

L. PÉREZ VILATELA  
*Sección de Estudios Ibéricos*

## ICONOLOGÍA E IDEOLOGÍA EN LOS REVERSOS MONETALES DE IKALKUMSKEN

*ABSTRACT: The author studies the iconography of the reverses of the coins of the city of Ikalesken – that author reads as Ikalkum-sken. The place name is related to celtish Ic(c)a ‘mare’. In these reverses a rider brings another horse by the bridle. It is studying if this picture can be relationed with the Dioscuri’s myth, but this thought is finally rejected. It would be preferable to think that it is referred to an indoeuropean ritual of horse’s sacrifice, associated to life beyond the grave and kingdom.*

*KEY WORDS: Ikalesken, Ikalkum-, Iberic Numismatics, Indoeuropean mythology, Celtiberish.*

*RESUMEN: El autor estudia la iconografía de los reversos de las monedas de Ikalesken- que el autor lee Ikalkum-sken. El nombre de lugar es puesto en relación con celta Ic(c)a ‘yegua’. En estos reversos un jinete lleva de la brida otro caballo. Se estudia si este motivo puede estar en relación con el mito de los Dioscuros, lo que finalmente es rechazado. Más bien se referirá al rito indoeuropeo del sacrificio de un caballo, relacionado con el mito de ultratumba y la realeza.*

*PALABRAS CLAVE: Ikalesken, Ikalkum-, Numismática ibérica, Mitología indoeuropea, Celtibérico.*

# I INTRODUCCIÓN

Una de las cecas más activas de Hispania republicano-romana es la que suele ser conocida como *ikale(n)sken*, según la propuesta de lectura de Jürgen Untermann (*MLH* I. 1, A. 95) quien, tras aislar el sufijo *-sken*, sufijo inequívocamente ibérico y que ha venido siendo estudiado desde J. Vallejo (1950:215 s) a J. de Hoz (2002:159s.) con conclusiones muy similares: que se refiere a un colectivo humano. Hugo Schuchardt (1907: 31 s.) ya estableció que se trataba de un sufijo, indicativo de origen, de plural y de genitivo –cuya marca en vascuence está muy unida a la de relativo, lo indicamos por haber sido Schuchardt vasco-iberista–, conclusiones, que desde puntos de partida muy diferentes mantienen hoy los estudiosos.

Manifiesta Untermann que el étimo principal de la palabra es *ikales*, el cual nosotros por motivos ya señalados (PÉREZ VILATELA, 2004: 41 s.) leemos *ikalkus* y además *ikalkun* (= *ikalkum*). Pensamos que se trata de una palabra celtibérica construida con un sufijo ibérico “de prestigio” influido por los monederos llegados del Norte del Ebro, quienes inscribían y rotulaban en ibérico.

En este trabajo me propongo fundamentar mi propuesta de que estamos ante un vocablo celta con un sufijo parásito y redundante, fundamentar el étimo principal en relación con la iconografía de los reversos y tratar de desentrañar en la medida de lo posible qué hay de romano y qué de indígena en la iconología subyacente a este tema.

## II IKALKU-, DERIVACIÓN DEL CELTA ICA “YEGUA”

Sin embargo, el maestro Untermann no recogió algunas de las leyendas monetales de estos numismas en su magno repertorio (UNTERMANN, 1975, *MLH* I, 1).

Cuanto menos, desde V. Ivan de Lastanosa (1645: lam. 37 nº 92) se han distinguido emisiones –obviamente, de esta ceca, cuya leyenda es simplemente *Ikalkun*, pocas pero significativas. La inmensa mayoría de acuñaciones lleva toda la leyenda, lo que no empece que otras (VILLARONGA, 1988: lám. X nº 49, XVII nº 84 R.2) solo lleven *Ikalkuns* y que evidentemente, lo consideremos una abreviatura de la leyenda completa. También *Ikalkun* aparece en Villaronga (lám. V nº 44). Y lo nos resulta todavía mas interesante, 1º) que en el denario de una de las amonedaciones la -N- va escrito no con el signo propio del hemialfabeto ibérico, sino con el signo en forma de Y griega, el que los celtíberos habían adaptado para la notación de / m / (VILLARONGA, 1988: lám. XVII nº79. R. 47). Y 2º) que en la leyenda de otro numisma (VILLARONGA, 1988: lám XVII nº 83, R.50) después de / ku / y antes de lo que parece / s /, se distinguen con absoluta nitidez los dos puntos separadores de palabra: *(Ika)lku:jske?*, de modo que los monederos celtibéricos tenían perfecta consciencia de que *-skēn* era un añadido, tomado del prestigio de la tradición escrituaria ibérica estricta. En fin, *Ikalkum* sería la forma propia del celtibérico, habiendo empleado los signos de notación de N (*N*) para / m / sobre todo, aunque deslizando, en un momento avanzado el grafema en forma de Y griega para / m / en alguna rara emisión. Ellos eran conscientes de que *-skēn* era un extranjerismo.

Al margen de una interpretación africana del origen del étimo formador de *Ikalkun* (-*n*), intentamos una aproximación por el celta insular (PÉREZ VILATELA, 2004: 86 s.) que prescindía de la *i-* inicial, siguiendo una sugerencia de Schulten, (1914: 19,38, 57, 87), la cual sí se cumple en otros topónimos hispánicos, pero que ahora rechazamos para este caso, manteniendo la raíz íntegra, al haber encontrado una explicación mejor y más completa, adaptada a todo el radical de la palabra: *ikal*, pues al segmento *-ku-* se le atribuye un valor de sufijo o infijo (y según nuestra opinión, flexivo) (como sufijo no flexivo: SILGO, 1993: 285, para otras palabras estrictamente ibéricas, al menos aparentemente; nosotros seguimos pensando que *Usekerteku* presenta flexión).

Recordados estos extremos, me centraré en un aspecto concreto: la filiación lingüística del étimo principal de esta palabra: *ikal* -(ku), dado que todos cuantos hemos estudiado este segmento silábico / ku /, lo consideramos un sufijo, flexivo o no.

Se suele considerar el étimo en cuestión como típicamente ibérico, o en todo caso africano. Pero en un trabajo anterior hemos evidenciado el escaso fundamento de la atribución de estas monedas a un hipotético grupo de nómadas, quienes hubiesen podido fundar esta ciudad. Esto no significa que neguemos la presencia y asentamiento de africanos en Iberia antes y durante la eclosión del imperio bárquida en este país.

Ha sido precisamente en los titánicos repertorios de nuestro maestro Jürgen Untermann donde hemos encontrado la respuesta: concretamente en el volumen dedicado a la epigrafía del Sur de Francia en hemialfabeto ibérico (UNTERMANN, 1980, B. 1. 244). Así en un esgrafiado sobre cerámica de Ensérune (Lenguadoc), publicado por Jannoray (1955, 66 n<sup>o</sup> 14) se lee con gran claridad ...]IKALON[...], que Untermann publica entre corchetes de no integridad con su habitual prudencia, pero que no parecen necesarios dado que el fragmento cerámico presenta espacio suficiente como para no adolecer de campo epigráfico para su complitud, ni tampoco de damnificación o mella del soporte material del vocablo ( cf. tb. MALUQUER, 1968: 102).

El propio Untermann, a la hora de comparar el vocablo ha de acudir con sus enormes conocimientos onomásticos al antropónimo galo *Iccalcus* (CIL XIII, 10010, 1017) de Poitiers, en un estampillado cerámico. Los otros paralelos que ofrece (MLH II, 1981: 223): *ikabeunin* (F. 13. 1) de San Miguel de Liria o *ikator* del propio Lenguadoc (B. 1. 13) quedan mucho más lejos de la integridad del radical.

El onomástico galo citado *Iccalcus* es exactamente el mismo que el rótulo monetar de varios de las emisiones de la ceca, teniendo en cuenta la ineptia del signario ibérico para representar las consonantes dobles, cuya notación en ibérico en caso de ser oclusiva es imposible (por el silabismo inherente a su notación) y en las otras consonantes también inexistente, aunque no ya por la virtualidad del sistema. De modo que la ceca que acuña *Ikalus* (e *Ikalun* e *Ikalunskun*), el *Ikalon* occitano y el *Iccalus* centrofrancés tienen en común ser celtas.

Holder (1962, II: col. 17) incluyó este último antropónimo pictavino en su repertorio del antiguo celta. Hay además, toponomásticos muy parecidos en lo céltico: *Icarus* en Galia e Hispania, con dudas, pero además, *Ica*, *Ikarenios* de Verona, el río *Icara* (Rav. IV, 40 : 298, 18) hoy el “Indre”, *Icauna*, *Iccavos*, *Icciacus*, etc., además de las dos ciudades llamadas *Iccius* (HOLDER, 1962, II : col. 16).

Holder ofrece dos líneas de interpretación semántica para *ica*, una de ellas *ik-* sería “entregar, restituir” y la otra, que nos resulta especialmente atractiva e icónicamente la idónea *ica* o, teniendo en cuenta el vocablo pictavino *icca* máxime cuando Holder brinda *hippe*, *hikke* (?) como formas cognatas en griego para denominar a la “yegua”.

*Ica* fue el nombre de una ninfa acuática de los liburnos de Istria, hoy “fuente Ika” al Norte de Fianona y Lovrana.

No nos estorba que se conozcan otras denominaciones del caballo entre los celtas. En el español de la Pampa hay más de cuarenta denominaciones para el rocín, según su raza, sexo, edad y color. Todavía en el castellano de España mantenemos varias designaciones del caballo, pese a que nuestra cultura ya no es de jinetes, ni de caballeros: yegua, jamelgo, palafren, corcel, rocín, potro, jaco, pony, asturcón, percherón, etc. Este fenómeno es bien conocido en diversísimas culturas por los semantistas.

De modo que conocemos otras palabras para denotar al caballo en celta. Pausanias (X, 19, 11) refiriéndose a los “gálatas” dice que en su lengua le decían al caballo *marca*.

Así que Caro Baroja (1976, I: 92) consideraba, como después otros autores (SCHMOLL, 1959: 93) que el pueblo del Noroeste conocido como los *Praestamarci* o *Praesamarchi* (según manuscritos) citado por Pomponio Mela (*chor.* III, 11) en el valle del Tambre (*Tamaris*) (GARCÍA y BELLIDO, 1947 : 55 n. 123) llevaban en su etnónimo esta designación del caballo, al igual que la villa cuyo nombre actual es “Sarsamarcuello”. Igualmente la ciudad de *Marcolica*, ganada por Marco Claudio Marcelo durante su pretura de 169 a. C. y cuya ubicación no ha sido establecida parece contener también este étimo (CARO BAROJA, 1976, I: 164): de *nobilis urbs* la califica Livio (Liv. XLV, 4, 1, TOVAR, 1989: C-657, SALINAS, 1986: 103).

Marcelo ... *decem pondo auri et argenti ad summam sestertium deciens in aerarium rettulit*. Llama la atención que las fuentes analísticas que Livio recopilara, nos hayan mencionado botín en oro y en cantidad, dado que el metal exactado por Roma en la Península mediante impuestos, rapiñas y botines solía consistir en plata. Precisamente Marcelo llevaba una fuerza añadida ese mismo año al ejército hispaniense, de tres mil infantes romanos y –lo que nos interesa más ahora– trescientos *equites* (Liv. XLIII, 12, 10, CONTRERAS, 1977 : 168s.)

No obstante, el radical más común para la denominación del caballo en las lenguas celtas parece haber sido *eqos* > *epos* (POKORNY, *IEW* : 301 s.) aunque A. Holder excluyese las formas en *\*qu-* de su repertorio, no puede caber duda de su celtismo común al gaélico y al celtibérico cuanto menos (cf. HOLDER, 1961, I : col. 1446 s.u. *epo* y derivados).

El caballo como creador de onomástica ha sido muy importante en las lenguas europeas y no nos ocuparemos ahora de ello en minucia, pero sí es conveniente traer a cuento que los enemigos de los celtíberos y galos, los romanos participaban de esta tendencia, aunque el latín no tanto como otras lenguas itálicas. En este orden de cosas Claudio Eliano, autor griego de época imperial, nos informa de que entre los ausones, primitivos habitantes de Italia, era muy corriente la derivación de antropónimos a partir de *mare-*, *marce-* (?) que era la designación del caballo (Aelian. *var. hist.* IX, 16). Las pruebas son crecidas: *marcanus*, *Marcarius*, *Marcasius*, *Marcatus*, *Marcidius*, *Marco* (*n*) / *Marcos* / *Marcus*, etc.

*Iccus* es nombre de ciudad, al igual que lo fue *Ic* (*c*) *a-l* y puesto que es manifiesto que la segunda presenta un tema en *-a*, cuyos son los femeninos celtas antiguos, estaremos ante un poleónimo que semánticamente está dedicado a la yegua, con un infijo que en antiguo celta es abundante en la formación de etnónimos: *Pembeli*, *Bibali*, *Tarbel(l)i* de Aquitania, *Uxelo-dunum*, *Vindel-icos*, *Vindeleia*, etc.

*Iccus* / *Ic(c)a* derivan pues de *eq o-s* a través de *iq(q)a*, pero aunque parece lo más probable, no podemos asegurar que hubiese geminación en la velar, al carecer el signario ibérico de posibilidad o voluntad de reflejar estas consonantes dobles. Tampoco ofrece posibilidad de diferenciar la oclusiva velar sorda / k / de la también sorda labiovelar / q /.

*Icca* (o *Iqqa*) es pues el étimo que proponemos para el desarrollo del nombre de la ceca *Ikalku-*, cuyo grado positivo, sin sufijos, debió ser

*Ikkala* o acaso *Ikkalon*, pero no nos subrogamos a esta propuesta de trabajo, que no es otra cosa.

Nos parece más probable la forma en -a porque partiendo del radical indoeuropeo y celta, la palabra más sencilla nos ofrece -a y no -o, y no tenemos certeza del morfema final del poleónimo (o, menos correcto, pero más claro "polínimo"), sino sólo de los numismas. Si se hubiese querido un masculino, la ceca entonces se hubiese llamado *Ikkolo-n* o *Ikkolo-s*. Ahora bien, no se nos oculta que los mecanismos de la composición en muchas lenguas pueden derivar en un género y número u otros accidentes gramaticales - en este caso un sufijo -(s)ken final ajeno al celtibérico - completamente diversificados de la palabra originaria, como en castellano "un cocinillas", "un marimacho", "un bocazas", etc.

De modo que provisionalmente nos quedaremos con que el nombre de la ciudad emisora estaba estrechamente unido al del caballo y que el género de este mamífero era probablemente el femenino, la yegua. Más adelante retomaremos el asunto tras haber examinado la iconografía. Estaríamos pues ante una comunidad dedicada a una equivalente (y cognata en el radical) a *Epona*, la diosa que se manifestaba mediante la raza equina, en las Galias y en otros puntos de la Celtíberia.

