EL CABALLO COMO ANIMAL PSICOPOMPO EN LA GRECIA MICÉNICA

Por Luis GÓMEZ CASAL

Praza de Sofía, n.º 12, 1º C

Abstract: Critique de l'idée du cheval et son relation avec le passage au l'au delà dans la Grèce mycenienne, en faisant une brève révision de la historiographie sur le sujet et en abordant l'évidence contemporaine —archéologique, iconographique, linéaire B— sur la matière. Il ne semble pas rester prouvé convaincament à cette époque l'idée du cheval comme animal psychopompe.

Keywords: voyage au-delà, historiographie, Helladique Récent.

INTRODUCCIÓN

Hace cien años que A. W. Verrall creía que con su artículo sobre Hades κλυτόπωλοῦ desaparecía toda razón para pensar que entre los griegos la muerte y el caballo estuvieron asociados (Verrall, 1898: 14), pero lo cierto es que desde esa fecha el tema de las relaciones entre caballo y más Allá ha dado lugar a una enorme literatura. En este trabajo trataremos de ver qué puede haber de fundado en la idea del caballo concebido como animal psicopompo en el periodo micénico, empezando con una breve revisión historiográfica de las argumentaciones hechas en su favor y siguiendo con un repaso de las evidencias, arqueológicas, iconográficas y escritas, sobre el caballo en ese periodo.

APROXIMACIÓN HISTORIOGRÁFICA

En 1914 Ludolf Malten escribe «Das Pferd im Totenglauben», obra clave para el tema de las relaciones entre el caballo y el mundo de ultratumba; esta idea, nacida años antes de la pluma de U. von Wilamowitz-Moellendorf, no era nueva, si bien Malten, en buena medida deudor de las variadas hipótesis que desde fines del s. XIX venían relacionando al caballo con el más Allá, fue el primero, y de ahí la importancia de su trabajo, en reunir y articular en un único trabajo las muy dispersas «evidencias» —literarias y arqueológicas— sobre la materia. Las ideas esenciales de su artículo pueden resumirse en lo siguiente: en las originarias creencias religiosas griegas tanto el daimon de muerte como el alma del difunto fueron concebido en apariencia (Erscheinungsform) de caballo; con el triunfo de la fe antropomorfa sobre las anteriores creencias teriomorfas, el caballo se convierte en el compañero fundamental e inseparable del señor del mundo

inferior, a la vez que del muerto-caballo se pasa al muerto con caballo, desempeñando ahora éste una función psicopompa, como animal de silla o de tiro.

Para Malten, si el caballo se concibió inicialmente, a la vez, como encarnación del matador (Töter) o del difunto, no se debió a su especial naturaleza ctonia o a unas creencias animistas, sino a la fantasía popular, que encontrando ajeno al caballo y su naturaleza inquietante, escogió a este animal como forma adecuada para encarnar los poderes subterráneos y espectrales, ya fuese el señor de los muertos, ya su presa, puesto que ambos para el pensamiento primitivo forman un conjunto conceptual, «pertenecen a un estado esencial (Wesenzustande) que se opone a todo ser viviente como una unidad cerrada» (Malten, 1914: 248) Por este mismo motivo, el perro o el pájaro, sentidos como portadores de poderes acíagos, han servido también como formas de aparición del matador y del muerto (Malten, 1914: 235-250)[1].

Que esto ha sido así lo probaría el paralelismo con otros sistemas de creencias: al igual que en Grecia, en el sentir germano el perro y el pájaro, pero sobre todo el caballo, han sido los animales escogidos por al fantasía popular para la encarnación de poderes demónicos, como lo atestiguan multitud de leyendas nórdicas y alemanas y su moderna fe popular, donde, figura funesta y presagiadora de muerte, el caballo es, unas veces, la figura que toma la Muerte, el diablo o el muerto, otras, su montura o su tiro. Esta semejanza no se debería tanto a un «indogermanischen Gedanke», como a unas mismas presuposiciones acerca del caballo en Grecia y Alemania, que han llevado a acuñaciones iguales (Malten, 1914: 254-255).

En todo esto claramente Malten parte de unos presupuestos que, cuando menos, son cuestionables, como son: un pensamiento primitivo que no diferencia netamente entre agente (matador) y paciente (muerto); una distinción, no explicitada sino tomada como garantizada, entre fe (o fantasía) popular, superstición popular (Volkabersglaube), y (hay que suponerla) fe no popular; la idea de un desarrollo religioso que pasa de una etapa caracterizada por el teriomorfismo a una antropomorfa; o la noción de un sentir (Gefühle) común a diferentes religiones, que hace su comparación directa la cosa más natural del mundo. Esto último nos interesa especialmente por el uso que hace Malten de los testimonios del Norte, en especial de las sagas y creencias populares germanas: el autor afirma que ofrecen la oportunidad de verificar las líneas de desarrollo trazadas para la Antigüedad, pero la impresión que se obtiene, sobre todo cuando lo griego y lo germano aparecen puestos a un mismo nivel en la argumentación, es que lo segundo sirve de modelo para agrupar e interpretar los testimonios clásicos.

La primera de sus conclusiones, que el matador, originariamente concebido como caballo, se convierte posteriormente en matador con caballo, la deduce Malten a partir de dos hechos: primeramente, que el señor del mundo inferior aparece radicalmente (wurzelhaft) ligado al caballo (Malten, 1914: 196), y, en segundo lugar, que este animal ha sido pensando encarnando poderes daimónicos.

---

[1] El perro habría sido una encarnación del matador en tanto que devorador de las almas del moribundo, y daímones del mundo inferior con figura de perro habrían sido Cerbero, Orto y Caronte; el alma vagaría como perro en el séquito del señor del mundo inferior. Como pájaro también volaría el alma del muerto, y seres alados serían las sirenas y otros daímones de muerte raptores.

Un buen ejemplo de lo primero sería el caso de Hades, que en la Ilíada (V, 654; XI, 445; XVI, 625) lleva el epíteto de κλυτόπωλος, siempre a final de verso y en la frase formular εὖχος ἐμοὶ δῶσειν (δοῖης), ψυχὴν δ' Ἀΐδι κλυτοπώλῳ. Para Malten el adjetivo se explica por la creencia de que el dios aparecía con su carro tirado por caballos, recibía el alma del muerto, y se volvía con ella a su reino; esta idea sería la que luego, entretejida con el motivo del rapto de la novia, daría lugar a la leyenda del rapto de Kore (Malten, 1914: 196). La hipótesis es ingeniosa, pero su base es muy débil.

Las interpretaciones sobre este término han sido numerosas. Verrall, rechazando las tradicionales lecturas como «de excelentes (o famosos) corceles», interpreta el término como κλιτόπωλος: «Death *who frequenth the fallen, who visiteth them that lie down*, whose *haunt* is among such» (Verrall, 1898: 13), . Farnell (1977 [1907]: 283), unos años antes de la aparición del artículo de Malten, rechazaba la idea de la Muerte o el muerto como jinetes en las creencias griegas, y, pese a las dudas acerca de su origen, prefería la interpretación tradicional de κλυτόπωλος, «famoso por sus caballos». Para Delebecque (1951: 241), el término no significa más que Hades reina en el mundo subterráneo sobre todos los caballos de carreras que, como los de Patroclo, fueron sacrificados a sus ilustres dueños. Recientemente, García Teijeiro, ha sugerido que este epíteto de Hades y la mención del ἀσφόδελος λείμων en las dos Nekyias de la Odisea, «pueden muy bien ser restos de una antigua representación escatológica que, a juzgar por los testimonios indoiranios e hititas, formaba parte de la herencia común indoeuropea» (García Teijeiro, 1985: 142)[2]. Así pues, si bien el sentido del término no parece plenamente entendido, parecen pesar más los argumentos en contra que las pruebas a favor de la hipótesis de Malten.

