

**EL SACRIFICIO
EN EL OCCIDENTE DE LA HISPANIA ROMANA:
PARA UN NUEVO ANÁLISIS DE LOS RITOS
DE TRADICIÓN INDOEUROPEA.**

Maria João Santos

1. Introducción

El creciente interés que, en los últimos años, la religión indígena hispánica despierta en los investigadores, ha originado una multiplicación de los estudios sobre el tema, cada vez más enfocados a una mayor comprensión de esta dinámica religiosa. Uno de los aspectos más frecuentemente destacados es la filiación indoeuropea de ciertas realidades culturales, intentando, sobre todo, aislar los paralelismos que permitan justificar el análisis, más que estudiar las especificidades del panorama indígena que, justamente, son más importantes para su elucidación.

Un ejemplo paradigmático lo constituye un grupo muy específico de testimonios, relacionado con el sacrificio humano y animal en el occidente peninsular. Las fuentes clásicas nos hablan de dos tipos distintos de sacrificios: el sacrificio animal, incluyendo víctimas de varias especies, y el sacrificio ritual de aversión, de marcado carácter bélico, con la inmolación de hombres y caballos.

El primer tipo de sacrificio se relaciona con un conjunto muy diferenciado de testimonios, formado por las inscripciones rupestres, en lengua indígena, de Cabeço das Fráguas (Guarda) y de Lamas de Moledo (Castro Daire), el altar de Marecos (Penafiel), el texto de Estrabón (*Geog.* III, 3, 7) y un grupo de seis bronceos figurativos, incluyendo las piezas conservadas en el Instituto de Valencia de Don Juan y en el Museo Arqueológico Nacional, así como los ejemplares de Lalín (Pontevedra), Cariño (A Coruña) y el carro votivo de Vilela (Paredes de Coura). El segundo tipo de sacrificio, hasta ahora, lo conocemos sólo a través de los textos de Estrabón (*Geog.* III, 3, 6-7), Tito Livio (*Per.* 49) y Plutarco (*Quaest. Rom.*, 83).

Los dos tipos de sacrificio se consideran, habitualmente, desde una perspectiva comparativa con respecto a las realidades rituales védica y romana, basándose en los paralelos identificados por Dumézil y en la existencia comprobada de una tradición indoeuropea en el Occidente peninsular. Así, el primero aparece relacionado con las ceremonias de la *Sautrāmanī* védica y las de los *Suovetaurilia* romanos, estando el segundo incluido en el contexto del *Açvamedha* védico y del romano *October Equus*.

Si el análisis estructuralista trifuncional de estas realidades rituales, por un lado, se justifica con la existencia de claros paralelos litúrgicos, por otro lado conlleva muchas dificultades, al pretender que eventuales “arquetipos funcionales” sean realidades *efectivas* y *extensibles* a todos los pueblos indoeuropeos. Este tipo de dificultades se aprecian claramente, por ejemplo, al intentar reconocer paralelos entre los ritos de la *sautrāmanī* o los de los *suovetaurilia* y la ceremonia de las *Tabulae Iguvinae* o de las *tryttoiāi* griegas, con una estructura litúrgica ya lejana de lo que tal vez hubiera sido un “arquetipo” común.

Queda así muy clara la necesidad de detenernos, sobre todo, en las particularidades (Smith, 1990: 115; Sheid & Svembro, 1999: 295-312) que en todo el conjunto de testimonios epigráficos, iconográficos y arqueológicos se pueden observar; es decir, fijar como punto de partida lo que realmente se conoce, para entonces poder avanzar.

2. *Sautrāmanī*, *Suovetaurilia* y la tríada de víctimas animales en la realidad peninsular

La *sautrāmanī* es el rito sacrificial triple del que tenemos más información en todo el mundo indoeuropeo. Aún hoy, el ensayo que Dumézil publicó en 1947 sigue siendo el único estudio de referencia.

La ceremonia de la *sautrāmanī*, celebrada en honor de *Indra Sutrāman*, “el buen protector”, comienza con la ofrenda de tres escudillas de leche y tres escudillas de *surā*¹ a los gemelos *Açvin*, a *Saravastī* y a *Indra*, a continuación se sacrificaban en su honor, respectivamente, un chivo, un carnero y un toro, finalizando con la consagración de tres pasteles a *Indra*, a *Savitṛ* y a *Varuna* (Dumézil, 1947: 117). *Indra* protagoniza así el eje de todo el ritual, siendo la última de las divinidades que recibe la libación y las víctimas animales y la primera de las divinidades que recibe los pasteles, o sea, es el dios guerrero que constituye el nexo entre la tercera función, representada por los *Açvin* y *Saravastī*, y la primera función, donde se encuadran *Savitṛ* y *Varuna* (idem: 118, 126; 1977: 86-114).

Los textos védicos (*Çatapatha Brāhmana* I, 6, 3, 7) hablan de dos tipos de *sautrāmanī*: el primero, incluido en la ceremonia de consagración real y con dimensión pública, *rajasuya*, y el segundo, de carácter más privado, que libraba al dedicante de todos sus enemigos —*indriya*— o lo purificaba de todas sus faltas —*papmanah* (Dumézil, 1974: 248). Según el *Çatapatha Brāhmana*,² este ritual es destinado a rechazar a todos los enemigos, anular todos los pecados y nutrir de vigor físico y espiritual, asegurando así la reconquista del todo cósmico y social, razón por la cual se reúnen en esta ceremonia los tres planos funcionales (idem: 127, 130).

La progresión litúrgica está hecha según un orden de dignidad creciente, en cuyo centro está *Indra*: como ha apuntado Dumézil (idem: 128), para reparar o evitar una situación grave sería necesaria toda la fuerza del dios guerrero, la energía proporcionada por los dioses de la tercera función —

¹ Licor que causa embriaguez.

² Respectivamente, *Çat. Br.*, I, 6, 3, 7: “*yathainam deva abhishajyan*” y *Çat. Br.*, XII, 8, 1, 8: “*pavitram*” (Dumézil, 1947: 119).

Açvin y *Saravastī*— y la sanción de las divinidades soberanas, *Savitr*, promoviendo el curso de los acontecimientos y *Varuna*, eliminando la falta original. Es la acción de *Indra* la determinante: en palabras de Dumézil (idem: 131), “il est non seulement l’acteur principal mais le ressort unique de l’action”. Esto explica no sólo el nombre del ritual mismo, sino también la existencia de algunas fórmulas de oración en las que sólo *Indra* es invocado, olvidándose de las restantes divinidades.

Encontramos la misma dinámica ritual en los *suovetaurilia* romanos. Sin embargo se identifican varias particularidades relacionadas con su paralelo védico. Aunque precedida por una libación de vino dedicada a Jano y a Júpiter, toda la ceremonia está consagrada exclusivamente a Marte, al cual son ofrecidas todas las víctimas animales, a saber, un cerdo —en el lugar del chivo³—, un carnero y un toro. Una vez más, es Dumézil quien, hasta ahora, ha tratado el tema más profundamente (1947: 138-156; 1974: 241-250-251).

Según los autores clásicos, existen dos circunstancias en las que se realiza esta ceremonia: la purificación, puntual o periódica, a la que corresponden los ritos de los *Amburbium*, los *Ambarvalia*, el *Lustrum Conditum*,⁴ el *Lustrum Missum*, la *Lustratio Agri*⁵ y la *Lustratio Exercitus*;⁶ el contexto expiatorio, del que los mejores ejemplos tal vez sean los *suovetaurilia*, celebrados cuando se reconstruyó el Capitolio incendiado (Tácito, *Historiae*, IV, 53) o cuando fue necesario talar árboles del bosque sagrado de *Dea Dia* (*CIL* VI 2107).

Es, sin embargo, en el *De Re Rustica* de Catón (CXLI) donde encontramos la descripción más completa del ritual, en el ámbito de la *Lustratio Agri*, destinada a la protección y propiciación de campos y ganado. Se da inicio a la ceremonia con la procesión sacrificial de las víctimas animales en torno de los campos, invocándose a *Mani*⁷ para que asista al rito. Después del recorrido ritual, el sacrificador hace una libación con vino a Jano y Júpiter, invocando la protección de Marte, seguida por la ofrenda de pasteles rituales y, por último, la inmolación de las víctimas animales.

Desde luego, son bastantes los puntos comunes con el rito védico, como Dumézil (1947: 142, 148-149) ha señalado: el carácter guerrero de la divinidad que preside la ceremonia; la tríada de víctimas animales —sólo con la sustitución del chivo por el cerdo—; la integración de dos divinidades en el primer plano funcional, en este caso Jano y Júpiter; la presencia de una libación con bebida embriagadora y, algo olvidado por Dumézil, la ofrenda de pasteles, destinados en la *sautrāmanī* a las primeras tres divinidades invocadas, y aquí se supone que también dedicados a Marte. De la misma forma y como refiere Dumézil (*idem*: 150), aunque no se observe una alusión directa

³ La omisión del cerdo como víctima sacrificial entre los Indo-arios puede tener su explicación en el hecho de que los pueblos del sur de la India no conocían el cerdo doméstico (Oguibenine, 1988: 45). Sin embargo, existen algunos indicios del uso ritual de esta especie, especialmente la expresión *hus parasō* que aparece en el texto ritual védico *Nirangistān*, 58 (Hoffmann, 1967: 29-38 *apud* Oguibenine, 1988: 47-48).

⁴ Livio, I, 44, 1-2; Catón, *De Re Rustica*, II, 1, 10; Dioniso de Halicarnaso, IV, 22.

⁵ Catón, *De Re Rustica*, CXLI.

⁶ Livio, XXIII, 35, 5; XXXVIII, 37, 12; Tácito, *Annales*, VI, 37; XV, 26.

⁷ Interpretado como antropónimo —*Manius*, -ii— de un actuante o adivino originalmente vinculado al rito (Hooper, 1967: 120, nota 2).

a ninguna divinidad del tercer plano funcional, las víctimas animales características de *Tellus* y *Quirinus*, es decir, el cerdo y el carnero, están presentes, sugiriendo su inclusión original en la ceremonia. El aparente olvido de las divinidades del tercer plano funcional, también registrado en el caso védico, resultaría una vez más del hecho de que Marte constituye el eje de todo el rito.

Aunque en el ámbito griego sean más numerosas las diferencias que las semejanzas en relación con las ceremonias védica y romana, todavía es posible identificar varios puntos de contacto en el sacrificio triple. Este tipo de sacrificio, designado como *trittyes*, incluía la inmolación de tres animales, generalmente un cerdo, un carnero y un toro, registrando como en los *suovetaurilia*, la sustitución del chivo por el cerdo. Sin embargo, sólo en la Odissea (XI, 129-134) encontramos descrito el objetivo de la ceremonia: la reconquista del trono de Ulises y la garantía de su futura prosperidad, con claro paralelo en la *sautrāmanī* celebrada por la superioridad del *rajasuya*. El hecho de que sea Poseidón la divinidad aquí invocada, se puede comprender en el marco de la adaptación del rito a la dinámica narrativa.⁸ Otro aspecto que puede ser igualmente importante en este pasaje del poema homérico, es la clasificación de esta ceremonia como “los bellos sacrificios” —ἱερά καλὰ—, que tal vez sea posible de percibir en el ámbito del sacrificio restaurador del todo, del que nos hablan los textos a propósito de la *sautrāmanī* y los *suovetaurilia*. No menos interesante es que sea justo en la referencia más antigua, en donde se encuentra la secuencia sacrificial más próxima a los rituales védico y romano, teniendo lo que parece un mismo contexto semántico: por lo tanto, las distintas características que el sacrificio triple asume en el mundo griego pueden ser comprendidas como el resultado de posteriores procesos evolutivos.⁹

Igualmente existen puntos de contacto entre las ceremonias védica, romana y los ritos descritos en las *Tabulae Iguvinae* (Kircher-Durand, 1988: 33-41; 1992: 28, 39; Dumézil, 1974: 255). En lo que respecta a los restantes pueblos indoeuropeos, sin embargo, la presencia de este tipo de sacrificio sigue siendo una incógnita. Sabemos que entre los Escitas se sacrificaba el toro y el “ganado menor” (Heródoto IV, 61-62), es decir, cabras y ovejas, pero nada sabemos de su articulación en el plano litúrgico. También en los santuarios galos aparecen frecuentemente conjuntos de huesos de bóvidos,

⁸ Etimológicamente formado a partir de *pósis*, “marido” y *da*, “tierra” (Olmstead, 1994: 73), dios antiguo e importante, ya referido en Lineal B como divinidad principal de Pilo (272), dios del oráculo y señalado como señor original de Delfos (Plutarco, *De sera num. Vind.*, 560; Burkert, 1994: 276-277): la relación con el mar parece posterior. Entre sus epítetos están *taureos* e *hippios*, y en su honor se sacrificaban toros (Hesíodo, *Scut.*, 104) y caballos (Pausanias, 8, 7, 2; 8, 14, 5-7).

⁹ Es posible, sin embargo, identificar otras situaciones próximas al contexto “original” del sacrificio tríptico, como es el procedimiento jurídico para casos de homicidio, en el que acusador y acusado prestan juramento sucesivamente, sobre un cerdo, un carnero y un toro inmolados (Demóstenes, *Arist.*, 68), o para firmar un tratado (Plutarco, *Pyrrhus*, 6, 7), pareciendo asumir en el primero caso, un carácter expiatorio y en el segundo, una connotación más preventiva. Aún en el mismo ámbito, tal vez podemos situar la referencia de Diodoro Sículo (IV, 39) sobre la fundación en Oponte y el sacrificio anual de un cerdo, un carnero y un toro en honor de Heracles, claramente identificado con la fuerza y la bravura.

ovicápridos y cerdos (Méniel, 1992: 18), si bien nada en concreto permite interpretarlos como una evidencia de la práctica del sacrificio triple indoeuropeo. Un panorama idéntico se presenta en Escandinavia, de donde podemos destacar, como ejemplo, el montón de huesos de cerdo, oveja y buey de la cueva de Lahebia, Suecia (Ström & Biezais, 1975: 64).

En la Península Ibérica, generalmente, se citan como testimonios de este tipo de sacrificio las dos inscripciones en hispánico occidental del Cabeço das Fráguas y de Lamas, el altar de Marecos y los bronceos del Instituto de Valencia de Don Juan y de Castelo de Moreira. Sin embargo, sus particulares rasgos plantean varias dificultades cuando se trata de aproximarlos a los contextos védico y romano.

Este tipo de sacrificio triple corresponde, como hemos visto, a un contexto muy específico, en el cual se articulan dos coordenadas: las divinidades implicadas, y la especie y número de víctimas animales, muchísimo más difíciles de identificar en el occidente peninsular. El primer problema es la imposibilidad de reconocer con seguridad el plano funcional de las divinidades a las cuales son ofrecidos los animales. Como consecuencia de ello centraremos nuestra atención en las víctimas animales, que suelen aparecer nombradas en los testimonios hoy conocidos, aspecto por el que podremos identificar con más facilidad la especificidad de los ritos indígenas.

En lo que respecta a los animales característicos de este tipo de ritual y deteniéndonos en el plano epigráfico, ni la inscripción de Lamas (Moledo) (fig. 1),¹⁰ ni el altar de Marecos (Penafiel),¹¹ presentan una secuencia de víctimas conforme a los rituales védico o romano. En el primer caso sólo tenemos dos víctimas animales, consagradas respectivamente a *Crougeai Magareaicoi* y a *Ioviai Caelobrigoi*, de las cuales la primera —*angom lamatigom*— puede corresponder a algo así como *cordero de los pastos* (Prósper, 2002: 65)¹² —y la segunda es indiscutiblemente un cerdo, excluyéndose el toro. En el altar de Marecos, se distinguen claramente como ofrendas sacrificiales una *vacam* y un *bovem*, un *agnum*, otro *agnum* y un *bove(m)* y, finalmente, un *cor[o?]nnei[c?]om*,¹³ destinados específicamente a *Nabiae Coronae*, *Nabiae*, *Iovi*, [*Jurgo* y *Idae*], quedando aquí el cerdo excluido. A pesar de todas las dudas de lectura que estos textos plantean, parece evidente que en ninguno se puede identificar la secuencia de víctimas prescrita en los *suovetaurilia*, en los que deben estar inevitablemente presentes las tres especies animales.

¹⁰ RVFINVS . ET/ TIRO SCRIP/SERVNT/ VEAMI/NICORI/ DOENTI/ ANGOM/ LAMATIGOM / CROVGEAI M~~A~~G~~A~~/ REAICOI. PETRAN~~I~~OI. T / ADOM . PORGOM IOVEA/. CAE~~I~~LOBRIGOI.

¹¹ O(?) V(?) CO(?) ET NIM(phis) DANIGO/M NABIAE CORONAE VA/CA(m) BOVEM NABIAE AGNV(m)/ IOVI AGNVM BOVE(m) LA/CI[...]*VRGO* AGNVM IDAE COR/[O?]NNEI[C?]/OM ACTVM (ante diem) VII K(alendas) [*LA/RGO* ET MESALLINO CO(n)S(v)libvs) CURATORE/ LUCRETIO VITULINO LUCRETIO SAB/INO POSTVMO PEREGRINO. Lectura e interpretación de Búa Carballo (2000: 385), con la contribución de Guerra (2006, comunicación personal) para COR/[O?]NNEI[C?]/OM, que corrige así la lectura de Le Roux & Tranoy (1974: 253), problemática en algunos aspectos.

¹² Siendo *ANGOM* un derivado del IE **Hegwno-*, “cordero”, con pérdida del apéndice labial antenasal, que encontramos en el lat. *Agnus*; y *LAMATIGOM*, del IE **lama* > **lam-ati*, “tierra húmeda” y, por extensión, “tierra de pastoreo”, algo ampliamente atestiguado en la toponimia peninsular, de lo que justamente es ejemplo el nombre del local donde está la inscripción.

¹³ Todavía podría suponerse que se trate de otro animal con cuernos.

