

COMPONENTES IDEOLÓGICOS, MITOLÓGICOS Y RELIGIOSOS EN LOS SACRIFICIOS RITUALES EQUINOS DE INVESTIDURA Y CONFIRMACIÓN REAL DE LOS ANTIGUOS PUEBLOS INDO-EUROPEOS

M. Alberro

ICS, University of Exeter

INTRODUCCIÓN

Historiadores y arqueólogos aseveran que en el segundo milenio aC podían hallarse ya grupos de poblaciones proto-indo-europeas en los extensos territorios situados entre el Mar Negro y el Mar Báltico que estaban unidas por una serie de ideas y necesidades comunes, y por el hecho de compartir diversos estímulos culturales, entre ellos el uso doméstico del caballo¹. La aparición del caballo domesticado y del carro de combate de dos ruedas tirado por dos caballos ha sido frecuentemente conectada con la expansión de los pueblos indo-europeos², y los eruditos franceses Jean-Pierre Mohen y Christiane Eluère mantienen que “el culto del caballo, que fue domesticado en el mismo período, está ligado a la Edad del Bronce”³. Pasando a la Lingüística, el término que designa al caballo figura entre los más antiguos hallados en las lenguas indo-europeas: *ékwo*, o *ekwos*, que incluso ha podido

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

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

³ J.P. Mohen, et C. Eluère, *The Bronze Age in Europe- Gods, Heroes and Treasures*, London 2000, 96, 151.

reemplazar a un vocablo aún mucho más antiguo, *marko*, hallado en un número de inscripciones y nombres de lugar, con testimonios concretos en antropónimos recogidos en la antigua Tracia, y conservado en el gaélico-irlandés *marc*⁴.

La domesticación del caballo abrió inmensas posibilidades a los antiguos pueblos indo-europeos, por ser una parte integral de la “Secondary Products Revolution”⁵, con la que se cristalizaron en Europa muchos de los descubrimientos en agricultura y ganadería sedentaria del Neolítico, miles de años anterior y originario del Oriente Próximo⁶.

Existe hoy un consenso generalizado de que la invasión de Grecia en el Siglo VIII aC por pueblos dorios indo-europeos produjo la introducción en Europa central del uso del caballo de monta y de tracción. El caballo se convirtió rápidamente en el símbolo más visible de prestigio y ostentación de la elite aristocrática guerrera que dominaba las sociedades indo-europeas de la época, y desde el período de Hallstatt (750-450 aC) se convirtió también en un elemento de la mayor importancia bélica, y tanto el jinete como el conductor del carro de combate tirado por caballos adquirieron rápidamente un

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

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

⁶ M. Gimbutas, *The Prehistory of Eastern Europe*. T. I: “Mesolithic, Neolithic and Copper Age Cultures in Russia and the Baltic Area”, Peabody Museum, Harvard University: American School of Prehistoric Research, no. 20., 1956; *Id.*, “The first wave of Eurasian Steppe pastoralists into Copper Age Europe”. *Journal of Indo-European Studies*, 5, 4, 1977, 227-338; *Id.*, “Primary and secondary homeland of the Indo-Europeans. Comments on Gamkrelidze-Ivanov articles”, *Journal of Indo-European Studies* 13, 1-2, 1985, 185-202; *Id.*, “The social structure of Old Europe”: Part 2-4. *Journal of Indo-European Studies* 18, 3-4, 1990, 225-284.

alto estatus dentro de una sociedad en la que el caballo era también reverenciado debido a su belleza estética, velocidad, vigor sexual y fertilidad. El caballo era también altamente apreciado por su valor económico y sus pragmáticas funciones como el más rápido medio de comunicación y transporte existente en esa época. Por todo ello, no es nada extraño que el caballo adquiriera una gran importancia en las creencias de los pueblos indo-europeos. Existen abundantes testimonios que denotan la presencia de ritos asociados con caballos, especialmente en los pueblos célticos, entre los que abunda la existencia de imágenes equinas y divinidades que adoptaron al caballo como su lema emblemático o lo colocaron bajo su protección y cuidado.

CULTOS, SACRIFICIOS Y PRÁCTICAS RITUALES

Trabajos arqueológicos realizados a lo largo de los extensos territorios de la antigua Europa céltica muestran la presencia de sacrificios, prácticas rituales y enterramientos de caballos. En las comunidades rurales de la época, que vivían bajo las precarias condiciones propias de una economía de subsistencia, el sacrificio de un animal mayor producía una pérdida económica considerable, por lo que era solamente realizado como respuesta a algún hecho insólito o una grave crisis social. Miranda Green distingue dos tipos de sacrificios equinos: los que eran cremados o enterrados enteros, y los que eran faenados y parcialmente consumidos⁷. En uno de los grandes santuarios célticos de Las Galias, Gournay-sur-Aronde (Oise, Francia), han sido descubiertos ambos tipos de sacrificio, y varios caballos fueron hallados enteros, enterrados en forma ceremonial⁸. En una cueva de Byčiskála, en la antigua Checoslovaquia, han sido hallados abundantes testimonios de rituales funerarios que datan del Siglo VI aC, que incluyen cadáveres de caballos desmembrados y cuidadosamente depositados. Durante los períodos culturales de Hallstatt y La Tène de la Edad del Hierro, los miembros de la élite de la sociedad céltica continental eran enterrados en suntuosas cámaras funerarias donde generalmente se incluía un carro ligero de combate y/o transporte de

⁷ M. J. Green, *Dictionary of Celtic Mythology and Legend*, London 1997, 182.

⁸ J.L. Brunaux, *Les Gaulois, sanctuaries et rites*, Paris 1986; J.L. Brunaux., *Les religions gauloises- Rituals celtiques de la Gaule indépendante*. Paris 1996, 59-90.

cuatro ruedas, a menudo con el equipo de caballos⁹. Enterramientos de este tipo de la Edad del Hierro británica hallados en Kings Barrow (East Yorkshire), Mildenhall (Suffolk), y Fordington (cerca de Dorchester, Dorset) (parte de la llamada “Cultura de Arras” formada por grupos celtas procedentes del Continente que se establecieron en el NE de Gran Bretaña a principios del Siglo IV aC para luego extenderse por toda la isla), presentan también testimonios de rituales funerarios equinos¹⁰.

Además de ese tipo de enterramientos, en los *hill-forts* (castros) de Gran Bretaña se han hallado también restos testimoniales de rituales equinos. Ejemplos de ellos son Danebury, (400 aC), y el Castillo de South Cadbury, en fosas asociadas con un templo de la Edad del Hierro¹¹. Rituales asociados a los cadáveres equinos continuaron durante el período Romano-Céltico: restos de caballos hallados bajo los cimientos de un edificio religioso adjunto a un templo romano-céltico en Bourton Grounds (Bucks), en un foso en Newstead en el Sur de Escocia que data del Siglo II dC, y en un depósito ritual en Bekesbourne, Kent¹².

La existencia de caballos utilizados como objetos de culto puede ser datada con seguridad a la Edad del Bronce. En el arte rupestre de Escandinavia existen diversas muestras de caballos grabados en roca acompañados de barcos y ruedas solares; uno de los más famosos es el conocido “Carro de Trundholm” (Fig. 1), en el que se puede apreciar como un caballo arrastra un disco solar, que fue uno de los motivos de diseño más importantes del período Campos de Urnas europeo, y de la Edad del Hierro, principalmente en Numismática.

⁹ J.V.S. Megaw, *Art of the European Iron Age*, New York 1970; R. Megaw and J.V.S. Megaw, *Celtic Art*, London 1989.

¹⁰ B.W. Cunliffe, *Iron Age Communities in Britain*, London 1974; I.M. Stead, *The Arras Culture*. York 1979; J. Dent, “Three Cart Burials from Wetwang, Yorkshire”. *Antiquity* 59, 1985, 85-92; J. Collis, *The European Iron Age*, London 1984.

¹¹ L. Alcock, “By South Cadbury, is that Camelot... ” *Excavations at Cadbury Castle 1966-70*, London 1972; B.W. Cunliffe, *Danebury: Anatomy of an Iron Age Hillfort*, London 1983.

¹² M. J. Green, *Dictionary of Celtic Mythology...* London 1997, 121.

ICONOGRAFÍA

En una tumba hallada en el Sur de Rusia (ca. 3000- ca. 2000 aC), fue hallado un vaso de plata con la imagen de un caballo; en 1750 aC, un caballo recibió un elaborado ritual funerario en Egipto; y entre 2000-1000 años aC, en la región rusa del Volga Medio, dos caballos fueron enterrados en un túmulo-sepultura junto con varios ornamentos de su ajuar. En la época que va desde 1400 a 1200 aC, figuras de caballos aparecen en el Continente en grabados en roca en cámaras funerarias y como ornamentos en joyas enterradas con sus fallecidos dueños¹³. Todo ello indica la antigüedad de estas prácticas con base en imágenes equinas.

En Europa occidental, imágenes de caballos, especialmente aquéllas que denotan un significado o naturaleza sagrada, aparecen durante la Edad del Hierro asociadas con un tipo específico de culto. Se han hallado también numerosas cantidades de monedas con representaciones de caballos en una clara relación con símbolos solares, que pueden representar un cierto tipo de conexión entre el caballo como animal sagrado y el dios solar romano-céltico. Algunos santuarios provenzales pre-romanos estaban decorados también con imágenes equinas, por ejemplo Roquepertuse, localizado en un castro cerca de Entremont, Provenza; Nages, con grabados de cabezas humanas y equinas en forma alternativa; y Mouriès, donde se han hallado numerosas imágenes de caballos grabadas en piedras¹⁴. Marina Green cree que en estos santuarios el caballo estaba probablemente asociado con cultos guerreros¹⁵. En Neuvi-en-Sullias (Loiret), en las cercanías de un arcaico santuarío, ha sido hallado un vasto depósito de estatuas de bronce de personas y animales, entre ellas una muy fina y elegante con una inscripción al dios céltico Rudobus¹⁶.

¹³ G. Delaney, *The Celts*, London 1993, 25-26.

¹⁴ F.R. Hodson and R.M. Rowlett, "From 600 BC to the Roman Conquest". En: S. Piggott, G. Daniel and C. McBurney, eds., *France before the Romans*, London 1973, 189; M. Pobé et J. Roubier, *The Art of Roman Gaul*, London 1961, no. 13; M. J. Green, *Symbol and image in Celtic Religious Art*, London and New York 1989, 146-47.

¹⁵ M. J. Green, *Dictionary of Celtic Mythology...* London 1997, 122.

¹⁶ J. de Vries, *La religion des Celts*, Paris 1963, 118-19; M. J. Green, *Symbol and image...* London and New York 1989, 32; E. Espérandieu, *Recueil general des bas-reliefs de la Gaule romaine et pré-romaine*, Paris 1907-66, no. 2978.

En Gran Bretaña, un buen ejemplo de imaginería equina es el famoso caballo blanco de Uffington en el condado de Oxford (Fig. 2), visitado anualmente por miles de turistas y curiosos, esculpido en el terreno calcáreo de la ladera de una colina, muy cerca de la cúspide donde se halla un castro de la Edad del Hierro. La figura, realizada en *ca.* 50 aC, posee un diseño abstracto y altamente estilizado y es probablemente un símbolo tribal de los celtas atrebatas que moraban en esa región. Este mismo tratamiento del caballo, con un cuerpo fino, largo y sinuoso, es hallado también en muchas monedas céltico-británicas y en un modelo en bronce recuperado en la capital de los atrebatas, Silchester. Festivales y rituales de fertilidad han sido realizados ante esta famosa figura del caballo blanco de Uffington desde tiempos inmemoriales y han continuado en diversas formas hasta nuestros días. Debido al hecho de que el caballo constituye para los antiguos celtas un poderoso símbolo religioso que refleja prestigio, velocidad, destreza en usos bélicos, fertilidad y potencia, es lógico suponer que esta figura fue grabada en la ladera de esa colina como símbolo visible y potente guardián y protector de la tribu y territorios de los atrebatas¹⁷.

ASOCIACIÓN DEL CABALLO CON DIVERSAS DIVINIDADES

El citado Rudiobus no era el único dios céltico con conexiones equinas, ya que en el período romano-céltico el caballo estaba asociado a una serie de divinidades. Un ejemplo de ello es el dios céltico Taranis que los romanos identificaron con Júpiter, que aparece cabalgando como un dios de los cielos y del sol en las llamadas “Columnas del Júpiter-Gigante” en las provincias occidentales del Imperio Romano. Existen unos 150 monumentos de este tipo, la mayor parte de ellos en la región oriental de Las Galias donde moraban los lingones, los mediomatrici y los treveri, a lo largo del Río Moselle y en el valle del Rin. Poseen dedicatorias a Júpiter, con un roble y sus hojas y un grupo de personas entre las que se distingue un jinete celestial que a menudo porta una rueda solar como si fuera un escudo protector. Columnas de este tipo han sido halladas en Luxeuil (Haute-Saone), Meaux (Seine-et-

¹⁷ S. Woolner, “The White Horse, Uffington”, *Transactions of the Newbury and District Field Club* 11, 1965, no. 3, 27-44; S. Palmer, “Uffington: White Horse Hill Project”, *Archaeological News: The Quarterly Newsletter of the Oxford Archaeological Unit* 18, 1990, no. 2, 28-32.

Maine), Obernberg (Bayern) y Quémigny-sur-Seine (Côte-d'Or)¹⁸. El hecho de que el caballo representa un animal solar en estos monumentos está indicado por la circunstancia de que el símbolo solar representado por la rueda reemplaza ocasionalmente al caballo en la espalda del gigante. Esta asociación solar del caballo está presente también en una antigua cantera en Bad Dürkeim en Alemania, que contiene marcas de imágenes de hombres, caballos, ruedas solares y swásticas. Entre los caballos de arcilla hallados en Assche-Kalkoven, Bélgica, se hallan algunos que portan amuletos lunares alrededor del cuello, lo que indica también un simbolismo celestial¹⁹.