Hades comparte el epíteto de κλυτόπωλος con Poseidón, un dios que para Malten, como para otros muchos investigadores de la época, habría sido en un origen, en tiempos prehoméricos, no el dios del mar sino el del mundo inferior, divinidad ctonia compañera de la Madre Tierra (Erdmutter, Erdgöttin), y que por ello imperaba en las profundidades, agitaba la tierra, y hacía brotar las fuentes y las semillas (Malten, 1914: 179). La relación entre dios de los muertos y caballo aparecería claramente cuando Poseidón, a veces en aspecto hipomorfo, se une a la diosa de la tierra bajo sus distintas denominaciones (Deméter, Medusa, Erinis...) y concibe con ella un caballo (Malten, 1914: 181 ss), y en su epíteto Hippios, tras el cual, según las explicaciones de Wilamowitz, habría de verse un originario Hippos, alusión a la prístina forma teriomorfa de la divinidad (Malten, 1914: 184 ss).

Pero esta reconstrucción de Poseidón como dios infernal con caballo se basa en el supuesto, nunca comprobado, de la existencia de una Diosa Tierra, divinidad ctonia identificada con la fertilidad y el mundo de los muertos[3]; además, el

---

[2] Para este autor (García Teijeiro,1985: 139) la tesis de Malten recordaría la interpretación alegórica cristiana del *Ovidius moralizatus* y del *Ovide moralisé* medieval, donde se veía en la Proserpina raptada un símbolo del alma humana.

[3] Para una crítica a este concepto de Madre Tierra véase Bermejo & Reboreda, 1996: 5 ss.

aspecto equino que adopta en alguna de sus relaciones con esta «Diosa Tierra», como en las leyendas arcadias de Telpusa y Figalea, no necesariamente se explican como supervivencia de unas «alte, noch im Stadium einer theriomorfischen Religion wurzelnde Verbindungen» (Malten, 1914: 179)[4]; el epíteto Hippios tampoco ha de verse necesariamente como borroso recuerdo de un primitivo hipomorfismo, puesto que, al igual que otras divinidades que lo llevan, ante todo expresa su relación y poder sobre ese animal[5].

Junto a Hades y Poseidón, una serie de dioses del mundo inferior también se pueden reconocer en la épica, aunque aquí, con el paso a ultramar el carácter originario de estas divinidades ha palidecido, quedando reducidas a simples hombres; la esencia (das Wesen) del dios sólo se puede rescatar entonces a partir de su nombre y de su genealogía (Malten, 1914: 188): así, por ejemplo, Neleo sería el «Implacable», Admeto el «Invencible», el rey troyano Erictonio el «Poderoso Señor del Ctón», y Laomedonte el que gobierna sobre los λαοί subterráneos; todos ellos, como es propio de un señor del mundo inferior, poseedores de afamados caballos. Sin embargo, la validez de estas deducciones de Malten es tremendamente cuestionable, puesto que se fundamenta casi exclusivamente en especulaciones etimológicas, en algunos casos erróneas, como parece ser el caso de Νηλεύς, cuya relación con el adjetivo νηλεής se debe a la etimología popular (Chantraine, 1968-1980: s.v. νηλεης; Palmer, 1963: 80), en otros sospechosas de estar predeterminadas por las preconcepciones del autor[6].

Por lo visto hasta ahora, la unión de dios infernal y caballo no parece tan evidente como Malten pensaba[7]; veamos a continuación la idea de un caballo daimónico en la fe popular griega.

---

[4] Malten, 1914: 179. «La asociación de la figura equina con Poseidón y Demeter señalaría en este caso el carácter ilegal, violento y caótico de su unión». (Bermejo,1996: 104).

[5] Atenea Hippia, Hera Hippia o Ares Hippio; sobre estas deidades véase Yalouris, 1950: 19-101; más específicamente, sobre la relación entre Atenea Hippia y Poseidón Hippio, puede consultarse Detienne, 1988: 167-189.

[6] No queremos negar con esto el valor y utilidad de los estudios etimológicos, o la posibilidad de que tras figuras heroicas puedan ocultarse antiguas figuras divinas; tan sólo creemos que es el estudio de los relatos, antes que la lingüística, la mejor vía para la comprensión del significado y función de un personaje, sea humano o divino; y en los ejemplos arriba citados nada hay en la mitología de estos héroes que pueda dar pie a pensar en un originario dios de los muertos en asociación con el caballo.

[7] Somos conscientes de que con las páginas anteriores no hemos agotado los muchísimos y abigarrados ejemplos de Malten en favor de su tesis, pero sí creemos haber presentado los ejemplos más relevantes. Aún hay dos que no podemos dejar de citar por su frecuente mención en la literatura sobre el tema: la Muerte (θάνατος) sobre un ἵππος χλωρός en Apocalipsis VI, 8, y el Charos neohelénico a caballo. En cuanto al primero, aunque el texto dice ὁ θάνατος, «la continuación deja pensar que se trate.de la epidemia, de la peste: la palabra griega da a menudo esta idea en la LXX» (Sauzeau, 1995: 302, n. 2); en todo caso, la complejidad de una obra como el Apocalipsis obliga a ser cautos a la hora de aducir este fragmento como testimonio válido para el caso griego. Acerca de Charos el cazador a caballo, y los intentos de retrotraer la raíz de esta idea al mundo antiguo, Sourvinou-Inwood (1996: 361) ya ha advertido de lo ilegítimo de proyectar los datos de un periodo posterior a uno mucho más temprano; algún autor ha querido ver un origen medieval en Charos el Cazador (véase Alexiou, 1974: 193 y n. 36).

Según este autor, en la tragedia se puede reconocer la idea del daimon que vagando en figura de caballo, asalta y pisa a los hombres, trayéndoles así la desgracia (Malten, 1914: 200): esta es la noción que subyace en *Agamenón* 1660, donde Clitemnestra exclama: δαίμονος χηλή βαρεία δυστυχῶς πεπλεγμένοι, verso que Malten pone en relación con las palabras de Edipo (*Ed. Rey* 1300 ss.) «τίς ὁ πηδήσας μείζονα (πηδήματα) δαίμων τῶν μακίστων und φοράδην (= φερόμενος), ἰὼ δαῖμον, ἵν' ἐξήλω» (Malten, 1914: 201), concluyendo, con cita de Wilamowitz, «dass der Dämon in Rossgestalt entweder noch gedacht wird oder doch von ihm aus älterer Tradition so geredet wird» (Malten, 1914: 201), idea que se podría rastrear también en una serie se pasajes de la tragedia donde el daimon, o un sustituto de éste como πότμος, Τύχη o Δίκη, aparecería en relación con verbos como ἐξ– εἰς– ενάλλεσθαι, (εμ)πίτνειν o θρῴσκειν (Malten, 1914: 201). Pero esta suposición del daimon como caballo se fundamenta tan sólo en la χηλή de *Agam.* 1660, una prueba poco concluyente[8], y el propio Wilamowitz (1955 [1931]: 149, n. 2) parece reconocerlo así cuando en una obra posterior afirma que «(...)Die χηλή des Dämons (...) gehört freilich den Pferde (...). Aber sie beweist nicht, dass der Dämon der überhaupt keine bestimmte Persönlichkeit ist, im Pferdegestalt gedacht wird, sondern dass der Dichter, an pferdegestaltige Wesen der Unterwelt gewöhnt, ihn einen Huf gibt, drastischer als *Pers.* 516 δαίμον ὡς ἄγαν βαρύς ποδοῖν ἐνήλου». Tal como sugiere Wilamowitz, aunque sin compartir su explicación, pensamos que *Agam.* 1660 ha de leerse no tanto como expresión literal sino más bien como imagen poética. En esta tragedia el citado verso tiene un precedente parecido en δαίμον ὑπερβαρής ἐμπίτνων (v. 1175), cuya idea subyacente se ha comparado con el ya mencionado *Pers.* 515 (Fraenkel, 1962: 538). La impresión común a estos pasajes es la de la violencia con que el daimon alcanza o golpea a su víctima, enfáticamente reforzada en *Agam.* 1660 con el empleo metafórico de χηλή, «drastischer» que en los otros ejemplos puesto que se buscaría dar mayor patetismo a los versos finales de la tragedia.