Por lo tanto, sólo la inscripción del Cabeço das Fráguas (fig. 2) parece responder a ese esquema: OILAM . TREBOPALA ./ INDI . PORCOM . LABBO ./ COMMAIAM . ICCONA . LOIM/INNA . OILAM . VSSEAM ./TREBARVNE . INDI . TAVROM/ IFADEM [./] REVE . TRE[...]. Se han sugerido cinco posibles traducciones para este texto. La primera, defendida por Tovar (1985: 244), tiene como base la interpretación de todos los teónimos en dativo: “una oveja para Trebopala y un cerdo para Laebo, [*commaiam iccona loiminna*], una oveja de un año para Trebaruna y un toro semental para Reva”. La segunda, propuesta por Búa Carballo (1997: 326), considera los primeros tres teónimos como ablativos toponímicos y asume un sentido muy diferente: “una oila- de Trebopala más un cerdo de Labo, una comaia- de Iccona Loiminna y una oila- Ussense para Trebaruna; y un toro de Ifadem [...] para Reve [...]”. Una tercera sugerencia, avanzada por Ribeiro (2002: 369-370), intenta por otro lado relativizar el aparente compromiso sintáctico, suponiendo una articulación en dos bloques, en la que aparecen los teónimos ordenados de más *terrestres* a más *celestes*, en lo que sería una fórmula específicamente ritual: “*Trebopala* (recibió) una oveja y *Laebo* (recibió) un cerdo, *Iccona Loiminna* (recibió) una cabra. A *Trebarune* (se ha sacrificado) una oveja de calidad y un toro semental para *Reve Tre*[...]”. Otra traducción, propuesta por Untermann (2002: 70) asume también los primeros teónimos como nominativos, pero introduce una mayor complejidad: “la guardesa del santuario (tiene que sacrificar) una oveja y después un cerdo, la (o el) Labbo (sacrifica) una *commaiam* (cabra?), *iccona loiminna* (sacrifica) una oveja de alta calidad (a la diosa) Trebaruna, y después un toro (?) (al dios) Reve [...]”. Por fin, Prósper (2002: 56) y Villar Liébana (2001: 249-252) no creen que exista ninguna incompatibilidad sintáctica, proponiendo: “una oveja a la charca del pueblo y un cerdo al pantano [?], una *grávida* a **Ekwona*, diosa de las planicies, una oveja de un año al arroyo del pueblo y un bóvido macho [...] al río Tre[...].”

En nuestra opinión es más verosímil considerar los tres primeros teónimos en caso nominativo. Si, por un lado, la aparente incompatibilidad sintáctica queda, así, inmediatamente justificada, sin necesidad de conjeturar raros particularismos del dativo indígena (Tovar, 1985: 237-238) ni una evolución niveladora de los paradigmas de dativo en indoeuropeo occidental (Villar Liébana, 2001: 253-254), ni tampoco de buscar soluciones alternativas, intentando encuadrar la semántica textual en eventuales casos de ablativo (Búa Carballo, 1997: 326); por otro lado, nada impide que en el mismo texto —sobre todo, en un texto de marcado carácter ritual, no sujeto al formulario típico latino—, las divinidades implicadas aparezcan alternativamente en nominativo y en dativo.

De este modo, la proposición de Ribeiro (2002: 369-370), suponiendo una articulación ritual intencionadamente expresada en esta dicotomía de consagración, es mucho más sugestiva. A cambio la traducción ofrecida por Untermann (1997: 756-758), proponiendo *Trebopala* como designación de cargo religioso y *Labbo* e *Iccona Loiminna* como formas antropónimicas, plantea muchas dificultades, aunque sea enteramente viable desde la perspectiva formal y lingüística. Para Untermann, la única hipótesis coherente es considerar todas las formas según el modelo de declinación indígena, por lo que *Trebopala*, *Labbo* e *Iccona Loiminna* deberían necesariamente encon-

trarse en nominativo, siendo *Trebarune* y *Reve* las únicas formas en dativo.¹⁴ La articulación entre este conjunto de elementos y las formas de acusativo implicaría entonces otra lectura en la que los tres elementos en nominativo, posiblemente formas antropónimas según la opinión de Untermann (1987: 64; 1997: 758; 1999: 515),¹⁵ ofrecerían determinadas víctimas animales a *Trebarune* y *Reve*, las únicas formas comprobadamente en dativo y, por lo tanto, las únicas divinidades incuestionables.

Sin embargo, la consideración de *Trebopala*, *Labbo* e *Icona Loiminna* como antropónimos, encuentra la dificultad de que, contrariamente a lo que cabría esperar, no cuentan con ningún paralelo en la onomástica indígena hasta ahora conocida (Prósper, 2002: 43), mientras que sí existe, no sólo un correlato directo de *Trebopala* en *Toudopalandaigae*, precisamente una secuencia teonímica,¹⁶ sino también formas equivalentes a *Labbo* —*Laepo* y *Laiipo*¹⁷—, atestiguadas en diversos altares votivos identificados en el área inmediata al Cabeço das Fráguas, que nos indican que *Labbo* era una divinidad de culto local. En lo que respecta a *Loiminna* poco podemos adelantar, pero *Icona*, que la precede, es inequívocamente un correlato de Epona (Witczak, 1999: 66-67; Prósper, 2002: 52) y si bien no está atestiguado su culto en el occidente peninsular, formas como *Arentia Equotullaicensi*, Sabugal (Búa Carballo, 2000: 36; Olivares Pedreño, 2002: 188), *Deis Equeunu(bo)*, Pola de Gordón, Leão y *Equeisuique* de Peñalba de Villastar (Marco Simón, 1997: 481-490),¹⁸ son efectivamente conocidas en el ámbito teonímico indígena. Por otro lado, el argumento de que estando en nominativo, estas formas jamás podrían corresponder a divinidades, puede perder su fuerza en un ámbito cultural típicamente indígena, no vinculado al formulario votivo romano, según el cual los teónimos deben aparecer siempre en dativo.

Por lo que respecta a la hipótesis propuesta por Prósper y compartida por Villar Liébana, de que estas primeras tres formas estén en dativo, no se comprende la traducción integral de los teónimos, excepto *Icona*, que Prósper propone como **Ekwona*, “diosa de las planicies”. Según esta proposición, todo el ritual está dirigido a divinidades de carácter acuático, una vez

¹⁴ Identificando la desinencia de dativo singular atemático *-e* en *Trebarune* y *Reve* y excluyendo *Labbo*, *Trebopala* e *Icona Loiminna* como formas de dativo, pues ambas desinencias *-o* y *-a* difícilmente corresponderían a las terminaciones del dativo singular IE **-oi* y **-ai*, ostensiblemente ausentes de las lenguas celtas, a las cuales vincula el hispánico occidental.

¹⁵ Apuntando no estar “fuera de lugar interpretar *Trebopala* como aquella que es el sustento de la casa”, sentido lógico como “título de quien preside y guarda un santuario” (2002: 70).

¹⁶ Consideradas formal y semánticamente equivalentes por Untermann (1987: 60-63; 1999: 514): MVNIDI EBE/ROBRIGAE / TOVDOPALA/NDAIGAE AM/MAIA BOVTI L(ibens) A(nimo) Guerra (1998: 152).

¹⁷ Siendo bien conocidos, en el panorama lingüístico de la región, la alternancia *b/p*, sorda/sonora; y el fenómeno de infección céltica en el cual se desarrolla el diptongo *ai-/ae-* a partir de *a-*, que justamente parecen estar aquí presentes. LAEPO/ FIRMVS/ SABINAE/ L(ibertus)/ V(otum) . L(ibens) . S(olvit); TANGINV/S . L BOVTI/ LAEPO . A(nimo)/ L(ibens) . V(otum) . S(olvit) .; LAIPO/ V(otum) . S(olvit)/ BASSV/S . VIRIA/TI . F(ilius); L(AEPO?) . S(?)VNVA/ MAELI(?) (filia) A(RAM)/ AN(IMO LIBENS) PO(SUIT). Ver, a este propósito, Santos (2006: I.12,13,14,e,15).

¹⁸ El culto a una divinidad hipomorfa incluso está documentado en varias representaciones del Monte Bernorio, Lara de los Infantes, Sigüenza, Loncejares y Marquínez, emplazados en territorio de cántabros, celtíberos, turmogos, caristios y berones (Peralta-Labrador, 1991: 81).

más excepto *Icona*, lo que parece algo forzado si se tiene en cuenta que otras restituciones etimológicas también son posibles. Lo más importante a destacar es, sin embargo, la imposibilidad evidente de que *Trebopala*, *Labbo* e *Icona Loiminna* estén en dativo.

En concreto, podemos saber entonces que esta consagración ritual incluye cinco ofrendas animales, posiblemente destinadas a cinco o incluso seis divinidades: *Trebopala* recibe una oveja; *Labbo* un cerdo; *Icona Loiminna* una *comaiam*, eventualmente una oveja preñada;¹⁹ *Trebarune* recibe una oveja calificada de *usseam*;²⁰ y, por último, *Reve Tre[.]* recibe un toro *ifadem*, para lo que Tovar (1985: 244) ha sugerido como significado “semental, cubridor”, aunque siga siendo algo controvertido. El carácter ritual del texto parece evidente, pudiendo suponerse una liturgia intencionadamente expresada a través de la utilización de nominativos y dativos, y de su articulación mediante dos conjunciones copulativas *indi*, que parecen definir tres etapas de consagración: 1. a *Trebopala* y a *Laebo*; 2. a *Icona Loiminna*; 3. a *Trebarune* y *Reve*. Es también muy interesante observar que, en el texto, sólo a *Trebarune* y *Reve* se dedican ofrendas adjetivadas, respectivamente, *oilam usseam* y *taurom ifadem*, lo que parece subrayar intencionadamente su emplazamiento en un plano cultural más elevado.

Ribeiro (2002: 369) afirma que “este monumento constitui, sem dúvida, um dos mais significativos testemunhos da existência, no Ocidente peninsular e em plena romanidade, de ritos sacrificiais concebidos segundo uma tradicional tripartição funcional do sagrado, interpretável de acordo com as teorias dumezilianas”. La consagración parece corresponder, de hecho, a tres etapas, pero concretamente ¿en qué aspectos podremos identificar esa tripartición? ¿En la aparente jerarquía de las ofrendas sacrificiales? ¿En el análisis etimológico de los teónimos implicados?

Respecto de las víctimas animales, logramos identificar en *porcom*, *oilam* y *taurom*, las víctimas típicas de los *suovetaurilia* romanos y de la *sautrāmanī* védica, pero algo muy problemático es apreciar su jerarquización y correspondencia con cada una de las divinidades implicadas. También la inclusión de una *comaiam*, que podremos tal vez identificar como una oveja preñada, y de una segunda *oilam*, calificada de *usseam*, señala rasgos muy particulares en el rito de Cabeça das Fráguas.

¹⁹ Para este epíteto Prósper (2002: 53-55) considera que sólo hay dos posibilidades: partir de la lectura *comaiam* y restituir como forma original **kom-awya*, con paralelo en el gal. *cyf-hewin*, “oveja grávida” o asumir, al revés, la lectura *gomaia*m y remontar esta forma a la raíz IE **gem-*, “agarrar”, de la cual derivan formas como *kumiaf* y *gomia*, documentadas en las *Tabulae Iguvinae*, también con el mismo sentido de “grávida”. Esto implicaría que una de las víctimas fuese designada únicamente por su estado de gravidez.

²⁰ Búa Carballo (1997: 324) y Untermann (2002: 69) apuntan la correspondencia formal entre *usseam* y *Matribus Useis*, documentada en Laguardia, Alava (*AE* 1914: 24), considerando más verosímil ver en esta forma un derivado de **ussa-* o **usso-* < **ukso-* < **upso-*, con el sentido de “alto”, que calificaría a *oilam*.

En relación con el análisis etimológico de los teónimos, son muy claras las dificultades. La restitución etimológica, por más coherente que sea,²¹ no permite una identificación funcional segura de la divinidad, debido a todo un conjunto de procesos de sincretismo y apropiación que pueden alterar el carácter original del *numen*.

En el caso de *Trebopala*, aunque la forma *trebo* sea fácilmente identificable como un derivado del IE **treb-*, “hábitat, pueblo”, *-pala* resulta, sin embargo, más difícil de determinar. Se ha sugerido su relación con el a.i. *pala-*, “pastor, protector” (Curado, 1989: 350; 2002: 72; Búa Carballo, 2000: 54) o, como alternativa, con **pel-*, “fluir” (Krahe: 1949-1950: 251; Villar Liébana, 1996: 394; Prósper, 2002: 45-46), con el sentido de “charca”. La identidad formal entre *Trebopala* y *Toudopalandaige*, epíteto de *Munidi* en la inscripción de Talaván, podría constituir la clave para tener otra perspectiva. *Munidi* es un teónimo atestiguado en Monsanto (Castelo Branco), Celorico da Beira (Guarda) y Talaván (Cáceres), que constituyen un territorio cultural al que, geográficamente, pertenece el Cabeço das Fráguas. En consecuencia cabría plantear la posibilidad que *Trebopala* sea en realidad un epíteto *teonimizado*,²² originalmente vinculado a *Munidi*. A este propósito, Prósper (2002: 189) relaciona *Munidi* con la raíz IE **men-*, **mon-*, “cabeza, monte” y Búa Carballo (2000: 54) apunta como paralelo el gal. *mynydd*, “montaña”, etimología que, de hecho, parece tener relación con los sitios donde se documenta este teónimo, incluido el Cabeço das Fráguas con 1015 m de altitud. Aunque sea sugestivo considerar *Trebopala* como un posible epíteto de *Munidi*, carecemos de datos concretos que lo puedan corroborar. Por los mismos motivos resulta imposible definir su ámbito funcional.

En relación a *Labbo*, se puede avanzar con relativa seguridad que se trata de una posible divinidad de culto local, atestiguada en varios monumentos votivos próximos al Cabeço das Fráguas, pero no mucho más. Su restitución etimológica es particularmente difícil, resultando más verosímil, tanto la restitución **Lahebo*, como equivalente indígena del dat. pl. latino *Laribus* (Witczak, 1999: 68-69), como su aproximación a **lei-p*, “untar”, **loibo-*, “libación, ofrenda” (Prósper, 2002: 50-51), frente a proposiciones como el irl. *laoibh* “falso, torcido” (Guyonvarc’h, 1967: 257; Fernández-Albalat, 1990: 330) o **plab-*, “habla, voz” (Curado, 1989: 350). En lo que respecta a su eventual ámbito funcional, la única pista que tenemos es su dimensión exclusivamente local, que apunta tal vez a algún tipo de *genius loci*, generalmente relacionados con la tercera función.

En el caso de *Icona Loiminna* podríamos estar ante dos entidades distintas, aunque asociadas en el plano cultural, como ya observara Gil (1985: 369), sugiriendo la posible equivalencia de *Loimina* con la diosa *Campestris*. Para *Icona*, sin embargo, hay acuerdo en cuanto a su relación con el IE. **ekwos* y *Epona* (Gil, 1980: 369; Maggi, 1983: 8; Witczak, 1999: 66-67;

²¹ Pues es habitual que los teónimos se constituyan a partir del nombre del objeto de culto, de un lugar o de una función específicas.

²² Siguiendo el concepto definido por Búa Carballo (2000: 19-22), como formas atestiguadas siempre solas y con un área de dispersión uniforme, definición sobre todo válida para formas aisladas que conocen paralelos o correlatos directos con epítetos formalmente identificados, como puede ser el caso de *Trebopala*.

Prósper, 2002: 51). Por su parte, *Loiminna* presenta serias dificultades, habiéndose propuesto alternativamente su aproximación a **louksmena*, “brillante” (Schmidt, 1980: 335; Curado, 1989: 351), y a **loimos*, “barro” (Prósper, 2002: 53). También podemos reconocer en esta forma un paralelo etimológico con la lituana *Laima*, de *laime*, “suerte, destino”, vinculada a las bodas, a las cosechas y a la salud del ganado (Eliade, 1978c: 27; Greimas, 1985: 79-192). Sugestiva es también la presencia de esta forma en una de las inscripciones de Arroyo de la Luz,²³ aunque hasta ahora no sea posible avanzar mucho más. La relación etimológica de *Icona* con el ámbito equino, por otro lado, no ofrece dudas, siendo interesante observar que en el mundo indoeuropeo las divinidades hipomórficas, generalmente femeninas, se vinculan sobre todo a la fertilidad (Powell, 1965: 127-128; Olmstead, 1994: 158, 373-378). La identificación de *Icona* como una divinidad hipomórfica de carácter telúrico relacionada con la fertilidad y la aproximación de *Loiminna* a posibles paralelos como **loimos* o *laime*, parecen apuntarlas como dos divinidades del tercer ámbito funcional, lo que da sentido a recibir una *comaiam*, aceptando la identificación de (*animal*) “grávido” (Prósper, 2002: 53-54). Sin embargo, una vez más, es imposible pronunciarse con un mínimo de seguridad.

En cuanto a *Trebarune*, es también el segundo elemento el que, como en el caso de *Trebpala*, crea problemas. Se ha propuesto relacionarlo con **Her-* > **Horun-i*, “corriente” (Encarnação, 1985: 59; Villar Liébana, 1993-1995: 372-378; Prósper, 1994: 191; 2002: 48), en el sentido de “fuente del pueblo” o “ribera del pueblo”, pero también con **trebaro-/a- < *treba-*, del a.ir. *trebar*, “sabio” y *trebaire*, “cultivo” (Búa Carballo, 2000: 73-74). La oscilación gráfica *-a/ -e* o *-i*, además, hace dudar del género de la divinidad, siendo la desinencia de dativo tanto femenina como masculina. La forma presente en Cabeço das Fráguas es, sin embargo, masculina.²⁴ Su adscripción a un ámbito funcional sigue siendo, todavía, problemática, pues los únicos indicios que tenemos hasta ahora son su amplio territorio cultural y las posibles restituciones etimológicas, que todavía no están enteramente establecidas (Prósper, 2002: 48). Hay que hacer notar que su amplio ámbito cultural difícilmente parece corresponderse con la propuesta de interpretación como “fuente” o “ribera del pueblo”, a no ser que pensemos en una divinidad genérica como la *Fons* latina. Recientemente Curado (2002: 72), volviendo a una hipótesis ya planteada por Tovar (1985-1986: 350), ha propuesto para *Trebarune*, un étimo en **auruna/*ouronna*, y su aproximación al teónimo védico *Varuna*, al *Ouranos* griego y la indoiranio *Aruna*. Podríamos así, según esta propuesta, tener en *Trebarune* una divinidad soberana, algo muy sugestivo, sobre todo porque es justo este teónimo el que aparece, con *Reve*, en la segunda parte de la “liturgia sacrificial” delimitada por la partícula *indi*. Desde el punto de vista del ritual y partiendo del principio de que tenemos,

²³ LOEMINA . INDI. ENV/ PETANIM. INDI. AR/IMOM. SINTAMO/M. INDI. TEVCOM/ SINTAMO Masdeu (1800: 631).

