura. Podría quizá entenderse que la *fērg* surge aquí con efecto retardado (una especie de trastorno de estrés postraumático, entre cuyos síntomas se encuentran precisamente los pensamientos agresivos y los estados de furia)<sup>35</sup>, y de ahí las peculiaridades de este caso. Desde esta perspectiva, cabe plantear que en el amansamiento de Cú Chulainn no se domestica la furia cuando va a dirigirse contra los enemigos (incluso cuando son internos, como los muchachos que juegan al *hurley*), sino únicamente cuando puede volverse contra el propio grupo. Ahora bien, probablemente resulte más exacto considerar que se conciben aquí dos tipos de furia, relacionados, pero autónomos, por lo cual sus manifestaciones son tan distintas y en el presente caso no aparece ningún elemento característico del *ríastrad*.

Podría objetarse que en la versión del *Lebor Laigen* se había señalado previamente la particularidad de que, cuando el primogénito de Nechta, Fóill mac Nechtain, acude al combate y se niega a combatir con Cú Chulainn por tener sólo siete años, *Conúargaib* [v. 1.: *dothócaibh*] *in mac bec a gnúis ó thalmain & tuc a láim dara gnúis & doringni rothmol corcarda de ó mulluch co talmain* = ‘Alzó el muchacho el rostro del suelo y se frotó el rostro con la mano y entonces se sonrojó intensamente desde la cabeza hasta el suelo’<sup>36</sup>. Inicialmente *rothmól*, cuyo sentido prístino es ‘muela, rueda de molino’<sup>37</sup>, designaba un rápido movimiento giratorio, típico de Cú Chulainn y otros héroes cuando combaten embargados por la furia guerrera. Sin embargo, al convertirse en expresión formular, calificado por el adjetivo *corcorda* ~ *corcardra* o por *corcra* (gen. de *corcair* < irl. ant. *corcur* < lat. *purpura*) ‘carmesí, púrpura’, pierde su significado propio y se limita a expresar el brusco

<sup>35</sup> Para una aproximación rápida, véase la sección dedicada al «Trastorno de Estrés Postraumático» en el sitio web del National Institute of Mental Health, en línea en <<http://www.nimh.nih.gov/health/publications/espanol/trastorno-de-estres-postraumatico-facil-de-leer/index.shtml>>. Por supuesto, no estoy postulando aquí que en la *Táin* se haya querido representar esta afección ni muchos menos que Cú Chulainn sea literalmente víctima del TEPT, incurriendo, amén de en el anacronismo, en la falacia de tratar como personas a los personajes. Simplemente señalo la analogía a fin de explicar la concepción de un estado de furia latente relacionada con sucesos anteriores y condicionantes.

<sup>36</sup> *Táin Bó Cúalnge from the Book of Leinster*, ed. cit., p. 30; trad. cit., p. 168.

<sup>37</sup> Es un compuesto de *roth* ‘rueda’ y *mol* ‘eje’, «*roth* being the horizontal wheel, *mol* the vertical shaft» (*DIL*, s. v. *rothmol*, véase et. *LEIA*, s. v. *roth*, p. R-45, y cfr. s. v. *mol*, p. M-61).

enrojecimiento que acompaña a un estado de intensa excitación<sup>38</sup>. Tal parece ser el sentido en este pasaje, puesto que no hay ningún otro síntoma de furia, ni siquiera de irritación, y así reaparece, según se ha visto, al final del episodio, justamente cuando Cú Chulainn recupera su forma normal, de modo que este enrojecimiento no puede considerarse como una de las *delba* propias de la *ferg*.

Todo indica, por tanto, que, en la versión más reciente del apaciguamiento de Cú Chulainn, la aparición de los característicos términos *ferg* y *delb* se debe a una asimilación de este caso a las descripciones de los accesos de furia guerrera propiamente dicha, por lo cual no está claro que sea esto lo que Cú Chulainn experimenta en esta ocasión. O, para ser más exactos, resulta incierto que los partícipes de estas tradiciones (los autores de las recensiones más antiguas y sus respectivos públicos) vieran esta reacción del héroe como equivalente de las otras. En definitiva, el único componente extraordinario relacionable con la *ferg* es el calor que embarga a Cú Chulainn, que esta vez sin duda es un rasgo prístino, pues lo comparten ambas recensiones. Sin embargo, esta especie de calentura no se asocia en realidad al *ríastrad*, en cuyas descripciones aparecen a veces referencias ígneas, pero no a esta suerte de estado febril, como ahora veremos, dejando para el final el análisis de sus repercusiones.

Los restantes accesos de *ferg* de Cú Chulainn se sitúan ya fuera del ciclo de las *macgnímrada* y pertenecen a diversas escenas de la acción principal que da título a la *Táin Bó Cúailnge*, es decir, los enfrentamientos ocasionados por la posesión del toro de Cúa(i)lнге, lo que constituye las hazañas juveniles del héroe (quien cuenta a la sazón con diecisiete años), las cuales tienen lugar tras las *macgnímrada* y su posterior adiestramiento junto a la maga-guerrera Scáthach, en compañía de su hermano de armas y posterior contrincante Fer Díad. Ya antes del inicio de los combates, las prodigiosas actuaciones del Ríastartha o Retorcido son anunciadas por boca de la profetisa Feidelm y del bardo Dubthach<sup>39</sup>, pese a lo cual, el *ríastrad* sólo se produce en cuatro ocasiones a lo largo de los muchos combates de Cú Chulainn

<sup>38</sup> *DIL*, s. vv. *rothmol*, *corcarda* y *corcra*; cfr. *LEIA*, s. v. *corcair*, p. C-209, y véase lo dicho en la nota 31.

<sup>39</sup> *Táin Bó Cúailnge: Recension I*, ed. cit., pp. 3-4 y 6-7 (trad. pp. 127-28 y 130); Kinsella, trad. cit., pp. 61-63 y 67-68; cfr. Sainero, *Diccionario...*, op. cit., p. 132.

en el relato subsecuente. Su descripción más detallada corresponde al primero de los cuatro y aparece en el episodio *In carpat serda & in Breslech Mór Maige Murthemne inso* o *El carro armado con hoces y la derrota de Mór Maige Muirthemne*, que narra las acciones de Cú Chulainn en venganza por la muerte de los muchachos del Ulster<sup>40</sup>:

*Is and so cétríastartha im Choin Chulaind co n-derna úathbásach n-ilrechtach n-ingantach n-anaichnid de. Crithnaigset a charíni imbi imar crand re sruth nó imar bocsimin fri sruth cach m-ball & cach n-alt & cach n-ind & cach n-áge de ó mulluch co talmain. Ro láe sáebglés díberge dá churp i m-medón a chrocind. Táncatár a thraigthe & a luirgne & a glúne co m-bátár dá éis. Táncatár a sála & a orcni & a escata co m-bátár ríam remi. Táncatár tulféthi a orcan co m-bátár for tul a lurgan combá métithir muldornd míled cech mecon dermár díbide. Srengtha tollféthe a mullaich co m-bátár for cóich a muineóil combá métithir cend meic mís cach mulchnoc dímór dírim díreca dímesraigthe díbide. And sin dorigni cúach cera dá gnúis & dá agid fair. Imsloic indara súil dó ina chend ; iss ed mod dánas tairsed fiadchorr a tagraim do lár a grúade a h-iarthor a chlocaind. Seseing a sétig co m-boí fora grúad sechtair. Ríastartha a bél co úrtrachta. Srengais in n-ól don fídba chnána comtar écnaig a ginchróes. Táncatár a scoim & a thromma co m-bátár ar etelaig ina bél & ina brágit. Benais béim n-ulgaib leóman don charput úachtarach fora forcli comba métithir moltchracand cech slamsrúam thened doniged ina bél asa brágit. Roclos bloscbéimnech a chride ré chliab imar glimnaig n-árchon h-i fotha nó mar leómain ic techta fó mathgamnaib. Atchessa na coinnli bodba & na cithnélla neme & na h-aible tened trichemrúaid i n-néllaib & i n-áeraib úasa chind re fiuchud na ferge fúrgarge h-itrácht úaso. Ra chasnig a folt imma chend imar craíbred n-dergscíach i m-bernaid athálta. Ce ro crateá rígaball fó ríghorad immi iss ed mod dá risad ubull díb dochum talman taris acht ro sesed ubull for cach óenfinna and re frithchassad na ferge atracht dá fult úaso. Atracht in lúan láith asa étun comba sithethir remithir airnem n-óclaích corbo chomfota frisin sróin coro dechrastár oc imbirt na sciath, oc brogad ind arad, oc taibleth na slóg.*

<sup>40</sup> *Táin Bó Cúailnge: Recension I*, ed. cit., pp. 68-69 (trad. p. 187).

*Ardithir immorro remithir talcithir tresithir sithidir seólchrand  
prímluingi móri in buinne díriuch dondfala atracht a firchléthe a  
chendmullaig h-i certairdi, co n-derna dubchiaich n-druidechta  
de amal chiaig do rigbrudin in tan tic ri día tincur h-i fescur  
lathe gemreta.*

Entonces le sucedió a Cú Chulainn su primera deformación, con lo que se volvió horrible, multiforme, extraño, irreconocible. Le temblaban las caderas por ambos lados como un árbol ante una corriente o como un tallo tierno contra corriente: cada miembro y cada articulación, cada extremidad y cada parte del cuerpo desde su cabeza hasta el suelo. Llevó a cabo un retorcido ejercicio de rapiña de su cuerpo dentro de su propia piel. Sus pies y espinillas y rodillas se vinieron hacia atrás; sus talones y pantorrillas y la parte de atrás de sus muslos se le vinieron delante. Los tendones de sus pantorrillas vinieron a quedar sobre la protuberancia de sus espinillas, de modo que cada enorme músculo era tan grande como el puño cerrado de un soldado. Los tendones de su cabeza se estiraron de modo que quedaron sobre su cogote, de forma que era tan grande como la cabeza de un niño de un mes cada bulto anudado enorme, inconmensurable, vasto, incalculable. Entonces él hizo de su propia cara y rostro un cuenco rojo: metió uno de sus dos ojos dentro de su cabeza tan hondo que una grulla salvaje apenas podría haberlo alcanzado para arrancarlo, sacándolo hasta la superficie su mejilla desde la parte de atrás de su cráneo; su compañero saltó, de modo que quedó fuera, sobre su mejilla. Su boca se deformó hacia atrás de modo terrible. Estiró hacia atrás sus carrillos desde la mandíbula hasta que se le vieron las entrañas; sus pulmones e hígado palpitaban en su boca y en su garganta. Con un golpe que derribaría a un león golpeó su paladar superior con el inferior, y tan grande como la piel de un carnero eran las corrientes de fuego que venían de su garganta a su boca. El sonoro latir de su corazón contra sus costillas se oía como el aullar de un sabueso o como un león atacando lobos. Se veían en el aire, sobre su cabeza, las antorchas de la diosa de la guerra, virulentas nubes de tormenta y chispas de fuego ardiente con el bullir del fiero furor que surgía en él. Su pelo se erizó sobre su cabeza como las ramas de espino rojo usadas para volver a vallar el hueco de un seto. Si hubieran agitado un noble manzano cargado de fruta

sobre su pelo, ninguna manzana hubiera alcanzado el suelo, sino que todas hubieran quedado empaladas en cada uno de los pelos, debido a ese fiero erizamiento sobre su cabeza. La luz del héroe surgía de su frente, tan ancha y densa como el puño de un héroe, y era tan larga como su nariz, y estaba tan lleno de furia que blandía los escudos e incitaba al auriga y lanzaba piedras al anfitrión. Tan alto, tan grueso, tan fuerte, tan poderoso y tan largo como el mástil de un gran barco fue el chorro recto de sangre oscura que surgió de lo más alto de su cabeza y se disolvió en una niebla mágica similar al humo de un palacio cuando el rey viene para ser atendido en la tarde de un día de invierno.

El siguiente *ríastrad*, en cambio, se presenta como poco más que un estallido de ira del héroe ulate, aunque, eso sí, acompañado del aumento repentino de su fuerza, y se narra en el episodio de *Comrac Maind* o *La lucha con Mand* según la versión tardía (fines del siglo XIV) de la recensión I de la *Táin Bó Cúailnge* contenida en el *Leabhar Buidhe Lecain* o *Libro amarillo de Lecan*<sup>41</sup>:

*Fóidís Medb Mand Muresci mac Dáiri do Domnandchaib do chomrac fri Coin Culaind. Derbráthair side & Damán athair Fir Diad. Ba fer borb brogda iarom im longud & im ligi in Mand. Fer dothenghach dobeóil amal Dubthach Dóel Ulad. Ba fer tailc trebur co sonairte ballraid amal Munremur mac Errcind. Trénfer tnúthach amal Triscod trénfer tigi Conchobair. «Ragat-sa & mé anarma, & commél eter mo lámaib h-é, ar ní miad nó mas lem arm d'imbirt for siriti n-amulach amne». Luid iarom do saigid Con Culaind. Is and boí-side & a ara forsin maig oc frecomét in t-sluaig. «Óenfer cucund sund», or Láeg fri Coin Culaind. «Cinnas fir?», ol Cú Chulaind. «Fer dubdond tailc tarbda & sé anarma». «Léic sechot», ol Cú Chulaind. Tic cucu la sodain. «Do chur chomlaind frit dodeochad-sa», ol Mand. Gabait iarom for imtrascrad fri ré cían & trascaid Coin Culaind fo thrí Mand. Conid greis in t-ara. «Diambad curadmír do chosnam i n-Emain*

<sup>41</sup> *Táin bó Cúailnge* 2 from the *Yellow Book of Lecan* [= *Leabhar Buidhe Lecain*], lín. 2179-82 (ed. John Strachan y James G. O'Keeffe, suplementos de *Ériu*, I-III y VI, 1904-1912) = *Táin Bó Cúailnge: Recension I*, ed. cit., p. 77; trad. cit., pp. 194-95.

*duit*», *for sé, ropadatrén*, «*for ócaib Emna*». *Tic a ferg níad & atraig a bruth míled cor trascair Mand fón corthi coro scor i m-minágib. Conid de atá Mag Mandachta .i. Mand Échta .i. écht Maind and.*

Envió Medb a Mand Muresci [= ‘El de la costa baja’], hijo de Dáire de los Domnannaig, a luchar contra Cú Chulainn. Éste era hermano carnal de Damán, padre de Fer Díad. Era Mand hombre arrogante, excesivo de hecho en yantar y yacer, hombre tan grosero y lenguaraz como Dubthach Dóel el Ulate, [pero] tan fuerte, resuelto y con tal robustez de miembros como Munremur mac Errcind; un campeón ansioso de lucha, como Triscod, el campeón de la casa de Conchobar. «Avanzaré desarmado y lo aplastaré entre mis manos, pues no encuentro honorable usar armas contra un diablillo [*siriti*] barbilampiño». Púsose entonces en marcha hacia Cú Chulainn; el cual y su auriga estaban en el llano, contemplando la hueste. «Un hombre viene a nosotros», le dijo Laeg a Cú Chulainn. «¿Un hombre de qué tipo?», dijo Cú Chulainn. «Un hombre moreno, fuerte, recio como un toro, y desarmado». «Déjale que venga», dijo Cú Chulainn. Entonces él llegó hasta ellos. «He venido a combatir contra ti», dijo Mand. Entonces se pusieron a luchar cuerpo a cuerpo por largo tiempo, y tres veces tumbó Mand a Cú Chulainn, así que el auriga le animaba: «Si estuvieras en Emain luchando por la ración del héroe, serías más fuerte que los jóvenes de Emain». [Entonces le] viene la furia de campeón [*ferg níad*] y crece su ardor guerrero [*bruth míled*], de modo que derribó a Mand contra un pilar y lo hizo pedazos. Por eso [el nombre del lugar] es *Mag Mandachta*, o sea, *Mand Échta*, o sea, la muerte de Mand fue aquí.

Como puede advertirse, aquí se equiparan (ya en irlandés medio) dos denominaciones para designar a esta afección: *ferg níad* y *brut míled*. La primera expresión es la ya vista, con la simple extensión especificativa *níad* ‘campeón, héroe’; en cuanto a la segunda, se corresponde perfectamente con ‘ardor guerrero’, dado que el sentido prístino de *bruth* es ‘fermentación; hervor’ ⇒ ‘calor (ardiente / hirviente); metal en estado de fusión’ y de ahí pasa a significar ‘vehemencia’, ‘excitación’, ‘furia’ y ‘valor’, mientras que *mílad* es el gen. sg. de *míl* (< lat. *miles*) ‘soldado,

guerrero<sup>42</sup>. Van Zanten<sup>43</sup> considera que «This heat seems to be inherent to Cú Chulainn's *ríastrad*», pero aquí la metáfora está plenamente lexicalizada, como en las lexías española y francesa equivalentes<sup>44</sup>, de modo que no puede argüirse como prueba de que el calor que sigue a la lucha con los MacNechta sea propio de los accesos de *ferg*. Tampoco aparece aquél en el último de estos, que tiene lugar como remate del trágico episodio *Comrac Fir Diad & Con Culaind so* o *La lucha de Fer Diad con Cú Chulainn*, donde el *ríastrad* prácticamente se reduce a un agigantamiento<sup>45</sup>:

«*Ras léic fort feib ras léic séig for mintu, connach fail do dluig ná do dúal ná do díl ri gail ná ra gaisced go brunni mbrátha & betha badesta, a siriti síabartha bic*», bar Lóeg. [...] *Is and sin ra chétriástrad im Choin Culaind goros lín att & infithsi mar anáil i llés co nderna thúraig n-úathmair n-acbéil n-ildathaig n-ingantaig de, gomba métithir ra fomóir ná ra fer mara in mílid mórchalma ós chind Fir Diad i certarddi.*

«Te ha atacado como un halcón ataca a un pajarillo, de modo que nunca más tendrás una pretensión, derecho o título al valor en hechos de armas, diablillo furioso», dijo Lóeg. [...] Entonces fue la primera transformación<sup>46</sup> de Cú Chulainn: se llenó e hinchó como una vejiga al soplarla, y se arqueó de modo terrible, horripilante, multiforme y extraño, de modo que se volvió tan

<sup>42</sup> DIL, s. vv. *bruth*<sup>1</sup> (cfr. *broth*<sup>3</sup> 'boiling') y *míl*<sup>2</sup>; cfr. LEIA, s. vv. *bruth*, p. B-106, y *míl*, p. M-51. Compárese otro ejemplo de su uso: «*tría bríng mbrotha with fiery strength*» (DIL, col. B-217).

<sup>43</sup> *art. cit.*, p. 48.

<sup>44</sup> Es decir, *ardor guerrero* y *ardeur guerrière*. Así se refleja en las correspondientes acepciones del término aplicables a la lexía: «Viveza, ansia, anhelo» (DRAE. s. v. *ardor*, § 5) y «Vivacité ou vigueur que l'on apporte à faire quelque chose» (TLFi, s. v. *ardeur*, § B.1).