El mito griego habría conservado también, en opinión de Malten, el recuerdo del caballo como daimon acíago (Unheilsdämon) en Arión y Pegaso, animales que llevan la desgracia a su amo. El primero, nacido de poderes ctonios, según la reconstrucción de este autor, fundada en trabajos de Wilamowitz, llevaría a su dueño Adrasto, «El que no puede escapar», en su huida de Tebas bien a Colonos, a Argos o a Sición, los tres lugares donde mora la Erinia madre de Erión: el caballo regresa entonces a las profundidades de la tierra, junto a su madre, llevando consigo a su jinete que, no pudiendo huir de los poderes del «Infierno», cumple así su destino (Malten, 1914: 201-203). Detrás de la pareja Adrasto-Erión cabría ver originariamente un dios del mundo inferior con caballo,

[8] El término aparece tan sólo dos veces en Esquilo, en el ejemplo citado y en *Pers* 208, referido a un ave de presa (Italie, 19 s. v. ξηλή). Puede tener también en autores contemporáneos el sentido de «pezuña» de buey o animal semejante (Eur. *Bac.* 619, acerca de un toro; Eur. *El.* 474, en relación a Quimera) o «garras» de alguna fiera (Eur. *Fen.* 808, de la Esfinge; Eur. *Hec.* 90, en singular, hablando de un lobo).(Liddell / Scott, 1951: s. v. ξηλή). Ninguno de los verbos arriba citados sirven exclusivamente para designar acciones exclusivas del caballo.

convertido en el mito y la épica en un héroe con su caballo funesto. Pegaso (Malten, 1914: 206-207) es el segundo ejemplo de caballo de maldición (Fluchross), que inevitablemente lleva la ruina al hombre que lo monta, Belerofonte, figura que parece venida de Licia, y que en origen no estaría en relación con este caballo. Pero si bien es cierto que en estos caballos se pueden reconocer rasgos maravillosos o ctonios, en sus mitos nada hace claro que sean caballos funestos; Adrasto huye en sus dos expediciones contra Tebas bien a lomos de Adrasto, bien con él uncido a su carro (Detienne, 1988: 184-185), y la interpretación de Malten, fundada en el método etimológico, le lleva a unas conclusiones que no tienen base alguna en su mitología; algo similar puede decirse sobre Belerofonte[9].

Si muy dudosas son tanto la pareja dios infernal-caballo y caballo-poderes ctonios, la argumentación de Malten en favor de un originario matador en figura de caballo es errada. Los versos de Semónides (1 P. 14) τους δ' Ἄρει δεδμημένους πέμπει μελαίνης Ἀίδης ὑπὸ χθονός, en los que ve a Hades como Töter (Malten, 1914: 208), son el punto de partida de su explicación: «Hier entbehrt Hades des Gespanns: darin liegt, im Gegensatz zum κλυτόπωλος der Ilias, das Bemerkenswerte. Ist dem so, ist ferner das Ross als ständiger Begleiter der Unterweltsgötter nachgewiesen, hat sich gezeigt, dass dämonische Gewalten in Ross ihre Verkörperung fanden, führen die Sagen selbst solche Rosse vor: dann ist das Ross als Inkarnation des Dämonischen ursprünglicher als der anthropomorph gestalten Gott neben dem Pferd. Wir erschliessen eine Entwicklungsfolge, die ihre Parallele hat in der vor unseren Augen sich vollziehende Umsetzung vom Ποσειδῶν ἵππος zum Ποδειδῶν ἵππιος. Der Glaube, dass der verderbliche Dämon in Gestalt des Rosses umgeht, um, für es das Bild aus der Tragödie zeigt, den Menschen anzuspringen oder sonst in den Tod zu entfüren, gibt die letze Erklärung dafür, warum für die mannigfachen Spielformen des Unterweltsgottes, so varierend sie untereinander sind, bis hinunter zum Charos der Neugriechen, das Ross das ständige Attribut bleibt. Die Rosse im Gespann des Hades sind die Dämonen, die den Sterbende treffen; sie trafen ihn, bevor sie noch in dem Gotte Hades einen «Lenker» erhielten. In spätere Zeit, als die anthropomorphen Bildungen in der Götterwelt sich völlig durchgesetzt, zog die alte Vorstellung vom tiergestalteten Dämon sich ins Reich der Aberglaubens zurück; dort aber haftet sie in ihrer alten, ursprünglichen Form: ein Ross im Traum sehen, sagt Artemidor im Traumbuch I, 56, bedeutet für den Kranken den Tod» (Malten, 1914: 208-209).

Pero en los versos de Semonides Hades no actúa como agente de muerte: él sólo conduce[10] a su reino a los caídos en la batalla, a los domados por Ares. Por otra parte, el razonamiento de Malten «si Hades no tiene aquí caballos, pero este animal siempre acompaña al dios de los infiernos, y encarna poderes cto-

[9] En Homero (Il. VI, 200 ss), quien parece que no conoce la historia de Pegaso, tras atraerse la ira de los dioses Belerofonte vaga solitario, y Eurípides, *Belerofonte* 310, lo presenta en escena herido tras la caída.

[10] Preferimos este sentido, y no el de «enviar», por paralelismo con Píndaro, *Ol* IX,. 33 ss: οὐδ' Ἀιδαῦ ἀκινήταν ἔχει ῥάβδον, βρότεα σώμαθ' ὃ κατάγαι κοίλαν 'ες ἅγυιαν θνᾳσκόντων.

nios, entonces el caballo como encarnación de lo daimonico es anterior al dios con caballo», es simplista, y no tiene en cuenta que en los versos de Semónides todo apunta a que Hades tiene forma antropomorfa. Y si poco clara es la idea de un Poseidón Hippos, mucho más es la de unos daimones vagando libremente en busca de las almas de los moribundos, y luego uncidos al carro de Hades; lo que sí está claro es que la única evidencia directa que Malten puede aportar como reflejo de un daimon dador de muerte, Artemidoro I, 56, está malinterpretada; el texto es el siguiente:

