

E. Ferrer, J. Mazuelos, J.L. Escacena (eds.)
De Dioses y bestias. Animales y religión
en el mundo antiguo. Spal Monografías XI
Sevilla 2008, 143-162

¿Hipolatría, epifanía, protección de un bien valioso? En torno al papel ‘religioso’ de los équidos en la Protohistoria peninsular

Fernando Quesada Sanz*
Maria del Mar Gabaldón Martínez**

* *Universidad Autónoma de Madrid*

** *Universidad San Pablo CEU*

Resumen: Este trabajo argumenta las razones por las que creemos que no cabe hablar en la Protohistoria Peninsular de culto a una ‘divinidad equina’ (esto es, concebida como un équido al que se rinde culto), y sí de la existencia de una divinidad, probablemente concebida como masculina, asociada en general a la protección de la fecundidad, una de cuyas facetas atendería precisamente a los équidos, cuya importancia en la economía, en la ideología, y eventualmente en la guerra es evidente según la documentación conservada. En segundo lugar, y paralelamente, los caballos jugaron un papel importante como animales de prestigio, adquiriendo como consecuencia de esa atribución un carácter psicopompo. No es posible probar que todos estos aspectos fueran concebidos dentro de un patrón de pensamiento religioso articulado, coherente y comprensivo.

Palabras clave:

Summary: This paper argues the reasons why we believe that we cannot speak of a ‘Horse-deity’ (i.e. conceived as a horse, and given cult as such) during the Iron Age in the Iberian Peninsula, while we maintain the existence of a deity, probably visualized as male, mainly concerned with fertility in Nature, and embodying the protection of equids -whose relevance in daily economy, in aristocratic values and eventually in war is amply attested. In parallel, horses played an important role as prestige animals, acquiring also a role as psychopomp animals for nobles and fallen heroes. It is not possible to prove that these aspects were seen as part of a coherent and organized religious system of thought.

Key word:

No es materia de discusión la importancia que los équidos tuvieron en la Protohistoria peninsular. No deja dudas al respecto su predominio visual en las representaciones creadas en beneficio de los ideales y gustos de los grupos sociales dominantes, tanto en el ámbito

ibérico como en el indoeuropeo, y tanto en el ámbito militar como en el de la creación de imágenes de prestigio. Aunque menos analizada, su importancia en el aspecto económico está también contrastada.¹ Tampoco se discute el papel que el universo religioso de los pueblos prerromanos jugaron los équidos. Sin embargo, los problemas, y graves, comienzan cuando tratamos de precisar el papel religioso de los caballos sobre todo, ya que se han planteado muy diversas y a menudo contradictorias opciones, desde la existencia de una verdadera divinidad equina hasta la consideración del caballo como un animal representativo por su papel social pero sin verdadero significado religioso, pasando por diversas opciones intermedias que consideran el caballo como un animal sagrado asociado a una divinidad (a su vez con carácter psicopompo, o bien asociado a la fecundidad); o simplemente como una manifestación entre varias de una divinidad no equina.

Trataremos de profundizar en esta cuestión, separando las manifestaciones conocidas en las áreas no indoeuropeas e indoeuropeas de la Península Ibérica, debido a cuestiones de método de partida —el diferente sustrato religioso previsible en estas dos grandes regiones— y de fuentes disponibles.

I. EL ÁMBITO IBÉRICO

La ausencia de fuentes escritas realmente relevantes sobre la religiosidad ibérica, y en particular sobre el papel religioso de los équidos, es absoluta. La comparación con el ámbito indoeuropeo de la península ibérica, para el que contamos con algunas referencias más, o para el mundo céltico europeo, donde la información es bastante más rica, no es en esta fase de la investigación metodológicamente aceptable, ya que puede implicar extrapolaciones indebidas que oscurecerían más que aclararían los posibles patrones.² Eso nos deja sólo con dos tipos de datos de los que extraer información: la plástica, y la arqueozoología en contextos arqueológicos rituales. Lógicamente, aunque expresivas, estas fuentes de información son ambiguas y sujetas a interpretación.

La iconografía ecuestre

En un trabajo relativamente reciente, R. Ramos Fernández (1993) redactaba un texto en el que se evidencia la ambigüedad en que hemos necesariamente de movernos. Es probablemente el único trabajo moderno que defiende la existencia literal de un dios-caballo o un dios-equino: *“la existencia de un dios-caballo en la península ibérica está documentada por unos textos que aluden a que los hispanos, en ciertas ceremonias, bebían la sangre de corceles sacrificados. Aspecto de religiosidad que manifiesta la creencia indígena referida a que la divinidad animal recibía en sacrificio a sus mismos congéneres...”* (Ramos 1993:267). Ramos identifica iconográficamente esta divinidad con los caballos

1. La síntesis más recientes, con valoración de las líneas de trabajo y recopilación de la bibliografía, en la primera parte de Quesada (2005)

2. Por ejemplo, las cuestiones relacionadas con la ritualidad del caballo en la Roma Republicana son sugestivas para explicar algunas cuestiones del ámbito ibérico, pero debemos resistir por ahora la tentación de aplicarlas directamente y sin considerar otras alternativas (ver *infra* y además Carrillo 2003).

sin atalaje representados en monumentos como el cipo de Marchena,³ el caballo de las monedas púnicas de Iberia. Sin embargo, en el mismo trabajo oscila constantemente hacia una posición diferente, en la que la imagen del caballo se concibe no como la divinidad misma, sino como una manifestación de una deidad a él vinculada (p. 267, 271) que se identificaría en Iberia con el ámbito de la guerra y como señor de el cielo, la tierra y el mundo subterráneo (p. 272), teniendo por tanto unas amplísimas atribuciones, más amplias que la asociación caballo-guerra de Ares o Marte (p. 272) o caballo-Poseidón-dios de la guerra (p. 268-269).

Nuestra posición en este sentido es, en primer lugar, que ni en el ámbito ibérico ni en el del interior peninsular es posible identificar una divinidad equina como tal. En el caso del ámbito ibérico en sentido lato (fachada mediterránea, sureste y Andalucía) ningún relieve de caballito aislado, exvoto o imagen permiten sin forzar la evidencia hablar de imágenes de culto o de imágenes de la divinidad. Incluso la interpretación como manifestaciones o epifanía de una deidad que adquiriera forma equina no tiene una base sólida. Las imágenes de *despotes hippon* o si se quiere de *posis theron* (Blech 2003) en relieves pétreos (Marín, Padilla 1997) o en multitud de artes menores (camas de bocado sobre todo, colgantes y botones, fibulas argéneas)⁴ en cambio apuntan a una divinidad antropomorfa relacionada con -y probablemente además protectora de- los équidos, pero no zoomorfa o con una epifanía equina.

En segundo lugar, creemos que, como también ocurre en el Mediterráneo, posiblemente existieron entre los pueblos peninsulares varias divinidades diferentes asociadas iconográficamente a los équidos por motivos distintos, casi con seguridad diferentes incluso entre los ámbitos ibérico e indoeuropeo. No tenemos datos explícitos para Iberia, pero las asociaciones a los caballos que en distintos momentos y en diferentes advocaciones tuvieron con los caballos diversas divinidades del panteón griego, como Atenea, Artemis o Poseidon, son un buen *caveat* al respecto.

En tercer lugar, creemos que la guerra no fue probablemente, en el ámbito estrictamente ibérico, la principal faceta a la que se asociaron los équidos, al menos hasta una época avanzada de finales del s. III a. C. (Quesada 1998). Aunque en imágenes de fecha antigua como el conjunto de Porcuna el caballo se asocie a los combatientes, no aparece en tanto que montura durante el combate, sino como símbolo aristocrático. En la mayoría de las ocasiones, el caballo se asocia a jinetes inermes a quienes probablemente servía simplemente como elemento de prestigio (caso de los dos jinetes de los Villares de Albacete), o quizá con asociaciones psicopompas (caso del caballo, que originalmente iría guiado por una figura a pie, de Casas de Juan Nuñez en Albacete). Volveremos sobre esta última cuestión.

En cuarto lugar, opinamos que no todas las imágenes de équidos, incluso algunas de las halladas en contextos altamente ritualizados como cementerios o santuarios, tuvieron una significación directamente religiosa, directamente ritual, o vinculada a una divinidad, sino que se concibieron como elementos de prestigio, teñidos claro está de las connotaciones simbólicas y ritualizadas características de todo el mundo antiguo, pero sin una

3. A nuestro juicio, púnico, y por tanto de ambiente cultural diferente. Ver Ferrer Albelda (1999)

4. Entre los trabajos recientes con las referencias bibliográficas previas, Blech (2003) y Quesada (2002-2003) para camas de bocado y colgantes; Prieto, López (2000) para las fibulas.