<sup>45</sup> Táin Bó Cúalnge from the Book of Leinster, ed. cit., cap. 29, pp. 91-92 (trad. 227-28).

<sup>46</sup> Puede sorprender que se califique este acceso de furia como *chétriástrad* 'la primera [*ché*] transformación [*ríastrad*]', cuando, de hecho, es el último de los que se narran en la *Táin*. Sin embargo, es una mera fórmula para indicar el inicio del *ríastrad*, que también aparece en *La derrota de Mór Maige Muirthemne*, donde se refiere que *Is and so cétriástartha im Choin Chulaind* = 'Entonces le sucedió a Cú Chulainn su primera deformación'.

grande como un *fómoir*<sup>47</sup> y se convirtió en un bravo guerrero [míl] que sobrepassaba en tamaño a Fer Díad.

A estas manifestaciones expresas es necesario añadir una referencia indirecta al estado de Cú Chulainn tras una primera relación de la matanza de los muchachos del Ulster, pero antes de que él conozca la noticia. Aquí se refieren como usuales del héroe las mismas transformaciones que en el primer acceso de *ríastrad* en Emain Macha, cuando Cú Chulainn contaba sólo con cinco años de edad: erizamiento del cabello y del vello, contracción de los músculos de la cara con intrusión de un ojo y protrusión del otro, así como la aparición del *lón láith* o ‘luz del guerrero’, pero ahora se explicita, significativamente, lo que allí sólo quedaba implícito: que, en tal estado, su agresividad resulta incontrolable<sup>48</sup>:

*Ní aithgnéad cóemu ná cardiu. Cumma no slaided ríam & iarma. Is de sin doratsat Fir Ól n-Écmacht in Ríastartha do annaim do Choin Chulaind.*

No reconocía a amigos ni camaradas. Lo mismo mataba antes que después. Por eso los hombres de Connacht llaman al Retorcido a Cú Chulainn.

El pasaje es sumamente revelador porque deja fuera de dudas que en el estado de furia guerrera Cú Chulainn es tan incontrolable como los *berserkir*. Esto también hace dudar acerca del supuesto rito iniciático del héroe ulate tras su ascensión del equipo de guerra. Ahora bien,

<sup>47</sup> Los *fomoire* eran originalmente unas deidades menores de naturaleza maligna y enorme estatura (su étimo está relacionado con una voz común a las lenguas célticas, germánicas y eslavas para designar al demonio íncubo o a la lamia, cfr. *LEIA*, s. v. *morrigan*, p. M-64), que en interpretación evemerista se convirtieron en uno de los primitivos pueblos que habitaron Irlanda (*Leabhar Ghabhala = El libro de las invasiones*, ed. Ramón Sainero, Madrid, Akal, 1988, cap. IV, § 48, p. 74) y se relacionaron con los gigantes citados en la Biblia (Gn 6, 4; Dt 2, 11.20; Nm 13, 33, etc.), de modo que en irlandés medio el término pasó a significar simplemente ‘gigante’ y ‘pirata’; véase *DIL*, s. v. *fomóir*, Maier, *ob. cit.*, pp. 121-22; MacKillop, *ob. cit.*, pp. 239a-240b. En este pasaje, sin duda conserva parte de sus connotaciones primitivas.

<sup>48</sup> *Táin Bó Cúailnge: Recension I*, ed. *cit.*, p. 51 (trad. p. 171); trad. Kinsella, omite el pasaje, por considerarlo interpolado (véase p. 268).

siendo obvio que estas noticias proceden de tradiciones dispares (como demuestra el hecho mismo de que haya una duplicación de la muerte de los jóvenes de Emain Macha)<sup>49</sup>, algunas de las aparentes inconsistencias en la caracterización de la *ferg* posiblemente se deban a caracterizaciones originalmente distintas, por depender de tradiciones divergentes, o bien a distintos estadios de desarrollo del motivo. En todo caso, desde la perspectiva sincrónica de la *Táin* según la conocemos y teniendo en cuenta las diversas variables documentadas, podría decirse que hay dos versiones básicas de la *ferg*, la segunda subdivida en otras dos:

1. *Ferg* no guerrera, sin *ríastrad*, espontánea, incontrolada y con calentura.

2. *Ferg* guerrera,

2.a. Con *ríastrad* simple, reducido al aumento de tamaño y fuerza y a las contorsiones o espasmos, la cual exige un incentivo externo (provocación del auriga) para manifestarse, pero no produce una agresividad incontrolable.

2.b. Con *ríastrad* complejo, que incluye todas las transformaciones posibles, incluida la presencia de chispas o llamas, y que es espontánea e incontrolable. Se diferencia claramente de la anterior por la aparición de la *lón / lúan láith* o ‘luz del guerrero’.

Parece, pues, que si el “rito iniciático” de Cú Chulainn se puede reconocer realmente como tal, su superación implica la inhibición de la primera forma de *ferg*, pero no de la segunda, que puede ser tan “salvaje” como antes de dicho rito, aunque en algunos episodios (probablemente derivados de tradiciones distintas) se presente con mayor moderación. En cuanto al elemento calórico, es sólo uno más de los muchos componentes del *ríastrad* complejo, y de hecho, además de ser asistemático, resulta literalmente periférico. En realidad, se podría asimilar a los fuegos de San Telmo y decir que el héroe está electrizado, más que propiamente acalorado. Como puede comprobarse comparando estas descripciones con las de la *berserksgangr* citadas al principio, esto es coherente con el resto de las manifestaciones de la

---

<sup>49</sup> Véase Kinsella, *trad. cit.*, pp. 268 y 271-272.

furia guerrera, e incluso con la concepción arcaica de la ira, que no se vincula tradicionalmente con el calor, como es hoy preponderante<sup>50</sup>, sino con la agitación de la locura o de la hidrofobia<sup>51</sup>. Ello obliga a buscar el origen de la peculiar fiebre que acomete al héroe al regreso del combate con los MacNechta en un ámbito distinto del bélico y aun incluso del de la propia furia, lo que, de momento, deja en suspenso su etiología, antes de disponer de información complementaria.

Por último, hay que señalar que el comportamiento habitualmente desmesurado de Cú Chulainn corresponde al período de las *macgnímrada*, puesto que luego se restringe a algunos de los accesos de *ríastrad*. Esto presenta concomitancias con lo que sucede con las *enfances* de otros héroes, quienes (como Vivien en sus *Enfances* o en parte el Rodrigo de las *Mocedades*) no encarnan sin más el *topos* del *puer senex*<sup>52</sup>, sino que ejemplifican la tensión interna que expresa su paradójica denominación. En general, el carácter potencialmente conflictivo que late en ese oxímoron queda reducido a la expresión de un continente juvenil o infantil (*puer*) con un contenido adulto o maduro (*senex*), de forma que, en la dicotomía entre el ser y el parecer, gana la batalla la madurez, pues la juventud queda reducida al aspecto exterior. En cambio, en el caso de los héroes de las *enfances*, esa tensión es más potente y genera una verdadera relación dialéctica entre los

---

<sup>50</sup> Cfr. Z. Kövecses, «Metaphor and the folk understanding of anger», en J. A. Russell et al. (eds.), *Everyday Conceptions of Emotion: An introduction to the psychology, anthropology, and linguistics of emotion*, Dordrecht, Kluwer, 1995, pp. 49-71; Masters, *ob. cit.*, pp. 21-31 y 214-15.

<sup>51</sup> Así lo prueba el primitivo vocabulario indoeuropeo, véase Buck, *A Dictionary of Selected Synonyms...*, §§ 16.41, *Anger*, y 16.42, *Rage, Fury*, pp. 1134-38, y J. P. Mallory y D. Q. Adams (eds.), *Encyclopedia of Indo-European culture*, London; Chicago, Fitzroy Dearborn, 1997, s. vv. *anger*, p. 22b, y *heat*, pp. 263b-264a. De hecho, esta asociación parece ser bastante reciente, véase Caroline Gevaert, «The ANGER IS HEAT question: Detecting cultural influence on the conceptualization of anger through diachronic corpus analysis», en *Perspectives on Variation: Sociolinguistic, Historical, Comparative*, eds. Nicole Delbecque, Johan van der Auwera y Dirk Geeraerts, Berlin, Mouton de Gruyter, 2005, pp. 195-208.

<sup>52</sup> Sobre el cual véase Ernst Robert Curtius, *Literatura europea y Edad Media latina* [1954], trad. Margit Frenk y Antonio Alatorre, México, Fondo de Cultura Económica, 1955, pp. 149-153, 289, 546 y 603, y J. A. Baker, «The Childhood of the Epic Hero: Representation of the Child Protagonist in the Old French *Enfances* Texts», *French Literature Series*, 31 (2004) [= monográfico *The Child in French and Francophone Literature*, ed. Buford Norma], pp. 91-107.

impulsos audaces de la juventud y la capacidad (y, secundariamente, la prudencia) del guerrero experimentado, es decir, entre lo *proz* de Roland y lo *sage* de Olivier. De ahí que mezclen sus arrebatos (más o menos pasionales) con su *savoir faire* en el campo de batalla, sus desmesuras con su sentido de la responsabilidad o su crueldad con la compasión (o al menos, la contención). Lo que define el temperamento propio de cada héroe juvenil es la diferente proporción entre lo que tiene de *puer* y de *senex*, lo que en el caso concreto de Cú Chulainn se traduce en mucho de lo primero en su comportamiento, mientras que lo segundo afecta sólo a sus capacidades (por retomar otro *topos* épico, con más *fortitudo* que *sapientia*). De estar realmente ante un rito de paso, el proceso descrito debería hacer del héroe ulate menos *puer* y más *senex*, igual de *fortis* pero más *sapiens*. Sin embargo, como se ha visto, no resulta claro que haya abandonado por completo la *pueritia*, aunque el hecho de que el episodio citado, además de incorporar su reconocimiento como guerrero, cierre las *macgnímrada*, implica que ha avanzado hacia la madurez en alguna medida. El problema es precisamente saber cuál.

## 2. La ira del joven Horacio

La leyenda romana de los Horacios y los Curacios ha sido transmitida esencialmente por Tito Livio, *Ab urbe condita*, I, xxiv-xxvi<sup>53</sup>, y, en una versión mucho más dramatizada, por su coetáneo Dionisio de Halicarnaso, *Antiquitates Romanæ* (Ῥωμαϊκὴ Ἀρχαιολογία), III, xii-xxii<sup>54</sup>. Constituye el episodio que, según la tradición, puso fin a la guerra

<sup>53</sup> Cito por la ed. W. Weissenborn y M. Müller, *Libri I-X*, Leipzig, Teubner, 1932, pp. 27-30.

<sup>54</sup> He tenido en cuenta las siguientes ediciones y traducciones: *Dionysii Halicarnassensis Antiquitatum Romanarum quæ supersunt: Vol. I*, ed. Adolph Kiessling, Leipzig, Teubner, 1860, pp. 229-46; Dyonisius Halicarnaseus, *Antiquitates Romanæ: Vol. I*, ed. C. Jacoby, Leipzig, Teubner, 1885 (reimp. Stuttgart, Teubner, 1995), pp. 292-311; *The Roman Antiquities of Dyonisius Halicarnassensis: Vol. II*, trad. y nn. Edward Spelman, London, The Booksellers of London and Westminster, 1758, pp. 27-46; *The Roman Antiquities of Dionysius of Halicarnassus: Vol. II*, ed. y trad. Earnest Cary, Cambridge MA, Harvard University Press, 1939 (Loeb Classical Library), pp. 52-58; Dionisio de Halicarnaso, *Historia antigua de Roma: Libros I-III*, introd. Antonio Sancho Royo, trad. Elvira Jiménez y Ester Sánchez, Madrid, Gredos, 2002, pp. 244-260.

directa entre albanos y romanos durante el reinado de Tulo Hostilio. Rotas las hostilidades, pero queriendo evitar una efusión de sangre, Metio, el caudillo albano, propone a Tulo: *itaque, si nos di amant, quoniam non contenti libertate certa in dubiam imperii seruitii que aleam imus, ineamus aliquam uiam, qua, utri utris imperent, sine magna clade, sine multo sanguine utriusque populi decerni possit* (*Ab urbe condita*, I, xxiii, 9). Para ello se propone seguir el viejo uso de celebrar un certamen de campeones, cuyo resultado dirimirá la contienda, *ut pro sua quisque patria dimicent ferro: ibi imperium fore, unde uictoria fuerit* (I, xxiv, 2)<sup>55</sup>. Se elige con este fin a dos grupos de trillizos, uno por cada bando: *Forte in duobus tum exercitibus erant trigemini fratres nec ætate nec uiribus dispares* (I, xxiv, 1), los Curiacios por parte de los albanos y los Horacios por parte de los romanos<sup>56</sup>. Lo que sucede a continuación y tanto Dionisio de Halicarnaso como Livio narran con más detalle (en especial el primero) es epitomizado así por Floro<sup>57</sup>:

*Sed cum pari robore frequentibus præliis utrique comminuerentur, misso in compendium bello, Horatiis Curiatiisque, trigeminis hinc atque inde fratribus, utriusque populi fata permissa sunt. Anceps et pulchra contentio exituque*

<sup>55</sup> Como señala Cantarella, *Los suplicios...*, p. 212: «sin entrar en los detalles[,] es importante observar que, en todo caso, las consideraciones de Dumézil no alcanzan a eliminar la evidencia del paralelo entre el relato de Livio y el de otros duelos judiciales de la antigüedad. Para dar un ejemplo, el duelo entre Paris y Menelao, en el tercer canto de la *Iliada*, al que —al igual que al duelo entre Horacios y Curiacios— estaba confiada la solución de una cuestión internacional».

<sup>56</sup> Livio expresa sus dudas sobre la correspondencia estas denominaciones: *Horatios Curiatiosque fuisse satis constat, nec ferme res antiqua alia est nobilior; tamen in re tam clara nominum error manet, utrius populi Horatii, utrius Curiatii fuerint. Auctores utroque trahunt; plures tamen inuenio, qui Romanos Horatios uocent; hos ut sequar, inclinatus animus* (I, xxiv, 1). Esta era la identificación predominante, que refieren, sin plantearse ninguna duda, Dionisio de Halicarnaso, *Antiquitates*, III, xiii, 4 (quien además transmite que ambos tríos eran primos hermanos por parte de sus respectivas madres, a su vez dos hijas gemelas de cierto albano de nombre Sicinio) y los demás autores a los que iré citando a lo largo de este apartado.

<sup>57</sup> Floro, *Epitoma de Tito Liuio bellorum omnium annorum DCC*, I, iii, 3-6, ed. Otto Rossbach, *L. Annaei Flori Epitomae Libri II et P. Annii Flori Fragmentum de Vergilio oratore an poeta*, Leipzig, Teubner, 1896, pp. 10-11; ed. y trad. E. S. Forster, *Florus: Epitome of Roman History*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1929 (Loeb Classical Library), pp. 16-17.

*ipso mirabilis. Tribus quippe illinc uolneratis, hinc duobus occisis, qui supererat Horatius addito ad uirtutem dolo, ut distraheret hostem simulat fugam singulosque, prout sequi poterant, adortus exuperat. Sic —rarum alias decus— unius manu parta uictoria est, quam ille mox parricidio fædauit. Flentem spolia circa se sponsi quidem, sed hostis, sororem uiderat. Hunc tam in maturum amorem uirginis ultus est ferro. Citauere leges nefas, sed abstulit uirtus parricidium, et facinus infra gloriam fuit.*

Pero la historia es sintetizada de forma más certera por el anónimo autor del *De uiris illustribus liber*, IV, 6-9<sup>58</sup>:

*Erant apud Romanos trigemini Horatii, tres apud Albanos Curiatii; quibus fædere icto concurrentibus statim duo Romanorum ceciderunt, tres Albanorum uulnerati. Vnus Horatius quamuis integer, quia tribus impar erat, fugam simulauit et singulos per interualla, ut uulnerum dolor patiebatur, insequentes interfecit. Et cum spoliis onustus rediret, sororem obuiam habuit, quæ uiso paludamento sponsi sui, qui unus ex Curiatiis erat, flere cæpit. Frater eam occidit. Qua re apud duumuiros condemnatus ad populum prouocauit; ubi patris lacrimis condonatus ab eo expiandi gratia sub tigillum missus; quod nunc quoque uicæ superpositum Sororium appellatur.*

La reacción del Horacio superviviente ante el lamento de su hermana por su difunto prometido es descrita así por Livio (I, xxvi, 2-5):

*Princeps Horatius ibat trigemina spolia prae se gerens; cui soror uirgo, quæ desponsa uni ex Curiatiis fuerat, obuia ante portam Capenam fuit; cognitoque super umeros fratris paludamento sponsi, quod ipsa confecerat, soluit crines et flebiliter nomine sponsum mortuum appellat. Mouet feroci iuueni animum conploratio sororis in uictoria sua tantoque gaudio publico. Stricto itaque gladio simul uerbis increpans transfigit puellam. «Abi hinc cum in maturo amore ad sponsum»,*

<sup>58</sup> Cito por la ed. de Fr. Pichlmayr, *Sexti Aurelii Victoris Liber de Cæsaribus; præcedunt Origo gentis romanæ et Liber de uiris illustribus urbis Romæ; subsequitur Epitome de Cæsaribus*, ed. Leipzig, Teubner, 1911, p. 28.