> νυνὶ δὲ περὶ τῶν ἱππικῶν καὶ γυμνικῶν ἑξῆς διελοῦμεν. ἵππον κέλητα ἐλαύνειν καλῶς πειθόμενον τῷ ῥυτῆρι καὶ αὐτῷ ἐλαύνοντι ἀγαθὸν ἐπίσης πᾶσιν· ἵππος γὰρ γυναικὶ μὲν καὶ ἐρωμένῃ τὸν αὐτὸν ἔχει λόγον, ὅτι καὶ ἐπὶ κάλλει μέγα φρονεῖ καὶ τὸν ἐλατῆρα βαστάζει. ὅμοιος δὲ ἐστὶ καὶ πλοίῳ. ἁλὸς μὲν γὰρ ἵππους καὶ ὁ ποιητὴς τὰς ναῦς λέγει, ἡμεῖς δὲ τὸν Ποσειδῶνα Ἵππιον καλοῦμεν, καὶ ὃν ἔχει λόγον ἐν γῇ ἵππος, τὸν αὐτὸν καὶ ἐν θαλάσσῃ ναῦς. ὅμοιος δ 'ἂν εἴη καὶ δεσπότῃ [καὶ] ἐργοδότῃ καὶ φίλῳ τρέφοντι καὶ παντὶ τῷ βαστάζοντι. ὅπως ἂν οὖν ὁ ἵππος τὸν ἰδόντα φέρῃ, οὕτω καὶ γυνὴ καὶ ἐπωμένη καὶ δεσπότης καὶ φίλος καὶ ναῦς τὸν ἰδόντα διαθήσουσι. συνωρὶς δ 'οὐδὲν ἵππου κέλητος διαφέρει, εἰ μὴ τοῖς νοσοῦσι· θάνατον γὰρ αὐτοῖς προαγορεύει, ὥσπερ καὶ ἅρμα τέτρωρον, ὃ καὶ αὐτὸ τὰ μὲν ἄλλα επίσης τῷ κέλητι σημαίνει, ἀθλητῶν δὲ τοῖς μὲν τὰ βαρέα ἀθλοῦσιν ἀγαθὸν ἂν εἴη καὶ νικηφόρον, εἰσελάσουσι γὰρ· τοῖς δὲ τρέχουσιν ἥτταν σημαίνει, οὐ γὰρ ἱκανοὺς εἶναι τοῖς ποσὶ τοῖς ἰδίοις χρῆσθαι φήσι τὸ ὄναρ. φημὶ δὲ καὶ γυναιξὶ καὶ παρθένοις ἐλευθέραις ἅμα καὶ πλουσίαις αγαθὸν εἶναι τὸ διὰ πόλεως ἅρμα ελαύνειν· ἀγαθὰς γὰρ ἱερωσύνας αὐταῖς περιποιεῖ· πενιχραῖς δὲ πορνείαν τὸ διὰ πόλεως ἱππάζεσθαι προαγορεύει· δούλοις δὲ ἐλευθερίαν· ἴδιον γὰρ ἐλευθέρων τὸ διὰ πόλεως ἱππεύειν· εἰσελαύνειν δὲ εἰς πόλιν ἀθλητῇ ἀγαθὸν καὶ νοσοῦντι· ὁ μὲν γὰρ ἱερονίκησ ἔσται, ὁ δὲ οὐ τεθνήξεται. τὸ δὲ ἐξελαύνειν πόλεως ἀμφοτέροις κακόν· ὁ μὲν γὰρ ἐξενεχθήσεται, ὁ δὲ οὐ νικήσει. διὰ δὲ τῆς ἐρήμου ἅρμα ἐλαύνειν παντὶ δήπουθεν τῷ ἰδόντι θάνατον οὐκ εἰς μακρὰν εσόμενον προαγορεύει.

Este capítulo es una buena muestra del método de Artemidoro, para quien la interpretación de los sueños no es más que una «yuxtaposición de semejantes»

(ὁμοίου παράθεσιῳ, II 15), y tan importantes como las características relevantes del sueño simbólico son las personas que lo tienen: el mismo sueño puede tener distintos significados según el origen del soñante, su edad, sexo, grado de parentesco, profesión, estado de salud, situación económica, aspiraciones..., lo que lleva a un relativismo interpretativo y a una casuística casi inagotable (Del Corno, 1988: 263-307; Nieto Ibáñez, 1994: 273-288). Según ese principio de analogía, Malten podría tener razón en su interpretación, pero el hecho es que el enfermo no sueña con un caballo; en el primer caso lo hace con una biga y una cuádriga, y en el segundo ejemplo la analogía no es tanto con el hecho ir a caballo, como con entrar o salir de la ciudad.

En definitiva, creemos que faltan pruebas concluyentes para afirmar que antaño el dios del mundo inferior se concibió como caballo, e idéntica es nuestra opinión sobre la idea de un alma del muerto como caballo.

Malten parte para esta suposición del sacrificio de Pelópidas antes de la batalla de Leuctra, recogido en Pseudo-Plutarco *Narrationes Amatoriae* y Plutarco *Pelopidas*: en un sueño se le aparece a Pelópidas Escédaso, padre de unas muchachas violadas y asesinadas por unos jóvenes espartanos, urgiéndole a que sacrifique bien un potro blanco (*Pelop.* 3) o una virgen rubia, que es luego sustituida por una yegua blanca (*Narrat. Amat.* 21). Para Malten el sacrificio de la yegua o el caballo se explicarían en esta historia porque sus receptoras eran entendidas como potras, y puesto que a una de ellas se le da el nombre de Hippó o Euxippe, entonces concluye por semejanza con Melanippe, una Diosa Madre también pensada, como señalaría su nombre, como una yegua, que «so denkt man sich die toten Mädchen, die Leuktrides, in der Gestalt der weissen Stuten.» (Malten, 1914: 215). Esta conclusión es tremendamente subjetiva y trata de demostrar una idea a partir de otra no demostrada, a saber, que Melanippe sea una Diosa Madre, y que se imagine como yegua negra.

Lo cierto es que, como ya apuntó Capozza (1963: 277), el significado de la historia queda oscuro. A. Schachter (1986: 277) ve en las Leuctríades unas muchachas que, tras su muerte, tienen el poder de garantizar la victoria en la batalla, por lo que serían unas heroínas semejantes a las Keronides en Orcómenos o las Antipátrides en Tebas. Burkert (1983 [1972]: 65), explica el sacrificio de doncellas antes de una batalla como la base y excusa psicológica para la matanza subsiguiente, que se concibe como el acto de reparación que venga a la joven muerta. Más recientemente, D. Hughes (1991:110) ha señalado lo difícil que es separar la ficción de los hechos en estos relatos, y opina que seguramente en Leuctra había una tumba de heroínas locales, pero que la historia de la violación pudo ser una invención para dar una razón de la derrota de los espartanos, y posiblemente también serían embellecimientos legendarios el sueño de Pelópidas y el sacrificio humano.

A partir de esta idea del muerto como caballo según Malten va a derivar, cuando se pierda la conciencia del sentido originario pero se siga conservando aún la antigua forma de apariencia del muerto, la idea del muerto con caballo. Los mejores ejemplos de esto aparecen en los monumentos figurados, como la estela de Crisafa (Esparta), en la que el difunto está entronizado y en una esqui-

na aparece un caballo; en una serie de relieves con escenas de banquete fúnebre, donde en una esquina aparecen un prótomo de caballo o unos jinetes entre unos cortinajes; o las ánforas áticas con prótomo de caballo, a veces conteniendo cenizas del difunto. En estas obras el caballo aparecería como la «contraseña» (Merkzeichen) que emplea el artista para señalar que el personaje es un difunto, y que como tal cabalga en su último viaje al más Allá, un recuerdo de su antigua forma en la que antaño vagó (Malten, 1914: 216 ss). Toda esta argumentación es bastante cuestionable, como ya ha sido señalado por otros autores (Nilsson, 1952: 382-383; Blázquez, 1967: 48-80), y por nuestra parte sólo añadiremos que se basa ante todo en la tesis de una primitiva alma-caballo, de cuya existencia, como creemos haber mostrado, no hay pruebas concluyentes.