### III REVISITANDO LA ICONOGRAFÍA

La inmensa mayoría de los reversos de la ceca *Ikalkunskén* nos presentan a un jinete sobre su cabalgadura, tocado con un yelmo, a menudo campano, con o sin pedúnculo, pero también con casco cónico, alguna emisión con aire del tipo Montefortino. Abraza con la izquierda una rodela siempre magníficamente representada y de tamaño mayor que la habitual *caetra* hispánica: en ella se remarca el borde con pulcritud, bien con broquel, bien con claveteado minucioso, en algunas incluso, con umbo. El jinete siempre lleva botos de montar, que en ocasiones quedan abiertos por la punta. Suele ondear una esclavina plisada a su espalda. No se puede saber como vestía su torso y piernas (en alguna ocasión se podría adivinar un calzón, pero no lo acabo de ver claro) puesto que quedan ocultas tras la tamañuda rodela. En la inmensa mayoría de acuñaciones no porta arma ofensiva alguna, sin embargo hay unas pocas en que el guerrero porta tres jabalinas sobre el hombro, las cuales ocupan el lugar que en la mayoría de series está ocupado por la volátil esclavina. Incluso en alguna rara emisión, el caballero se convierte en el jinete -lancero tan habitual en las amonedaciones hispanas. (GUADAN, s.f. : 71 s. )

Ni que decir tiene que el numario emitido por esta ceca es abundantísimo con innumerables acuñaciones y series.

Pero lo más peculiar de la iconografía de esta ceca es que el jinete montado que queda más cercano a nuestro punto de enfoque conduce además (sin que se le puedan ver las manos por el motivo aludido) otra caballería, también embridada y que se le queda adelantada siempre. Esta iconografía procede a grandes trazos de la ceca de *Kese* (Tarragona), como ya vimos, ambas son excepcionales por ella en Hispania. *Kese* presenta otras iconografías más variadas, pero la ceca que nos ocupa se muestra muy recalcitrante en el tema de los dos équidos - ¿dos yeguas, como hemos propuesto?

En un trabajo anterior y siguiendo a Villaronga (1962 y 1988) acepté su propuesta de vincular esta iconografía a un tema romano, aunque insistí en las importantes variaciones hispánicas de este motivo. El tema sería, evidentemente el de los Dioscuros hispanizado. La interpretación romana con importantes reservas parecía venir dada por



la coincidencia cronológica entre las mayores masas de emisión y las actividades bélicas del ejército romano en Hispania.

Mi propuesta actual es que, aunque la iconografía tiene cierta relación con las amonedaciones romanas de los Dioscuros, la iconología subyacente implica un mitologema ya conocido y propio de la ideología paleohispánica. Examinando muchas monedas romanas he podido apreciar también la notable calidad de la inmensa mayoría de series acuñadas a título de *Ikalkusken*, superior a la media de las romanas con motivos parecidos, básicamente el de los gemelos divinos.

El mito de los Dioscuros, llamados más frecuentemente “Castórides” en Roma presenta un origen inmediato en la especiosa mitología griega y como es habitual entre los mitógrafos, el canon del mito presenta variaciones que desde la perspectiva actual pueden semejar más importantes de lo que supusieron realmente para los helenos. Las diferentes versiones sólo coinciden en que Leda, estando casada con Tindáreo, tuvo cuatro hijos ( y suelen añadir que en dos huevos), de los cuales dos, Pólux y Cástor eran gemelos, pero Pólux era hijo de Zeus, en tanto que su idéntico hermano Cástor era mortal, hijo de su marido.

Además parió Leda a Helena y Clitemnestra.

Leda no había cometido adulterio, pese al acoso machacón del padre de los dioses, el cual para tener acceso a ella, se había transformado en un bello cisne en las proximidades de la orilla donde Leda solía bañarse.

Leda acarició al manso animal que le acudió como un perrillo y de esas meras caricias, mediante sus poderes preternaturales quiso dejar embarazada a la casta esposa (cf. Paus. *perieg.* III, 1, 4, Apollod. *bib.* III, 10, 5-7 principalmente). El tema icónico ha sido recurrente en el arte grecorromano y en el occidental a partir del Renacimiento.

Los gemelos se profesaban un inmenso cariño fraterno. En la Grecia antigua pasaron a ser de lo más representativo de Esparta. Cástor se hizo famoso como soldado y domador de caballos, en tanto que Pólux (o Polideukes como es llamado en una de sus epiclesis) pasaba por ser el mejor púgil de su época. Ambos lograron triunfos en los juegos olímpicos.

Idas, hijo de Posidón, ayudado por Linceo sostuvo una pelea por un botín de cuatrería contra Pólux y Cástor, quienes habían sido sus compañeros de cuadrilla –evidentemente un *Männerbund* (WIKANDER, 1938, DUMÉZIL, 1942)– este último con el papel de los gemelos en la fraternidad militar. El superviviente a esta riña interna fue Pólux, quien era inmortal, en tanto que Cástor fue abatido por Linceo, el cual a su vez sufrió la vindicación del gemelo superviviente.

Pólux estaba predestinado a la inmortalidad después de que hubiese reinado en Esparta como hijo reconocido por Tindáreo, pero se negó a recibirla de manos de su padre uránico biológico, a menos que su gemelo Cástor, ya muerto, como hijo de carne mortal que era, la recibiese tras resucitarlo. Zeus accedió al fin a ello y para conmemorar el amor fraterno de ambos realizó el catasterismo de sus imágenes en la constelación de Géminis (Paus. *Perieg.* III, 14, 7, Apollod. *bib.* III, 11, 2, Pind. *Nem.* X, 55 s., Lucian. *dial. deor.* 26, Higin. *fab.* 80).

En Roma, a lo largo de las diversas fiestas dedicadas a los Dioscuros, el más popular de los gemelos era Cástor, el fallecido –temporalmente– en el combate contra Linceo, y no Pólux. Por esta razón se les llamaba los *Castorides*, Castórides.

En Esparta, donde habían arraigado como dioses muy populares, patria de adopción, así como en otros puntos de Grecia, se discutía sobre dónde habían obtenido sus monturas estos dioses caballistas: unos mantenían que eran un regalo del dios del caballo griego, su tío Posidón, señor también de los mares. Es paradójico que sus adoradores espartiatas fuesen malos jinetes; en Grecia, la mayor fama ecuestre la tenían los tesalios. Había quien disociaba a Posidón de los caballos de los Dioscuros. En todo caso eran sus corceles overos, completamente albos. En concreto, el caballo del gemelo superviviente, Pólux, se reputaba de origen tesalio (Plut. *de amore frat.* 1, Herodt. V, 75, Lucian. *dial. deor.* 26, Higin. *astron. poet.* II, 22, Ptol. Hephaist. VIII p. 490 Photios, GRAVES, 1985: 74, 103, 112, 113, s., 150, 159, ROSE, 1970: 227 s., 234, 245).

La única explicación de los grabados numismáticos de *Ikalkunskan* (o como peferimos, *Ikalkumskan*) es la de los Dioscurides, pero ¿qué episodio, qué mito concreto, qué camino de recepción y de reelaboración ha seguido el mitologema? ¿es realmente romano?.

#### IV

### LOS DOS DIOMEDES DE LA MITOLOGÍA GRIEGA

De ambos personajes así denominados cabe decir que se vinculan entre sí, pese a sus diferentes progenies, ciclos, culto y naturaleza, por un extremo, los caballos de la Tracia. Así, el robusto Diomedes de la *Iliada*, rey de Argos, es uno de los protagonistas principales del emboscado libro décimo de la gran epopeya. Él, junto a Odiseo, se encarga de la cruel matanza, genocidio en un acuchillamiento nocturno de los tracios del jefe Rhesos, los cuales han acudido a apoyar a los troyanos y que según un oráculo serían invencibles si sus caballos llegasen a pastar y beber en las orillas del Escamandro, al lado asiático del Helesponto. De modo que estos dos héroes aqueos aniquilan a Rhesos, a sus doce compañeros y al espía troyano Dolón. Todo el episodio destiñe una sordidez de sacrificio humano masivo. Los matan mientras duermen sin darles cuartel. Para evitarse el problema de los caballos, embarcan los caballos capturados de regreso al acuartelamiento griego (*Il.* X). De esta manera se nos indica que el Diomedes argivo es propietario de caballos excepcionales. Hay otras alusiones a él en la *Iliada* (*Il.* II 559 s.; IV 405 s.; V 412 s. etc.). Cuando el resto de los tracios descubrió la muerte de Rhesos y sus compañeros y verificó la desaparición de los caballos, huyeron desesperados, dando ocasión a que los griegos los matasen a casi todos (*Serv. in Aen.* I 469 s.; *Apollod. bib.* I, 3,4; *Dictys Cretensis* II, 45-46).

El otro Diomedes es un héroe tracio semidivino, hijo de Ares y de Cirene, rey de los bistonos, de afamados caballos en su tierra y en la Hélade. Su principal mitologema es el de “señor de las bestias”, concretamente de unas bestias desnaturalizadas, que siendo yeguas, no estaban domesticadas; por el contrario, devoraban carne humana (*Diod.* IV 81; *Pind. pyth.* IX 5 s.; *Apoll. Rhod.* II 500 s.; *Higin. fab.* 14; *Apollod. bib.* II 5, 8).

Así que Rhesos y Diomedes el tracio poseían unos caballos excepcionales en la tierra de Tracia. Ambos quedaron vinculados a cultos en que se relacionaban la realeza, los caballos y el sacrificio (GUAITOLI, 1995: 77 s.).

El rey Diomedes de Argos, por su parte, presenta una relación con Tindáreo, el padre putativo de Pólux, Cástor, Helena y Clitemnestra, pues es uno de los pretendientes a la mano de Helena. Tindáreo sacrificó

un caballo y lo descuartizó e hizo que cada uno de los pretendientes (Áyax, Teucro, Filoctetes, Idomeneo, Patroclo, Menesteo, Odiseo y Agamenón, aparte de Diomedes, citados en representación de “otros muchos”) se colocase frente al pedazo de caballo aún ensangrentado y jurase, como ya lo había hecho Odiseo, que le apoyarían en su pretensión de casarse con Penélope, la hija de Icario. A continuación enterraron los pedazos sacrificiales en un lugar al que se seguía llamando en época clásica “la Cola del caballo” (Hesiod. *cat. mul.* fr. 68 Evelyn-White; Apollod. *bib.* III, 10, 9; Pausan. III, 20, 9; Higin. *fab.* 78).

“Hélena” es también, probablemente un nombre de la diosa espartana de la Luna, quien tras el sacrificio de un caballo, se casó y así propició la sanción de la realeza a Menelao (GRAVES, 1985, II: 349).

## V

### LOS GEMELOS DIVINOS INDOEUROPEOS

Cuanto menos desde Pokorny se han señalado paralelos estrictos y palabras cognatas entre los hispanoceltas y los indoarios (POKORNY, 1940: 237s.; ID., *ZCP*, XXI, 1938: 150; TOVAR, 1949: 13 s.) y recientemente han recobrado vigor, incidiendo a menudo en conceptología. Nos atreveremos a otear los mitos referentes a aquellos pueblos indoeuropeos por ver si podemos encontrar paralelos con el motivo representado en estas monedas.

La unidad del mundo, de los tres niveles de dioses funcionales, ya había sido adquirida al término de un conflicto que en principio, había enfrentado a los dioses superiores, especialmente a Indra, rey de los dioses en la mitología postvédica, contra los *A'svin* (=Açvin), reputados demasiado cercanos a los hombres y que se encontraban demasiado a gusto entre ellos. Indra y los demás dioses no admitían a los gemelos Açvin en el privilegio más importante de la divinidad, el disfrute de lo sacrificado, pero ayudados por un asceta, cuya confianza se habían ganado, los Açvin consiguieron imponerse (DUMÉZIL, 1977: 63).

Desde entonces, incorporados a la sociedad divina, no fueron objeto de ninguna discriminación en ella.

En los himnos del Rigveda no ha quedado conservado sin embargo el relato de este conflicto. Al contrario, su relación con Indra ha sido particularmente íntima (de los *Açvin*).

Los dos gemelos Pandava, serviciales de sus hermanos, alcanzan igual consideración, cuando su madre, “reina segundona”, Madri se quiera inmolar voluntariamente en la pira funeraria de Pandu, padre de los gemelos, mientras le ruega a la reina viuda principal *Kunti* que considere a los gemelos como a sus propios hijos. Desde entonces, ella acepta e incluso la unirá un particular lazo afectivo con el segundo gemelo, Sahadeva. (DUMÉZIL, 1977: 63s.)

Cuando son condenados, los cinco Pandava a un exilio de doce años en el bosque, se les añade un décimotercer trabajo (aparte de los otros doce que un asceta les había impuesto y que ya habían cumplido los cinco Pandava), en el cual podrán ir de incógnito donde quieran pero sin darse a conocer y donde nadie debía estar avisado sobre su identidad. Deciden

establecerse en casa de Virata rey de los Matsya, al que estiman y que había sido favorable a su causa. Los cinco son de origen *ksatria*, pero desempeñan empleos de las otras funciones (como ve WIKANDER, 1957: 66s.). Así podrán ser “ellos mismos” durante un año. El esquema sería:

Yudhisthira= hábil con los dados =*brahmán*  
Bhíma= carnicero, cocinero y atleta =[artesano]  
Arjuna= eunuco maestro de danza cubierto de joyas =[artesano]  
Los Gemelos= > Nakula: palafrenero= *vai'sya*  
Los Gemelos= > Sahadeva: boyero= *vai'sya*.

En la India antigua se nos presentan dos generaciones de gemelos, los Açvin divinos y dos humanos semidivinos, dos de los cinco Pandava considerados hijos de Pandu engendrados en la esposa secundaria de éste Madri. Pero Pandu es sólo el padre putativo, un mortal que a causa de un interdicto de un asceta, morirá cuando tenga relaciones sexuales, de modo que permite que los dioses engendren en sus dos esposas. De la esposa principal llamada Kunti, Dharma, Vayu e Indra son los tres conjuntamente los padres biológicos de Yudhistira, Bhíma y Arjuna. En cambio los dos gemelos fueron engendrados en Madri por los Açvin. Estos dos geminados eran servidores de sus hermanos, hijos de la esposa principal.

Los Açvin parecen llevar en su teónimo el radical *açva-*, “caballo”.

Respecto a los cinco Pandava, cada hermano presenta mas características funcionales propias: Bhima es el guerrero solitario que marcha en cabeza del ejército (*Mahabharata*= *Mbh.*I, 138, 5468) pero bien pertrechado “de grandes armas”. Presenta un indudable correlato con el héroe saguntino de Therón, mencionado por Silio Itálico, ejemplo de un prototipo de guerrero verosímil de la Hispania antigua y, acaso, verdaderamente histórico (PÉREZ VILATELA, 2002: 255s.)