*inquit, «oblita fratrum mortuorum uiuique, oblita patriæ. Sic eat, quæcumque Romana lugebit hostem».*

En términos parecidos, es decir, como la acción de un hombre feroz, lo plantea Valerio Máximo:

*Sic se in uiris puniendis seueritas exercuit, sed ne in feminis quidem supplicio adficiendis segniorem egit. Horatius †prius† prælio trium Curiatorum, condicione pugnæ omnium Albanorum uictor, cum ex illa clarissima acie domum repetens sororem suam uirginem Curiati sponsi mortem profusius quam illa ætas debebat flentem uidisset, gladio, quo patriæ rem bene gesserat, interemit, parum pudicas ratus lacrimas, quæ præpropere amori dabantur. Quem hoc nomine reum apud populum actum pater defendit. Ita paulo propensior animus puellæ ad memoriam futuri uiri et fratrem ferocem uindicem et uindictæ tam rigidum adsensorem patrem habuit.*

Frente a este impulsivo acto de ferocidad, el Horacio que retrata Cicerón, *De inuentione*, II, xxvi, 78-79, actúa con perfecta sangre fría:

*Relatio criminis est, cum reus id, quod arguitur, confessus alterius se inductum peccato iure fecisse demonstrat. Ea est huiusmodi: Horatius occisis tribus Curiatiis et duobus amissis fratribus domum se uictor recepit. Is animaduertit sororem suam de fratrum morte non laborantem, sponsi autem nomen appellantem identidem Curiatii cum gemitu et lamentatione. Indigne passus uirginem occidit. Accusatur. Intentio est: «Iniuria sororem occidisti». Depulsio est: «Iure occidi». Quæstio est: «Iure ne occiderit?» Ratio est: «Illa enim hostium mortem lugebat, fratrum neglegebat; me et populum Romanum uicisse moleste ferebat». Infirmatio est: «Tamen a fratre indamnatam necari non oportuit». Ex quo iudicatio fit: «Cum Horatia fratrum mortem neglegeret, hostium lugeret, fratris et populi Romani uictoria non gauderet, oportuerit ne eam a fratre indamnatam necari?»*

Por su parte, la descripción de Dionisio de Halicarnaso hace hincapié primero en el estado de furia que embarga a Horacia, la cual οὐκέτι κατέσχευεν, ἀλλ' ἐκλιποῦσα τὴν οἰκίαν ὥσπερ αἱ μαινάδες ἐφέρετο πρὸς τὰς πύλας = 'ya no pudo contenerse, sino que, abandonando su casa como las ménades<sup>59</sup>, corrió hacia las puertas' de la ciudad (*Antiquitates Romanae*, III, XXI, 3). Allí increpa a su hermano de forma descompuesta por la muerte de sus primos y de su prometido, a lo que aquél le responde de modo no menos frío que el del Horacio ciceroniano, acusándola por su conducta escandalosa de traición a la patria. Sólo entonces, ταῦτ' εἰπὼν οὐκ ἐφύλαξεν ἐν τῷ μισοπονήρῳ το μέτριον, ἀλλ' ὡς εἶχεν ὀργῆς ὅθεϊ διὰ τῶν πλευρῶν αὐτῆς τὸ ξίφος, ἀποκτείνας δὲ τὴν ἀδελφὴν παρῆν ὡς τὸν πατέρα = 'dicho esto, no guardó medida en su repulsa de la maldad<sup>60</sup>, sino que, embargado de cólera, le hundió la espada en el costado y, habiendo matado a su hermana, se presentó ante su padre' (III, XXI, 7).

Por otro lado, el leve detalle sobre la institución del *Tigillum Sororiarum* que ofrece *De uiris illustribus* responde a una relación mucho más circunstanciada en las versiones extensas, no sólo sobre este lugar de expiación (una especie de horca, según el viejo diseño en forma de hache mayúscula), sino sobre otros vestigios tradicionalmente relacionados con el combate.

La justificación de Dumézil para ver en este relato la versión historicada de una antigua tradición de origen indoeuropeo se basa en las concomitancias que a su juicio ofrece, por un lado, con el acceso de *ferg* tras el primer combate de Cú Chulainn, y por otro, con el mito

---

<sup>59</sup> Es decir, hecha una furia o embargada de furia (μαινὰς λύσσα 'rabia con transportes de furia'), como las ménades (ὥσπερ αἱ μαινάδες) o bacantes en estado de trance inducido por el μαινόμενος Διόνυσος 'enfurecedor Dioniso'. Spelman traduce «like a mad woman» (*trad. cit.*, p. 42).

<sup>60</sup> Selman comenta así esta frase «Οὐκ ἐφύλαξεν ἐν τῷ μισοπονήρῳ το μέτριον. Portus, and the two French translators have rendered μισοπότηρον *his resentment against the wickedness of his sister*. But this is not the sense. Μισοπότηρον is here used generally, and signifies a detestation of vice, in opposition to a love of virtue. And, when our author says that Horatius preserved no moderation in his detestation of vice, I am convinced that he alludes to the maxims of Aristotle, as laid own in his Ethics [= *Nic. Eth.* 1108a5]; where he says, in speaking of anger, that the mean deserves commendation, and the extremes, censure. [...] Horatius carried his detestation of vice too far in punishing it so severely» (*trad. cit.*, p. 44, n. 16).

hindú de la derrota del «hijo tricéfalo de Tvaṣṭṛ» (*ŚatapathaBrāhmaṇa*, I, 11 2), las cuales pueden plasmarse en el siguiente cuadro<sup>61</sup>:

Componentes		India	Roma	Irlanda
1	a	En la rivalidad entre dioses y demonios, el Tricéfalo amenaza el poder de los dioses	En el enfrentamiento entre romanos y albanos por el <i>impertum</i> , los albanos Curiacios se batirán con los trillizos romanos Horacios	Un número mayor que el de los ulates vivos es el de los que han matado los tres hermanos MacNehta
	b	Se trata del «hijo de amigo» (en el <i>R̥g Veda</i> ) o del primo hermano (en los <i>Brāhmaṇa</i> ) de los dioses, y además, según estos últimos, es su brahmán.	Los Curiacios son primos hermanos de los Horacios (según Dionisio de Halicarnaso) o al menos van a ser futuros cuñados (restantes versiones)	
	c	Trita es el tercero de los tres hermanos Āptya	Al principio del combate, queda un sólo Horacio superviviente, que combatirá a los tres Curiacios vivos (dos, según Dionisio de Halicarnaso).	Cú Chulainn, “tercer” hijo de Deichtine (hermana o hija de Conchobar, rey del Ulster), asume por primera vez las armas y el carro de un guerrero.

<sup>61</sup> Adaptado del que ofrece el propio Dumézil en *El destino*, pp. 44-45, pero incluyendo el caso de Cú Chulainn, que allí falta, y comparado con el esquema de *Mythe et épopée*, vol. I, pp. 278-279, así como con la síntesis de Eliade, *Historia...*, p. 258. Las frases entrecomilladas son citas literales del propio Dumézil.

	<i>d</i>	Trita, impulsado por Indra ( <i>indresitaḥ</i> ), o Indra ayudado por Trita, o Indra solo, mata al Tricéfalo y salva a los dioses (las tres versiones en el <i>Rg Veda</i> ; los <i>Brāhmaṇa</i> recogen sólo las dos últimas).	El Horacio supérstite, como campeón del rey Tulo, mata a los trillizos <i>Curia cios</i> , obteniendo el <i>imperium</i> para Roma.	Cú Chulainn, campeón del rey Conchobar, desafía y da muerte a los tres MacNehta.
2	<i>a</i>	Tal muerte implica una impureza, por ser la de un pariente o, al menos, la de un brahmán.	Esta muerte sólo implica una mácula en el caso de la versión de Dionisio de Halicarnaso, donde los combatientes son primos, pero en su relato se recurre a un «artificio dialéctico que anula los deberes del parentesco».	
	<i>a'</i>		Ahora bien, «en su orgulloso furor de joven vencedor, el tercer Horacio mata a su hermana, prometida desconsolada de uno de los Curatii; como tal muerte de una pariente implica crimen y mancha...»	Cú Chulainn regresa a Emain Macha en un estado de furia indómita, que sólo puede controlarse gracias a la aparición de las mujeres de la ciudad desnudas.

	b	Indra descarga su (parte de) culpa sobre Trita y, a través de él, sobre los Āptya, que eliminan ritualmente la impureza (todo el bloque 2 sólo en los <i>Brāhmaṇa</i> )	«...Tulo organiza el procedimiento que evita el castigo jurídico del crimen y hace que los propios Horatii garanticen la liquidación ritual de la mancha».	A continuación es atrapado por los guerrero ulates y sumergido sucesivamente en tres cubas de agua, hasta que se calma y puede reposar en el regazo o a los pies del rey Conchobar.
3	Desde entonces, los Āptya son los encargados de purificar la mácula que implica todo sacrificio sangriento y, por extensión, otras impurezas que precisan de lustración.	«Desde entonces, todos los años, al final de la estación guerrera, a expensas del Estado, los Horatii renuevan la ceremonia de purificación (sin duda en provecho de todos los combatientes romanos “derramadores de sangre”»)		

Lo primero que hay que señalar, aun antes de valorar los paralelismos propuestos punto por punto, es que, si se enfatizan las correspondencias entre los relatos romano e indio, el trasfondo común remitiría a un mito cosmológico sobre el enfrentamiento de las fuerzas del Bien y del Mal (con un componente etiológico respecto del origen de cierto rito lustral); mientras que si se hace hincapié en las coincidencias con el relato irlandés, lo que aparentemente tendríamos es el trasunto narrativizado de un rito iniciático, dos resultados incompatibles entre sí, lo que posiblemente explica porqué Dumézil nunca hizo una presentación sinóptica a tres bandas de las presuntas «semejanzas y divergencias» (dicho en sus propias palabras) entre estos tres relatos.

Todo el bloque primero puede sintetizarse en «la fórmula que sostiene la trama romana como la hindú y la irania: “El tercero mata al triple”»<sup>62</sup> y sus tres secciones pueden resumirse así: 1.a: el antagonista es triple, 1.b: el antagonista tiene lazos de sangre (o en su defecto, de afinidad) con el protagonista, y 1.c: el protagonista no es triple, pero es el último de un grupo de tres. Más allá de la trivial coincidencia de que en los tres casos haya un conflicto previo como causa primera de todo el desarrollo argumental, resulta de gran relevancia el punto 1.b, puesto que la coincidencia en el carácter triple de los enemigos no parece tan casual. De ahí podría deducirse que, en el ámbito de la segunda función indoeuropea, «la prueba iniciática por excelencia consistía muy verosímelmente en el combate del joven guerrero contra tres adversarios o contra un monstruo tricéfalo», situación ejemplificada «en el combate victorioso del héroe irlandés Cú Chulainn contra tres hermanos y en el combate de Horacio contra los tres Curiacios», triplicidad que se advierte también «en los mitos de Indra y del héroe iranio Thraetaona, cada uno de los cuales da muerte a un monstruo de tres cabezas»<sup>63</sup>. Podría objetarse que no es lo mismo tener tres cabezas que ser tres hermanos, pero la posibilidad de que un monstruo tricéfalo pase, por evemerización, a ser tres personas está bien documentada con el caso de Gerión en las leyendas de Hércules. Ahora bien, este mismo ejemplo indica que tal tipo de contrincante no se liga a ningún rito o mito en particular ni permite establecer un vínculo especial entre los relatos que lo presentan. Añádase, a título de ejemplo, el caso del Can Cerbero, por citar tan sólo a otro adversario de Hércules, episodio que no puede de ningún modo aproximarse a este modelo. En efecto, no basta con que el enemigo sea tricéfalo, sino que, por exigencias del sentido del

---

<sup>62</sup> Dumézil, *El destino...*, p. 30.

<sup>63</sup> Eliade, *Historia...*, p. 258. Aunque dicho autor no lo señala aquí, conviene subrayar, respecto del carácter intrínsecamente triple del adversario (destacado por Dumézil, *El destino...*, p. 187), que los tres Curiacios, como los tres MacNehta en el caso irlandés, eran hermanos: *Tergeminos nasci certum est Horatiorum Curiatorumque exemplo* (Plinio, *Historia Natural*, VII, 33; ed. L. Ian y C. Mayhoff, *Plinii Iunioris Naturalis Historiae libri XXXVII*, ed. rev., Leipzig, Teubner, 1892-1909, vol. II, p. 12). Para más detalles sobre «Θραεταona del clan (vīs) de los Ἄθβηια, que mató al Tricéfalo», es decir, el dragón Dahāka, véase Dumézil, *ibidem*, pp. 32-33, y sobre todo Aḥmad Tafazzolī, «Ferēdūn», en *Encyclopaedia Iranica*, Online Edition, Last Updated: December 15, 1999, accesible en línea en <<http://www.iranica.com/articles/feredu->>.

conjunto de la narración, ha de ser una persona (lo que deja patente todo el bloque 2). En este sentido, el Θraētaona iranio, pese a las pretensiones de Dumézil, seguramente tampoco constituye un correlato del héroe en este episodio, sino en otro distinto, dado que «Both the Indian hero Trita Āptya and the Avestan Θraētaona, son of Āθβiia, defeated dragons: Viśvarūpa and Dahāka respectively»<sup>64</sup>, lo que añade nuevas dudas a la aparente cohesión de este conjunto mítico-legendaro.

Por su parte, Dumézil se esfuerza en atraer el caso de Gerión al marco de este «cuadro» (la expresión es suya) mediante la fórmula «El tercero mata al triple», al señalar que «En el caso del héroe griego Heracles [...] el carácter “tercero” se expresa bajo una forma cercana, pero que tira a la triplicidad: para su concepción no son precisos tres ensayos y tres años», como en el caso de Cú Chulainn, «sino una noche tres veces más larga que las noches ordinarias»<sup>65</sup>. Lo forzado de estas dos explicaciones ya deja claro que el carácter “triple” del héroe (punto 1.c), en correspondencia al del villano, es tan sólo una imposición para ajustar los relatos al esquema, que de hecho las propias fuentes indias se encargan de desmentir, pues la versión más extendida es que el matador del Tricéfalo es Indra mismo y no Tritia, cuya función básica aquí es servir de chivo expiatorio en el desenlace, mediante la transferencia de la expiación, que no alcanza al propio Indra por su carácter divino.

Finalmente, dentro del primer bloque, hay que detenerse en el punto 1.b, quizá a primera vista secundario, pero en definitiva, crucial para la interpretación de todo el conjunto, pues de él depende todo el bloque segundo y, en definitiva, la cohesión del conjunto. En efecto, sin la vinculación de parentesco, no se produciría la impureza que ocasiona la muerte del adversario tricéfalo o trigémino, y sin ello no harían falta los ritos de expiación, con lo cual el resto del argumento, al menos tal y como lo concibe Dumézil, desaparecería. Ahora bien, la existencia de ese parentesco resulta aún más problemática que el carácter terciario del

---

<sup>64</sup> Tafazzolī, «Ferēdūn», *art. cit.*

<sup>65</sup> Dumézil, *El destino...*, p. 30. Del nacimiento de Cú Chulainn hay varias versiones, pero la más divulgada es la del relato homónimo, *Compert ConCulainn*, recogido en el *Lebor na hUidre*, pero que no pertenece a la *Táin*. Según esta versión, Cú Chulainn no es realmente el tercer hijo de Deichtine, quien previamente ha tenido sólo un hijo de leche y un aborto del hijo inducido por el dios Lug, que según algunas versiones es Cú Chulainn mismo (véase MacKillop, *ob.cit.*, s. v. *Deichtine*, p. 132a-b, y Kinsella, *The Tain*, *trad. cit.*, pp. 22-23 y 258).

héroe. En el caso indio, sólo lo recogen las fuentes más tardías, mientras que en el caso romano, la noticia de que Horacios y Curiacios eran ἀνεψιοί ‘primos (hermanos)’ la da únicamente Dionisio de Halicarnaso, *Antiquitates Romanæ*, III, xv, xvii y xx-xxi. La indicación del *Rg Veda* de que el Tricéfalo era «hijo de amigo» de los dioses no puede en modo alguno equipararse a la expresa declaración de parentesco que hacen los *Brāhmaṇa*, lo mismo que sucede con la prevista creación de un parentesco por afinidad entre los trillizos albanos y los romanos mediante la boda de Horacia con uno de los Curiacios, puesto que en el momento del combate dicho parentesco no existe en absoluto, al igual que en relato el irlandés, donde ese aspecto está ausente por completo. Resulta, por lo tanto, bastante probable que se trate de elementos introducidos en las respectivas leyendas de forma secundaria; en el caso hindú para justificar las prerrogativas sobre el cobro de honorarios por los sacrificios por parte de los brahmanes (punto 3), y en el caso romano como parte de cierta tendencia legendaria a reforzar los vínculos argumentales con los de parentesco<sup>66</sup>. Sea como fuere, nada indica que las variantes a las que Dumézil da la primacía sean las primitivas, lo que debilita notablemente su argumentación.

En consonancia con lo problemático del punto 1.b, el bloque segundo resulta ser igualmente incierto, de lo que ya da prueba el hecho de que haya una duplicación del primer punto en 2.a y 2.a’, con la complicación añadida de que es la clave de bóveda de toda la construcción hermenéutica de Dumézil. Para comenzar, dado que el parentesco con el antagonista está ausente del *Rg Veda*, su desarrollo sólo está presente en los *Brāhmaṇa*, pero ni siquiera es así en el caso romano. En efecto, cabría esperar que la presencia del parentesco en Dionisio de Halicarnaso diese lugar a un desarrollo semejante, pero allí mismo se anulan sus posibles repercusiones, que sin duda no tenía por no hallarse originalmente tal vínculo de consanguinidad en la leyenda. Como consecuencia de ello, el efecto esperable del punto 1.c, es decir, la situación de impureza producida en el héroe terciario por la muerte de su pariente, el enemigo triple, sólo se da en los *Brāhmaṇa* (punto 2.a). En el caso romano, dicha situación se transferiría, por así decir,

---

<sup>66</sup> Véase un ejemplo de la tradición épica hispánica en Ramón Menéndez Pidal, *La leyenda de los infantes de Lara* [1896], 3.<sup>a</sup> ed., Madrid, Espasa-Calpe, 1971, p. 494.

a la muerte de la joven Horacia (punto 2.a'), pues, dicha formulación «es en lo que para en Roma otro “tema de segunda función”», es decir, el del furor guerrero, «asociado al jurídico-religioso que estamos analizando, y este tema segundo ha desplazado, fijado en sí la noción de mancha inherente al primero»<sup>67</sup>. Ahora bien, ¿cómo y por qué se produce semejante transferencia, y qué relación guarda con el paso correspondiente del relato irlandés? El propio Dumézil lo justifica así<sup>68</sup>:

Una vez rebajado, a favor de la disciplina legionaria, el *furor* que debía ser el salvaje ideal y el gran recurso de los guerreros itálicos de la prehistoria, como siguió siéndolo de los guerreros de la epopeya céltica y germánica, las escenas del relato, sin perder su orden de sucesión, se han provisto de otro resorte, las pasiones del alma han relevado a las fuerzas místicas, una cólera justificada y casi razonable, provocada desde el exterior y después de la hazaña, sustituye a la exaltación física y espontánea de todo el ser en el curso de la proeza, y sobre todo el enfrentamiento de la virilidad combativa y de la femineidad desencadenada deja las regiones turbadas del sexo y se expresa en el conmovedor conflicto moral del hermano asesino y la hermana viuda.

Ahora bien, si esto es cierto, y el motivo original es el de la furia guerrera, entonces queda claro que la leyenda romana jamás incluyó el bloque segundo, puesto que éste, tal y como lo concibe Dumézil en dependencia de los relatos brahmánicos, no depende de ella, sino de la impureza producida por la muerte del enemigo emparentado con su matador. Sin ese sustento, la leyenda romana podría surgir como transformación de un modelo semejante al relato irlandés, pero no al indio. En cualquier caso, incluso esto plantea graves dudas, pero antes de abordar esta cuestión, es preciso finalizar el análisis del bloque segundo.

En cuanto al punto 2.b, el resumen de la leyenda romana que hace Dumézil está claramente sesgado por su identificación entre Indra y Tulo. Según dicho autor, éste «organiza el procedimiento que evita el castigo jurídico del crimen»<sup>69</sup>, pero en realidad el rey romano lo único

---

<sup>67</sup> Dumézil, *El destino...*, p. 38.

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 24.