Años más tarde, Fritz Schachermeyr (1950) va a retomar en su trabajo sobre Poseidón la idea de Malten de la relación entre caballo y mundo ctonio de los muertos. Poseidón es para este autor una divinidad nacida en Grecia, fruto de la fusión de las concepciones traídas por los invasores griegos indoeuropeos que entran en la península en torno al 1900 con aquellas de la población autóctona egea. Los primeros traen el caballo, hasta entonces desconocido en el ámbito egeo, una religión en estado amorfo, que aún no ha llegado a la formación de figuras divinas de perfiles netos —la única excepción sería la del dios del cielo—, y cierto número de asociaciones conceptuales que estarán luego presentes en Poseidón, como son la vinculación del caballo con el inframundo, con el elemento húmedo, con la fertilidad, y con el tiempo y el rayo (Schachermeyr, 1950: 65-108, 109 ss). En Grecia los recién llegados se encuentran con un fuerte desarrollo del antropomorfismo y un principio de deidad divina antropomorfa, la Gran Madre, no una sola sino adorada bajo distintos nombres por las distintas poblaciones locales. Esta diosa, señora del mundo inferior y de la fertilidad, tendría a su lado un joven compañero, que, como la vegetación, nace y muere cíclicamente (Schachermeyr, 1950: 121 ss). Es entonces, en la tranquila vida campesina y pastoril del Heládico Medio, que se funden en una las dos tradicones religiosas y surge, sustituyendo al joven amante de la Gran Diosa, la figura de Poseidón, divinidad con asociaciones con el mundo inferior, lo húmedo, la fertilidad y los terremotos, que conserva de la tradición indoeuropea toda una serie de asociaciones conceptuales y el teriomorfismo, que transfiere a su compañera (Schachermeyer, 1950, 128 ss). El caballo, insuficientemente domesticado y no propiamente domado, seguirá empleándose, como antes, para la producción de leche, carne, y quizá en fines cultuales; dejándosele pacer libremente, conservó la idea traída por los griegos, y reforzada por su vinculación con Poseidón y la Diosa Madre, de animal vinculado con las fuerzas sobrenaturales, Geisteross y Totenross.

Con el inicio de la época micénica y la introducción en Grecia del carro ligero, Poseidón sufre un primer cambio sustancial: se convierte en dios del carro, y como conductor su figura empieza a concebirse antropomórficamente; la recién surgida clase caballeresca (ritterliche), que amaba y apreciaba el caballo para la guerra, la caza y las carreras, lo toma por su patrono divino en estas actividades aristocráticas. Todo esto, al hacer del caballo un factor fundamental en la vida de

la clase dominante, trae además la secularización parcial del caballo, que de caballo espectral y de los muertos se convierte en un apreciado animal en el tiro de su noble señor, quedando relegada la antigua imagen ctonia y daimónica del animal ante todo a los ambientes más retrasados (Schachermeyr, 1950: 55-64, 148 ss).

La llegada de los dorios, en el fin del mundo micénico, hacia el 1200, dará origen al segundo gran cambio en Poseidón; los invasores adoptarán su culto, racionalizándolo, conservando aquello que les interesaba y dejando y olvidando aquellas formas antiguas, no entendidas, como su cópula con la Diosa Tierra y su aspecto hipomorfo. Su papel, antes predominante, comienza a pasar a un segundo plano, puesto que estaba demasiado ligada a los componentes naturales para alzarse a un plano moral más elevado (Schachermeyr, 1950: 157-158), y en su antigua función de dios de los muertos es ahora suplantado por Hades. En contrapartida, en las tierras en torno al golfo Sarónico —quizá ya en época micénica, en cuanto los micénicos desbancaron a los minoicos en su control— Poseidón entra en contacto con el mar, y este aspecto, no originario, será el que pasará a un primer plano y definirá su personalidad divina tras el año 1000, con el paso a ultramar y el asentamiento colonial en Asia Menor. Los antiguos démones marinos se le subordinan y Anfítrite se convierte en su legítima esposa (Schachermeyr, 1950: 162), borrando así las huellas de su antiguo ἱερός γάμος con la Diosa Madre. Es también en esta época cuando recibe su atributo característico, el tridente, que suplanta a su antigua arma, el rayo, ahora exclusivamente en manos de Zeus (Schachermeyr, 1950, 164 ss). El caballo de los muertos, desaparecido el aspecto de dios de los muertos de Poseidón, acabará por desligarse de éste (Schachermeyr, 1950, 169).

Por la complejidad y trascendencia de esta obra, un comentario detallado de la misma excedería los límites de este trabajo, por lo que sólo nos centraremos en lo que toca más directamente a nuestro tema. Schachermeyr va a tomar las ideas del matador y muerto como caballo, cuyo origen Malten remontaba a una vaga época prehomérica, y las va a dotar dentro de su esquema de una cronología precisa: la fantasía protoindoeuropea creará las nociones de Geisteross y Totenross, con las que los griegos llegan a Grecia en 1900; en el Heládico Medio se liga a estos caballos a Poseidón y la Diosa Madre, predominantemente concebidos como caballo, y aparecen Escifo y Arión como criaturas poseidónicas, caballos espectrales que van a buscar el alma del muerto. El periodo micénico impulsará la antropomorfización y traerá una paulatina secularización del concepto de muerto-caballo y caballo espectral, que conservará su aspecto funesto en leyendas como las de Arión y Pegaso (caballo venido de Asia Menor e integrado en el círculo poseidónico), animales que llevan la desgracia a los mortales que se sirven de ellos. Tras el año 1000, sin desaparecer por completo, continuará pura la idea del Totenross, si bien tendrá escaso papel en la literatura.

Al margen de esta periodización, en lo esencial Schachemeyr sigue a Malten y se vale de parecidos argumentos: la percepción del caballo como un animal sobrehumano, al que un pensamiento primitivo protoindoeuropeo dota de una serie de asociaciones conceptuales; la idea de una Diosa Madre y su esposo

Poseidón, «Unterweltsherr und Todesbringer» (Schachermeyr, 1950: 15), teriomorfos; o las leyendas de Arión y Pegaso como restos de su antigua condición de Totenrosse, como también lo fue Escifo[11]. En cambio, en relación con Malten hay un elemento fundamental en su argumentación: la «retroconexión» (Rückverbindung) indoeuropea de la idea de la relación del caballo y el mundo de los muertos, que para Schachermeyr estaría probado en « die indische Maruts und wohl auch Varuna, die skythische Begräbnisritual, die kaukasischen Bräuche und Sagen, der thrakische Reiter, die Lokalisierung armenischer Geisterrose in Höhlen, der römische Consus, des etruskischer Mares, der germanische Odin wie auch vielfältiger Sagengut und Bräuchen in keltischen, germanischen und slawischen Bereich» (Schachermeyer, 1950: 106). De estos ejemplos, sólo en las leyendas del folclore moderno germano, celta, eslavo u osseta aparecen alusiones a la muerte, el matador o el muerto como caballos, pero la utilización del folclore moderno para la reconstrucción de concepciones protoindoeuropeas exige bastantes precauciones. La vinculación indoeuropea del caballo con el paso al más Allá no parece concluyentemente establecido por las argumentaciones de Schachermeyr[12], y no vemos en la exposición de Schachermeyr elementos fundados para pensar en un caballo del muerto, o espectral, en el mundo griego.

Muy distinta de las anteriores es la obra de Lucy Goodison (1989), con la que concluiremos este apartado. El interés de la autora se centra en el estudio, en base al registro arqueológico, del simbolismo solar en la religión egea, por lo que no veremos en esta obra ninguna mención a los familiares caballo-alma o demónico, o una compleja reconstrucción de la religión griega prehistórica a partir de documentos históricos.

La autora parte de la teoría de un continuum, si bien con variaciones locales entre Creta, las Cícladas y el continente, en el Bronce Inicial egeo, que por las evidencias de escenas o contextos religiosos parece que se caracterizó en la religión por un sistema de creencias y rituales «animista»,en que un poder divino no parece tanto estar representado en o asociado, sino ser inmanente a determinado objeto, animal o elemento de la naturaleza (Goodison, 1989: XIII-XIV). El sol parece haber sido en esta época un elemento central de las concepciones simbólicas y religiosas, y el conjunto de las evidencias sugeriría no sólo un papel

---

[11] Por supuesto, tratándose de una monografía sobre el tema, Schachermeyr emplea una documentación más abundante y detallada que Malten, si bien en esencia no es muy distinta. No le falta razón a Nilsson (1953: 165-166) cuando sospecha que el punto de partida de la argumentación de Schachermeyr es la etimología de Poseidón propuesta por Fick a finales del pasado siglo y popularizada por Kretschmer a comienzos de éste: Posei - Da «esposo de Da», (siendo Da el nombre de la Diosa Madre), una etimología que ha sido fuertemente discutida desde su formulación y que hoy parece poder descartarse (véase Hamp: 1968: 203 y 204; íd., 1967: 93-95). Una explicación alternativa se intentado buscar en *Potis *da- (*da palabra indoeuropea para «corriente de agua»), «esposo del agua», forma paralela a la protoindoeuropea *Nep(o)t- *ap- «sobrino del agua», de la que derivarían las formas Nechtan, Apam Napat y Neptunus (Scott Littleton, 1973: 423-440).