El caballo estaba asociado también al culto del agua y de los manantiales sagrados y curativos común en los antiguos pueblos indo-europeos. Figurillas equinas típicas de este tipo de santuarios han sido halladas en Sainte-Sabine y otros lugares de Francia, ofrecidas al Apolo céltico, venerado por los celtas bajo el nombre de Belenus, que posee una clara conexión solar. Otros dioses de guerra céltico-romanos análogos a Marte se hallan también representados a caballo en varios lugares, especialmente en el Este de Gran Bretaña, lo que refleja el estatus del caballo en materias bélicas entre los antiguos celtas²⁰.

La asociación del caballo con divinidades femeninas está claramente testimoniada ya en la Edad del Hierro por la presencia de monedas con jinetes femeninos y mujeres conduciendo carros de combate arrastrados por caballos que representan diversas divinidades. Entre ellas, la diosa céltico-romana con asociaciones equinas más pronunciadas, y de hecho la más conocida y extendida es Epona, una diosa pan-céltica de la cría y la fertilidad equina y patrona tutelar de los oficiales de caballería²¹.

¹⁸ G. Bauchlenss, *Jupiter Gigantensäulen*, Stuttgart 1976; G. Bauchlenss and P. Nölke, *Die Jupitersäulen in den germanischen Provinzen*, Cologne and Bonn 1981.

¹⁹ S. J. De Laet, "Figurines en terre cuite de l'époque romaine trouvées à Assche-Kalkoven". *L'Antiquité classique* 10, 1942, 41-54.

²⁰ J. Gourvest, "Le culte de Belenus en Provence occidentale et en Gaule", *Ogam* 6, 1954, 257-62; E. Thevenot, "Le cheval sacré dans la Gaule de l'Est", *Revue archéologique de l'Est et du Centre Est* 2, 1951, 129-41; *Id.*, "Un temple d'Apollon—Belenus à la source de l'Aigue à Beaune". *Revue archéologique de l'Est et du centre Est* 3, 1952, 244-49; J. Zwicker, *Fontes Historiae Religionis Celticae*, Berlin 1934-36, 105.

²¹ K. Linduff, "Epona: a Celt among the Romans", *Collection Latomus* 38, fasc. 4, 1979, 817-37.

SACRIFICIO RITUAL EQUINO

El núcleo central de este trabajo es el estudio del sacrificio ritual del caballo practicado por los antiguos indo-europeos, cuya muestra más conocida es el *asvamedha* de la antigua India, y los dos paralelos al mismo descritos como tales por primera vez por Georges Dumézil en el *October Equus* de Roma²², y por Franz Rolf Schröder²³ en el ritual céltico-irlandés de inauguración real.

EL ASVAMEDHA DE LOS ANTIGUOS INDO-ARIOS

El *asvamedha* es un ritual que en su época más arcaica estaba consagrado a Indra, el equivalente del Marte romano. Envuelve un elenco de miles de participantes, y ejemplifica el rol central del sacrificio en la religión de los antiguos indo-europeos de la India. El acto ritual, en esencia, comienza en la primavera, patronizado por el rey y oficiado por los cuatro sacerdotes principales: *adhvariya*, *hotar*, *udgatar* y *brahman*. Las celebraciones preliminares estipulan que el rey ha de pasar la primera noche en vela con su esposa favorita al lado del *garhapatya* o fuego doméstico del hogar, en completa castidad. Como víctima propiciatoria es seleccionado un valioso caballo semental, que es sometido seguidamente a una serie de ceremonias, entre las que destaca su inmersión total en un estanque, y el depósito en lo más profundo de sus aguas de un perro recién sacrificado. El semental es entonces liberado y autorizado a corretear y deambular a su libre albedrío, acompañado por cien caballos castrados o muy viejos, pasada ya su potencia sexual, y cuatrocientos jóvenes provenientes de todas y cada una de las diferentes castas sociales, quienes lo guían en una dirección aproximada hacia el Nord-Este y

²² G. Dumézil, *Tarpeia: cinq essais de philologie comparative indo-européenne*, Collection "Les Mythes Romains", col. 3, Paris 1947; *Id.*, *L'Heritage indo-Européen à Rome: introduction aux séries "Jupiter, Mars, Quirinus" et "Les Mythes Romains"*, Paris 1949; *Id.*, *Rituels indo-européens à Rome*, Paris 1954; *Id.*, *Ancient Roman Religion with an Appendix on the Religion of the Etruscans*, Chicago-London 1970.

²³ F.R. Schröder, "Ein altinischer Königsritus und das indo-germanische Rossopfer", *Zeitschrift für Celtische Philologie* 16, 1927, 310-12.

lo mantienen estrictamente apartado del contacto con yeguas y de una nueva inmersión en agua. Las correrías del caballo duran un año completo, y durante ese espacio de tiempo se realiza en la corte real una serie de rituales preparatorios. Hacia el final de ese año, un enorme altar-hoguera sagrada ha sido ya erigido, y el rey ha realizado un proceso de iniciación de siete o 12 días (*diksa*) que incluye un ayuno absoluto y otras abstinencias. El lugar de la función final ha sido preparado en su totalidad, incluyendo una nueva hoguera doméstica ritual para el fuego *garhapatya*, y la preparación de todo lo necesario para el *soma*. El ritual final tiene lugar durante tres días seguidos. Durante el día principal, el segundo, el rey circula en un carro de combate tirado por el semental a ser sacrificado y otros tres caballos, lo que es considerado por diversos eruditos como reminiscencia de una carrera de caballos que en una época anterior tuvo lugar en esta ocasión. El *gomrga*, o caballo/víctima es seguidamente ungido por las tres esposas principales del rey, y su crin y cola adornadas con 101 perlas. El sacrificio tiene lugar en 21 pasos seguidos, y las tres víctimas principales son el caballo semental, un morueco sin cuernos, y un macho cabrío. El lugar de sacrificio era un *asvayupa* (pilar equino), equivalente simbólico del sánscrito *asvathá* (caballo equino), siendo ambos manifestaciones del Árbol Cósmico del centro de la Tierra. Según el *Taittiriya* se sacrificaban simultáneamente 366 víctimas animales, y según otra fuente, el *Vajaseneyi*, 609. Sin embargo, los animales salvajes utilizados eran puestos en libertad tras las ceremonias, en lugar de ser sacrificados. El semental era sofocado por asfixia, y la *mahisi* o reina principal realizaba un coito simbólico con el mismo detrás de unas cortinas, mientras el resto de los participantes bromeaba abiertamente en forma obscena. La víctima era a continuación desmembrada y sus partes cocinadas, distribuidas, y comidas en forma ritual; tras ello se realizaban nuevos y sangrientos sacrificios, abluciones, y el pago de los honorarios a los sacerdotes oficiantes²⁴. El sacrificio era presidido por los sacerdotes oficiales y dedicado a Prajapati, El Señor de la Creación, para garantizar que el rey continuara estando libre de pecado y siguiera siendo victorioso, próspero y fértil. Según Eliade, en la era pre-

²⁴ *Rig-Vedic hymns* 1.162 y 1.163; Shrikirishna Bhawe, *Die Yahus des Asvamedha*, Stuttgart 1939; J. Gonda, *Die Religionen Indiens*, vol. I, Stuttgart 1960, 168-73; J. Campbell, *The Masks of God: Oriental Mythology*. New York, 1962, 190-97; P. E. Dumont, *L'Asvamedha*, Paris 1927; *Id.*, "Asvamedha", *Proceedings of the American Philosophical Society* 92, 1948, 447-503.

histórica el sacrificio era probablemente dedicado a Varuna y Dyaus, el dios de los cielos²⁵.

En el *Satapatha Brahmana*, un texto perteneciente al llamado *Yajur-Vedic* "Blanco", y en varios textos del *Srautasutra* del *Yajur-Vedic* "Negro"²⁶, la descripción del *asvamedha* es acompañada de otro ritual conocido como *purusamedha*, que envuelve un sacrificio humano. El *purusamedha* es un *pañacaratra* (cinco noches), o sacrificio ritual que según el *Katyayana* (21.1.2) solo puede ser iniciado por un miembro de una de dos castas, la *brahmana* o la *rayanya*. En el *Sankhayana* se indica que este rito puede proveer todo lo que no es posible conseguir con el *asvamedha*. En todo caso, el *purusamedha* duplica el rito del sacrificio equino del *asvamedha* en muchos sentidos, aunque en el *purusamedha* un hombre ocupa el lugar del caballo a ser sacrificado. El *Sankhayana* prescribe que la víctima humana a ser sacrificada, el *purusapasu*, ha de ser un *brahmin* o un *kshatriya* que ha sido escogido tras haber cumplido muy detallados y estrictos requerimientos, y tras haber pagado por él a su familia el precio de cien caballos y mil vacas. Este hombre era pues especial, y tras ser elegido era considerado como un ser divino que ocupaba el puesto de un equino y era sacrificado como tal. Al igual que en el *asvamedha*, esta víctima humana es destinada a llevar una vida llena de riquezas, gozos y cumplimiento de todos sus deseos, con la excepción de que ha de permanecer estrictamente casto durante ese año de libertad. El ritual final tenía lugar durante cinco días en lugar de los tres del *asvamedha*, y la víctima (al igual que en el *asvamedha*), era adornada y asfixiada junto con un morueco sin cuernos y un macho cabrío. En el *Brhadaranyakopanisad* (1.2.4) se declara que tras haber conservado esta víctima humana su semen intacto por un año, la reina principal o *mahisi* realizaba un coito real o simbólico con esa víctima en estado agonizante o en el momento de la muerte. El acto era acompañado con cantos litúrgicos del *Purusasukta* y los himnos funerarios de la *mandala* número 10.90 del *Rig-Veda*, el llamado himno *Purusa-Narayana*. El número de víctimas adicionales sacrificadas en un simple acto ritual era muy alto, hasta 166 personas según el *Satapatha*

²⁵ M. Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, Princeton 1972, 199 (or. Paris 1949).

²⁶ P. E. Dumont, *L'Asvamedha*, Paris 1927; *Id.*, "Asvamedha", *Proceedings of the American Philosophical Society* 92, 1948.

Brahmana, y 184 según otras fuentes²⁷. En el *Mahabharata*²⁸, existe una declaración claramente exagerada de que Ayutanayin realizó diez mil *purusamedhas*.

Algunos autores concluyen que el *purusamedha* era simplemente un apéndice al sacrificio del caballo del *asvamedha* y que pronto llegó a ser discontinuado. Otros consideran que el *purusamedha* fue en una época un medio práctico de obtener un descendiente real en aquellos casos donde el rey no era capaz de hacerlo. Willibal Kirfel²⁹, produjo pruebas médico-científicas de que en víctimas recién ahorcadas o decapitadas se produce una tumescencia del pene condicionada por reflejos, con emisión de semen. Un caso similar al que podía ocurrir entre la *mahisi* y el *purusapasu*. En todo caso, el *asvamedha* puede aparecer como un sacrificio substitutivo del *purusamedha*, que podría ser explicado por la fusión del ritual del sacrificio de un caballo que trajeron consigo los invasores indo-arios con un rito agrícola de fertilidad que envolvía sacrificio humano existente ya en la India en esa época. El caballo suplantó a la víctima humana, y las características de los ritos de los indo-arios dominaron el proceso final³⁰.

EL OCTOBER EQUUS DE LA ANTIGUA ROMA

El segundo componente de este tema es la festividad de la antigua Roma conocida como *October Equus*, que posee claros indicios de un ritual indo-europeo de sacrificio equino, y que Georges Dumézil ha analizado y comparado con los ritos de los antiguos indo-europeos de la India³¹. Este ritual, que ha sido descrito por Ovidio³², Propertius³³, Polybius, Plutarco, Festus y Pau-

²⁷ J. L. Sauvé, "The Divine Victim: Aspects of Human Sacrifice in Viking Scandinavia and Vedic India". En: *Myth and Law Among the Indo-Europeans*, ed. J. Puhvel, Univ. Calif. Press 1970, 184-186.

²⁸ The *Mahabharata*, Poona 1918-1970, 1.3773.

²⁹ W. Kirfel, "Purusamedha", *Beitrage zur Philologie und Altertumskunde*, Hamburg 1951, 39-50.

³⁰ J. Puhvel, "Aspects of Equine Functionality". En: J. Puhvel, ed., *Myth and Law...*, 162.

³¹ G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, Paris 1966, 217-229.

³² *Fasti*, 4.731-82.

³³ 5.1.19-24.

lus Diaconus, puede ser resumido de la siguiente forma: Tras la celebración de una carrera de caballos en el Campus Martius de Roma en las orillas del Tiber, a mitad de camino entre Roma y Suburra³⁴, que tenía lugar durante las Idas de Octubre (hacia el día 15 aproximadamente), el caballo situado en el lado derecho del carro vencedor era inmolado con una lanza y dedicado a Marte. La cabeza del caballo era adornada con un collar del que colgaban panecillos, y los vecinos del elegante barrio romano de la Via Sacra y los del plebeyo Suburra de extra-muros luchaban y se disputaban entonces esa cabeza. Si la conseguían los primeros, la fijaban en las paredes de la residencia real, Regia (el antiguo palacio de Numa, el segundo rey de Roma), y si eran los segundos los que obtenían su posesión, en los muros de la Turris Mamilia. Durante este proceso, la cola del caballo era cortada y arrastrada vertiginosamente hasta la residencia real en la Regia, y gotas de sangre de esa cola eran rociadas en forma de aspersión en el fuego doméstico-sagrado de ese hogar. La sangre del caballo sacrificado era conservada hasta el 21 de abril, cuando las Vírgenes Vestales la mezclaban con la sangre de fetos de terneros a punto de nacer que habían sido sacrificados seis días antes. Esta mezcla era entonces distribuida a los pastores, que la utilizaban para rociar con ella sus rebaños³⁵.