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 45.

que hace es delegar en los duunviro para que hagan justicia conforme a la ley<sup>70</sup>:

*Atrou uisum id facinus patribus plebi que, sed recens meritum facto obstabat. Tamen raptus in ius ad regem. Rex, ne ipse tamen tristis ingratique ad uulgu iudicii ac secundum iudicium supplicii auctor esset, concilio populi aduocato: «Duumuiros», inquit, «qui Horatio perduellionem iudicent, secundum legem facio».*

Lo mismo refiere, según se ha visto, el *De uiris illustribus*, mientras que las versiones más escuetas de Cicerón, Floro y Valerio Máximo simplemente aluden a una acción colectiva, donde Tulo brilla por su ausencia. Sólo Dionisio de Halicarnaso, que es en este punto algo confuso, da más protagonismo al rey, quien, no obstante, tampoco toma la iniciativa de realizar el juicio y ante el dilema de premiar, absolviéndolo, al asesino de su hermana o de castigar, penándolo, al salvador de la patria, se limita a transferir la responsabilidad final de la decisión a un jurado popular<sup>71</sup>, lo que sin embargo se hacía por apelación directa del acusado, según disponía la ley y explica en detalle Tito Livio: *lex horrendi carminis erat: duumuiros perduellionem iudicent; si a duumuiris prouocarit, prouocatione certato; si uincant, caput obnubito; infelici arbori reste suspendito; uerberato uel intra pomerium uel extra pomerium* (I, xxvi, 6; *ed. cit.*, p. 31). Lo único que en este caso hace Tulo es instar a Horacio a que apele: *Tum Horatius auctore Tullo, clemente legis interprete, «Prouoco» inquit* (I, xxvi, 8; *ed. cit.*, p. 31). Por el contrario Valerio Máximo, al tratar en otro momento del tema, señala que es Tulo mismo quien lo declara culpable, siendo el jurado popular el que lo absuelve<sup>72</sup>:

*Absol. M. Horatius, interfectæ sororis crimine a Tullo rege damnatus, ad populum prouocato iudicio absolutus est. Quorum alterum atrocitas necis mouit, alterum causa flexit, quia immaturum uirginis amorem seuerè magis quam impie punitum existimabat. Itaque forti punitione liberata fratris dextera tantum consanguineo quantum hostili cruore gloriæ haurire potuit.*

---

<sup>70</sup> *Ab urbe condita*, I, xxvi, 5 (*ed. cit.*, pp. 30-31).

<sup>71</sup> *Antiquitates Romanæ*, III, xxii, 4-6.

<sup>72</sup> *Facta et dicta memorabilia*, VIII, i, 1-2; *ed. cit.*, p. 496.

*Acrem se tunc pudicitiae custodem populus Romanus, postea plus iusto placidum iudicem praestitit.*

Sí es cierto que en la versión de Dionisio de Halicarnaso (III, xxii, 6) es Tulo quien «hace que los propios Horatii garanticen la liquidación ritual de la mancha»<sup>73</sup>, pero esto corresponde también a la sentencia popular en el relato de Tito Livio: *Non tulit populus nec patris lacrimas nec ipsius parem in omni periculo animum, absolueruntque admiratione magis uirtutis quam iure causae. Itaque, ut caedes manifesta aliquo tamen piaculo lueretur, imperatum patri, ut filium expiaret pecunia publica* (I, xxvi, 12; *ed. cit.*, p. 31). Ante estas discrepancias, es obvio que en este caso se hace preciso seguir la versión de los historiadores latinos y no la del griego, por ser la que se ajusta al derecho romano. Por tanto, ha de desestimarse que Tulo desempeñe un papel fundamental en esta parte de la historia.

Otro aspecto importante es el del crimen juzgado, puesto que de ello depende la percepción del verdadero asunto ventilado en la ocasión. El *De uiris illustribus* no se pronuncia sobre la calificación del crimen, que los autores más recientes, Floro e, implícitamente, Valerio Máximo, consideran parricidio, mientras que los más antiguos, Tito Livio e, implícitamente, Cicerón (cuya autoridad jurídica resulta especialmente importante), lo consideran reo de *perduellio*, es decir, de haber dado muerte a su hermana sin juicio previo, no hallándose juzgada ni condenada (*indamnata*, según precisa Cicerón). En cuanto a Dionisio de Halicarnaso, parece inclinarse por la acusación de parricidio: *προσέρχονται τῶν πολιτῶν ἄνδρες οὐκ ἀφανεῖς τὸν Ὀράτιον ἄγοντες ὑπὸ δίκην, ὡς οὐ καθαρὸν αἵματος ἐμφυλίου διὰ τὸν τῆς ἀδελφῆς φόνον* = ‘algunos ciudadanos prominentes se presentaron [ante Tulo] trayendo a Horacio a juicio como hombre manchado de sangre familiar por el asesinato de su hermana’ (III, xxii, 3). Sin embargo, a continuación queda claro que la verdadera acusación es también la de *perduellio*: *καὶ καταστάντες μακρὰν διεξήλθον δημηγορίαν τοὺς νόμους παρεχόμενοι τοὺς οὐκ ἔωντας ἄκριτον ἀποκτείνειν οὐθένα* = ‘Y, comparecidos [ante él], desarrollaron una larga alocución alegando las leyes que no permiten matar a nadie sin juicio’<sup>74</sup>. En consecuencia,

<sup>73</sup> Dumézil, *El destino...*, p. 45.

<sup>74</sup> *ob. cit.*

Horacio (que no era padre ni magistrado) había usurpado un poder que no era el suyo. Además, si su sustitución del padre constituía una infracción de la disciplina doméstica que no suponía una sanción pública, su sustitución del *rex* llegaba a los extremos de un *crimen*. Según algunos, se trataba del crimen que cometía quien diese muerte a una persona que el magistrado todavía no había condenado (a veces llamado *cædes ciuis indemnati*) y que se consideraba que entraba en la *perduellio*<sup>75</sup>.

Esto matiza, desde una concepción típicamente romana, el verdadero objeto de este proceso, que es más una contravención de las leyes (o, en términos más arcaicos, de los rituales debidos) que un crimen pasional. Por eso Cicerón habla de *iniuria*, es decir, de una muerte contraria a derecho, a lo que el joven Horacio replica *Iure occidi*. En último término, la expiación del joven Horacio tiene bastante poco que ver con la furia en sí misma, lo que hace enormemente dudoso que guarde la menor relación con el aplacamiento de Cú Chulainn, que ocupa (por pura sucesión argumental) el mismo punto 2.b del esquema. A este respecto, se ha de señalar que el planteamiento de Dumézil aboca a una contradicción. En efecto, si se admite que el motivo original de la leyenda era el *furor belli* y que el papel de Horacia era de algún modo similar al de las mujeres de Emain Macha, entonces se ha concluir que la expiación no formaba parte de la leyenda primitiva, sino que se ha introducido cuando la muchacha ha pasado de aplacar el furor de su hermano a suscitarlo, y en ese caso el paralelismo con el relato brahmánico carece de relevancia, al menos desde el punto de vista del *Urtext* mítico. Si, por el contrario, se considera que en el caso de Horacio la hermana, en un fallido intento de aplacarlo, era víctima inocente de su furia guerrera, el rito de expiación formaría parte de la versión primitiva, pero ésta carecería entonces del apaciguamiento que experimenta Cú Chulainn y, con él, del tramo final del supuesto rito iniciático, sustituido por otro expiatorio incompatible con él. La solución a esta parte del problema radica en determinar si realmente se produce aquí un acceso de furia guerrera. Lo primero que hay que advertir es que el Horacio supérstite, al igual que Cú Chulainn, no experimenta ningún tipo de furor, ni siquiera un atisbo de cólera,

---

<sup>75</sup> Cantarella, *Los suplicios...*, p. 164, Véase en conjunto el comentario jurídico de este episodio en las pp. 161-164, desarrollado en el marco de un amplio análisis de la *lex horrendi carminis* (pp. 161-195).

durante el combate. No puede, pues, establecerse en rigor que, de haberlo, el acceso de furia en que abate a su hermana proceda de la situación previa, algo que al menos podía sospecharse respecto de Cú Chulainn por la ausencia de una causa ulterior para su *ferg*, aunque, como se ha visto, tampoco en su caso esa vinculación puede sostenerse. Al parecer, Dumézil se percató en parte de esta circunstancia, pues vacila al ofrecer una causa para el comportamiento del joven Horacio, al que presenta ora movido por «la embriaguez y la desmesura del triunfo», ora por «una cólera justificada y casi razonable», ora por «la cólera, la indignación, ella misma trasposición psicológica y novelesca [...] del *furor* a la vez físico y sobrenatural que el combate originaba, en tiempos indoeuropeos, en los guerreros de primera», ora por «su orgulloso furor de joven vencedor»<sup>76</sup>. Ahora bien, si la vinculación con la guerra ofrece serias dudas, ¿puede admitirse sin más que el tercer Horacio dé muerte a su hermana en un arrebato de furia? El texto de Dionisio de Halicarnaso no parece dejar resquicio de duda, puesto que, según se ha visto, declara expresamente que el joven actuó εἶχεν ὀργῆς ‘embargado de cólera’, estando este último término emparentado etimológicamente con el irlandés *ferg*. Tendríamos aquí una ecuación perfecta entre las dos versiones. No obstante, el hecho de que ὀργή, a diferencia de otras voces griegas que designan la cólera o la furia (por cierto, dos manifestaciones emocionales que, pese a su obvia conexión, no son equivalentes), posea connotaciones relativamente positivas, ya que a menudo designa la ‘justa ira’<sup>77</sup>, junto al ya comentado uso de μισοπόνηρον ‘odio de la maldad’, revela una etiología de la furia completamente divergente de la que subyace al texto céltico, no sólo porque ofrece una motivación concreta de la misma, sino porque tiene unas implicaciones éticas que indican que, como indicaba Selman (citado en la nota 59), la aparición ahí de ὀργή debe más a la ética aristotélica que a las tradiciones romanas<sup>78</sup>.

En cuanto a las fuentes latinas, *De uiris illustribus* se abstiene de cualquier caracterización ajena al hecho mismo. Por su parte, Floro presenta a Horacio como *ultor* y Valerio Máximo como *uindex*, como también hace implícitamente Cicerón, lo cual puede suponer indignación,

<sup>76</sup> Dumézil, *El destino...*, pp. 23, 24, 37-38 y 45, respectivamente.

<sup>77</sup> Cfr. Masters, *ob. cit.*, pp. 47-48.

<sup>78</sup> Como señala Masters, *ob. cit.*, pp. 43-44: «Aristotle [...] considered anger –for which he generally used the term *orgé*– in more detail and more as a moral force in its own right than did Plato». Para él, «Anger [...] may be morality in action».

pero no implica furor y mucho menos furia incontrolada. El mismo Valerio Máximo lo juzga *seuerus* y *ferox*, calificativo este último que ya había usado Tito Livio, al señalar que la descompuesta acción de su hermana *mouet feroci iuueni animum*. De aceptar que este *motus animi* sea de furia, cabría, en todo caso, que se trataba de una acción airada, aceptando, con otro Horacio, el venusino, que *ira furor breuis est*<sup>79</sup>. No obstante, si nos atenemos a la letra de los textos, el peso recae, más que sobre ese impulso momentáneo, el *furor* o más bien la *ira*, sobre un rasgo de carácter, la *ferocitas*, pues *inter asperum et ferocem hoc interest, quod ferox natura, asper ad tempus*<sup>80</sup>. Si atendemos a la carga semántica de *ferox*, según se deduce de los sinónimos latinos y griegos ofrecidos por los glosarios, a saber, *asper, atrox, crudelis, immansuetus, immitis, implacabilis, similis feræ, sæuus, superbus, uehemens*; ἄγριος, ἀνήκεστος, θήρ, τραχὺς ὁ ἄγριος, φρασις (i. θρασύς)<sup>81</sup>, queda claro que la acción del joven guerrero queda explicada por su carácter implacable (*seuerus* dice también Valerio Máximo), es decir, por una aplicación inmisericorde del sentido del decoro público y privado, pero no por un arrebató de furia. No parece casual que calificativos semejantes le merezca a Dionisio de Halicarnaso tanto la acción de Horacio hijo como la defensa de la misma que hace su padre<sup>82</sup>:

οὕτω δὲ ἄρα μισοπόνηρα καὶ αὐθάδη τὰ τῶν τότε Ῥωμαίων ἦθη καὶ φρονήματα ἦν καὶ [...] ὠμὰ καὶ σκληρὰ καὶ τῆς θηριώδους οὐ πολὺ ἀπέχοντα φύσεως, ὥστε πάθος οὕτω δεινὸν ὁ πατήρ ἀκούσας οὐχ ὅπως ἠγανάκτησεν, ἀλλὰ καλῶς καὶ προσηκόντως ὑπέλαβε το πραχθὲν ἔχειν·

Tan severas con la maldad y tan hoscas eran entonces las costumbres y las mentes de los romanos [...]; tan crudas y tan duras y apenas distantes de la naturaleza salvaje, que el padre, al escuchar la horrible desgracia, no sólo no se irritó, sino que consideró que lo sucedido era honorable y conveniente.

<sup>79</sup> *Epistulae*, I, II, 62; ed. D.R. Shackleton Bailey, *Q. Horati Flacci Opera*, [3.<sup>a</sup> ed.], Stuttgart, Teubner, 1995, p. 257.

<sup>80</sup> *Differentiae sermonum (Differentiae Ciceronis)*, ed. H. Hagen, *Grammaticorum latinorum supplementum*, Leipzig, Teubner, 1870, p. 276.

<sup>81</sup> Según *TLL*, vol. VI, p. 566, s. v. *ferox*.

<sup>82</sup> *Antiquitates Romanae*, III, XXI, 7.

Esta caracterización, en la que reaparece la palabra clave *μισοπόνηρος*, es perfectamente coherente con el hecho de que la acusación contra el joven Horacio no sea de parricidio, en tanto que finalmente no se discute la justicia o razón del homicidio mismo, sino de *perduellio*, y hace que todo lo relativo al papel desempeñado por la furia guerrera (e incluso no guerrera) en una versión más arcaica de este episodio quede reducido al nivel de la mera (e improbable) conjetura.

Lo que, a mi juicio, podría ofrecer realmente la clave de todo el episodio es el bloque tercero del cuadro trazado arriba, y no tanto por la coincidencia parcial entre el relato indio y el romano, que a estas alturas resulta irrelevante, como por el hecho de que este último ofrezca la justificación del entramado ritual constituido en torno al *Tigillum Sororium*, y los ritos realizados por la *gens Horatia* y luego preservados por el Estado. No menos significativa es la ausencia de posteridad en el caso irlandés, puesto que allí el episodio posee un alcance estrictamente individual, que tiene más que ver con la singularidad que en todos los sentidos caracteriza a Cú Chulainn que con la instauración de ninguna clase de institución con trascendencia social. Antes de llegar a una conclusión, es, pues, necesario detenerse en lo que sabemos sobre ese ámbito sacral y las actividades en él desarrolladas, de las que algo queda apuntado al tratar del verdadero sentido de *sororium*. Ante todo, recordemos los constituyentes de ese espacio, claramente arcaico:

**Tigillum Sororium:** a beam that spanned the branch of the Via Sacra leading to the Oppius just above the Compitum Acilii [...] listed in the regionary catalogues in the Regio IV. Festus (280L) says that it was supported by two upright timbers, but for most people it simply spanned the street. Below, to either side, was an altar, one to Iuno Sororia, the other to Ianus Curiatius. Obviously, it was a very ancient monument, and the gods of the altars are not known elsewhere<sup>83</sup>.

---

<sup>83</sup> Lawrence Richardson, *A new topographical dictionary of ancient Rome*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1992, p. 400a. Sobre ese carácter arcaico, añádase lo que dice a propósito del Ara de Jano Curiacio: «The association of Janus and Juno in public worship on the Kalendas of each month is well known, and a Janus who received sacrifice from the *curiæ*, which supposedly got their names from the Sabine woman carried off by the men of Romulus, might well have been balanced by a Iuno Sororia, a counterpart perhaps not very different from the Iuno Curitis of the Sabines» (p. 207a).

En cuanto a los ritos allí llevados a cabo, en realidad nada sabemos con certeza. Como bien indica Dumézil, «Nunca conoceremos en detalle estas expiaciones conservadas por la *gens Horatia*, sin duda hasta su extinción. Dionisio [no] dice nada más ([III], 22, 6) que fueron de las que limpian regularmente de los homicidios voluntarios»<sup>84</sup>. El pasaje correspondiente señala que Tulo mandó a los pontífices καθᾶραι τὸν ἄνδρα οἷς νόμος τοὺς ἀκουσίους φόνους ἀγνίζεσθαι καθαρμοῖς = ‘purificar a aquel hombre según las lustraciones prescritas para expiar los asesinatos involuntarios’. Sin embargo, esto lo refiere el historiador griego sólo al caso del mismo Horacio, limitándose luego a decir que τοῦτο μὲν δὴ τὸ χωρίον τῆς συμφορᾶς τοῦ ἀνδρός μνημεῖον ἐν τῇ πόλει φυλάττεται θυσίας γεραιρόμενον ὑπὸ Ῥωμαίων καθ’ ἕκαστον ἐνιαυτὸν = ‘este lugar, pues, se conserva en la ciudad como un monumento al infortunio de este hombre, y es honrado por los romanos con sacrificios anuales’ (III, xxii, 9), lo que indica claramente que aquel rito no había quedado asociado al *Tigillum Sororium*. Por su parte, Tito Livio señala únicamente que *Is [sc. pater] quibusdam piacularibus sacrificiis factis, quæ deinde genti Horatiæ tradita sunt, transmisso per uiam tigillo capite adoperto uelut sub iugum misit iuuenem* (I, xxvi, 13), lo que desvincula claramente los ritos (¿domésticos?) de la *gens Horatia* de dicho lugar. El propio Dumézil, a partir de su análisis de la leyenda, considera que

Los antiguos confrontaban el paso de Horacio debajo de la Viga con el paso bajo el yugo, que liberaba, tras la capitulación, a los cautivos de guerra [...]. Por otra parte, la fecha del primero de octubre es notable: al igual que las *feriæ Martis* del primero de marzo abren el mes de las *Equirria*, de las fiestas salias, del *tubilustrium*, y en la práctica, el mes de la entrada de los ejércitos en campaña, la ceremonia horaciana del primero de octubre abre el segundo mes militar del año, el del *October equos*, del *armilustrium*, el mes del retorno de los ejércitos. Estas breves pero inapreciables indicaciones rituales hacen pensar que la leyenda de Horacio vencedor, furioso, criminal y purificado, ha servido de mito a la estación militar, y en la que los guerreros de la Roma primitiva volvían del dominio de Marte desencadenado al «Mars qui præest paci» que es Quirino, para lo cual se desacralizaban, se limpiaban también de las violencias, no ya «involuntarias»,

<sup>84</sup> Dumézil, *El destino...*, p. 39.

sino al menos necesarias, de la batalla. Sin duda, la *gens Horatia* –cuyo nombre deriva del de la esposa esencia de Quirino– era depositaria del eficaz secreto de esta limpieza<sup>85</sup>.

