

# Revista de Guimarães

Publicação da Sociedade Martins Sarmento

## LA FUNCION TERNARIA EN EL SACRIFICIO CELTIBERICO. CONCEPCIONES MÍSTICAS INDO-EUROPEAS EN LA ESPAÑA PRERROMANA.

GOMEZ-TABANERA, José Manuel

Ano: 1966 | Número: 76

---

### Como citar este documento:

GOMEZ-TABANERA, José Manuel, La Funcion ternaria en el sacrificio celtiberico. Concepciones místicas indo-europeas en la España prerromana. *Revista de Guimarães*, 76 (1-2) Jan.-Jun. 1966, p. 85-108.

---

Casa de Sarmiento  
Centro de Estudos do Património  
Universidade do Minho

Largo Martins Sarmento, 51  
4800-432 Guimarães

E-mail: [geral@csarmento.uminho.pt](mailto:geral@csarmento.uminho.pt)

URL: [www.csarmento.uminho.pt](http://www.csarmento.uminho.pt)



Este trabalho está licenciado com uma Licença Creative Commons  
Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional.

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

# La función ternaria en el sacrificio celtiberico

(Concepciones míticas indo-europeas en la España prerromana)

Pelo Dr. Prof. JOSÉ MANUEL GÓMEZ-TABANERA.  
Universidad de Madrid.

---

Existen dos interesantes bronce votivos antiguos en la Península Ibérica, que analizados por competentes estudiosos han sido considerados como pruebas incuestionables de un culto hispánico al toro. Me refiero concretamente al exvoto conservado en el Instituto de Valencia de Don Juan, en Madrid, publicado por Obermaier y estudiado por Garcia Bellido y por Blanco Freijeiro entre otros (1), y al encontrado en Castelo de Moreira (Celorico de Basto) en la región portuguesa del Bajo Miño, a su vez estudiado por varios especialistas entre los que podemos recordar a M. Cardozo, R. Severo, Leite de Vasconcellos, F. Bouza Brey, F. López Cuevillas, J. de Pinho, J. M. Blazquez Martínez y A. Blanco Freijeiro. (2) Por estar en desacuerdo con dichas tesis y poder

---

(1) Cf. Hugo OBERMAIER, *Bronce Ibérico representado un sacrificio*, en «Bol. Soc. Esp. Excursiones», XXIX (1921), pag. 130 y ss.; A. GARCIA BELLIDO, *Ars Hispania* I, pag. 334; A. BLANCO FREIJEIRO, *Exvoto con escena de sacrificio*, «Revista de Guimarães», vol. 57, 1957. Asimismo vid. JOSE MARIA BLAZQUEZ MARTINEZ, *Aportaciones al estudio de las religiones primitivas de España*, en «Archivo Español de Arqueología», vol. 30, pags. 25 y ss., Madrid 1957.

(2) Cf. M. CARDOZO, *Carrito votivo de bronce del Museu de Guimaraes*, Portugal, en «Archivo Español de Arqueología»; 62, Madrid 1946; R. SEVERO, en *Portugalia* I, pags. 325-331; LEITE DE VASCONCELLOS, *Rel. Lus.* II, pags. 289 y ss.; F. LOPEZ CUEVILLAS y M. BOUZA BREY, *Os Oestrímnios, os saefes e a ofiolatria en Galiza*, pags. 133 y ss.; J. DE PINHO, *Trabalhos da Soc. Port. Antrop. Etnol.* V, I (1931), pabs. 37 y ss.; JOSE MARIA BLASQUEZ MARTINEZ, *loc. cit.* y A. BLANCO FREIJEIRO, *loc. cit.*

brindar otra menos difusa y de acuerdo con las realidades que nos ofrece la religión céltica, de indudable filiación indo-europea, hemos juzgado conveniente dar a conocer nuestros puntos de vista a este respecto a la consideración de los especialistas, con la esperanza de que su exposición redunde en un mejor conocimiento de alguno de los problemas con que ha de enfrentarse todo estudioso que pretenda bucear en la Prehistoria y Protohistoria de las religiones peninsulares.

Aún cuando los broncees en cuestión han sido repetidamente descritos, quizás convenga hacerlo ahora de nuevo, tanto más cuando se pretende, tras el análisis estructural de los mismos y en virtud de un estudio comparativo con el ritual indo-europeo, considerar hasta qué punto las religiones indígenas de la Península Ibérica, prerromanas o contemporáneas a Roma, pudieron ser influenciadas por mitos y ritos indo-iranios aportados en los primeros fenómenos demográficos ario-europeizantes.

Es desconocida la procedencia del bronce conservado en el Instituto de Valencia de Don Juan, así como su origen. Fué cuando era propiedad del Dr. Aguirre cuando se le brindó a Obermaier, ocasión de estudiarle, aún cuando su trabajo, se restringió mayormente a estudiar las especies de los animales en él figurados. En principio se partió de la creencia de que procedía de Jaén o de Murcia. Posteriormente García Bellido ha supuesto por diversos motivos que procedía de la Meseta, concretamente del centro u oeste de la Península. Maluquer especificando más, le ha supuesto originario del área céltica de Zamora.

De una longitud de 16,5 cm. y espatuliforme, (3) termina por uno de sus extremos con una cabeza de

---

(3) En realidad y aún cuando el bronce en sí, tenga forma de espátula, hemos dudado bastante en aplicarle tal nombre o alguno derivado de éste, ante nuestra inseguridad de lo que realmente se quiere significar y tal denominación podría prestarse a cierto confusión ante la acepción que el término tiene en la nomenclatura arqueológica. (Cf. MILLOTE J. P., Un type d'outil du bronze ancien: les haches-espátules. Essai typologique. *Rev. Arch. Est. et Centre Est*, Tomo IX, pags. 26-42, Dijon, 1958; GERSBACH E.: Randteitenbeil der frühen Bronzezeit von Möhlin (Aargau) en *Badische Fund-*

bóvido, y por el otro con una argolla (*Fig. 1*). Una de las caras de la espátula se presente exenta; la otra agrupa una serie de figuritas que en seguida describiremos y que fueron objeto de un análisis minucioso por parte de Obermaier, que juzgó el conjunto como ibérico y por Blanco Freijeiro que se pronuncia como suponerle céltico (*Fig. 2*).

La cabeza de bóvido, en que termina una de las extremidades del bronce, está fundida, haciendo gala de un depurado realismo, no carente por otra parte de cierta estilización (*Fig. 3*). Al parecer es una cabeza de toro (*Bos taurus brachiceros*) representado con una corta cornamenta, ligeramente curvada, tendiendo al creciente lunar; testuz cubierta de rizos, orejas extendidas lateralmente y perpendiculares a los carrillos respectivos, ojos figurados genéricamente, morro alargado, terminado por las dos fosas nasales, bien subrayadas y bello inferior firme, aún cuando dejando entrever la lengua, un poco fuera de la boca. En términos generales parece querer representarse a una res joven, probablemente un novillo entero (*bos mas*), animal que en la religión indo-europea es generalmente ofrecido a una divinidad «marcial» y simbólicamente diferente a la que se dedica a divinidades del panteón indo-iranio, que más tarde encontrarán expresión en el Júpiter romano, y a las que se acostumbraba a ofrendar un buey, es decir un *bos mas* castrado. Las razones en que nos basamos para tal supuesto, se darán más adelante.