‘etiqueta conceptual’ que los asocie a una divinidad protectora del mundo de los caballos. Es el caso de la mayoría de las representaciones en escultura monumental, en bulto redondo o en relieve, donde los équidos –caballo siempre- aparecen como monturas de aristócratas, en contextos bélicos (como el pilar-estela de Corral de Saus o Porcuna), o ceremoniales o procesionales (como probablemente en el pilar-estela de Jumilla). En quinto lugar, sostenemos que existen también algunas imágenes de équidos, en particular en contextos de poblado y sobre soportes modestos, sin una connotación de prestigio, ritual o religiosa importante (por ejemplo algunas de las toscas terracotas con imágenes de équidos halladas en contexto de poblado, Quesada, Tortajada 1999).

Finalmente, opinamos en sexto lugar que en algunos casos, quizá en la mayoría, la representación de équidos tendría un significado sincrético de diversos elementos, religiosos unos y puramente seculares otros, que hacen inviable una lectura unifactorial sistemática. Sería por ejemplo el caso de los bocados de caballo tardoorientalizantes con imágenes ecuestres, donde la imagen de la figura de un prótomo de caballo podría ser ya puramente ornamental en la estructura esencial -y necesariamente- funcional de un bocado de caballo; incluso la imagen más claramente cargada de significado del *posis hippon* bifronte sujetando sendos caballos no tendría por que ir mucho más allá de un carácter amulético, de una imagen protectora del animal, a quien se coloca un objeto que le controla de manera banal si se quiere, pero que al tiempo va decorado con la imagen de su divinidad protectora, en un juego asumido y casi inconsciente de objeto práctico con contenido a la vez vagamente religioso y fuertemente ornamental, como ocurre tantas veces hoy con la imagen de una cruz de oro colgada del cuello.

Para el mundo ibérico, a nuestro modo de ver fue la protección de la cabaña equina, subsumible dentro del concepto lato de protección de la fecundidad de la Naturaleza, la que debió ser una de las atribuciones predominantes -si no la principal- de una divinidad, masculina, asociada a los équidos, pero no concebida como ‘equina’. Y ello por encima de la guerra o del concepto de heroización ecuestre y sus asociadas implicaciones del caballo psicopompo. Este tipo de relación con la fertilidad es probablemente la responsable de imágenes como los relieves de ‘domador de caballos’,⁵ o las figuritas y relieves –tanto de bronce como de piedra- de équidos sin arreos ni jinete en los santuarios.⁶ Es significativo a nuestro modo de ver que en las placas en relieve y figuritas en bulto redondo de piedra de santuarios como el del Cigarralejo, o los del área granadina y cordobesa,⁷ los équidos aparezcan mayoritariamente sin jinete ni arreos de monta, en su estado natural, a veces en forma de parejas yegua-potrillo, pero sin atributos o elementos que permitan relacionarlos con la epifanía de una divinidad. En consecuencia, un significado como ex-voto propiciatorio, en relación con la cabaña ganadera, nos parece más probable que cualquier otra opción. En cuanto a las figuras en bronce de jinetes inermes o armados⁸ que aparecen

5. En último lugar, y rogiendo la bibliografía anterior, Marín, Padilla (1997).

6. La bibliografía sobre ambos tipos es ya amplia. Para las esculturas y relieves de piedra halladas en santuarios y –muchas veces- sin contexto, es básico Cuadrado (1950). Entre los trabajos recientes que rogen la bibliografía anterior, Fernández Gómez (2003) y Rodríguez Oliva (1983). Sobre las figuras de caballitos en bronce de los santuarios andaluces no hay todavía trabajos específicos.

7. Inferidos a partir de las placas halladas en varios lugares, ver nota 8.

8. Por cierto que en asociación a un número mayor de équidos sin jinete que se explican del mismo modo que las piezas de piedra que acabamos de comentar.

en Castellar, Collado de los Jardines o La Luz,⁹ parece también claro que su significado está en función precisamente del jinete, como elemento de monta y prestigio, y no como imagen, epifanía o cualquier otra significación religiosa directa y exclusiva del caballo: en estos casos no es la montura sino el jinete, que guía y domina incluso visualmente, el que debe servir de base para la explicación de la figura.

Una segunda asociación, paralela a, pero en lo sustancial independiente de la primera, sería la concepción del caballo como animal psicopompo en el tránsito del difunto, y en especial del aristócrata, al Más Allá. Este tipo de imaginería es el característico de las Estelas del Bajo Aragón (Beltrán Lloris 1996:175 ss.), y a nuestro juicio probablemente el de algunas imágenes de équidos sin jinetes con una figura a pie, encapuchada, tirando de las riendas en la cerámica de La Alcuía,¹⁰ o en escultura monumental como probablemente en el caballo de Casas de Juan Nuñez (Albacete) (Chapa 1986:63 y 159-160). Las imágenes de caballos alados tirando de carros, propias del mundo itálico y que en Iberia aparecen en contadas ocasiones, como el kalathos de Elche de la Sierra (Eiroa 1986), se englobarían a nuestro juicio dentro de este ambiente. Las imágenes llamadas habitualmente de 'heroización ecuestre', aunque el caballo no actúe explícitamente de elemento psicopompo, se asociarían a este universo ideológico.¹¹

En ambos casos (fecundidad protegida y tránsito funerario) expresamente renunciamos a vincular las deidades ibéricas a las que las imágenes de équidos pudieran asociarse, con ninguna de las divinidades del panteón griego, itálico, celta o púnico, al contrario de la práctica habitual sobre todo en los años cincuenta y sesenta.¹² Tal aproximación se ha realizado ya en numerosas ocasiones desde los años treinta del s. XX con resultados interesantes y a la vez desalentadores. Interesantes porque permiten ver la enorme variedad de relaciones factibles con diversas divinidades, como Poseidón, Marte, Artemis, Epona, Tanit y otros muchos dioses y diosas de los más variados panteones, relaciones que demuestran la amplia gama de posibilidades existente, y prueban la inserción del mundo ibérico en un mundo muy amplio, mediterráneo tanto como continental. Desalentadores porque precisamente la variedad de posibilidades, así como la práctica imposibilidad de probar una relación con exclusión de otras (mediterraneismo vs. celtismo por ejemplo,¹³ o helenismo vs. semitismo), o incluso de probar una relación como más plausible que otra, lleva nor-

9. Por ejemplo, en el MAN de Madrid hemos contabilizado hasta 93 exvotos de caballo, la mayoría de Collado de los Jardines, pero también de otros yacimientos en mucho menor número. 62 de ellos no llevan ningún tipo de arreo de monta, frente a 31 que sí los llevan –y de ellos sólo 25 con jinete. Ver al respecto González del Campo (2005e.p.). Como bien indicaron Jordán, García Cano, Sánchez (1995:308) los exvotos zoomorfos en bronce son decenas frente a millares de figuras humanas, y de ellos, las tres cuartas partes corresponden a équidos. Ello indica que, frente a casos como el santuario del Cigarralejo donde predominan –aunque no son exclusivas- las imágenes de équidos sobre las humanas, en Collado de los Jardines, Castellar o La Luz los équidos aparecen en un papel minoritario, Unos, como simple montura del jinete. El problema es explicar el resto de caballos sin arreo: obviamente se demandaba mediante la colocación de exvotos su protección, fertilidad y seguridad –como en el caso de las figuras humanas o partes anatómicas de humanos-, pero lógicamente no parece dado el contexto que a una divinidad exclusivamente protectora de los équidos, salvo que el santuario estuviera dedicado a varias divinidades diferentes y con atribuciones distintas.

10. En último lugar, Tortosa (2004:Fig. 92, n. cat. 15). Dentro de su Estilo I.

11. Los trabajos en este sentido de J. Blázquez (1954, 1958, 1959, 1963 básicamente) aunque ya añejos, siguen siendo válidos. Ver además Marco (1990).

12. Ver *supra* n. 12 y Ramos (1994), Blázquez (1997) por ejemplo, entre otros muchos casos.

13. Benoit (1953)

malmente a una cierta sensación de indefinición, o a un cansino ‘todo vale’ en el que las asociaciones más improbables se aceptan sin demasiada discusión si el prestigio de la autoridad ponente es el suficiente, o la lista de paralelos formales aducida suficientemente abrumadora. La ausencia de un conocimiento razonable, por no decir mínimo, de la estructura del panteón ibérico nos obliga en esto a ser mucho más prudentes que en el caso del mundo celtibérico o del ámbito indoeuropeo en general de *Hispania*, donde al menos tenemos nombres y paralelos directos con el ámbito celta de la Europa centro-occidental. Adicionalmente, la extrapolación de datos o elementos o interpretaciones incluso desde la cercana Celtiberia al ámbito ibérico es algo que *por ahora* nos resistimos a hacer.