²⁴ El hecho, sin embargo, de que entre todos los testimonios completos del teónimo sólo uno presente la desinencia femenina, parece apuntar decididamente a una divinidad masculina, explicándose tal vez la forma femenina como una posible paredra, de menor expresión cultural (Búa Carballo, 2000: 73; Callejo Serrano, 1965: 62).

de hecho, dos bloques operativos en el texto litúrgico —según parece indicar la distinta forma de consagración que en el primer bloque recurre al nominativo y en el segundo al dativo— tendría sentido que las divinidades estuvieran agrupadas según un principio de equivalencia.

Por fin, con *Reve Tre*[.] estamos ante una de las divinidades con mayor culto en el Occidente peninsular. Desde la perspectiva etimológica, se pueden considerar dos restituciones igualmente posibles: **reiuos* < **r-(e)u-*, “curso de agua, río” (Villar Liébana, 1994-1995: 249; 1996: 193-201; Prósper, 2002: 48, 143-144) y **Reu-e* < **Dyew-ei* (Witczak, 1999: 70-71; Búa Carballo, 1997: 79-82; 2000: 60, 167). La frecuente asociación de este teónimo a epítetos etimológicamente vinculados a fenómenos acuáticos y montañas, y luego, a dos poderosas manifestaciones hierofánicas, generalmente articuladas en el ámbito de las divinidades soberanas indoeuropeas (Olivares Pedreño, 2000a: 201-208; 2002: 169-186; Santos, 2006: 35-48), nos hacen pensar, sin embargo, en la equivalencia **Reus* = **Diaus*.

No hay, hasta ahora, ningún epíteto claramente referente a apelativos étnicos o núcleos de hábitat: al contrario, es de notar la frecuencia de epítetos relacionadas con los mencionados fenómenos naturales,²⁵ hecho que, por otro lado, invalida la propuesta de *Reve* como nombre general de un tipo de entidad ligada a los cursos de agua, defendida por Villar Liébana (1996: 193-201). Esta proposición resulta poco convincente, en la medida en que no hay nada en concreto que la autorice, a excepción tal vez del hecho de que haya muchos ríos, según argumenta el mismo autor (idem: 201), lo que no puede ser considerado determinante para una conceptualización genérica de la divinidad.

Por otro lado, es muy relevante la aparente asociación de esta divinidad a Júpiter, atestiguada en las dedicatorias orensanas consagradas a *Iovi Ladico* y en los altares votivos del santuario de Pena Escrita (Vilar de Perdizes).²⁶ Otro aspecto muy interesante de su plano cultural parece ser la mutua exclu-

²⁵ Según esta perspectiva, pensamos que no hay necesidad, como propone Ribeiro (2002: 370), de distinguir entre un “dios Larouco”, homónimo de la montaña y un *Reve* de Larouco, en cuanto referente territorial. Si, por un lado, Larouco presenta las características formales de un epíteto, por otro lado, la referencia territorial expresada en la epiclesis sería en sí misma sagrada, en cuanto designación de la hierofanta que constituye la montaña. Testimonio de la sacralidad de esas dos grandes referencias geográficas que son los ríos y las montañas, es, según Estrabón (*Geo.*, III, 3, 7) la costumbre de los “montañeses” de lapidar a los parricidas siempre lejos de las montañas y de los ríos. El paisaje se concibe como un *mundus* impregnado de lo sagrado para el hombre antiguo (Marco Simón, 1999: 147): también entre los romanos, *nullus enim fons non sacer* (Servio, *Ad Aen.*, VII, 84). Como dice Eliade (1994: 117), “Zeus, tal como Júpiter, estaba presente en cualquiera colina”.

²⁶ IOV(i) O(ptimo) LA/DICO . IV/LIS . GR/ACILIS/ EX VOT(o). (A Pobra de Trives, Ourense); IOVI LA/DICO (Codos de Larouco, A Pobra de Trives, Ourense). *Vide* Santos, 2006: 1.9 e 10. Siguiendo la lectura de Búa Carballo (2000: 406): LARAVC/O . D(.) . MAX(uminus)/ P(ro) F(ilio) D(.) MAX/VMO. Los dos primeros testimonios surgen en un área lejana del santuario de Vilar de Perdizes, situado en la Serra do Larouco. La existencia, sin embargo, de otro topónimo Larouco, en el NE de Orense, donde han sido identificadas dos dedicatorias a *Iovi Ladico*, así como la geomorfología del terreno, que en 60 km une estas dos áreas en una cresta montañosa formada por la Serra do Larouco, los Montes do Invernadeiro y la Serra de Queixa, podrían apuntar hacia la idea de que, en la Antigüedad, toda esta área de montaña se considerara como una misma realidad, designada precisamente como *Larouco*, lo que explicaría cabalmente la reminiscencia de esta forma en los dos topónimos actuales.

sión de los ámbitos de difusión de *Reve* y *Lug*, tal vez explicable si consideráramos que son divinidades de un ámbito análogo, pero correspondientes a dos sustratos religiosos disferentes: *Lug* al sustrato céltico y *Reve* eventualmente a un sustrato cultural más antiguo. También es importante señalar que, en la inscripción del Cabeço das Fráguas, es precisamente *Reve* quien recibe la víctima de más valor, es decir el toro, siendo así muy tentador pensar de nuevo en la propuesta etimológica de Tovar para *ifadem*, “cubridor”, calificativo enteramente apropiado para un animal dedicado a una divinidad reguladora de los fenómenos atmosféricos y liberadora de las aguas (Eliade, 1994: 116-117, 120-131). Por ello no debe descartarse la posible identificación de *Reve* como una divinidad soberana, claro, con las debidas cautelas que la fragmentación de los datos nos impone.

Por fin, de todo el conjunto de divinidades tratadas, sólo en los casos de *Labbo* y *Reve* se puede identificar una eventual correspondencia con ámbitos funcionales: la tercera función en cuanto a *Labbo* y el primer plano funcional para *Reve*. Es también posible que, al tratarse de una divinidad soberana, *Reve* tuviese un marcado carácter guerrero, como el *Wotan* germánico y el *Lug* irlandés, y que sea, de hecho, el destinatario del rito fijado en la roca. Hasta ahora no existen datos suficientes que permitan afirmar con seguridad esta relación.

En suma, parece posible encuadrar este texto epigráfico en el ámbito ritual del sacrificio triple indoeuropeo, aunque con rasgos muy particulares, atendiendo no sólo al tipo de víctimas animales, sino también a la estructura litúrgica del rito, articulado en función de lo que parecen ser tres pares de divinidades, posiblemente, dos pares del tercer ámbito funcional —*Trebopala* y *Labbo*; *Iconna* (y) *Loiminna*— y una par de la primera o segunda función —*Trebarune* y *Reve*.

Igualmente se ha sugerido que los bronceos del Instituto de Valencia de Don Juan y de Castelo de Moreira representen un rito estructuralmente idéntico a los *suovetaurilia* (Tovar, 1985: 247-248; Silva, 1986: 294-295; Ribeiro, 2002: 370). Con estas piezas entramos ya en el dominio de la representación simbólica de una realidad ritual. Si, por un lado, son piezas muy elocuentes en lo que respecta a las representaciones de las víctimas animales, no permiten, por otro lado, la identificación del vínculo entre éstas y un plano divino en concreto. En cualquier caso, estos ejemplares se encuadran en un conjunto de objetos muy particular, lo que hace obligado dedicarles algún comentario.

Hablamos específicamente de un conjunto formado, hasta ahora, por seis piezas, que corresponden a la Segunda Edad del Hierro: el bronceo de Castelo de Moreira (Celorico de Basto, Portugal),²⁷ el ejemplar conservado en el Instituto Valencia de Don Juan, las dos piezas conservadas en el Museo Arqueológico Nacional, el bronceo de Lalín (Pontevedra, España)²⁸ y el hacha de Cariño (A Coruña, España).²⁹ Sólo muy recientemente ha sido estudiado este conjunto por Armada Pita y García Vuelta (2003: 47-75),

²⁷ Actualmente desaparecido.

²⁸ Conservado hoy en el Museo de Pontevedra.

²⁹ Depositado en el Museo del Castillo de San Antón (A Coruña).

quienes han introducido de nuevo en la discusión documentos que, hasta ahora, permanecían prácticamente inéditos.

El bronce de Castelo de Moreira (Celorico de Baixo, Portugal) (fig. 3), es de forma paralelepípedica, con 11 cm de largo. Su cuerpo central presenta un trenzado que termina, por uno de los extremos, en una mano en torno a un agujero —seguramente destinado a la suspensión de la pieza—, y por el otro, en la cabeza de un toro. Inmediatamente por detrás del bóvido hay cuatro animales, a saber, un carnero, un chivo, un ovicáprido y un cerdo. En uno de los laterales, formando un ángulo recto con estas figuras, se encuentra un caldero de cuatro asas y un *torques* incompleto. Entre el caldero, el *torques* y el prótomo de toro hay un torso antropomorfo con un hacha sobre su hombro izquierdo que parece extender la otra mano en dirección al *torques* (Severo, 1899: 326; Blanco Freijeiro, 1957: 502; Gómez Tabanera, 1965: 261-263; Armada Pita & García-Vuelta, 2003: 49-50).

El ejemplar conservado en el Instituto de Valencia de Don Juan, en Madrid (figs. 4, 5 y 6), tiene forma rectangular redondeada, con 16,7 cm de largo, y está rodeada por una aplicación trenzada, sólo interrumpida por la figura de un pequeño apéndice en forma de hacha. Como el bronce de Castelo de Moreira, esta pieza tiene también en uno de sus extremos un prótomo de toro y en el otro, un pequeño agujero para su suspensión. En uno de los lados, y justo después de la cabeza de toro, hay un caldero, representado con gran detalle. Entre el caldero, el apéndice en forma de hacha y la primera figura humana, hay un *torques* intencionadamente resaltado. La primera figura humana, representada a continuación del caldero, tiene a sus pies el *torques*, y lleva otro en torno al cuello; apoya su mano izquierda sobre el caldero, mientras que con la derecha sujeta un carnero. A continuación aparece otra figura humana, que también luce un *torques*, sosteniendo un puñal junto al cuello del carnero, al que sujeta con la mano izquierda. Sigue a esta figura la de un cerdo, sujeto por una tercera figura humana, sin *torques*, y que apoya su mano derecha sobre un cáprido. Detrás del antropomorfo y del cáprido hay dos pequeños animales que tal vez se puedan interpretar como crías. Junto al último de estos, aún se distinguen los pies de lo que fue una cuarta figura humana y un pequeño agujero, quizá para fijar otro elemento figurativo ahora perdido, detrás del cual están muy claras las patas de lo que sería un ave, lamentablemente también desaparecida. Cerrando la procesión aparece un oso, claramente representado, sujeto por una cuerda, que tal vez sería sujeta por la cuarta figura humana perdida (Gómez Tabanera, 1965: 258; Armada Pita & García Vuelta, 2003: 53-57).

El ejemplar 1981/61/3 del Museo Arqueológico Nacional (fig. 7) muestra muchas semejanzas con el bronce de Castelo de Moreira, aunque en peor estado de conservación. Corresponde igualmente a una pieza de forma rectangular, con 7,9 cm de largo y una cabeza de toro figurada en uno de sus extremos, rodeado también por un trenzado. A continuación del prótomo de toro, y en perpendicular, hay un apéndice en forma de lámina de hacha y justo en su superficie están representados un caldero y una figura humana que extiende uno de los brazos hacia el recipiente. Siguiendo a esta figura parece haber otros dos antropomorfos, pero en avanzado grado de erosión. Continúa con un animal sin cuernos, que tal vez se pueda identificar con un cerdo, un cáprido o un carnero (Armada Pita & García-Vuelta, 2003: 57-60).

La pieza 1986/79/1 del Museo Arqueológico Nacional (fig. 8), de 10,5 cm de largo, presenta otras características, aunque también tiene una forma paralelepípeda. En uno de sus extremos está representado un prótomo de toro, y en el otro una cabeza de carnero (Armada Pita & García-Vuelta, 2003: 60-62). Siguiendo al prótomo de toro, y sobre su cuerpo, también aparecen representados con detalle, un caldero de cuatro asas, un hacha y un *torques*.

El bronce de Lalín (figs. 9 y 10), pieza 15.339 del Museo de Pontevedra, presenta otro tipo de secuencia iconográfica, siendo interesante que parezca corresponder al mango de un hacha pequeña. Se trata de una pieza tubular, en forma de carnero, de 15,9 cm de largo, cuya cabeza da forma a uno de los extremos, trabajada con mucho detalle. En uno de sus lados y sobre el cuerpo esquematizado del carnero, está representado un caldero y delante, sobre el punto de fijación de la hoja de hacha ahora desaparecida, hay un *torques* y un toro (Armada Pita & García-Vuelta, 2003: 62-65).

El último ejemplar, proveniente de Cariño (figs. 11 y 12), pieza MAC-122 del Museo Arqueológico e Histórico del Castillo de San Antón, es el que presenta rasgos más diferentes. Se trata de un hacha votiva, de 17 cm de largo, con una cabeza de toro en su extremo. En el punto de fijación de la hoja de hacha, están representados, a un lado un *torques* y en el otro un escudo tipo *caetra* (Armada Pita & García Vuelta, 2003: 65-67).

Desde luego, parece clara la importancia simbólica de la asociación del toro, el caldero y el *torques*, manifestada en su recurrencia, ya que está presente en todas las piezas, excepto en el hacha de Cariño, donde el caldero es sustituido por una *caetra*. También parece muy clara la intención de plasmar la jerarquización de las víctimas animales representadas, destacando, inevitablemente, el toro como primer animal, seguido por el carnero, y sólo después los caprinos y suinos.

El conjunto figurativo formado por el toro, el caldero y el *torques* es particularmente significativo, pues reúne tres elementos generalmente vinculados al primer plano funcional, hablando en términos dumezilianos. El toro es, según Plinio (*Hist. Nat.*, 8, 182-183), la mejor ofrenda para aplacar a los dioses y se encuentra íntimamente ligado al plano cultural de las divinidades soberanas y de carácter guerrero. Así, el toro es el símbolo del hitita *Teshub* (Eliade, 1978: 140), del védico *Prājapati* (Eliade, 1994: 138), del irlandés *Dagda* (Olmstead, 1994: 44),³⁰ de Zeus (Eliade, 1994: 117, 131) y aún del védico Indra (idem: 125) y de Marte (Dumézil, 1947: 144-145). Es, incluso, la víctima ofrecida más habitualmente tanto a Júpiter como a Zeus (Burkert, 1993: 271, 445; Price, 1999: 7), específicamente destinada a Indra (Dumézil, 1947: 125-130) y que, en el mundo irlandés, encontramos asociada a la sucesión del rey.³¹ También es importante su destacada representación en la pla-

³⁰ Siendo *Dáire*, “cubridor”, uno de sus numerosos epítetos (Olmstead, 1994: 44-45).

³¹ Nos remitimos aquí al Festival de Tara descrito en la leyenda de Conary Mór, que incluye el sacrificio de un toro. Sus entrañas y su sangre eran ingeridas por el sacerdote, que evocaba la revelación de la voluntad divina (Leahy, 1905: 12; Rolleston, 1993: 49). Según Leahy (idem: 8), los dos manuscritos que registran este mito —el *Leabbar na h-Uidhri* del siglo XI y el *Egerton* del siglo XV— hablan de tradiciones del siglo I a.C. También en el texto irlandés *La Enfermedad de Cuchulain* (apud Le Roux & Guyonvarc’h, 1995: 64), el rito de sucesión exigía el sacrificio de un toro blanco: su carne era ingerida por un hombre que, durmiéndose, tenía en su sueño la visión de quién sería el futuro rey. Otro rito que muestra la asociación del

ca que constituye la base del caldero de Gundestrup, Dinamarca (Rolleston, 1993: 48), es decir, la primera parte del recipiente en entrar en contacto con lo que se eche o meta en su interior, aspecto que no podemos desvincular del plano simbólico. Tenemos así, en el mundo indoeuropeo, un animal que aparece vinculado a los dos primeros planos funcionales³² y que en el contexto específico de los *suovetaurilia* y de la *sautrāmanī*, está específicamente dedicado al dios guerrero.

En lo que respecta al caldero, estamos ante el elemento litúrgico más emblemático de todo el ámbito religioso, relacionado con el sacrificio de sangre, ampliamente atestiguado en depósitos votivos y en los testimonios de los autores clásicos.³³ Los mejores ejemplos tal vez sean las piezas de Gundestrup, de Rynkeby y de Bra, en Dinamarca (Castro Pérez, 1992: 81-84), del santuario de Castro de Novás, Orense (Marco Simón, 2005: 303) y del ejemplar de la cueva de Byci Skála, Moravia que contiene dos cráneos humanos y está asociado a los restos de 40 individuos y numerosos caballos (Green, 2001: 87, 101-102). El caldero está íntimamente vinculado al sacrificio y a sus oficiantes, como se comprueba en el irlandés *Cath Maige Tuired*, donde se relaciona con el supremo *Dagda* (Olmstead, 1994: 45).