En el extremo opuesto al ocupado por la testa de bóvido, en la espátula, hay como hemos dicho una argolla, cuya finalidad parece ser, el servir de anillo de suspensión de toda la pieza. Anillo que parece ser punto de partida de una especie de festón moldeado en forma de trenchilla y soldado en torno a todo el filo o borde de la espátula, con la que forma cuerpo hasta llegar ya al otro extremo, al lado de la cabecita de toro, donde termina

---

*berichte*, pags. 45-46; también COUTIL L., Haches-espátules et ciseaux de dimensions anormales de l'âge du Bronze, *Bull. Soc. Pré-hist. Franc.*, Paris 1915, pags. 250-267; MÜLLER H., Notes sur quelques haches-espátules du deuxième âge du Bronze en *Rhodania*, *Congres. de Besançon*, 1921, pags. 129-134; SCHELEEM J., *Wörterbuch zur Vorgeschichte*, Berlin 1908, pags. 317, etc....)

sujeto en uno de sus cabos a un resalte lateral y por el otro en la misma testuz del animal: «estos dos pedazos — supone Obermaier — son evidentemente posteriores a la fundición del ejemplar, al que después fueran unidos y soldados». Aún cuando en principio, pueda aceptarse tal suposición, no puede empero descartarse a la hora de una interpretación definitiva de los elementos del bronce, el simbolismo que pudiera tener dicho reborde, dentro de una interpretación mística de lazos y nudos trenzados en las religiones arcáicas, conforme ha sido llevado a cabo por conocidos estudiosos.

El conjunto de figurillas alineadas sobre la cara no-exenta de la espátula y que al parecer fueron fundidas simultáneamente con ella y en una sola pieza, representa indudablemente una ofrenda sacrificial de diversos animales adultos y de varios recentales, posiblemente sus crías. Partiendo nuestro examen de la cabeza de toro, ya vista, hallamos primeramente figurado una gran recipiente, quizás un caldero, provisto de cuatro asas, compuestas por cuatro juegos de argolla y aro (incompletos) y que parecen querer indicar que el caldero en cuestión poseyó dos asas giratorias hoy perdidas (*Fig. 4*). Partiendo de éste supuesto, harto probable, Blanco Freijeiro cree al recipiente, en un admirable alarde tipológico, como perteneciente a la familia de los representados en la diadema de Ribadeo, francamente emparentada con la de pié tronco-cónico de las sítulas télicas y centro-europeas y cuya cronología se inicia con los campos de urnas recientes (Hallstatt B). «Hay que suponer, no obstante — observa dicho estudioso —, para salvar la gran diferencia cronológica, que los tipos hallstáticos tuvieron en la Península como toda la cultura, una larga vida, pues los vasos celtibéricos de pié cónico, de los que por el momento solo se conocen ejemplares cerámicos, llegan con toda seguridad a la segunda Edad de Hierro. Aunque faltan los ejemplares bronceos de este tipo hay otros de la misma familia, como por ejemplo la sítula de Valodouro (Mondofiedo, Lugo) dada a conocer hace años por Villamil y Castro, que contribuyeron a hacer más verosímil la hipótesis de que tanto en este bronce como en la diadema de Ribadeo, se representan calderos de origen hallstático».

A continuación del caldero, se alza una figura de hombre, que por cierto apoya su mano izquierda en el citado recipiente, y la derecha en un animal, que identificamos claramente como un carnero. Este hombre parece llevar al cuello un torques, y a sus piés, en el suelo, un objeto de difícil identificación de forma semicircular y del que hablaremos más adelante. El carnero, sobre cuyo lomo reposa la mano derecha, ostenta una espléndida cornamenta helicoidal y semejante a los carneros (*Aries atlilaneos*), que la tradición indo-europea enquistada en la religión romana, prescribe como animal vinculado simbólicamente a Marte. Siguiendo la descripción de las figuras, encontramos a la derecha del carnero a otro hombre, que asimismo luce al cuello otro torques y que apoya su mano izquierda en el cuello del carnero, en tanto empuña en la diestra un cuchillo largo y punzante, el cual es dirigido en ademán sacrificatorio al mismo ovino, que sujeta, como ya hemos dicho bajo la diestra. A su espalda vemos un animal pequeño, que por el momento desistimos de identificar, aun cuando Blanco Freijeiro le supone un cordero. A continuación del armado, se presenta un suido, al que dudamos en identificar entre cerdo doméstico o jabalí, (*Sus scrofa* L.), más por los colmillos que ostenta que por sus grandes orejas enhiestas. Sobre el lomo de este animal y por su flanco derecho, otro hombre ha colocado su mano izquierda. La mano derecha de esta tercera figura humana reposa sobre el nacimiento o cruz de otro animal, que tiene a su derecha y que se nos antoja un cáprido. Este tercer hombre precede a otro pequeño animal que parece caminar a su espalda, y que algunos han identificado como una cría del que aguanta con la diestra y a cuya continuación se aprecian claramente los restos de otras figuras, que en su día completaron toda la escena representada en el bronce. Dichos restos permiten no obstante suponer la presencia de otro pequeño animal, así como un ave, quizás un gallo, y de la que se han conservado parte de las patas, y un hombre del que restan los piés precediendo a ambos. A la derecha de esta última figura humana y ya en el extremo que corresponde al anillo de suspensión del bronce, se conserva empero la figura de un oseño, que aparenta oponer resistencia a un

dogal, que posiblemente era llevado por el hombre cuya figura no se ha conservado.

Dejando para más adelante todo comentario u observación, pasamos ahora a describir el otro bronce citado, y que como ya dijimos procede del N. O. de la Península, ya que fue hallado en Castelo de Moreira (Celorico de Basto) en la región portuguesa del Bajo Miño, comarca en la que según parece se asentaron diversos *pagi* célticos. Bastante más pequeño que el anteriormente descrito, este bronce, que recuerda en parte a un morillo, o hierro de hogar, parece en ciertos aspectos, estar emparentado con el anteriormente descrito, en función de la escena en él representada y en su finalidad, ya que parece tratarse al igual que el otro de un ex-voto. Ya veremos más adelante la legitimidad, que puede tener la atribución de ex-voto a ambos bronces y que ha sido aceptada sin más, por los tratadistas. Ahora bien, en el bronce portugués se dan ciertas variantes en la figuración, hecho digno de tenerse en cuenta, si es en él se pretende como más de un autor ha apuntado, representar el mismo rito que en el bronce encontrado en España.