Sin embargo, esto sólo tiene en su apoyo la comparación que, a título meramente ilustrativo, ofrece Dionisio de Halicarnaso para hacer comprender el rito expiatorio de Horacio a un público no romano:

ἔστι δὲ Ῥωμαίοις νόμιμον, ὅταν πολεμίων παραδιδόντων τὰ ὄπλα γένωνται κύριοι, δύο καταπήττειν ξύλα ὀρθὰ καὶ τρίτον ἐφαρμόττειν αὐτοῖς ἀνωθεν πλάγιον, ἔπειθ' ὑπάγειν τοὺς αἰχμαλώτους ὑπὸ ταῦτα καὶ διελθόντας ἀπολύειν ἐλευθέρους ἐπὶ τὰ σφέτερα. τοῦτο καλεῖται παρ' αὐτοῖς ζυγόν, ὃ καὶ οἱ τότε καθαίροντες τὸν ἄνδρα τελευταίῳ τῶν περὶ τοὺς καθαρμῶν νομίμων ἐχρήσαντο.

Es costumbre entre los romanos, cuando los enemigos deponen las armas y ellos quedan como soberanos, clavar en tierra dos maderos rectos y ajustarles encima un tercero transversal, luego conducir debajo a los cautivos y una vez que lo cruzan, mandarlos libres a sus casas. A esto lo llaman yugo y fue el último de los acostumbrados ritos expiatorios que utilizaron los que entonces purificaron a ese hombre [= Horacio]. (III, xxii, 7)

Como se ve, el historiador griego no dice que allí se continuasen celebrando esos ritos, sino que la expiación del joven se atuvo a esos mismos patrones<sup>86</sup>, de modo que, salvo por la propia leyenda (de donde

---

<sup>85</sup> Dumézil, *El destino...*, p. 39. En *La religion romaine*, p. 216, se muestra algo más cauto respecto de la vinculación de la tradición de los Horacios a los ritos relacionados con Marte: «Le cycle de ses fêtes se divise en deux groupes, l'un ouvrant (mois de mars avec quelques extensions), l'autre fermant (mois d'octobre) la saison guerrière: [...] en octobre, ce sont le rituel du Cheval d'Octobre aux Ides et la lustration des armes le 19, à quoi il faut sûrement ajouter, aux Calendes, le rituel du *tigillum sororium*, expliqué par la légende du jeune Horace, type de guerrier soumis à une purification après les violences nécessaires ou superflues de la guerre». Se ha de subrayar, de nuevo, que, en la propia leyenda, la expiación de Horacio no se debe en absoluto a su acción bélica, sino al *perduellio* o, como mucho, al parricidio, lo que deja todo esto en el terreno de la mera hipótesis.

<sup>86</sup> Para los cuales Selman, *trad. cit.*, p. 18, n. 20, remite acertadamente al caso de la liberación de los ecuos sometidos por L. Quintio Cincinato, tal y como la

resultaría una argumentación circular), parece infundado atribuir al *Tigillum Sororium* una función militar o siquiera relacionada con la purificación de las efusiones de sangre. Por lo demás, es bien sabido que esa ceremonia corresponde al *armilustrium*, que se celebraba, el 19 de octubre, en el lugar homónimo situado en el Aventino y sin la menor intervención del *Tigillum Sororium* o de la *gens Horatia*:

**Armilustrium:** a square (Livy 27.37.4) on the Aventine where the festival of the Armilustrium was celebrated annually on 19 October. It is listed first in Regio XIII by the regionary catalogues, [...] on the northwest corner of the hill, northwest of the church of S. Sabina. It must have contained an altar, presumably of Mars (Paulus ex Fest. 17L), probably as its center, and was probably bordered at least in part by a portico with square marble pillars embellished with chutes d'armes, two of which are in the octagonal gallery of the Uffizi in Florence [...]. The ceremony of the Armilustrium was the closing of the war season. The Salii purified the arms of the Romans by dancing with the ancilia, and trumpets were blown in accompaniment (Paulus ex Fest. 17L). There was a sacrifice and probably a dedication of the captured arms to Mars, if there was booty. The Armilustrium square gave its name to the Vicus Armilustri, almost certainly the road under the modern Via di S. Sabina<sup>87</sup>.

En cambio, de las denominaciones del *tigillum* mismo y de los altares adyacentes puede deducirse que el lugar se vinculaba más bien a ritos de paso a la pubertad, tanto masculinos como, predominantemente, femeninos. De ellos se han ofrecido las siguientes reconstrucciones:

de particular interés por su relación con funciones y ritos de paso es hacer referencia al *Tigillum Sororium*, puerta de la ciudad arcaica de Roma que daba hacia el *Esquiliae* (Coarelli 1983: 111 s.; Torelli 1984: 108 s.), situada al inicio de la *via sacra* (Coarelli 1983: 112), al fondo del *Argiletum* y cerca del *compitum Acilii*

---

refiere Tito Livio, *Ab urbe condita*, III, xxviii, 10-11: *Sanguinis se Æquorum non egere; licere abire; sed, ut exprimatur tandem confessio subactam domitamque esse gentem, sub iugum abituros. Tribus hastis iugum fit humi fixis duabus superque eas transversa una deligata. Sub hoc iugum dictator Æquos misit.*

<sup>87</sup>Richardson, *ob. cit.*, pp. 39b-40a.

(*ibid.*: 111 ss.). En proximidad a esta puerta se situaban los altares de *Ianus Curiatius* (*Curiatius*, epíteto relacionado con la Curia, lo que evidencia sus cualidades militares) y *Juno Sororia* (Sororia, epíteto femenino como divinidad de la pubertad) (Dumézil 1987: 66, n. 1), favorecedora de la capacidad reproductiva de las mujeres (Torelli 1984: 110), ambas divinidades conexas con ritos iniciáticos puberales (Latte 1960: 97, 133) y con las infracciones relacionadas con el *coniugium* y la familia (Torelli 1984: 106). Este contexto explica que por el *Tigillum Sororium* debían pasar los *iuuenes* tras su *initiatio* fuera de la ciudad; las *uirgines* en el *nemus* de *Anna Perenna* (*ibid.*: 112) y los *iuuenes* guerreros al final de la estación bélica para purificarse de la impureza de la sangre y la muerte acumuladas en la guerra (Coarelli 1983: 115 s.). Por ello este tipo de santuarios acumulaban [*sic*] funciones rituales de paso y de agregación social, de fecundidad, de lustración, de carácter guerrero y de protección de la población así como de los territorios, pues los ritos en ellos celebrados eran símbolo y garantía ante la sociedad de que los jóvenes tenían las debidas condiciones físicas y sociales con capacidad para procrear y defender la comunidad, por lo que en ellos se ofrecían *dona* como testimonio de su condición de *uiripotens* y de procreación (Torelli 1984: 120)<sup>88</sup>.

Coi riferimento ai riti femminili, che qui ci interessano, prendiamo le mosse dal *Tigillum sororium*, il varco sotto il quale passavano i soldati romani rientrando dalle campagne belliche. Inperpetato come una cerimonia di purificazione guerriera, che consentiva ai combattenti di rientrare in patria senza diffondere il contagio derivante dalla guerra, il *Tigillum* è tuttavia, singolarmente, culto anche femminile. E como è stato

<sup>88</sup> Martín Almagro Gorbea y Teresa Moneo, *Santuarios urbanos en el mundo ibérico*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1999 (Bibliotheca Archaeologica Hispana, 4), p. 152, retomado *ad uerbum* en Teresa Moneo, *Religio iberica: santuarios, ritos y divinidades (siglos VII-I A.C.)*, Madrid, Real Academia de la Historia, 2003 (Bibliotheca Archaeologica Hispana, 20), p. 291. Las citas remiten, por orden cronológico, a Kurt Latte, *Römische Religionsgeschichte*, München, C. H. Beck, 1960 (Handbuch der Altertumwissenschaft, 5 Abt., 4 Teil.); Dumézil, *La religion romaine...* [1974, reed. 1987], *ob cit.*, p. 66, n. 1 (pero allí rechaza como «extravagante» la relación de *sororius* con la pubertad); F. Coarelli, *Il Foro Romano I: Periodo arcaico*, Rome, Quasar, 1983, y M. Torelli, *Lavinio e Roma: Riti iniziatici e matrimonio tra archeologia e storia*, Roma, Quasar, 1984.

esattamente rilevato, collega esterno e interno, spazio ostile e incivile e spazio interno civilizzato. Circonstanza, questa, che riconduce appunto ai riti di iniziazione e al loro svolgimento secondo l'usuale schema tripartito: separazione-sgregazione-aggregazione. [...] A questo punto, la tentazione di leggere nel *Tigillum sororium* le tracce di un rito di passaggio è assai forte. E che esso potesse essere anche rito femminile è suggerito non solo dal fatto che il culto, come già detto, era celebrato dalle done, ma anche da considerazioni lessicali: *sororius*, in fatti (che ritorna in *Iuno Sororia*) è derivato da *sóror*. E la glossa *sororiare*, di Festo, definisce con questo vero il primo gonfiarsi dei seni femminili (*mammæ puellarum, cum primum tumescunt*). A questo va aggiunto che ai lati del *Tigillum* stavano due altari: quello di *Iuno Sororiae* quello di *Iano Curiatius*. Per gli uomini, dunque, il dio il cui nome era cui nome era legato a *ianua*, la "porta", e che presideva a passaggi che non erano solo spaziali, bensì da una condizione all'altra: nella fattispecie, l'ingresso nelle *curiæ*: vale a dire, il momento nel quale si acquistavano i diritti civili. Per le donne, la dea che accompagnava le fanciulle del passaggio alla pubertà.

E non è tutto: ulterior motivi di riflessione derivano della considerazione della funzione originaria della *toga sororiculata*: una toga che, secondo Plinio, sarebbe stata tessuta da Tanaquil (divenuta, con il nome di Gaia Cecilia, il modello delle spose romane) e che, a sua volta, avrebbe preso il nome dal verbo que indicava il primo spuntare dei seni femminili. In altre parole, la *toga sororiculata*, originariamente, sarebbe stata destinata alle fanciulle giunte alla pubertè, nel momento in cui questo passaggio di stato veniva riconosciuto<sup>89</sup>.

A mi juicio, ambas aproximaciones, de las que resulta más ajustada la de Cantarella, se ven excesivamente influidas por las especulaciones de Dumézil y, en general, resultan altamente conjeturales. Descartada, por todo lo dicho, la relación con el *armilustrium* o con «las infracciones relacionadas con el *coniugium* y la familia», lo que queda es presumiblemente un rito de paso a la pubertad, vinculado en el caso de

---

<sup>89</sup>Eva Cantarella, *Passato prossimo: Donne romane da Tacita a Sulpicia*, Milano, Giangiacomo Feltrinelli, 1996 (reed. 1998), pp. 40-41. La cita de Plinio remite a *Historia Natural*, VIII, 194-95 (ed. cit., vol. II, p. 146).

los varones a su incorporación a la vida civil<sup>90</sup>, mediante el ingreso (real y metafórico, a través de la *ianua* simbólica)<sup>91</sup> en la curia correspondiente, con el derecho a participar en las asambleas y a emitir el voto en los *comitia curiata*, y en el caso de las mujeres al reconocimiento de su condición de núbiles y, por tanto, legalmente casaderas. Es bastante probable que este rito incluyese la investidura de la *toga sororiculata* para las muchachas y de la *toga libera* o *uirilis* para los muchachos, así como la imposición de los correspondientes *prænomina*, a tenor de lo que consigna el anónimo *Liber de prænominibus: pueris non prius quam togam uirilem sumerent, puellis non ante quam nubarent prænomina imponi moris fuisse Quintus Scaeuola auctor est*. También es posible que el *Tigillum sororium* actuase de umbral purificador y puerta del reingreso simbólico de las *uirgines* previamente retiradas en el *nemus* de *Anna Perenna*, pero esto resulta ya plenamente conjetural. Todavía lo es más plantear que se celebrase un rito similar en el caso de los varones, lo cual, si bien es verosímil por simetría, choca con la propia designación del *tigillum*. Podría argüirse que justamente este extremo es el que ilustra la leyenda de Horacios y Curiacios, pero ésta no deja entrever ningún rito propiamente cívico e incluso resulta difícil extraer de la misma una posible iniciación militar no efectiva (como la de Cú Chulainn), sino ritual. Esto sin contar con que la ordalía entre los dos grupos de trillizos en ningún momento se plantea como su primer combate.

A mi juicio, esto da la razón a quienes ven en la leyenda romana una construcción etiológica destinada a dar razón de unos vestigios materiales e institucionales cuya función prístina había caído en el olvido<sup>92</sup>, fenómeno perfectamente documentado en

---

<sup>90</sup> Como bien señala Eva Cantarella en el pasaje precitado. Dada la naturaleza de la *curia*, «One of the thirty divisions of the Roman people established by Romulus by which voting took place in the *comitia curiata*. [...] (spec.) The meeting-place of the Roman Senate (regarded as conferring membership of the Senate by admission to it)» (*OLD*, s. v., p. 474c), resulta inadmisibles la interpretación de Almagro y Moneo, en el pasaje transcrito arriba, «*Curiatus*, epíteto relacionado con la Curia, lo que evidencia sus cualidades militares».

<sup>91</sup> Es de justicia reconocer que este carácter, aunque pensando en lo militar, lo apuntó ya Dumézil, *El destino...*, p. 39.

<sup>92</sup> Por ejemplo, Richardson, *ob. cit.*, pp. 207a y 400a. Se decantan implícitamente por esta opción Simon Price y Emily Kearns (eds.), *The Oxford Dictionary of Classical Myth and Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 269a.

el dominio de lo legendario<sup>93</sup>. Las explicaciones de Dionisio de Halicarnaso revelan claramente los tres pilares que sostienen la leyenda etiológica<sup>94</sup>:

κάκεινοι βωμοὺς ἰδρυσάμενοι δύο τὸν μὲν Ἥρας, ἣ λέλογχεν ἐπισκοπεῖν ἀδελφὰς, τὸν δ' ἕτερον ἐπιχώριου θεοῦ τινοσὶ δαίμονος Ἰανοῦ λεγομένον κατὰ τὴν ἐπιχώριον γλῶτταν, ἐπωνύμου δὲ Κορατίων τῶν ἀναιρεθέντων ἀνεπιῶν ὑπὸ τοῦ ἀνδρὸς [...]. ἔνθα οἱ τε βωμοὶ μένουσιν οἱ τότε ἰδρυθέντες καὶ ξύλον ὑπὲρ αὐτῶν τέταται δυσὶ τοῖς ἀντικρὺ ἀλλήλων τοίχοις ἐνηρμοσμένον, ὃ γίνεται τοῖς ἐξιούσιν ὑπὲρ κεφαλῆς καλούμενον τῇ Ῥωμαϊκῇ διαλέκτῳ ξύλον ἀδελφῆς. [...] τὰ μὲν οὖν ὄπλα ἠφάνισται διὰ μῆκος χρόνου, τὴν δ' ἐπίκλησιν ἢ στυλὶς ἔτι φυλάττει τὴν αὐτὴν Ὅρατία καλουμένη πύλα.

Y aquéllos [= los pontífices] erigieron dos altares, uno a Hera [= Juno], a quien han encomendado el cuidado de las hermanas; y el otro, a cierto dios local o divinidad menor llamada Jano en la lengua local, con el sobrenombre de Curiajacio de los primos muertos por ese hombre [= Horacio]. [...] Allí permanecen los altares erigidos entonces y sobre ellos se extiende un madero ajustado a las dos paredes opuestas; el cual queda sobre la cabeza de los que pasan y se llama en lengua romana madero de la hermana. [...] Las armas, desde luego, han desaparecido al cabo de tanto tiempo, pero el poste todavía conserva la misma denominación, llamándose Pilar Horaciano.

---

Rechaza, como meramente ingeniosas, defensas anteriores (de H. J. Rose y otros) de esta explicación, Dumézil, *La religion romaine...*, *ob cit.*, p. 90, n. 2.

<sup>93</sup> Véase, además del clásico trabajo de Arnold van Gennep, *La formations des légendes*, Paris, Flammarion, 1910; trad. esp.: *La formación de las leyendas*, trad. Guillermo Escobar, Madrid, Librería Gutenberg de José Ruiz, 1914; reimpr. con un pról. de Ramona Violant, Barcelona, Alta Fulla, 1982, el de José Manuel Pedrosa, «*De re etiológica: mitos de orígenes y literatura de la modernidad*», *Culturas Populares*, 2 (mayo-agosto 2006), accesible en línea en <<http://www.culturaspopulares.org/textos2/articulos/pedrosa1.pdf>>.

<sup>94</sup> *Antiquitates Romanæ*, III, xxii, 7-9.

Añádase a esto lo que dice Festo, resumiendo a Verrio (un poco posterior a Dionisio y a Livio), del *sororium tigillum*, incidiendo en la misma explicación<sup>95</sup>:

*Sororium tigillum appellatur hac de causa: ex conuentione Tulli Hostili regis et Metti Fufitii ducis Albanorum, Trigemini Horati et Cur<i>ati cum dimicassent, ut uictores sequeretur imperium, et Horatius noster exsuperasset, uicto<r>que domum reuerteretur, obuia soror, cognita morte sponsi, sui fratris manu occisi, auersata est eius osculum. Quo nomine Horatius interfecit eam: et quamquam a patre absolutus sceleri erat, accusatus tamen parricidi apud duumuiros, dampnatusque prouocauit ad populum. Cuius iudicio uictor, duo tigilla tertio superiecto, quae pater eius constituerat, uelut sub iugum missus, subit, consecratisque ibi aris Iunoni Sororiae et Iano Curiatio, liberatus omni noxia sceleris est auguriis adprobantibus. Ex quo sororium id tigillum est appellatum*

Esta coincidencia de fuentes prácticamente coetáneas revela que en época de Augusto ésta era la bien asentada visión tradicional al respecto. Sin embargo, la vinculación entre este espacio sacro y la muerte de la joven Horacia se debe básicamente a la etimología popular, ya que «La explicación más moderna no relaciona sororium con soror, sino con el verbo sororiare (*mammæ puellarum cum primum tumescunt*); Juno Sororia presidía el paso de las muchachas a la pubertad»<sup>96</sup>. Ésta es también la explicación del *OLD*, s. v. *sororius*<sup>3</sup>,

---

<sup>95</sup> *Epitoma operis de uerborum significato Verrii Flacci (fragmenta que exstant)*, ed. W. M. Lindsay Lepizig, Teubner, 1913, p. 380. El resumen de Paulo el Diácono, *Excerpta ex libris Pompei Festi de significatione uerborum*, incide sobre su consagración a Juno, que es capital, como se verá, para entender los referentes últimos del pasaje: *Sororium tigillum appellabatur locus sacer in honore Iunonis, quem Horatius quidam statuerat causa sororis a se interfectæ, ob suam expiationem* (ibidem, p. 399).