[12] Y tampoco en argumentaciones recientes como la de Polomé (1994: 48), quien afirma que el sacrificio del caballo, animal ctonio, en los ritos de enterramiento asegura el vínculo entre el mundo de los vivos y el de los muertos; pero esto no parece probado por los ejemplos que presenta. Maringer (1981: 177-204). tampoco presenta pruebas claras en favor de una noción psicopompa del caballo.

relevante de la mujer en su culto sino también una fuerte relación con el sexo femenino, en cierta manera identificándose con él en sus funciones de fertilidad y sexualidad (Goodison, 1989: 15-20). Algunas formas furerarias (cista, tumba tholos o pithoi) y la orientación al E de algunas tumbas, la vinculación con el ciclo vegetal, la contracción de los cadáveres, el tratamiento de los huesos o una cierta forma de culto en los cementerios, y la ap arición en algunas tumbas de barcas y conchas, parecen sugerir una idea, asimilada al movimiento del sol, de renacimiento y viaje por mar del difunto, en una concepción cíclica semejante a la del mundo natural (Goodison, 1989: 20-48). La vasija aparece estrechamente asociada al sexo femenino, como fuente de fertilidad; y las plantas y animales en algunos casos parecen presentar conexiones con la fertilidad, la muerte y el sol, sugiriendo las distintas evidencias que la relación de los seres humanos con los otros elementos de la naturaleza, era de participación física e incluso, al igual que con el sol, implicaba cierto grado de identificación (Goodison, 1989: 39-46, 49-56).

Este simbolismo solar estaría en estrecha relación con la estructura social que lo produjo, en esta época del Bronce Inicial caracterizada por una cierta colectividad en la organización de los vivos como los muertos, por un alto grado de igualitarismo y falta de rasgos marcados de jerarquización (salvo en el caso de los tempranos palacios), por la ausencia de claros intereses guerreros, y por evidencias de la valoración y significación de la mujer y la esfera religiosa (Goodison, 1989: 56-65).

Con el auge de los palacios cretenses y la época micénica, la estructura social, y con ella el simbolismo, van a cambiar. Se produce ahora una clara diferenciación social y de la riqueza, y el interés por las actividades bélicas pasa a primer plano, a la vez que entra en franco declive el poder social de la mujer. Pese a estos cambios, parecen haber sobrevivido en buen número creencias y símbolos del periodo anterior en Creta, Cícladas y el continente: sigue documentándose la importancia del sol y su asociación con la mujer, en escenas de adoración y baile, y se mantienen ciertas prácticas consistentes con la concepción anterior de resurección asociado con el movimiento solar, a la vez que se acrecienta la evidencia de la relación de la religión minoica con el mar, y al ya conocido motivo del viaje del difunto en barca se une ahora el carro y el caballo como transportes para el muerto, cuyo viaje en algunos casos parece seguir identificado con el del sol; la rama y la vasija continúan como símbolos de fertilidad. Esta relación simbólica entre las creencias funerarias, el movimiento del sol y la fertilidad, parece sugerir que sigue vigente la antigua concepción cíclica del sol, que nace y muere, del difunto y de la vegetación.

Al lado de estas muestras de continuidad, aparecen nuevos temas y motivos, como la exaltación del combate y de las armas, y la aparición de la «posición de mando» en la representación de las divinidades, que sugiere que se incrementa el sentido de estatus y autoridad (Goodison, 1989, 106-108), a la vez que se enfatiza lo vertical, alusión a la creciente importancia de la jerarquía y autoridad. Además, hay una creciente significación de la figura masculina en el contexto religioso, que comienza a asociarse al sol y a la vegetación (Goodison, 1989:

108-112); y los animales cazados, muertos o domados son expresión de una dominación desconocida en la época anterior (Goodison, 1989: 113-115).

La época oscura y los periodos proto- y geométrico acentuarán las tendencias iniciadas en el Bronce final, y si bien existen evidencias de una continuidad del simbolismo solar, asociándolo con la muerte, y con figuras femeninas, lo cierto es que el dios es ahora un dios masculino, y la mujer pasa a un estado de control y dominación por parte del hombre (Goodison, 1989: 116 ss.)[13].

Pese a la imposibilidad de presentar una imagen detallada de un sistema de creencias cuando sólo contamos con una serie de objetos y representaciones figuradas y faltan los textos que los dotan de sentido, la obra de Goodison tiene aportaciones interesantes[14]; pero tampoco faltan conclusiones muy cuestionables, entre ellas la idea de una creencia en el renacimiento del muerto, conectada con el ciclo vegetal y la salida y puesta del sol[15], y la idea de un viaje del difunto en barca[16], en carro o a caballo. En apoyo de esta idea la autora no hará distinción entre el material minoico y micénico, puesto que parte de la creencia a lo largo del Bronce en el Egeo de un continuum cultural, argumentándolo para algunas fases del Heládico Inicial[17], y asumiéndolo para los periodos sucesivos. Pero esto no parece claro para el Heládico Medio en el continente, del que no sabemos prácticamente nada de su religión (Hägg, 1997: 13-18), y tampoco se puede generalizar para el Bronce Final, cuando, como algún autor ha señalado (Niermeier, 1990: 166-170), la religión de la Creta minoica y el continente micénico debió ser diferente.

Además de la no discriminación de sus evidencias, éstas son débiles, y su explicación de por qué el bote fue gradualmente reemplazado por carros tirados por caballos y otras criaturas en contexto funerario durante este periodo, no pare-

---

[13] En las páginas 151-157, la autora trata el simbolismo del caballo y el carro, en su relación con la muerte y el sol, a partir sobre todo de los testimonios de la cerámica geométrica y arcaica y los poemas homéricos y hesiódicos. Algunos de los testimonios son sin embargo muy dudosos, y otros ya los hemos comentado anteriormente (Poseidón como dios de los muertos y el caballo, Hades κλυτόπωλος); es por esto, y por el hecho de que hace derivar su carácter psicopompo de la época del Bronce, que no entraremos aquí en detalle sobre ello, centrándonos sólo en los testimonios micénicos y minoicos.

[14] Dickinson (1994: 41) reconoce que la idea de una religión «animista» para las primeras fases del Bronce egeo explicaría bien la naturaleza difusa y escasa de los hallazgos.

[15] Dickinson (1994: 257) comenta sobre esto que la teoría dibuja una imagen más bien impresionista de la evidencia, pasando por encima de llamativas variaciones en la distribución de los rasgos«. Para este autor (1994: 208), las evidencias para suponer una creencia generalizada en este renacimiento son débiles.

[16] Esta idea ha sido recientemente puesta en duda por Laffineur (1994: 137-142), quien considera arriesgado ver en las barcas de terracota un medio que permita atravesar el océano; y rebate otros pretendidos elementos que probarían esa idea de un viaje marino; en su opinión, las connotaciones marinas en contextos funerarios micénicos parecen referirse simplemente a la naturaleza fecundante del elemento líquido. También Sourvinou-Inwood (1996: 46) rechaza esa idea del viaje y atribuye la aparición de las barcas en tumbas a su relación con la naturaleza social del difunto.