Pasemos a examinarle. Su base o cuerpo consiste simplemente en un cable trenzado, representando quizás, aunque harto esquemáticamente, una espiga de cereal, y tiene como terminal, una cabeza de bóvido. Por su extremidad posterior acaba en una especie de remate que sirve de entronque a una especie de anilla, en la que parece haberse querido dar toscamente la forma de una mano cerrada, ya que presenta en su aro externo, unos pequeños surcos, que quizás intentaron prefigurar rudimentariamente unos dedos. Sobre la «espiga de bronce», encontramos cuatro animales en fila, un carnero, dos cápridos y un cerdo. A la derecha de éstos animales y a la altura que corresponde a las extremidades posteriores del carnero que parece presidir la fila que forman todos ellos, encontramos el busto de una figura humana masculina, que nos recuerda, aunque sea más corto, a los representados en el ex-voto conocido genéricamente por los especialistas bajo el nombre de «carrito de Costa Figueira», cuya tipología estudio magistralmente M. Cardozo. El hombre hace reposar sobre su hombro derecho un instrumento con-

tudente que sujeta con la diestra y con la mano izquierda hace ademán de querer aprehender un extraño objeto, que está figurado a la altura de ésta, aún cuando esté basado en el plano inferior, es decir el plano que es perpendicular al del busto y paralelo al de las figuras superiores. Este objeto, que por cierto se nos presenta mutilado por uno de sus extremos, es de muy difícil identificación, ya que en su estado actual se nos presenta como un medio anillo, con un extremo fracturado y el otro terminado en una especie de perilla. Sin embargo ha dado lugar a diversas interpretaciones, entre las cuales, merecen quizás recordarse la apuntada por Ricardo Severo, que identificó el susodicho objeto con un ofidio, y la de Blanco Freijeiro que se inclina a considerarle un torques. A la izquierda del busto humano encontramos un recipiente de cuatro asas, caldero cuya función asocia Blanco Freijeiro, con la del figurado en el bronce del Museo de Valencia de Don Juan, ya descrito, y que encontramos junto a una de sus figuras. Le forma de este recipiente es, no obstante distinta y parece recordar en parte a la de las situlas del grupo B 26 de Von Mehart, pertenecientes al círculo de los vasos de bronce hallstático.

\*

Henos ante dos piezas únicas, cuyo estudio nos plantea bastantes problemas, alguno de los cuales, quizás puedan resolverse en parte con un mero estudio de las figuras, en relación con otras que encontramos en varios monumentos o documentos mejor conocidos; también con el análisis estructural de la escena o escenas que quieran representarse, y por último con nuestro pobre conocimiento de las religiones prerromanas de la Península Ibérica, particularmente en lo que atañe a la mística y ritual celtibéricas. Quedarán como es de suponer bastantes interrogantes en el aire, en espera de que se lleve a cabo un adecuado estudio sobre las fuentes documentales, — historiográficas y arqueológicas —, que han llegado hasta nosotros y que poseemos y que hasta ahora han sido precaria o deficientemente estudiadas.

Fuentes que indudablemente nos reservan muchas sorpresas a la hora de adquisición de nuevos datos o noticias, cuando sean consideradas seriamente, por todo aquel que intente lograr un mejor conocimiento de las religiones primitivas peninsulares e particularmente del indo-europeo en el que parece inspirarse en cierta medida quizás considerable, mística y ritual del mundo celta, y a cuyo horizonte, desde luego, creemos deben asignarse bronce como los descritos.

Insistiendo en el Bronce Aguirre, como llamaremos desde ahora para simplificar al bronce que se conserva en el Instituto de Valencia de Don Juan, de Madrid, quizás sea útil hacer ante todo una sugerencia, o aclarar y detallar algún extremo, poco tenido en cuenta hasta ahora. Ante todo, vemos un hecho claro, que apenas ha preocupado a alguno de los estudiosos que le han dedicado atención. Este es, que las figuras representadas en el bronce y que se conservan, parecen formar *tres* grupos, cada uno dotado de cierta independencia con respecto a los otros. A su vez, las figuras mutiladas, (hombre, recental y gallo) a cuyo conjunto pertenecía el osezno, parecen componer otro, cuyo análisis se presenta harto difícil, ya que carecemos de toda base material para efectuarlo. Originariamente pues, el bronce Aguirre, constaría de cuatro grupos, y de ellos únicamente nos es posible, ante el estado actual de la pieza, intentar el estudio de tres de ellos.

Estos tres grupos, y pese a su relativa independencia parecen, con el que falta, componer un todo, que se ha supuesto siempre, por los que han estudiado el bronce, una escena de sacrificio, considerando «a priori» el grupo intermedio. Sin embargo, no se han analizado con el suficiente detalle, de forma que sea posible darnos una idea, más o menos aproximada, a que tipo de rito sacrificial se ha querido aludir con la representación de la escena que componen todos los grupos. Rito que ha de estar forzosamente vinculado a los ideales religiosos de la sociedad o cultura, a la que cabe atribuir el bronce. Ahora bien, el análisis interno de la escena representada nos permite, como hipótesis de trabajo, identificar tales ideales, con los sustentados por la cultura celta, o al menos por una sociedad ganadera, quizás la castreña, en la que un proceso más o menos largo

de aculturación, le ha hecho incorporar a su mística, expresiones religiosas idénticas o similares a las que informan la mística celta. Asimismo, y aunque la escena aquí se reduzca únicamente a la representación de una teoría de tres animales, cabe suponer lo mismo, en lo referente a su atribución, del bronce portugués de Castelo de Moreira.

En ambos broncees figura sin embargo como elemento común y posiblemente con idéntica intención la testa de toro, ostentada a manera de protomo, cabeza que ha inducido a muchos estudiosos, y sin detenerse a ciertas consideraciones, imprescindibles para el historiador de religiones, a hablar de un posible culto al toro existente en la Península Ibérica, culto que arrancando del Paleolítico, llegaría hasta la más temprana historia, a través de diversas manifestaciones. Desde luego y ante el estado actual de las investigaciones, no puede negarse la existencia de una conducta organizada del *homo hispanus*, ante el animal, conducta que quizás desemboque en el culto como ocurre en otros lugares del mundo antiguo y muy acusadamente en ese área de civilización más o menos uniforme constituida por el ámbito mediterráneo en la protohistoria, en este mundo que en otro lugar y ocasión ante la evidencia de concretas realidades arqueológicas y paleontológicas hemos denominado «ámbito paleo-indoasiaticomediterráneo». Pero de admitir ésto a afirmar tajantemente la existencia de un culto al toro en la España primitiva, aunque tal idea sea sugerente e incluso pudiera utilizarse como fructífera hipótesis par un futuro trabajo, hay indudablemente mucho trecho. En el estado de nuestros conocimientos, llenos de interrogantes y generalizaciones, no puede afirmarse rotundamente la realidad de dicho culto. Para elucubraciones intuicionistas, tenemos ya bastantes, las que en su día y sobre el mismo asunto, se permitieron hacer refiriéndose a Italia, F. Altheim, y al Africa del Norte nuestro inolvidable amigo A. Alvarez de Miranda, cuyo saber posterior sobre el particular y que nos fue negado por su prematura muerte, no le permitió rectificar adecuadamente.

De aquí que hoy por hoy, las tesis que pretendan explicar los ex-votos, es necesario tener en cuenta una serie de realidades y factores, que muchos tratadistas

y estudiosos eluden o ignoran, y siempre en función de una cronología absoluta y una cronología relativa, aparte de una visión actual de conjunto.

El estudio de un grupo de religiones o de creencias religiosas orgánicamente sistematizadas, genéticamente emparentadas, ha de hacerse siempre en función del conocimiento logrado de la que podríamos llamar religión madre: se hace preciso estudiar mitos y dioses unos en relación con otros, redescubriendo e interpretando sus *agrupaciones* habituales, acotando los *límites* de sus dominios *respectivos* antes de emprender las monografías de cada uno de ellos. El conocimiento de la jerarquía o el *orden de enumeración* de los dioses, nos brindará, por otro lado curiosas sorpresas y valiosas enseñanzas.