<sup>96</sup> José Antonio Villar Vidal (trad. y nn.), Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación: Libros I-III*, introd. Antonio Fontán, Madrid, Gredos, 2000. Esta interpretación se basa en la información de Festo, *Epitoma*, p. 380 : *Sororia<r>e mammæ dicuntur puellarum, cum primum tumescunt, ut fraterculare puerorum. Plautus in Friuolaria: "<Tunc> papillae pri<mulum fraterculabant; illud> uolui dicere, so<roriabant. Quid> opus est uerbi<s? --->"*, quien, sin embargo, no la llega a relacionar con el caso del *tigillum sororium*.

p. 1795a: «A cult title of Juno; ~um *tigillum*: a wood crossbar erected for the performance of puberty rites, but popularly associated with the purification of Horatius (sense 1a [= ‘Of or concerning a sister’]) after the murder of his sister»<sup>97</sup>.

Ahora bien, una vez reconocido que *sororium* en realidad se relaciona con *sororiare* y, por lo tanto, con el rito de paso a la pubertad femenina, mientras que *curiatus* se refiere a la *curia* y, en consecuencia, al ingreso en la vida civil, se advierte que la leyenda es claramente posterior a los elementos que intenta explicar, mientras que posiblemente la identificación de los sepulcros y del pilar de Horacio es un resultado de la formación de la leyenda, la cual no guarda relación alguna con un supuesto ritual de iniciación marcial. Finalmente, hay que aclarar que la leyenda no se nutre de ni se relaciona con el rito lustral de los ejércitos romanos, sino, si se acepta la sugerencia de Dionisio de Halicarnaso, con el procedimiento ritual de liberación de los cautivos de guerra, lo que quizá responda a alguna modalidad más arcaica en que ese mismo procedimiento poseía un sentido lato de exoneración o emancipación.

Como se puede apreciar, un complejo sacral destinado a los ritos de paso a la pubertad ha sido reinterpretado como un lugar de expiación, siendo la única ligazón con la difunta, además de la inadecuada relación con *soror*, su carácter de *uirgo* aún no casada. En otras palabras, la vinculación de la muerte de la hermana (que sustenta casi todo el componente etiológico) con la parte épica de la leyenda de los Horacios no puede ser original, y o bien se incorporó como explicación del *Tigillum sororium* a una narración preexistente o, cuando menos, autónoma, o bien toda ella surgió precisamente para justificar la existencia de este espacio sacral y de algunos de sus ritos (lo que parece más probable, dado el mecanismo de las leyendas etiológicas). En todo caso, ya se tratase de una cosa o de otra, ésta hubo de hacerse a partir de un momento en que el sentido primitivo de ese complejo sacral no estaba ya totalmente claro, el cual puede situarse a partir del siglo II a. C., cuando se consuma la transformación de los ritos de paso romanos relacionados con la pubertad y el matrimonio:

---

<sup>97</sup> Dumézil, *La religión romaine...*, p. 66, n.1, y p. 216, n. 2, considera una extravagancia la relación de *sororius* con la llegada de la pubertad, en lugar de con *soror*, desconociendo, al parecer, el fundamental testimonio de Festo.

La evolución hacia una aristocracia patricio-plebeya en la primera mitad del siglo V a. C. supuso nuevos cambios en las formas de producción y en las creencias religiosas. Las viejas parejas de Minerva-Juno y Fortuna-Mater Matuta, que regían la fase de pubertad y de la reproducción, tendieron a unificarse (Torelli 1984: 131), pasando a las familias el acto de certificación de la pubertad. Este proceso afectó a la evolución de las antiguas divinidades [...] También la diosa Minerva experimentó una evolución, pues a inicios del siglo II a. C. su antigua vinculación a la iniciación femenina dio paso a una connotación de fecundidad (Torelli 1984: 70), atribuyéndoseles poderes para el buen parto (*ibid.*: 69). Finalmente, *Anna Perenna* y su fiesta perdió [*sic*] casi completamente su sentido originario, vinculándose al ámbito de la aruspicina.

Este complejo proceso contribuye a explicar, en última instancia, la compleja y cambiante función de los santuarios de entrada, generalmente vinculados en sus orígenes a ritos de paso, que señalaban la marginalidad de los iniciandos, extraños a la ciudad en la fase de iniciación y sólo readmitidos, tras las correspondientes “pruebas”, a través del simbólico paso por la puerta, que, como se ha señalado anteriormente, separaba el ámbito de lo exterior, salvaje e impuro del mundo urbano, civilizado y puro<sup>98</sup>.

En esta tesitura, se comprende que los términos arcaicos *sororius* de *sororiare* y *curiatius* por *curiatus* se reinterpretasen, el primero por identificación con su homónimo, el adjetivo relativo a *soror*, y el segundo como un gentilicio. Las reminiscencias de un doble ritual femenino y masculino relacionado con la *pubertas* han podido dar pie al hecho de que la hermana aparezca junto al joven héroe, siendo ya *sponsa*, pero aún *uirgo*. Quizá también el tipo de rituales practicados en la ocasión para el caso de los muchachos haya fundamentado la parte épica de la narración, pero resulta imposible averiguarlo. Sea como fuere, es obvio que un lugar destinado a los ritos de paso de los adolescentes y más particularmente de las núbiles difícilmente podía tener nada que ver con el de los guerreros, lo que, por otro lado, es coherente con que el lugar se encontrase bajo la doble advocación

---

<sup>98</sup>Almagro y Moneo, *ob. cit.*, p. 153 = Moneo, *ob. cit.*, pp. 291-92.

de Juno y Jano, y no la de Marte, como el Armilustrium, o Bellona. Todo ello deja claro el carácter adventicio y relativamente reciente de, cuando menos, esta última parte de la leyenda. Por lo que hace al asunto aquí tratado, considero que el análisis precedente permite considerar la de los Horacios y Curiacios como una leyenda básicamente etiológica dedicada a explicar determinados puntos de la topografía sacra de la *Vrbs* y de los mal recordados ritos a ellos asociados, así como otros aspectos de índole más netamente jurídica, bajo el peso fundamental de «una ideología que rechaza la venganza privada»<sup>99</sup>, aspecto que podría en principio parecer ajeno al género épico, pero que es justamente uno de los sustentos argumentales del *Cantar de mio Cid*, por citar un caso señero<sup>100</sup>. Todo indica, por tanto, que nos hallamos ante una leyenda originaria y típicamente romana, que no guarda relación alguna con supuestos antecedente míticos o rituales indoeuropeos, aunque pueda quizá tener en su base la vaga reminiscencia de algún tipo de rito de paso. Dicho en otros términos, pese a algunos paralelismos más bien aislados, perfectamente explicables por poligénesis, la leyenda de los Horacios y los Curiacios no tiene nada que ver ni con la muerte del Tricéfalo a manos de Indra ni con la adopción del equipo guerrero por Cú Chulainn, ni, finalmente, con el fenómeno mismo de la furia guerrera.

---

<sup>99</sup> Cantarella, *Los suplicios...*, p. 164.

<sup>100</sup> Véase Alberto Montaner Frutos (ed.), *Cantar de mio Cid*, Madrid, Real Academia Española; Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2011, pp. 320, 333, 342-43, 929, 947 y 969.

### 3. El rito iniciático del *hamats'a* entre los *kwagu'tl* de la Isla de Vancouver<sup>101</sup>

El tercer pilar sobre el que, como ya he indicado, sustentó Dumézil el carácter iniciático del primer acceso de *ferg* de Cú Chulainn, y que supone, por lo tanto, un posible correlato antropológico del motivo épico analizado, lo constituye el rito iniciático para el ingreso en la sociedad secreta de danzantes caníbales practicado por los *kwagu'tl*, una tribu de indios canadienses asentados en la costa nororiental de la Isla de Vancouver, perteneciente al grupo étnico de los *kwakwaka'wakw* o hablantes de *kwakwala* (una lengua amerindia del grupo *wakasha*), al conjunto de los cuales se ha extendido a veces el nombre de *kwakiutl*, que en rigor sólo corresponde a la tribu indicada, asentada en torno a Fort Rupert (Tsaxis, en *kwakwala*), un centro comercial creado por la Compañía de la Bahía de Hudson en 1849. El rito de mayor interés para el tema que nos ocupa es claramente el del *hamats'a* 'canibal', «the most important event of the Winter ceremonial»<sup>102</sup>. En dicho rito, llamado

---

<sup>101</sup> Me baso sobre todo en el clásico trabajo de Franz Boas, «The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians: Based on Personal Observations and on Notes Made by Mr. George Hunt», *Report of the United States National Museum for 1895*, Washington, Smithsonian Institution, 1897, pp. 311-738, pero he tenido también en cuenta las visiones de conjunto del propio Boas en su *Kwakiutl Ethnography*, ed. Helen Codere, Chicago, University of Chicago Press, 1966 (esp. pp. 172-173); Mark Q. Sutton *An Introduction to Native North America*, 2.ª ed., Boston, Pearson, 2003 (3.ª ed, 2008), pp. 141-150; *Kwakiutl Indian Band*, official site financed by the Department of Canadian Heritage through Canadian Culture Online, accesible en línea en <<http://www.kwakiutl.ca/>>; *U'mista Cultural Society*, Alert Bay (British Columbia), U'mista Cultural Center, 2010, accesible en línea en <<http://www.umista.ca/>>; Gloria Cranmer Webster, «Kwakiutl», en *The Canadian Encyclopedia*, Historica-Dominion, 2010, accesible en línea en <<http://www.thecanadianencyclopedia.com/index.cfm?PgNm=TCE&Params=A1ARTA0004389#ArticleContents>>; Alan Mcmillan, «Wakashans», en *The Encyclopedia of Canada's Peoples*, Ontario, Multicultural History Society of Ontario, 1990, searchable version through the *Multicultural Canada website*. accesible en línea en <<http://www.multiculturalcanada.ca/mcc/ecp/>> (todas las fuentes de internet consultadas el 24.04.2010).

<sup>102</sup> Sutton, *ob.cit.*, p. 149. La exposición que realizo a continuación se basa en Boas, «The Social Organization...», pp. 394-395, 399, 437-466 y 524-539. En todas las citas he adaptado la transcripción de Boas al sistema de la U'mista Cultural Society y retocado la traducción, a veces bastante libre, a la vista de sus propias versiones interlineares.

*giyakila*, el joven que quiere ser iniciado debe recabar el auxilio, como espíritu guardián, del caníbal Baxwbakwalanuksiwe' 'el primero que comió carne en la desembocadura del río'<sup>103</sup>, el cual lo convertirá en un *hamatsa* o caníbal, en el que instila el deseo de comer carne humana y de devorar a quienquiera que caiga en sus manos, o al menos en un *hamshamtsas*, una variedad menos violenta de caníbal (aunque esta modalidad fue quedando restringida a las mujeres).

El proceso iniciático comienza cuando el novicio es, por así decir, raptado por el espíritu y, apartado del grupo, para vivir en los bosques durante tres o cuatro meses. A lo largo de dicho período reaparece de vez en cuando en las cercanías de la aldea tocando su agudo silbato (hecho de madera de tuya o de hueso y que representa la voz de los espíritus) y gritando *hap, hap hap!* = '¡come, come, come!'. Entonces regresa para traer del bosque a su *kinkalata*, propiamente la esclava humana de Baxwbakwalanuksiwe', papel que es representado por uno de los parientes femeninos del novicio, al cual debe procurarle la comida. Al final de este período, el joven sujeto al rito iniciático regresa a la aldea en un estado de trance, éxtasis o enajenación, al que podría denominarse furor caníbal, durante el cual ataca a quien se le pone al alcance, mordiendo a su víctima en los brazos o el pecho hasta arrancarle un trozo de carne o al menos beber su sangre.

Para lograr el apaciguamiento del novicio *hamatsa* es necesario un complejo ritual, que comienza, a su regreso de los bosques, con tres intentos de captura por parte de la gente del poblado y otras tantas fugas (debidamente coreografiadas). Tras la tercera de ellas, el novicio se aproxima a la aldea y en ese momento un hombre, llamado «el cebo (*telam*) de la tribu», se quita la ropa y se destaca de la comitiva. Tan pronto como el *hamatsa* lo ve, se abalanza sobre él, coge su brazo y lo muerde. El resto de la gente aprovecha la ocasión para capturarlo y conducirlo a la casa del *yewixila* (el organizador del Tseka o Festival de Invierno), mientras entona las canciones compuestas para la ocasión. Cuatro *heliga* o *salatila* 'sanadores', de los que los *kwagu't* tienen un total de doce, lo rodean formando un círculo y cantan sus canciones

---

<sup>103</sup> Según explica Boas, «The Social Organization...», p. 394, y *Kwakiutl Ethnography*, p. 173, este río designa en realidad al Océano Pacífico, al que los *kwagu't* consideran una corriente que fluye hacia el norte, lugar donde se situaría su desembocadura. En consecuencia, el nombre podría traducirse *ad sensum* como 'El caníbal del extremo norte del mundo'.

secretas, tocando una especie de sonajeros con forma de calavera (a veces, de simple cabeza), mientras los no iniciados profieren los gritos tranquilizadores *hoip, hoip*, todo lo cual debe pacificar al exaltado caníbal. Frente a la casa del *yewixila*, el nuevo *hamats'a* es recibido por aquél y su familia mediante una danza y luego regresan a la casa. Cuando todos han entrado, la *kinḱalata* del novicio, que ha regresado con él del bosque y que permanece desnuda durante toda la ceremonia, comienza a danzar en frente de él, y se encamina a la casa andando hacia atrás, a fin de hacerlo entrar en ella. Él se resiste y permanece en la puerta rodeado por los *heliga*; mientras tanto, se alzan el *hamsp'ek* 'poste caníbal' y el *mawil* o habitación secreta, erigida en la parte trasera de la casa y que representa la morada de Baxwbakwalanuksiwe'. Completado el proceso, el novicio por cuatro veces sube al *hamsp'ek* y otras tantas desciende y muerde a un hombre en el brazo, tras lo cual danza en torno al fuego de un modo que hace patente su situación de trance o enajenamiento.

Para ello, el danzante, que va desnudo, actúa como si estuviese buscando carne humana para comer. Baila encogido, con los brazos extendidos a ambos lados y agitándose violentamente. Al contrario que éste, la *kinḱalata* se mantiene erguida, con las manos y los antebrazos extendidos boca arriba, los cuales mueve arriba y abajo con cada paso, como si llevase un cuerpo para alimentar al *hamats'a*, quien se fija en sus manos cuando las balancea. Durante la danza ambos cantan canciones alusivas a la situación representada.

Acabada la danza, el *hamats'a* entra en el *mawil*, dejando tras de sí unas ramas de tsuga del Canadá (*Tsuga canadensis*), que son arrojadas al fuego por los asistentes, acción destinada a "ahumar el salvajismo" de Baxwbakwalanuksiwe', para expulsarlo del *hamats'a*. Tras otros ritos relativos a la función del *yewixila* en el Festival de Invierno, se reanuda el proceso de pacificación y asimilación del nuevo *hamats'a* y de su *kinḱalata*. Para ello, se convoca de nuevo a la gente, y todas las asistentes, incluida la *kinḱalata*, comienzan a bailar con el *hamats'a* (que está desnudo, salvo por sus ornamentos rituales: una diadema o cinta de pelo, un collar, un cíngulo, brazaletes y ajorcas, todo de tsuga del Canadá), a fin de "domarlo". Durante este rito, el *hamats'a* entra y sale varias veces del *mawil*, de donde es sacado, según los casos, por el maestro de ceremonias o por cuatro *heliga*, a los cuales muerde

sucesivamente. Tras nuevas danzas con la *kinkalata* y el rito denominado *nawaḱama* (en el que un oficiante rodea al *hamatsa* quemando corteza de cedro rojo o tuya gigante, *Thuja plicata*), todos los no iniciados deben abandonar la casa.

Prosigue entonces a puerta cerrada el rito de purificación del *hamatsa*, en el que es obligatoria la participación de estos cuatro oficiantes: el *kwetsenox* o ‘lavador’, el *ka’nenox* o ‘borrador’, el *isesilaenox* o ‘fabricante de tenacillas’ y el *tamtсенox* o ‘el que lleva el ritmo’. Este ritual tiene la particularidad de que todas las acciones (descritas a continuación) sólo se realizan al cuarto intento, tras tres amagos rituales. Para empezar, el *isesilaenox* talla unas tenazas de madera de cedro rojo y pide al *yewixila* un tapete limpio y un trozo de corteza de cedro blanco (*Thuja occidentalis*), que coge con las tenazas y entrega al *ka’nenox*, el cual realiza con el pedazo de corteza el *ka’nayu*, una figura consistente en un anillo (que representa el cuerpo) con un nudo en un lado (la cabeza) y otras cuatro piezas pequeñas de corteza atadas a él (las extremidades), que deja sobre el tapete. El *isesilaenox* toma el *ka’nayu* con las tenazas y, tras contornear cuatro veces el fuego del hogar, lo lleva al lado oriental de la casa, donde lo deja colgado del techo. A continuación saca cuatro piedras del fuego con las tenazas y entonces el *kwetsenox* pide un cuenco, que llena de agua. Entonces se llama al *hamatsa* para que salga del *mawil*, donde él y la *kinkalata* habían estado hasta ese momento.

Ambos salen completamente desnudos y, después de que el *ka’nenox* ha extendido en el suelo un nuevo tapete, la *kinkalata* comienza a cantar y, mientras tanto, da cuatro vueltas en torno al fuego, y el *hamatsa* la sigue en todos sus movimientos, mostrando constante agitación, como si se dispusiese a morder a cualquiera. Tras completar el circuito, ambos se sientan en la parte posterior de la casa, y entonces el *ka’nenox* se levanta de nuevo, sujeta el *ka’nayu* con una especie de varita, para recuperar las tenazas, y da cuatro vueltas con ellas en torno a al fuego; a continuación se hace con las tenazas el *isesilaenox*, quien agarra con ellas las piedras anteriormente sacadas del fuego y las coloca en el cuenco con agua. Entonces el *ka’nenox* se levanta y rodea el hogar cuatro veces, agitando las manos como si fuese el mismo *Baxwbakwalanuksiwe*, y luego toma el *ka’nayu*, da otras cuatro vueltas al fuego y luego se para junto al *hamatsa* y llama al *kwetsenox*, quien, después de las preceptivas

vueltas en torno al hogar, toma agua del plato entre sus manos y la vierte sobre la cabeza del *hamats'a*, al que golpea ligeramente. Repite esta misma operación cuatro veces y luego hace lo mismo con la *kin̄kalala*, sentada al lado de aquél. Entonces se levanta de nuevo el *ka'nenox*, quien pasa el *ka'nayu* por el cuerpo del *hamats'a*, a quien luego le hace pasar los brazos y los pies por el anillo central de aquél. Después hace lo mismo con la *kin̄kalala*, para, a continuación, salir de la casa y quemar el *ka'nayu*, hecho lo cual los no iniciados pueden entrar de nuevo en la casa, y se ponen a cantar.