[17] A defender esta «comunidad de punto de vista» o «espíritu internacional» (Renfrew) la autora dedica un apéndice al final de la obra (pp. 102-108). Para Goodison, pese las diferencias sustanciales, también son evidentes las similitudes y " ciertos factores recurrentes y consistentes que sugieren creencias compartidas subyacentes.

ce convincente (Goodison, 1989:94). El material micénico que puede aportar como prueba de la idea de un paso al más allá con caballo y carro es en absoluto convincente, reduciéndose a dos fragmentos de lárnakes[18], la aparición de carros de terracota en alguna tumba[19], y el tiro de caballos aparecido en el dromos de una tumba tholos en Maratón (ver página 20). Y las evidencias minoicas son muy discutibles: el sarcófago de Agia Triada[20], el lárnax de Kavrochori[21] o el de Episkopi[22]. La idea de un viaje del muerto en carro o a caballo no parece pues probada por las evidencias de Goodison. A continuación abordaremos las evidencias micénicas para ver si apoyan la idea de un caballo psicopompo.

EL CABALLO EN LA ARQUEOLOGÍA MICÉNICA

Una de las evidencias más directas que podrían llevar a pensar en el caballo como animal psicopompo es su aparición en un contexto funerario. Por ello haremos a continuación un repaso de los distintos hallazgos arqueológicos del caballo en Grecia desde las primeras señales de su aparición, y trataremos de ver hasta qué punto el caballo pudo haber sido pensado como vehículo de paso hacia el más Allá.

Las evidencias más antiguas del caballo en Grecia provienen del asentamiento de Kastanos, en Macedonia, donde han aparecido tres hallazgos en capas del Bronce Inicial, en torno al 1890 a. C. (Becker, 1994: 156). Sin embargo estos hallazgos quedan aislados, y es sólo en el Heládico Medio cuando empiezan a aparecer con cierta frecuencia, en el nivel 22 de Kastanos, en Lerna V, en Argissa y Pevkakia (Tesalia), y en Nichoria (Becker, 1994: 156).

Entre el Heládico Medio II-III y el Heládico Final I se datan 2 pares de caballos aparecidos en los túmulos B y C de Dendra (Protonotariou-Deilaki, 1990: 85-106). En el primero los animales yacían en un hoyo, dando la apariencia de estar uncidos a un carro. En el túmulo C apareció otro hoyo conteniendo dos caballos, aparentemente como lo anteriores víctimas sacrificiales. En ambos casos no han aparecido en relación con tumba alguna, aunque la excavadora piensa que debieron estar uncidos a carros de jefes, y tras el entierro fueron sacrificados y enterrados para acompañar a su amo en el viaje al más Allá.

---

[18] Uno procedente de Micenas, con un pulpo en la cara interior y un carro y caballos en la exterior, cuyo contexto de aparición no justifica un uso funerario, y otro de Tirinto (Vermeule, 1965: 124, n. 3).

[19] Su sentido queda oscuro. Para Blázquez (1977: 51) no aludirían al viaje del muerto, sino a la importancia del caballo en las ceremonias fúnebres.

[20] La autora considera los carros tirados por agrimi y grifos representados en los lados laterales como forma simbólica de transporte, quizá del muerto o de la divinidad. Pero como ha señalado Laffineur (1994:137, n. 17), esta decoración se presta a una difícil interpretación, y aparentemente no tiene relación directa con las escenas de los largos.

[21] Frente a lo que sugiere la autora, Sourvinou Inwood (1996: 46) rechaza una función psicopompa del carro.

[22] Goodison (1989: 93), ve en él al carro que lleva al muerto por el mar, fundándose en el pulpo que aparece bajo el carro, pero Sourvinou Inwood (1996: 46), cree que es más acertado ver en esta escena una parte del ritual fúnebre.

También de fines del Heládico Medio parece ser el caballo de la Tumba 3 del túmulo I de Vrana, que parece que fue sacrificado sobre la tapa de la tumba (Drews, 1988, 189-190).

Del Heládico Final se fecha un tiro de caballos aparecidos en el dromos de una tumba tholos de Maratón, depositados con cuidado en un pozo poco profundo, las cabezas hacia el extremo exterior del dromos, el lomo hacia los lados y las patas entrelazadas en el centro, sacrificados como parte de la ceremonia funeral (Vanderpool, 1959: 280; Jameson, 1960: 33).

En Argos en la tumba de pozo 8, de Heládico Final III A 2 B, han aparecido un esqueleto de caballo, que descansaba sobre el costado, y dos cráneos humanos (Sakellarakis, 1960: 200).

Lo único que sabemos de un caballo aparecido en una tumba de cámara de Nauplia es la noticia de Stais, en 1892, que dice que apareció al lado de un esqueleto masculino, sin ajuar funerario (Sakellarakis, 1970: 200).

Un caso particular lo constituye el esqueleto de caballo aparecido en Lerna, en desorden y rodeado de fragmentos de al menos 37 cílicas y otros vasos del Heládico Tardío III, al que no se le ha dado una explicación convincente y que Sakellarakis ha puesto en relación con restos de un enterramiento humano al W de este esqueleto (Sakellarakis, 1970: 200-201).

En la tumba de cúpula A de Archanes (Sakellarakis, 1970: 135-218), del Minoico Tardío, ha aparecido un caballo desmembrado enterrado en un hoyo excavado en el suelo del tholos, junto a la entrada de una cámara secundaria que guardaba el rico enterramiento principesco de una mujer. El excavador, Sakellarakis, pone en relación los restos del caballo con esta mujer, que cree que sería posiblemente una reina o princesa sacerdotisa, y relaciona el desmembramiento del animal con la magia de destrucción como signo de pena, y con la σφάγια de la tradición griega.

Dudosos son los ejemplos de Micenas 505 y de la necróplis de Eleusis (Sakellarakis, 1970: 200-201), y la tumba 8 bajo el túmulo I de Vrana (Drews, 1988: 189), y parece descartable el supuesto caballo de la tumba tholos de Menidi, probablemente un confusión con las más tardías figurillas de carro encontradas en la misma (Sakellarakis, 1970, 201).

Está por hacer un trabajo que aborde la cuestión de la relación del caballo con los enterramientos de época micénica, por lo que aquí nos limitaremos a presentar un breve estado de la cuestión. Además de la idea de un animal de función psicopompa, se han intentado dar otras explicaciones al hecho. Mylonas (1948: 56-81), lo interpreta como el sacrificio de un animal favorito, de una de sus pertenencias, ofrecida al difunto para dar gusto su psique. En opinion de Vermeule (1984: 115-121), se trata de un acto de magnificencia individual, que se debe a un jefe y guerrero, que se lleva a la tumba el animal que en vida tuvo, como señal de dignidad, liderazgo y afecto. Para Drews (1988: 190), la mejor explicación se encuentra en los kurganes del sur de Rusia y en las «tumbas reales» de Alaca Huyuk, y habría que ver en estos animales la práctica indoeuropea del envío del caballo para acompañar al guerrero en el más Allá.

Lo cierto es que la evidencia no permite extraer conclusiones concluyentes.

Los hallazgos son muy ocasionales, y la distribución geográfica muy irregular, concentrándose la práctica totalidad de los ejemplos en la Argólida y el Ática. No contamos para el periodo micénico tampoco con ningún ejemplo constatado de enterramiento de caballos con carro, ni hay tampoco una asociación clara entre el enterramiento del caballo y un determinado tipo de tumba. Antes de fines del Heládico Medio - comienzos del Heládico final, el caballo aparece únicamente en contexto habitacional, y no funerario, y quizá en ello tenga que ver algo la introducción por esas fechas del carro ligero. A la vista de todo esto, y el reducido número de ejemplos con que contamos, parece aventurado afirmar o negar sólo en base a la evidencia arqueológica la creencia de un paso al más allá a lomos de caballo o con él uncido a un carro.