Este principio puesto en evidencia por el mayor conocedor viviente de la religión indo-europea G. Dumézil, (4) en su extraordinaria y original aportación al descubrimiento de la concepción indo-europea de la sociedad, jamás habremos de echarle en saco roto, tanto más, cuando es corolario del hecho de que utilizando un método comparativo «integral» (y que nada tiene que ver con aquellos métodos comparativos del siglo XIX, desacreditados por el abuso que de ellos harían etnólogos, filólogos, e incluso historiadores de la religión, militantes todos en el evolucionismo), podremos aclarar por el conocimiento del ritual matriz y las concepcio-

---

(4) Cf. de este autor aquellas obras, en que aplicando el método comparativo, plantea la tesis de que la unidad de las lenguas indo-europeas manifiesta una unidad de civilización basada sobre todo en la noción de una estructura tripartita del mundo, al igual que la concedida para la sociedad, estructura que comprende tres funciones fundamentales: el poder mágico, la fuerza guerrera y la fecundidad. Veanse a tal respecto: *Le festin d'immortalité*, 1924; *Le Problème des Centaures*, 1929; *Études comparatives sur les langues caucasiennes du N.-O.*, 1932; *Ouranos-Varuna*, 1934; *Flamen-Brabaman*, 1935; *Tarpeia*, 1947; *Mitra-Varuna, essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*, 1940 et 1948; *Mythes et dieux des Germains*, 1939 et 1959; *Les Mythes romains*, 1942-47; *Jupiter, Mars, Quirinus*, 4 vol. 1941-48; *Loki*, 1948; *Les dieux des Indo-Européens*, 1952; *Diesses latines et mythes védiques*, Bruxelles, 1956; *L'Idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruxelles, 1956; *Métiers et classes fonctionnelles chez divers peuples indo-europ.*, in *Annales*, XIII, 1958; *La Rigspula et la structure sociale indo-européenne*, in R. H. R., CLIV, n° 1, 1958.

nes indo-europeas, el significado de rituales y concepciones generados de aquellos. Y ello, no solo por el análisis directo o la reconstrucción científica de los rituales que pretendamos estudiar, sino por la determinación de las agrupaciones jerarquizadas de dioses o de ofrendas, y que la evidencia arqueológica o paleontológica nos presenta. De esta forma y partiendo de la idea de tripartición cósmica y social que domina el ritual indo-europeo, idea que indudablemente ha tenido que pasar a las religiones nacionales de las distintas etnias desglosadas del tronco común, quizás se pueda penetrar en algunas de las religiones hispánicas prerromanas de raíz indo-europea, si es que admitimos la penetración en la Península Iberica, de pueblos como los celtas, pongamos por ejemplo, o al menos de pueblos indo-europeizados, en lo que se refiere a lengua y cultura. Tal penetración que pudo tener lugar en varias oleadas, no es negada por ningún estudioso tanto más cuando de ella existe evidencia arqueológica e incluso lingüística, en el substracto glosemático hispano. La aceptaremos también nosotros. No obstante, al aceptarla, es evidente que por fuerza habremos de llegar a una interpretación, no intuición, de una realidad, que hasta hoy se nos ha presentado mayormente encubierta. Y nuestra interpretación surgirá incuestionablemente de la aceptación de principio de la existencia, no de un desenvolvimiento secundario independiente o simplemente paralelo de una realidad, sino más bien de la evidencia de representaciones y realidades genéricamente emparentadas y derivadas de un mismo grupo de creencias y prácticas rituales, indudable y auténticamente las de los antiguos indo-europeos.

Entre las derivaciones indo-europeas de la lista de los dioses que pueden considerarse funcionales, existe una que merece una atención particular. Es la que se observa en un ritual original, en el sacrificio denominado *sautramani*, que comporta sendas series de ofrendas que se hacen a sendas series de dioses: primeramente con tres copas de leche y tres copas de licor embriagante (*sura* no *soma*), tres animales (un macho cabrío, un carnero y un toro), ofrecidos respectivamente a los Aṣvin, a Saravasti y a Indra, es decir, como demostró G. Dume-

zil (5), a las viejas divinidades de la tercera función (Açvin, Saravastí), seguidas de Indra, representante de la segunda. En el sacrificio figuran a continuación, tres pasteles de acompañamiento, que en lugar de ser ofrecidos, como es costumbre a las mismas divinidades que los animales, lo son respectivamente a Indra, a Savitr y a Varuna, es decir, tras insistir sobre Indra a dos divinidades «soberanas», a dos representantes de la primera función. Constituye pues, Indra, el vértice, el gozne doble de un diptongo bien acusado en concepciones indo-europeas, sobradamente conocidas y estudiadas por los especialistas. Henos pues también con una forma de utilización de los dioses funcionales (en orden de dignidad creciente, Açvin o Násatya, Indra y Varuna, — sin Mitra —); se de la particularidad empero de que Indra aparece dos veces, una en la secuencia inferior, otra en la secuencia superior; en cada parte o secuencia aparecerá asimismo una divinidad exaltando la fecundidad, allá de la soberanía (6); aquí entre los Açvin e Indra, allá entre Indra y Varuna. No cabe para los indo-europeístas especializar una más nítida estructura.

¿Cuál es el objeto de una tal ceremonia? Dejando de lado los tópicos, cabe decir que la *sautramani* (cuyo nombre deriva de un epíteto dado a Indra *sutrâmán*, «buen protector») constituye esencialmente una «medicación» o una «purificación» (7), ya que desembaraza de todo

(5) Cf. G. DUMEZIL, *Tarpeia. Essais de Philologie comparative indo-européenne*, Paris, Gallimard, 1947, pags. 56 y ss.

(6) G. DUMEZIL, *Mitra-Varuna. Essais sur deux représentations indo-européennes de la Souveraineté*, Paris, Gallimard, 1948, pags. 133 y ss.

(7) Cf. G. DUMEZIL, *Tarpeia*, cit., pag. 118: «Los doctores indios grandes clasificadores y normalizadores coinciden en incluir éste sacrificio en el sistema de los siete *ishti* (*haviryajnasamsiba*) entre los que constituye según ello el sexto tipo. En realidad desborda tal clasificación, representando una combinación original de tres elementos: *ishti*, sacrificio animal y libación de un licor espirituoso. El nombre deriva del adjetivo *sutraman* «buen protector», epíteto cultural de Indra por lo que la *sautramani* constituye esencialmente un sacrificio a Indra Buen Protector.

Existen en los tratados rituales diversas variantes: La *Caraka-sautramani*, presentada como una parte del sacrificio de investidura real (*rajasuya*) y la *kaukili-sautramani* descrita por ella misma. Por su originalidad, éste sacrificio ha interesado a los indólogos euro-

enemigo (8) y de todo pecado (9), y asimismo de todo agotamiento material (10) o místico a que el oferente pudo quedar reducido tras un sacrificio de soma. (11) Con el cumplimiento de éste sacrificio el oferente quedará pues, a salvo de toda eventualidad, bajo la tutela de Indra «buen protector» y sus asociados los Açvin y Sarasvati.