Detalles obtenidos de las descripciones de otros sacrificios equinos en la antigua Roma indican que el caballo seleccionado era de capa blanca o muy clara, y que era sacrificado al lado de un manantial o en un bosquecillo sagrado. Strabo³⁶ menciona un sacrificio anual en un “bosquecillo sagrado dedicado a Diomede, al lado de varios manantiales que brotan de un acantilado... donde los *Venetii* sacrificaban un caballo blanco”.

Como se puede ver, existen importantes diferencias entre este acto ritual romano y el *asvamedha* indo-ario, principalmente en la forma de sacrificar el caballo y en la ausencia del componente erótico. Este último punto no es nada extraño, ya que una importante característica de los rituales de la época más antigua de Roma era el estar totalmente desprovistos de elementos eróticos, quizá como reacción a la excesiva complacencia al respecto de los etruscos. Sin embargo, los dos rituales poseen también amplias y claras similitudes, entre ellas la dedicación a Marte en Roma, la clara anterioridad de Indra

³⁴ F. Coarelli, *Il foro Romano*. I, *Il Periodo arcaico*, Roma 1983, 72-77.

³⁵ J. Frazer, *The Golden Bough- A study in Magic and Religion*, Harmondsworth 1996, 574.

³⁶ 5.1.4.8-9.

sobre Prajapati como recipiente en una época del *asvamedha*, señalada por Koppers³⁷, y el patronazgo real del ritual, *ksatriya-raja* en India y Regia en Roma. Otras destacadas semejanzas son: la ordenanza del *Equus bigarum victricum dexterior* de Roma de que el caballo a ser sacrificado ha de ser el del lado derecho, y el precepto hallado en el *Satapatha Brahmana* (13.4.2.1) de que el caballo víctima en el *asvamedha* debe “mostrar una gran superioridad en el lado derecho del yugo”; y el rol de la cola del caballo en ambos rituales señalado por Dumézil³⁸. Este mismo autor indica en otro de sus trabajos otro interesante detalle a este respecto: el autor clásico Dio Cassius³⁹ describe la reacción de Julius Caesar tras haber logrado sofocar un motín de varias tropas de Roma en el año 46 aC. Caesar hizo que uno de los líderes de la sublevación fuera sumariamente ejecutado, mientras que otros dos fueron sacrificados ritualmente en el Campus Martius por los pontífices y el flamen martialis, y sus cabezas depositadas en la Regia. Estos procedimientos indican un intento por parte de Caesar, movido quizá por sus ambiciones políticas, de revivir un arcaico ritual de sacrificio humano que era una réplica del *October Equus*. Este hecho puede servir para clarificar la relación ántre los arriba descritos *asvamedha* y *purusamedha*, en el sentido de que en el rito del sacrificio equino en una antigua sociedad indo-europea de corte guerrero, era posible la substitución del caballo por una víctima humana y viceversa. Esta posibilidad de substitución indica también que el sacrificio del caballo no era una degradación del sacrificio humano, sino que como indica Albrecht Weber⁴⁰, la víctima humana representaba una elevación de categoría del rito.

LA IRLANDA CÉLTICA: EL SACRIFICIO RITUAL EQUINO EN LAS CEREMONIAS DE INVESTIDURA REAL

La extrema reverencia a la Naturaleza en todos sus aspectos presente en los antiguos pueblos celtas es un hecho ampliamente conocido, que consti-

³⁷ W. Koppers, “Pferdeopfer und Pferdekult der Indogermanen”, *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik* 4, 1936, 337.

³⁸ G. Dumézil, *Les dieux des Germains: essai sur la formation de la religion scandinave*, Paris 1959, 130-31.

³⁹ 43.24. 2-4

⁴⁰ A. Weber, “Über Menschenopfer bei den Indern in der vedischen Zeit”, *Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft* 18, 1864, 269.

tuía un tema central en sus creencias religiosas. Muchos autores consideran que el paradigma nuclear en la religión y la mitología de estos pueblos, era el hecho de que su vida, su futuro y su bienestar en todos los sentidos dependía y había de ser asegurado mediante la unión Rey-Tierra. Esta unión había de ser confirmada en los actos rituales de selección, confirmación e instalación de cada nuevo rey, mediante un simbólico acoplamiento sexual entre éste y la diosa soberana del país, o diosa local del lugar, que podía ser un río o un arroyo. Este acto simbólico podía ser ejecutado en forma real, con la copulación del rey con una joven doncella que representaba a la diosa, y en otros casos y épocas con una yegua blanca que representaba a esa Diosa-Tierra y que era a continuación sacrificada y sometida a diversas prácticas rituales y ceremoniales. Esta unión sexual del rey mundano con la diosa era necesaria para confirmar y conferir legitimidad al nuevo rey, y para proveer y asegurar fertilidad, prosperidad y bienestar al país y sus habitantes⁴¹.

Los druidas irlandeses tenían a su cargo las ceremonias conocidas como *tarbhfhess*, un ritual que también poseía rasgos del *hieros gamos* de los antiguos indo-europeos⁴², y del sacrificio ritual de un caballo como parte de la ceremonia de consagración de un nuevo rey que parece haber constituido una

⁴¹ J. de Vries, *La religion des Celts*, Paris 1963; M. Dillon, *Celts and Aryans-Survivals of Indo-European Speech and Society*, Simla 1975, 105-146; M. Dillon and N.K. Chadwick, *The Celtic Realms*, London 1973; D. Dubuisson, "L'Équipement de l'inauguration royale dans l'Inde védique et en Irlande", *Revue de l'histoire des Religions* 193, 1978, 153-64; J. Gantz, *Early Irish Myths and Sagas*, Harmondsworth 1981; M. J. Green, *The Gods of the Celts*, Gloucester 1986; *Id.*, *Dictionary of Celtic Mythology...*, London 1997; M. Herbert, "Goddess and King: The Sacred Marriage in Early Ireland". En: *Women and Sovereignty*, ed. L. D. Fredenburg, Edinburgh 1992, 264-75; F. Le Roux et C.J. Guyonvarc'h, *Mórrigan-Bodb-Macha: la Souveraineté guerrière de l'Irlande*, Rennes 1983; P. Mac Cana, *Celtic Mythology*, London 1983; *Id.*, "Aspects of the theme of King and Goddess in Irish Literature", *Études Celtiques* 7, 1955-56, 6-114, 356-413 y 8, 1958-59, 59, 65; J. Mac Culloch, *The Religion of the Ancient Celts*, Edinburgh 1911; D. Ó hÓgáin, *Myth, Legend and Romance- An Encyclopedia of the Irish Folk Tradition*, New York 1991; *Id.*, *The sacred isle*, Woodbridge 1999; G. S. Olmsted, *The Gods of the Celts and the Indo-Europeans*. Innsbruck 1994; A. Rees and B. Rees, *Celtic Heritage*, London 1990; A. Ross, *Pagan Celtic Britain*, London 1967; *Id.*, *The Pagan Celts*, Totowa 1986; M.L. Sjoestedt, *Gods and Heroes of the Celts*, Dublin 1994 (or. Paris, 1940); C. Squire, *The Mythology of Ancient Britain and Ireland*, London 1906; J. Vendries, "La religion des Celtes". En: *Les Religions de l'Europe ancienne*, III, Paris 1948.

⁴² J. de Vries, *Heroic Songs and Heroic Legends*, Oxford Univ. Press 1963, 91.

antigua práctica indo-europea⁴³. Aunque ha sido denegado por varios autores, existe suficiente evidencia de una costumbre seguida en la antigua Irlanda durante los ritos de inauguración de un nuevo rey, que consistía en el acoplamiento sexual del nuevo monarca con una yegua blanca⁴⁴. En otra de sus formas, el ritual consistía en sacrificar un toro y hacer que un hombre se saciara hasta lo infinito comiendo su carne y bebiendo un caldo preparado con ésta. Tras serle suministrado un brebaje, ese hombre caía en un soporífico sueño bajo los cánticos de cuatro druidas, y durante ese lapso de tiempo se le aparecía en un sueño una visión del nuevo rey⁴⁵.

Este ritual, en su forma original, o sea con el coito ritual entre el rey y una yegua, continuó siendo practicado en los países célticos hasta varios siglos después, ya en plena era cristiana. *Giraldus Cambrensis* (Gerald of Wales), que efectuó un prolongado viaje por Irlanda en ca 1185 dC para el estudio y la observación de factores topográficos y los usos y costumbres de la población, presenció personalmente en una ocasión la ejecución de este rito, que era aún en esa época practicado por clanes de la provincia de Ulster. El hecho ocurrió en Tryconell, una zona remota ocupada por la tribu de los kenelcunil. Giraldus describe las ceremonias (según él abominables) de instalación de un nuevo rey. Ante la presencia de un numeroso grupo de invitados, el rey copula en forma real, y no simbólica, con una yegua blanca. El animal es seguidamente sacrificado y descuartizado, y sus carnes troceadas son cocidas en un gran tanque. El futuro rey se introduce entonces en el agua del tanque, y se sacia comiendo la carne y bebiendo directamente el líquido del mismo, todo ello ante la presencia de sus súbditos, quienes alrededor de él comparten también la carne de la yegua. Una vez completado este ritual, *dominium est confirmatum*, o sea, el rey es considerado como líder legítimo y consagrado⁴⁶.

⁴³ J. Puhvel, "Aspects of Equine Functionality", En: J. Puhvel, ed., *Myth and Law...* Berkeley-Los Angeles 1970, 164.

⁴⁴ A. Ross, *The Pagan Celts*, Totowa, New Jersey 1986, 95.

⁴⁵ P. Mac Cana, *Celtic Mythology*, London 1983, 117.

⁴⁶ Gir. Camb., *Topographia Hibernica*: iii, 25; Giraldus Cambrensis. "Topographia Hibernica", trad. T. Forester and T. Wright, *Giraldus Cambrensis: The Topography of Ireland*, London 1863. Otras ediciones: O. Meara, J. Gerald of Wales, *The History and Topography of Ireland*, London 1982; A.B. Scott and F.X. Martin, *Giraldus Cambrensis: Expugnatio Hibernica / The Conquest of Ireland*, Dublin 1978.

Este matrimonio sagrado con la fertilidad, representada aquí por una yegua, posee un sorprendente parecido con el arriba descrito *asvamedha*. Aunque en la India la ceremonia está basada en un semental y no en una yegua, todo parece indicar que ambos tienen sus raíces en un mismo rito original. Tanto en Irlanda como en la India es el rey, su reino y sus súbditos quienes adquieren o incrementan la fertilidad, humana, animal y vegetal, y sus correspondientes beneficios. En Irlanda este sacrificio equino ha sido claramente asociado a la noción del matrimonio del rey con la Diosa de la Soberanía. Y un detalle indicativo es el que hasta tiempos relativamente recientes, en Irlanda la inauguración de los reyes era conocida como *banais ríge*, “matrimonio de un reino”⁴⁷. Lo que es realmente interesante es el hecho de la existencia de este tipo de ritual en los dos puntos más extremos del antiguo mundo indo-europeo, y como un acto como este de acoplamiento sexual entre un ser humano y otro equino se seguía realizando normalmente en Irlanda hasta fechas tan recientes. Además, Jaan Puhvel⁴⁸ ha mostrado como el apelativo real “Epomeduos” de los antiguos galos de la Auvernia es sinónimo con el nombre real *Asvamedha* del *Rig Veda* (5.27.4-6). Y Disterheft⁴⁹ señala el hecho de que en el *rajasuya* védico, un ritual de inauguración ritual, tiene lugar una carrera de carros de caballos seguida de una *razzia* de captura de ganado bovino⁵⁰, algo que acontece también en el *Táin Bó Cúailnge* de los celtas-irlandeses⁵¹.

Esta noción básica del tipo de matrimonio sagrado existe también en la antigua Grecia, donde aparece la asociación del caballo con la fertilidad en el culto de Poseidon, que a veces era representado como un semental junto con Demeter en forma de yegua. Existe una vasta cantidad de mitología equina asociada con Poseidon, y un caso bien conocido es el del acoplamiento sexual de Kentauros con yeguas para producir la raza de los Centauros. Sin embargo, los testimonios existentes acerca de sacrificios rituales de caballos

⁴⁷ M. Dillon, *Celts and Aryans-Survivals...* Simla 1975, 108.

⁴⁸ J. Puhvel, “Vedic *asvamedha* and Gaulisch *IIPOMIIDVOS*”, *Language* 31, 1955, 353-54.

⁴⁹ D. Disterheft, “Irish Evidence for Indo-European Royal Consecration”. En *Studies in Honor of Jaan Puhvel*, eds. J.A.C. Greppin and E.C. Polomé, *Journal of Indo-European Studies*, Washington 1997, vol. II, 103-18.

⁵⁰ J.C. Heesterman, *The Ancient Indian Consecration, the Rajasuya, described according to the Yajus Texts and annotated*, Gravenhague-Mouton 1957.

⁵¹ *The Tain*, Tr. T. Kinsella, Oxford Univ. Press 1969. ✕

en Grecia son mas bien escasos⁵². Estos testimonios sí existen en otras dos regiones extremas del antiguo mundo indo-europeo, no de Este a Oeste, como en el caso de Irlanda y la India, sino de Norte a Sur: Escandinavia y la Península Ibérica.