Yudhisthira es considerado el mayor, el heredero del reino de Pandu, prepara el sacrificio más importante de todos, acorde a su función regia, el *açvameda* “sacrificio del caballo”.

Arjuna es el guerrero integrado en la jefatura de la tropa organizada: encarna el ideal *ksatria* (casta militar) y en quien confluyen la fuerza y el respeto a todas las formas del *dharma* cósmico, el devenir universal inexorable.

Su respeto al dharma es tal que se ve obligado a enfrentarse con las armas a su propio hijo, el joven rey de Manipur, el cual, cumpliendo a su vez con su dharma, se opone a que transite por sus tierras el caballo del aṣvamedha, que debe pasar un año en libertad total sin ser tocado por los hombres, antes de la celebración del sacrificio (*Mbh.* XIV, 79-81, 2302-2426).

Una de las diferencias guerreras más notables entre los antiguos indios y los hispanos es que allí, Arjuna, los gemelos humanos o incluso Bhíma combaten habitualmente con arco, arma que aquí se empleó muy poco por parte de los hispanos en la guerra.

Los gemelos humanos están dotados de atributos semejantes a sus padres, los Aṣvin: “dotados de una belleza sin par en la tierra” (*Mbh.* I, 67, 2746=124, 4851); “resplandecientes” (*Mbh.* V, 140, 4791); “maravillando el alma de todos los seres” (*Mbh.* I, 67, 2747); “obedientes a su maestro” (*Mbh.* III, 179, 12432; XV, 17, 481; I, 63, 2445).

Son tan hermosos los gemelos que Nakula se embadurna el rostro de polvo a fin de que las mujeres no se enamoren de él camino a la batalla. También Sahadeva se ensucia la cara para hacerse irreconocible: “¡Que nadie hoy me reconozca la cara!, ¡Que no arrastre el corazón de las mujeres!” (DUMÉZIL, 1977: 60).

En el período anterior al sánscrito, el védico, el inicial de los indogermanos en la India, el *Rgveda*= *Rigveda* (RV) hay un himno dedicado a los Aṣvin (VIII, 35, 16-18) para que mantengan el orden social por bajo la autoridad regia:

16. “favoreced al *bráhmaṇ*, favoreced las oraciones (o “pensamientos piadosos *dhíyah*)”.

17. “favoreced al *ksatrá*, favoreced a los varones *nṛn* (= *nirṇ*)”.

18. “favoreced a las vacas (*dhenub*), favoreced a los grupos de ganaderos (*vísah*)”.

Aunque Dumézil (1977: 70s.) dice que no se conoce ningún caso en que haya distinción funcional entre los gemelos divinos, los Aṣvin (himnos, tratados de fórmulas rituales y comentarios), Wikander (1957: 71s.) sin embargo advierte algún vestigio védico de diferenciación entre los gemelos: comienzan por no tener ni siquiera un onomástico individual, pero el primero de ellos se acerca “a la esfera de Indra” más que

el otro. Alguno ha creído que *Sumakha* pueda ser una designación de este dios, otros que es un nombre común. El segundo gemelo, según algún estudioso pudiera ser mortal, lo que Dumézil (1977: 70s.) no cree. El primero es presentado con mayor carácter guerrero, en tanto que el segundo está orientado hacia otras funciones (comparado por Wikander con el dios soberano Bhaga –de donde el futuro *Bhagavad Gita*–, el cual en principio presidía la atribución de los bienes) hijo del Cielo y favorecido.

Sólo algún pasaje permite entrever diferenciación entre los gemelos Açvin; así: “Nacidos en lugares distintos, los dos (seres) sin mancha concuerdan por su cuerpo y sus nombres. Uno de ellos es considerado como un señor rico y vencedor [hijo] de Sumakha (jisnur... s $\acute{u}$ makhasya suríh), el otro como el hijo favorecido del Cielo (divo... *subhágah putráh*)”.

Sin embargo concluye Wikander que pese a este vestigio de diferenciación, “una sola y misma función se expresa en dos divinidades absolutamente equivalentes”. (WIKANDER, 1937: 77s.)

En cambio, los epítetos dedicados a Sahadeva con exclusión de Nakula pertenecen a un dominio semántico preciso en el que Nakula no toma parte: sabiduría, inteligencia, bondad y pudor.

Sus padres, los Açvin se ocupan de los bueyes y los asnos indistintamente en los himnos védicos.

Otra característica de las calificaciones que reciben conjuntamente los gemelos Pandava se les presenta desde el punto de vista de la disciplina y la obediencia (*vinaya, çuçrusa, etc.*)

En el libro XVII del Mahabharata, escena final, mientras los cinco hermanos ascienden la montaña, cada Pandava sufre un castigo y muere, interpretándose su castigo por algún tipo de *hybris* particular en la vida: la de Nakula consiste en haber pretendido ser el más bello de los hombres (XVII, 2, 62) y la de Sahadeva es la de haber pretendido ser el más prudente (XVII, 2, 56) *prajña* (WIKANDER, 1937: 72 s.)

Durante los preparativos para el sacrificio del caballo *açvamedha* en el libro XIV los gemelos se habían encargado de diferentes cometidos: Nakula junto con Bhíma, de defender el reino en calidad de *puraguptau*,



mientras que Sahadeva se ocupará de problemas domésticos *kutum-batantra* (*Mbh* XIV, 72; WIKANDER, 1937: 75s.)

Cuando los cinco hermanos se hallan en dificultades y deben prestarse ayuda mutua, son Bhima y Nakula quienes se encargan y acaudillan la defensa: combaten juntos, el gemelo y este hermano no gemíneo codo a codo, así en *Mbh* VIII, 13 y en VIII, 84-85: combaten desde carros, como era habitual entonces entre la casta militar de la India: dos veces le matan los caballos a Nakula y se refugia en el carro de Bhíma (III, 270, 15758; III, 84, 4298). En otra ocasión es a Bhíma a quien le destrozan el carro y entonces es él quien se monta al carro de Nakula (VII, 189, 8596). Simétricamente Sahadeva, cuando se ve en apuros, adonde acude es a Yudhithira, quien ostenta el título real: gran cantidad de veces se refugia el primero en el carro del segundo (III, 270, 15730; VI, 105, 4011-4012; VIII, 63, 3207-3208; IX, 22, 1154). Sólo una vez, el hermano rey acude al carro de Nakula (VI, 87, 3702). Según Dumézil, en versiones aberrantes del Mahabharata el carácter intelectual de Sahadeva está exagerado (DUMÉZIL, 1977: 74s.).

Reinaud (1844: 114s., 158s., 221 s.) recogió textos árabes y persas relativos a la India antigua en que Nakula pide a Dios, al igual que sus hermanos, un favor distintivo: bravura y maestría para montar a caballo tal que nadie se le resistiese al enfrentarlo, en tanto que su gemelo Sahadeva pide a Dios la ciencia de las estrellas y de las cosas ocultas: sólo buscar la prudencia y hablar sólo cuando le preguntaran. Recoge Dumézil (*supra*) otra versión del mito, la tomada por Porlier, según la cual Sahadeva (Schedaio) es el más brillante de los mortales, el más perspicaz e instruido de los mortales en el conocimiento del pasado, presente y futuro, mientras que Nakula (Nukul) sobrepasa en belleza y encanto al resto de los hombres.

Aduce Dumézil que estas versiones refuerzan la consideración de Sahadeva como orientado hacia la primera función de la presunta ideología trifuncional de los pueblos indoeuropeos, la sacerdotal, la brahmánica, pero a medida que la tradición evoluciona, su competencia fue reduciéndose: reino del espíritu, astrología, conocimiento del presente, pretérito y porvenir (DUMÉZIL, 1977: 76 s.)

Entre los Pandava del Mahabharata, Yudhithira reina, en tanto que las cualidades y funciones de sus hermanos componen armoniosamente los recursos de su administración, como ha dicho Wikander (1957: 68).

Prepara como vencedor el gran sacrificio del caballo que consagrará su soberanía universal y para ello utiliza al máximo a sus hermanos ya que todos le son necesarios.

Arjuna, aconseja *Krsna* (=Krisna), dirigirá la escolta de *ksatriya* encargada de defender (*palayisyati*) al caballo durante el año de su errar libre, fuera de las fronteras ¿por qué? Porque es “capaz de vencer a la tierra entera” (*saktah sa hi mahim jetum*). Quedándose en el reino, Bhíma supervisará su defensa (*samartho raksitum rastram*) asistido por Nakula que tiene una fuerza desmedida (*amita-vikramah*); y Sahadeva, el inteligente (*buddhiman*), se ocupará del cumplimiento de las cargas y deberes concernientes a la familia en calidad de intendente, es decir en este caso de la recepción de los parientes invitados a la fiesta (*samadhasyati... Kutumbatantram vidhivat sarvam: Mbh XIV, 72, 2098-2103*). Y de hecho, después de haber enviado a Arjuna con la misión de defender el Caballo (*raksitum*), Yudhisthira encarga a Bhíma y a Nakula la vigilancia de la ciudad (*puraguptau samadadhat*) y a Sahadeva la recepción de los parientes (*kutumbatanre*).

Resumiendo: en el interior de la familia (*kula*), los cinco hermanos colaboran como en la vida de toda sociedad arya normalmente constituida y en la vida misma del universo, las tres funciones se articulan armoniosamente. De este paralelismo encontramos muchas otras expresiones, algunas de importantes consecuencias.

El Mahabharata ha traspuesto sobre la tierra, relaciones de “hermanos” –hermanos admirablemente unidos– las relaciones de solidaridad y de colaboración jerarquizada que existían entre los dioses de los tres niveles funcionales y entre la ideología entre estos mismos niveles (DUMÉZIL, 1977: 90).

A pesar de su enorme semejanza y camaradería y amor fraterno, los gemelos épicos (no así los Açvin, que son dioses) no son idénticos, tampoco en el Irán ni entre griegos y romanos, quienes nos quedan más próximos. Así entre los helenos Cástor y Pólux (= Polideukes).

El primero es especialista en caballos, carros y carreras. Polideukes es púgil, su arte está en los puños. Señala Dumézil (1977: 78) que la única vez que hay un asunto bovino, Polideukes triunfa y Cástor sale derrotado.

Pero realmente, al menos desde la época micénica (las tablillas) hasta la helenística, la ganadería vacuna es algo completamente marginal en la mitología de los gemelos Castórides. A Dumézil le interesa esta circunstancia de un episodio marginal para sostener esa oposición de funciones entre gemelos siguiendo el presunto patrón indoeuropeo: el caballo es propio de la función militar (y acaso, de la sacerdotal) mientras que la vaca sería el animal representativo de la tercera función (la fertilizadora- productiva).

Añade Dumézil (1973: 26 s.) que en Escandinavia, sin ser gemelos, sino padre e hijo, Njördr y Freyr desempeñan en solidaridad con otros dioses la tercera función. Njördr rige la navegación, el comercio subsecuente y las riquezas marinas, mientras Freyr tiene competencias exclusivamente terrestres. Tácito (*Germ.* 40, 3; DUMÉZIL, 1955: 210 s.) menciona a Nerthus, una diosa de la fertilidad relacionada con las vacas en sus rituales y también marina, en tanto que el animal predilecto de Freyr es el caballo. En suma, lo que pudiera quedar de los presuntos gemelos indoeuropeos entre los germanos de Escandinavia, es poco menos que nada. Traer a colación a un padre y su hijo para encontrar un paralelismo funcional entre gemelos queda muy cogido por los pelos, sin que neguemos los muchos aciertos del método comparativo religioso- historiográfico entre los pueblos indoeuropeos.

Más clara, aunque menos conveniente para el comparatismo duméziliano, es la situación romana en que dos gemelos presuntamente históricos, Rómulo y Remo presentan una rivalidad. En todo este mito lo que priva es el sacrificio ritual de Remo por Rómulo por haber transgredido el primero el *pomoerium*: el culto, el ritual se ha impuesto sobre la “ideología” funcional. Empero, señala Dumézil que Rómulo destaca en las carreras y es quien las instituye, queda pues vinculado al caballo, en cambio es Remo quien vence a su gemelo el día en que siendo todavía pastores, antes de haber emigrado al *asylum*, se enfrentan para recuperar las vacas robadas (*Ov. Fast.* II, 361-380; DUMEZIL, 1942; ID, 1956: 86s.)

En la mitología irania mazdeísta la confrontación de datos más interesante es la de las Amasa Spanta, el rango y la función de los gemelos están ocupados por dos entidades, Haurvatat y Amaratat, la Integridad (o Salud) y la “no Muerte” (DUMEZIL, 1977: 78 s.), la primera patrocina las aguas y la segunda las plantas, los archidemonios que se les oponen son la Sed y el Hambre.

Otra trasposición más reciente de la oposición de los gemelos iranos, en yazata, sería la de dos figuras, que no son presentadas como gemelos, Drvaspa y Gaus Tasan (G<sup>a</sup>us Urban), “la Dueña de los caballos sanos” y “el Fabricante (el Alma) del buey”, que patrocinan conjuntamente el décimo-cuarto día de cada mes. Sin embargo, la tradición *Gos Yast* o *Drvasp Yast*- que lleva el radical iranio de “caballo” *aspa*- en sus dos primeros versículos, tanto al ganado mayor y menor por un lado y a los caballos por otro les encomienda la salud al patrocinio único de Drvaspa, como reconoce honestamente este mismo autor (1953: 2 s.), de modo que no habiendo gemelos y habiendo una agrupación de los semovientes de todas las funciones bajo un mismo genio tutelar, se queda muy desarbolada toda la argumentación de los gemelos indoeuropeos como protectores específicos de funciones diversas.

Y llegamos a los celtohispanos y al motivo icónico de los reversos de *Ikalkum*: es evidente que se ilustra con un solo jinete. Ahora bien, existen ciertas emisiones romanas de motivo dioscurídeo en que aparece uno de los dos hermanos y, por lo tanto se ha aplicado sistemáticamente desde hace siglos esta misma iconología al icono de los reversos de la ceca hispánica.

Desde antes de mediados del siglo XX fue cundiendo la idea de que la iconografía de estas monedas hispánicas procedía de la fiesta romana de las *Tyndarides*, no tan bien conocida como otras ceremonias, en la cual un jinete muy ligero de ropa o desnudo y sin panoplia militar alguna conducía otro caballo, prendido de la brida y adelantado a su propia montura en una carrera a lo largo de un trayecto urbano en Roma hasta el templo de una diosa, acaso Helena, asimilada a Némesis, diosa de la muerte vengativa (CHAPOUTIER, 1935: 72 s.).