Con el *torques* estamos una vez más ante un icono muy importante en la tradición de toda la Europa atlántica prerromana, presente en el registro arqueológico desde el inicio de la Edad del Bronce³⁴ y rastreable hasta la época Medieval³⁵ (Castro Pérez, 1992: 159 ss.). Aunque en una fase inicial este elemento hubiese estado asociado a mujeres, a partir del siglo III a.C. el *torques* parece ser sobre todo un símbolo de poder (Silva, 1986: 234-235). Iconográficamente encontramos este elemento asociado o bien a figuras de guerreros —de las que son ejemplo la estatua del galo moribundo del templo de Atalo I en Pérgamo, la estatua del guerrero de Vachères (Castro Pérez, 1992: 67-68) y, en la Península Ibérica, las estatuas de guerreros galaicos (Silva, 1986: 235; Calo Lourido, 2003: 6-32; Schattner, 2004: 12-60)— o bien a figuras de divinidades como las representadas en los calderos de Gundestrup y Rynkeby o en las estatuas de Bouray (Essone), de Euffigneix, Hallé, (Indre), Entremont, (Provenza), de Saint-Symphorien-en-Paule (Cotes d'Armor) (Castro Pérez, 1992: 54-61). El *torques* parece ser el elemento distintivo por naturaleza, en relación con la segunda y la primera funciones, según la terminología dumeziliana.

toro a la primera función es el de la cosecha del sagrado muérdago del roble, con el sacrificio de dos toros blancos (*idem*: 66).

³² En el contexto romano se hace, sin embargo, la distinción entre el *bos mas*, castrado dedicado a Júpiter y el *taurus* destinado a Marte. Dumézil (1947: 145) cree que se puede explicar esta distinción basándose en la acción específica de cada uno, en el caso de Júpiter como una acción reguladora contractual y en el caso de Marte como una acción más ligada a la fuerza y al vigor físico, simbolizado por el estado reproductivo de la víctima.

³³ Resulta clara la importancia del caldero en el sacrificio cimbrio, descrita por Estrabón (VII, 2, 3) y las representaciones del *sphageion* en el rito griego, según las cerámicas pintadas del siglo V a.C. (Durand, 1972b: fig.5).

³⁴ Los ejemplares ibéricos más antiguos son los pertenecientes al tesoro de Caldas de Reyes (Galvez-Priego, 1979: 164).

³⁵ Ejemplos, en el territorio peninsular, son los casos de Baiões, S. Pedro do Sul (Silva *et alii*, 1984: 73-107; Kalb, 1991: 185-189), Berzocana (Almagro Basch, 1969), Sagrajas (Almagro Basch, 1974), Valedobispo (Enríquez, 1991), Penela y Portel (Reinach, 1925).

Igualmente en el caso de los tres últimos bronce, tipológicamente distintos de los demás, el conjunto figurativo formado por la asociación toro-caldero-*torques* sigue siendo una constante. La presencia y la secuencia de las otras especies de víctimas animales representadas aún es más aleatoria y encierra claros particularismos con relación a la secuencia de víctimas típica de los *suovetaurilia* y de la *sautrāmanī*.

Aunque la secuencia de animales representada en los bronce de Castelo de Moreira, del Instituto de Valencia de Don Juan y en el primero ejemplar del Museo Arqueológico Nacional nos recuerde una jerarquía sacrificial, estructurada de forma similar a la *sautrāmanī* y los *suovetaurilia* (Gómez Tabanera, 1965: 264-275), su análisis subraya varios aspectos que no permiten una lectura tan sencilla.

Nos referimos al número de víctimas de cada especie y a la presencia de animales mutuamente excluyentes, en los ritos védico y romano, como son el cerdo y el chivo, uno sustituyendo al otro. En estas piezas se distribuyen como sigue: dos caprinos y un cerdo en el ejemplar de Castelo de Moreira, un cerdo y un cáprido en el primer bronce del Museo Arqueológico Nacional, y un cerdo y un caprino en el bronce del Instituto de Valencia de Don Juan. Por otro lado, estos animales están ausentes en las tres últimas piezas, en las que sólo aparecen representados el toro y el carnero, que tal vez remitan a otro contexto ritual. El bronce del Instituto de Valencia de Don Juan presenta mayor complejidad aún, pues añade al toro, al carnero y al cerdo, un chivo, dos pequeños animales, un ave y un oso, lo que también parece apuntar a otro contexto ritual.

Estos aspectos hacen inevitable su aproximación al texto de Cabeço das Fráguas que presenta el mismo fenómeno de repetición de especies animales: dos —posiblemente, tres— ovinos y la presencia simultánea del cerdo. Son evidentes, pues, los rasgos particulares que parece haber tenido el sacrificio triple en el occidente peninsular.³⁶

En cualquier caso, la práctica de este tipo de ritos sacrificiales entre los pueblos indígenas aparece documentada en el registro arqueológico, según los resultados de la excavación del altar de Castrejón de Capote, utilizado entre el siglo V y el inicio del siglo II a.C. (Berrocal-Rangel, 1994: 262). Aquí fue identificado un conjunto de restos faunísticos con un reparto por especies anormalmente homogéneo, en el que se han distinguido 6 bóvidos, 5 ovicaprinos y 5 suidos, frente a 2 equinos, 2 ciervos y 2 jabalíes (*idem*: 245). A partir de la identificación de casi tres centenares de juegos de vasos y escudillas hallados *in situ* y del estado y cantidad de cenizas fue incluso posible saber que podía tratarse de un rito destinado a la participación de toda la comunidad, de uno o dos días de duración (*idem*: 263-275).

A la vista de los datos actuales, puede tal vez hablarse de la realización de sacrificios encuadrados en la tradición triple indoeuropea entre los pueblos indígenas, alejados ya de la liturgia “arquetípica” pero manteniendo el sacrificio conjunto de toro, carnero o oveja y cerdo. No es posible, sin em-

³⁶ Es interesante también el registro de *suovetaurilia* realizado en Sagunto en honor de Diana, en lo que sugiere tratarse de una articulación del rito romano en el marco de la interpretación y religiosidad indígenas: DIANAЕ MAXIMAE/ VACCAM OVEM ALBAM PORCAM/ [...] ONS [...] / [...] (CIL II, 3820 – 1.68).

bargo, hablar de *suouetaurilia* indígenas. Uno de los rasgos más destacados de este tipo de ritos en el occidente peninsular parece ser precisamente la coexistencia del cerdo y del chivo, animales mutuamente excluyentes en los ritos védico y romano, así como la duplicación de ovicaprinos, presente tanto en el texto epigráfico del Cabeço das Fráguas, como en los bronceos figurativos y en el registro arqueológico.

3. El sacrificio de víctimas humanas en el contexto peninsular: testimonios y realidades rituales

El sacrificio de víctimas humanas está confirmado en el occidente del territorio peninsular por tres testimonios distintos, concretamente los de Tito Livio, Plutarco y Estrabón. El primero y más antiguo se refiere al argumento en defensa de S. Sempronio Galba que, considerado responsable de la masacre de un grupo de Lusitanos, afirma haber actuado en legítima defensa, una vez fuera informado de que éstos habían inmolado hombres y caballos según su rito, lo que indicaba con seguridad que se preparaban para la guerra (Tito Livio, *Per.*, 49).³⁷ La segunda información, procedente de Plutarco (*Quaestiones Romanae*, 83), es la referencia a que P. Licinio Craso, procónsul en *Hispania* entre 97 y 93 a.C., al saber que los *Bletonenses* sacrificaban hombres a sus dioses, había llamado a sus jefes para castigarlos.

Por último tenemos el testimonio de Estrabón, el más importante y completo de todos ellos: después de un párrafo dedicado principalmente a la descripción de las tácticas, armamento y costumbres de los guerreros lusitanos, el geógrafo refiere que “los Lusitanos ofrecen sacrificios y observan las entrañas sin extirparlas. También observan las venas del pecho y adivinan palpándolas. Predicen aún a partir de las entrañas de los prisioneros de guerra, los cuales son cubiertos con *sagoi*; cuando el *hieroskópoi* golpea la víctima debajo de los órganos vitales, predicen en primer lugar de acuerdo con la forma como cae el cuerpo. Cortan a los prisioneros la mano derecha y ofréncela a sus dioses” (*Geog.* III, 3, 6). En el pasaje siguiente, y tras las consideraciones generales sobre el modo de vida de los pueblos *montañeses*, se retoma la temática religiosa: “a *Ares* sacrifican un chivo y también prisioneros y caballos; hacen aún hecatombes de cada especie de víctima al modo griego, como dice Píndaro, inmolan toda una centena” (*Geog.* III, 3, 7).

Tenemos en el primer caso un argumento utilizado como defensa personal en respuesta a una acusación: alertado por la celebración del rito lusitano, Galba decide prevenir el ataque, atacando primero. A pesar de que sólo Tito Livio registre la justificación de Galba y de que ésta pudiera no haber sido exactamente el motivo del ataque, Galba hace, sin embargo, referencia a un tipo específico de ritual que está plenamente confirmado por el relato de Estrabón. La referencia de Plutarco, por otro lado, parece ser meramente casual, apuntando a la práctica del sacrificio humano entre los *Bletonenses*, posiblemente sólo debido al carácter infractor de que éste se revestía para la ley romana de entonces, no habiendo aparentemente razones para dudar de su credibilidad. A este propósito, es interesante la identificación de tres ente-

³⁷ *In qua Lusitanos prope se castra habentis caesos fatetur, quod compertum habuerit, equo atque homine suo ritu immolatis per speciem pacis adoriri exercitum suum in animo habuisse* (Tito Livio, *Per.*, 49).

ramientos debajo de uno de los torreones de la muralla de *Bletisama*, actual Ledesma, en territorio vetón, topónimo al cual haría referencia el étnico *Bletonenses* (Guerra, 1998: 342) y que podrían haber sido objeto de sacrificios fundacionales.³⁸

El testimonio de Estrabón, por su carácter de “compilación etnográfica” merece, todavía, una nota adicional, sobre todo por corresponder íntegramente a informaciones de segunda mano. Las principales fuentes de Estrabón parecen haber sido las memorias de las campañas de Junio Bruto y de Licinio Lúculo recogidas por Polibio y, posiblemente, el resumen que Posidonio recogió en Asclepiades de Mirlea (Bermejo Barrera, 1986: 27), según García Quintela (1999: 236-237), fuentes poco o nada contaminadas por el conocimiento de realidades rituales extrapeninsulares similares y, por tanto, verosíblemente creíbles. Bermejo Barrera (1986: 21-29) apunta, no obstante, el prejuicio etnocéntrico que impregna toda la descripción del geógrafo griego, ya manifestado en lo referente a los ritos sacrificiales galos³⁹ y que aquí aparece, sobre todo, expresado en la descripción selectiva de un conjunto de aspectos que claramente separan a los pueblos bárbaros del norte de *Hispania* del mundo civilizado: el vestuario, la alimentación, los hábitos higiénicos, la dinámica social y las prácticas religiosas. Se justifica, así, la brevedad de las descripciones, la frecuente generalización de determinados elementos y la omisión de detalles considerados de poco interés para los destinatarios su obra geográfica que, como el propio autor señala (*Geog.*, I, 1, 18), quería servir a las necesidades de los gobernantes.

Sin embargo, ambos textos de Tito Livio y de Estrabón llaman desde luego la atención hacia dos aspectos muy interesantes: la aparente asociación del sacrificio de hombres y caballos en un contexto ritual eminentemente guerrero, y la importancia de la dimensión adivinatoria del sacrificio de víctimas humanas.

García Quintela (1991: 32) afirma que “la conexión entre el sacrificio adivinatorio y una divinidad guerrera en el ámbito indoeuropeo occidental sólo se lee en Estrabón refiriéndose a los Lusitanos”. Sin embargo, por un lado, esa conexión no está establecida en el texto, pues existe una clara delimitación entre los pasajes 3, 6 y 3, 7, referido el primero a los *Lusitanos* y el segundo a la designación general de “montañeses”; por otro, tampoco existe relación alguna entre el aspecto adivinatorio del sacrificio humano descrito y el culto bélico al *Ares* indígena,⁴⁰ introducido sólo en el pasaje siguiente. La extrapolación de esta supuesta “conexión”, al ámbito indoeuropeo occidental no debe condicionar la investigación, toda vez que es en realidad inexistente. Lo que estos tres testimonios permiten registrar de forma segura es la

³⁸ Asociados a restos de cuervos, aunque cada uno de los tres enterramientos presente características muy diferentes (Sopeña, 1987: 73).

³⁹ Siendo clara la diferencia de tratamiento de las informaciones recogidas en Posidonio por Diodoro Sículo y por Estrabón: mientras que el primero (*Bib. Hist.*, V, 31, 2 - 32, 6) hace la distinción entre sacrificio humano adivinatorio —señalando su rareza—, prácticas penales y sacrificio del saqueo; Estrabón (*Geo.*, IV, 4, 5) mezcla en un todo sacrificios, punitivos y prácticas vejatorias sobre el enemigo, pareciendo buscar sobre todo poner en evidencia la barbarie de estos pueblos; como Rives (1995: 68) ha apuntado, “the underlying discourse was one about civilization and barbarism”.

⁴⁰ Que será correspondiente, para Bermejo Barrera (1986: 109) al *Cosus*.

práctica del sacrificio humano entre los pueblos del Occidente Peninsular, su importancia en el contexto ritual guerrero al que se asocia el caballo y la existencia de una importante dimensión mántica, aspecto litúrgico no necesariamente vinculado al contexto bélico. Son estos los elementos que deben ser analizados.

Centrándonos de nuevo en el texto de Estrabón es además notorio, según señala Bermejo Barrera (1986: 88-89), que el único verbo usado por el autor para el acto de sacrificar —*thyō*—, sea una designación genérica para “ceremonia”, utilizada para designar todo lo que pueda ser ofrecido en los diversos tipos de ritos sacrificiales, sangrientos o no. El geógrafo no parece haberse preocupado por precisar el carácter de aquellos rituales de sacrificio y se limita a destacar un conjunto de rasgos chocantes que permitiesen construir el retrato de los pueblos bárbaros al lector civilizado. Sin embargo es posible, desde la perspectiva de las religiones comparadas, identificar en este *topos* ritual —sacrificio de víctimas humanas y équidos— paralelos bien enraizados en el panorama de la religiosidad indoeuropea.

El sacrificio del caballo, y su contexto ritual guerrero en particular, se encuentra ampliamente documentado. En la India védica tenemos, en este contexto, el rito del *Açvamedha*, exhaustivamente estudiado por Dumont (1927; 1954; 1958 *apud* Dumézil, 1974: 235) y descrito en los textos litúrgicos védicos (*Çat. Brahm.*, 13, 5, 4, 9, 11, 15) como un sacrificio de *ksatriya*, es decir, de la clase guerrera, originalmente dirigido a *Indra* (Dumont, 1927: 2-3 *in* Dumézil, *idem*: 235).⁴¹ La víctima escogida es un caballo victorioso en las carreras, más concretamente el caballo uncido a la derecha del carro vencedor. El animal escogido se dejaba en libertad durante un año, vigilado por algunos siervos del rey que velaban para que nada malo le ocurriese. Al cabo de este periodo, el caballo era conducido de nuevo a la corte y se daba inicio a la gran ceremonia del *Açvamedha*, que se prolongaba durante tres días: el primer día le eran presentadas diversas yeguas y era conducido por el rey hasta un pequeño lago; el segundo día se procedía al sacrificio de diversas víctimas animales, siendo el caballo inmolado en el último día. Antes de la inmolación, no obstante, su cuerpo era simbólicamente dividido en tres partes —cabeza, tronco y rabadilla—, siendo unguidas por tres de las esposas del rey —la reina (*Mahishi*), la favorita (*Vavata*) y la repudiada (*Parivrikta*)—, a continuación el caballo moría estrangulado. Las tres esposas, cada una acompañada por cien siervas, caminaban entonces en torno de su cuerpo y la primera esposa simulaba la unión sexual con el caballo muerto, mientras los sacerdotes y las otras mujeres intercambiaban bromas obscenas. Cuando la reina daba por terminado el acto, el caballo y las otras víctimas animales incluidas en la ceremonia eran troceadas (Dumézil, 1974: 235-236). Estas víctimas secundarias se encontraban en estrecha relación con las tres partes del cuerpo del caballo, correspondiendo las víctimas mayores a la cabeza y a la rabadilla, proporcionando la cabeza el “primer fuego” al rey (*idem*: 237). En el *Çatapatha Brāhmaṇa* (13, 4, 2, 17 *apud* Eliade, 1978: 219) se dice que el *Açvamedha* es “todo” y en el *Aitareya* (I, 2, 7), que es el sol resplandeciente mismo.

⁴¹ Posteriormente fue dedicado a *Prajapati*, asimilable al *Parjanya* védico, personificación de la nube y del trueno, y presentado como un toro mugidor (Gimbutas, 2001: 337).

Encontramos en Roma, en la ceremonia del *October Equus*, muchas analogías litúrgicas con el rito védico, tal y como Dumézil (1974: 225-238) puso en evidencia, que parecen demostrar la existencia de un arquetipo común a partir del cual se han desarrollado ambas ceremonias. Celebrado en los idus de Octubre, el rito consistía en el sacrificio del caballo que ocupaba la derecha en el tiro del carro vencedor en las carreras (Plutarco, *Quaest. Rom.*, 97). El animal, designado por Polibio (12, 4, b) como “caballo de guerra”, era sacrificado de un golpe de lanza en el Campo de Marte, señalando Plutarco (*Quaest. Rom.*, 97) cuán conveniente era la ofrenda de un caballo para Marte. Después del sacrificio, la víctima era troceada, transportándose rápidamente la rabadilla hasta el altar de la *Regia*, sobre el cual debía derramarse la sangre aún no coagulada (Plutarco, *Quaest. Rom.*, 97). La cabeza cercenada del caballo era, a su vez, objeto de una disputa ritualizada entre dos grupos rivales, los habitantes de la *Sacra Via* y los moradores de la Suburra (Plutarco, *Quaest. Rom.*, 97) y después era depositada en el Campo de Marte, donde era adornada con panes, pues, como Paulo (Festus, *De Verborum Significatu, Pauli Diaconi Epitoma*, 326)⁴² advierte, se trataba de un sacrificio hecho *ob frugum eventum*, inmoldándose un caballo a la vez que un buey porque es el caballo el que es propio de la guerra.