Precisamente los abundantes paralelos iconográficos que es posible proponer en la imaginería de los caballos, desde el Orientalizante a la Romanización, entre el Levante peninsular y Andalucía por un lado, con el mundo itálico sobre todo (pero también con el ambiente griego y el púnico) en materiales y temas muy variados nos obliga a ser muy cautelosos. Las imágenes de *despotes hippon*¹⁴ sobre camas de caballo¹⁵ pueden haber tenido un origen itálico, pero hay una amplia variedad de posibilidades. Y desde luego sigue siendo perfectamente posible que patrones iconográficos con un fuerte componente ornamental se transmitieran mutando su significado original preciso de manera tan significativa que la comprensión de imágenes muy similares tuviera en la cultura ibérica lecturas muy alejadas de las primitivas (por supuesto dentro del tema equino genérico). La búsqueda y admisión de paralelos de contenido, por añadidura y sobre el reconocimiento de paralelos formales, podría estar añadiendo –de hecho creemos que ha añadido– confusión por encima de clarificación de conceptos. Es por esto que, en consecuencia, por ahora nos parece más viable una lectura iconográfica estrictamente interna, ibérica, dentro de los parámetros de seis posibilidades que hemos enunciado al principio.

Fuera ya del ámbito estrictamente religioso, no cabe duda de que la imagen del caballo como expresión de prestigio, de estatus social, es clave en el imaginario ibérico, asociado al ámbito de lo guerrero aunque no necesariamente vinculado a la batalla, al menos entre los siglos VI y III a.C. cuando a nuestro modo de ver no existió una caballería propiamente dicha en el mundo ibérico (Quesada 1998 para detalles sobre esta argumentación). En algunos casos, este rango del caballo se asocia a escenas de combate, como en Porcuna (Negueruela 1990; Quesada 1998:172 para el contexto militar); o en la mayoría de las imágenes de la cerámica de Liria (Bonet, 1995; Aranegui *et alii* 1997). En ciertos casos, esta imagen aristocrática y a veces militar del caballo se traba, en imágenes de significado funerario, con el concepto ya mencionado de heroización ecuestre, con el jinete en armas como en algunas de las estelas tardías del Bajo Aragón, o con el jinete inerme, como en el caso de las dos esculturas ecuestres de Los Villares (Blánquez 1992 y 1997), y en ese caso adquiere inevitablemente connotaciones simbólico-religiosas, pero en las que el caballo no parece jugar papel alguno como divinidad, como manifestación de la misma o como símbolo religioso de algún tipo salvo, quizá, el de vehículo de transporte al Más Allá,

14. Como también le ocurre a R. Olmos (*e.g.* Olmos 1992:106.3), no vemos clara la imagen de una *potnia hippon* en las fíbulas de plata tardoibéricas, y si eliminamos esas piezas, no hay claras representaciones de una ¿deidad? femenina ibérica protectora de los caballos. Desde las camas de bocado orientalizates con cabezas bifrontes hasta los relieves pétreos, cuando las imágenes son claras parecen siempre ser masculinas (*contra*, Cuadrado 1956).

15. En último lugar Blech (2003); Quesada (2002-2003) con la bibliografía anterior.

significado que en estas piezas es puramente especulativo, al no figurarse caballos alados u otros elementos diagnósticos. Menos claro aún es el significado 'heroizador ecuestre' a veces planteado para ciertas imágenes monumentales de contexto funerario con jinetes inermes pero claramente aristocráticos, como el noble con cetro de Coimbra del Barranco ancho (García Cano 1994), o el jinete con escudo de Corral de Saus (Izquierdo 2000).

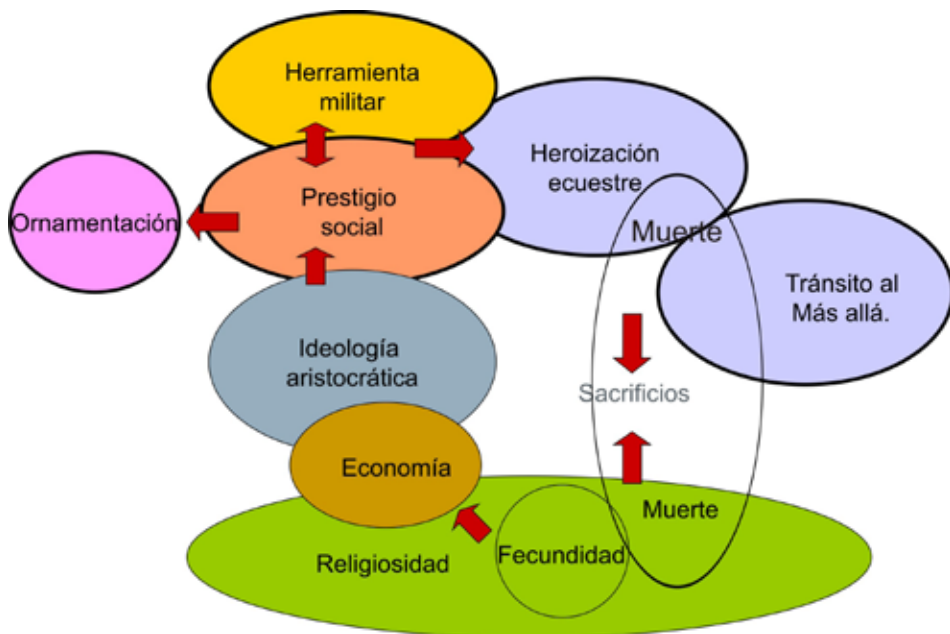


Fig. 1: Elementos e interrelaciones en la valoración y significado de los équidos en época ibérica.

Sacrificios de équidos en el ámbito ibérico

Hasta fechas muy recientes uno de los rasgos más significativos que diferenciaban el comportamiento del ámbito ibérico frente al mundo celta, y en particular el galo, era la ausencia de sacrificios ecuestres,¹⁶ también documentados –por fuentes literarias– en pueblos del interior peninsular (v. *infra*). Sólo cabía citar apenas el caso del caballo enterrado –con su bocado de hierro todavía en el diastema– en la necrópolis ilergete de La Pedrera, en Vallfogona de Balaguer (Lérida).¹⁷ Pero dada la evidente influencia gala en diversos aspectos de la cultura ibérica al norte del Ebro, como por ejemplo en todo lo relacionado con el armamento y buena parte de la metalistería, cabía pensar en la ‘evidente’ filiación indoeuropea de este ritual, que quizá sería intrusiva en el ambiente ibérico catalán

16. La bibliografía para el ámbito galo ha sido recogida por Gabaldón (2003, 2005).

17. No hemos conseguido localizar en Lérida los huesos, que nunca fueron estudiados en detalle por lo que sabemos. El dato más significativo es la fotografía publicada por Maya (1968) y Rafel (2002:255). Ver ahora también Garcés 2007 e.p.).

si aceptamos el carácter no-indoeuropeo no sólo de su lengua sino de su religiosidad. I. Garcés ha descubierto recientemente (Garcés 2007) que la foto de referencia muestra no sólo un bocado, sino un ronزال o posible narigón (Lucas 2004, Quesada 2005:123-125) colocado en la boca del animal, hasta ahora identificado como brazaete (Plens 2002), pero que tipológicamente es sin duda un aro para guiar animales. Esto indica que, como propusimos en su momento, los équidos eran llevados del ronزال al sacrificio, llevando puesto su bocado, como en La Pedrera, o sin él, como en Burriana (Mesado 2003). Garcés hace también la interesante propuesta de que, dada la posición de la mandíbula, el caballo hubiera sido decapitado y depositada en tierra en posición vertical la cabeza, en un ritual que veremos repetido en zonas más meridionales de ambiente cultural muy distinto..

A una ritualidad semejante se atribuiría la colocación de fetos de équido en contextos domésticos catalanes de la Edad del Hierro inicial, como en Els Vilars de Arbeca (Gómez Flix, 2003). La aparición de diversos esqueletos de équidos en conexión anatómica en algunos silos¹⁸ y otros contextos¹⁹ no siempre claramente rituales del nordeste podría asociarse también a una ritualidad de carácter céltico, pero la presencia de fetos y asnos²⁰ podría hacer pensar en una vinculación más relacionada con la fertilidad que con el culto guerrero a un 'Ares indígena' como el que Estrabón describía para los pueblos de la vertiente cantábrica peninsular (*vid infra*).

Sin embargo, en los últimos años se vienen realizando nuevos descubrimientos en la fachada levantina y en el Sureste peninsular que evidencian la realización de sacrificios de équidos en contextos muy al sur del Ebro. El sacrificio de un caballo en Burriana (Castellón de la Plana),²¹ asociado a muy escasos materiales, pero todavía portando el aro que a modo de ronزال llevó el animal hasta el momento de su muerte, tipo de anilla de ronزال que ha sido identificado tanto en otros ámbitos culturales del Mediterráneo²² como en varios yacimientos puramente ibéricos,²³ es el primero de una serie de hallazgos que difícilmente pueden asociarse ya a influencia o presencia 'gala' o 'céltica'. Algo similar podría decirse del caballo y el asno de Alcalá de Chivert en Castellón, cuyo contexto de hallazgo y estado de conservación plantean más problemas, aunque la asociación a cerámica campaniense apenas rodada apunta a una datación en baja época ibérica.²⁴

El hallazgo, todavía inédito, de un probable sacrificio de équido en la necrópolis ibérica del Poblado en Coimbra del Barranco Ancho (Jumilla, Murcia)²⁵ es en este sentido un nuevo hito a tener en cuenta. Se trata de un équido en conexión anatómica depositado

18. Como el silo reutilizado en el yacimiento de la I Edad del Hierro de Hort d'en Grimau para el enterramiento de una mujer cremada, que se acompañó de un asno, cuyo esqueleto se ha excavado en conexión anatómica (Albizuri, Nadal 1990).