Un análisis estructural del sautramani, planteará *a priori* algunas dudas de su derivación de un arcaico prototipo indo-iranio, surgidas, al presentárense al recuerdo la muy antigua secuencia Açvin (+ Sarasvati), Indra, (Savitir +) Varuna. En el llamado Nirangistan, un tratado avéstico, que fue estudiado magistralmente

---

peos; parece que éstos se han aproximado, desde el punto de vista del ritual, al empleo de la *sura*, como licor ofrecido a Indra, en lugar de soma; desde el punto de vista de la lengua el adjetivo *surama* de RV, X, 131, 5, evidentemente en relación, como la estancia donde figuran con la *sautramani*; y, desde el punto de vista mitológico, a la historia de Indra, matando al demonio Namuci, y que es en efecto continuamente presentada, como el mito etiológico de esta ceremonia. Por el contrario la agrupación de los dioses y la economía interna del ritual no han constituido materia de grandes estudios. Cf. sin embargo el artículo de M. BLOOMFIELD, *The story of Indra and Namuci* (Contributions to the interpretation of the Veda, III, 1, en el «Journ. of the Amer. Oriental Society», XV, 1893, pags. 143-163; el de H. OLDENBERG, *Indra und Namuci*, inspirado en el precedente (Nachrichten v. d. Gesellschaft d. Wissenschaften de Göttingen, pag. 342-349); las páginas que A. HILLEBRANDT, ha consagrado a la sautramani en su *Ritualliteratur*, 1897, pags. 159-161, y a la *sura* en su *Vedische Mythologie*, 2.<sup>a</sup> ed. 1927, I, pags. 481-491; al artículo de K. RÖNNOW, *Zur Erklärung des Pravargya, des Agnicayana und der Sautramani* (Le Monde Oriental, 1929, pags. 113-173, notablemente pags. 157 y ss.), a la traducción en inglés bien anotada de Catapthna Brahmana (XII, 7, 1-9, 3) por J. EGDELING, *Sacred Books of the East*, XLIV, 1900, pags. 213-273 (Cf. XLI, 1894, pags. 129 y ss., notas a Çat. Brahm., V, 5, 4); y al análisis de la *Caraka-sautramani*, hecho por A. WEBER, en su estudio *Ueber den Rajasuya* (Abhandl. d. Akad. d. Wissenschaften, de Berlin, phil. hist.-Klasse, 1893, II, pags. 91-106).

(8) Cf. Çat. Brahm., I, 6, 3, 7, : *yathainam deva abhishajyan*.

(9) Cf. Çat. Brahm., XII, 8, 1, 8, : *pavitram*.

(10) Cf. Çat. Brahm., XII, 8, 1, 16, : *papmanah*.

(11) Tras del sacrificio de soma, dice crudamente el Çatapatha Brahmana, se siente uno como vacío; aquel que celebra la sautramani, bien pronto se siente como una vaca despues de haber sido tratada que se hincha de nuevo y llena su seno de crías y de ganado. (XII, 8, 2, 1-2).

por Waag, encontraremos empero curiosas concordancias al mencionar grupos de tres animales, cuya especie desgraciadamente no se precisa, y que han de ofrendarse para reparar una grave falta ritual. Sin embargo, saliendo del Irán, será en otros ámbitos del mundo indo-europeo, donde veremos proliferar el sacrificio de tres animales, no ya «macho cabrío, carnero o toro» sino, y esto es profundamente significativo para nosotros, «cerdo, carnero y toro». Ello se debe quizás a que la India Védica, ignora al cerdo, como ofrenda sacrificial, mientras que en el Occidente europeo y en el mundo mediterráneo, éste pasa a ser lugar común, particularmente en rituales ctónicos referidos a la tierra, y reemplazando al macho cabrío. Es curioso subrayar el hecho de que en el habla indo-europea occidental la misma palabra *kapro-* sirva para designar tanto al cerdo doméstico macho (verraco) como al jabalí (en griego *kapros*) y al chivo o macho cabrío (en latín *caper*, en antiguo islandés *hafir*).

Entre las formas de sacrificio aludidas, habrá de recordarse primeramente las *trittees* o *trittoas* griegas (*trittoiæ*), a las que aludió ya Blanco Freijeiro en su citado estudio sobre los ex-votos, aun cuando la alusión del citado estudioso quepa considerarla formularia. Las *trittoas* griegas, diremos nosotros aquí, salvo alguna que otra forma excepcional <sup>(12)</sup> comprendían «cerdo, chivo y carneiro» <sup>(13)</sup> o dos ovinos y un buey. <sup>(14)</sup> También «verraco, carnero y toro» según la fórmula que nos ha dejado Hesiquios. <sup>(15)</sup> Pero siempre tres animales.

A este respecto, poseemos una bellísima a la vez que impresionante referencia, cuyo recuerdo no nos ha aban-

(12) Aristofanes, *Plutos*, v. 820, de donde Suidas s.v.; pero Aristofanes, emplea aquí curiosamente el verbo *bouthutein*, que intriga a los escoliastas y que hace alusión al buey.

(13) Eustatio, *Comentarios a la Odisea*, XI, 130.

(14) Eustatio, *Ibid.* según Epicarmo.

(15) Hesiquios (s.v. *triktya*): *thusia kaprou kriou taurou, thuetai depanta tria kai enorkha* (pero la *pahta tria*, no ha sido confirmada por ningún testimonio, para los tres animales. Cf. también Istros, Focio y el *Etymologicum Magnum*; Cf. asimismo P. STENGEL, al final de su artículo «*Das Geschlecht der griechischen Opfertiere*», en los *Neue Jahrbücher für Philologie*, CXXXIII, 1886, pags. 329-331 y L. ZIEHEN, s.v. *trittoa*, en Pauly-Wissowa, 2ª serie, VII, col. 328 y ss).

donado, en todo el tiempo de elaboración de nuestra comunicación.\* Está en la *Odisea*, en la *Nekunia* (16), cuando la sombra de Tiresias anuncia a Ulises como terminarán sus pruebas. Llegando a su hogar, en Itaca, hara por exterminar a los pretendientes de Penélope más con esto no será suficiente: «cuando, en tu mansión hayas dado muerte a los pretendientes, ya sea con astucia, ya frente a frente, y con la punta de tu espada, entonces parte de nuevo, llevando un buen remo, hasta que llegues entre bombres que nunca vieron el mar, que no comen manjares sazonados con sal, que no saben de naves de encarnadas proas, ni de largos remos que sirven de alas a los navios. Yo te haré entonces una seña bien clara que no te pasará inadvertida, y en el momento preciso, que encuentres a otro viajero, y que te dijera que llevas un aspa de molino sobre tu airosa espalda, clava en la tierra el ancho remo e inmola al soberano Poseidón hermosas víctimas — un carnero, un toro y un verraco ávido de truchas —, y vuelve a tu casa, donde inmolarás sacras hecatombes a los dioses inmortales, que habitan el vasto cielo y a todos exactamente por su orden. Entonces puedes esperar ya la muerte que llegará dulcemente no de la mar, y que te despojará de la vida cuando ya estés inmerso en placentera vejez y a tu alrededor los pueblos serán felices...»

El valor del sacrificio se nos presenta aquí bien claro: por una reconciliación con Poseidón, el desventurado Ulises, obtendrá de nuevo el trono y acabará sus días prosperamente.

Diodoro de Sicilia nos cuenta (17) asimismo que acto seguido de la muerte de Hercules, su amigo Menoetios instauró en Oponte y en su honor (como «héroe» que era) un sacrificio anual, consistente en un verraco, un toro y un carnero.

Pausanias, (18) nos habla de un templo de Asclépios construído en Titano cerca de Sicione, por el propio nieto del dios, Alexanor. Allí se sacrificaría a Alexanor «como a un héroe» y a Evamerion «como a un dios»:

(16) *Od.* XI, 119-137.

(17) *Bibl. Hist.* IV, 39.

(18) *Perieg.* II, 11, 7.

a éste ultimo se inmola un toro, un cordero y un cerdo. Pausanias asimila a éste Evamerion, sobre el cual no sabemos nada, a Telesforo de Pérgamo y a Akesis de Epidauro; cabe concebirle pues como un demon curandero, una variedad de Asclepios.