El caballo desmontado corresponde al Castóride muerto según Chappoutier, pero no se puede descartar del todo que correspondiese efectivamente al gemelo ausente, pero por estar habitando entre los dioses: sin embargo esta segunda posibilidad la creemos menos plausible. El gemelo más estimado por los romanos era el mortal, Cástor, difunto mientras su hermano porta su caballo hasta el templo de Némesis, que podría corresponder aquí también a Selene.

Como hemos dicho, no se conoce demasiado bien esta ceremonia. Presenta algunos enigmas ¿por que el gemelo vivo, el inmortal Pólux conduce el caballo de su hermano, ya fallecido, al templo de una diosa

relacionada con la muerte, si él lo que deseaba fervientemente era que su divino padre Zeus / Júpiter, resucitase a su gemelo mortal engendrado por Tindáreo?

Leandre Villaronga (1988: 16 y lam. I) muestra como la primera ceca en utilizar este tema iconográfico en Hispania fue *Kese* y como pasó, siguiendo la vía ibérica y romana republicana hasta *Ikalkum*. Pero no hay ninguna otra ceca que represente tal motivo. Cabe añadir que en el caso de la primera de estas cecas, este motivo se limita a unas cuantas acuñaciones (VILLARONGA, 1983), en tanto que la mayoría siguen el motivo del jinete único con la palma al hombro.

Los gemelos divinizados aparecen en muchas acuñaciones de todo el Mediterráneo, en general en ciudades griegas y, sobre todo, en Roma.

Para la explicación del nombre de la fiesta romana de las “Tindarias” en Roma se han explorado otras etimologías alternativas al nombre del héroe griego, así se ha propuesto una etimología etrusca (MARESCH, *Glotta*, 1925: 298), a partir de *Tinia*, el dios celeste, y su patronímico *Dar*, lexía compuesta a la que daría solidez la homofonía con el griego Tindareos.

Ahora bien, las generalizaciones que hace Villaronga necesitan una explicación icónica más minuciosa. Ciertamente que el tema de los Dioscuros es muy frecuente en la numismática mediterránea y sobre todo, romana y que desde *Kese* o *Tarraco*, *Scipionum opus* (Plin. *NH* III, 21) alcanza *Ikalkum*: todo quedaría como mera imitación de lo romano.

Sin embargo, el asunto es más complejo: existen numerosas acuñaciones romanas con los Dioscuros como motivo en los reversos durante la época republicana. Pero lo representado en tan numerosas acuñaciones no es la fiesta de las Tindárides o Tindarias con su único jinete sino ambos Castores cabalgando, con armadura o no y casi nunca con lanza. Las amonedaciones con un solo gemelo son escasísimas. Cabe plantearse si el motivo icónico hispano es un calco del romano y así y todo, encontramos algunas diferencias. La primera de todas es la abundancia de emisiones de *Ikalkum* con esta iconografía y la rareza de las romanas.

En segundo lugar, la fiesta de las Tindarias no era de las principales de Roma. Si los indígenas hispanos se hubiesen propuesto la mera

imitación de un motivo icónico que resultase familiar y popular entre los soldados y *negotiatores* romanos, en cuyas sacas acabaría buena parte de la acuñación, habrían elegido otro, pues éste de las Tindarias es además, un motivo icónico muy pocas veces elegido como emblema del reverso, y esas veces –que hayamos identificado– posteriores a las primeras amonedaciones de *Ikalkun*.

Se buscó pues conscientemente, un motivo secundario y ¿por qué? La respuesta sólo puede venir de la propia mentalidad indígena, la cual exploró entre las celebraciones romanas, cuál podría ser un puente que pudiese ser “leído” icónicamente sin chirridos por romanos y por hispanos, pero no se trata exactamente del tema de las Tindarias.

En primer lugar, consideramos que lo más evidente del motivo es la autoafirmación del grupo social de *equites*, caballeros capaces de pagarse un atondo.

Un aspecto muy importante del motivo iconográfico es que en la inmensa mayoría de emisiones, el jinete no lleva lanza u arma ofensiva equivalente ¿estamos realmente ante el *heros equitans hispanus*?

## VI ACUÑACIONES ROMANAS CON LOS DIOSCUROS

Muchos magistrados monetales romanos adoptaron el tema icónico de los Dioscuros en el reverso de las monedas que acuñaron en esta época republicana (CRAWFORD, 1974: 625s.). Aparecen generalmente ambos gemelos, cabalgando en dirección casi siempre a la derecha. A veces van tocados, pero normalmente con yelmos tipo Montefortino o de un tipo *pileatus* similar, no con un casco abierto tipo tesalio-atíco pasado a la Campania. Así las acuñaciones de C. Terencio Varrón (SYDENHAM., 1952: nº 199, s. 6 p. 22), de 175-172 a. C., Q. Lutacio Cercón, de 165-155 (SYDENHAM, 1952: nº 274, III, S. 9 (A) p. 29 pl. 17), Sextus Quintilius de 165-155 (SYDENHAM, 1952: nº 287, III, S. 9 (C) P. 30 pl 17) familia Decia (magistrado indeterminado.) (id. 1952: nº 290a, III S. 9 (C) p. 31 pl. 17) pertenecientes al período III de Mattingly / Sydenham y los siguientes, atribuibles al IV período: familia Cecilia Metela (magistrado indeterminado.) c. 155-150 a.C. (SYDENHAM, 1952, nº 317, IV S. 12 p. 35); fam. Matiena c. 155-150 a.C. (ID., 1952 nº 320, IV, S. 12 P. 36); fam. Furia Purpurea (indeter.) c. 155-150 a.C. (ID., nº 330, IV, S. 12 P 37 pl. 17); fam. Baebia Tampilia (?) (indet.) c. 155-150 a. C. (ID., 1952: nº 334, IV S. 12 P. 37 pl. 17); L. Coilius, c. 150-146 a.C. (ID., 1952 nº 347, IV, S. 13 P. 39 pl. 17), Gn. Domicio Ahenobarbo I c. 150-146 a. C. (ID., 1952: nº 349, IV, S. 13, P 39), M. Atilio Sarano, c. 145-138 a. C. (ID., 1952: nº 377, IV, S.15, P 43), C. Escribonio (Scribonius) c. 145-138 (ID., 1952: nº 380, IV, S 15, P. 44 pl. 18).

Estas emisiones son en conjunto el período de mayor y más variada presencia de los Dioscuros en la amonedación romana, relacionada con tradiciones de las gentes de la *nobilitas* romana (CRAWFORD, 1974: 725 s.).

Pero de todas estas emisiones, la más relacionadas con Hispania son las de la gens Sempronia, que puede ser por la época, el Tiberio Sempronio Graco abuelo de los famosos tribunos de la plebe revolucionarios, quien realizó la pacificación de Hispania en 179 a. C. y estableció unos pactos con los indígenas que respetó cuidadosamente, tanto él como casi todos sus sucesores hasta 154. Las monedas (SYDENHAM, 1952: nº 289, III, S. 9 (C) P. 31 pl. 17) fueron acuñadas por cuatro Gracos (*Gracchus*):

1. Ti. Sempronio Graco; 2. L. Sempronio Pitio; 3. Ti Sempronio Graco; 4. L. Sempronio Graco y C. Sempronio Graco (BABELON, 1985,

I : 428 429). Las acuñaciones de esta familia se datan entre 165 y 155 a. C.

Las campañas de Ti. Graco marcaron un hito en la conquista romana de Hispania (*Sempronius Gracchus* RE n° 53; FATÁS, 1975: 269 S.) por la importancia de sus pactos y sobre todo por la pacificación. El otro Graco magistrado monetario de este período, fue su hijo, Ti. Sempronio Graco (RE n° 54), quien fue cuestor de Escipión Emiliano Numantino ante estos celtiberos irredentos en 137 y padre de los tribunos revolucionarios.

Como la magistratura de triumviro monetario formaba parte del conjunto de los *viginti sex viri* republicanos romanos, sabemos que se ejercía en los prolegómenos de la carrera política de los jóvenes que se la podían permitir, eran prácticamente siempre familias senatoriales, patricias o plebeyas, jóvenes de veintisiete años que iniciaban su *cursus honorum*. (BABELON, 1914: 241 s.; PINK, 1946: 113 s.; ID., 1952: 1 s.); BLANCHET, 1896: 14 s.). Esta condición nos impide tomar en cuenta al Graco n° 53, el pacificador y hombre de grata memoria en nuestra historia, que era ya cónsul en 180, magistratura para la que se exigía más edad que para triumviro monetario. Difícilmente pudo haber retrocedido en categoría y edad para acuñar después de 155. Nos queda pues el segundo, Tiberio S. Graco, el n° 54 de la Pauly-Wissova, el que ejerció de cuestor del cónsul Hostilio Mancino, vencido ante los muros de Numancia en 137 a. C.

Hasta aquí hemos revistado algunas acuñaciones en que aparecen *ambos Dioscuros*, vestidos e incluso armados, pero los numismas más relacionados con la fiesta de las Tindáreas o Tindáridas son los que siguen.

La mayor semejanza icónica que hemos podido encontrar se da en los denarios acuñados por el triumviro monetario *Tiberius Quinctius Trogus* circa 105 a. C. en el Sur de Italia, acaso en *Rhegium* en cuyo anverso figura la cabeza de Hércules, pero en cuyo reverso aparece un jinete desnudo y laureado conduciendo su propio caballo y otro desmontado galopando hacia la izquierda. Debajo de las patas de los caballos, una rata y a ambos lados, Ti / Q. En el exergo D.S.S. en hondorrelieve y en el campo superior una letra, que puede ser casi todas las del alfabeto, según series, a menudo con un punto situado bien encima bien abajo o en uno de los lados (SYDENHAM, 1952: n° 563, V, S. 25 P. 76 pl. 19).



Hay una emisión algo diferenciada que algunos numismatas la consideran diferenciada: es algo mayor de tamaño 19'5 mm., por 18 mm. la anterior y 3'855 gr. ésta, algo más pesada que la anterior con 3'855 gr. La iconografía es la misma, salvo que en el reverso esa letra por encima del exergo y del caballo es siempre V con un punto debajo.

Siguiendo con el parecido iconológico, otro que he podido localizar es la emisión de denarios de Cayo Marco Censorino de 86 a.C. —aunque la mayoría de emisiones de *Ikalku(n)* son anteriores— que presenta en el anverso las cabezas de Numa Pompilio barbado y con diadema, en compañía de la de Anco Marcio imberbe y también diademado, mirando a derecha y gráfila. Se trata de dos de los antiguos reyes de Roma. Y en el reverso, lo que más nos interesa: un hombre joven con látigo sobre un caballo y llevando otro desmontado (¿sobre el que eventualmente podría saltar? se suele apostillar, sin que se den más razones).

El joven se toca con un gorro —mejor que un yelmo— puntiagudo, *pileatus*. Cabalgan hacia la derecha, el joven no lleva escudo ni armas ofensivas; su tronco parece desnudo o de ropa muy ajustada y el caballo no montado va adelantado al otro (SYDENHAM, 1952 n° 713 y 713 b, VI, S. 32 (B) P. 111.).

Queda, en fin una emisión de C. Calpurnio Pisón, hijo de Lucio, Frugi, c. 64 a. C., en cuyo reverso va un jinete desnudo en un caballo, sin el acompañamiento del otro équido, cabalgando hacia la derecha, sin tocado y agitando un rebenque, como el anterior, con el rótulo C. PISO L.F. FRV bajo el caballo (SYDENHAM, 1952: n° 867, VII, S. 40, clase A 13-C P. 114) de tipos muy estilizados, algo tosca pero sin buscar la abstracción de la simetría radial o nodular céltica que hallamos en las monedas galas y de *Ikalkum*.

La carrera del jinete de las Tindáridas terminaba probablemente en el templo de *Dea Nemesis Regina* (CIL III, 827; DOELGER, 1920: 64; SCHWEITZER, *JDAI* 46, 1931: 175 S.; sobre su culto en Roma, GURY, 1986: 608 s.).

## VII

### PARALELISMOS CON LAS MONEDAS DE *IKALKUM*

Revistados estos paralelismos en las acuñaciones romanas en la *Urbs* o en Italia nos apercibimos en seguida de que la iconografía del caballero único con dos monturas es más antigua en Hispania que en Roma. Obviamente, esto no significa que la fiesta de las Tindáridas hubiese de ser posterior a estas series de acuñaciones hispánicas, las cuales habrían comenzado a principios del siglo II a. C. con la “clase I” (VILLARONGA, 1988: 70 s.). La presencia del ejército romano aceleró un proceso de inmersión en la economía monetar para el cual los indígenas estaban ya preparados y que había prendido en diversos puntos del oriente y Sur de España (ALLEN, 1980: 80; KNAPP, 1977: 1 s.; ID., 1979: 465 s. VILLARONGA, 1979: 119; ID., 1984: 205s.). Villaronga (1994) y Almagro- Gorbea (1995: 235s.) nos han mostrado, con argumentos autónomos y complementarios que el jinete lancero era preexistente a la invasión romana.

Aunque no la hayamos encontrado representada, la carrera de las Tindáridas debía haberse institucionalizado en Roma antes del 105 a. C., la fecha más antigua que hemos podido documentar con una iconografía específica y propia. Quizá hubiese ido creciendo la popularidad de esta celebración a lo largo de la vida de la República Romana. Podría haber habido un motivo “iconológico” no reflejado plásticamente sobre materiales duraderos, aunque en teoría los indígenas podrían haberlo conocido por dibujos o por sus visitas a Roma.

Pero de lo que no cabe duda, en este punto de la investigación, es que si no hubiese existido previamente una ceremonia indígena parangonable, previa al contacto con los romanos, nunca se hubiesen acuñado estos reversos numismáticos.

Lo que sí pudo haber sucedido es que, de los rituales que celebraran los hispanos secularmente, escogiesen como motivo monetar uno que resultase interpretable o vagamente familiar a los dominadores romanos, mimetizando un mito hispanocelta bajo una apariencia ambigua cara a aquéllos.

Descartamos pues que los numismas de esta ceca se hayan limitado a seguir modelos romanos servilmente. De hecho, se acuñaron para agilizar los negocios de esparto, caballos, sal, cereales y ganado en

el Sur de Celtiberia y se escogió el motivo icónico porque era importante para la comunidad de *Ikalkum*. Adicionalmente se le dió a la iconología del mito una iconografía que diese confianza a *negotiatores*, soldados y publicanos romanos, quienes transitaban frecuentemente la vía hacia el Océano. Como recuerda Almagro-Gorbea (1995: 247) los *equites Campani*, dirigentes de sus ciudades, favorecieron un gran desarrollo del artesanado (D'AGOSTINO, 1988: 570s.), lo cual creemos evidente en este caso hispano concreto, tal como sospecha el autor. Si las amonedaciones de *Ikalkum* hubiesen sido una mera exigencia de los romanos, cabría pensar en imitaciones más fieles y serviles de las cecas de los vencedores y no introducir tal cantidad de mixtificaciones y variaciones respecto al tema imitado (cf. GARCÍA y BELLIDO, 1993: 97s.).