EL SACRIFICIO RITUAL EQUINO ENTRE LOS ANTIGUOS ESCANDINAVOS

En la visita a Suecia realizada por Adam de Bremen, Obispo de Hamburgo-Bremen en los años 1075-76, éste pudo observar personalmente el templo y los ritos paganos y sacrificios culturales celebrados en Uppsala, la capital política y religiosa del país en esa época. Este autor describió a continuación muy detalladamente todas las observaciones y sucesos de su viaje en un amplio tratado denominado *Gesta Hammaburgensis*⁵³. Los rituales y sacrificios paganos tenían lugar aún en esa época (los países escandinavos fueron cristianizados muy tarde) en un templo existente en esa localidad de Uppsala al lado de un bosquecillo y un manantial sagrado, donde gentes venidas de toda Escandinavia celebraban una importantísima reunión religiosa y social cada nueve años. En el templo eran venerados en efígie los dioses Thor, en el centro, con Oden y Freyr a sus lados. Como parte de las ceremonias eran ahorcadas en forma ritual nueve víctimas humanas que permanecían después colgadas durante nueve días, y de Bremen describe también como “allí cuelgan también nueve caballos... y durante las ofertas los asistentes entonan ciertos cánticos”⁵⁴. Aunque de Bremen no indica claramente que los caballos eran sacrificados al lado de un árbol o pilar sagrado, los nombres con que se designa en el idioma Antiguo Norse (escandinavo arcaico) al Árbol Cósmico son *Ygg-drasill*, “lugar donde está atado el caballo de Odin”, y *askr Yggdra-*

⁵² W. Koppers, “Pferdeopfer und Pferdekult...”, *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik* 4, 291-92.

⁵³ Adam av Bremen, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, Ed. Bernhard Schmeidler, Hannover- Leipzig 1917 (Trad.: Adam of Bremen, *History of the Archbishops of Hamburg-Bremen*, Tr. F.J. Tschan, Columbia Univ. Press, 1959; Adam av Bremen, *Historien om Hamburgstifte och dess biskopar*. Tr. E. Svenberg. Stockholm: Propius, 1984; A. Hultgård, ed., *Uppsala och Adam av Bremen*. Nora: Nya Doxa, 1997).

⁵⁴ *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, tr. Svenberg, 1984, IV, Cap. 27.

sils “el fresno del caballo de Odin”⁵⁵, comparables al indo-ario *asvayupa*, “pilar-caballo”, donde era realizado el sacrificio ritual del *asvamedha*. También existen testimonios de que el sacrificio ritual equino de Escandinavia, al igual que los de India, Irlanda y las regiones altaicas de Asia descritos más adelante, incluía una comida ritual de la carne del caballo sacrificado. En la *Hákonar saga goda*, Hákon, rey de Noruega, es conminado por sus súbditos a comer carne de caballo. Y en el año 1000, cuando el *Allting* (Parlamento) de Islandia decidió aceptar el cristianismo, una de las condiciones que impusieron los islandeses fue el que se les permitiera continuar consumiendo carne de caballo, algo que había sido prohibido por la Iglesia de Roma⁵⁶. Esa prohibición cristiana de comer carne de caballo figura en los textos medievales irlandeses como causada en gran parte por el empeño de las autoridades cristianas en erradicar los sacrificios equinos rituales y paganos aún comunes en esa época en Irlanda⁵⁷. En Borg, provincia de Östergötland, otro lugar de culto pagano de la Suecia medieval reconstruido y estudiado por los arqueólogos⁵⁸, se pudieron recuperar, entre otros materiales, grandes cantidades de calaveras y mandíbulas de animales sacrificados, la mayor parte caballos⁵⁹.

En uno de los extremos meridionales del antiguo mundo indo-europeo, la Península Ibérica, también se ejecutaban ritos que envolvían el sacrificio de caballos común a todos esos pueblos, donde este animal poseía además un

⁵⁵ J. Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, 2 vols, Berlin 1956-57, 2, 380.

⁵⁶ H. Rosén, “Freykult och djurkult”, *Formvånnen* 8, 1913, 213-44; O. Höffler, *Kultische Geheimbünde der Germanen*, Frankfurt am Main 1934; W. Koppers “Pferdeopfer und Pferdekult...”. *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik* 4, 1936, 279-412; G. Gjessing, *Hesten I förhistorisk kunst og kultus*, Viking 1943, 5-143.

⁵⁷ P.N. Chatháin, “Traces of the cult of the horse in early Irish sources”, *Journal of Indo-European Studies* 19, 1991, 123-32.

⁵⁸ K. Lindeblad, “Borg socken- förändringar i tid och rum 200-1200 eKr”. En: L. Lundqvist, K. Lindeblad och L. Ersgård, eds., *Slöinge och Borg. Stormansgårdar i öst och väst*, Linköping: Riks-antikvarieämbetet, Arkeologiska Undersökningar, Skrifter Nr. 18, 1996.

⁵⁹ A.L. Nielsen, “Hedniska kult- och offerhandlingar i Borg. Et uttryck för gårdens centrala roll under yngre järnålder”, En: *Religion från stenålder till medeltid*, eds., A. Kaliff och K. Engdahl. Linköping: Riks-antikvarieämbetet. Arkeologiska undersökningar, Skrifter Nr. 19, 1996, 101.

valor mitológico indiscutible⁶⁰. Los cántabros, además de realizar sacrificios equinos, acostumbraban beber la sangre de los caballos que sacrificaban⁶¹. También se pueden percibir escenas que muestran sacrificios de caballos en una sepultura de origen ilergete hallada en Vallfogona de Balaguer, provincia de Lérida, y en una pieza conservada en el Museo Arqueológico Nacional⁶².

Sacrificios y actos rituales con caballos han sido registrados y catalogados también entre los antiguos iranianos, los escitas, los tracios, los ilirios, los bálticos, los eslavos y los pueblos germanos⁶³. En la India, los *pásu*, o “animales domésticos” a sacrificar, eran clasificados en el siguiente orden de importancia: el hombre, el caballo, el bovino, el ovino y el macho cabrío. Y el sacrificio de un caballo antes de una batalla, o después de ésta para celebrar una victoria, era una práctica común a la mayor parte de los pueblos indo-europeos⁶⁴.

SACRIFICIOS ANIMALES EN FORMA RITUAL ENTRE LOS ANTIGUOS INDO-EUROPEOS HITITAS

Una figura en relieve sobre un vaso de gran tamaño hallado en Inandik⁶⁵, representa una pareja que ha sido interpretada por Watkins⁶⁶ como un rey y una reina engarzados en un acto de copulación ritual en público, según el modo animal, en el contexto de un sacrificio de un toro o en presencia de la estatua de un toro. Las escenas del vaso muestran también imágenes de varios cocineros preparando alimentos, y una procesión de músicos que se dirigen a un templo. Aunque en este ejemplo hitita el sacrificio equino ha sido

⁶⁰ J. de Vries, *La religion des Celts*, Paris 1963, 188-98; P. M. Duval, *Les dieux de la Gaule*, Paris 1957, 41-42.

⁶¹ Horacio, *Carmina* III, 4.34; Silius Italicus, *Punica* III, 361.

⁶² J.M. Blázquez, *Diccionario de las religiones prerromanas de Hispania*, Madrid 1975, 144.

⁶³ J. Von Negelein, *Das Pferd in arischen Altertum*, Königsberg 1903; W. Koppers, “Pferdeopfer und Pferdekult...”, *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik* 4, 1936, 279-412

⁶⁴ B. Sergent, *Les Indo-Européens- Histoire, langues, mythes*, Paris 1995, 369.

⁶⁵ T. Özgüç, *Inandiktepe*, Ankara 1988.

⁶⁶ C. Watkins, *How to Kill a Dragon: Aspects of Indo-European Poetics*, Oxford Univ. Press 1995, 266-267.

reemplazado por el sacrificio de un toro, existen residuos testimoniales en el Código Legal Hitita de un sacrificio equino. Aunque el caballo no era un animal habitual de sacrificio en la religión de los hititas en la época en que fueron recogidos los testimonios escritos, en su Código de Leyes, que se ha conservado parcialmente, aunque se prohíben y penalizan en forma durísima las prácticas de cohabitación sexual humana con bovinos, ovinos y porcinos, se incluye una cláusula por la que se excluyen expresamente de esta prohibición los caballos y los mulos⁶⁷. Este hecho puede tener su origen y una relación directa con la existencia en esa sociedad en épocas anteriores de mitos o ritos como los descritos en la India y en Irlanda.

SACRIFICIO EQUINO Y SOBERANÍA EN LOS ANTIGUOS PUEBLOS TURCO-ALTAICOS Y MONGOLES

En general, la práctica del sacrificio equino en la inauguración de un nuevo rey y su confirmación como tal seguida por los indo-europeos, ha sido descrita en la literatura por la mayor parte de los eruditos como algo único, peculiar y específico de estos antiguos pueblos⁶⁸. En su *Synthèse historique*, Benveniste especifica que los sacrificios de este tipo, junto con el trifuncionalismo y una estructura patriarcal, son los rasgos más distintivos de los indo-europeos⁶⁹. Watkins, siguiendo esta misma línea de pensamiento, considera al *asvamedha* como “el principal ritual de soberanía de los indo-europeos”⁷⁰. Koppers, sin embargo, describe la presencia de sacrificios equinos dedicados al Dios Solar no solo en los indo-europeos sino también entre los pueblos altaicos⁷¹, y Toporov⁷² señala la asociación del caballo con el

⁶⁷ J. Puhvel, “Aspects of Equine Functionality”. En: J. Puhvel, ed., *Myth and Law...* Berkeley-Los Angeles 1970, 171; Id., *Comparative Mythology*, Baltimore 1987, 286.

⁶⁸ J. Puhvel, “Aspects of Equine...”. En: J. Puhvel, ed., *Myth and Law...*, 1970; J.E. Talley, “Runes, Mandrakes, and Gallows”. En *Myth and Indo-European Antiquity*, ed. G.J. Larson, Berkeley: Univ. of California Press 1974, 163-64.

⁶⁹ J. Haudry, *Les Indo-Européens*, Paris 1985, 125.

⁷⁰ C. Watkins, *How to Kill a Dragon...* Oxford 1995, 265.

⁷¹ W. Koppers, “Die Religion der Indogermanen in ihren kulturhistorischen Beziehungen”, *Anthropos* 24, no. 5-6, 1927, 1073-89; Id., “Pferdeopfer und Pferdekult...”, *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik* 4, 1936, 279-412.

Árbol Cósmico, un hecho que posee un acentuado significado mítico en muchas sociedades además de las indo-europeas. Yendo más lejos aún en el análisis, Earl R. Anderson⁷³ detecta en la obra *Historia secreta de los Mongoles*⁷⁴ un ejemplo en los pueblos altaicos de sacrificio equino asociado específicamente con el otorgamiento de la soberanía real. En esta obra aparece un episodio en el que se describe como en el año 1201 dC, se reúnen en asamblea más de veinte caciques de los doce clanes de los mongoles, en las riberas del río Ergüne-müren (hoy Argun). Tras haberse puesto de acuerdo en formar una confederación militar para defenderse del creciente poderío de Chinggis Qahan, eligen al régulo más poderoso de todos ellos, Jamuya, del clan Jajirad, como su rey supremo. A continuación, en las ceremonias de inauguración real de Jamuya, sacrifican un caballo semental y una yegua, que son troceados, cocinados y distribuidos entre los presentes⁷⁵. Anderson ha hallado también analogías entre este sacrificio equino en la inauguración de Jamuya y el descrito por un misionero cristiano en 1840 entre los turcos-altaicos, recogido por Radlov⁷⁶, donde un caballo de capa muy clara es utilizado como víctima, y a continuación troceado en piezas que son seguidamente cocinadas y consumidas en forma ritual, al mismo tiempo que otras son colgadas de un abedul. El objetivo principal del sacrificio era el asegurar la fertilidad humana, animal y vegetal; y a caballo del *pura*, o caballo sacrificado, viajaba el shaman hacia la presencia de Bai Ülgen, el Dios Solar. Con base en el análisis interpretativo de esta y similares ceremonias rituales, construye Eliade su interpretación de los sacrificios equinos dirigidos por shamanes en Asia Central⁷⁷, que según este autor podían servir propósitos como tratar una enfermedad, acompañar un difunto al “mundo subterráneo”,

⁷² V.N. Toporov, “L'albero universale. Saggio d'interpretazione semiótica”. En *Ricerche semiotiche. Nuove tendenze delle scienze úname nell'URSS*, eds. J.M. Lotman and B. Uspenskij, Torino 1972, 159, 170.

⁷³ E.R. Anderson, “Horse-sacrifice and kingship” in *The Secret History of the Mongols*, *Journal of Indo-European Studies* 27, 1999, 379-93.

⁷⁴ I. de Rachewilts, “Secret History of the Mongols”, *Papers on Far Eastern History* 4 (1971):155-63; 5 (1972): 149-75; 10 (1974): 55-82; 13 (1976): 41-75; 18 (1978): 43-80; 21 (1980): 17-57; 23 (1981): 111-46).

⁷⁵ *Historia Secreta* 4.141, en F.W. Cleaves, *Secret History of the Mongols*, Cambridge 1982, 68-69.

⁷⁶ V.V. Radlov, *Aus Sibirien: lose Blätter aus dem Tagebuche eines reisenden Linguisten*. 2 vols., Leipzig: T.O. Wiegel, 1884, 2, 20-50.

⁷⁷ M. Eliade, *Shamanism...* Trans. Willard R. Trask. Princeton, 1972, 190-200.

purificar una casa, o inaugurar a un shaman. La imagen de un shaman cabalgando hacia los cielos en un équido sacrificado ha sido descrita también entre los yakutas⁷⁸ y los mongoles⁷⁹. El ritual equino más común entre los pueblos altaicos estaba dirigido a la veneración de los antepasados, o a promover la fertilidad⁸⁰. Jeremias Curtin⁸¹ observó personalmente entre los mongoles-buriates un sacrificio equino para inaugurar a un shaman, realizado al lado de un alto poste o árbol que simboliza al “Árbol Cósmico”, donde éste viaja desde la Tierra hasta el Cielo o el Mundo Subterráneo. Partes del caballo víctima son también en este caso colgadas a largos postes o de árboles, en modo parecido al realizado por los escandinavos en el templo pagano de Uppsala. Otra importante costumbre entre los mongoles es la de colgar ritualmente la piel extendida de caballos sacrificados de postes colocados sobre una tumba, recogida por Vincent de Bauvais y descrita por Willem van Ruysbroek⁸² (Siglo XIII); por Ricoldo da Montecroce⁸³ (ca. 1243-1320); por Kirakos of Ganjak⁸⁴; y por Ibn Battūta⁸⁵. El historiador armenio del Siglo X Movses Dasxuranci describe como los turcos kazares del Norte de Daghestan sacrificaban caballos debajo de ciertos robles como ofrenda a *Tengri*, el Dios Solar, esparcían su sangre sobre los árboles y colgaban de sus ramas las cabezas y las pieles de las víctimas⁸⁶. Estas y otras ceremonias parecidas fueron

⁷⁸ M.A. Czaplicka, *Aboriginal Siberia: A Study in Social Anthropology*, Oxford 1914, 238.