Cabría recordar asimismo cierto pasaje de una obra de Aristófanes, *Plutos*, (19) en la que en reconocimiento a la curación de los ojos del protagonista por Asclepios, Krémila le sacrificará una triada de animales, una trittoa en precario (cerdo, chivo y carnero), y que el pastor del Epigrama IV del Pseudo-Teócrito, (20) promete a Priapo, un triple sacrificio, consistente en un novillo, un sedoso chivo y un cordero, si éste patrocina sus nefandos deseos, en relación al hermoso Dafnis, y éstos lograrán su cumplimiento. (21) También que sendas inscripciones eleusinas, (22) consignarán la ofrenda de una trittoa boarkhos: en un caso a las «Dos Diosas»; en el otro a Demeter.

En todos los casos citados vemos pues, que en el ámbito egeo, tres animales son ofrecidos a la misma divinidad o a dos deidades estrechamente asociadas. Claro que a veces se registrarán excepciones, como otra inscripción eleusina nos habla de una *trittoa boarkhos*, ofrendada a Iakos y a las dos diosas, o cuando Eustato, a propósito de la Odisea (nos habla de una trittoa ofrecida a los Dioscuros y a Helena (23) lo que hace posible que los tres animales fueran dedicados distributivamente a las tres divinidades, e inútil el traer a colación el concepto de «Dreieinigkei», como ocurre en el caso de la sautamani india. Basta indudablemente que una estrecha solidaridad funcional sea sentida entre las tres divinidades y entre los tres sacrificios para que estos puedan ser englobados en un forma comun bajo el nombre de trittys.

(19) *Plutos*, v. 820.

(20) *Ps., Teoc.* v. 16-17.

(21) Dado el carácter rigurosamente masculino de estas relaciones, no está indicado, como anota DUMEZIL, traducir damalan por ternera, sino más bien hablar de demale (como se ha hecho en la edición Budé).

(22) Cf. DITTENBERGER, *Syloges*, 3ª ed. 1915, I, nº 83, I, 37-38; *Corp. Inscr Atticarum*, I, 1873, nº 534, I, 8-9).

(23) Cf. *Od.* I, 399.

G. Dumezil, nos ha dado por otra parte muy valiosas puntualizaciones en torno a los dioses destinatarios de la trittoa o trittys griega. Según Dumezil, se ha podido notar: primero, que nunca Zeus soberano aparece como destinatario; segundo, que en el caso concreto de la Odisea (24), la trittys o trittos, sirvió a Ulises para hacer las paces con Poseidón la deidad que tan encarnizadamente le persiguió en su «nostos»; tercero, que los destinatarios sobrenaturales a los que por lo general es ofrendada la trittoa o trittys en el mundo egeo son ya un héroe fuerte y protector (así Herakles, que indefectiblemente nos recuerda al Indra védico), ya divinidades con funciones terapéuticas (Asklepios, Evamerion, y sin duda Apolo), ya divinidades fecundantes (divinidades de Eleusis) y entre éstas incluso, alguna de funciones un tanto ambiguas (como el caso del proxenético Priapo). Y naturalmente divinidades tutelares o protectoras, que si en el ámbito indo-europeo, se nos presentan como los gemelos Açvin y Saravastí, en el Egeo se nos manifestará como los Dioscuros y Helena. Todo ello, en un amplio horizonte, que a grandes rasgos, nos presenta la misma intencionalidad que parece presidir a las sautamani.

Por otro lado en el mundo griego nos encontramos con la trittys o trittoa, que trascendiendo de las funciones o fines con que era ofrendada en su ámbito de origen, pasa a reforzar y sacralizar usos y pactos solemnes. Sabemos de un uso ático (25), del que nos dan noticias textos de Demóstenes, (26) de Jenofonte (27), de Plutarco (28) e incluso una inscripción de Cos, en virtud del cual la trittoa era ofrendada para solemnizar un juramento. También que en el Areopago, en un juicio de homicidio, primero el acusador y después el acusado prestan juramento sobre el cuerpo desollado de un verraco, de un carnero y de un toro, inmolados en los días señalados, por los ministros designados y con los ritos prescritos. Sobre este

---

(24) Cf. *Od.* II, 130.

(25) Cf. *Scol. de la Iliada*, XIX, 127.

(26) *Contra Aristócrates*, 68, pag. 642.

(27) *Anab.* II, 2, 9.

(28) *Pyrrhus*, 6, 7.

sacrificio ternario, acusador y acusado reforzarán sus afirmaciones, expresadas en imprecaciones extraordinarias y terribles. Podíamos aducir otros hechos. Como cuando al iniciarse la retirada de los Diez Mil y al concluir un pacto con Aiero, general en jefe de las tropas de Ciro, los griegos hicieron derramar sobre un escudo la sangre de un toro, de un verraco y de un carnero y con ella templaron una espada, al mismo tiempo que el bárbaro templaba una lanza o, cuando Pirro, Ptolomeo y Lisimaco concluyeron un tratado, cuya entrada en vigor se conmemoraría con el sacrificio de un verraco, un toro y un carnero. Usos todos estos, quizás aberrantes y que probablemente no son otra cosa que una extensión griega del rito de las trittoa, similar a la extensión lograda en el ámbito indo-europeo por la sautramani, cuando esta trascendiendo de ofrenda a una triada funcional pasa a ser introducida a título de rito profiláctico o preventivo, con motivo de una consagración real.

En todos estos ejemplos dados del mundo griego, advertiremos asimismo siempre, como determinante general, que las trittoa o sacrificios ternarios se adaptan a casos concretos. Y esto se aprecia mayormente en las relaciones del individuo o la comunidad con los dioses que podrían ser considerados beneficiarios: los dioses tutelares. Ahora bien: los griegos dejaron muy tempranamente de considerar al mundo, a la sociedad divina e incluso a la humana, según la jerarquía de las tres funciones primitivas indo-europeas. Esto será debido a varios factores. Primero que las migraciones indo-europeas, demográficamente hablando, significan muy escasa población, para que pueda influir decisivamente sobre las poblaciones, que podrían considerarse autóctonas, y cuyas concepciones de la vida, de la sociedad y de Lo Sagrado, son sino opuestas, muy distintas a las que sustentan los parástratos. Segundo, a que los ideales de los parástratos indo-europeos habrán de enfrentarse durante muchos siglos al enorme poder del paisaje materno del substrato mediterráneo, al que si logran imponer un Panteón, en el que se han configurado deidades y triadas indo-europeas ello se conseguirá a base de concesiones y coyundas a las divinidades indígenas de la Egeida pre-indo-europea. De aquí, y supo-

niendo que en el mundo griego que ha podido pasar por el umbral de la historia, encontramos algún ritual vinculado al sistema de las tres funciones, reflejado en la sautramani védica, jamás habrá de desdeñar o quitar valor a otros rituales sincréticos, que pueden acompañarle, e incluso despojarle de su primitivo contenido y significado.