En fin, aparte de la metrología, ajustada al patrón del denario romano ¿qué hay verdaderamente de romano en esta iconografía? Tendríamos:

- la presencia de un jinete que al que acompaña otra montura embridada, como en las Tindáridas.
- la postura de corveta del caballo, por lo demás común a muchísimas cecas del Mediterráneo, y particularmente si tratan el tema de los Dioscuros.
- la perspectiva solapada de ambos caballos que hace adelantarse al que queda más profundo.
- el yelmo tipo campano de muchas series, tocado que aparece pocas veces en las emisiones romanas de los Dioscuros. No conozco que haya habido en Hispania yelmos de este tipo antes de finales del siglo III, pero la arqueología nos dará su último veredicto.

No pueden calificarse de romano el arte de estos numismas, pues ya practicaban un realismo clasicista muchas de las cecas de inspiración emporitana o massaliota. Sorprende la excelente factura clásica de muchas series, superiores en arte a la mayoría de acuñaciones denariales romanas, acuciadas por las prisas de los magistrados (BLANCHET, 1896: 14 s.; ID., 1954: 1 s.; PINK, 1946: 113s.; ID, 1952). En otras emisiones la tendencia artística es más abstracta, nodular en busca de una simetría radial, o sea más lateniese (PÉREZ VILATELA, 2002: 70 s.): muestra la hondura de gusto entre celtas hispanos y galos –aunque los de esta ceca podían ser proteicos según emisiones hacia un sentido u otro, o intermedias–.

En la casi totalidad de emisiones romanas de los Castores, aparece una estrella por encima de los dos hermanos; no así en las dos últimas de denarios que hemos señalado con jinete único y desnudo, las de Quinctio Trogo y de Censorino en las cuales aparecen sendas letras y un roedor a sus pies. Ni la estrella, ni la letra única ni la rata aparecen en la ceca conquense. En la de Calpurnio Pisón no hay ni estrella ni letra por encima del jinete y los caballos ya no posturan en corveta sino que galopan tendido como en la de Censorino y hacia la derecha, de factura muy elemental, ruda y extremadamente abstracta no lateniense.

En las acuñaciones de Ikalkum, el jinete y ambos caballos fintan en gaveta y siempre se dirigen a la izquierda. Esta dirección es anómala en los denarios romanos, puesto que éstos daban un valor negativo, “sinistro” al lado izquierdo en general. Cuando en las acuñaciones, aparece un équido montado avanzando hacia la izquierda, hay casi siempre alguien a punto de ser aplastado por las patas del caballo como en los ejemplos de Quinctio Trogo: una rata; en otras acuñaciones, un bárbaro o cualquier otro enemigo.

No sabemos si el viaje hacia la izquierda del jinete y los dos caballos de Ikalkum indican también un viaje al Más Allá, pero no puede ni mucho menos, descartarse. Como en las acuñaciones de Censorino y Calpurnio Pisón Frugi no hay adversarios presentes, sus caballos galopan hacia la derecha.

Los jinetes de las acuñaciones romanas comparables van desnudos, en cambio los de la ceca castellana van completamente vestidos equipados con el atondo de un *equus hispanus* pero sin atacar, inofensivo, sin la lanza tan habitual en la numismática antigua española del “jinete lancero”.

En la emisión en que el caballero va armado con tres venablos, tampoco es agresivo, sino que los lleva al hombro, como en otras cecas el jinete con la palma.

Hay una clara voluntad de que se distinga cada elemento de la panoplia del jinete –salvo la inexistente lanza–: yelmo, botos, escudo mayor que una rodela hispana característica, y capa al viento.

Tanto en las figuraciones más realistas como en las de tendencia lateniense las patas traseras de ambos caballos ofrecen una estructura radial comparable a un fragmento de esvástica.

Nunca aparece ni estrella (habitual cuando figuran ambos Dioscuros) ni letra alguna por encima de jinete y caballos.

Casi siempre los caballos fintan en corveta, pero en algunas series aparecen cabalgando (VILLARONGA, 1988: lám. V nº 37 y 40; VIII nº 31) o bien con las patas al aire el más profundo y las cuatro en tierra el más cercano (ID., 1988: lám. VII nº 20).

## VIII HEROS EQUITANS HISPANUS

Esta feliz expresión de Almagro-Gorbea define a la vez un motivo iconológico que aparece tanto en numismas como en la plástica en general. Esta idea plasmada en la amonedación se resuelve mediante el jinete lancero en reversos y la cabeza varonil en anverso (ALMAGRO-GORBEA, 1995: 235 s.) en un buen número de cecas del Valle del Ebro y la Meseta principalmente. La iconografía de las mismas, según este autor es nítidamente hispánica.

La ceca de *Ikalkum* también emitió una serie con este motivo (GUADÁN, s.f. :72), donde cabría precisar que el arma ofensiva es efectivamente una lanza, *lancea*, palabra hispánica (Quint. XV, 30, 7; HÜBNER, 1893: LXXX I) no una jabalina o *soliferreum* arrojado.

Continuando con la iconografía de estos numismas, ya hemos precisado algunos extremos en un trabajo anterior (PÉREZ VILATELA, 2002). Conviene ahora ajustar algunos extremos.

- el yelmo del jinete es preferentemente campano en la mayoría de emisiones, pero alternan otros tipos variados en el resto: cónicos, semiesféricos, con grandes carrilleras; incluso los de tipo campano divergen: con pedúnculo o sin él, más abiertos o menos, con cubrenucas más o menos caído. Por tanto, podemos deducir que la forma del yelmo no es definitoria del motivo iconológico sino sólo el hecho de portarlo.

- la rodela es de un tamaño considerablemente superior a la caetra de infantería y algunos jinetes en bulto redondo. Su representación es de lo más realista de la panoplia: unas claveteadas, otras con broquel, otras con broquel y umbo. Responde sin duda a prototipos reales, que existieron, aunque menos mencionados por la literatura antigua –a excepción de Silio Itálico–, quizá precisamente por ser mucho más semejantes a los empleados por los griegos y campanos principalmente.

- los botos de montar, a veces abiertos por delante, la capa o al vuelo, o esclavina –pues a menudo, incluso considerando el ondeo, es muy breve, pero puede ser por motivos estereométricos o de pura falta de espacio–.

- el rostro se ve rasurado, lo que a veces se ha considerado “barba” en alguna emisión, son realmente los quijotes y / o gorguera del yelmo.

- la factura es a menudo de gran calidad, yendo desde un realismo clasicista a ejemplares labrados en punteado con nódulos que evocan una simetría no ortogonal ni oblicua sino con tendencias radiales, espiraliformes, o en serpentín (supra) que evocan el dinamismo lateniente.

En tesorillos monetales de la zona (Plana de Utiel y piezas privadas de Motilla) hay ejemplares de monedas galas (PÉREZ VILATELA, 1999: 269s.).

Este jinete, totalmente vestido, atildado y con panoplia –salvo en la serie de la pica y la de los venablos al hombro (vid. fig.)– pero generalmente sin armamento hiriente, ofensivo y eso sí, siempre precedido por ese otro caballo desmontado pero con brida ¿qué mito representa? ¿qué significa?

Una parte pequeña de la cuestión podemos encarrilarla: de alguna manera, este caballero está relacionado con la “heroización ecuestre” (BENOIT, 1959: 281 s.; BLÁZQUEZ, 1959: 281 s.; ID, *Dicc*, s. v. : 103 s.; ID, 1977: 278 s.; CHAPA, I, 1980: 15 s., BRELICH, 1958; etc.), llevada a la numismática (ALMAGRO-GORBEA, 1995: 253 s.).

Sin embargo discrepo ligeramente de mi maestro en un punto concreto: opina que los numismas de *Ikalusken* (1995: 249 n. 17) reflejan la táctica de usar dos caballos propia de los *desultores* itálicos y *metabatai* helenos, que era distintiva de nobleza, en especial de la clase ecuestre (ALFÖLDI, 1965: 23), lo que sería un argumento de peso si una parte de las emisiones contuviese la figuración de un jinete con armamento ofensivo. Pero ya hemos visto que esto sólo ocurre en una rara acuñación, apenas prodigada. Tampoco puede hablarse de un sucedáneo de la pica, como la palma, o *cateia* o *falcata*. Su inoperancia heridora es significativa.

No obstante, es evidente que los *equites* celtibéricos de *Ikalkum*, insertaron en el mitologema que emblematizan los reversos de sus monedas, su propio orgullo de casta, orgullosa y, sin duda, gobernadora de la ciudad, mediante un senado y una asamblea, instituciones comunes a las aristocracias celtibéricas –sin menospreciar por ello los vestigios institucionales de cargos posiblemente fosilizados–. Las imágenes

monetales del jinete está hecha a la manera de la mentalidad de un grupo social específico, el de los *equites*, pero al tener ellos el dominio del oppidum y haber trascendido este ciclo mítico al conjunto de la sociedad de la ceca *Ikalkun* se vuelve una emblemática idiosincrática de una ciudadanía. El ascenso de este grupo social causaría detrimento en monarquías de *reges* autoritarios con verdadero poder político como hubo pasado en Tartessos, pero los *reges* y *reguli* institucionales, hereditarios y con funciones rituales y sacras cuanto menos, no desaparecieron ni de Celtiberia ni del conjunto de la Hispania céltica (CARO BAROJA, 1971: 51 s.).

Es cierto que entre los celtas de la Meseta no suelen aparecer reyes al frente de fuerzas militares, pero sí mencionan las fuentes al rey (H) ilerno que figura entre un ejército de vacceos, vettones y celtíberos (Liv. XXXV, 7, 8) y seguramente al frente del mismo, capturado vivo en 193 a. C. por M. Fulvio pero no es el único, pues ante la previa invasión cartaginesa se menciona al rey *Tagus* (Sil. I, 152-180), en la zona, considerado a veces prosopopeya del río homónimo, ejecutado entre 237 y 228 a. C. por Amílcar Barca.

Ya en Joaquín Costa (1879) está el germen de la investigación sobre el ascenso social de la clase de los *equites*, los dominadores del caballo. Caro Baroja (supra) consideraba que los *reguli* mencionados en las fuentes son equivalentes a los *principes*, lo cual considero muy dudoso, pero sin duda llevaba razón cuando diferenciando a estos “príncipes” de los *nobiles equites* consideraba a estos últimos como a una clase (social) especial (cf. Liv. XL, 47, 1 s.).

El jinete con lanza larga es uno de los “motivos iconográficos clave” entre las estelas de los territorios llamados posteriormente (época imperial romana) conventos cesaraugustano y cluniense y que corresponden al valle medio del Ebro desde los Pirineos al Sistema Ibérico y a la Meseta superior con la costa vascongada y cántabra. Hace más de veinticinco años que Marco Simón (1978) estudió monográficamente estas estelas.

Desde entonces, lógicamente han aparecido algunas más, pero sus motivos decorativos se abarcan por lo general en el repertorio aludido. Las representaciones ecuestres (MARCO, 1978: 33s.) no son todas de jinete armado, pero sí las más numerosas. Hay diferencias con la amonedación: en el ámbito de las estelas la técnica es sumaria



y predominan los que avanzan de izquierda a derecha. Falta dominio de la perspectiva y la tendencia a la rigidez es constante. El relieve es plano, si bien en las de Clunia (Peñalba de Castro-Coruña del Conde, So. -Bur.) hay mayor sensación de bulto redondo. El équido va siempre provisto de riendas y en algunos ejemplares se permite apreciar la silla, la muserola e incluso el ataharre, o la baticola, petral y cincha.

Es interesante que todos los escudos de tales jinetes sean rodela, también mayores que las que aparecen en toréutica, pintura cerámica o descripciones de autores antiguos –quienes suelen describir más bien las de infantería–. Caro Baroja (1976: 163s.) pensaba que estas estelas pudieran aludir, además del jinete concreto heroizado a una divinidad masculina ecuestre como la que tenían los celtas de otras regiones de Europa, los germanos e incluso los pueblos clásicos.

Con este dios se relacionarían las estelas de Clunia y de San Juan del Monte por ejemplo. Lo mismo pensaba Lambrechts respecto a los diversos monumentos galos en que aparece el jinete (LAMBRECHTS, 1951: 120). A Marco Simón (1977: 35) no le parece aceptable que tales estelas lleven representada una deidad equina, aunque reconoce que el caballo tenía para los indígenas un sentido religioso claro y que “posiblemente fue objeto de culto”. También Ramos (1993) cree que hubo un dios- caballo entre los iberos del Levante español.

El caballo *daimon* psicopompo ha venido jugando un doble papel, uránico y ctónico, siendo éste más antiguo (DURAND, 1960, 71 s.). Según este autor, la asimilación del caballo celeste al caballo ctónico implicaría un proceso de eufemización evidente, en el que reside un ejemplo típico de la vida de los símbolos que, bajo presiones culturales, transmigran y se cargan de significados diferentes.

Ritos sepulcrales muy antiguos relacionan al caballo con la vida de ultratumba: el mito aparece como prolongación de una costumbre funeraria general y muy antigua, el rito de sepultura con un carro o pieza de enjaezar, un caballo u osamenta del mismo que materializa en la Ultratumba la creencia mágica en el último viaje. Rito y mito tienen el mismo origen; pero éste ha sucedido a aquél: el caballo dentro de la tumba es el origen del caballo sobre la estela (BENOIT, 1954: 31). Según Blázquez el ejemplar de Alcalá de Guadaíra es el más antiguo de la heroización ecuestre en la Península (BLÁZQUEZ, 1962: 405) al que seguirían muchos otros.

## IX LOS EQUITES Y LA AMONEDACIÓN

Con la crisis general, la *stasis* que afectó a las *poleis* griegas a partir del siglo IV a. C. y para cuya información hay bastante bibliografía en castellano, los *hippeis*, los aristócratas poseedores de caballos procuraron cerrar filas ante los ciudadanos simples, labradores y artesanos que combatían como hoplitas y que eran quienes solían ganar las batallas, y no digamos frente a los crecientes grupos de mercenarios, desclasados y exilados que pululaban por doquier la Hélade.

Así que tomaron como emblema de las amonedaciones oficiales de diversas *poleis* el jinete lancero, que representa a un *hippeus*, a un *eques*, como elemento substancial de la afirmación de la existencia de la ciudad-estado, la *polis*, por más que esa iconografía concreta proviniere de patronos regios como el jinete con pica de caza de las monedas del reino de Macedonia en la primera mitad del siglo IV (KRAAY, 1976: nº 507) cuya imagen es la del rey cazando, ideología de antiquísimas raíces en la Historia (Egipto, Mesopotamia) o en la Prehistoria (vg. la pintura rupestre franco-española).