19. Caso del Tossal del Molinet (El Poal, Lérida), donde se encontró un esqueleto de feto de équido depositado en conexión anatómica en niveles de la I Edad del Hierro (Gómez, 2000, 149-169, cit. por Gómez Flix, 2003:212).

20. Fetos: Vilars, Tossal del Molinet (Gómez 2003); La Moleta del Remei (Gracia Alonso, com.pers.); Asnos: Hort d'en Grimau (Albizuri, Nadal 1990).

21. Mesado (2003); Sarrion (2003).

22. Quesada (2003); Lucas (2004).

23. Garcés (2007 e.p.)

24. Iborra (2003) para el análisis osteológico; Oliver (1990) para el contexto.

25. Agradecemos efusivamente al Dr. Jose Miguel García Cano que nos haya informado de este hallazgo y nos proporcione los datos provisionales todavía que aquí citamos.

patas arriba en una grieta de la roca entre las Seps. 123, 127 y 129 (Campañas 1998-2000), dos de ellas sepulturas con armas. Los huesos no están quemados, y aunque falta una parte significativa del esqueleto, más que de una mutilación parece, provisionalmente, que la pérdida se deba a los procesos tafonómicos.

Los trabajos recientes en el entorno de las fortificaciones del Tossal de Manises (Lucentum, Alicante) muestran, sin lugar a demasiadas dudas, su carácter cartaginés, bárquida, como base avanzada del complejo militar de Cartagena, de donde proviene la munición –bolaños de catapulta de andesita volcánica procedente de canteras cartageneras- hallada en la muralla, junto a las torres tripartitas diseñadas para albergar catapultas.²⁶ En este contexto es muy reseñable el hallazgo del enterramiento de un équido junto a la muralla.²⁷ Cerca de la torre 8, y adosada a su flanco oriental, una fosa tapada con tres grandes lajas de piedra rompe el pavimento de una estancia contemporánea a la fortificación, y es posiblemente contemporánea del conjunto. En el interior de la fosa se halló un esqueleto casi completo de un potro de *equus caballus*, de entre 12 y 20 meses de edad, con una altura estimada en la cruz de 101.1 cm.²⁸ Dado que falta casi la totalidad de la cabeza –salvo un canino y algunos incisivos- es probable que el animal fuera decapitado ritualmente. La estratigrafía de las UEs involucradas hacen pensar que la excavación de la fosa es muy próxima en el tiempo a la construcción de la muralla de época bárquida. Todo el conjunto es obviamente el de un sacrificio ritual de équido joven. La mutilación –que nos trae a la memoria la posible mutilación del caballo de Jumilla que acabamos de comentar– nos lleva obviamente a un contexto ritual.

En el mundo romano republicano encontramos descripciones literarias de rituales similares que implicaban el sacrificio de un caballo, y en un caso su decapitación. Se trata por un lado del *October equus*,²⁹ ceremonia de carácter arcaico que se celebraba el 15 de Octubre, y en la que era sacrificado y decapitado un caballo –el tiro derecho una biga ganadora de unas carreras. El sacrificio estaba relacionado con el ciclo anual de la guerra, con Marte y con la guerra, y con la función regia, y culminaba en la lucha entre los habitantes de dos zonas de Roma (la *sacra Via* y la *Subura*) por la posesión de la cabeza del animal. Otro ritual, el de las *Palilia*, implicaba también la purificación ritual mediante un *equus curtus*, un caballo mutilado. En relación con estos arcaicos rituales se encuentra el hallazgo en el *sepolcretto* arcaico cercano al templo de Antonino y Faustina de una acumulación de cráneos y patas de potrillos en un contexto de los siglos VII-VI a.C.

Pero establecer una vinculación directa con el mundo romano del sacrificio del Tossal de Manises no sólo plantea la dificultad cronológica –el contexto arqueológico es casi con seguridad previo a la conquista de la ciudad por Roma-, sino la conceptual de que los ritos sacrificiales de équidos son comunes a todo el ámbito indoeuropeo: ya Polibio (12,4b) refutaba la analogía que Timeo hacía entre el caballo de octubre romano y la leyenda del caballo de Troya del siguiente modo, razonando del mismo modo en que podría hacerlo un antropólogo moderno: “Según esta explicación deberíamos llamar a todos los bárbaros descendientes de los troyanos: en efecto, todos los bárbaros, o al

26. En último lugar, Olcina (2005).

27. Todavía inédito. Agradecemos la amabilidad de D. Manuel Olcina, director de las excavaciones, al darnos a conocer el hallazgo y permitirnos mencionarlo en estas jornadas.

28. Según el estudio de Miguel Benito Iborra

29. Un análisis detallado de este ritual en Carrillo (2003).

menos en su gran mayoría, siempre que han de iniciar una guerra o han de arriesgarse conrra alguien jugándose el todo por el todo sacrifican un caballo y conjeturan el futuro por el modo como se desploma la bestia...” (trad. M. Balasch). Nosotros podemos ir más lejos aún, ya que es posible mirar en una dirección contraria a la que hasta ahora hemos examinado, en una dirección mucho más acorde con el contexto púnico del hallazgo del Tossal. No olvidemos la primacía iconográfica del caballo o del prótomo de caballo en las acuñaciones ibero-púnicas de época bárquida³⁰ que llega a influir en la iconografía vascular celtibérica.³¹

Desde la Primera Edad del Bronce son relativamente comunes en el Próximo Oriente semita los hallazgos sacrificiales de équidos, más aún, de équidos mutilados ritualmente en los que la cabeza se separa del cuerpo. Así, y a título de ejemplo, en Umm-el-Marra, cerca de Alepo en Siria, las excavaciones de la John Hopkins University han documentado un cementerio –posiblemente real del III milenio a.C.–, dentro del que se hallaron en Octubre de 2006 los esqueletos de cuatro équidos –probablemente asnos- decapitados y depositados en fosas forradas de adobe, y cuyos cráneos fueron depositados cuidadosamente en un rebanco anejo.³² La importancia del ritual de decapitación, y de la cabeza del équido en particular, no es pues patrimonio exclusivo del mundo indoeuropeo. De hecho, en la leyenda relativa a la fundación de la cidfuad semita de Cartago –Oriente en Occidente– figura de manera prominente la cabeza de un caballo, según cita Justino (18, 5 ss.): “*Cartago es fundada... comenzando a excavar sus cimientos se encuentra una vcabeza de buey que presagia un suelo fecundo pero difícil de cultivar y una servidumbre eterna; se decide entonces levantar la ciudad en otro lugar y al excavar se encuentra una cabeza de caballo, símbolo de valor y de poder, que parecía consagrar el sitio de la nueva ciudad...*”. Evidentemente no pretendemos establecer una relación directa de significados entre los asnos decapitados del cementerio sirio del III milenio a.C. y la leyenda fundacional de Cartago a principios del I; sólo recordar que no sólo de sacrificios de caballos celtas o romanos, o indoeuropeos, se alimentan las explicaciones arqueológicas aplicables al caso peninsular.

Además, el hallazgo todavía inédito³³ de al menos un sacrificio de caballo en el fondo de un pozo de contexto fenicio-púnico en la ciudad de Gadir (Cádiz), apunta a que influencias de muy distinto signo que implican el sacrificio de équidos pueden haber ejercido un papel en este cuadro ibérico que ahora comienza a desvelarse. En particular, el caballo de Cádiz, de pequeña alzada,³⁴ fue hallado en un círculo incompleto de piedras, similar en cierto modo al de Burriana, en conexión anatómica, en posición forzada. En

30. Bien en forma de caballos estantes o en movimiento aislados; estantes con palmera (ambos en reverso), o en prótomos ocupando todo el campo (Alfaro 1998; García-Bellido, Blázquez 2001:157 ss.;). Monedas con estos motivos de caballo se han hallado en lugares tan al interior como Tiermes o Helmantica, y explican la extensión del motivo iconográfica de caballo y palmera a la cerámica policroma de Numancia.

31. Por ejemplo, la vasija con caballo estante y palmera estilizada detrás claramente identificable en Numancia (Wattenberg, 1963, nº 1165, Tabla XLVRomero Carnicero, 1976:num. 24, p.23, Fig. 7 y Lám. IV; interpretando en esta línea, Olmos, Izquierdo 1999, nº 98.2). Motivo similar, con un guerrero asociado, es el documentado en el yacimiento ibérico de Amarejo (Albacete) sobre una placa de cinturón repujada (Broncano 1989:84 ss.).