⁷⁹ M.F. Köprülüzade, *Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans*, Istanbul 1929, 17.

⁸⁰ D. Zelenin, "Ein erotischer Ritus in den Opferungen der altaischen Tuerken", *Internationales Archiv für Ethnographie* 29, no. 4-6, 1928, 83-98.

⁸¹ J. Curtin, *A Journey in Southern Siberia: the Mongols, their Religion and their Myths*, Boston: Little & Brown 1909, 44-52.

⁸² W. Van Ruysbroek, *The Journey of William of Rubruck to the Eastern Parts of the World*, London 1900, 80, n. 2.

⁸³ R. da Montecroce, *Il libro della peregrinazione nelle parti d'oriente*, Roma 1948, 10.8.

⁸⁴ J.A. Boyle, "Kirakos of Ganjak on the Mongols", *Central Asian Journal* 8, 1963, 204-207.

⁸⁵ Ibn Battūta, *Ibn Battūta: Travels in Asia and Africa 1325-54*, Trad. Hamilton A.R. Gibb, London 1929, 299-300.

⁸⁶ Movses Dasxuranci (Kalankatuaci), *History of the Caucasian Albanians*, Trad. C.J.F. Dowsett, Oxford Univ.Pr. 1961, 99.

presenciadas también por europeos que viajaron por la zona o fueron capturados por tribus turcas o mongoles a partir del Siglo XVIII⁸⁷.

La *Historia Secreta* presenta también un importante sacrificio ritual dedicado a los antepasados celebrado en la primavera, que incluye una comida ritual de la carne del équido como parte de la ceremonia, acto este último que ha sido descrito por Giovanni da Pien del Carpine como una parte integral de los sacrificios equinos en la región altaica⁸⁸. El troceado de los cadáveres equinos en el sacrificio dedicado a confirmar la soberanía de Jamuya presenta también claros simbolismos. Es en primer lugar un ritual con una alegoría cosmogónica que imita la creación del mundo a partir de las partes corporales de un hombre primigenio, un dragón u otra criatura animal⁸⁹. Además, la selección como víctimas de un semental y una yegua simboliza la fecundidad del mundo a través del acoplamiento sexual del Dios Solar (el caballo) con la Madre-Tierra (la yegua). Esta asociación de la yegua con la Madre-Tierra posee también una clara representación en el sacrificio equino de inauguración real de los antiguos celtas de Irlanda arriba descrito. Según la interpretación de Meid⁹⁰, la yegua representa a la pan-céltica Epona, la diosa-equina equivalente a la Rigantona de los galos, o la británica Matrona, la Madre-Tierra. A lo largo del texto de la *Historia Secreta* se puede ver como el Dios Solar (*de'ere tengui*, “el Cielo de Arriba”), y la Madre-Tierra son los co-garantes de la soberanía real conferida por autoridad divina⁹¹.

En los sacrificios rituales equinos de los indo-europeos arriba descritos se pueden detectar también simbólicas referencias al Árbol Cósmico; el troceado del caballo como una forma de ritual cosmogónico; el cocinado de las carnes de la víctima y su consumo en forma de banquete ritual; y el colgar partes del caballo de árboles o postes. Todos estos componentes del ritual poseen analogías en los sacrificios equinos de las regiones asiáticas altaicas.

⁸⁷ J.A. Boyle, “Kirakos of Ganjak...” *Central Asian Journal* 8, 1965, 199-214; *Id.*, “Turkish and Mongol Shamanism in the Middle Ages”. *Folklore* 83, 1972, 177-93.

⁸⁸ C. Dawson, ed., *The Mongol Mission: Narratives and Letters of the Franciscan Missionaries in Mongolia and China*, New York 1955, cap. 3.3.

⁸⁹ B. Lincoln, *Death, War, and Sacrifice: Studies in Ideology and Practice*, Chicago 1991, 170-74.

⁹⁰ W. Meid, “The Indo-Europeanization of Old European Concepts”, *Journal of Indo-European Studies* 17, 1989, 297-307.

⁹¹ 3.113, 3.125 y 11.260.

LA DIOSA TRANSFUNCIONAL, SUS FRECUENTES ATRIBUTOS HIPOMÓRFICOS, Y SU CONEXIÓN CON EL *HIEROS GAMOS* Y EL SACRIFICIO RITUAL EQUINO DE INAUGURACIÓN Y CONFIRMACIÓN REAL

Existen amplias razones para sospechar que el *hieros gamos* puede constituir una base mítica de origen del sacrificio de caballos, algo señalado ya por autores como Ringgren and Ström⁹². La naturaleza de este tipo de acoplamiento sexual, claramente discernible en las tradiciones célticas de Irlanda, envuelve según Puhvel⁹³ a un representante de la segunda función, la guerrera, con una figura que puede ser considerada como una diosa transfuncional. Esta diosa no es muy prominente en la tradición de la India, pero sí es claramente discernible en la trifuncional Aredvi Sura Anahita (“Húmeda, Heroica, Inmaculada”) de Irán, a la que varios héroes guerreros sacrifican “cien sementales equinos, mil bovinos y diez mil ovejas” (*Zend-Aveda*, yast 5), y que pudiera tener un paralelo en la diosa védica Sarasvati, o Harahvati “Rica en Aguas”⁹⁴. Esta misma diosa transfuncional está también representada en la eslava oriental Mokos, “Húmeda” (*Mokry* en Ruso), y en Mati Syra Zemlja, “Madre Tierra Húmeda”. En las regiones célticas esta figura divina aparece con frecuencia en varias y diversas formas. La Diosa-Madre-Tierra y las tres Matrae, Matres o Matronae presentan síntomas de carácter trifuncional, y en las regiones célticas insulares se pueden destacar la diosa ancestral Danu de Irlanda, la galesa Don, y más concretamente aún la diosa Ériu, con la que todos los reyes de Tara, la antigua capital política y religiosa de Irlanda, habían de unirse simbólicamente en matrimonio para que les fuera conferida la soberanía. La figura de esta diosa manifiesta muchas características que envuelven el elemento equino.

Epona (Figs. 3-5) es primordialmente una diosa patrona de los caballos y diosa tutelar de los soldados y oficiales de caballería⁹⁵, que muestra también

⁹² H. Ringgren and Å. V. Ström, *Die Religionen der Völker*, Stuttgart 1959, 148, 210-11, 358, 389-90, 409-10.

⁹³ J. Puhvel “Aspects of Equine Functionality” En: J. Puhvel, ed., *Myth and Law...* Berkeley and Los Angeles, 1970, 164-65.

⁹⁴ H. Lommel, *Asiatica: Festschrift Friedrich Weller*, Leipzig 1954, 405-13.

⁹⁵ R. Magnen, *Épona -Déese Gauloise des Chevaux protrectrice des cavaliers*, Bordeaux 1953; M.J. Green, *The Gods of the Celts*, Gloucester 1986, 91-94, 173-

funciones de diosa de la soberanía y la fertilidad en la mayor parte de los cientos de altares, inscripciones y estatuas halladas en todas las regiones del antiguo Imperio Romano, desde las Islas Británicas, la Península Ibérica y el Norte de Africa hasta Bulgaria en el Este⁹⁶. Etimológicamente, el nombre de Epona está esencialmente conectado con el caballo, pues su nombre pudiera significar “Équido Divino” o “Diosa Equina”. En las 300 imágenes aproximadamente de esta diosa que se han recuperado, ésta aparece siempre a caballo, o acompañada de caballos o potros⁹⁷. Magnen et Thevenot⁹⁸ la describen apropiadamente como una diosa madre especializada que preside sobre el animal más importante de Las Galias, el caballo. Epona es especialmente mencionada por autores clásicos⁹⁹, durante la ocupación romana de Gran Bretaña su culto se unió con el de Rhiannon y Macha, y los epidii o equidii de la antigua Escocia (las “gentes del caballo” nombradas por Ptolomeo en su *Geographia*) la veneraban¹⁰⁰.

Rhiannon, la heroína del manuscrito medieval del País de Gales *Mabinogion*¹⁰¹, es quizá la misma figura que Epona, y está ligada claramente con los équidos. Rhiannon cabalga en uno de ellos, y ningún otro jinete la puede alcanzar. Y al igual que Macha, y las Valkirias, toma también como consorte a un ser mortal tras venir expresamente a este mundo en su busca. Además es condenada a actuar como un caballo, ya que es obligada a permanecer permanentemente en el portalón de entrada a la corte real para transportar a los visitantes al interior a lomo de sus hombros, y a llevar puesto un collar equino¹⁰². En otras leyendas del *Mabinogion* aparece con características del “Otro

174; *Id.*, *Dictionary of Celtic...*, 90-92; G.S. Olmsted, *The Gods of the Celts...*, 158-59, 373-75.

⁹⁶ R. Magnen, *Épona -Déesse Gauloise...* Bordeaux, 1953; Fernández de Avilés, “Relieves hispano-romanos con representaciones ecuestres”, *Archivo Español de Arqueología*, 1942, 119ss (citado por R. Magnen, 1953, 37).

⁹⁷ M.J. Green, *The Gods of the Celts*, Gloucester 1986, 91-92.

⁹⁸ R. Magnen et E. Thevenot, *Epona*, Bordeaux 1953, 16-23.

⁹⁹ Juvenal, *Satirae* VIII, 155-57; Minucius Felix, *Octavianus* XXVII, 7; Apuleius, *Metamorphoses*, III, 27)

¹⁰⁰ F. Benot, *Les Mythes de l'outré tombré; le cavalier à l'anguipède et l'écyère Epona*, Bruxelles 1950; R. Magnen, *Épona...* Bordeaux 1953.

¹⁰¹ G. Jones and T. Jones, tr., *Mabinogion*, London 1996.

¹⁰² R.L. Thomson, ed., *Pwyll Penduic Dyuet*, Dublin 1957, 8-11, 20-21.

Mundo”¹⁰³. Un análisis y resumen de los trabajos acerca de la relación entre Macha y Rhiannon es dado por Powers Coe¹⁰⁴.

Macha es un claro caso de divinidad femenina tri-funcional euhemeriada. En las arcaicas leyendas y tradiciones de Irlanda aparecen tres Machas, epónimas de Los Llanos de Macha, la Ciudadela de Macha (Emain Macha, capital de Ulster en la época pagana), la Colina de Macha (Ard Macha, que es hoy la metrópolis de la Iglesia Católica de Irlanda), y patrona de la gran Asamblea o Festividad de Lugnasad en honor del pan-céltico dios Lug, el 1 de agosto. En el “Libro de las Invasiones de Irlanda”¹⁰⁵, Macha es descrita como una diosa del trío formado por ella junto con Badbh y la Morrigan, las llamadas Morrigna, que eran simultáneamente una y tres, y combinaban atributos de destrucción, sexualidad y profecía. De las tres historias de Macha que han sobrevivido, en la segunda de ellas Macha es forzada a competir en una carrera con los caballos del rey Conchobar de Ulster, a pesar de que se hallaba en un estado muy avanzado de gestación. Macha gana la carrera e inmediatamente da a luz dos gemelos, y muere seguidamente pronunciando una famosa maldición que había de pesar sobre los hombres de Ulster durante nueve generaciones¹⁰⁶.

Olmsted¹⁰⁷ también cree ver en Macha otra forma o figura de la diosa equina Epona. Según este autor, Macha es “la gran diosa equina de Ulaid” (Ulster), algo indicado entre otras cosas por su nombre alternativo de Roech (“Gran Équido”), y por el detalle de parir dos mellizos al final de la carrera de caballos arriba descrita, que hace recordar las numerosas efigies recuperadas en toda Europa de Epona con dos caballos o potros, uno a cada lado. Macha muestra claramente una naturaleza o afinidad hipomórfica, extensiva

¹⁰³ W. J. Gruffydd, “Mabon ab Modron”, *Revue Celtique* 33, 1912, 452-61; K.H. Jackson, “Some popular motifs in early Welsh tradition”, *Études Celtiques* 11, 1961-7, 83-99.

¹⁰⁴ P. Powers Coe, “Macha and Conall Cernach: A Study of Two Iconographic Patterns in Medieval Irish Narratives and Celtic Art”. PhD dissertation, University of California at Los Angeles, 1995, 95-99, 120-133; T. O’ Máille, “Medb Chruachna”, *Zeitschrift für celtische Philologie* 17, 1927, 129-46.

¹⁰⁵ *Leabhar Gabhála*, R.A.S. Macalister and J. Mac Neill, ed. and tr., Dublin 1916; *Lebor Gabála Érenn*, 5 vols. R.A.S. Macalister, ed. and tr., Dublin 1938-1956.

¹⁰⁶ M. Alberro, “Las tres leyendas célticas de Macha: reflejos de la transición hacia una sociedad patriarcal”, *Anuario Brigantino* 23, 2000, 57-74.

¹⁰⁷ G. S. Olmsted, *The Gods of the Celts...* Innsbruck 1994, 169-71.

también a las Valkirias de la mitología germana que aparecen frecuentemente a caballo en grupos de tres, al igual que las tres Morrigna (plural de Morrigan) y otras diosas triples de la tradición céltico-irlandesa¹⁰⁸. Además, aunque Macha no monta a caballo, es capaz de correr en una prueba contra los caballos reales, y el caballo más leal y querido de los tres que poseía Cú Chulainn (el Aquiles céltico), comparte su nombre, Miath Macha.