Las monedas de Alejandro II de Feras nos presentan ya al caballo en posición de corveta (369-358 a. C.) (KRAAY, 1976 nº 388; FRANKE - HIRMER, 1972: 470) como nos ha recordado Almagro-Gorbea (1995: 243), finta que habría de ser imitada por numerosísimas cecas hispanas.

Paradójicamente, las sociedades gala e hispano-celta, en las que la monarquía soberana y autoritaria estaba más bien en decadencia (no así en Hispania en sus aspectos rituales y sacros) sin haber desaparecido ni mucho menos, escogieron motivos de iconografía monetar tomados de monarcas o tiranos absolutos del mundo helénico. Así Duval (1987: 30 s.) o Allen, (1980: 139) nos han hecho ver la enorme influencia de Filipo II de Macedonia como icono al modo del “héroe tracio” asociado a su dinastía (FRANKE - HIRMER, 1972: nº 562-563; PICARD, 1986: 72 s., etc.). Pero la mayoría de acuñadores hispanos o galos tomaron ese tipo de caballo encorvetado con jinete emblematizando a un *hippeus* o *eques*.

Almagro-Gorbea ha seguido la ruta hacia occidente de este motivo icónico y también el del caballero montado de la misma forma y

sosteniendo una palma y señala que se relaciona con los Dioscuros (HERMARY 1986: nº 6) y cuyos prototipos intermedios entre Macedonia y península Balcánica en general e Hispania están en numismas de Tarento en Sicilia y los Abruzzos, el *Bruttium* en Italia (ALMAGRO-GORBEA, 1995: 243).

Nos interesa más el muchacho con palma que el jinete lancero, puesto que el primer motivo que en Hispania es estrenado por los numismas de *Kese* (Tarraco) pudiera tener alguna relación con los Dioscuros, de la misma manera que el jinete y las dos monturas de *Ikalku(m)*, pero en este caso, de una forma muy diferenciada, reflejando un aspecto del mito que deviene casi en otro diferente.

Es cierto que el jinete joven con palma, cuya iconología proviene también de Macedonia, además de joven, va desnudo y sin tocado, (LE RIDER, 1977: 366), circunstancias éstas que se dan en algunas emisiones de *Kese*, aunque no en todas.

Hay, en cambio substanciales divergencias respecto a lo romano. En líneas generales puede decirse que hay aproximaciones iconográficas conscientes hacia lo romano, pero inconexas, según el criterio romano: hay coincidencias puntuales tomadas de la medallística romano –aunque no siempre– pero la iconología y el pensamiento que las informa es indígena, hispánico.

Por añadidura, cabe señalar que también entre las amonedaciones de las cecas hispánicas, este motivo es excepcional. El más abundante, el del “jinete lancero” es re-creación hispánica (ALMAGRO-GORBEA, 1995: 235s.) del cual aparece una sola serie en *Ikalkum* (GUADÁN s.f: 72) cargando con la consabida pica hacia la izquierda y una variante substancial, más próxima por su pose al jinete con palma de *Kese* y algunas cecas del valle del Ebro y que aquí consiste en un manojo de tres venablos reposando sobre el hombro izquierdo. Se trata de un par de motivos muy minoritarios entre las emisiones de esta ceca (VILLARONGA, 1962: tipos 70-72; VIVES, 1924: tipo 4).

En fin, que aunque en la abundante amonedación de *Ikalkum* se presenten otros motivos, tanto en los denarios como en los bronce, el enormemente mayoritario es el del jinete con los dos équidos, tema insólito realmente en Hispania, pero también en Roma.

¿Cuáles son pues esas diferencias últimas entre estos numismas y esa escasísima iconografía romana que exhibió este tema? Buena parte de ellas ya las hemos adelantado: el jinete hispano porta toda su vestimenta y atondo, salvo la pica –con las escasas excepciones señaladas–, en cambio en los romanos el jinete es un adolescente desnudo o como mucho, tocado de un gorro y un látigo en la emisión de Marco Censorino.

Ni en los numismas romanos, ni en los hispanos puede apreciarse detalladamente el équido que queda en segundo plano, pero sí su cabeza, la cual va embridada en la ceca hispana con la muserola y la brida, de la misma manera que la montura del jinete del primer plano.

## X NOMBRE DEL CABALLO Y NOMBRE DE LA CIUDAD

¿Qué pueden significar pues los iconos de estos numismas hispánicos?. Nuestra hipótesis parte de haber identificado el radical lingüístico que da nombre a esta ciudad, *Ika*, *Ica*, que probablemente, a la luz de lo que conocemos del celtibérico escrito con alfabeto latino fuese en origen *Iq(q)a*, “la yegua”, con un sufijo primario en -l-, similar al que aparece en otros gentilicios hispanoceltas de origen zoológico: así los *Bibali*, (Plin. *NH* III, 28) que han dado nombre al actual río Búbal, afluente del Miño; en latín hay *bubalus* (Ven. Fort. *carm.* VII, 7 y 21). En griego, tenemos *boubalos*, *boubolis*, que se considera la fuente del préstamo latino, pero también en Occidente, el prestatario pudiera ser el celta. Si la -l- del infijo implica diminutivo, el nombre de la ciudad sería pues “la potranca”, siendo un arcaísmo lingüístico fosilizado.

El jinete hispano es un *eques* con todo su equipamento, salvo la lanza, lo que resulta un enigma. No hay nada de “desnudez heroica”, que también era una figura sociomilitar bien conocida en Hispania, en estas monedas. No hay nada de corona de laurel.

En algunas acuñaciones romanas que representan a los *Castores* aparecen sendas estrellas sobre las cabezas de los gemelos divinos remitiendo a su origen uránico y al catasterismo que Zeus les concedió, pero nada de este plano celestial está presente en los numismas conquenses que tratamos.

¿Qué nos queda?. Siendo plenamente conscientes de que se nos escapará buena y sustanciosa parte, nos creemos autorizados a emitir este dictamen: a diferencia de la iconografía monetar romana, aquí los caballos son lo fundamental, no los Dioscuros, aunque eventualmente los hispanos pudiesen o incluso quizás alentasen el sincretismo. Los caballos se refieren a la diosa *Ica*, estrictamente cognata de la lusitana *Icona* y de la también celtibérica *Epona* (evolucionada lingüísticamente al modo goidélico). *Ica* (*Iq(q)a*) sería un fósil lingüístico ajeno a las novedades que se presentaban en Celtiberia, similares o influidas por los dialectos galos, al modo britónico, del celta insular \*q>p, *Epona*. (las formas y procedencia: *Epona*, *CIL*, II 5788, Sigüenza; *Epana*, *A EspA* 14, 204, Comillas).

*Icca*, *Icona* es la primigenia *Epona* hispanocelta o al menos, la de nombre más arcaico. El desarrollo de *Icalcun* es la ya mencionada *-l-* y el sufijo *-ku(m)* acaso declinado en genitivo plural *-um*, donde probablemente la nasal quiere reproducir una (*m*), o en todo caso, un sufijo capaz de nombrar a un colectivo, como han supuesto algunos estudiosos respecto al texto musivario de “La Caridad” de Caminreal que ostenta *Usekerdeku* (VICENTE et ALII, 1993: 747s.; PÉREZ VILATELA, 1992: 361 s.) y las monedas con epígrafe *Colouniocu* (LEJEUNE, M189; *MLH* I,1,A 67-1). En alfabeto latino se presentan los numismas de Clunia: COLONIOQ. (*MLH* I. 1, A.67.2) y los petroglifos de Peñalba TULLOS CELOQ. (LEJEUNE, GM -12; *MLH* IV, K. 3. 14) cuya articulación, al menos la latina –escogida por los celtíberos, ante las opciones /C/o/K /– obligaba a una oclusión tan retrasada que implicaba una articulación de una /q/, una consonante labiovelar.

La nasal final o interconsonántica –en caso de *Ikalkunsken*– tenía escaso cuerpo fonético y apenas si se pronunciaba.

Al igual que hay sufijos celtibéricos en *-ko-* precedidos de consonante en la onomástica como el *Irkos* que leí entre las inscripciones arrancadas de Peñalba (PÉREZ VILATELA, 1993: 229) aquí tenemos el sufijo *-ku(m)* tras la consonante *-l-*.

No obstante, en Hispania, el desarrollo más extendido de este radical céltico fue *equo-*, *equa-* que aparece en la ya mencionada inscripción del Museo Arqueológico de Barcelona, procedente de Peñalba de Villastar (TOVAR, 1955: *MLH* IV, K. 3.3 ; *ecuan* de Santisteban del Puerto (H. 3. 1) en escritura indígena del Sudeste o en los *Equaesí* (plin. *NH* III 28) de Galicia, así como muy probablemente los de la ceca *Equalacos*, *equalaku* (*MLH*. I. 1, A. 63). Compárese *ekualaku* con *ikalku*, formas acaso derivadas de un mismo radical del hispanocelta. Ambas debían significar algo así como “la yegua” o la “potranca”, si el sufijo *-l-* tuviese matiz diminutivo. En todo caso, la “yegua” esta es el animal heráldico, avatar o psicopompo de una diosa.

Sería muy interesante por su parte, examinar esta alternancia entre /a/ y /ua/, vocal y diptongo. ¿Cuál es la más arcaica? Da la impresión, atendiendo al radical indoeuropeo que la segunda. La primera pudiera proceder de una caída de /u/. Aunque pueden ser resultados diversos de una misma raíz coexistentes para designar diferentes cosas. Tal caída es comparable a la de *Al(l)uquius*, que en fuentes clásicas aparece como

*Allucius*, *Aloukios*; *Doquirus* que aparece como *Dokkyricus*, *Dokkourios*, (SCHMOLL, 1959: 94; CARNOY, 1907: 32 s.) o los hidrónimos *Sicoris*, *Sicanus*, Sequillo, Segura de *seiqu* o *Sequ* -, *Aquae Cercanae*= *Querquerna*; *Laccobriga* procede de \**laquo*-; *gurdus* < \**guordus*; *Band-* < *Bandu-* (SCHMOLL, 1959:104).

Tenemos, además, en estrecha relación con el étimo que nos ocupa *Equaesus*, onomástico de origen etnonímico (*CIL* II, 2968), la ciudad de *Equosera* (Rav. IV, 44= 313, 5) y sita en la calzada entre Cómplutum y Astúrica y la de *Equabona* (IV, 44= 306, 19) cerca de Emérita: esta última formada a partir del femenino, de la yegua como *Iqqa*.

La inscripción del “Cabeço das Fráguas” en el centro de Portugal menciona una *Icona*, la cual según Tovar (1985: 241) sería un nombre propio y trae a colación el paralelo de un soldado Cesaraugustano *L. Iconius L. f.* (*CIL* III 6417), muerto fuera de su patria y que él considera, al igual que nosotros, un dativo, que lleva en aposición, *Loiminna*, la cual es probablemente la misma *Loemina* que aparece en la inscripción de Arroyo en Cáceres, *comaiam* sería el animal ofrecido a *Icona* *Loiminna* en sacrificio; cada ofrenda a una deidad va separada por la conjunción *indi*, la construcción del onomástico, con un sufijo *-(o)na* es la misma que en *Epo(na)*, la variante más reciente, cronológicamente en céltico.

Tenemos además en consideración que los lusitanos del Sur del Tajo practicaban, como los indios y los romanos, el sacrificio equino, según una perióca de Tito Livio del año 150 en que se indica que estos hispanos habían sacrificado “en señal de paz” un hombre y un caballo: ... *equo adque homine suo ritu immolatis per speciem pacis...* (Liv. per. XLIX), según su propio ritual.

El caballo desmontado, que va en vanguardia, es un destrial de combate y acaso mejor, una yegua. Está listo para ser montado, se adelanta al caballo montado, la muserola, la cincha de la testa, todo hace indicar que está completamente aderezado para la guerra. ¿También para la muerte?

El jinete que le acompaña resulta desde un punto de vista romano, una suma de incoherencias: con su hoplítica completa, pero sin el arma reglamentaria en aquel tiempo, de la caballería, la lanza pero tampoco la palma de la victoria, o de la paz tras la victoria.

Si pensamos en el festival de las Tindáridas los contrastes con lo romano son máximos: allí el jinete iba desnudo y el caballo no estaba enjaezado para el combate.

Cuando aparece un solo jinete con otro caballo, en la amonedación romana, no lleva nunca equipamento militar.

Cuando la amonedación romana republicana introduce jinetes en sus reversos, lo cual es rarísimo, sólo recuerdo ahora las amonedaciones de Aulo Postumio Albino circa 92-91 a. C. (SYDENHAM, 1952, 613 a V, S. 30 (c) p. 88 los yelmos que predominan no son abiertos, sino puntiagudos, llevan lanza, van en trío, usando el mismo esquema de profundidad y es una acuñación muy posterior a las primeras de *\*Ikalka*.

El parecido se reduce a las patas de los corceles en corveta y a un gran escudo redondo, sin remaches ni broquel ni umbo. Asimismo cabalgan hacia la izquierda, no hacia la derecha en contra de la mayoría de équidos monetarios romanos uncidos a carros y cabalgando a hacia la derecha.



## XI

### ***EQUUS OCTOBER* Y SACRIFICIO LUSITANO**

A la llegada de los *Idus* de octubre, día consagrado a Júpiter y feriado, se celebraba el festival del “caballo de octubre”, conocido sólo gracias al calendario de Philocalus como *Equus ad Nixas fit* (SCULLARD, 1981: 193 s.)

Un par de bigas –carros de competición de dos caballos– competía en una carrera por el *Campus Martius* y el caballo de la derecha de la yunta ganadora era sacrificado por el *flamen Martialis* en un altar constituido a Marte en el mismo *Campus*. Según Timeo era un corcel de combate que era sacrificado con una dardo por el *flamen Martialis*.

Era a continuación degollado y la cabeza adornada con pasteles. Los moradores de la *via Sacra* se peleaban con los del barrio de *Suburra* por la posesión de este trofeo. Si lo pillaban los del primer grupo, era entonces colgada en el muro de la *Regia*, pero si lo era por los del segundo, en este caso la hacían colgar de la torre Mamilia.

Entretanto, la *cauda*, la cola del caballo y sus genitales, todavía ensangrentados eran arrastrados hasta la *Regia* (el edificio donde se reunía el Senado y donde antaño se reputaba que había estado ubicado el palacio de los antiguos reyes). Probablemente era entonces cuando y donde las Vírgenes Vestales tomaban la sangre que guardaban para usarla en la fiesta de los Parilia, el 21 de abril.