32. http://www.jhu.edu/news_info/news/home06/oct06/elmarra.html Última consulta 25 de Junio de 2007

33. Mencionado por Niveau (2001:217)

34. Sobre la alzada de los caballos peninsulares de la Edad del Hierro, ver Quesada (2004)

torno, hincadas, se hallaron cuatro o cinco medias ánforas de tipo Mañá-Pascual A4. El conjunto estaba sobre un nivel de arena fina. Se fecha en torno al último tercio del s. III a.C., contexto cronológico similar al de Tossal.³⁵

En el contexto de este ámbito de influencia semita y oriental es en el que quizá deba interpretarse el importante hallazgo, todavía no publicado en detalle,³⁶ de restos de 17 équidos (once caballos y seis asnos) sacrificados y depositados en el foso del recinto de Cancho Roano (Badajoz) en el momento de amortización del conjunto a fines del s. V a.C. Aunque el excavador enfatiza que no se aprecian trazas de su empleo como animales de monta o tracción (aspecto notoriamente difícil de precisar en el registro óseo, salvo que las trazas de la presión de la embocadura de un bodado dejen un claro desgaste en los molares), el hecho de que los animales fueran consumidos exactamente igual que otro medio centenar de corderos, vacas, ciervos y cerdos también depositados en el foso (Celestino 2001:57), hace más complicada la interpretación precisa, y difícil la consideración de estos caballos como animales asociados a una divinidad, e incluso su especial importancia ritual, ya que compartieron el destino de animales normalmente sacrificados. Por otra parte, si se confirma la breve referencia de E. Sánchez Moreno (2005:246) en el sentido de que algunos de los caballos estaban decapitados, los sacrificios de Cancho Roano entrarán en el marco de lo que parece estar convirtiéndose en un patrón, toda vez que el mero sacrificio de un animal del tamaño y volumen de un caballo no exige la decapitación.

En conjunto, pues, los datos arqueozoológicos que comienzan a acumularse y que esperan publicación detallada permiten, como en el caso de la iconografía, una lectura mucho más compleja y multifacetada que la mera referencia a rituales célticos, y exigen una pausada lectura en clave interna, reconociendo paralelos e influencias posibles, pero sin entrar, como ha ocurrido en el debate iconográfico, en una difícil y a la postre irresoluble discusión de primacía de influencias.

II. LOS PUEBLOS DE LA HISPANIA INDOEUROPEA

Animales divinos o manifestaciones de la divinidad

La mayor parte de las manifestaciones religiosas y rituales de los pueblos de la Hispania Céltica se enmarcan en el ámbito de la naturaleza: los santuarios se sitúan al aire libre, en lugares con una significación especial por una serie de características tópicas (cuevas, bosques, cursos de agua, montes, ...). Esto ha hecho que en muchas ocasiones se haya hablado de un culto a los árboles, a los montes o a los ríos, como si estos elementos de la naturaleza fueran los objetos específicos de las prácticas de culto. Sin embargo, teniendo en cuenta la evidencia epigráfica y arqueológica, no se puede hablar, por ejemplo, de un culto a las aguas, sino de una serie de divinidades relacionadas con ellas (que incluso pueden habitar en ellas) y de una forma en la que la divinidad se manifiesta (epifanía) dadas las especiales características del agua, como elemento purificador, fertilizador e incluso curativo.

35. Agradecemos al excavador del yacimiento, ubicado en Avenida de Andalucía 19, Francisco Sibón Olano, estos datos que amablemente nos ha comunicado.

36. Tomamos los datos que siguen de la publicación premilinar de S. Celestino (2001:57 y 74).

En este sentido, también se ha hablado de un culto a algunos animales, como el caballo, el toro o el jabalí, pero en realidad, como señala F. Marco Simón (1994a: 322), esos animales o esos espacios de la naturaleza no hacen otra cosa que materializar la manifestación de lo divino, de una divinidad que se caracteriza por rasgos personalizados, como la documentación demuestra (comenzando por los teónimos de la epigrafía). De este modo, en la religión de los pueblos indoeuropeos de la Protohistoria peninsular, en general, no hay un dios-caballo³⁷, un dios-toro o un dios-árbol; es a través de ellos como se hace visible la divinidad. Estos animales o espacios son sagrados en tanto que en ellos pueden manifestarse la divinidad, pero no son dioses ni reciben culto por su propia naturaleza.

En el caso del caballo en el ámbito céltico se puede producir la epifanía de un dios en la forma de un équido, como puede ser el caso del dios Lugus (Marco 1999: 485, n. 22) o de la diosa Epona, que en ocasiones aparece representada junto a un équido o montada sobre él o directamente con la forma de caballo o de yegua. Tal posibilidad cabe para el ámbito ibérico pero no está probada ni es fácil que lo sea.

El valor simbólico y ritual de los équidos en la Hispania indoeuropea

Para muchos pueblos de la protohistoria europea el caballo fue un animal de enorme relevancia, el más cercano al hombre- y también a los dioses. Su uso principal, aparte de como animal de tiro, carga y transporte, e incluso como alimento, estaría estrechamente relacionado con el mundo de la guerra y con el prestigio derivado de su posesión; su costoso mantenimiento lo hacía sólo accesible a unos pocos privilegiados, convirtiéndose por tanto en un símbolo de estatus y en un emblema aristocrático.

Indudablemente, su enorme prestigio influyó también en su aparición en las ceremonias religiosas. Y es que, entre los pueblos de la Céltica en general el caballo fue un animal especial, no sólo por ser un símbolo visible de lujo y de riqueza, y atributo del guerrero, sino también por su indudable valor ritual, apareciendo en ocasiones junto a otras especies y seres humanos en los santuarios y sepulturas, representado como exvoto en algunos centros de culto, protegido por divinidades como la polifacética Epona, la diosa “pancéltica” de la fertilidad equina y patrona tutelar de los *equites* galorromanos.

Ciertamente, es bien conocido el destacado simbolismo del caballo en el ámbito indoeuropeo, tanto en el campo mítico y ritual como en el social. Desde tiempos prehistóricos el caballo tuvo un simbolismo de carácter solar y astral, asociado a aspectos ctónicos y psicopompos, como animal vinculado al Más Allá y a la esfera divina, lo cual puede explicar su participación en determinadas ceremonias como los ritos de paso e iniciación y su vinculación también con el mundo acuático, “como expresión del Océano como lugar de paso al Más Allá” (Almagro-Gorbea, 2005: 152).

Además, el caballo era un animal siempre relacionado con la esfera regia y aristocrática, lo cual estaba en conexión con su fondo mítico y ritual³⁸.

37. Salvo –y con ciertos problemas de definición– en algunos autores, Ramos (1993: 272) *supra*.

38. El simbolismo sagrado y regio del caballo es patente en la antigua Irlanda, donde un ritual de entronización real incluía la simulación de la cópula entre el rey y una yegua blanca, que posteriormente era sacrificada y su carne consumida. Este sacrificio irlandés tiene una gran semejanza con el ritual de soberanía hindú denominado *açvameda* (Renero, 1992: 42).

Como indica M. Almagro (2005: 152-153), la Península Ibérica participó “del proceso de mitificación del caballo asociado a la formación de una nueva clase aristocrática ecuestre. Este proceso desarrolló en torno al caballo mitos ecuestres para fundamentar ideológicamente su poder”. En este sentido podríamos señalar el conocido mito de las yeguas lusitanas fecundadas por el viento recogida, con variantes, por varios autores (por ejemplo, Plinio, *NH*, IV, 116; Eliano, *De Nat. An.* IV, 6 y Silio Itálico, *Punica*, III, 378-383 y XVI, 362-365).

El sacrificio del caballo

En general, el sacrificio ritual de animales implica la destrucción, en ocasiones de un importante aporte a la economía y la alimentación de la comunidad; por lo tanto, su realización se vincularía a épocas de inestabilidad política y social en las que era necesaria la cohesión del grupo a través del rito.

Por otra parte, como sugieren algunos autores (Marco 1988: 120-121), la inmolación ritual del caballo, con toda su variedad de formas, tiene un indudable origen indoeuropeo, manifestándose en diversos pueblos de la Céltica, donde se puede incluir dentro de un simbolismo cosmogónico. Sin embargo, ya hemos visto otras posibles fuentes de origen de rituales sacrificiales de équidos procedentes del ámbito semita protohistórico (*supra*) aplicables al ámbito no indoeuropeo de Iberia.

Existen diferentes referencias literarias, inexistentes para el mundo ibérico, que mencionan al caballo junto a otras especies domésticas como víctima de sacrificios entre los pueblos del occidente y norte peninsular. De este modo, Tito Livio (*Per.*, 49) cuenta que los lusitanos asesinados por Galba habían sacrificado previamente a un hombre y un caballo en señal de paz por haber llegado, supuestamente, a un pacto con el ejército romano. Por otro lado, Estrabón (III, 3, 7) relata que los lusitanos y los pueblos montañoses sacrificaban a un dios de la guerra (Ares) macho cabríos, caballos y cautivos, de igual forma que habitual la amputación de la mano y la lectura de las vísceras de las víctimas sacrificadas (Estrabón, III, 3, 6), o el beber la sangre de los équidos (Horacio, *Od.*, III, 4-34; Silio Itálico, III, 361), quizá para adquirir sus cualidades, haciendo alusión al carácter vivificador de la sangre del animal (Ramos, 1993: 267).