Medb, otra de las divinidades transfuncionales halladas en la mitología céltica, era una famosa reina de Connacht, uno de los cuatro grandes reinos de la antigua Irlanda¹⁰⁹. Aunque Medb aparece como reina en el llamado "Ciclo Ulster", es evidente que se trata de una diosa euhemerizada. Era enormemente promiscua, pues llegó a cohabitar con al menos nueve reyes mortales, y no permitía que un rey comenzara su reinado sin haber antes mantenido un acoplamiento sexual con ella, tomándola como esposa: con ello le confería los derechos de soberanía¹¹⁰. Esa misma promiscuidad la señala simbólicamente como la diosa de la fertilidad del país, personificación de la misma tierra, y del reino y su prosperidad. Al igual que Macha, ella puede correr también con enorme velocidad, más deprisa que los caballos¹¹¹. Su personalidad es descrita en detalle en el *Táin Bó Cuailnge*¹¹².

¹⁰⁸ A. Gulermovich Epstein, "The Morrigan and the Valkyries". En: *Studies in Honor of Jaan Puhvel*, Part II, *Mythology and Religion*, eds. J. Greppin and E.C. Polomé, *Journal of Indo-European Studies* Monograph n 21, Washington 1997, 123-25.

¹⁰⁹ E. O' Fáolain, *Irish Sagas and Folk-Tales*, Oxford 1954; R. Thurneysen, "Zur Göttin Medb", *Zeitschrift für celtische Philologie* 19, 1933, 352-53; T. O' Máille, "Medb Chruachna". *Zeitschrift für celtische Philologie* 17, 1927, 129-46; T.F. O'Rahilly, *Early Irish History and Mythology*, Dublin 1946, 176; P. Mac Cana, "Aspects of the theme of king and goddess in Irish Literature", *Études Celtiques* 8, 1958-59, 59-65; *Id.*, *Celtic Mythology*, London 1983, 84-86; A. Ross, *Pagan Celtic Britain*, London 1967.

¹¹⁰ A. Rees and B. Rees, *Celtic Heritage*, London 1990, 75.

¹¹¹ E. J. Gwynn, *The Metrical Dinshenchas*, 5 vols. *Todd Lectures*, Series VIII-XII. Dublin: Royal Irish Academy 1903-1935, vol. IV, 367.

¹¹² *The Ancient Irish Epic Tale Táin Bó Cuailnge*, Tr. J. Dunn, London 1914; *Táin Bó Cuailnge from The Book of Leinster*, Tr. and ed. C. O'Rahilly, Dublin 1967; *The Tain*. Tr. T. Kinsella, Oxford Univ. Press: London and New York 1969.

El simbolismo equino en Medb ha sido analizado por Puhvel¹¹³. Su amante Fergus era conocido también con el nombre de Ro-ech (Gran Caballo), y además tuvo como tercer esposo a Eochaid, cuyo nombre puede estar conectado con el término gaélico-irlandés *ech*, “caballo”, y con el epíteto Eochu Ollathir Ruadrofessa, “Caballo, Gran Padre, Gran Sabio Rojo”, con el cual aparece designado en varias ocasiones Dagda, el dios supremo de la religión céltico-irlandesa. Puhvel no concuerda con la generalizada opinión de considerar el nombre de Medb como indicativo de “intoxicante” o “aquella que intoxica” que aparece en forma reiterada en la literatura¹¹⁴, sino que puede provenir del céltico *Medua*, un paralelo femenino del Epomeduos de la Arvernia en Las Galias que según este autor es sinónimo del nombre real *asvamedha* del *Rig Veda* (5.27.4-6), algo aceptado por los eruditos rusos Ivanov y Toporov¹¹⁵. Según el razonamiento de Puhvel, mientras que el nombre índico de *asvamedha* contiene uno de dos componentes del antiguo indo-europeo, *mad-dho*, o *mey-dho* (cf. *mádati*, “estar borracho”, o *máyas*, “fortaleza”), el proto-céltico *Ekwo-medu-* podría contener el indo-europeo *médhu*, un término aún hoy usado en inglés como *mead* para designar a un tipo de anticuada cerveza, y que significaba originalmente “bebaje ritual”. Y ha sido precisamente con base en la presunta conexión de este último término con el nombre de esta diosa, Medb, que han sido desarrolladas las definiciones de esta diosa como “intoxicante” o “intoxicadora”, y no por la exuberancia de su apetito sexual. En la tradición céltica existen vestigios del sacrificio real de un equino y del coito ritual con una yegua ejecutado por reyes que a veces poseían el nombre de Ekwo-meduos, y también de un mito acerca de un coito ritual de la diosa transfuncional, a veces designada con el nombre de Ekwo-medua, con un representante, probablemente hipomorfo, de la segunda función. El resultado de ese acoplamiento sexual era un dúo de mellizos divinos, con caracteres de la tercera función dumeziliana¹¹⁶.

¹¹³ J. Puhvel “Aspects of Equine Functionality”. En: J. Puhvel, ed., *Myth and Law*... Berkeley-Los Angeles 1970, 167.

¹¹⁴ M.J. Green, *Dictionary of Celtic Mythology*... London 1997, 147.

¹¹⁵ V.V Ivanov and V.N. Toporov, *Sanskrit*, Moscow 1960, 18.

¹¹⁶ J. Puhvel “Aspects of Equine Functionality”. En: J. Puhvel, ed., *Myth and Law*... Berkeley-Los Angeles 1970, 167; D.J. Ward, “The Separate Functions of the Indo-European Divine Twins”. En: J. Puhvel, *Myth and Law Among the Indo-*

Un tema primordial de las Haskell Lectures dirigidas por Georges Dumézil en la Universidad de Chicago en el otoño de 1969 fue la identificación de una estructura real común a todos los pueblos indo-europeos¹¹⁷, y un componente importante de ese estudio fue el dedicado a estudiar la naturaleza y el origen de la soberanía del rey indo-europeo, que fue identificada como la figura femenina de una diosa. Dos diosas proveedoras de soberanía real, Medb de Irlanda y Mahdavi de la India (cuyos nombres proceden probablemente de la misma raíz), fueron comparadas tratando de hallar entre ellas posibles similitudes estructurales. Dumézil identificó siete de las características más congruentes al respecto, y una de ellas es la conexión de soberanía y sexualidad. En los dos casos, Medb y Madhavi, la soberanía es provista directa o indirectamente por medio de un *hieros gamos* o acoplamiento sexual de la “Señora de la Soberanía” con el eventual rey (Medb), o con el padre del futuro rey para concebir a través de él al nuevo rey (Madhavi).

Se conoce muy poco acerca de la existencia de este tipo de diosa en las antiguas sociedades de Roma, Germania e India, y los arriba citados testimonios provenientes de Irlanda e Irán son los más importantes en este sentido. La diosa transfuncional está sin embargo representada en la religión romana por las figuras de Juno Seispes, Mater, y Regina de Lanuvium¹¹⁸, y vestigios de este tipo de diosa pueden ser detectados también en la Nerthus descrita por Tacitus, y en la masculinizada diosa nórdica Njördr, euhemerizada en el personaje de Hadingus¹¹⁹. En la India, la figura de esta diosa transfuncional está presente en Draupadi y Saravasti.

Brennemann¹²⁰ ha creído hallar también un número de paralelos “de continuidad y discontinuidad” entre Medb y la citada Madhavi de la arcaica India. Madhavi, aunque al igual que Medb es considerablemente femenina, presenta a través de su acusada sexualidad una interpretación diferente de

Europeans- Studies in Indo-European Comparative Mythology, Berkeley-Los Angeles 1970, 198.

¹¹⁷ G. Dumézil, *The Destiny of the King*, Chicago 1973.

¹¹⁸ Id., “Juno S.M.R.”, *Eranos* 52, 1954, 105-119.

¹¹⁹ G. Dumézil, *From Myth to Fiction: The Saga of Hadingus*, Chicago 1973.

¹²⁰ W.L. Brennemann, “The Drunken and the Sober: A Comparative Study of the Sovereignty in Irish and Indic Contexts”. En: J. Greppin and E.C. Polomé, *Studies in Honor of Jaan Puhvel*, Part II, *Mythology and Religion, Journal of Indo-European Studies*, Monogr. Nr. 21, Washington 1997, 54-82.

soberanía, modelada en el símbolo creativo celestial expresado en cuatro mitos cosmogónicos contenidos en varios textos, especialmente en *Ríg Veda* (X.90, X.129), las *Leyes de Manu*, y el *Vishnu Purana*. En la historia de Madhavi, cada vez que ésta copula con el padre eventual del nuevo rey (con él va a concebir al próximo monarca), tras finalizar el acto sexual recupera de nuevo y de inmediato su virginidad. Dumézil analiza este hecho concluyendo que “la originalidad de Madhavi, es que ella asocia la virginidad con la intensa práctica de acoplamientos sexuales remunerados, de matrimonios temporales vendidos...”¹²¹.

Otros ejemplos de cultos míticos de la antigua India son las tradiciones acerca de Saranyu y su descendencia en *Rig-Veda* (10.17.1), Yazca (*Nirukta* 12.10), y Saunaka (*Bṛhaddevata* 6. 162-7.7), donde se describe como Tvastar tuvo dos mellizos, Saranyu y Trisiras. Saranyu contrajo matrimonio con Vivasvat y parió también mellizos, Yama y Yami. Tras ello creó un sosia o doble de si misma, Savarna, dejó a los gemelos a su cuidado, y huyó tras convertir su figura externa en la de una yegua. Vivasvat confundió a Savarna con su esposa, tuvo relaciones sexuales con ella y así fue concebido Manu. Cuando Vivasvat se percató más adelante de que la verdadera Saranyu había huido en forma de yegua, se transformó él mismo en un caballo semental, y tras un coito con ella fueron concebidos como resultado los gemelos Asvins.

En la antigua Grecia, además de la abundante mitología equina asociada con Poseidón, las tradiciones Dióscuras presentan indicaciones de los “Mellizos-Divinos Indo-Europeos”. Se pueden hacer notar también las similitudes entre el mito de Saranyu y el cuento de la Arcadia sobre Demeter Eryns y su acoplamiento sexual en forma de yegua con Poseidón Hippios que produjo como resultado una hija, Despoina, y el caballo Areion¹²². Otras variaciones envuelven las relaciones sexuales de Poseidón con Erinys de Beocia, que sirvieron para concebir al caballo Areion que luego fue utilizado por Heracles contra Kyknos, o las de Poseidón y Medusa que produjeron como progenie a Pegasus¹²³.

Regresando de nuevo al *asvamedha*, la pregunta que puede surgir es por qué las características de este sacrificio ritual se desviaron en algún momento del prototipo mítico de la unión ritual del rey con la diosa, lo cual probable-

¹²¹ G. Dumézil, *The Destiny of the King*, Chicago 1973, 96.

¹²² Pausanias 8.25.4-10; Apollodorus 3.6.8.

¹²³ W. Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley-Los Angeles 1979; K. Kerény, *The Heroes of the Greeks*, New York 1978.

mente aconteció debido a la degradación del estatus de la diosa en esa civilización. El rol del rey como patrón del gran festival equino continuó existiendo, sin embargo, aunque adquirió y absorbió material pre-ario procedente de los pueblos que habitaban en el Continente Indio antes de la llegada de los indo-europeos. Este material era típico de la unión ritual de una reina o diosa con una bestia, generalmente un toro, un ejemplo frecuente en la mitología del Cercano Oriente. El modelo hierogámico indo-europeo era claramente rey y yegua, y el del Cercano Oriente y la región del Egeo reina y toro, presente en casos como los de Europa, Pasiphae en la saga de Creta, o la esposa de Archon Basileus en la arcaica religión griega¹²⁴. El *asvamedha* de la India puede por tanto ser considerado como un ritual que ha sufrido un cierto proceso de transformación.

Los eruditos rusos Gramkelidze e Ivanov¹²⁵ opinan que el sacrificio de un caballo es la mayor expresión posible de sacrificio aparte del humano. Y está claro también que el sacrificio de un caballo es algo muy importante en los antiguos pueblos indoeuropeos, especialmente en conexión con la creación y coronación de un nuevo rey, quien ha de realizar un cierto coito real o simbólico con una yegua que es seguidamente sacrificada ritualmente¹²⁶. En Las Galias existe un vocablo cercano o equivalente al término *asvamedha* de la India: *lipomiidvos*, probablemente pronunciado Epomeduos, con reflejos en otras culturas célticas como la irlandesa¹²⁷.

Acerca de las semejanzas más importantes en estos rituales míticos que envuelven un sacrificio equino, Sergent señala un interesante hecho: en todos ellos el équido es sacrificado en beneficio de los intereses del rey¹²⁸. Sobre el aspecto ritual y mítico, en la versión más arcaica de la historia de Saranyu,

¹²⁴ W. Burkert, *Greek religion: archaic and classical*, Oxford Univ. Pr. 1985; J. Goodison, *Death, Women and the Sun: Symbolism and Regeneration in Early Aegean Religion*, London: Institute of Classical Studies, suppl. 53, 1989; G. Nagy, *Greek Mythology and Poetics*, NY-London, 1990.

¹²⁵ T.V. Gramkredlidze and V.V. Ivanov, *Indo-European and the Indo-Europeans: a Reconstruction and Historical Analysis of a Proto-language and a Proto-culture*, 2 vols., Berlin-New York 1995.

¹²⁶ J. Puhvel, "Vedic *asvamedha*...", *Language* 31, 1955, 353-70.

¹²⁷ F.R. Schröder, "Ein altinischer Königsritus...", *Zeitschrift für celtische Philologie* 16, 1927, 310-22; B. Lincoln, *Priests, Warriors and Cattle: A Study on the Ecology of Eeligions*, Berkeley-Los Angeles-London 1981.