El significado de este rito no está claro, los hay quienes piensan en el aspecto militar y quienes enfatizan el aspecto agrario. Festo dice que se hacía para la bondad de la cosecha de la mies. Se argumenta que esta explicación no priva que el sacrificio hecho a Marte no se puede desligar de la purificación del ejército en su regreso de la campaña estival y vinculado al *armilustrium* “purificación de las armas” que se celebraba unos días después, el 19 de octubre. Como indica Scullard, ambas posiciones contienen elementos verdaderos. No se olvide que el Marte itálico fue un dios de la vegetación y floración, a la par que guerrero. Incluso Dumézil, más preocupado por paralelismos de sacrificios guerreros, no menosprecia la faceta agraria (ROSE, 1961: 5 s.), como muy arcaica en el desarrollo de atribuciones de este dios, llamado a menudo *Mavors* por muchos itálicos no romanos (DUMÉZIL, 1987: 225 s., 242 s., etc).

Las fuentes literarias que mencionan el festival del *Equus October* son numerosas, al revés que las epigráficas. Tenemos: Pol. XII, 4, b; Plut. *QR.*; Paul. p. 197 L; Fest. p. 295-296 L; Paul. p. 326 L.

La coincidencia entre el *Equus October* romano, el *açvamedha* indio y el hombre y caballo sacrificado por los lusitanos no puede ser una casualidad. Sabemos que en los dos primeros casos, tal rito estaba estrechamente vinculado con la realeza; no se puede descartar en el caso lusitano, aunque el paralelismo nos obligue a considerar que el sacrificador hispano hubiese de ser de estirpe regia. En los tres casos se produce la oblación después de un período de guerra y en consecuencia de renovación de las fuerzas regeneradoras, vivificantes de la fertilidad (discusión en DUMÉZIL, 1987: 225 s.)

Se documentan en la Hispania antigua otros ritos sacrificiales de caballos, así Estrabón (III, 3, 7), Horacio (*Od.* III, 3, 7) Silio Itálico (III, 361) además de algunas figuraciones cerámicas, en especial de la numantina (TARACENA, 1923, lám. D; SOPEÑA, 1987: 160, lám. II) de los que ahora no nos ocuparemos.

La relación entre el caballo y la vida de ultratumba es una idea arquetípica común a muchos pueblos antiguos. En las estelas antiguas, romanas e hispanas, el caballo constituye, después del banquete el segundo tema iconográfico de la funebria.

Lambrechts (1942: 95 s.) y Thevenot (1955: 131 s.) han señalado la vinculación entre la heroización ecuestre y el culto solar, que es corriente en los numismas galos (FORRER, 1968: lám. IX, 452, XIV, 455, 447, 453; XVI, 192, 193, etc.; XI, 82, 459, XV, 474, 476) y pannonios (lám. XXIX, 259, 263) y esto es cierto, pero no lo es menos (aunque sí “menos” aparente) que también hay una vinculación con la Luna y otros elementos.

## XII

### ALGUNOS OTROS DATOS NUMISMÁTICOS

Hay una serie de denarios de esta ceca que muestran un motivo singular (VILLARONGA, 1988: lám. VIII, nº 32) en que tras la esclavina ondeante del guerrero aparecen dos crecientes opuestos uno boca arriba y el otro boca abajo unidos entre sí por un trazo. El de arriba contiene una circunferencia en su interior y el que mira hacia abajo un nódulo redondo abultado que queda desplazado hasta el cuerno derecho, del mismo tamaño ambos objetos circulares. Se da además la circunstancia de que el umbo del escudo no está regularmente grabado, sino que la parte inferior y la izquierda están mucho más intensamente incisas que el resto del umbo, formando otro creciente con los cuernos hacia arriba izquierda.

En fin, en el trazado de la cola el artista ha separado el mocho más grueso de la grupa a la que sólo lo une una especie de pelo, de pedúnculo, tal que la cola, que ondea parece una serpiente, máxime cuando este pedúnculo que debería unir la cola a la grupa, al llegar al grueso de la misma se abre como la raja de una boca.

Parece como si el artista hubiese querido insertar en una misma moneda un montón de símbolos redundantes, funerarios y regenerativos: los crecientes, doble y sencillo, el objeto esférico en el seno del de arriba –y cuyos cuernos miran hacia arriba también–, pero también el creciente inferior con el objeto esférico compacto desviado a la derecha, nuevo creciente con cuernos arriba en el umbo: su desviación más marcada en el flanco izquierdo se debe probablemente a la desviación hacia arriba del brazo izquierdo que sostiene el escudo, puesto que la corveta del caballo le obliga a alzarlo –pero el brazo permanece invisible tras la gran rodela–.

En esta serie en concreto los símbolos acumulados son funerarios y de regeneración: los crecientes lunares, la cola que parece una serpiente que mordiese la grupa del caballo del jinete –el otro no parece tener cola– y los discos (diferentes entre sí) en el seno del creciente, sobre todo el de arriba.

Un jinete guerrero con todo su atondo pero sin posibilidad de herir, sin filo, conduce además de su montura, otra, que va adelantada hacia la izquierda ¿hacia la muerte? Esta montura, la más lejana es una yegua, ¿la yegua *iqqa* > *ika* consagrada, cuyo nombre recibe la ciudad?

El momento elegido es extremadamente ceremonial, como lo era el de los cuños romanos. Pero no es el mismo, sólo la apariencia. No parece que se trate de un tema castóride, de los Dioscuros. No hay estrella, ni aparece nunca el otro presunto gemelo.

El jinete puede ser el mismo *heros equitans hispanus* de las representaciones del jinete lancero (ALMAGRO-GORBEA, 1995: 252 s.). Cuanto menos un *equus* heroizado, pero no sé si una encarnación del *ktístes* o *conditor*; es decir, el fundador heroico. Esta posibilidad es muy probable, pero hay que subrogarla siempre a la yegua desmontada: ella sería –y no al revés– quien conduce al *conditor* mítico de la ciudad.

¿Podría estar la yegua desmontada destinada al sacrificio?. No parece ser la mejor opción, si la ciudad estaba dedicada a la diosa de las yeguas, pero la mentalidad antigua funciona de muy diversa forma a la actual y en estos aspectos sacrificiales, aparentemente de forma contradictoria.

Los romanos celebraban a principios de su año político la fiesta de las *Equirria* (27 de febrero, B. III. KAL. MART. EQ. NP y *Ov. fast.* II, 857-869) y de las segundas *Equirria* (14 de marzo, A. PR. EID. MART. EQ. NP; *Ov. fast.* III 517-522; SCULLARD, 1981: 82 y 89).

Y a finales de la temporada bélica, en octubre, se celebraba la fiesta del *October equus*, el día 15 (PR. ID. OCT.; SCULLARD, 1981: 193 s). Merece la pena tomar nota de ella.

Tenemos por otro lado, documentado el sacrificio equino, el de un varón y un caballo que practicaron los lusitanos en 150 a. C. antes de que Galba cometiese un genocidio con ellos.

Las fuentes documentales indican que Galba se había apercebido perfectamente de que aquel sacrificio era indicativo de paz, no de guerra y, pese a ello, decidió atacarlos traicionando su palabra, después de que aquellos lusitanos hubiesen ido cumpliendo sus condiciones de paz: haber acudido a su llamada bajo las condiciones de Atilio, haberse dividido en tres grupos, haberse asentado en tres llanuras correspondientes cada una a cada *civitas* de origen, y haberse desarmado ante la tropa romana (Val. Max IX, 6, 3).

Los reversos monetales de esta ceca, empero, no hacen pensar, no tienen referencia alguna a un posible sacrificio humano, como no fuese

el del caballero completamente equipado, pero sin posibilidad de herir, carecedor del arma para sacrificar la yegua; arma que había de ser desde su ausencia, una lanza o un venablo como en Roma el *Equus October*.

Ciertos divisores de *Ikalkum* nos presentan un caballo parado con el creciente lunar, cuernos arriba por encima del caballo (VILLARONGA, 1979: 135 n° 315) el cual podría encontrar paralelos en las estelas decoradas de tradición indígena.

Estos divisores nos presentan la potranca destinada al sacrificio, la Luna es el emblema de la regeneración que este significará lo mismo que el doble creciente con los cuernos apuntando en doble sentido arriba y abajo los correspondientes a esos mismos niveles: otra forma de indicar que este conductor de la yegua sacra que habrá de ser llevado al sacrificio se mueve también entre el plano de la regeneración y el de la destrucción.

### XIII UNA HIPÓTESIS SACRIFICIAL

Durante cierto período de tiempo, un año seguramente, dado que es un ciclo vital completo, la joven yegua ha circulado libremente por el *ager publicus* de la ciudad e incluso de otras, sometidas y aliadas. Durante este tiempo no ha sido tocada por ser humano alguno. Desde la distancia, algún guerrero o tropa de jinetes –compañeros del rey sacrificador– han vigilado para que no sea mancillada, paste, trote y cabalgue. Probablemente, y por comparación con otros sacrificios semejantes, tampoco haya tenido cópula con caballo. Quizá no se le haya dejado crecer lo suficiente como para entrar en madurez sexual.

Cuando el año ha pasado, bien un compañero del *rex sacrorum* o del *magister equitum* se reviste de sus mejores galas y hoplítica, pero sin ningún arma capaz de herir, particularmente desprovisto de la pica con que suele combatir.

El u otro personaje ¿una sacerdotisa? le colocan la muserola y la brida y no sabemos –puesto que la iconografía nos lo oculta–, si también arzón o silla completa. La yegua es soltada entonces y el caballero a su cuidado procura mantenerse detrás de ella (o esto sea secundario y responda a necesidades de la perspectiva). El hecho es que no la monta, pero tampoco la deja ya campar a su antojo. Conduce a esta potranca por un itinerario bien definido hasta llegar a un lugar predeterminado donde será sacrificada precisamente con la pica o jabalina que hasta ahora ha sido cuidadosamente evitada.

El otro invitado, más que un gemelo del conductor, es el alma del *conditor* de la ciudad de *Iqqa*, la de la yegua. La yegua es sacrificada y garantiza la regeneración de las cosechas y pastos, de la reproducción, de las fecundaciones y partos, todo ello después de haber acabado el período del año propio de la guerra y la cosecha (la primavera y el verano).

Como ha señalado Eliade (1981: 114 s.) los pueblos uraloaltaicos siguen sacrificando caballos a los poderes supremos uránicos. El elemento esencial del Açvamedha será pues para el carácter cosmogónico según Eliade. El Açvamedha es también ritual de iniciación como indican los siguientes versos del *Rig Veda* (VIII, 48, 3): “Nos hemos hecho inmortales, hemos visto la luz, hemos encontrado a los dioses”.

Teóricamente aquí se insertarían bien los gemelos divinos, los Açvin de la India hijos del dios del cielo como los Dioscuros, pero ya hemos examinado exhaustivamente las amonedaciones de *Ikalkum* sin haber hallado vestigio icónico del otro gemelo; queda la duda de si no estará muerto. Pero los indicios de geminación no aparecen en las monedas, de modo que todo lo que se pudiese decir de un gemelo ausente es mera conjetura.

Por su parte, la Luna es el primer muerto. La Luna tiene un polisimbolismo de fecundidad, de regeneración, de inmortalidad por metamorfosis (ELIADE, 1981: 183 s.). “En realidad todos los valores coexisten en el símbolo, aunque aparentemente sólo funcionen algunos de ellos. Visto a través de las experiencias religiosas, el mundo se presenta como una totalidad. El haber intuido la Luna como algo que rige los ritmos y es fuente de energía, de vida y de regeneración, ha tejido una verdadera red entre todos los planos cósmicos, creando simetrías, analogías y participaciones entre fenómenos de una infinita variedad...” (ID., 1981: 183), entre ellos el sacrificio regenerador del caballo. La ascensión chamánica mediante el sacrificio del caballo, que es la ceremonia principal de los pueblos uralo-altaicos tiene lugar una vez al año y dura dos o tres noches. Se escoge un caballo blanco, se enciende fuego en la tienda, el chamán ahuma su tamboril y llama sucesivamente a los espíritus; sale después, móntase en un maniquí de trapo que representa a una oca rellena de paja y mueve las manos como si volase cantando. Invoca al pájaro del cielo para que “venga cantando”, se asiente en su hombro derecho y permita al chamán iniciar su ascensión a los nueve cielos, de los cuales en el sexto visita la Luna; en el noveno contacta con el dios uránico supremo, Bai Ulgen y le ofrece el alma del caballo sacrificado en la noche (ELIADE, 1951: 170 s.).

Los yakutos creían ver en otro tiempo a sus chamanes subiendo realmente a los cielos: los espectadores los veían volar por encima de las nubes junto al caballo sacrificado.

En el poema uigur *Kudatku Bilik* un héroe sueña que sube una escalera de cincuenta peldaños, en lo alto de la cual hay una mujer que le da a beber agua; reanimado ya, puede llegar hasta el cielo. Estos elementos pueden relacionarse con los elementos lunares en Ulgen y su doble Erlik (KOPPERS, 1936: 279 s.; HAECKEL, 1947: 142 s.).

En muchísimos mitos se habla del mensaje que la Luna envía a los hombres a través de un animal asegurándoles que “así como yo muero

y resucito, así tú también morirás y volverás a la vida...”. Las fases de la Luna son un buen ejemplo de creencia en una resurrección. Así lo ejemplifica San Agustín: *Luna per omnes menses nascitur, crecit, perficitur, minuitu, consumitur, innovantur. Quod in Luna per menses hoc in resurrectione semel in toto tempore* (Aug. sermo 361; de resurr. PL (MIGNE) 39: 1605).

Se comprende pues la importancia de la Luna en las ceremonias de iniciación que consisten precisamente en experimentar una muerte ritual seguida de un renacimiento. En el caso de *Ikalkum* toda la comunidad iniciada adquiere una nueva y verdadera personalidad de “hombres nuevos”, regenerados por el rito del sacrificio equino en la fase lunar adecuada.

Los emblemas que acompañan al jinete de las monedas representan al mundo inferior, mundo de las tinieblas (el de abajo, con los cuernos en el mismo sentido) iconizado en la Luna agonizante –cuernos= cuartos de Luna–. El signo de la doble voluta, dos cuartos en dirección opuesta, superpuestos y atados uno a otro implican cambio lunar continuo (ELIADE, 1981: 196).



## XIV CODA

En ambos extremos del mundo indoeuropeo, Hispania e India se encuentra rituales prácticamente idénticos de sacrificio de caballo y de relación entre el caballo (o la yegua, en el caso hispano) y la función política –probablemente regia en el sentido sacrificial, en un período en que las poleis hispanas estaban dominadas por los équites aristocráticos–. El nombre de la ciudad conquense *iqqa-l* está relacionado con la yegua y el ciclo sacrificial anual debía ser como una refundación, una continuada renovación del momento conditor en el tiempo.