Como puede verse, la variedad de sacrificios en la que están involucrados los équidos se manifiesta de diferentes maneras, ya sean como ceremonias vinculadas con la guerra y con el “sacrificio” del botín (incluyendo los prisioneros y los animales capturados³⁹), como forma de sellar pactos⁴⁰ o como rito propiciatorio.

La inmolación de los caballos junto con el resto del botín de guerra era una práctica relativamente frecuente entre los pueblos germánicos (Orosio, *Historiae adversus paganus*, V, 16, 5-6; Tácito, *Anales*, XIII, 57) y los pueblos del norte de la Galia (Gabaldón, 2005: 270-271⁴¹).

39. Para el caballo como parte del botín y tributo de guerra *vid.* Sánchez-Moreno (2005: 253-256).

40. Como ha señalado E. Sánchez-Moreno (1995-1996: 209), “a la hora de sellar pactos, el caballo parece detentar una significación heroica, de tipo ecuestre, en relación con la muerte como vehículo portador de las almas al más allá”.

41. Como nos cuentan las fuentes escritas (principalmente, César y Livio), los pueblos galos también consagraban del botín (incluyendo las armas, los prisioneros y los animales) a una divinidad de la guerra.

Además, las hecatombes de caballos mencionadas por los autores clásicos han sido documentadas arqueológicamente en santuarios galos como el de Vertault (Côte-d'Or), cercano a la antigua ciudad de *Vertillum*. Este yacimiento constituye sin duda un importante documento para el conocimiento de los rituales relacionados con el sacrificio de animales, especialmente de los équidos, en los lugares de culto de la antigua Galia. Aquí se ha descubierto un auténtico “cementerio de animales”, fechado a comienzos del siglo I a. C., con decenas de fosas conteniendo restos de fauna (de unos doscientos perros, cuarenta y dos caballos, ocho corderos y dos bóvidos), además de ocho inhumaciones humanas, y ningún otro material arqueológico. No se conocen bien los rituales que se llevaron a cabo en Vertault; lo cierto es que el lugar donde estos animales fueron depositados – y quizá sacrificados- y expuestos durante cierto tiempo- hubo de tener un carácter cultural de primer orden para que se construyera sobre él un siglo más tarde un santuario galorromano (Méniel y Jouin, 2002).

Finalmente, dado su alto coste el sacrificio de caballos en las ceremonias fúnebres no parece que fuera una práctica habitual entre los pueblos de la Hispania Indoeuropea, salvedades aparte como los funerales de líderes como Viriato (Apiano, *Iber.*, 75), lo que explicaría la escasa presencia de animales sacrificados en las tumbas. Sólo se documentan contados fragmentos en algunas tumbas meseteñas que parecen señalar más bien una función de *pars pro toto* (Sánchez-Moreno, 2005: 239).

‘Divinidades equinas’ o ‘protectoras de los caballos’ en la Hispania indoeuropea

El destacado significado social económico y religioso que los équidos tenían entre los pueblos antiguos se hace evidente en la iconografía y en los rituales asociados a estos animales, lo cual explica el que existan varias deidades relacionadas con ellos.

Sin duda, en el ámbito céltico, la divinidad más ligada a la protección de los équidos es Epona, cuyo nombre deriva del galo *epo-*, que significa caballo.⁴²

En Europa su culto se difundió hasta Britania y el Este de Europa, abundando en la región de Borgoña, especialmente en territorio de los eduos y de los lingones, los cuales eran reconocidos por sus caballos y por su destreza como jinetes. También fue venerada

A éste, cuando se resuelven entrar en batalla, suelen ofrecerle con voto el botín de guerra; cuando triunfan, inmolan los seres vivos apresados, reuniendo todo lo demás en un sólo lugar. En muchos pueblos pueden verse túmulos erigidos con estos despojos en lugares sagrados: y rara vez sucede que alguno, despreciando la religión, se atreva a ocultar lo que cogió o hurtar lo depositado, y se castiga este delito con la muerte. César *BG VI*, 17, 3-5. Trad. V. García y H. Escolar.

Como leemos en este conocido pasaje de César, tras el combate los galos sacrificaban a los seres vivos y el resto se amontonaba, se exhibía, en lugares sagrados, que bien pueden ser los santuarios galos del norte de Francia, especialmente de la región de Picardía, como Gournay-sur-Aronde (Oise) o el denominado “trofeo” de Ribemont-sur-Ancre (Somme) en los que se mostraban los frutos de la guerra como metáforas de la victoria.

De igual manera, el botín capturado tras una batalla solía ser consagrado en los lagos de Escandinavia y Jutlandia (por ejemplo, Illerup, Nydam y Thorsberg) entre los siglos II y VI de. C. En la turbera de Skedemosse, en la isla báltica de Öland (Suecia), se han hallado armas y numerosos restos humanos y de cientos de caballos sacrificados. Ver Gabaldón (2005: 271).

42. Sobre Epona ver, entre otros, Benoit (1950); Bonnet (1983); Hubert (1925); Lambrechts (1950); Linduff (1979); Oaks (1986). En la tradición historiográfica española, entre otros: Elorza (1970) y la bibliografía de los años cincuenta.

en las zonas militares del Rin y del Danubio, como han atestiguado numerosas inscripciones, sobre todo, de los soldados galorromanos.

De la importancia que llegó a alcanzar en época romana dan testimonio las numerosas imágenes de la diosa, generalmente montada sobre un caballo o una yegua o de pie acompañada de uno o varios équidos adultos o potrillos y por las inscripciones dedicadas a ella. Incluso, era venerada en la propia Roma donde tenía una fiesta oficial que se celebraba el 18 de diciembre.

Por otro lado, la diosa se representa también con otros elementos relacionados con la fertilidad y su culto tenía una gran intensidad en las áreas rurales, en ambientes domésticos. Su asociación a las *Matres* en algunos santuarios hace pensar en su naturaleza curativa, vinculada a las aguas. Asimismo, Epona está relacionada con el mundo funerario y, como señaló L. Oaks (1986) pudo ser una diosa relacionada con la soberanía, como entidad religiosa de carácter intertribal cuyo culto alcanzó su punto culminante durante los momentos previos a la conquista.

En la Península Ibérica -aunque pocos y casi todos procedentes de la Meseta norte y de época tardía, ya romana- existen testimonios del culto a Epona, como un epígrafe votivo procedente de Sigüenza (Guadalajara), donde la diosa aparece montada sobre una yegua de perfil. También se conocen inscripciones y representaciones probables en Marquín y Albaina (Álava⁴³), en Lara de los Infantes (Burgos) y en Monte Bernorio (Palencia, en este caso bajo la forma *Epane*⁴⁴).

Con los équidos se relacionarían asimismo otras divinidades indígenas. Como pueden ser los *Deis Equeunu(bo)* cuyo nombre aparece en una lápida prismática, datada entre los siglos II y III, consagrada a una especie de dioses equinos, en cumplimiento de un voto hecho por un tal *Iulius Reburus* (Marco Simón, 1999). La inscripción se conserva en el interior de una ermita dedicada a San Lorenzo en La Vid (Pola de Gordón, León) situada sobre una montaña a pocos kilómetros del Puerto de Pajares. Aunque se desconocen las características formales y la personalidad divina de estos *Dei Equeunui* parece clara su relación con los caballos.⁴⁵ Como señala F. Marco Simón (1999: 488) “*se trataría de unas divinidades protectoras –de posibles connotaciones solares- que tendrían su sede en las alturas, con un santuario dominando una de las principales vías de comunicación entre las dos antiguas Asturias, la cismontana y la trasmontana*”.

En cuanto a la imagen de estas divinidades equinas o relacionadas con los caballos hay que hacer referencia a los reversos de las monedas galas armoricanas donde destaca la figura del caballo androcéfalo, que según M. Green (1995) puede sugerir una integración simbólica del animal con su jinete, esto es, el caballo y el guerrero que lo monta se convierten en un uno, en un ser híbrido, lo cual es un claro testimonio del destacado valor

43. *Vid.* Elorza (1970).

44. Se trata de una pieza de 7,5 cm de altura de la colección particular del Marqués de Comillas (Cantabria), procedente, según García y Bellido, de Monte Bernorio (Olivares, 2002, 120-121).

45. Un posible culto a unas divinidades equinas o vinculadas con los caballos en el área Astur se entiende mejor a partir de la importancia central del caballo en estas regiones del norte peninsular como revela la interesante iconografía de las estelas de los vadinienses, vecinos orientales de los astures que consagraron el ara a los *Dei Equeunu(bo)*. Algunas de estas estelas exhibe el nombre del difunto en el interior del caballo, que se asocia a árboles o símbolos solares. Igualmente las diademas áureas de Moñes (Piloña, Asturias) revelan unas concepciones sobre la heroización a través del tránsito acuático en las que el caballo tiene un papel importante (Marco, 1994; Marco, 1999: 487).

del caballo entre los pueblos galos. Asimismo, esta representación del caballo con cabeza humana, “*muestra con el característico hibridismo del arte céltico*” los mismos dos elementos que aparecen, pero en relación invertida, en la cerámica numantina: en este caso es un individuo de pie con cabeza hipomorfa (Sopeña, 1995: 289, fig. 2; Blanco García, 2003: 81, fig. 1. 18). Esta conocida representación en la que aparece un hombre con una máscara o armazón equina puede ser interpretada como un sacerdote o con un probable icono de la divinidad de carácter equino (Marcos, 1999: 486).