Son, desde luego, manifiestos los paralelismos entre el rito védico y los detalles de la ceremonia romana. En ambos los casos la víctima es un caballo vencedor en las carreras (uncido a la derecha del tiro del carro vencedor) y el sacrificio es dedicado a una divinidad guerrera, Indra, en el caso védico y Marte, en Roma. De la misma forma, son la cabeza y la rabadilla las que se destacan como las partes de mayor importancia, aunque en la India védica sea la sangre de la cabeza la que asegura el “primer fuego” al rey, mientras en Roma, es la sangre de la rabadilla la que debe ser derramada sobre el fuego de la *Regia*. En ambas ceremonias existe aún una inequívoco nexo con la figura del rey, claramente expresado en el caso védico, pero residual en el ámbito romano, como es natural en ausencia de una monarquía, donde sólo se mantiene el vínculo ritual con la *Regia*, antigua morada de los soberanos de Roma. Existe igualmente un elemento de riesgo asumido en ambos rituales: el año de libertad del caballo en la India védica y la disputa por la cabeza del caballo entre los dos grupos rivales en Roma, un “grupo real”, según Dumézil (1974: 237), constituido por los habitantes de la *Sacra Via*, que tiene como edificio central justamente la *Regia* y un “grupo exterior”, representado por los habitantes de la Suburra, donde se erguía la *Turris Mamilia*, referencia a los *Mamilii*, grupo túsculo y, por tanto, extranjero.

Los particularismos, resultantes de la evolución separada de los ritos y de los diferentes condicionantes histórico-geográficos de los que han sido objeto, son también evidentes: mientras en Roma el caballo es sacrificado con una lanza, clara alusión al contexto bélico del ritual —y, posiblemente, más fiel al arquetipo original—, en la India, es estrangulado; por otro lado, el riesgo asumido con el año de libertad concedido a la víctima védica es sustituido en Roma por la disputa ritualizada de su cabeza. De la misma forma, el

⁴² “*Panibus redimabant caput equi immolati Idibus Octobribus in campo Martio quia id sacrificium fiebat ob frugum eventum. Et equus potius quam bos immolabatur quod hic bello, bos frugibus pariendis est aptus*”.

aspecto cosmogónico e hierogámico del rito védico, presente en la clara correspondencia de las tres partes en que era troceado el caballo con los tres ámbitos funcionales y en la unión simulada entre la reina y el caballo, está totalmente ausente de la ceremonia romana. A su vez, el adorno de la cabeza cercenada del caballo con panes sólo aparece en el rito romano.⁴³ A este propósito, Dumézil (1974: 229-230) señala que se trataría de una ofrenda de agradecimiento, pues es la campaña militar, que acaba justamente con las fiestas de Octubre —y, luego, el favor del dios guerrero—, lo que garantiza la seguridad de las cosechas.

El análisis mítico-simbólico de este tipo de ritual pone todavía más en relación diversos aspectos que hablan de la íntima asociación entre caballo y víctima humana. En el caso védico, el caballo, símbolo del poder real e identificado con *Yama*, *Aditya*, el sol, parece ser el sustituto del rey mismo. En el *Aitareya* (I, 2, 7) se cuenta como *Pragāpati* se ha transformado en caballo, sacrificándose a sí mismo y en la estrofa 16 del *Purusasukta* (*Rig Veda*, 10, 9), himno cosmogónico al hombre primordial, se dice que “los dioses han sacrificado el sacrificio por el sacrificio”. Pero incluso más importante es la coincidencia litúrgica entre el *Açvamedha* y el *Purusamedha*, el sacrificio humano, de tradición más ancestral y descrito en el *Sankhayana* y en el *Vaitana* (Eliade, 1978: 218-220): la víctima humana, un *brahman* o un *ksatrya*, era comprada por la comunidad específicamente para este fin, dejándola en libertad durante un año, para luego ser sacrificada con un golpe de lanza y colgada de un árbol,⁴⁴ tras la que tenía lugar la simulación del coito con la reina. La víctima era así identificada con *Purusa-Pragāpati*, reproduciéndose simbólicamente a través del sacrificio el acto de creación y la regeneración de las fuerzas vivificantes. La elección de un bramán o de un guerrero como víctima y el tipo de muerte infligida son también reveladoras. Según Eliade, se pretende sobre todo regenerar la energía vital del soberano (Eliade, 1978: 219-224; 1994: 136-137).

La relación entre el rito del *October Equus* y el sacrificio humano no es, sin embargo, tan clara. En opinión de Dumézil (1975: 168), un aspecto parece indiciar la primitiva asociación con la víctima humana. En 46 a.C. César

⁴³ Rose (1958: 5-6 *apud* Dumézil, 1974: 231-232) recurre justamente a este aspecto de la ceremonia para señalar la íntima vinculación de Marte y de este rito en particular, con el ciclo agrícola, extirpando todo su simbolismo bélico y rechazando los testimonios clásicos y el propio texto de Paulo, que demarcan de forma clara el ámbito guerrero del rito, intentando identificar el “caballo de Octubre” con las figuras de caballos que en las comunidades rurales personificaban el “espíritu del maíz” hasta fechas recientes (*vide* Frazer, 1994: 454, 463). Rose argumenta, además, que el contexto agrario del rito es también manifiesto por ser la sangre de la rabadilla del caballo de Octubre la que era incorporada en la preparación purificante con la cual se rociaban los ganados durante los *Parilia*. Como Dumézil ha señalado, ninguno de los textos existentes sobre el *October Equus* establece esta relación, ni siquiera mencionando los *Parilia*: esa relación ha sido establecida *a posteriori* por los comentaristas modernos de Propertio (4, 1, 19-20), aunque el propio texto no haga ni sugiera la identificación del “caballo mutilado” de los *Parilia* con el *October Equus*. Esta interpretación errónea sería, sin embargo, cada vez más aceptada como válida y vendría a marcar posición entre los investigadores de la religión romana, llegándose incluso a afirmar que el caballo de los *Parilia* se mataba seis meses antes y que su sangre se derramaba sobre el altar de Vesta donde, coagulada, se utilizaba después en la fumigación descrita, todo esto sin ningún soporte en las fuentes (Dumézil, 1974: 231-232).

⁴⁴ De clara analogía con el sacrificio de Odín en la mitología germánica.

pone fin a una sublevación militar ejecutando sumariamente a un soldado y condenando a otros dos al sacrificio. Dion Cassio (*Hist. Rom.*, XLIII 24, 2-4) no describe el rito en concreto, pero refiere que ambos fueron sacrificados en el Campo de Marte por el *flamen Martialis* y que sus cabezas fueron llevadas a la *Regia*, aspectos que conducirán a Dumézil (idem: 168) a pensar en un paralelo con el “caballo de Octubre” y el *Purusamedha* védico, indicando la posibilidad de que César hubiera rehabilitado un rito en desuso desde mucho tiempo atrás con la intención de afirmar de forma incuestionable su derecho a la soberanía. Todavía no conocemos ningún registro que confirme la asociación del sacrificio humano con un rito de regeneración del poder real en Roma, paralelo al *Purusamedha*. Aunque los dos aspectos relatados por Cassio Dion —el lugar del sacrificio y el tipo de oficiante, así como el transporte de las cabezas cercenadas a la *Regia*— recuerden inevitablemente el rito del *October Equus*, y no sea de extrañar la preexistencia de un rito análogo al védico, debemos considerar esta posibilidad con cautela. El sacrificio humano era conocido en Roma, pero, según los datos actualmente disponibles, los contextos rituales con los que se asocia parecen ser claramente distintos.

Encontramos, sin embargo, otras referencias en las que es posible reconocer paralelos con el *Açvamedha* o el *October Equus* o que ponen en relación el sacrificio del caballo y la actualización cosmogónica del sacrificio del hombre primordial. En el ámbito escandinavo, la *Hákonar saga Goda*, 17 (Cleasby & Vigfusson, 1957: 701) relata que el sacrificio del caballo *vetrnátta blót*, “sacrificio de la noche de Invierno”, era celebrado en el día 14 de Octubre, marcando el inicio de las actividades rituales de las *vetrnoetr*, caracterizadas sobre todo por las acciones turbulentas y frenéticas de jóvenes enmascarados. Este sacrificio, como ha hecho notar Boyer (2001: 263), es designado en transitivo directo, sobreentendiendo no el sacrificio de un caballo al dios, si no el sacrificio del propio dios, exactamente en la forma como es descrito el *Açvamedha* en los textos litúrgicos védicos. Tácito (*Germania*, X) destaca la importancia que asumían los caballos para los pueblos germánicos, considerados como mensajeros de los dioses y conocedores de la voluntad divina.

Conocemos otra ceremonia, celebrada cada nueve años en el templo de Upsala y a la cual toda la comunidad estaba obligada a asistir, registrada por Adán de Bremen (*Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum*, IV, 27) y según la cual eran sacrificados y colgados de los árboles del bosque sagrado nueve machos de cada especie, llegando a ser setenta y dos los cuerpos suspendidos de hombres, caballos y perros. Según Snorri Sturluson, en el siglo XIII (Heimskringla *apud* Davidson, 1964: 51-53) era un rito destinado a propiciar paz y victoria para el rey sueco, consagrado a *Wotan*. Realmente es fácil de identificar el tema de actualización y regeneración cosmogónica en la reproducción del sacrificio de Odín que, ciego y traspasado por una lanza, es colgado del árbol del mundo durante nueve noches hasta que los secretos de las runas y del universo le son revelados (*Hávamál*, 138; Davidson, 1964: 51). Heródoto (7, 13; 1, 132) nos proporciona otra información con respecto a los Escitas, según la cual éstos realizaban sacrificios de caballos blancos que acompañaban con la recitación ritual de la genealogía de sus dioses (Dumézil, 1978: 31-32; Eliade, 1994: 321), práctica semejante a la descrita por Tácito (*Germania*, 39) en relación con los germanos *Semnones*, cuya

víctima era, sin embargo, humana. Esta aparente relación de equivalencia y/o sustitución entre caballo y víctima humana es igualmente referida para los Galos en el *Paradoxographus Vaticanus* (Admiranda 44, 1), donde se indultaría a un criminal si éste ofrecía un caballo a la familia de su víctima.

El mismo contexto, Guyonvarc'h y Le Roux (1995: 67-69) apuntan el rito de consagración real del Ulster, descrito por Giraldus Cambrensis (*Top. Hib.*, III, 25) en términos talmente velados e insinuantes que han llevado a leer entre líneas que el rito implicaba la cópula entre el futuro rey y una yegua, sacrificada después y comida por el monarca y sus pares. Para estos autores, no sólo es meramente hipotética esa relación hierogámica, sino que la propia ingestión de la carne de la víctima es dudosa, atendiendo a la aversión de los Celtas por la hipofagia. Lo realmente importante, de hecho, es la relación de consagración real y sacrificio de un équido, que consideran el equivalente céltico del *Açvamedha*. Sin embargo y aunque la descripción de Giraldo no sea tan clara en lo que concierne a la cópula, no hay ningún inconveniente, desde el punto de vista de las religiones comparadas, en lo que respecta a la ingestión de un animal sagrado en el contexto de una ceremonia tan importante como es la consagración real. Por otro lado, tampoco hay ningún indicio que apunte a este rito como equivalente del védico: se trata de una ceremonia de consagración, de entronización de un nuevo monarca y no de un rito de celebración de un rey ya instituido como en la India.

Un aspecto que merece sin duda atención es el hecho de que, en la tradición indoeuropea, las fiestas destinadas a las divinidades guerreras se celebraran habitualmente en el solsticio de Invierno, como el *Açvamedha* védico, el *October Equus* romano, el *Vetrnáttá Blót* escandinavo, los sacrificios germánicos del *Jule*, el irlandés *Samain* y, posiblemente, el galo *Samon(ios)*, incluyendo un conjunto de actividades rituales específicas de los *Männerbünde*, las llamadas “cofradías de guerreros” en las que tenían un papel destacado las correrías de la “caza nocturna” (Peralta-Labrador, 1991: 75-76). Cuando está documentado, el sacrificio del caballo que parece protagonizar estos ritos, siempre relacionados con la figura del rey, asume particular importancia, siendo destinado a la renovación de las fuerzas en declive del monarca al final del año (idem: 77; Eliade, 1978: 219-224; 1994: 136-137). Éste es, para Peralta-Labrador (1991: 76-78), solamente uno de los momentos de este tipo de rituales, al que se puede añadir “la caza nocturna”, que implica ritos de persecución protagonizados generalmente por jóvenes enmascarados. En el ámbito escandinavo tenemos las actividades rituales de la *Vetrnoetr* y su encuadramiento mítico, que Motz (1984: 152-154) considera equivalente a la caza salvaje liderada por Odín y llevada a cabo por jóvenes guerreros a él consagrados que tenían un estatus sagrado y marginal, aún no integrados en la comunidad, que desencadenarían el furor bélico propio del dios (Kershaw, 2000: 93). Del mismo modo, la saga irlandesa *Mesca Ulad*, “el éxtasis” o “la embriaguez de los *Ulatas*”, describe una fantasmagórica cabalgata nocturna, una caza salvaje efectuada por los guerreros durante el *Samain*, en honor del rostro oscuro del dios celeste supremo (Peralta-Labrador, 1991: 78). En la Península Ibérica, apenas tenemos pervivencias de ceremonias que pueden encuadrarse en el mismo ámbito, constituyendo tal vez el mejor ejemplo las festividades del Año Nuevo en Pamplona y Zuberoa, caracterizadas por danzas exclusivamente masculinas de enmascara-

dos, portadores de sables y disfrazados de caballos, algunos marcados con una esvástica que evoca el tema indoeuropeo del caballo solar (idem: 79-80).⁴⁵ Podemos igualmente percibir la pervivencia de este tema ritual en las correrías de jóvenes enmascarados realizadas aún hoy en las fiestas de Invierno y de Año Nuevo del Norte de Portugal (Lopes, 2000: 49-59, 105-116).

Únicamente en el caso de Upsala se verifica la asociación simultánea del sacrificio de hombres y caballos, pero aquí, asociados también al perro. Aunque aparentemente pertenecientes al mismo contexto mítico-simbólico, los sacrificios de hombres y caballos son, en la mayor parte de los casos conocidos, mutuamente excluyentes. Todavía, en el ámbito galo, se puede tal vez apuntar como posible indicio de la práctica del sacrificio de hombres y caballos el hallazgo en 2002 durante una excavación de emergencia cerca de la muralla del *oppidum* de Gondole (Clermond-Ferrand, Puy-de-Dôme), de varias sepulturas del Hierro II, una de las cuales contenía los restos completos de 8 hombres y de 8 caballos, dispuestos en dos filas, con las cabezas orientadas al sur y mirando al este, sin cualquier otro material (Cabezuelo, 2002: 10-1). Otras situaciones que podríamos aún considerar son, por un lado, las evidencias arqueológicas de los santuarios galos de Gournay-sur-Aronde y de Ribemont-sur-Ancre, donde se registra la asociación de restos de équidos y de humanos en la construcción de osarios, a través de una selección cuidadosa de huesos largos de las dos especies (Méniel, 1992: 63-80; Green, 2001: 44); y por otro lado, los datos de la gruta de Bycí Skála, Moravia, en la que los restos de 40 individuos se asocian a un número también elevado de caballos (Green, 2001: 87, 101-102), si bien nada nos puede garantizar que ambos tipos de víctimas hubiesen sido inmolados en conjunto o en el decurso del mismo rito. Las fuentes son, a este respecto, mudas,⁴⁶ aunque Tácito (*Annales*, XIII, 57) refiere, entre los Germanos, el sacrificio de hombres y caballos que los Hermundurios hicieron tras la victoria sobre los Catos, al mismo tiempo que destruían todos los perteneces del enemigo. Otros ejemplos podrían ser también el enterramiento de la Edad del Hierro de Blewburton, Berkshire (Inglaterra), en el que se han identificado los cuerpos de un caballo, de un perro y de un hombre, depositados al mismo tiempo; y la sepultura de Jubilee Line donde han sido igualmente identificados los cuerpos de un hombre y de un caballo (Green, 2001: 45). Sin embargo, estas mismas situaciones pueden ser cuestionadas, pudiendo pensarse como alternativa en un contexto funerario en el que el difunto es enterrado con sus animales favoritos, o que éstos lo definan como guerrero y, por tanto, no ser necesariamente el testimonio de un rito sacrificial.

⁴⁵ Confrontar la aproximación hecha por Pena Graña (2004: 52-59).

⁴⁶ Como lo son relativamente a determinadas especificidades rituales que apenas las evidencias arqueológicas permiten entrever. Un caso paradigmático a este respecto, es revelado por las excavaciones del santuario de Vertault donde el sacrificio de perros está íntimamente asociado al de caballos (Méniel, 1992: 71-87), situación jamás referida por los autores clásicos y que muestra precisamente cuánto ignoramos aún. Es posible, sin embargo, que esta relación particular refleje una connotación guerrera del rito, una vez que el sacrificio del perro en sí mismo es muy frecuente en contextos purificatorios de los ejércitos, como ha apuntado Blaive (1995: 286-287).

La misma duda se puede plantear en relación con las referencias peninsulares, sobre todo en descripciones de naturaleza sucinta y general. Decir que los Lusitanos sacrificaban hombres y caballos (Tito Livio, *Per.*, 49) o que los *montañeses* sacrifican chivos, hombres y caballos (Strabón, *Geog.* III, 3, 7) no implica necesariamente que fuesen sacrificios conjuntos —sobre todo en lo que respecta al texto de Estrabón—, pudiendo en realidad corresponder a ritos distintos, aunque íntimamente ligados entre sí o integrados en el mismo contexto ritual. En este sentido, tal vez podríamos pensar en la celebración más habitual del sacrificio de caballos, mientras la víctima humana quedaría reservada para situaciones de amenaza más extremas. Es, al menos, lo que Diodoro (V, 31, 3) y César (*De Bello Gallico*, VI, 16, 2) afirman para el sacrificio humano en el contexto galo.