Al acabar la canción, el *hamats'a* se excita enormemente, abandona la casa y, de nuevo en estado de pleno furor caníbal, corre por el poblado, mordiendo a la gente, durante cuatro días. En algunos casos está también documentado el sacrificio de un esclavo (hombre o mujer), cuya carne es devorada por el nuevo *hamats'a* y, a veces, por miembros veteranos de la sociedad caníbal. También se consume carne de la momia de uno de los parientes del novicio, preparada para la ocasión por un *heliga* o *salatila*, la cual ha sido previamente trasladada desde el árbol funerario de la familia del novicio por su *kin̄kalala*. Aquél es conducido por ésta a la casa donde tendrá lugar el ritual caníbal, en el que participan, en un estado de gran excitación, tanto el *hamats'a* novicio como los veteranos. Tras haber troceado y devorado la momia, la *kin̄kalala* les ofrece agua. Al finalizar esta comida ritual, los *heliga* agarran por la cabeza a cada *hamats'a*, incluido el novicio, y los arrastran hasta el mar, donde los meten hasta la cintura y, de cara al sol naciente, los sumergen por completo cuatro veces, en cada una de las cuales, al emerger, el *hamats'a* grita *hap!* = '¡come!'<sup>104</sup>. Al salir del agua, ya están tranquilizados, dejan de proferir el grito caníbal y en las danzas de las noches subsiguientes bailan erguidos en lugar de encogidos.

Al cabo de esos cuatro días, el *yewixila* llama a los miembros de su sociedad secreta y les comunica que el *hams'pek* ha de ser quemado. Un mensajero de la sociedad convoca a toda la gente que se reúne en

---

<sup>104</sup> Así lo expone Boas en «The Social Organization...», p. 452, pero en la p. 537 ofrece una versión sensiblemente distinta: «Immediately after they have eaten of a corpse, the *hē'liga* brings them salt water, of which they drink great quantities in order to produce vomiting. If they do not vomit as many pieces as they have swallowed., their excrements are examined in order to ascertain if all the pieces of human flesh have passed the body» Según lo que refiere en la p. 568, parece además que el agua salada actúa en cierto modo de repelente contra el *hamats'a*.

asamblea y entonan las canciones *hamat'sa*. El *yewaxila* indemniza a los que han sido atacados por el caníbal, a razón de una canoa por cada mordisco recibido, y, en su caso, a los amos de los esclavos sacrificados. Luego, un grupo especial de participantes, incluidos el *hamat'sa* y la *kinkalata*, se encierran en la casa, cerrando todos los huecos de los muros. En esta ceremonia, se desmontan y se queman el *hamspek* o poste caníbal y el *mawit* o habitación secreta, así como otros elementos (anillos, varitas) usados a lo largo del ritual, y después el *hamat'sa* y su *kinkalata* toman el *waleka*, la primera comida no caníbal después del regreso de los bosques. Con esto, la iniciación se ha completado, aunque aún pasarán cuatro meses de estrictas prescripciones rituales hasta que el *hamat'sa* quede purificado tras haber probado la carne humana (especialmente si ha devorado esclavos sacrificados o cadáveres).

Aunque el *hamat'sa* ya iniciado no pierde el control como el novicio a su regreso del bosque en sus ataques indiscriminados, sigue sujeto a la recurrencia del estado de trance, que se produce en determinados ritos, como el citado ágape canibal, y también por la visión, la mención (en una canción) o la representación plástica (mediante una danza, una figura o una pintura) de determinados objetos, siempre relacionados con la muerte. Cada *hamat'sa* tiene su propio catalizador: a uno les afecta un fantasma o cadáver; a otro, una calavera; a un tercero, una cabeza cortada, o bien unos gusanos, o incluso un mero *xawayu* 'puerta abierta' (simbólicamente, al mundo de los espíritus). En cuanto al atavío, ya se ha visto que el novicio está desnudo durante el conjunto del ritual de apaciguamiento, a excepción de determinados ornamentos. En ocasiones posteriores, los danzantes *hamat'sa* pueden vestir una piel de oso a la que se ha fijado el cuero cabelludo de los esclavos que ha comido o de los enemigos a los que ha vencido. Además, llevan pintura facial, que puede ser simplemente negra, aunque algunos de ellos se pintan sendos pares de líneas curvas cóncavas rojas en las mejillas, que van de la comisura de los labios hasta las orejas (lo que parece relacionarse con una calavera). Según la tradición, es esa zona en la que Baxwbakwalanuksiwe' les ha restregado la cara hasta despellejársela, aunque también se justifica como una marca de que el caníbal vive de sangre.

El sentido último (o más bien, la función socio-cultural) de este rito ha sido objeto de controversia, como es habitual en el ámbito del

canibalismo (real o ritual). Según Davy, la función social de la furia caníbal tiene

vraisemblablement chez les Kwakiutl, une signification de communion par le sang. Tous ces rites ont donc en même temps qu'une signification religieuse une signification contractuelle qui se trahit également dans les rapports entre les inspirés et les non inspirés qui assistent en simples spectateurs. Comme chez les Kwakiutl, ces spectateurs épient la faute rituelle qui leur donnera droit de créance, c'est-à-dire de réparation, sur les exécutants de même que s'ils sont mordus par le novice ou par un des inspirés, ils doivent eux-mêmes sacrifier des couvertures aux mortes pur laver et payer juridiquement l'injure qui leur est faite<sup>105</sup>.

Basta leer una exposición detallada del ritual, como la que se acaba de ofrecer, para tener serias dudas sobre esta interpretación, que realza algunos aspectos prácticamente marginales o, en todo caso, obviamente complementarios del núcleo de la ceremonia. En líneas generales, resulta preferible el planteamiento de Boas, que refleja mejor la percepción interna *kwagu'ł* del papel de este rito iniciático y otros semejantes: «These and other spiritual beings capture and initiate men and women of the tribe, and the object of the ceremonial is to recapture those taken away and imbued with the qualities of their captors and restore them to a secular condition»<sup>106</sup>. El alcance de esta operación queda de manifiesto en el análisis de Sanday de un rito semejante practicado por los integrantes de la sociedad secreta *kusiut* de los *nuxalkmc* de Bella Coola<sup>107</sup>:

---

<sup>105</sup> Georges Davy, *La foi jurée: Étude sociologique du problème du contrat. La formation du lien contractuel*, Paris, Alcan, 1922, p. 213.

<sup>106</sup> Boas, *Kwakiutl Ethnography*, p. 173.

<sup>107</sup> El pueblo *nuxalk* (con gentilicio *nuxalkmc*) es una tribu amerindia del grupo lingüístico *salishan*, integrada en el Consejo Tribal Oweekeno-Kitasoo-Nuxalk y asentada en el valle de Bella Coola (por cuyo nombre son también conocidos), en la región de la Costa Central de la Columbia Británica (Canadá), a unos 250 km por mar al noronordeste de Fort Rupert (Vancouver), la sede central de los *kwagu'ł*. En la zona continental al sur de Bella Coola, hasta Vancouver, también se habla la lengua *kwagu'ł*. Véase Dorothy Kennedy y Randy Bouchard, «Nuxalk (Bella Coola)», en *The Canadian Encyclopedia*, Historica-Dominion, 2011, accesible en línea en <<http://www.thecanadianencyclopedia.com/index.cfm?PgNm=TCE&Params=A1ARTA0000666>>; *Nuxalk Nation Website*, Last Updated 21 September 2010, accesible en línea en <<http://www.nuxalknation.org/>>; «Lengua Bella Coola», en

Otros relatos vinculan el canibalismo con un instinto humano básico que debe ser controlado por el bien de la supervivencia social interna. En estos casos el canibalismo proporciona un idioma para el comportamiento perturbado y antisocial. Por ejemplo, en su sociedad ritual más secreta y más dotada de poderes sobrenaturales, los Bella Coola ejecutaban una Danza Caníbal en la que representaban su modo de ver la naturaleza humana. Los Bella Coola creían que durante la ejecución de este ritual el danzarín caníbal era poseído por una fuerza animal que hacía que quisiera morder a la gente y lo llenaba de un deseo insaciable de carne humana. Esa fuerza era controlada en el danzarín mediante ataduras, baños y unos cantos adormecedores. La estrecha relación entre el danzarín caníbal y los dioses de los Bella Coola añade una dimensión sobrenatural a la percepción por parte de los Bella Coola del instinto caníbal de los humanos. Al escenificar el ritual caníbal, los Bella Coola hallaban un modo de canalizar fuerzas poderosas dentro de la sociedad y de ordenar esas fuerzas con fines sociales<sup>108</sup>.

Lamentablemente, en su propio análisis sobre el caso *kwagu't* (cuyas semejanzas con el caso *nuxalk* no señala), Sanday se ha dejado llevar por las propuestas previas de Walens y, en menor medida, de Reid<sup>109</sup>, en lugar de acudir directamente a la información etnográfica de Boas u otras fuentes primarias, lo que, a mi juicio, le lleva a ofrecer un análisis bastante desenfocado del fenómeno<sup>110</sup>. Sus presupuestos erróneos son que Baxwbakwalanuksiwe' es un animal gigante que caza y come hombres, pese a que en la tradición *kwagu't* se lo caracteriza únicamente como un espíritu (al igual que al gran guerrero Winalagilis), y que el ritual deriva de algún modo de situaciones de hambruna vinculadas especialmente al período invernal en que se celebra el festival que integra el rito iniciático, pese a que, como ella misma

---

*Proel: Promotora Española de Lingüística*, accesible en línea en <<http://www.proel.org/index.php?pagina=mundo/amerindia/mosan/salishan/bellacola>> (fuentes consultadas el 19.01.2011).

<sup>108</sup> Peggy Reeves Sanday, *El canibalismo como sistema cultural*, [1986], trad. G. Ibáñez Monge, Barcelona, Lerna, 1987, p. 22.

<sup>109</sup> Stanley Walens, *Feasting with Canibals*, Princeton, Princeton University Press, 1981, esp. pp. 110-132 y 154-163; Susan Reid, «The Kwakiutl Man Eater», *Anthropologica*, 21 (1979), 247-75.

<sup>110</sup> Sanday, *ob. cit.*, pp. 67-71, 74, 77-78, 86-87, 164-177, 304 y 319.

reconoce, los datos disponibles sobre las condiciones de vida de los *kwagu't* impiden detectar una angustia sobre el hambre producida por la pura necesidad<sup>111</sup>. En consecuencia, interpreta que el ritual responde a una «ley moral» de reciprocidad entre hombre y animales (p. 167), pues, «aquello que los animales dan a los hombres (su carne) debe ser devuelto por lo humanos a los animales» (p. 68), lo que otorga al rito una función propiciatoria, en relación con la caza, y regeneradora, al revertir en el mantenimiento del orden cósmico. Por ello, «en los rituales de iniciación de invierno, los iniciados se ofrecen voluntariamente para ser comidos por espíritus animales» (p. 167), lo que a su vez les instila el deseo de comer seres humanos. Tal «deseo individual está representado en el mito y el ritual de los Kwakiutl por el poder abrumador del hambre original, que representa una fuerza que debe ser transformada para el bien social» (p. 168), de modo que «la danza [del *hamats'a*] simboliza una transición desde el mundo espiritual del hambre incontrolada hasta el mundo del control humano» (p. 170).

Ahora bien, si se prescinde de la relación del canibalismo *kwagu't* con las fatigas del hambre y se recuerda que sólo afecta a los miembros de una determinada sociedad secreta dentro de la comunidad, se advierte bien que la furia caníbal no tiene nada que ver con la consecución de comida ni con la armonía cósmica en términos generales, ni siquiera con «un instinto albergado por los seres humanos» (p. 74), sino con la adquisición de determinados poderes por parte de sujetos concretos en condiciones particulares. Como esos poderes son otorgados bajo el dominio de espíritus poderosos e incontrolables, es preciso que el iniciado se libere de la posesión y conserve sólo una versión, por así decir, humanizada de aquéllos. En este punto, Sanday sí ha visto adecuadamente la dimensión sociocultural del canibalismo, «una gran metáfora que connota las dimensiones positiva y negativa del poder» (p. 74), así como la función última del proceso ritual: «En la Danza Caníbal», o más bien en todo el complejo rito iniciático del *hamats'a*, «el canibalismo es expresado y luego controlado en una representación comunitaria» (p. 74), de modo que «La danza es un mecanismo ritual para canalizar hacia la sociedad fuerzas poderosas y transformarlas con fines sociales» (p. 170).

Por otra parte, según se ha visto, la *giyakila* o rito iniciático *kwagu't* incluye la antropofagia del cadáver de un familiar, algo a lo que Sanday

---

<sup>111</sup> *Ibidem*, pp. 165 y 171-172.

se refiere en este caso sólo como «un intercambio entre dos mundos, intercambio en el que los seres humanos entregan su carne al mundo espiritual cuando el Danzarín Caníbal les muerde la carne y devora la carne de un cadáver» (p. 170). Sin embargo, dado que la momia consumida es de un pariente del candidato a *hamats'a* (lo que no señala), este aspecto incorpora un matiz específico a dicha parte del ritual, toda vez que, como la misma autora señala para otras manifestaciones del fenómeno, «Mediante actos de canibalismo mortuorio, los poderes procreadores de los muertos quedan reciclados dentro del linaje y el clan», ya que

La vida humana, la regeneración social y la perpetuación de las reservas ancestrales de fuerza vital se consideran dependientes del flujo organizado de sustancias que se originan con la contribución de los progenitores al feto y terminan al depositarse en los cuerpos de los vivos mediante actos de canibalismo mortuorio<sup>112</sup>.

En definitiva, puede establecerse que la *giyakila* integra una constelación de factores que apuntan en direcciones diversas aunque complementarias en torno al paso de la infancia a la adultez y al recambio generacional (rito de paso), pero también a la adquisición de unos poderes específicos que implican la adscripción a un determinado grupo de adultos (rito de iniciación), poderes que no son siempre los mismos, puesto que dependen del tipo de espíritu que ha poseído al individuo sujeto a dicho proceso ritual<sup>113</sup>, que sólo en el caso del Baxwbakwalanuksiwe' aboca al canibalismo y únicamente en su grado más intenso, el de la furia caníbal, bajo la especie del *hamats'a*, como ya he indicado.

En suma, la iniciación del *hamats'a* constituye un ritual tremendamente complejo, cuya reconstrucción no es sencilla, debido a que todas las fuentes son demasiado esquemáticas, excepto Boas, quien, sin

---

<sup>112</sup> *Ibidem*, pp. 44 y 65. En otro lugar señala que «El canibalismo mortuorio [...] transmite la esencia vital del que acaba de morir de tal modo que esa esencia no se pierda de la reserva general accesible a la sociedad» (p. 57; véase también pp. 48, 66, 77, 82, 85 y 116).

<sup>113</sup> Para los distintos espíritus «that are still in constant contact with the Indians whom they endow with supernatural powers», véase Boas, «The Social Organization...», pp. 393-396.

embargo, no lo describe de forma completa en ningún sitio. Además, no resulta fácil conjugar la información suministrada en los diversos lugares donde se ocupa de él. Esto ha hecho llamarse a engaño sobre el verdadero desarrollo del mismo, que en general se considera acabado tras la inmersión en agua salada<sup>114</sup>, lo que no es exactamente el caso. Visto el ritual en su totalidad, los paralelos con el primer acceso de la *ferg* de Cú Chulainn no resultan tan netos. Sin duda, el componente de furia agresiva y descontrolada, peligrosa para la comunidad, coincide, aunque su etiología es diferente, ya que en el caso del héroe irlandés la enajenación no depende de la acción de un espíritu. No obstante, una vez descartado que este acceso de *ferg* sea un caso de furia guerrera (que puede actuar a favor de la comunidad, cuando se orienta contra el enemigo común), se advierte que el tipo de furor que embarga al joven ulate posee el mismo carácter ajeno al combate y, por así decir, antisocial, que el “salvajismo” del *hamatsa*. En este sentido, puede parangonarse la ausencia de *ríastrad* en el caso de Cú Chulainn con el hecho de que, en su furia, el *hamatsa* no muestra, ni siquiera de modo ritual (mediante las máscaras que se usan en otras danzas), transformaciones parangonables de algún modo a las *delba* que causa la *ferg* propiamente bélica.

En cuanto al proceso de apaciguamiento del furioso, posee sólo algunos vagos, aunque no irrelevantes, paralelismos. En el rito *kwagu 'l*, el papel de las mujeres es enormemente distinto. Ante todo, éste no es colectivo más que en un momento muy concreto y, como se ha podido ver, no determinante de la ceremonia, recayendo su coprotagonismo en una mujer muy específica, la *kinkalala*, sin parangón en el relato irlandés<sup>115</sup>. Ésta, como hemos visto, aparece frecuentemente desnuda,

---

<sup>114</sup> Así lo considera Dumézil, *El destino...*, p. 167, y aparece también en la síntesis de la ceremonia que, extractando pasajes de Boas, ofrece Tom McFeat (ed.), *Indians of the North Pacific Coast*, Toronto, McClelland and Stewart, 1966, pp. 187-191. Según el primero, «el Canibal, merced a las cuatro zambullidas sucesivas que le administran los Cuidadores, vuelve a hacerse tratable, inofensivo y, muy literalmente, se enfría» (*ibidem*), formulación que le permite establecer una falsa analogía, «lo mismo que Conchobar hace sumergir sucesivamente a su terrible sobrino en tres cubas», con el caso de Cú Chulainn. Como se ha visto, en el caso del *hamatsa* no hay ninguna referencia al calor ni, por tanto, al enfriamiento.

<sup>115</sup> A este respecto hay que advertir de otro error de Sanday, *ob. cit.*, p. 169, cuando señala que «Su deseo de carne humana [*sc.* el del *hamatsa*] no es apaciguado ni siquiera por el poder de los cantos sagrados o por la tentación de incesto con una

como el propio *hamatsa*, pero esa desnudez carece de la precisa función que cumple en el caso de las mujeres del Ulster, de modo que, si bien el papel de la muchacha en la pacificación del furioso es igualmente relevante, no lo es del mismo modo. Algo parecido sucede con el uso del agua, que no sirve para enfriar el ardor de la cólera, sino para lavar al caníbal del influjo del espíritu Baxwbakwalanuksiwe', como revela claramente que la aplique el *kweisenox* o 'lavador'<sup>116</sup>. Además, nada de esto basta por sí mismo para aplacar al caníbal y sólo la destrucción del *ka'nayu* (cuyo paso por el cuerpo del *hamatsa* sin duda lo "limpia" del "salvajismo") y de los símbolos asociados a la presencia de Baxwbakwalanuksiwe' permiten finalmente calmarlo.