Finalmente, el dios céltico *Lugus*, que aparece en el santuario celtibérico de Peñalba de Villastar (Teruel) como una deidad bifronte estaría también vinculado con los équidos tal y como recuerda el vocablo *equeisuique* de la gran inscripción del santuario (Marco, 1994: 338; Marco, 1999: 485).⁴⁶

BIBLIOGRAFÍA

- ALBIZURI CANADELL, S.; NADAL, J. (1990) “Estudi de l'èquid aparegut en relació amb l'estructura E10 de l'Hort d'en Grimau”. *Olerdulae* 15, pp. 112-117.
- ALFARO ASINS, C. (1998) “Las emisiones fenopúnicas”. En C. Alfaro *et al.* (eds.) *Historia monetaria de Hispania Antigua*, pp. 50-115. Madrid.
- ALMAGRO GORBEA, M. (2005): “Ideología ecuestre en la Hispania prerromana”, *Gladius*, 25, pp. 151-186.
- ARANEGUI GASCO, C.; MATA, C.; PEREZ BALLESTER, J. (1997) *Damas y caballeros en la ciudad ibérica. Las cerámicas decoradas de Llíria (Valencia)*. Madrid.
- ARBOGAST, R. M. *et alii* (2002): *Archéologie du cheval: des origines à la période moderne en France*. París.
- BELTRAN LLORIS, M. (1996) *Los Iberos en Aragón*. Zaragoza.
- BENOIT, F. (1950) *Les mythes de l'outre-tombe. Le cavalier à l'anguipède et l'ecuyère Epona*. Coll. Latomus 3. Bruxelles.
- BENOIT, F. (1953) “Chevaux du Lévant Ibérique. Celtisme ou Méditerranéisme?”. *APL* 4, pp. 211-218.
- BLANCO GARCÍA, F. (2003): “Iconografía del caballo entre los pueblos prerromanos del centro-norte de Hispania”. F. Quesada y M. Zamora (Eds.): *El caballo en la antigua Iberia. Estudios sobre los équidos en la Edad del Hierro*. Real Academia de la Historia. Madrid, pp. 75-123.
- BLANQUEZ PEREZ, J. (1992) “Nuevas consideraciones en torno a la escultura ibérica”. *CuPAUAM* 19, pp. 121-144.
- BLANQUEZ PEREZ, J. (1997) “Caballeros y aristócratas del s. V a.C. en el mundo ibérico”. R. Olmos, J. Santos (eds.). *Iconografía Ibérica, iconografía itálica*. Madrid, pp. 211-234.
- BLAZQUEZ MARTINEZ, J.M. (1954) “Dioses y caballos en el mundo ibérico”. *Zephyrus* 5, 193-212.
- BLAZQUEZ MARTINEZ, J.M. (1958) “El ‘despotes theron’ en Etruria y en el mundo mediterráneo”. *Zephyrus* 9, pp. 163-175.
- BLAZQUEZ MARTINEZ, J.M. (1959) “Caballo y ultratumba en la Península Hispánica”. *Ampurias* 21, pp. 281-302.

46. En la literatura céltica insular *Lugus* aparece como un dios vinculado con los caballos y las carreras de équidos (Marco, 1999: 485, n. 22).

- BLÁZQUEZ MARTINEZ, J.M. (1963) "L'héroisation équestre dans la Péninsule Ibérique". *Celticum* 6, pp. 405-423.
- BLÁZQUEZ MARTINEZ, J.M. (1997) "Astarté, señora de los caballos en la Hispania prerromana". *Rivista di Studi Fenici* 25.1, pp. 79-95.
- BLECH, M. (2003) "Elementos de atalaje de Cancho Roano". S. Celestino (ed.). *Cancho Roano IX. Los Materiales Arqueológicos II*, pp. 159-192. Mérida.
- BONET ROSADO, H. (1995) *El Tossal de Sant Miquel de Lliria. La antigua Edeta y su territorio*. Valencia.
- BONNET, M.H. (1983) "Note sur quelques représentations inconnues ou peu connues de la déesse Epona dans l'Est de la Gaule". *Revue Archéologique de l'Est et du Centre-Est* 34, 1-2, pp. 161-165.
- BRONCANO RODRIGUEZ, S. (1989) *El depósito votivo ibérico de El Amarejo (Bonete, Albacete)*. EAE 156. Madrid.
- BRUNAU, J. L. (2004): *Guerre et religion en Gaule. Essai d'anthropologie celtique*. París.
- CARRILLO DIAZ-PINES, J.R. (2003) "El caballo en la república romana: ceremonias religiosas y juegos". F. Quesada, M. Zamora (eds.) *El caballo en la antigua Iberia*, pp. 241-253. Madrid.
- CELESTINO PEREZ, S. (2001) *Cancho Roano*. Madrid.
- CHAPA BRUNET, T. (1986) *Influjo griego en la escultura zoomorfa ibérica. Iberia Graeca*. Serie Arqueológica 2. Madrid.
- CUADRADO DIAZ, E. (1950) *Excavaciones en el santuario ibérico del Cigarralejo (Mula, Murcia)*. Informes y Memorias 21. Madrid.
- CUADRADO DIAZ, E. (1956) "La diosa ibérica de los caballos". *IV CICPP*, Madrid 1954, pp. 797-810. Zaragoza.
- EIROA GARCIA, J.J. (1986) "El kalathos de Elche de la Sierra (Albacete)". *AnMurcia* 2, pp. 73-86. Murcia.
- ELORZA, J. C. (1970): "Un posible centro de culto a Epona en la provincia de Álava", *Estudios de Arqueología Alavesa* 4, pp. 275-281.
- FERNANDEZ GOMEZ, F. (2003) "Los caballos de Luque (Córdoba)". F. Quesada, M. Zamora (eds.) *El caballo en la antigua Iberia*, pp. 21-61. Madrid.
- FERRER ALBELDA, E. (1999) "La olvidada 'necrópolis fenicia' de Marchena (Sevilla)". *Spal* 8, pp. 101-114.
- GABALDÓN MARTÍNEZ, M. M. (2003): "El caballo en el mundo celta. Significado y simbolismo de los équidos entre los pueblos galos". F. Quesada y M. Zamora (Eds): *El caballo en la antigua Iberia. Estudios sobre los équidos en la Edad del Hierro*. Real Academia de la Historia. Madrid, pp. 219-240.
- GABALDÓN MARTÍNEZ, M. M. (2005): "Ponis, santuarios y guerreros: la dimensión ritual del caballo en el mundo galo", *Gladius*, 25, pp. 265-282.
- GARCÉS ESTALLÓ, I. (2007 e.p.) "El empleo del ronzal caballar en el norte del Ebro durante la Edad del Hierro y la época ibérica". *Gladius* 27.
- GARCIA-BELLIDO, M.P.; BLAZQUEZ, C. (2001) *Diccionario de cecas y pueblos hispánicos*. I-II. Madrid.
- GARCIA CANO, J.M. (1994) "El pilar-estela de Coimbra del Barranco Ancho (Jumilla, Murcia)". *REIb* 1, pp. 173-201.
- GÓMEZ FLIX, X. (2003) "Fetos de équido en Els Vilars (Arbeca, Lleida). Un nuevo tipo de deposición animal en hábitat durante la Primera Edad del Hierro en Cataluña". F. Quesada, M. Zamora (eds.) *El caballo en la antigua Iberia*, pp.209-217. Madrid.