Algo parecido, quizás ocurra en Roma, donde las resonancias de la sautramani védica, llegaría con los indo-europeos, con el mismo material animal, que las trittoas griegas. En Roma el sacrificio ternario, adquiere empero un abstruso significado en las llamadas *suovetaurilia*, ofrenda sacrificial a Marte, consistente en un cerdo, un carnero y un toro, ya adultos (*suov. majora*), ya recientes (*suov. lactantia*) y que son inmolados conjuntamente (29). Nunca en Roma deidad alguna, ni el mismo Jupiter, aparte de Marte, recibiría una ofrenda de tal naturaleza, y de la que las fuentes nos han dejado conocer dos tipos, estrechamente emparentados: las *suovetaurilia* ofrendadas como purificación y las *suovetaurilia* ofrendadas como expiación. Las primeras se ofrecían como purificaciones regulares: para la gran *lustratio* quinquenal del pueblo romano, la *lustrum conditum*; en la liturgia particular de los hermanos Arvales, para la *lustrum missum*; para la *lustratio agri*, practicada por cada propietario rural u cuyo ritual es el que mejor conocemos gracias a una descripción detallada, transmitida por Catón; en él las víctimas eran *lactentia*: *porcus*, *agnus*, *vitulus*. Las *suovetaurilia* expiatorias, se ofrecían como expiación a faltas religiosas, sacrilegios o infracciones del sacer, cometidas fortuitamente. Así, por ejemplo, para expiar un grave accidente, una transgresión del *fas*, sobrevenida en el transcurso de la devotio, en cuya institución, tras pronunciar la fórmula que la instituía ante los dioses infernales entre el general romano y el ejército enemigo, el primero se tendía en tierra, sobre un venablo que jamás debía de caer

---

(29) En realidad en la obra ya citada de G. DUMEZIL, *Tarpeia*, se hace un análisis exhaustivo del ritual de las *suovetaurilia*, así como de su contenido. A él remitimos para posteriores ampliaciones.

en poder del segundo. Si ello ocurría, se hacía preciso, a título de ceremonia expiatoria, «sacrificar a Marte» con los *suovetaurilia*.

En realidad ambos tipos obedecen a la necesidad de purificaciones, ya purificaciones periódicas del pueblo romano, de los campos, etc., ya como consecuencia de sacrilegios involuntarios. No se necesitan disquisiciones ni comentarios, para que cualquiera pueda advertir el parentesco existente entre estos usos y los que el ritual indo-europeo con la institución sacrificial de la *sautramani*, prevee para la medicación y la purificación, sacrificando a Indra, el buen protector y según el uso adoptado por las tres clases arias. Las *sautramani* como las *suovetaurilia* cumplen un fin purificador: reparación de accidentes fortuitos sobrevenidos tras la consumición del sagrado *soma* (vómito de la bebida sagrada); violación de un «statu quo», restauración de un rey destronado, medicación del ganado. El tipo de *sautramani* que se nos presenta en el ritual de la investidura real, es concretamente el de las *suovetaurilia* profilácticas de lustración periódica. Y el sentido de medicación de las *sautramani*, trascenderá asimismo a las *suovetaurilia* en la intención preventiva de la *lustratio agri romana*. «Mars Pater, — exclama el campesino latino — yo te ruego, yo te suplico que me seas benévolo, que te manifiestes propicio hacia mi, hacia mi casa y hacia los míos. Para ti te he hecho desfilar la *suovetaurilia* por mis campos, por mis tierras, por mis posesiones. Con el fin de que detengas, rechaces y arrojes de nosotros cualquier mal, cualquier enfermedad visible o invisible, al igual que la penuria y la desolación, la calamidad y la intemperie. Permite, Padre Marte, que mis frutos, cereales y viñedos, lleguen a buen fin y a la vez que das salud a mis pastores y rebaños, colmanos de dones a mi, a mi casa ya a mis gentes. Acepta con tal fin, aquí, para purificar mis campos, tierra y dominios la inmolación de ésta *suovetaurilia lactantia*, Oh Padre Marte...» Plegaria apasionada ésta, que recoge como vemos una petición a Marte y una fórmula ritual profiláctica. Con el sacrificio, Marte, buen protector, al igual que Indra, se obligará a salvaguardar, no solo las tierras y plantas y bestias, sino todos los intereses y riquezas del oferente.

Pasemos ahora a Celtiberia. Sautramani, trittoa y suovetaurilia, \*por su mismo contenido formal nos recuerdan tanto al ritual y figuraciones representadas en el bronce Aguirre, del Instituto de Valencia de Don Juan, y el bronce votivo encontrado en Castelo de Moreira, en el bajo Miño, también descrito, como para que a la altura de nuestros conocimientos, pueda negarse la evidencia de una relación mas o menos mediata y los rituales de función ternaria, que han ido siendo recordados.

El estado actual de nuestros conocimientos en torno a la religión de los celtas o pueblos celtizados que se asentaron en la Península Iberica, no ha permitido, por lo menos hasta hoy, la elaboración de una perspectiva coherente de la misma, que algún día necesariamente habremos de tener al plantearnos una visión histórica de las religiones de la España primitiva. A beneméritos estudiosos, en su mayoría pertenecientes a nuestra generación, debemos que tareas preliminares para llevar a cabo tal elaboración, van constituyendo espléndidas realidades. Así la labor desarrollada por J. M. Blazquez Martinez reuniendo en un corpus relativamente orgánico la Heurística conocida hasta 1962 y cuyo manejo es obligado para todo aquel que quiera saber de las religiones prerromanas de la Península Ibérica. Así los trabajos recientemente publicados o en curso de publicación de Antonio Blanco Freijeiro. Así también en Portugal, país hermano, los trabajos de orientación histórico-religiosa de toda una pléyade prometedora, que parece haber asumido el compromiso de continuar la labor inolvidable de Leite de Vasconcellos.

Y esta elaboración, que vemos próxima, no puede olvidar jamás las aportaciones indo-europeas a las religiones primitivas de la Península Ibérica, aportaciones bien evidentes en los bronceos a que hemos hecho referencia. Estos no reflejarán solamente cultos indígenas, como lo sería el culto al toro, si se pudiera probar realmente su existencia. Reflejan la existencia de un sistema de creencias, en las que el legado indo-europeo de la triada funcional se hace evidente, pese a las obligadas intrusiones que el sincretismo indígena o patrimonios

anteriores pudieron aportar. Todo ésto, pese a las débiles bases en que se apoyaría cualquier afirmación que no descansa sobre la evidencia análoga que nos han suministrado sautramani, trittoa y suovetaurilia, nos permitirán las conclusiones siguientes:

- 1.<sup>a</sup> Tanto el bronce Aguirre, conservado en el Instituto de Valencia de don Juan, como el encontrado en Castelo de Moreira, en Portugal, más que indicio de un culto peninsular al toro, son expresión votiva de un ritual de raíz indo-europea, similar al denominado sautramania en el ámbito védico, a la trittoa egea y a la suovetaurilia romana, en virtud del cual son sacrificados a una triada divina tres animales domésticos. El hecho de que en el bronce Aguirre, figuren un mayor número de animales, entre los que, además del novillo espatular, encontramos otros animales lactantes (un osezno y alguna cría amén de un volátil), no invalida la tesis, más, al quedar perfectamente configurada la triada por los oferentes de la trittoa. La presencia de un mayor número de animales, cabría justificarla por el sincretismo y las posteriores adiciones, a que el ritual fue sometido desde cultos indígenas.
  