¹²⁸ B. Sergent, *Les Indo-Européens...*, Paris 1995, 363-65.

ésta se casa con Vivasvant, que con ella o con un sosia de ella misma será el padre de Yamá, el primer mortal, y de los Asvins. Para conferir al rey la soberanía, la reina ha de realizar un coito con el caballo en el momento o inmediatamente después de su muerte mediante sacrificio. Y tanto el *asvamedha* como el *October Equus* y el ceremonial de inauguración real en la antigua Irlanda pueden ser considerados como diferentes versiones de un rito que en una época estuvo ampliamente extendido por la mayor parte de los pueblos indo-europeos¹²⁹, y que era realizado también por antiguos pueblos turcoaltaicos y mongoles.

AGRADECIMIENTOS

El autor desea dar las gracias a las siguientes personas: Prof. Séamus Mac Mathúna, University of Ulster, Coleraine, Northern Ireland; Prof. Tomás Ó Cathasaigh, Harvard University, Cambridge, Massachusetts; y Prof. Amy Hale, University of Florida, Orlando. Y a los poseedores del copyright de las fotografías utilizadas en las Figuras, cuyos nombres aparecen debajo de las mismas.

¹²⁹ F.R. Schröder, "Ein altinischer Königsritus...", *Zeitschrift für Celtische Philologie* 16, 1927; J. Gricourt, "Epona-Rhiannon-Macha", *Ogam* 6, 1954, 25-40, 75-86, 137-38, y 165-188; J. Puhvel, "Vedic asvamedha...", *Language* 31, 1955, 351-70; Id., "Aspects of Equine Functionality". En: J. Puhvel, ed., *Myth and Law...* Berkeley-Los Angeles 1970, 159-172; Id., *Comparative Mythology*, Baltimore 1987, 270-276; J. Duchesne-Guillemin, "La divination dans l'Iran ancien". En: A. Caquot et M. Leibovici, eds., *La Divination*, Paris 1968, 141-55; C. Sterckx, *Éléments de cosmogonie celtique*, Bruxelles 1986; W.D. O'Flaherty, "Sacred cows and profane mares in Indian Mythology", *History of Religions* 19, 1, 1979, 1-26.

BIBLIOGRAFÍA (OBRAS CITADAS EN EL TEXTO)

- Adam av Bremen. 1917. *Gesta Hamburgensis ecclesiae pontificum*. Ed. Bernhard Schmeidler. *Scriptores rerum hermanicarum in usum Scholarum* (MGH SRG). Hannover och Leipzig.
- Adam of Bremen. 1959. *History of the Archbishops of Hamburg-Bremen*. Tr. F.J. Tschan. New York: Columbia Univ. Press.
- Adam av Bremen. 1984. *Historien om Hamburgstifte och dess biskopar*. Tr. E. Svenberg. Stockholm: Propius.
- Alberro, M. 2000. "Las tres leyendas célticas de Macha: reflejos de la transición hacia una sociedad patriarcal", *Anuario Brigantino* 23: 57-74.
- Alcock, L. 1972. "By South Cadbury, is that Camelot..." *Excavations at Cadbury Castle 1966-70*. London.
- Anderson, E.R. 1999. "Horse-sacrifice and kingship in *The Secret History of the Mongols*". *Journal of Indo-European Studies* 27: 379-92.
- Bauchlenss, G. 1976. *Jupiter gigantensäulen*. Stuttgart: Württembergisches Landes-museums.
- Bauchlenss, G. and Nölke, P. 1981. *Die Iupitersäulen in den germanischen Provinzen*. Cologne and Bonn.
- Benot, F. 1950. *Les Mythes de l'outre tombré; le cavalier à l'anguipède et l'écuycère Epona*. Bruxelles.
- Burkert, W. 1979. *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*. Berkeley and Los Angeles: Univ. of California Press.
- , 1985. *Greek religion: archaic and classical*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Best.R.I. and O'Brien, M.A. eds. 1956. *The Book of Leinster*. Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies.
- Blázquez, J.M. 1975. *Diccionario de las religiones prerromanas de Hispania*. Madrid.
- Boyle, J.A. 1963. "Kirakos of Ganjak on the Mongols". *Central Asian Journal* 8: 199-214.
- , 1965. A form of horse sacrifice amongst the 13th and 14th century Mongols. *Central Asian Journal* 10: 145-50.
- , 1972. "Turkish and Mongol Shamanism in the Middle Ages". *Folklore* 83: 177-93.
- Brennemann, W.L. 1997. "The Drunken and the Sober: A Comparative Study of the Sovereignty in Irish and Indic Contexts". En: J. Greppin and E.C. Polomé, *Studies in Honor of Jaan Puhvel*, Part II, *Mythology and*

- Religion*. Journal of Indo-European Studies Monograph Nr. 21. Washington: Institute for the Study of Man, pp. 54-82.
- Brunaux, J.L. 1986. *Les Gaulois, sanctuaries et rites*. Paris.
- , 1996. *Les religions gauloises- Rituals celtiques de la Gaule indépendante*. Paris: Editions Errance.
- Campbell, J. 1962. *The Masks of God: Oriental Mythology*. New York.
- Chatháin, P.N. 1991. "Traces of the cult of the horse in early Irish sources". *Journal of Indo-European Studies* 19: 123-32.
- Cleaves, F.W., transl. 1982. *Secret History of the Mongols*. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press.
- Coarelli, F. 1983. *Il foro Romano. I, Il Periodo arcaico*. Roma: Qasar.
- Collis, J. 1984. *The European Iron Age*. London.
- Cunliffe, B.W. 1974. *Iron Age Communities in Britain*. London.
- , 1983. *Danebury: Anatomy of an Iron Age Hillfort*. London.
- Curtin, J. 1909. *A Journey in Southern Siberia: the Mongols, their Religion and their Myths*. Boston: Little & Brown.
- Czaplicka, M.A. 1914. *Aboriginal Siberia: A Study in Social Anthropology*. Oxford: Clarendon Press.
- Dawson, C., ed. 1955. *The Mongol Mission: Narratives and Letters of the Franciscan Missionaries in Mongolia and China*. New York: Sheed & Eard.
- Delaney, G. 1993. *The Celts*. London: HarperCollins.
- De Laet, S.J. 1942. "Figurines en terre cuite de l'époque romaine trouvées à Assche-Kalkoven". *L'Antiquité classique* 10, pp. 41-54.
- Dent, J. 1985. "Three Cart Burials from Wetwang, Yorkshire". *Antiquity* 59, pp. 89-112.
- Dillon, M. 1975. *Celts and Aryans- Survivals of Indo-European Speech and Society*. Simla: Indian Institute of Advanced Study.
- Dillon, M. and Chadwick, N.K. 1973. *The Celtic Realms*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Disterheft, D. 1997. "Irish Evidence for Indo-European Royal Consecration". En *Studies in Honor of Jaan Puhvel*, 2 vols., eds. J.A.C. Greppin and E.C. Polomé. Journal of Indo-European Studies Monograph nos. 20-21. Washington: Institute for the Study of Man, Vol. 2: 103-18.
- Dubuisson, D. 1978. "L'Équipement de l'inauguration royale dans l'Inde védique et en Irlande". *Revue de l'histoire des Religions* 193, pp. 153-64.

- Duchesne-Guillemin, J. 1968. "La divination dans l'Iran ancien". En: A. Caquot et M. Leibovici, eds., *La Divination*, Paris, PUF, t.I, pp. 141-55.
- Dumézil, G. 1947. *Tarpeia: cinq essais de philologie comparative indo-européenne*. Collection "Les Mythes Romaines", col. 3. Paris: Gallimard.
- , 1949. *L'Heritage indo-Européen à Rome: introduction aux series "Jupiter, Mars, Quirinus" et "Les Mythes Romaines"*. Paris: Gallimard.
- , 1954a. *Rituels indo-européens à Rome*. Paris.
- , 1954b. "Iuno S.M.R.", *Eranos* 52, pp. 105-119.
- , 1959. *Les dieux des Germains: essai sur la formation de la religion scandinave*. Collection "Mythes et Religions". Paris: PUF.
- , 1966. *La religion romaine archaïque*. Paris.
- , 1970. *Ancient Roman Religion with an Appendix on the Religion of the Etruscans*. Chicago/London: Univ. of Chicago Press.
- , 1973a. *The Destiny of the King*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- , 1973b. *From Myth to Fiction: The Saga of Hadingus*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Dumont, P.E. 1927. *L'Asvamedha*. Paris.
- , 1948. "Asvamedha". *Proceedings of the American Philosophical Society* 92: 447-503.
- Duval, P.M. 1957. *Les dieux de la Gaule*. Paris.
- Eliade, M. 1972. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Trans. Willard R. Trask. Princeton: Princeton Univ. Press. Versión francesa original: *Le Mythe de l'éterne retour; archétypes et répétition*. Paris: Librairie Gallimard, 1949.
- Espérandieu, E. 1907-66. *Recueil general des bas-reliefs de la Gaule romaine et pré-romaine*. Paris.
- Fernández de Avilés, 1942. "Relieves hispano-romanos con representaciones ecuestres". *Archivo Español de Arqueología*, pp. 119ss (citado por R. Magnen, 1953, p. 37).
- Frazer, J. 1996. *The Golden Bough- A study in Magic and Religion*. Harmondsworth: Penguin.
- Gantz, J. 1981. *Early Irish Myths and Sagas*. Harmondsworth: Penguin.
- Gimbutas, M. 1956. *The Prehistory of Eastern Europe*. T. I: "Mesolithic, Neolithic and Copper Age Cultures in Russia and the Baltic Area". Peabody Museum, Harvard University. American School of Prehistoric Research, no. 20.

- , 1973. "The Beginning of the Bronze Age in Europe and the IndoEuropeans: 3500-2500 BC". *Journal of Indo-European Studies* 1, pp. 163-214.
- , 1977. "The first wave of Eurasian Steppe pastoralists into Copper Age Europe". *Journal of Indo-European Studies*, 5, 4, pp. 227-338.
- , 1980. "The Kurgan wave 2 (c. 3400-3200 BC) into Europe and the Following Transportation of Culture". *Journal of Indo-European Studies* 8, pp. 273-315.
- , 1985. "Primary and secondary homeland of the Indo-Europeans. Comments on Gamkrelidze-Ivanov articles". *Journal of Indo-European Studies* 13, 1-2, pp. 185-202.
- , 1990. "The social structure of Old Europe": Part 2-4". *Journal of Indo-European Studies* 18, 3-4, pp. 225-284.
- Giraldus Cambrensis. 1863. "Topographia Hibernica", trad. T. Forester and T. Wright, *Giraldus Cambrensis: The Topography of Ireland*. London. Otras ediciones: O. Meara, J. Gerald of Wales: *The History and Topography of Ireland*, London, 1982; Scott, A. B. and Martin, F.X., *Giraldus Cambrensis: Expugnatio Hibernica / The Conquest of Ireland*, Dublin, 1978.
- Gjessing, G. 1943. *Hesten I förhistorisk kunst og kultus*. Viking 1943: 5-143.
- Gramkredlidze, T.V. and Ivanov, V.V. 1995. *Indo-European and the Indo-Europeans: a reconstruction and historical analysis of a proto-language and a proto-culture*. Trends in Linguistics: Studies and Monographs, 80, 2 vols. Berlin and New York.
- Gricourt, J. 1954. "Epona-Rhiannon-Macha". *Ogam* 6, pp. 25-40, 75-86, 137-38, y 165-188.
- Gonda, J. 1960. *Die Religionen Indiens*, I. Stuttgart.
- Goodison, J. 1989. *Death, women and the sun: Symbolism and regeneration in early Aegean religion*. London, Bulletin of the Institute of Classical Studies, suppl. 53.
- Gourvest, J. 1954. "Le culte de Belenos en Provence occidentale et en Gaule". *Ogam* 6, pp. 257-62.
- Green, M.J. 1986. *The Gods of the Celts*. Gloucester: Alan Sutton.
- , 1989. *Symbol and image in Celtic Religious Art*. London and New York.
- , 1995. *Celtic Goddesses*. London: British Museum Press.

- , 1997. *Dictionary of Celtic Mythology and Legend*. London: Thames and Hudson.
- Gruffydd, W.J. 1912. "Mabon ab Modron". *Revue Celtique* 33, pp. 452-61.
- Gulermovich Epstein, A. 1997. "The Morrigan and the Valkyries". En: *Studies in Honor of Jaan Puhvel, Part II, Mythology and Religion*, eds. J. Greppin and E.C. Polomé, Journal of Indo-European Studies Monograph no. 21. Institute for the Study of Man. Washington, pp. 119-50.
- Gwynn, E. J. 1903-1935. *The Metrical Dinshenchas*, 5 vols. Todd Lectures Series VIII-XII. Dublin: Royal Irish Academy.
- Haudry, J. 1985. *Les Indo-Européens*. 2nd. ed. Paris: Presses Universitaires de France.
- Heesterman, J.C. 1957. *The Ancient Indian Consecration, the Rajasūya, described according to the Yajus Texts and annotated*. Gravenhague_Mouton.
- Herbert, M. 1992. "Goddess and King: The Sacred Marriage in Early Ireland". En: *Women and Sovereignty*, ed. L. D. Fredenburg, Cosmos 7, Edinburgh: Univ. of Edinburgh Press, pp. 264-75.
- Hodson, F.R. and Rowlett, R.M. 1973. "From 600 BC to the Roman Conquest". En: S. Piggott, G. Daniel and C. McBurney, eds. *France before the Romans*. London, pp. 157-91.
- Höffler, O. 1934. *Kultische Geheimbünde der Germanen*. Frankfurt am Main: M. Diesterweg.
- Hultgård, A., ed. 1997. *Uppsala och Adam av Bremen*. Nora: Nya Doxa.
- Ibn Battūta. 1929. *Ibn Battūta: Travels in Asia and Africa 1325-54*. Trans. Hamilton A.R. Gibb. London: Routledge & Sons.
- Ivanov, V.V. and Toporov, V.N. 1960. *Sanskrit*. Moscow.
- Jackson, K.H. 1961-7. "Some popular motifs in early Welsh tradition". *Études Celtiques* 11, pp. 83-99.
- Kerényi, K. 1978. *The Heroes of the Greeks*. New York: Thames and Hudson.
- Kirfel, W. 1951. "Purusamedha". *Beiträge zur Philologie und Altertumskunde*, Hamburg, pp. 39-50.
- Koppers, W. 1927. "Die Religion der Indogermanen in ihren kulturhistorischen Beziehungen". *Anthropos* 24, no. 5-6: 1073-89.
- , 1936. "Pferdeopfer und Pferdekult der Indogermanen". *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik* 4, pp. 279-412.