Como puede apreciarse, se da aquí una intrincada conjugación de analogías o parecidos formales (presencia de las mujeres, desnudez de la *kin̄kalata*, empleo del agua) y de homologías o parecidos funcionales (llegada en estado de furia, peligro para la gente y participación activa de la misma en el apaciguamiento)<sup>117</sup>, lo que permite establecer cierto grado de paralelismo entre ambos fenómenos, pero no deja tan claro que se pueda extrapolar el carácter iniciático del rito *kwagu't* al episodio descrito en el relato celta. No obstante, dado que dichas correspondencias resultan coherentes con el desarrollo de éste último, ofrecen indicios razonables de tal condición iniciática, y si bien no se pueden considerar una demostración incontrovertible de la misma, ello nos encamina, a mi juicio, hacia la solución del caso.

---

hermana», pues ni la *kin̄kalata* es necesariamente su hermana ni desempeña una función sexual, lo que es coherente con ser la encarnación ritual de la esclava humana de Baxwbakwalanuksiwe', cuya única misión es proporcionarle comida, y no la de su esposa *K̄sominok̄as* 'La Mujer Rica' (cfr. Boas, «The Social Organization...», p. 394).

<sup>116</sup> El papel del agua salada (ya sea por inmersión o por ingestión) tiene que ver más bien con la purificación por haber comido carne humana que con la furia caníbal en sí.

<sup>117</sup> Empleo *analogía* y *homología*, conceptos capitales en todo análisis como el aquí efectuado, de acuerdo con el sentido que se les otorga en los estudios antropológicos (cf. Carlos Alonso del Real, *Superstición y supersticiones*, Madrid, Espasa-Calpe, 1971, pp. 55-60). El primero constituye la correspondencia establecida desde el punto de vista formal; el segundo, la realizada desde el punto de vista funcional, lo que en términos de articulación interna expresa, respectivamente, relaciones de semejanza en el plano paradigmático y de equivalencia en el sintagmático

#### 4. El trance iniciático

La consideración de la *ferg* de Cú Chulainn tras su adopción del equipo bélico como un caso de furia guerrera ha obstaculizado, a mi entender, el análisis del episodio, que se ha centrado sólo en la parte final del mismo, con una vaga apelación al previo combate con los tres MacNechta. Si aquél se toma en conjunto, se advierte un paralelismo estructural con la iniciación del *hamats'a* que de otro modo pasa desapercibido. Como se ha visto al resumir el episodio en el primer apartado, el joven ulate, una vez conseguidos de Conchobar las armas y el carro de guerra, para aprovechar el carácter fausto del día, sale a recorrer el territorio del Ulster. Durante esta suerte de excursión, que no tiene otro fin expreso que reconocer el territorio, llega a la linde del dominio de los MacNechta y sólo una vez informado por su auriga de la situación, procede a retarlos y a vencerlos, lo que constituye su primer combate en calidad de guerrero reconocido, lo mismo que, al regreso a la ciudad, realiza sus primeras proezas cinegéticas. Aunque sin las pruebas específicas, esta parte del argumento resulta homóloga del período de retiro espiritual (por así decir) que el *hamats'a* pasa en el bosque y en el que es “inspirado” por Baxwbakwalanuksiwe'. En ambos casos, es al regreso cuando se manifiesta el acceso de furia homicida o canibal, que obliga a un ritual más o menos complejo para el correspondiente apaciguamiento, tras el cual el individuo estará listo para reintegrarse al cuerpo social. Este procedimiento es común a bastantes ritos de transición, que siguen el esquema separación-segregación-agregación. Precisamente al comentar los ritos posiblemente vinculados al *Tigillum sororium*, Cantarella realiza una apretada, pero certera caracterización de este modelo<sup>118</sup>:

l'individuo che deve lasciare una classe di età ed entrare in quella superiore deve essere, in una prima fase del rito, separato dal gruppo d'uscita, allontanandosi da esso, spesso grazie a una morte simbolica. Successivamente, deve trascorrere una fase lontano dalla collettività, spesso vivendo al di fuori delle regole civili: a Sparta, ad esempio, i giovani spartiat, durante la *krypteia*, mentre imparavano la caccia all'uomo uccidendo gli iloti, dovevano procurarsi il cibo rubando; le giovani donne ateniesi trascorrevano un periodo di tempo presso il tempio di

---

<sup>118</sup> Cantarella, *Passato prossimo*, p. 40.

Artemide, a Brauron, dove, simbolicamente trasformate in Orse, vivevano un periodo di libertà dalle strette regole della vita familiare. Sono, questi, due tra i tanti possibili esempi del periodo che gli antropologi chiamano “di margine”. Infine, colui che è simbolicamente morto per la classe inferiore è riammesso nella collettività, ove rinasce come membro della classe superiore. In questa terza e ultima fase del rito, dunque, l’iniziando o l’inizianda vengono aggregati al nuovo grupo, dopo solenni riti di purificazione.

En realidad, la mal conocida κρυπτεία espartana seguramente no pertenecía a la categoría de los ritos de paso, vinculados a la sucesión de las diferentes etapas de la vida biológica y culturalmente diferenciadas (lo que ocurre más bien con la ἐφηβεία o ‘entrenamiento de los adolescentes’ ateniense), sino a la de los ritos iniciáticos, es decir, capacitadores del ingreso en un cuerpo o grupo específicos dentro de la comunidad general, en este caso una suerte de sociedad secreta, como sugiere su propio nombre (derivado de κρύπτω ‘cubrir, ocultar’), que es lo mismo que sucede en la iniciación del *hamatsa*, según se ha visto. Esto ayuda a explicar las semejanzas con el caso de Cú Chulainn, quien está accediendo al grupo de los guerreros<sup>119</sup>, mientras que su posible función de rito de paso queda, por así decir, bloqueada, según he explicado arriba. Es verdad que la idea misma de *ferg* (asociada

<sup>119</sup> Kershaw, *ob. cit.*, vincula este proceso a una desdibujada reminiscencia de las *fianna* (pl. de *fian* «a band of roving men whose principal occupations were hunting and war, also a troop of professional fighting-men under a leader. In later application esp. the warrior-bands under Finn son of Cumall, who are described as constituting a military caste», *DIL*, s. v.). A su juicio, «The Cú Chulainn story illustrates how greatly the description of a ritual can be distorted; most notably, all reference to the *fian*-life, which would make this rite of passage meaningful, has been obliterated» (pp. 198-99). Esto se debería a la hostilidad de los monjes que transmitieron estos materiales, por la cual «most traces of the *fian*-life of Cu Chulainn (“the hero within the tribe”, [according to] Sjoestedt) have been erased» (p. 114, n.1). Es cierto que las *fianna* poseían una estructura iniciática, pero, hasta donde se me alcanza, carecían de prácticas extáticas y accesos de *ferg* (véase Maier, *ob. cit.*, p. 116; MacKillop, *ob. cit.*, pp. 221a-222b, Sainero, *Diccionario...*, pp. 42-43, y Van Zanten, *art. cit.*, pp. 51-53). Por otro lado, su desaparición de los relatos sobre Cú Chulainn es una mera petición de principio, que no encaja con la biografía del héroe deducible de las fuentes, incluso contando con que responden a tradiciones diversas y, como se ha visto, parcialmente contradictorias. Por lo demás, el ritual iniciático se entiende perfectamente sin necesidad de apelar a esta clase de hermandades.

etimológicamente al ámbito de la fertilidad, como se ha visto) y el papel de las mujeres desnudas apuntan hacia un rito de paso a la pubertad, con la llegada a la madurez sexual.

Sin embargo, la verdadera iniciación erótica del campeón ulate se produce más tarde, según refiere el *Tochmarc Emire* o *El cortejo de Emer*. Se trata de la segunda hija de Forgall Manach, quien, para aceptar a Cú Chulainn como yerno le exige que perfeccione su formación como guerrero, lo que éste hace bajo la supervisión de la maga-guerrera Scáthach, en Alba (tradicionalmente identificada con Escocia). Tras culminar su período de preparación, el héroe ulate regresa a la fortaleza de Lusca (cerca de Dublín) para reclamar la mano de su prometida, que su padre le niega, lo que provoca el asalto de la misma por Cú Chulainn, el suicidio de Forgall y el rapto de Emer, con la que se casará a continuación<sup>120</sup>. Este relato presenta una típica prueba disuasoria nupcial, correspondiente a los motivos de la clasificación de Thompson T50.2: *king does not want daughter to be married*, H913: *tasks assigned by jealous parent* y H301: *excessive demands to prevent marriage*; pero, en tanto que conlleva un nuevo entrenamiento guerrero, como parte de la capacitación matrimonial, parece relacionada de modo más amplio con los ritos de paso a la pubertad (dado que este episodio se sitúa entre las *macgnimrada*, que acaban a los siete años, y antes de los combates por el toro de Cuailnge, a los diecisiete), lo que presenta concomitancias con la ἐφηβεία. Dado que este relato corresponde a una tradición completamente distinta de la *Táin*, incluso en su transmisión textual, es difícil saber si se trata de un complemento del episodio aquí comentado o de una versión completamente alternativa. Sea como fuere, queda claro que lo que le oponen con sus pechos desnudos las mujeres del Ulster es una barrera a esa segunda iniciación, que el héroe (por muy precoz que sea), con siete años a la sazón, aún no está en condiciones de asumir. Por otra parte, frente al adolescente espartiatá, el danzante caníbal *kwagu't* y el joven guerrero irlandés comparten la manifestación de furia, que representa la adquisición de las cualidades necesarias para su ingreso en la correspondiente agrupación.

Es en este contexto en el que la calentura que experimenta Cú Chulainn adquiere pleno sentido. En efecto, como señala Eliade, esta especie de fiebre se vincula al *magical heat* presente en diversas experiencias

---

<sup>120</sup> MacKillop, *ob. cit.*, p. 181b; Kinsella, *The Tain*, pp. 25-39 y 258-59.

extáticas y particularmente en los rituales iniciáticos chamanísticos y en sus trances<sup>121</sup>. A este respecto, se ha de señalar que «it is an extremely interesting fact that in Old Indic the term *tāpas*- ‘heat’, cognate with Irish *ten* ‘fire’ and *le* ‘hot’ should apply not to the ardour of the warrior but to that of the brahman in the sense of ‘religious mortification’»<sup>122</sup>. Por lo tanto, puede establecerse que tanto el *amok-like syndrome* como el calor que dominan al héroe no guardan relación, en este caso, con la furia guerrera, sino que forman parte del trance iniciático que embarga al iniciando durante su transformación y del que ambos son básicamente síntomas o, si se quiere, efectos secundarios. Esto permite establecer que el rito al que se somete Cú Chulainn o, para ser exactos, que el argumento que se inspira, más o menos lejanamente, en dicho ritual o al menos es homólogo del mismo, corresponde a una iniciación heroica, que, como ha indicado el mismo Eliade, posee reveladores paralelos con la chamanística<sup>123</sup>. Es decir que, como ya se ha visto para el caso del *hamatsa*, el ritual tiene como objeto la adquisición, mediante el trance, y la consolidación, mediante el apaciguamiento, de unas cualidades extraordinarias y su puesta al servicio de la comunidad.

Cabría pensar, en consecuencia, que el objetivo esencial del rito es acotar a términos compatibles con lo humano los estallidos de furia del héroe, quien, según la interpretación de Dumézil, una vez calmado, «en adelante tendrá en reserva, para reanimarlo según las necesidades

---

<sup>121</sup> Mircea Eliade, *Shamanism: Archaic techniques of ecstasy* [ed. rev.], trad. Williard R. Trask, Pantheon, 1964 (reimp., London, Penguin, 1989), p. 476. A propósito del chamanismo, recuérdese que Eliade aplica el término a muy diversas manifestaciones más o menos semejantes a las prácticas de los chamanes siberianos en cuanto a su relación con el mundo de los espíritus mediante estados alterados de conciencia como patrimonio de una «secretly trained and initiated elite of spiritual warriors», lo que plantea el problema de las posibles generalizaciones excesivas; cfr. Ronald Hutton, *Shamans: Siberian Spirituality and the Western Imagination*, London - New York, Hambledon and London, 2001, pp. vii, 120-24 y 159.

<sup>122</sup> Henry, *art. cit.*, p. 236, si bien dicho autor conecta, erróneamente a mi ver, dicha relación con términos que, como el citado *bruth*, expresan valor. Lo mismo hace Kershaw, *ob. cit.*, p. 82, quien considera la observación «Very interesting indeed, though it will seem natural enough when we have met the *vrāṭiyas*, “warrior brahmins”», sin advertir que el *tāpas* tiene en toda la tradición hindú un valor de índole espiritual completamente ajeno al ámbito bélico (véase Eliade, *Shamanism*, pp. 412-14).

<sup>123</sup> Eliade, *Birth...*, pp. 72 y 85-87, considera que se trata de una iniciación de tipo chamanístico, lo que matiza en *Shamanism*, pp. 474-77 (y cfr. p. 385), donde la sitúa en la categoría de ritos y símbolos paralelos, opción que resulta más adecuada.

de los combates, y sin peligro para los suyos, ese don de furor que lo hace invencible y que es el resultado inapreciable de su iniciación»<sup>124</sup>. Sin embargo, ese furor ya lo había experimentado antes Cú Chulainn, de modo que no es precisamente el resultado de su iniciación, mientras que es justamente ahora cuando no lo experimenta. En efecto, como ya he indicado al final del apartado anterior, lo que enseña la comparación con la iniciación del *hamatsa* es que la furia experimentada carece de “utilidad social”, frente a lo que ocurre con el furor guerrero, y no ha de encauzarse, sino simplemente inhibirse. A la luz del rito *kwagu't* y dado el papel del calor en relación con experiencias de posesión espiritual o de contacto con el ultramundo, cabría plantear que lo que Cú Chulainn obtiene del proceso de apaciguamiento no es directamente el dominio de su furia, sino el control de su relación con los entes que se la procuran. Sin embargo, en su caso tanto la *ferg* que lo invade en esta ocasión como la que viene acompañada de *riastrad* son claramente endógenas<sup>125</sup>, de modo que esta explicación tampoco resulta satisfactoria, aunque sí se puede retener un aspecto de esta aproximación: la necesidad (bien expresada en el rito *kwagu't*) de desacralizar al nuevo iniciado antes de su reingreso en el cuerpo social<sup>126</sup>.

Ahora bien, está claro que, aunque esta *ferg* se vincula a la iniciación (que no a la furia) guerrera, aquí estamos ante una situación específica, que además se caracteriza por ser peligrosa para con sus propios vecinos y no para sus contrincantes. Como se ha visto, la clave radica en ello. No es tanto que Cú Chulainn aprenda a controlar la *ferg* en general, sino a evitar que esta le afecte fuera del combate y pueda resultar nociva para su comunidad. Por eso sucede inmediatamente después de su primera

---

<sup>124</sup>Duemézil, *El destino...*, p. 24. Parece apuntar en la misma dirección, aunque de forma desdibujada, Kershaw, *The One-Eyed God*, *ob. cit.*, p. 198.

<sup>125</sup>Henry, *art. cit.*, p. 235, considera que «What we find in these descriptions [of *riastrad*] is obviously *possession* of the warrior by a martial fury so intense as to change his whole form». Sin embargo, nada en los textos sugiere que se dé tal posesión, y todas las descripciones indican que es una fuerza que surge de dentro a fuera. No es óbice la comparación con la vejiga hinchada porque esta es puramente formal, es decir, no indica que Cú Chulainn experimente un proceso de insuflación análogo al de la vejiga, sino sólo que cambia de tamaño en la misma proporción.

<sup>126</sup>Cfr. Kershaw, *ob. cit.*, p. 199: «the youth of the *\*koryos*», categoría en la que incluye a Cú Chulainn, «is a danger to the village quite apart from the warrior-fire within him, for he is sacred; he will have to be de-sacralized before he can again become a part of the ordinary world».

actuación oficial como guerrero y no a continuación de su primer caso de *ríastrad*, incluso si éste no había resultado totalmente inocuo para los propios ulates. De este modo, el “tratamiento” que experimenta Cú Chulainn no implica un control sobre la furia guerrera propiamente dicha (que se seguirá manifestando en lo sucesivo con los mismos rasgos que al llegar a Emain Macha por vez primera), sino la inhibición de la pura y simple furia, es decir, la que se manifiesta fuera del ámbito guerrero, la cual, a parte de la extrema agresividad, no tiene nada en común con los demás accesos de *ferg*. Seguramente, esto se liga también al fin del tipo de acciones desmesuradas que van desde el primer *ríastrad* al llegar a Emain Macha hasta este momento, que no en vano cierra las *macgnimrada Conculaind*. A mi juicio, sólo desde esta perspectiva puede aceptarse que aquí estemos ante la reminiscencia o, más bien, reinterpretación literaria de un rito iniciático, gracias al cual Cú Chulainn puede adscribirse de pleno derecho a la élite de los guerreros.

Montaner Frutos, Alberto, “La triple furia de Cú Chulainn: motivos literarios y correlatos antropológicos”, en *Revista de poética medieval*, 25 (2010), pp. 221-293.

RESUMEN: Se replantea aquí la teoría de Dumézil sobre la aparición de la furia guerrera en las leyendas del héroe irlandés Cú Chulainn y de uno de los trillizos romanos Horacios. Dicha teoría postula el carácter de rito iniciático de los episodios correspondientes, por comparación con el del danzante caníbal en la tribu canadiense *kwagu'ł*. Tras un detallado análisis, se concluye que Cú Chulainn presenta en realidad tres tipos de furia, una derivada del trance iniciático y dos variedades de furia guerrera propiamente dicha. Sólo la primera guarda relación con el rito *kwagu'ł*, mientras que la historia del joven Horacio resulta completamente ajena a este fenómeno y ha de explicarse como leyenda etiológica y jurídica.

ABSTRACT: Here is revisited Dumézil's theory about the battle fury linked to the legends of the Irish hero Cú Chulainn and one of the Horatii roman triplets. According to him, both legends show rites of passage, as it is proved by the comparison with the one performed in the sacred cannibal dance of the Canadian Kwakiutl Tribe. After a detailed review of the evidence, it is concluded that Cú Chulainn shows, in fact, three kinds of fury, one related to the initiation trance, and two others as varieties of true battle fury. Only the

first one can be twined with the Kwakiutl rite, while the young Horatius' story has no relation with this phenomenon and must be explained as a legal and etiologic legend.

PALABRAS CLAVE: *Furia guerrera. Berserksgangr. Ríastrad. Rito iniciático. Cú Chulainn. Horacios y Curiacios. Tigillum Sororium. Danza caníbal. Tribu amerindia kwagul.*

KEYWORDS: *Battle fury. Berserksgangr. Ríastrad. Initiation rite. Cú Chulainn. Horatii and Curiatii. Tigillum Sororium. Cannibal dance. Native American Kwakiutl Tribe.*