- 2.<sup>o</sup> Este sacrificio obedece a una urgente necesidad de medicación o purificación y parece determinado por las creencias religiosas de una población peninsular que sobre substrato pre-indoeuropeo, abonado por resonancias paleo-mediterráneas, con inmolación ritual de bóvidos, ha conocido y se va asimilando los ideales religiosos aportados por un parástrato celta, en proceso de captación. Como sacrificio con fines profilácticos o purificatorios, ambos bronce votivos parecen querer representar, de acuerdo con lo sabido sobre la religión indo-europea, una *lustratio agri* ofrendada a una triada de la que forma parte una divinidad indígena cuyo nombre ignoramos, pero cuya función posible-

mente sea la misma asumida por Mars Gravidus, en Roma, no solo en su faceta de dios de la guerra, sino también como protector de las cosechas. Cualquier atribución específica a una divinidad determinada indígena, no puede hacerse aún en el estado de nuestros conocimientos.

- 3.º De acuerdo con las normas que presiden el ceremonial de la sautramani, es posible que el bronce Aguirre y el bronce de Castelo de Moreira no implique solamente una ofrenda hecha singularmente a una divinidad indígena, a la que quizás fuera dedicada el novillo, sino también a una triada de divinidades indígenas representantes de la tercera función, que como sabemos es asumida en el ámbito primitivo indo-europeo por los Açvin y Saravastri. En otros términos, que el sacrificio además de ser ofrendado a un epónimo indígena de Marte o Indra, lo era a aquellas deidades que en la Península asumían el papel de Dioscuros y de Helena. Esta hipótesis adquiere viabilidad, por el hecho de que parece probado heurísticamente un culto dioscureo muy temprano, en la Península Ibérica, culto cuyas huellas sobrevivirán hasta bien entrado el medioevo.
  
- 4.º La singularidad de las piezas que han llegado hasta nosotros, no puede servir, en tanto no aparezcan documentos arqueológicos o epigráficos confirmantes, ni a la tesis de un culto peninsular al toro, ni tampoco naturalmente a la nuestra. Un par de ex-votos no son suficientes para afirmar la existencia de todo un sistema de creencias en una determinada isoida cultural, y menos aún en una región, como el área celtizada de la Península Ibérica. Sería lo mismo que suponer que por el mero hecho de haberse encontrado en nuestro tiempo y en el sur del Indostán, concretamente en el estado de Cochín, denarios de Augusto o aureos de Tiberio, Trajano, Claudio y Nerón, el sur del Indostán cono-

ció una masiva romanización. De falacias como estas tienen que protegerse los arqueólogos. No sabemos si los bronce votivos objeto del presente trabajo son reflejo de una mentalidad singular o de una mentalidad colectiva. Y si ocurre lo primero, no cabe hablarse, ni de culto al toro, ni de sacrificio con resonancias indo-europeas. No obstante siempre nos quedarán los celtas, con su indo-europeísmo innegable.

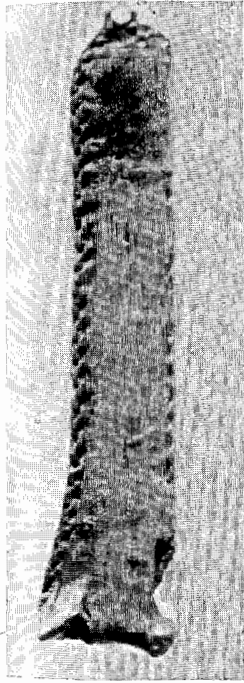


Fig. 1 — Vista desde la base del bronce votivo del Instituto de Valencia de Don Juan (Madrid), que deja apreciar claramente su forma espatular.



Fig. 2 — Vista superior del bronce votivo conservado en el Instituto de Valencia de Don Juan (Madrid), y en la que puede observarse claramente integrantes y composición.

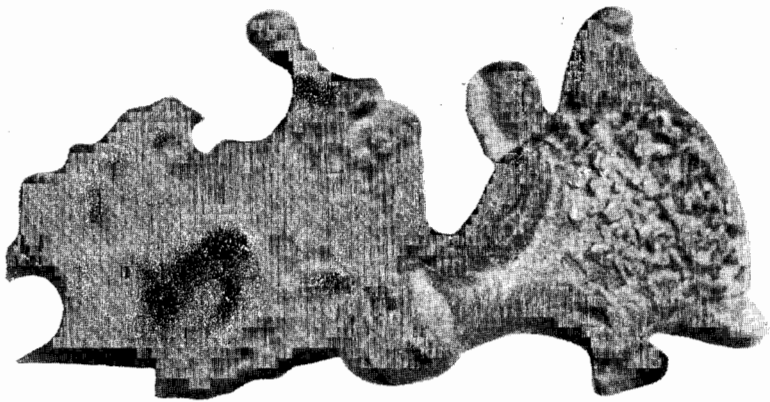


Fig. 3 — *Detalle terminal del bronce votivo del Instituto de Valencia de Don Juan (Madrid). Notese la finura de ejecución puesta de manifiesto en la testuz del novillo.*

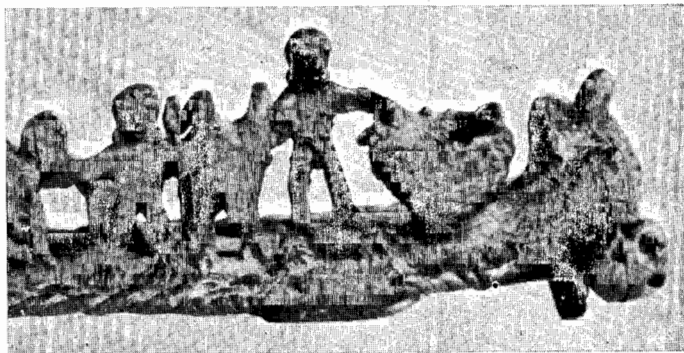


Fig. 4 — *Detalle del bronce votivo del Instituto de Valencia de Don Juan (Madrid), en el que se aprecia claramente la situla y el macho cabrío representados en su plano espatular.*

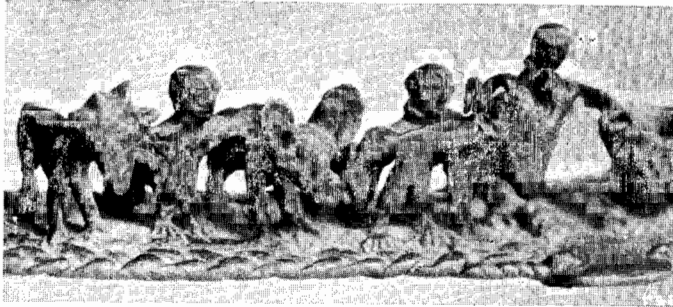


Fig. 5 — *Detalle del bronce votivo del Instituto de Valencia de Don Juan (Madrid) y en el que cabe apreciar claramente el suido y el presunto chivo amen de sus respectivos oferentes.*

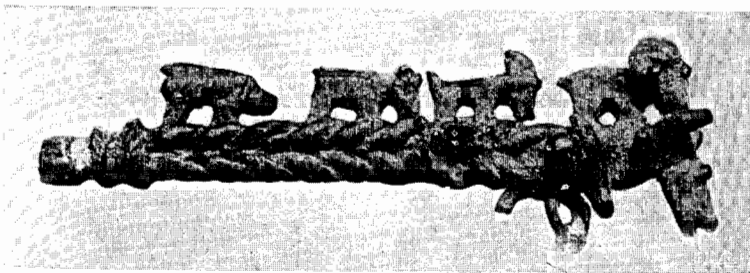


Fig. 6 — *Ex-voto con escena de sacrificio encontrado en Castelo de Moreira (Celorico de Basto, Portugal).*