El sacrificio de caballos que precede a la batalla parece haber sido, de hecho, un hecho recurrente. Políbio (12, 4, b), a propósito del origen del rito del *October Equus*, rechaza la hipótesis de que se trate de una venganza simbólica contra el caballo de Troya, a menos que se considerase a todos los bárbaros como descendientes de los troyanos, una vez que prácticamente todos esos pueblos sacrificaban un caballo antes de la batalla o ante una situación de máxima importancia para la comunidad. Los pueblos bárbaros a los cuales Políbio se refiere, serían con toda probabilidad los Celtas, justamente los “bárbaros” que él mejor conocía, como señala García Quintela (1999: 232). La celebración del sacrificio del caballo en un contexto análogo parece haber existido igualmente entre los Tracios, como hace pensar la actitud de Espartaco al inmolar su propio caballo ante la inminencia de la desesperada y última batalla contra Craso, relatada por Plutarco (*Crassus*, II, 8-9).

Considerando los datos disponibles, cabe distinguir ante dos tipos distintos de contextos rituales: un contexto de tipo propiciatorio, vinculado a una actualización cosmogónica y a la regeneración de la fuerza vital del monarca al fin de la estación guerrera, en el que podremos situar el *Açvamedha*, el *October Equus*, el *Vetrnoetr Blót*, el rito de Upsala y, tal vez, el rito escita; y por otra parte, el contexto de aversión, protagonizado por los sacrificios realizados ante la inminencia de una batalla, con la pretensión de rechazar la amenaza enemiga y propiciar la victoria, en el que debemos incluir el sacrificio lusitano descrito por Galba (Tito Livio, *Per.*, 49). No podemos, así, coincidir con García Quintela (1999: 231-232) cuando señala que a Galba le hubiera bastado el conocimiento de la ceremonia del *October Equus* para interpretar el sacrificio lusitano de hombres y caballos como indicio seguro de que aquellos se preparaban para la guerra.

Son, en nuestra opinión, dos ritos distintos. No hay, con los datos actualmente conocidos en el ámbito de la religiosidad de tradición indoeuropea que hemos examinado, ningún medio de establecer un paralelo entre el sacrificio de caballos antes de la batalla y el sacrificio ejecutado en rituales como el *Açvamedha* o el *October Equus*. Estamos de acuerdo en que no le sería necesario a Galba tener un conocimiento específico de las prácticas religiosas lusitanas para comprender su intención, atendiendo a la recurrencia de este tipo de sacrificio y su íntima connotación guerrera, pero no en que se hubiera referido al rito del *October Equus* para hacer tal conjetura.

El sacrificio del caballo antes de la batalla se reviste de un profundo significado, doblemente de aversión y conjuntivo: de aversión porque se

pretende desviar la amenaza y conjuntivo porque se espera propiciar el favor divino. Encontramos, justamente en el mismo contexto ritual, el sacrificio humano.

Es así como el rey noruego Hakon sacrifica dos de sus hijos para que le sea permitido ganar la batalla, según Saxo Grammatico (*apud Oestigaard*, 2000: 52). En un contexto ya plenamente de aversión, donde la ejecución de prisioneros de guerra pretende concretizar simbólicamente su derrota, tenemos el ejemplo de Temístocles que, inmediatamente antes de la batalla de Salamina, sacrifica ante Dionisio, “el comedor de carne”, a tres prisioneros persas, los hijos de la hermana del propio Jerjes, para propiciar su victoria sobre la armada persa (Plutarco, *Themistocles*, XIII, 2; *Lyk.*, 22, 2; Phainias, fr. 25 *apud* Burkert, 1993: 450). De la misma forma, el contingente de mercenarios de origen griego que formaba parte del ejército de Psaménito que combatió contra Cambises, ante la traición de uno de sus compatriotas, sacrifica a los hijos de aquél y bebe su sangre en sustitución de los *sphágia* de animales, antes de lanzarse al combate (Heródoto, *Historiae*, III, 11). Aún en el mismo ámbito, podemos considerar el sacrificio de prisioneros de Olinto ordenado por el general persa Artabano, después de tener cercada la ciudad y antes de someterla (Heródoto, *Historiae*, VIII, 127). En opinión de Dumézil (1974: 108-110), podemos encontrar igualmente reminiscencias de éste tipo de práctica en la *velatio* romana, en la cual, antes de la batalla, el general ofrenda su propia vida a los dioses a cambio de la victoria (Livio, *Hist.*, VIII, 9, 1-10).

Ejemplos muy claros de un contexto de aversión, todavía en el mundo romano, son los sacrificios de una pareja de Galos y una pareja de Griegos, enterrados vivos en el *Forum Boarium*, siguiendo lo prescrito en los Libros Sibilinos, en 228 a.C., ante la inminencia de la toma de Roma por los Galos Insubres (Plutarco, *Marcellus*, III, 4; Plinio, el Viejo, *Hist. Nat.*, XXVIII, 3, 12; Perrin, 1971a: 441-443), y que volverían a ser realizados en 216 a.C., ante la amenaza del ejército cartaginés (Livio, XXII, 57, 6).⁴⁷ Cassio Dion (Hist. Rom., XII, 50) señala que este rito fue ejecutado para evitar la materialización de una profecía sibilina, por la que los Griegos y los Galos dominarían Roma. Dando muerte ritualmente a los extranjeros, personificación de la amenaza, se eliminaba la posibilidad que se concretara. No deja igualmente de ser curioso, a este propósito, el comentario de Ovidio (*Fasti*, I, 335-336): *victima, quae dextra cecidit victrix, vocatur; hostibus a domitis hostia nomen habet*. Parece ser también a este contexto de aversión, ante una amenaza inminente, al que se refiere César (*De Bello Gallico*, VI, 16) al decir que los Galos *sunt adfecti gravioribus morbis quique in proeliis periculisque versantur, aut pro victimis homines immolant aut se immolatos vovent administrisque ad ea sacrificia druidibus utuntur, quod, pro vita hominis nisi hominis vita reddatur, non posse deorum immortalium numen placari arbitrantur, pubiceque eiusdem generis habent instituta sacrificia*.

⁴⁷ Rito que parece haber pervivido en una ceremonia anual muy particular, que consistía en el lanzamiento de muñecos llamados *Argei*, de la *pons Sublicius* en Roma, al río Tiber. Dionisio de Halicarnasso, *Ant. Rom.*, I, 38; Plutarco, *Quaest. Rom.*, 272b; Ovidio, *Fasti*, V, 621-634 e Varrão, *De Lingua Latina*, VII, 44).

Pensamos que debe encuadrarse también en este ámbito el sacrificio lusitano de víctimas humanas que Galba consideraba previo a la batalla. Los dos tipos de sacrificio humano descritos por Estrabón —el sacrificio adivinatorio de los Lusitanos y, quizás, el sacrificio de prisioneros de guerra practicado por los *montañeses*—, parecen comportar, sin embargo, otro sentido ritual. En lo que respecta al sacrificio de prisioneros de guerra, sabemos que, tanto en el ámbito escandinavo y germánico (Davidson, 1964: 54-55) como entre los Galos, todos los enemigos muertos en combate eran, en sí mismos, asumidos como ofrendas sacrificiales (Eliade, 1978b: 161). Se inscribe aquí el “culto de las cabezas cortadas” (Green, 2001: 95-110), documentado ampliamente en la Galia (Estrabón, *Geo.*, IV, 4, 5; Diodoro, V, 29,4; Cássio Dión, XXXIII, 22; Livio, XXIII, 24, 11; Justiniano, XXIV, 5),⁴⁸ entre los Escitas⁴⁹ e incluso en el territorio peninsular.⁵⁰

El sacrificio de prisioneros de guerra podía igualmente ser ejecutado antes de la batalla, como ya hemos dicho, o después, asumiendo aquí, sin embargo, la connotación de ofrendas de agradecimiento y, por tanto, un contexto ritual marcadamente distinto. No obstante, es difícil hacer esa distinción a través de los textos clásicos, que habitualmente no se detienen en este tipo de detalles. El texto de Livio es, en este sentido, muy útil, al situar antes de la batalla el sacrificio lusitano de hombres y caballos, realizado con intención bélica; por el contrario, Estrabón no establece ningún criterio temporal: dice apenas que los Lusitanos hacen sus predicciones a través de las entrañas de los prisioneros de guerra y según la forma que adopta su cuerpo al caer, cortándoles la mano derecha y ofreciéndola a los dioses (*Geog.*, III, 3, 6); mientras que los “montañeses” sacrifican un chivo, prisioneros y caballos a *Ares* (*Geog.*, III, 3, 7), acumulando en un todo indistinto ritos que serían muy probablemente diferentes.

Así parece suceder, por ejemplo, en relación con el sacrificio humano adivinatorio y la práctica de la amputación de la mano derecha a los prisioneros de guerra. Es posible que esta práctica de mutilación ritual esté documentada en el monumento de Binéfar (Huesca) donde están representadas figuras humanas sin cabeza y sin manos (López Monteagudo, 1987: 251; Alfayé Villa, 2002: 65-74), con paralelos en la estela de El Palao (Marco Simón, 1976: 76-77) y en las representaciones antropomórficas amputadas de la lúnula de Chão de Lamas, Portugal (Almagro-Gorbea & Lorrio, 1991: 422). Es también interesante, a este propósito, que el requisito impuesto por

⁴⁸ Su comprobación arqueológica la aporta el hallazgo en Apt de nueve cráneos humanos debajo de un altar dedicado a Marte (CIL XII 1077) por individuos de onomástica celta (López Monteagudo, 1987: 251).

⁴⁹ Entre los Escitas, no solo el cráneo sino también la piel de los guerreros enemigos era usada como trofeo. Todo guerrero escita tenía la obligación de beber la sangre del primer enemigo muerto y presentar al rey sus cabezas cortadas (Heródoto, *Hist.*, 4, 64, 1-4).

⁵⁰ El texto de Diodoro (XIII, 57, 2) registra también la costumbre de los soldados hispanos del ejército cartaginés de cortar la cabeza a sus enemigos y de insertarlas en lanzas, práctica a la cual parecen igualmente aludir las cabezas representadas en la lúnula de plata de Chão de Lamas -en asociación con una pátera, un puñal y lanzas- y en la diadema de San Martín de Oscos, Asturias (López Monteagudo, 1987: 247). La importancia ritual de la cabeza humana está igualmente atestiguada en el depósito votivo del Cerro do Castelo de Garvão (Ourique, Portugal) donde un cráneo parece corresponder a un sacrificio de fundación (Beirão *et alii*, 1985: 45-135).

un padre numantino para dar en matrimonio a su hija sea la entrega de la diestra de un enemigo, según nos cuenta Aurelio Víctor (*De Vir. Illustr.*, 59). La única analogía ritual conocida hasta ahora es el rito escita descrito por Heródoto (*Hist.*, IV, 62, 2), según el cual, después de haber sido vertido vino sobre la cabeza de los prisioneros, estos eran degollados sobre un gran caldero y su sangre derramada sobre una espada que simboliza al dios de la guerra, amputándose a continuación el brazo derecho de las víctimas.

Es posible que esta práctica de amputación de la mano o del brazo simbolice la erradicación definitiva de la amenaza protagonizada por el enemigo, dado que se trata de la mano y del brazo con los que manejaban la espada aquéllos que traían la muerte. No nos parece que se trate únicamente de prácticas vejatorias sobre el cuerpo del enemigo (Dumézil, 1978: 252-253; Hartog, 1980: 204) o que puedan encuadrarse en una dualidad castigo-sacrificio (García Quintela, 1999: 238), atendiendo a la profunda carga dramática y simbólica del sacrificio humano, sobre todo en contextos de averción. Encontramos también, en el mundo galo, en el santuario de Gournay-sur-Aronde (Oise), evidencias del desmembramiento y decapitación de víctimas humanas de un total de cerca de mil individuos, todos del sexo masculino y con menos de 40 años (Green, 2001: 150-152), aunque aquí podría tratarse de otro tipo de ceremonial.

En el ámbito escandinavo sabemos que el sacrificio de prisioneros de guerra, designado como *Blóðörn* o “águila de sangre”, estaba consagrado a Odín en agradecimiento por la victoria, consistiendo en la apertura de un orificio en la espalda y la extirpación de los pulmones de la víctima aún viva, que según la documentación, se practicó al menos hasta el siglo XI (*Orkneyinga Saga, Knútsdrapa apud Smyth*, 1999: 17-20). Del mismo modo, Propicio (*Hist. Bel.*, VI, XV, 23-25) refiere que para los habitantes de Thule, el más noble de los sacrificios era el del primer prisionero de cada batalla.

En lo que respecta a la dimensión adivinatoria del sacrificio humano, tenemos la noticia de que en el año de 1325, el rey báltico Lokietek ordena la anticipación del resultado de una batalla a través de un sacrificio humano. Según las palabras de Schrader-Nehring (2, 57 ss. *apud* Campanile, 2001: 209-210), “atan un hombre gordo y grande, le fijan la cabeza entre sus propias rodillas y abren su espalda con una espada, observando el chorro del sangre para intentar así prever el resultado de la guerra”. Igualmente entre los Eslavos, eran ofrecidos sacrificios humanos a *Svantovit* o *Rod*, divinidad suprema de carácter guerrero, efectuándose una libación con sangre para comprender los oráculos (Boyer, 2001a: 278-279).

La dimensión adivinatoria y el sacrificio en el mundo germánico parecen, sin embargo, ser indisociables, constituyendo el momento crucial del rito la pregunta dirigida al Destino —*frétt*— (Boyer, 2001b: 243) e interpretándose la respuesta según la disposición de los dos pequeños palos de madera lanzados sobre la sangre de la víctima o el agua utilizada en su consagración (Tácito, *Germania*, X, 1). Tenemos, siempre entre los pueblos germanos, la descripción del caso cimbrico, transmitida por Estrabón (*Geog.*, VII, 2, 3), en que los prisioneros de guerra, adornados con flores, eran degollados por sacerdotisas, y su sangre recogida en un gran caldero. Un aspecto muy interesante se refiere, sin embargo, a la dimensión mántica del ritual, ejecutada por otras sacerdotisas que, abriendo el cuerpo de las víctimas, ob-

servaban sus entrañas para predecir el resultado de la batalla, lo que recuerda al rito lusitano descrito por Estrabón (*Geog.* III, 3, 6), en que también se observaban las entrañas sin extirparlas. El mismo proceso de observación de las entrañas de la víctima tiene lugar en el sacrificio humano adivinatorio de los pueblos británicos, tal como los describe Tácito (*Ann.*, XIV, 30, 3). La interpretación del estertor final de la víctima y del modo como fluía su sangre, registrado por Estrabón en el sacrificio lusitano, tiene, por otro lado, paralelos en el rito sacrificial practicado por los galos (Diodoro Sículo, V, 31, 3; Estrabón, *Geog.*, IV, 4, 5).

Es enteramente plausible que nos encontremos ante dos ceremonias distintas y dos momentos rituales diferentes, reunidos en éste parágrafo de Estrabón (*Geo.*, 3, 7). Podemos, en este sentido, suponer el sacrificio adivinatorio en un contexto anterior a una batalla o ante la inminencia de otras circunstancias seriamente adversas, como hacen pensar los ritos eslavo y cimbrío; y el sacrificio y la mutilación ritual de prisioneros de guerra dentro de un contexto dual, pudiendo ser ejecutado antes (connotación de aversión) o después de una batalla (agradecimiento por la victoria), según los casos. Por el momento lo único seguro es que los Lusitanos practicaban el sacrificio de hombres y caballos en un contexto eminentemente bélico, que practicaban el sacrificio humano adivinatorio y que las víctimas habituales de esos ritos debían ser prisioneros de guerra, un registro en todo coincidente con el panorama religioso indoeuropeo —salvaguardando, claro está, las particularidades inherentes a los diferentes ejemplos que hemos tratado—, aunque sin correspondencia con el contexto ritual del *October Equus* o del *Açvamedha*.

Su análisis en la perspectiva de las religiones comparadas y en la óptica de la ciencia del comportamiento revela además el encuadramiento de estos ritos en lo que hemos venido a designar como contexto ritual de aversión y la importancia que esto tenía para el hombre antiguo, en su esfuerzo por propiciar lo imprevisible: intentar prevenir la amenaza y encontrar formas de eliminarla. Valeri (1985: 42, 66) señala, a este propósito, que en cualquier sacrificio subyace un poderoso componente mágico y adivinatorio, en la medida en que procura reproducir lo que pretende alcanzar y las condiciones para que tal cosa acontezca, creyéndose estar observando de hecho la concretización del objetivo del ritual.

Esto es aún más claro cuando está en juego una víctima humana: el rito adquiere entonces el paroxismo de lo que podemos considerar como magia simpática. Ejemplos claros son el sacrificio de prisioneros persas ordenado por Temístocles, justamente para propiciar la victoria en Salamina, y el sacrificio de una pareja de griegos y otra de galos en Roma, realizado en dos ocasiones ante el peligro inminente de la toma de la ciudad. En ambos los casos, subyace la noción de que al matar al representante de la amenaza, ésta sería igualmente eliminada: trátase de hecho de una reproducción *ante quem* del fin deseado, de vencer al enemigo antes de la batalla, algo con gran poder de sugestión y que interiorizado colectivamente, sería realmente tranquilizador. Es en este sentido que Durkheim (1912: 3, 13) opinaba que los ritos más bárbaros o insólitos expresan siempre una necesidad humana, constituyendo modos de actuar que se destinan a suscitar, mantener o rehabilitar determinados estados mentales indispensables para el equilibrio de la comunidad.

El mismo carácter parece estar subyacente en la práctica de amputación ritual de la mano y del brazo derechos, respectivamente, entre los Lusitanos y los Escitas: cercenando el elemento que maneja el arma y que trae la muerte a la comunidad, se elimina en definitiva la amenaza. El sacrificio del caballo de que hemos hablado inicialmente, por su connotación bélica y asimilación mítico-simbólica al ser humano en el cuadro de la tradición indoeuropea, parece tener una connotación idéntica que, por lo demás, justificaría su recurrencia. Sin embargo, en el caso peninsular y ante la posibilidad de una asociación efectiva del sacrificio de hombres y caballos, aún podríamos pensar en otra cosa: la representación ritual de la victoria en la batalla futura, en la que el conjunto de hombre y caballo son la imagen del enemigo que se prepara para combatir, como puede sugerir la compensación exigida a los Romanos por los habitantes de Complega para cada uno de sus guerreros muertos: un caballo, una espada y un sago (Diodoro Sículo, XXIX, 28; Apiano, *Ib.*, 42).