- Köprülüzade, M.F. 1929. *Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans*. Istanbul: Mémoires de l'Institut de Turcologie de l'Université de Stamboul.
- Le Roux, F., et C.J. Guyonvarc'h. 1983. *Mórrigan-Bodb-Macha: la Souveraineté guerrière de l'Irlande*. Rennes: Ogam-Celticum.
- Leabhar Gabhála. 1916. Ed. and tr. R.A.S. Macalister and J. Mac Neill. Dublin: Hodges, Figgis and Co.
- Lebor Gabála Éirenn. 1938-1956. Ed. and tr. R.A.S. Macalister, 5 vols. Dublin: Irish Texts Society.
- Lincoln, B. 1981. *Priests, warriors and cattle: a study on the ecology of religions*. Berkeley, Los Angeles and London: Univ. of California Press.
- 1991. *Death, War, and Sacrifice: Studies in Ideology and Practice*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Lindeblad, K. 1996. "Borg socken- förändringar i tid och rum 200-1200 eKr". En: L. Lundqvist, K. Lindeblad och L. Ersgård, eds., *Slöinge och Borg. Stormansgårdar i öst och väst*. Linköping: Riks-antikvarieämbetet. Arkeologiska Undersökningar. Skrifter Nr. 18.
- Linduff, K. 1979. "Epona: a Celt among the Romans". *Collection Latomus* 38, fasc. 4, pp. 817-37.
- Lommel, H. 1954. *Asiatica: Festschrift Friedrich Weller*. Leipzig.
- Mabinogion* (The), tr. G. Jones and T. Jones, 1996. London: Everyman.
- Mac Cana, P. 1955-56. "Aspects of the theme of King and Goddess in Irish Literature", 1-3. *Études Celtiques* 7: 76-114, 356-413; 8: 59-65.
- 1958-59. "Aspects of the theme of king and goddess in Irish Literature". *Études Celtiques* 8, pp. 59-65.
- 1983. *Celtic Mythology*. London: Newnes.
- Mac Culloch, J. 1911. *The Religion of the Ancient Celts*. Edinburgh: T&T Clark.
- Magnen, R. 1953. *Épona -Déesse Gauloise des Chevaux protectrice des cavaliers*. Bordeaux:Delmar.
- Magnen, R. et Thevenot, E. 1953. *Epona*. Bordeaux.
- Mahabharata* (The). 1918-1970. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.
- Mallory, J.P. 1994. *In search of the Indo-Europeans*. London: Thames and Hudson.
- Martinet, A. 1986. *Des steppes aux océans. L'indoeuropéen et les "Indo-européens"*. Paris: Payot.

- Megaw, J.V.S. 1970. *Art of the European Iron Age*. New York.
- Megaw, R. and Megaw, J.V.S. 1989. *Celtic Art*. London.
- Meid, W. 1989. "The Indo-Europeanization of Old European Concepts". *Journal of Indo-European Studies* 17: 297-307.
- Mohen, J.P. et Eluère, C. 2000. *The Bronze Age in Europe- Gods, heroes and treasures*. London: Thames and Hudson.
- Montecroce (da), R. 1948. *Il libro della peregrinazione nelle parti d'oriente*. Roma: Istituto Storico Santa Sabina.
- Motvses Dasxurançi (Kalankatuaci). 1961. *History of the Caucasian Albanians*. Trans. C.J.F. Dowsett. London: Oxford Univ. Press.
- Nagy, G. 1990. *Greek mythology and poetics*. Ithaca, NY and London.
- Nielsen, A.L. 1996. "Hedniska kult- och offerhandlingar i Borg. Et uttryck för gårdens centrala roll under yngre järnålder". En: *Religion från stenålder till medeltid*, eds., A. Kaliff och K. Engdahl. Linköping: Riksantikvarieämbetet. Arkeologiska undersökningar, Skrifter Nr. 19, pp. 89-104.
- O' Fáolain, E. 1954. *Irish Sagas and Folk-Tales*. Oxford.
- O'Flaherty, W.D. 1979. "Sacred cows and profane mares in Indian Mythology". *History of Religions* 19, 1, pp. 1-26.
- Ó hÓgáin, D. 1991. *Myth, Legend and Romance- An Encyclopedia of the Irish Folk Tradition*. New York: Prentice Hall.
- 1999. *The sacred isle*. Woodbridge: Boydell Press.
- Olmsted, G.S. 1994. *The Gods of the Celts and the Indo-Europeans*. Innsbruck: Verlag des Instituts für Sprachwissenschaft der Universität Innsbruck.
- O' Máille, T. 1927. "Medb Chruachna". *Zeitschrift für celtische Philologie* 17, pp. 129-46.
- O'Rahilly, T.F. 1946. *Early Irish History and Mythology*. Dublin.
- Palmer, S. 1990. "Uffington: White Horse Hill Project". *Archaeological News: The Quarterly Newsletter of the Oxford Archaeological Unit* 18, no. 2, pp. 28-32.
- Pobé, M. et Roubier, J. 1961. *The Art of Roman Gaul*. London.
- Pokorny, J. 1959. *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*. T. I. Berne and Munich: Francke.
- Polomé, E. 1970. "Indo-European component in Germanic Religion". En: *Myth and Law among the Indo-Europeans*, ed. J. Puhvel, Berkeley: Univ. of California Press.

- Powell, T.G.E. 1991. *The Celts*. London: Thames and Hudson.
- Powers Coe, P. 1995. "Macha and Conall Cernach: A Study of Two Iconographic Patterns in Medieval Irish Narratives and Celtic Art". PhD dissertation, University of California at Los Angeles.
- Puhvel, J. 1955. "Vedic asvamedha and Gaulisch IIPOMIIDVOS", *Language* 31, pp. 351-70.
- , 1970. "Aspects of Equine Functionality". En: J. Puhvel, ed., *Myth and Law among the Indo-Europeans* - *Studies in Indo-European Comparative Mythology*. Berkeley and Los Angeles: Univ. of California Press, pp. 159-172.
- , 1987. *Comparative Mythology*. Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press.
- Rachewilts (de), I. 1971-83. Secret History of the Mongols (translation and notes). *Papers on Far Eastern History* 4 (1971):155-63; 5 (1972): 149-75; 10 (1974): 55-82; 13 (1976): 41-75; 18 (1978): 43-80; 21 (1980): 17-57; 23 (1981): 111-46).
- Radlov, V.V. 1884. *Aus Sibirien: lose Blätter aus dem Tagebuche eines reisenden Linguisten*. 2 vols., en Vol. 1. Leipzig: T.O. Wiegell.
- Rees, A. and Rees, B. 1990. *Celtic Heritage*. London: Thames and Hudson.
- Ringgren, H. and Å. V. Ström. 1959. *Die Religionen der Völker*. Stuttgart.
- Rosén, H. 1913. "Freykult och djurkult". *Fornvännen* 8: 213-44.
- Ross, A. 1967. *Pagan Celtic Britain*. London.
- , 1986. *The Pagan Celts*. Totowa, New Jersey: Barnes and Noble.
- Ruysbroek (van), W. 1900. *The Journey of William of Rubruck to the Eastern Parts of the World*. London: Hakluyt Society.
- Sauvé, J.L. 1970. "The Divine Victim: Aspects of Human Sacrifice in Viking Scandinavia and Vedic India". En: *Myth and Law Among the Indo-Europeans*, ed. J. Puhvel, Berkeley and Los Angeles: Univ. of California Press, pp. 173-191.
- Schröder, F.R. 1927. "Ein altinischer Königsritus und dans indo-germanische Rossopfer". *Zeitschrift für Celtische Philologie* 16, pp. 310-12.
- Sergent, B. 1995. *Les Indo-Européens- Histoire, langues, mythes*. Paris: Payot.
- Sherratt, A. 1981. "Plough and pastoralism; aspects of the secondary products revolution". En: I. Holden, G. Isaac and N. Hammond, eds., *Patterns of the Past: Studies in Honour of David Clarke*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, pp. 261-305.

- , 1982. "Mobile resources: settlement and exchange in early agricultural Europe". En: C. Renfrew and S. Shennan, eds. *Ranking, Resource and Exchange*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, pp. 13-26.
- Shrikirischna Bhawe. 1939. *Die Yahus des Asvamedha*. Stuttgart.
- Sjoestedt, M.L. 1994. *Gods and Heroes of the Celts*. Dublin: Four Courts Press. Primera edición en francés: Paris: Leroux, PUF, 1940.
- Squire, C. 1906. *The Mythology of Ancient Britain and Ireland*. London: Archibald, Constable and Co.
- Stead, I.M. 1979. *The Arras Culture*. York: York Philosophical Society.
- Sterckx, C. 1986. *Éléments de cosmogonie celtique*. Bruxelles: Édition de l'université, Fac. de philosophie et lettres.
- Táin Bó Cuailnge from The Book of Leinster*. 1967. Tr. and ed. C. O'Rahilly. Dublin.
- Talley, J.E. 1973. "Runes, Mandrakes, and Gallows". En *Myth and Indo-European Antiquity*, ed. G.J. Larson. Berkeley: Univ. of California Press, pp. 157-68.
- The Ancient Irish Epic Tale Táin Bó Cúailnge*. 1914. Tr. J. Dunn. London.
- The Tain*. 1969. Tr. T. Kinsella, Oxford Univ. Press: London and New York.
- Thevenot, E. 1951. "Le cheval sacré dans la Gaule de l'Est". *Revue archéologique de l'Est et du Centre Est* 2, pp. 129-41.
- , 1952. "Un temple d'Apollon—Belenus à la source de l'Aigue à Beaune". *Revue archéologique de l'Est et du centre Est* 3, pp. 244-49.
- Thomson, R.L., ed., 1957. *Pwyll Pendueic Dyuet*. Dublin: The Dublin Institute for Advanced Studies.
- Thurneysen, R. 1933. "Zur Göttin Medb". *Zeitschrift für celtische Philologie* 19, pp. 352-53.
- Toporov, V.N. 1972. "L'albero universale. Saggio d'interpretazione semiótica". En *Ricerche semiotiche. Nuove tendenze delle scienze úname nell'URSS*. Ed. J.M. Lotman and B. Uspenskij. Torino, pp. 148-210.
- Vries, J., de. 1956-57. *Altgermanische Religionsgeschichte*. 2 vols. Berlin: W. De Gruyter.
- , 1963a. *La religion des Celts*. Paris.
- , 1963b. *Heroic Songs and Heroic Legends*. London: Oxford Univ. Press.
- Vendries, J. 1948. "La religion des Celtes". En: *Les Religions de l'Europe ancienne*, III, Mana, Introduction à l'histoire des religions 2. Paris.
- Von Negelein, J. 1903. *Das Pferd in arischen Altertum*. Könisberg.

- Ward, D.J. 1970. "The Separate Functions of the Indo-European Divine Twins". En: J. Puhvel, *Myth and Law Among the Indo-Europeans- Studies in Indo-European Comparative Mythology*, Berkeley/Los Angeles/London: Univ. of California Press, pp. 193-202
- Watkins, C. 1995. *How to Kill a Dragon: Aspects of Indo-European Poetics*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Weber, A. 1864. "Über Menschenopfer bei den Indern der vedischen Zeit". *Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft* 18, pp. 250-83.
- Woolner, S. 1965. "The White Horse, Uffington". *Transactions of the Newbury and District Field Club* 11, no. 3, pp. 27-44.
- Zelenin, D. 1928. "Ein erotischer ritus in den Opferungen der altaischen Tuerken". *Internationales Archiv für Ethnographie* (Leiden) 29, no. 4-6: 83-98.
- Zwicker, J. 1934-36. *Fontes Historiae Religionis Celticae*. Berlin.
- Özgüç, T. 1988. *Inandiktepe*. Ankara: Türl Tarih Kuruma Basimevi.

RESUMEN

El artículo trata del sacrificio equino como un importante ritual proto-indo-europeo usado para la investidura de un nuevo rey. Se presentan ejemplos hititas, indo-arios, celtas, romanos y escandinavos, que son analizados y comparados. Además, se describen y analizan casos análogos entre los antiguos pueblos turcos y mongoles, lo que indica que este tipo de sacrificio poseía una distribución geográfica en Eurasia que no estaba limitada genealógicamente a los indo-europeos. Un estudio del rol de una diosa-reina transfuncional euhemerizada en el *hieros gamos* y el sacrificio equino para la legitimación de un nuevo rey completa el trabajo.

ABSTRACT

The article focuses on the horse-sacrifice as an important Proto-Indo-European ritual used for royal consecration. Examples from the Hittites, Indo-Aryans, Celts, Romans, and Scandinavians are analyzed and compared. Furthermore, Turkic and Mongol analogues are also described, a fact that indicates that this type of horse-sacrifice had a Eurasian geographical distri-

M. Alberro

bution rather than being genealogically circumscribed to the Indo-Europeans. A study of the role of a transfunctional euhemerized goddess-queen in the *hieros gamos* and the horse-sacrifice for the legitimization of a new king completes the paper.