- GONZALEZ DEL CAMPO, E. (2005 e.p.) "Arreos de caballo en los exvotos ibéricos". *II Seminario de Investigación de Prehistoria y Arqueología. Una nueva mirada sobre el Patrimonio Histórico*. Madrid, UAM.
- GREEN, M. (1997): "The Symbolic Horse in Pagan Celtic Europe: An Archaeological Perspective", S. Davies y N. A. Jones (Ed.): *The Horse in Celtic Europe. Medieval Welsh Perspectives*. Cardiff, pp. 1-22.
- HUBERT, H. (1925) "Divinités Gauloises. Le mythe d'Epona". *Mélanges Vendryes*, pp. 187-211.
- IBORRA, P. (2003) "Equidos y restos faunísticos de la Calle San José de Alcalá de Xivert (Castellón)". F. Quesada, M. Zamora (eds.) *El caballo en la antigua Iberia*, pp. 201-208. Madrid.
- IZQUIERDO PERAILE, M.I. (2000) *Monumentos funerarios ibéricos: los pilares-estela*. SIP Trabajos Varios 98. Valencia.
- JORDAN MONTES, J.F.; GARCIA CANO, J.M.; SANCHEZ FERRA, A. (1995) "Ensayo de interpretación etnoarqueológica de los exvotos de los santuarios ibéricos: manos, gestos rituales y andróginos en la Cultura Ibérica". *Homenaje a Ana María Muñoz. Verdolay* 7, pp. 293-314.
- LAMBRECHTS, P. (1950) "Epona et les Matres". *L'Antiquité Classique* 19, pp. 103-112.
- LINDUFF, K. (1979) "Epona, a celt among the Romans". *Latomus* 38, pp. 817-837.
- LUCAS PELLICER, R. (2004) "Narigón y ronزال versus bocado de caballo: el arrastre de los équidos". *Gladius* 24, pp. 99-108.
- MARCO SIMÓN, F. (1988): *Illud Tempus. Mito y Cosmogonía en el mundo antiguo*, Zaragoza
- MARCO SIMÓN, F. (1990) "Las esculturas de la Albelda de Litera (Huesca) y la heroización en el mundo ibérico del Nordeste Peninsular". *Zephyrus* 43, pp. 329-338.
- MARCO SIMÓN, F. (1994a): "La religión indígena en la Hispania indoeuropea". *Historia de las religiones de la Europa Antigua*. Madrid, pp. 313-400.
- MARCO SIMÓN, F. (1994b): "Heroización y tránsito acuático: Sobre las diademas de Mones (Piloña, Asturias)". J. Mangas y J. Alvar (Eds.): *Homenaje a J. M. Blázquez*, II. Madrid, pp.318-348.
- MARCO SIMÓN, F. (1999): "DEIS EQVEVNV(BO)". *Pueblos, lenguas y escrituras en la Hispania prerromana: Actas del VII coloquio sobre lenguas y culturas paleohispánicas (Zaragoza, 1997)*. Zaragoza, pp. 481-490.
- MARCO SIMÓN, F. (2000): "Los dioses de los astures". *I Seminariu d'Estudios Asturianos de la Fundación Belenos. Cuestiones d'Antropología y Arqueología. Homenaxe al Profesor José Luis Maya González*. Fundación Belenos. Oviedo, pp. 43-53.
- MARIN CEBALLOS, M.C.; PADILLA MONGE, A. (1997) "Los relieves del 'domador de caballos' y su significación en el contexto religioso ibérico". *Espacios y lugares culturales en el mundo ibérico*, CPAC 18, pp. 461-494.
- MAYA GONZALEZ, J.L. (1986) "Incineració i ritual funerari a les Valls del Segre i del Cinca" *Cota Zero* 2, pp. 39-47.
- MÉNIEL, P.; JOUIN, M. (2002): "La nécropole d'animaux de Vertault". *Vix: le cinquantenaire d'une découverte. Les Dossier d'archéologie* 284, 88-89.
- MESADO OLIVER, N. (2003) "El caballo ibérico de La Regenta (Burriana, Castellón)". F. Quesada, M. Zamora (eds.) *El caballo en la antigua Iberia*, pp. 179-186. Madrid.
- NEGUERUELA MARTINEZ, I. (1990) *Los monumentos escultóricos ibéricos del Cerrillo Blanco de Porcuna (Jaén)*. Madrid.
- NIVEAU DE VILLEDARY Y MARIÑAS, A.M. (2001) "Pozos púnicos en la necrópolis de Cádiz: evidencias de prácticas rituales funerarias". *Rivista di Studi Fenici* 29.2, pp. 183-230.

- OAKS, L. S. (1986): "The Goddess Epona: concepts of sovereignty in a changing landscape", en M. Henig y A. King (Eds.): *Pagan Gods and Shrines of the Roman Empire*. Oxford, pp. 77-83.
- OLCINA DOMENECH, M. (2005) "La Illeta dels Banyets, el Tossal de Manises y La Serreta". L. Abad, F. Sala, I. Grau (eds.) *La Contestania Ibérica, treinta años después*, pp. 147-177. Alicante.
- OLIVARES PEDREÑO, J. C. (2002): *Los dioses de la Hispania céltica*. Real Academia de la Historia. Universidad de Alicante. Madrid.
- OLIVER FOIX, A. (1990) "Hallazgo arqueológico en el casco urbano de Alcalá de Xivert". *Boletín del Centro de Estudios del Maestrazgo* 40, pp. 81-88.
- OLMOS ROMERA, R. (ed.) (1992) *La sociedad ibérica a través de la imagen. Catálogo de la exposición*. Madrid.
- OLMOS ROMERA, R.; IZQUIERDO, I. (eds.) (1999) *Los iberos y sus imágenes* (CD Rom). Madrid, Micronet.
- PLENS, M. (2002) "Braçalet". En *Sala d'Arqueologia de l'IEI. Catàleg*, p. 179. Lleida.
- PRIETO MOLINA, S.; LOPEZ REVUELTA, V.M. (2000) "Fíbulas argéneas con escena figurada de la Península Ibérica". *Complutum* 11, pp. 41-62.
- QUESADA SANZ, F. (1998) "Aristócratas a caballo y la existencia de una verdadera 'caballería' en la cultura ibérica: dos ámbitos conceptuales diferentes". C. Aranegui (ed.) *Los Iberos, príncipes de Occidente. Actas del Congreso Internacional*. Barcelona, pp. 169-183.
- QUESADA SANZ, F. (2002-2003) "Un elemento de bocado de caballo de tradición Orientalizante en el Museo Arqueológico de Murcia". *Homenaje a la Dra. Dña. Encarnación Ruano, BAEAA* 42, pp. 231-242. Madrid.
- QUESADA SANZ, F. (2003) "El caballo en la antigua Iberia". F. Quesada, M. Zamora (eds.) *El caballo en la antigua Iberia*, pp. 9-19. Madrid.
- QUESADA SANZ, F. (2004) "La alzada del caballo antiguo: un estado de la cuestión aplicado a la Edad del Hierro en la Península Ibérica". *CuPAUAM* 30, pp. 77-89.
- QUESADA SANZ, F. (2005) "L'utilisation du cheval dans le 'Far West' méditerranéen. Bilan des recherches et étude de cas. Le problème de l'apparition de la cavalerie en Ibérie". A. Gardeisen (ed.) *Les équidés dans le monde méditerranéen antique*, pp. 95-110. Lattes.
- QUESADA SANZ, F.; TORTAJADA RUBIO, M. (1999) "Caballos en arcilla de la Segunda Edad del Hierro en la Península Ibérica". *CuPAUAM* 25.2, pp. 9-53.
- QUESADA, F., ZAMORA, M. (2003): *El caballo en la antigua Iberia. Estudios sobre los équidos en la Edad del Hierro*. Real Academia de la Historia. Madrid.
- RAFEL, N. (2002) "La necrópoli de La Pedrera (Vallfogona-Tèrmens)". *Sala d'Arqueologia de l'IEI. Catàleg*, pp. 255-258. Lleida.
- RAMOS FERNÁNDEZ, R. (1993): "El caballo como divinidad ibérica". *Studia palaeohispanica et indogermanica J. Untermann ab amicis hispanicis oblata*. Barcelona, pp. 267-273.
- RENERO, V. M. (1999): *Diccionario del mundo celta*. Madrid.
- RODRIGUEZ OLIVA, P.; PEREGRIN, F.; ANDERICA, J.R. (1983) "Exvotos ibéricos con relieves de équidos de la vega granadina". CNA Murcia-Cartagena, XVI, 1982, pp.751-768. Zaragoza.
- ROMERO CARNICERO, F. (1976) *Las cerámicas policromas de Numancia*. Valladolid.
- SÁNCHEZ MORENO, E. (1995-1996): "El caballo entre los pueblos prerromanos de la Meseta Occidental", *Studia Histórica. Historia Antigua* 13-14, pp. 207-229.

- SÁNCHEZ MORENO, E. (2005): “Caballo y sociedad en la Hispania Céltica: del poder aristocrático a la comunidad política”. *Gladius*, 25, pp. 237-264.
- SARRION MONTAÑANA, I. (2003) “Osteometría del caballo ibérico de La Regenta (Burriana)”. F. Quesada, M. Zamora (eds.) *El caballo en la antigua Iberia*, pp. 191-200. Madrid.
- SOPEÑA, G. (1995): *Ética y ritual. Aproximación al estudio de la religiosidad de los pueblos celtibéricos*. Zaragoza.
- THEVENOT, T.C. (1953) *Epona, déesse gauloise des chevaux, protectrice des cavaliers*. Delmas.
- TORTOSA ROCAMORA, T. (2004) “Tipología e iconografía de la cerámica ibérica figurada en el enclave de la Alcudia (Elche, Alicante)”. T. Tortosa(ed.) *El yacimiento de la Alcudia. Anejos de AEspA* 30, pp. 71-222. Madrid.
- WATTENBERG SANPERE, F. (1963) *Las cerámicas indígenas de Numancia*. BPH IV. Madrid.