Todo esto pone en evidencia las diversas posibilidades de interpretación que el carácter sucinto y con frecuencia poco detallado de los textos clásicos ofrecen, llamando nuestra atención hacia la necesidad de un constante y atento examen y la utilidad que la perspectiva de las religiones comparadas ofrece en el marco interdisciplinar para el progreso de la investigación en el campo de la religiosidad antigua, donde la consciencia de lo poco que sabemos es la única premisa válida para lo que podemos intentar conocer.

4. Conclusión

En el marco de las religiones comparadas, al estudiar los diversos comportamientos rituales en el ámbito indoeuropeo, Dumézil (1947) identificó todo un conjunto de paralelos que subrayan la existencia de un mismo contexto litúrgico, lo cual es utilizado para explicar los datos peninsulares desde Blanco Freijeiro (1957: 499-516), Gómez Tabanera, 1965: 258-276 y Tovar (1985: 245-248): el ámbito cerimonial de la *sautrāmanī* védica y de los *suovetaurilia* romanos.

Es también habitual, desde García Quintela (1991: 25-37; 1992a: 337-354; 1999: 231-232), aproximar los sacrificios de hombres y caballos que los autores clásicos refieren en el occidente peninsular, a las ceremonias del *Açvamedha* védico y del *October Equus* romano. Al revisar el grado de aplicabilidad del modelo dumeziliano a lo que hoy se conoce, queda claro, sin embargo, que no es posible una lectura tan sencilla y que en realidad aún sabemos muy poco.

Pero lo poco que sabemos es suficiente para advertir de los peligros que supone admitir la equivalencia *a priori* de contextos rituales externos con respecto a una realidad de la que conocemos tan poco, actitud tanto más grave cuando se hace sin preocuparse por analizar en profundidad esos mismos contextos que se utilizan como “modelo”.

Esto se pone claramente de manifiesto en lo que se refiere a la interpretación de las inscripciones de Lamas y del altar de Marecos dentro del contexto ritual de los *suovetaurilia*, aún cuando las víctimas animales implicadas muestren, desde luego, el error de esa interpretación.

Lo mismo ocurre en la aproximación *a priori* del sacrificio de hombres y caballos —del que nos habla Estrabón—, al contexto del *Açvamedha* y del *October Equus*, un paralelo que realmente no existe.

Tampoco en lo que respecta a los testimonios más relevantes como eventuales paralelos del sacrificio triple, como la inscripción del Cabeço das Fráguas, el bronce del Instituto de Valencia de Don Juan, el bronce de Castelo de Moreira y el primer bronce del Museo Nacional Arqueológico, puede establecerse una equivalencia segura a la vista de lo que ignoramos de las divinidades implicadas o de la secuencia de víctimas animales, de rasgos muy particulares.

Por lo tanto y en lo que respecta al Occidente peninsular, no es lo mismo decir que se practicaban ritos, sin duda, análogos a los *suovetaurilia* romanos que señalar la existencia de ritos encuadrables en su contexto semántico o litúrgico. Igualmente es muy diferente decir que el sacrificio lusitano de hombres y caballos puede corresponder al mismo contexto de las ceremonias del *Açvamedha* y del *October Equus*, que explicarlos como una acción litúrgica ligada a contextos de aversión, con la que se pretendía obtener *ante quem* la victoria sobre el enemigo.

BIBLIOGRAFÍA

- ALFAYÉ VILLA, S. (2002): “Rituales de aniquilación del enemigo en la estela de Binéfar (Huesca)”, *Actas del XXVII Congreso Internacional Girea-Arys, Historia Antigua “Jerarquías religiosas y control social en el mundo antiguo”*, Librería Hernandez Guerra, Universidad de Valladolid, pp. 65-74.
- ALMAGRO BASCH, M. (1969): “De Orfebrería céltica: el depósito de Berzocana y un brazalete del Museo Arqueológico Nacional”, *Trabajos de Prehistoria*, Madrid, 26, pp. 275-287.
- ALMAGRO BASCH, M. (1974): “Los tesoros de Sagradas y Berzocana y los torques de oro macizo del occidente peninsular”, *III Congresso Nacional de Arqueologia*, Porto, pp. 259-282.
- ALMAGRO GORBEA, M., LORRIO, A. J., (1992): “Representaciones humanas en el arte céltico de la Península Ibérica”, *Sep. Actas del II Symposium de Arqueologia Soriana*, pp. 411-451.
- ARMADA PITA, X.-L., GARCÍA VUELTA, O. (2003): “Bronces con motivos de sacrificio del Área Noroccidental de la Península Ibérica”, *Archivo Español de Arqueología*, 76, ns. 187-188, Madrid, pp. 47-75.
- BEIRÃO, C. de M., SILVA, C. T. da, SOARES, J., GOMES, M. V., GOMES, R. V. (1985): “Depósito votivo da II Idade do Ferro de Garvão. Notícia da primeira campanha de escavações”, *O Arqueólogo Português*, Série IV, 3, pp. 45-136.
- BERMEJO BARRERA, J. (1986): “El erudito y la barbarie”, *Mitologia y Mitos de la Hispania Prerromana*, II, Bermejo Barrera, J. (ed.) Akal Editores, Madrid, pp. 13-44.
- BERROCAL-RANGEL, L. (1994): *El Altar Prerromano del Castrejón de Capote. Ensayo Etno-arqueológico de un ritual céltico en el Suroeste Peninsular*, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid.
- BLAIVE, F. (1995): “Les Robigalia et le Sacrifice du Chien”, *Latomus*, Révue d'Études Latines, tome 54, fascicule 2, Éditions Latomus, Bruxelles, pp. 279-289.
- BLANCO FREIJEIRO, A. (1957): “Exvoto com escena de sacrificio”, *Revista de Guimarães*, 67, pp. 499-516.
- BONNECHERE, P. (1997): “La πομπή sacrificielle des victimes humaines en Grèce Ancienne”, *Revue des Études Anciennes*, tome 99, n° 1-2, pp. 63-89.
- BOYER, R. (1995a): “El hombre y lo sagrado entre los Eslavos”, *Tratado de Antropología de lo Sagrado*, vol. II, *El hombre Indoeuropeo y lo Sagrado*, Julien Ries (coord.), Editorial Trotta, S. A., Madrid, pp. 273-301.
- BOYER, R. (1995b): “Lo sagrado entre los Germanos y los Escandinavos”, *Tratado de Antropología de lo Sagrado*, vol. II, *El hombre Indoeuropeo y lo Sagrado*, Julien Ries (coord.), Editorial Trotta, S. A., Madrid, pp. 231-269.
- BÚA CARBALLO, J. C. (1997): “Hipótesis sobre algunas inscripciones rupestres del Occidente Peninsular”, *Actas del VII Coloquio sobre Lenguas y Culturas Prerromanas de la Península Ibérica*, Salamanca, pp. 309-327.

- BÚA CARBALLO, J. C. (2000): *Estudio Lingüístico de la Teonimia Lusitano-Gallega*, Tesis Doctoral, (en prensa).
- BURKERT, W. (1993): *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa.
- BURKERT, W. (1994): *A Criação do Sagrado. Vestígios Biológicos nas Antigas Religiões*, Edições 70, Col. Ciências do Homem, Lisboa.
- CABEZUELO, U. (2002): “Les cavaliers de Gergovie? ”, *L’Archeologue, L’archeologie nouvelle*, 60, pp. 10-11.
- CALLEJO SERRANO, C. (1965): “Aportaciones a la epigrafía romana del Campo Borbense”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 157, pp. 11-82.
- CALO LOURIDO, F. (2003): “Catálogo”, *Madridier Mitteilungen*, Mainz, 44, pp. 6-32.
- CAMPANILE, E. (2001): “Aspectos de lo sagrado en la vida del hombre y de la sociedad celta”, *Tratado de Antropología de lo Sagrado*, vol. II, *El hombre Indoeuropeo y lo Sagrado*, Julien Ries (coord.), Editorial Trotta, S. A., Madrid, pp. 195-228.
- CASTRO PÉREZ, L. (1992): *Los Torques de los Dioses y de los Hombres*, *Cadernos de Historia*, 1, A Coruña.
- CLEASBY, R., VIGFUSSON, G. (1957): *A Icelandic-English Dictionary*, 2nd Ed., Clarendon, Oxford.
- CURADO, F. P. (1989): “As inscrições indígenas de Lamas de Moledo (Castro Daire) e do Cabeço das Fráguas, Pousafoles (Sabugal): duas teogonias, diferente etnogénese?”, *Actas do I Colóquio Arqueológico de Viseu*, Coleção Ser e Estar, nº 2, pp. 349-370.
- CURADO, F. P., (2002) “A ideologia tripartida dos Indo-europeus e as religiões de tradição paleo-hispânica no Ocidente Peninsular”, *Religiões da Lusitânia, Loquuntur Saxa*, Museu Nacional de Arqueologia, Lisboa, pp. 71-78.
- DAVIDSON, H. R. E. (1964): *Gods and Myths of the Northern Europe*, Penguin Books, Baltimore, Maryland.
- DUMÉZIL, G. (1947): *Tarpeia, Essais de Philologie Comparative Indo-européenne*, Les Mythes Romains, Gallimard, 3^a ed., Paris.
- DUMÉZIL, G. (1974): *La Religion Romaine Archaique avec un appendice sur la religion des Étrusques*, 2^a ed., Payot, Collection Religions de l’Humanité, Paris.
- DUMÉZIL, G. (1977): *Les Dieux Souverains des Indo-Européens*, Éditions Gallimard, Paris.
- DUMÉZIL, G. (1978): *Romans de Scythie et d’alentour*, Payot, Paris.
- DURAND, J.-L. (1972): “Bêtes grecques. Propositions pour une topologique des corps à manger”, *La Cuisine du Sacrifice en Pays Grec*, M. Detienne & J.-P. Vernant, Bibliothèque des Histoires, Éditions Gallimard, France, pp. 133-166.
- DURKHEIM, E. (1912): *Les Formes Élémentaires de la Ve Religieuse : le Système totémique en Australie*, Félix Alcan, Paris.
- ELIADE, M. (1978): *A History of Religious Ideas, From Gautama Buddha to the Triumph of Christianity*, vol. II, The University of Chicago Press, Chicago.

- ELIADE, M. (1994): *Tratado de História das Religiões*, 2ª ed., Edições Asa, Lisboa, 1949.
- ENCARNAÇÃO, J. (1985): “Ara votiva a Triborunnis”, *Ficheiro Epigráfico*, 14, nº 59, Suplemento de *Conimbriga*, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Instituto de Arqueologia, Coimbra.
- GARCÍA QUINTELA, M. V. (1991): “El sacrificio humano adivinatorio celtico y la religion de los Lusitanos”, *Polis, revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, 3, pp. 25-37.
- GARCÍA QUINTELA, M. V. (1999): *Mitología y Mitos de la Hispania Prerromana*, III, Alcal Ediciones, Madrid, pp. 375 ss.
- GIL, J. (1985): “Notas sobre el Lusitano”, *Actas del III Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispanicas*, Ed. Universidad de Salamanca, 1980, pp. 365-370.
- GIMBUTAS, M. (2001): “La religión de los Baltos”, *Tratado de Antropología de lo Sagrado*, vol. II, *El hombre Indoeuropeo y lo Sagrado*, Julien Ries (coord.), Editorial Trotta, S. A., Madrid, pp. 303-346
- GOMEZ TABANERA, J. M. (1965): “La función ternaria en el sacrificio celtibérico”, IX Congreso Nacional de Arqueología, Zaragoza, 1966, pp. 257-276.
- GREEN, M. A. (2001): *Dying for the Gods. Human Sacrifice in Iron Age and Roman Europe*, Tempus Publishing Group, Great Britain.
- GREIMAS, A. J. (1985): *Des Dieux et des Hommes. Études de Mythologie Lithuanienne*, Formes Sémiotiques, Presses Universitaires de France, Paris.
- GUERRA, A. M. R. (1998): *Nomes pré-romanos de povos e lugares do Ocidente Peninsular*, Dissertação de Doutoramento em História Clássica apresentada à Universidade de Lisboa, pp. 910 ss. (*in prensa*).
- GUYONVARCH, Ch. J. (1967): “Notes d’étymologie et de lexicographie gauloise et celtique 121 : L’inscription du Cabeço das Fráguas”, *Ogam*, 19, pp. 253-262.
- HARTOG, F. (1980): “Le boeuf autocuisseur et les boissons d’Arès”, *La Cuisine du Sacrifice en Pays Grec*, M. Detienne & J.-P. Vernant, Bibliothèque des Histoires, Éditions Gallimard, France, pp. 251-269.
- HOOPER, W. D. (1967) *Marcus Cato, On Agriculture*, Loeb Classical Library, Harvard University Press, London.
- KRAHE, H. (1949-1950): “Alteuropäisch Flußnamen”, *Beiträge zur Namenforschung*, I, pp. 247-266.
- KERSHAW, K. (2000): *The One-eyed God. Odin and the (Indo-) Germanic Männerbünde*, Journal of Indo-European Studies, Monograph No. 36, Washington D. C.
- KIRCHER-DURAND, C. (1988): “La prière dans la sixième Table Eugubine : textex, traduction et commentaire poétique et pragmatique”, *Études Indo-Européens*, 7 Année, Georges Dumézil *In Memoriam*, II, pp. 31-53.
- LE ROUX, F., GUYONVARCH, C.-J. (1995): *Les Fêtes Celtiques*, Éditions Ouest France, Rennes.

- LE ROUX, P., TRANOY, A. (1974): "Contribution a l'étude des regions rurales du N.O. hispanique au Haut-Empire: deux inscriptions de Pena-fiel", *Actas do III Congresso Nacional de Arqueologia*, Porto, pp. 249-258.
- LEAHY, A. H. (1905): *Heroic Romances of Ireland*, Translated into English Prose and Verse, With Preface, Special Introductions and Notes, vol.I, Ballantyne, Hanson & Co., Edinburgh & London .
- LOPES, A. (2000): *A Face do Caos – Ritos de Subsversão na tradição portuguesa*, Garrido Artes Gráficas, Alpiarça.
- LÓPEZ MONTEAGUDO, G. (1987): "Las Cabezas Cortadas en la Península Ibérica", *Gerión*, 5, Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, pp. 245-252.
- MAGGI, D. (1983): "Sui teonimi Trebopala e Icona nell'iscrizione lusitana del Cabeço das Fráguas", Campanile, E. (ed.), *Problemi di Lingua e di Cultura nel Campo Indoeuropeo*, Pisa, pp. 53-60.
- MARCO SIMÓN, F. (1976): "Nuevas estelas ibéricas de Alcaniz (Teruel)", *Pyrenae*, pp. 73-90.
- MARCO SIMÓN, F. (1999): "Sacrificios humanos en la Céltica antigua. Entre el estereotipo literario y la evidencia interna", *Archiv für Religionsgeschichte*, 1, pp. 22-38.
- MARCO SIMÓN, F. (1999): "El paisaje sagrado en la España Indoeuropea", *Religion y Magia en la Antigüedad*, Blázquez Martínez, J. M. & Ramos, R. (dir.), Generalitat Valenciana, Valencia, pp.146-165.
- MARCO SIMÓN, F. (2005): "Religion and religious practices of the ancient Celts of the Iberian Peninsula", *E-Keltoi, Journal of interdisciplinary Celtic Studies*, vol. 6, The Celts in the Iberian Peninsula, University of Wisconsin, pp. 287-345 (www.uwm.edu/Dept/celtic/ekeltoi).
- MASDEU, J. F. (1800): *Historia Critica de España y de la Cultura Española*, vol. 19, Madrid.
- MASSON, O. (1950): "A propos d'un rituel hitite pour la lustration d'une armée. Le rite de purification entre les deux parties d'une victime", *Revue de l'Histoire des Religions*, 137, n° 1, pp. 5-25.
- MÉNIEL, P. (1992): *Les Sacrifices d'Animaux chez les Gaulois*, Collection des Hesperides, Éditions Errance, Paris.
- MOTZ, L. (1984): "The Winter Goddess: Percht, Holda and Related Figures", *Folklore*, 95, 2, pp. 151-166.
- OBERMAIER, H. (1921): "Bronze Iberico representando un sacrificio", *Boletín de la Sociedad Española de Excursiones*, XXIX.
- OESTIGAARD, T. (2000): "Sacrifices of Raw, Cooked and Burnt Humans", *Norwegian Archaeological Review*, vol. 33, no. 1, Bergen, pp. 40-57.
- OGUIBENINE, B. (1988): "Le sacrifice du porc chez les Indo-Iraniens et quelques questions annexes", *Études Indo-Européennes*, n° 21-24, 6 Année, pp. 43-53.
- OLIVARES PEDREÑO, J. C. (2000): "Los dioses soberanos y los ríos en la religión indígena de la Hispania indoeuropea", *Gerión*, 18, Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense, pp. 191-212.
- OLIVARES PEDREÑO, J. C. (2002): *Las Divinidades de la Hispania Céltica*, Real Academia de la Historia, Publicaciones del Gabinete de Antiquedades, Universidad de Alicante, Alicante.