El jinete que conduce ambos caballos puede ser un gemelo épico o divino, pero no hay datos suficientes para pronunciarse. Lo que sí puede decirse es que emblematiza a esa crema de équites que vigilaban el deambular de la yegua destinada al sacrificio, a la diosa *Iqq-ona* o algo similar.

No da la impresión de que el jinete fuese el sacrificador. Conducía a la yegua a lo largo de un trayecto ritual preestablecido, siguiéndola llevada del ronzal. No llevaba ni punta ni filo. Al llegar al lugar determinado por el ritual el sacrificador –probablemente de estirpe regia– lo inmolaba mediante una lanza o jabalina como en el *Equus October*.

El disco lunar o solar que cobijan los crecientes unidos que se colocan a la derecha del caballero refuerza la anterior interpretación. Podrían ser de imitación púnica (MARCO, 1977: 21) pero son más abundantes en la zona Norte de Hispania donde no hubo población de este origen que en la Bética, costa levantina o Pitiusas.

## XV BIBLIOGRAFÍA

- ALFÖLDI, A. (1965): “Die Herrschaft der Reiterei in Griechenland und Rom nach dem Sturz der Könige”, *Feitschrift K. Scheford*, Berna, p. 13 s.
- ALLEN, D. (1980) (apud Nash D. ed.) : *The Coins of ancient Celts*, Edimburgo.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (1983): “Pozo Moro”, *MM* 24, p. 190 s.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (1995): “La moneda hispánica con jinete y cabeza varonil, ¿tradicción indígena o creación romana?”, *Zephyrus* XLVII, p. 235s.
- BABELON, E. (1885): *Description historique des monnaies de la République romaine vulgairement appelées monnaies consulaires* I, París (reimpr., 1963).
- BABELON, E. (1914): “Moneta”, *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres* XXXIX, p. 214 s.
- BENOIT, F. (1954): *L'Heroïsation équestre*, Aix de Provenza.
- BLANCHET, J.A. (1896): “Les fonctions des triumvirs monétaires”, *Revue Numismatique* XIV, p. 14s.
- BLANCHET, J. A. (1954): “L'omision du gentilice sur la monnaie”, *Revue Numismatique* XVI, p. 1s.
- BLÁZQUEZ, J.M<sup>a</sup> (1954): “Dioses y caballos en el mundo ibérico”, *Zephyrus* V, 2-3, p. 193 s.
- BLÁZQUEZ, J. M<sup>a</sup>. (1957): “Caballo y ultratumba en la Península Ibérica”, *Ampurias* XVI, p. 19s.
- BLÁZQUEZ, J. M<sup>a</sup>. (1959): “La heroización ecuestre”, *Ampurias* XXI, p. 281 s.
- BLÁZQUEZ, J. M<sup>a</sup>. (1962): *Religiones Primitivas de Hispania I. Fuentes literarias y epigráficas*, Roma.
- BLÁZQUEZ, J. M<sup>a</sup>. (1977): *Imagen y mito. Estudios sobre religiones mediterráneas e ibéricas*, Madrid.
- BLÁZQUEZ, J. M<sup>a</sup>.: *Dic.: Diccionario de las Religiones Prerromanas de Hispania*, Madrid, 1975.
- BRELICH, A. (1958): *Heros: il culto greco degli eroi e il problema di esseri semi-divini*, Roma.
- BURGOS, C. (1980): *Las monedas de la República Romana de la colección Lifchuz en el Museo Canario*, Las Palmas de Gran Canaria.
- CARNOY, A. (1907): “Eléments Celtiques dans les noms de personnes des inscriptions d'Espagne”, *Le Museon* N.S., n<sup>o</sup> 8, p. 32s.
- CARO BAROJA, J. (1971): “La “realeza” y los reyes en la España antigua”, en CARO BAROJA, J. y TOVAR A., *Estudios sobre la Hispania antigua*, Madrid = CARO BAROJA, J.: *España Antigua (Conocimiento y fantasías)*, Madrid, 1986, p. 135 s.

- CARO BAROJA, J. (1976): *Los pueblos de España, vol. I*, Madrid (1946-1ª ed.)
- CONTRERAS, R. (1977): *El cónsul Marco Claudio Marcelo, fundador de Córdoba*, Córdoba.
- COSTA, J. (1879): *Organización política y religiosa de los celtíberos*, Madrid.
- COSTA, J. (1917): *La religión de los celtíberos y su organización política y civil*, Madrid.
- CRAWFORD, M.H. (1974): *Roman Republic Coinage*, Cambridge.
- CUADRADO, E. (1950): *Excavaciones en el santuario ibérico del Cigarralejo (Mula)*, Madrid.
- CHAPA, T. (1980): *La escultura zoomorfa en piedra*. Tesis doctoral reprografiada. Univ. Complutense.
- CHAPOUTIER, F. (1935): *Les Dioscurs au service d'une déesse*, París.
- D'AGOSTINO, B. (1988): "Le genti della Campania antica", *Italia. Omnium terrarum alumna*, Milán, p. 529 s.
- DE HOZ, J. (2002): "El complejo sufijal *-(e)sken* de la lengua ibérica", *Palaeohispanica* 2, p. 159 s.
- DOELGER, F. J. (1920): *Sol salutis*, Leipzig.
- DUMEZIL G. (1942): *Horace et les Curiaces*, París.
- DUMEZIL, G. (1953): "Visnu et les Marút a travers la réforme zoroastrienne", *Journal Asiatique* CCXLII, p. 1 s.
- DUMEZIL, G. (1955): "Njördr, Nerthus et le folklore scandinave des génies de la mer", *Revue d'Histoire des Religions* CXLVII, p. 210 s.
- DUMEZIL, G. (1956): *L'ideologie tripartite des Indoeuropéens*, París.
- DUMEZIL, G. (1973): *Los dioses de los germanos*, Madrid (París, 1959, ed. orig.).
- DUMEZIL, G. (1977): *Mito y epopeya I*, Barcelona (París, 1968, ed. orig.)
- DUVAL, P.M. (1987): *Monedes gauloises et mythes celtiques*, París.
- ELIADE, M. (1951): *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, París.
- ELIADE, M. (1981): *Tratado de Historia de las Religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado*, Madrid (París, 1980 - 3ª).
- FATÁS, G. (1975): "Hispania entre Catón y Graco", *HAnt.* V, P. 269s.
- FERNANDEZ DE AVILÉS, A. (1942): "Relieves hispanorromanos con representaciones ecuestres", *AEspA* XLVIII, p. 199s.
- FORRER, R. (1968): *Keltische Numismatik der Rhein und Donauland I*, Graz (Estrasburgo, 1908).
- FRANKE, P.R. y HIRMER, M. (1972): *Die griechische Münzen*, Munich.
- GARCÍA Y BELLIDO, A. (1947): *La España del siglo I de nuestra era (según P. Mela y C. Plinio)*, Madrid.
- GARCÍA-BELLIDO, Mª P. (1993): "Origen y función del denario ibérico", *Feistschrift für J. Untermann*, Innsbruck, p. 97 s.

- GRAVES, R. (1985): *Los mitos griegos*, 2 vols., Madrid (ed. orig., 1960).
- GUADÁN, A.M de (s.f.): *Las armas en la moneda ibérica*, Cuadernos de Numismática. Barcelona.
- GUADÁN, A. M. de (1969): *Numismática ibérica e ibero-romana*, Barcelona.
- GUAITOLI, M.T. (1995): “Il culto “incrociato” di due eroi: Reso e Diomede: cavali, regalità e sacrificio”, *Ocnus* 3, p. 77s.
- GURY, F. (1986): “Castores”, *LIMC* 3, Zürich, p. 608s.
- HAECKEL, J. (1947): “Idiokult und Dualsystem bei den Uiguren. Zum Problem des eurasiatischen Totemismus”, *Archiv für Volkerkunde* 1 (Viena), p. 95s.
- HERMARY, A. (1986): “Dioskouroi”, *LIMC* 3, p. 567s.
- HOLDER, A. (1962): *Alt-celtischer Sprachschatz Zweiter Band*, Graz (reimpr., ed. orig. Lipsia 1908).
- IVAN DE LASTANOSA, V. (1645): *Museo de las medallas desconocidas españolas*, Huesca.
- JANNORAY, J. (1955): *Ensérune. Étude des civilisations préromaines de la Gaule méridionale*, BEFAR 181, París.
- KNAPP, R.C. (1975): *Aspects of the Roman experience in Iberia, 206-100 B. C.*, Vitoria-Valladolid.
- KNAPP, R. C. (1977): “The date of pourpose of the Iberian denarii”, *Numismatic Chronicle* 17, p. 1 s.
- KNAPP, R. C. (1979): “Celtiberian Conflict with Rome: Policy and Coinage”, *Actas II CLCPPI*, Salamanca, p. 465 s.
- KOPPERS, W. (1936): “Pferdopfer und Pferdskult der Indogermanen”, *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik* IV (Salzburgo-Lipsia), p. 279s.
- KRAAY, C. (1976): *Archaic and Classical Greek Coinage*, UCLA, Los Ángeles.
- LAMBRECHTS, P. (1951): *L'exaltation de la tête dans la pensée et dans l'art des celtes*, Brujas.
- LEJEUNE, M. (1955): *Celtiberica*, Salamanca.
- LE RIDER, G. (1977): *La monnayade d'argent et d'or de Philippe II*, París.
- MALUQUER DE MOTES, J. (1968): *Epigrafía prelatina de la Península Ibérica*, Barcelona.
- MARCO SIMÓN, F. (1977): *Las estelas decoradas de los conventos cesaraugustano y cluniense*, Caesaraugusta 43-44, Zaragoza.
- MLH : vid. UNTERMANN.
- PÉREZ VILATELA, L. (1992): “Ibérico egiar en un epígrafe de Caminreal (Teruel)”, *Homenaje a E. Pla*, Valencia, p. 351s.
- PÉREZ VILATELA, L. (1993): “Lectura de la inscripción celtibérica adjunta a la nº 17 de Peñalba”, *Studia Palaeohispanica... J. Untermann*, Barcelona, p. 225 s.

- PÉREZ VILATELA, L. (1999): “Los tesorillos de Cheste y la Plana de Utiel y la vía republicana a Egelasta”, *Anejos de AEspA XX. Rutas, ciudades y moneda en Hispania*, Madrid, p. 269s.
- PÉREZ VILATELA, L. (2002): “Un “club-fighter” en la Hispania antigua: el saguntino Theron”, *Scripta... Blázquez y Montenegro*, Valladolid, p. 255s.
- PÉREZ VILATELA, L. (2004): “Los denarios hispano-romanos de *Ikalkunskan* y algunos de sus problemas”, *ELEA* 6, p. 41 s.
- PICARD, O. (1986): “Numismatique et iconographie: le chevalier macédonien”, *Iconographie classique et identités regionales*, BCH Suppl. 14, París, p. 67 s.
- PINK, K. (1946): “Die triumviri monetales unter Augustus”, *Numismatik Zeitschrift* LXXI, p. 113 s.
- PINK, K. (1952): *The Triumviri monetales and the structure of the coinage of the Roman Republic*, Numismatic Studies nº 7, Nueva York.
- POKORNY, J. (1940): “Ériu and the Coming of the Goidels”, *Féil Sgríbhinn Eóinn Mhic Néill*, Dublín, p. 237s.
- POKORNY, J., *IEW* (1959): *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Berna.
- RAMOS FERNÁNDEZ, R. (1997): “El caballo como divinidad ibérica”, *Studia...J. Untermann*, Barcelona, p. 267s.
- REINAUD, L. (1844): “Fragments arabes et persans relatifs à l’Inde”, *Journal Asiatique*, 4ª série, IV, p. 114s.
- ROSE, H.J. (1961): “Some Problems of Classical Religion, Mars”, *Serta Philologica Aenipontana*, p. 1 s.
- ROSE, H. J. (1970): *Mitología griega*, Barcelona.
- SCHUCHARDT, H. (1907): “Die iberische Deklination”, *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien* nº 157, p. 31s.
- SCHULTEN, A. (1914): *Numantia I*, Munich.
- SCULLARD, H. H. (1981): *Festivals and ceremonies of the Roman Republic*, Londres.
- SILGO, L. (1993): “Las inscripciones ibéricas de los mosaicos de Caminreal (Teruel) y Andelos (Navarra)”, *Studia Palaeohispanica... J. Untermann*, Barcelona, p. 281s.
- SOPENA, G. (1987): *Dioses, ética y ritos*. Zaragoza.
- SYDENHAM, E.A. y MATTINGLY, H. (1923): *The Roman Imperial coinage I : Augustus to Vitellius*, Londres (reimpr. 1948 y 1962).
- SYDENHAM, E.A. (1952): *The coinage of the Roman Republic*, Londres.
- TARACENA, B. (1923): *La cerámica de Numancia*. Madrid.
- THEVENOT, E. (1955): *Sur les traces des Mars celtiques*. Brujas.
- TOVAR, A. (1949): “Pre-indoeuropeans, Pre-celts and Celts in the Hispanic Peninsula”, *Journal of Celtic Studies I*, p. 11s.
- TOVAR, A. (1989): *Iberische Landeskunde. Segunda Parte. Tomo 3. Tarraconensis*, Baden- Baden.

- UNTERMANN, J. (1975), *MLH I : Monumenta linguarum Hispanicarum I. 1. Die Münzlegenden*, Wiesbaden.
- UNTERMANN, J. (1981), *MLH II : Monumenta linguarum Hispanicarum II. Die Inschriften in iberischen Schrift aus Südfrankreich*, Wiesbaden.
- UNTERMANN, J. (1997), *MLH IV : Monumenta linguarum Hispanicarum. Band IV. Die tartessischen, keltiberischen und lusitanischen Inschriften*, Wiesbaden.
- VALLEJO, J. (1950): "Sobre ibérico “-(e)skēn” y “-en” ", *Emerita* 18, p. 215s.
- VILLARONGA, L. (1962): *Los denarios con leyenda Icalguscen*, Barcelona.
- VILLARONGA, L.(1979): *Numismática antigua de Hispania. Iniciación a su estudio*, Barcelona.
- VILLARONGA, L. (1983): *Les monedes ibèriques de Tarraco*, Barcelona.
- VILLARONGA, L. (1988): *Els denaris ibèrics d'Ikalkunskēn*, Valencia.
- VILLARONGA, L.(1994): *Corpus nummum Hispaniae ante Augusti aetate*, Madrid.
- VIVES ESCUDERO, A. (1924): *La moneda hispánica. I-IV y Atlas*, Madrid.
- WIKANDER, S. (1938): *Der arische Männerbund*, Lund.
- WIKANDER, S. (1957): "Nakula et Sahadeva", *Orientalia Suecana* VI, p. 66 s.