- OLMSTEAD, G. S. (1994): *The Gods of the Celts and the Indo-Europeans*, Archaeolingua Alapítvány, Budapest.
- PENA GRAÑA, A. J. (2004): *Treba y Territorium. Génesis y desarrollo del mobiliario y inmobiliario arqueológico institucional de la Gallaecia*, Tesis Doctoral presentada a la Universidad de Santiago de Compostela, www.riograndedexuvia.com.
- PERALTA-LABRADOR, E. (1991): “Confederations guerriers Indo-européennes dans l'Espagne Ancienne”, *Études Indo-Européennes*, 10 Année, pp. 7-33.
- POLOMÉ, E. C. (1989): *Essays on Germanic Religion*, Journal of Indo-European Studies, Monograph n. 6, Institut for the Study of Man, Washington, D. C.
- PRICE, S. (1999): *Religions of the Ancient Greeks*, Key Themes in Ancient History, Cambridge University Press, Cambridge.
- PRÓSPER, B. (1994): “El teónimo paleohispano *Trebarune*”, *Veleia, Revista de Prehistoria, Historia Antigua, Arqueología y Filología Clásicas*, vol. XII, pp.187-196.
- PRÓSPER, B. (2002): *Lenguas y Religiones Prerromanas del Occidente de la Península Ibérica*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca.
- REINACH, S. (1925): “The Evora Gorget”, *The Antiquaries Journal*, 5 (2), London, pp. 123-124.
- RIBEIRO, J. C. (2002): “A Ideologia Tripartida dos Indo-europeus”, *Religiões da Lusitânia, Loquuntur Saxa*, Museu Nacional de Arqueologia, Lisboa, pp. 369-370.
- RIVES, J. (1995): “Human Sacrifice among Pagans and Christians”, *The Journal of Roman Studies*, vol. LXXXV, Society for the Promotion of Roman Studies, London, pp. 65-85.
- RUIZ-GÁLVEZ PRIEGO, M. (1979): “El tesoro de Caldas de Reyes”, *Trabajos de Prehistoria*, 36, Madrid, pp. 173-198.
- SANTOS, M. J. (2006): *O Sacrifício Animal no Ocidente da Hispania Romana : para uma nova análise dos ritos de tradição indo-europeia no quadro da religião indígena*, Dissertação de Mestrado apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.
- SCHATTNER, T. (2004): “Novas aproximacoes às estátuas de guerreiros lusitano-galaicos”, *O Arqueólogo Português*, Série IV, 22, pp. 9-66
- SCHEID, J., SVENBRO, J. (1999): “Le comparatisme, point de départ ou point d'arrivée? ”, *Le comparatisme en histoire des religions*, F. Boespflug, F. Dunand (eds), Paris, Cerf, pp. 295-312.
- SCHMIDT, K. H. (1985): “A Contribution to the Identification of Lusitanian”, *Actas del III Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispanicas*, Ed. Universidad de Salamanca, 1980, pp. 319-342.
- SCHULTEN, A. (1937): *Fontes Hispaniae Antiquae*, vol. IV, Barcelona.
- SILVA, A. C. F. (1986): *A Cultura Castreja no Noroeste de Portugal*, Paços de Ferreira, pp. 367 ss.
- SILVA, A. C. F., SILVA, C., LOPES, A. B. (1984): “Depósito de fundidor do final da Idade do Bronze do Castro da Senhora da Guia (Baiões, S. Pedro do Sul, Viseu)”, *Lucerna, Homenagem a D. Domingos Pinho Brandão*, Porto, pp. 73-109.

El sacrificio en el occidente de la Hispania romana: para un nuevo análisis...

- SOPEÑA GENZOR, G. (1987): *Dioses, Ética y Ritos. Aproximaciones para una comprensión de la religiosidad entre los pueblos celtibéricos*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza.
- STRÖM, A. V., BIEZAIS, H. (1975): *Germanische und baltische Religion*, Stuttgart, W. Kohlhammer.
- TOVAR, A. (1985): “La inscripción del Cabeço das Fráguas y la lengua de los Lusitanos”, *Actas del III Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispanicas*, Ed. Universidad de Salamanca, 1980, pp. 227-254.
- UNTERMANN, J. (1987): “Lusitanisch, Keltiberisch, Keltisch”, *Actas del IV Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispanicas*, pp. 57-76.
- UNTERMANN, J. (1997): *Monumenta Linguarum Hispanicarum. Band IV. Die tartessischen, keltiberischen und lusitanischen Inschriften*, Wiesbaden.
- UNTERMANN, J. (1999): “Alteuropäisch in Hispanien”, *Florilegium linguisticum. Festschrift für Wolfgang P. Schmidt zum 70. Geburtstag*, pp. 509-518.
- UNTERMANN, J. (2002): “A epigrafia em língua lusitana e a sua vertente religiosa”, *Religiões da Lusitânia, Loquuntur Saxa*, Museu Nacional de Arqueologia, Lisboa, pp. 67-70.
- VALERI, V. (1985): *Kingship and Sacrifice. Ritual and Society in Ancient Hawaii*, The University Press of Chicago, Chicago.
- VILLAR LIÉBANA, F. (1993-1995) “Un elemento de la religiosidad indoeuropea : Trebarune, Toudopalandaigae, Trebopala, Pales, Vispala”, *Kalathos*, 13-14, pp. 355-388.
- VILLAR LIÉBANA, F. (1996): “El teónimo lusitano Reve y sus epítetos”, *Die GroBeren altkeltischen Sprachdenkmaler, Akten des Kolloquiums Innsbruck*, 20, 1993, W. Meid und P. Anreiter eds., Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, nº 95, pp. 160-211.
- VILLAR LIÉBANA, F., PEDRERO, R. (2001): “Arroyo de la Luz III”, *Palaeohispanica - Revista sobre Lenguas y Culturas de la Hispania Antigua*, vol. 1, Zaragoza, pp. 235-274.
- WITZACK, L. K. T. (1999): “On the indo-european origin of two lusitanian theonyms (*Laebo* and *Reve*)”, *Emerita, Revista de lingüística y filología clásica*, tomo LXVII, fasc.1, Madrid.

Maria João Santos
Instituto Arqueológico Alemán
e-mail:santos@madrid.dainst.org

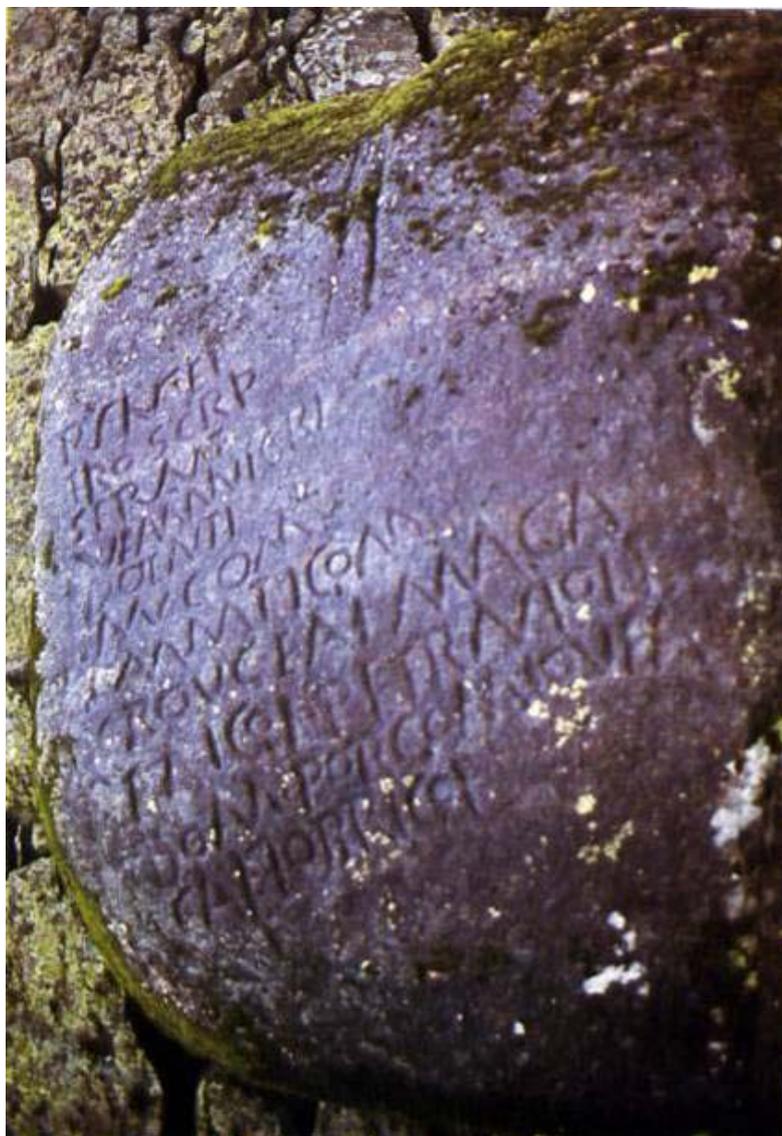


Fig. 1.- Inscripción de Lamas de Moledo (Portugal). Fotografía: A. Guerra.



Fig. 2.- Inscripción de Cabeço das Fráguas (Portugal). Fotografía: A. Guerra.

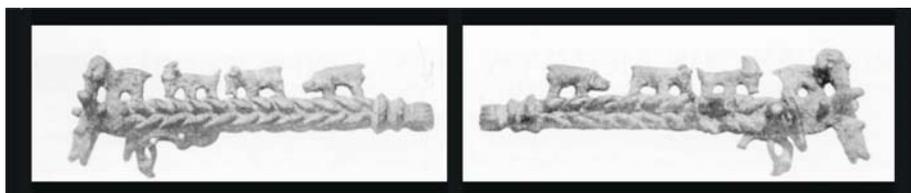


Fig. 3.- Bronce de Castelo de Moreira (Celorico de Basto, Portugal).
Fotografía publicada por A. Blanco Freijeiro,
extraída de X.-L. Armada Pita y O. García Vuelta (2003: 48).

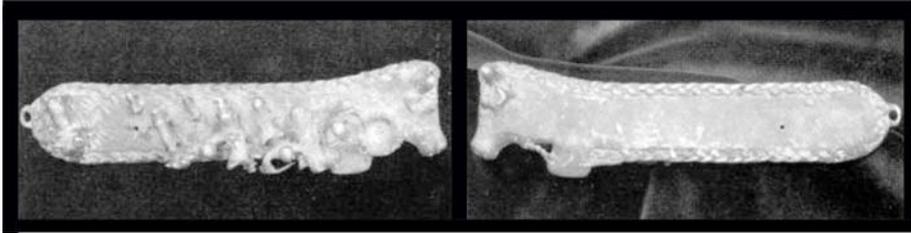
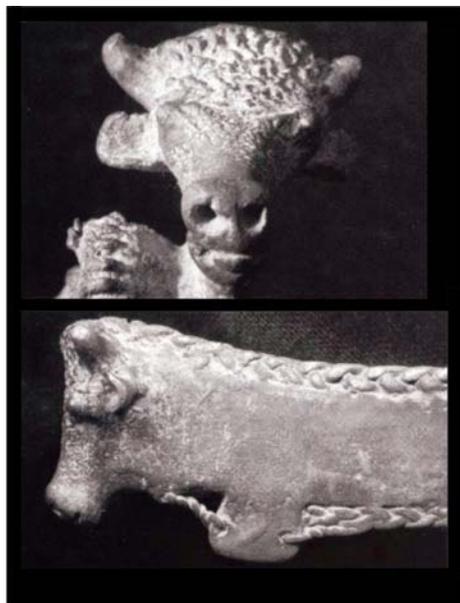


Fig. 4.- Bronce conservado en el Instituto de Valencia de Don Juan.
Fotografía de X.-L. Armada Pita y O. García Vuelta (2003: 48).



Figs. 5 y 6.- Detalles del Bronce conservado en el Intituto de Valencia de Don Juan (Madrid).
Fotografías de X.-L. Armada Pita y O. García Vuelta (2003: 52, abajo, y 54, arriba).



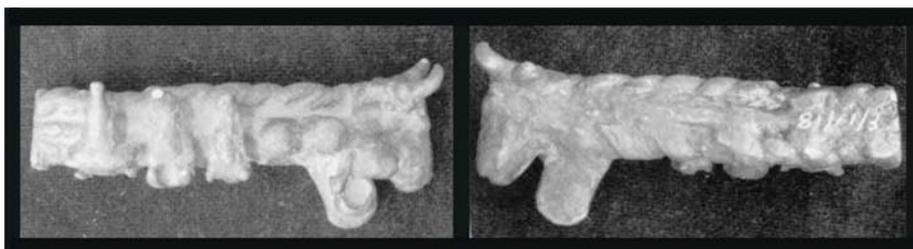


Fig. 7.- Bronce (1981/61/3) conservado en el Museo Arqueológico Nacional (Madrid).
Fotografía de X.-L. Armada Pita y O. García Vuelta (2003: 48).

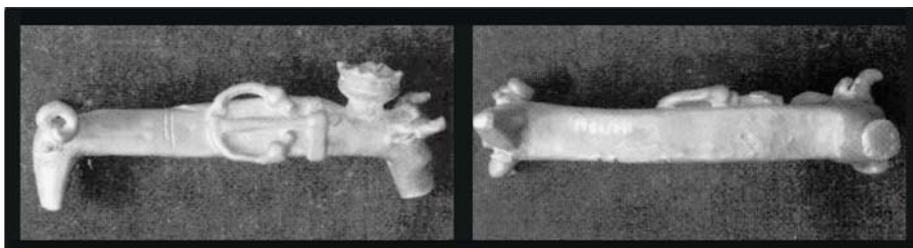
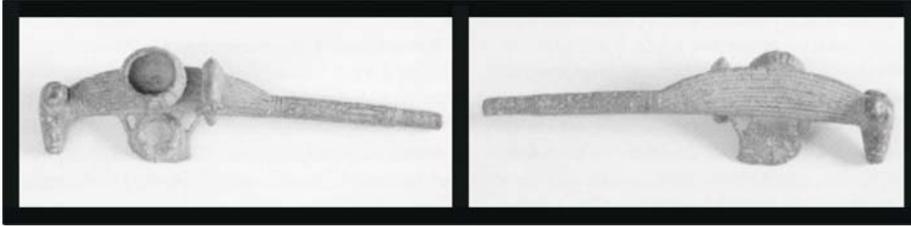
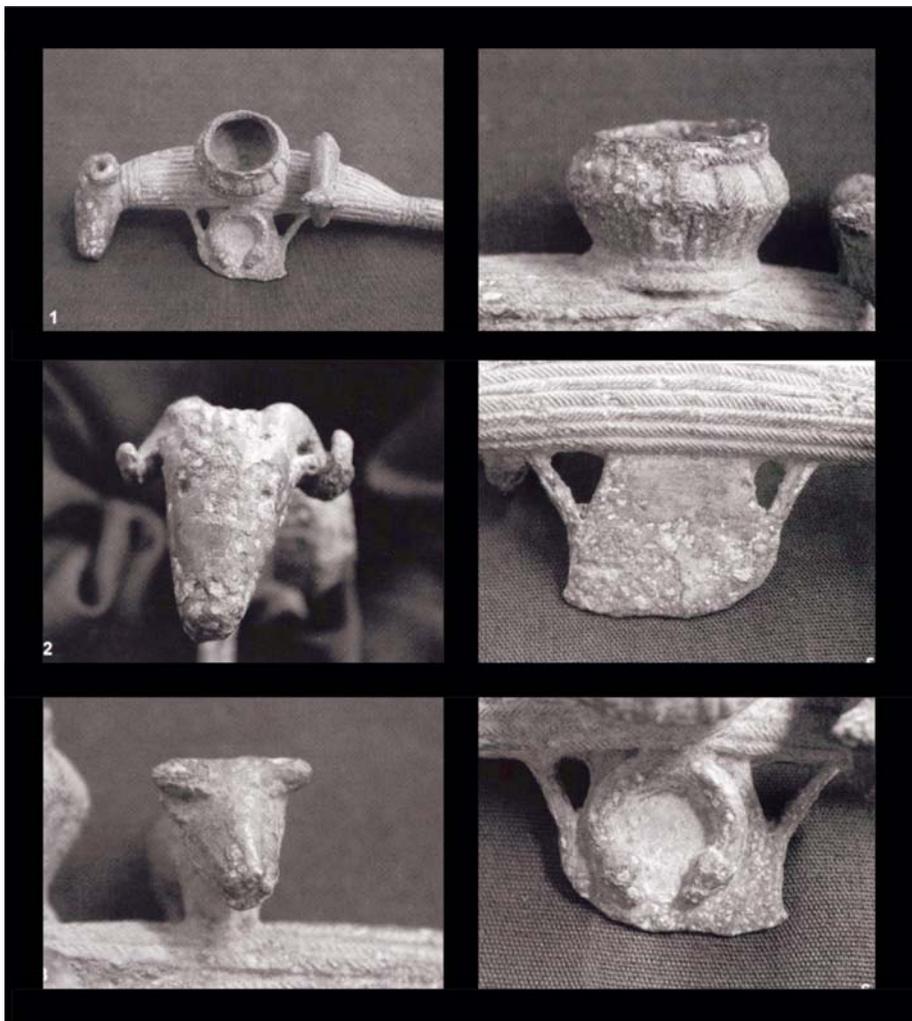


Fig. 8.- Bronce (1986/79/1) conservado en el Museo Arqueológico Nacional (Madrid).
Fotografía de X.-L. Armada Pita y O. García Vuelta (2003: 48).

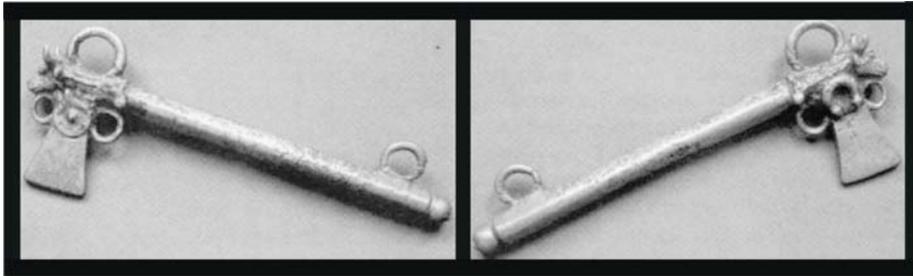
María João Santos



Figs. 9 y 10.- Bronce de Lalín (Pontevedra, España). Debajo, detalles del bronce.
Fotografías de X.-L. Armada Pita y O. García Vuelta (2003: 48, arriba, y 64, abajo).



El sacrificio en el occidente de la Hispania romana: para un nuevo análisis...



Figs. 11 y 12.- Bronce de Cariño (La Coruña, España). Debajo detalles del bronce.
Fotografías de X.-L. Armada Pita y O. García Vuelta (2003: 48, arriba, y 67, abajo)