EL CABALLO EN LAS REPRENTACIONES FIGURADAS MICÉNICAS

En las representaciones figuradas de época micénica el caballo aparece bien atestiguado, ya en escenas de batalla o de caza, quizá en carreras de carros, y en procesiones solemnes, si bien en muchos casos no se puede determinar si una escena es una simple representación literal o bien guarda algún tipo de simbolismo.

Las muestras más tempranas de figuraciones de caballos provienen de las estelas de los círculos A y B de Micenas[23], datados entre el final del Heládico Medio y los inicios del Heládico Final. Su propósito parecía ser el de marcar un único enterramiento, siempre un varón en el caso de las estelas figuradas, y quizá propagandístico, sirviendo como iconografía del poder de los gobernantes micénicos (Wright, 1990). Las más conocidas son las NMA 1427, con dos escenas superpuestas, la superior con uno o dos hombres en carro tirado por un caballo, debajo de cuyas patas hay un hombre tumbado bajo un escudo en ocho, y la inferior con un león al galope tras un cuadrúpedo; la NMA 1429 con un hombre en carro con caballo al galope, frente al que hay un hombre con una lanza; y NMA 1428, con un hombre montado en un carro con el tiro a galope, ante el que corre un hombre con una espada, y motivos espiraliformes rodeando la escena central. La interpretación de estas tres estelas fue tradicionalmente la de una escena bélica que recuerda las hazañas en vida del difunto sobre cuya tumba se levanta. Sin embargo Mylonas (1951: 134-147) planteó, observando que las representaciones no coincidían con otras de tema bélico conocidas, la hipótesis de que las estelas representarían no un tema de batalla, sino escenas de carrera, posiblemente aludiendo a las celebradas en las ceremonia fúnebre en honra del difunto, opinión que ha sido rechazada por la mayoría de los investigadores (Younger, 1996: 232)[24].

En la estela 13576 del Museo de Nauplion, aparecen dos leones abalanzán-

[23] En su descripción e interpretación seguimos el reciente artículo de Younger (1997: 229-239).

[24] Recientemente Marinatos (1990: 143-147), ha confirmado el carácter bélico de la estela NMA 1427, y puesto en relación la escena superior con la del león cazando en la parte inferior, que enfatizaría el valor del guerrero, identificando al difunto como «supercazador».

dose sobre un toro a la izquierda, y a la derecha dos figuras en carro, una de ellas lanceando a uno de los leones (Younger, 1996: 232,237). Una escena no bien explicada es la de NMA 1431, en cuyo panel central aparecen al menos tres caballos, y que Vermeule ha descrito como un «adecuado monumento funerario para un domador de caballos (Younger,1996: 232,236). Las estelas NMA 1439-1442, NMA 1443-1446 y NMA 1452-1453 quizá representen escenas de batalla, aunque su fragmentario estado no permite asegurarlo.

De contexto funerario proceden algunos sellos y anillos con representacion de caballos tirando del carro, aparentemente en escenas reales sin contenido simbólico. Un anillo de oro de la tumba pozo IV Mycenas representa a dos hombres en carro cazando con arco a un ciervo; un sello de la tumba de Vafio, datado en LM Ib, presenta a un hombre marchando en carro con una vara o lanza al hombro (Wiesner, 1968: 50). Una representación muy discutida es la impronta de sello aparecida en el Pequeño Palacio de Cnossos, de SM II, en donde aparece un enorme caballo en o ante un barco, interpretado por Evans como la representación de la llegada del primer caballo a la isla (Wiesner, 1968: 36); algún autor ha querido ver en esta representación a un caballo divino (véase página 26).

De las representaciones de frescos se han conservado varios fragmentos con representación de caballos con carro, si bien tan mal conservados que apenas se puede decir nada de ellos. En uno de ellos, de Tirinto, aparecen dos mujeres guiando un carro en lo que parece la partida para una cacería de jabalí (Wiesner, 1968: 62).

El tema de la procesión de carro es frecuente en las ánforas tardomicénicas, pero como ha señalado E. Vermeule (1984: 117), no siempre fueron pensados como vasos funerarios, y de hecho con este uso no abundan en el continente, apareciendo sobre todo en Chipre. En el continente han aparecido un lárnaka en Tanagra con escena de carro, que el excavador intepreta como alusión a los juegos fúnebres que eran parte integral de la ceremonia funeraria (Spyropoulos, 1972: 207) y dos fragmentos de lárnakes con representación de carro, pero en uno, procedente de Micenas nada hace pensar en un fin funerario, y, en el otro caso el autor del hallazgo, Verdelis, no da alusión alguna (Vermeule, 1965:124, n. 3). Muy distinto es en este aspecto Creta, donde han aparecido una serie de sarcófagos con representaciones de caballos con carro, como los ejemplos de Episkopi, Kalochorafitis o Zafer Papoura (Vance Watrous, 1991: 285-307), pero lo cierto es que poco se parecen a los hallados en el continente, y no tenemos la certeza de que representen creencias funerarias semejantes a las de la Grecia continental micénica; la interpretación de estos carros como vehículo que lleva al difunto al más Allá ha sido además fuertemente contestada (Sourvinou-Inwood, 1996: 46-48)

EL CABALLO EN LAS TABLILLAS MICÉNICAS.

El Corpus de escritura en Lineal B, una temprana forma dialectal griega, constituye el único testimonio escrito directo de la civilización micénica que ha llega-

do hasta nosotros. En su gran mayoría está formado por tablillas de arcilla en las que se registraba la contabilidad palaciega del año en curso, conservadas sólo por su cocción accidental en los incendios que destruyeron los palacios. La religión y actividad cultual micénicas, en su aspecto administrativo y económico, aparecen también reflejadas a veces en estos documentos, cuando se registra la salida de determinadas substancias, artículos o personal para el culto o servicio de una(s) divinidad(es) o la celebración de algún tipo de ceremonia religiosa.

Pese a este carácter prosaico, el estado fragmentario de muchas de los documentos, su extrema concisión y la dificultad de su interpretación de muchas de ellos, unido al abuso que algunos investigadores han hecho de la comparación con religiones contemporáneas o con la conocida en la Grecia histórica, han propiciado las más diversas conjeturas acerca de la religión micénica; el caballo, a pesar de su modesta representación en el conjunto de las tablillas, no ha sido ajeno a esta corriente «sacralizadora». A continuación, trataremos de ver, a la luz de los actuales conocimientos sobre los textos micénicos, qué puede haber de cierto en estas interpretaciones, haciendo un repaso de las distintas menciones relativas al caballo.

Comenzaremos con una tablilla sobre cuya interpretación existe cierto consenso y que es, a la vez, el testimonio más simple y directo de la presencia del caballo en la Lineal B; se trata de KN Ca 895:

.1	i-qo	EQU^{f} 5	EQU^{m} 4	po-ro	EQU [
.2	o-no	EQU^{f}..3	po-ro EQU 2		EQU^{m} 4 [

Frente al gran número de tablillas que listan bueyes o ovejas, ésta es la única segura que contabiliza caballos (dudosa es la tablilla KN Ca 7788); en la primera línea se registran 5 yeguas, 4 caballos y un número desconocido de potros; en la segunda, 3 asnas, 2 animales jóvenes (bardocelos en opinión de Guidi, 1988: 164) y 4 asnos. La opinión generalizada es que estamos ante la prueba de una cría de caballos por el palacio.

Otro ejemplo de la cría del caballo la encontramos en PY Fn 79, tablilla que recoge la entrega de distintas cantidades de cebada (y en algunos casos de aceitunas) a una serie de receptores:

.10 ze-u -ke-u-si , i-po-po-qo-i-qe HORD 1 T 7 V 3

Aquí reciben conjuntamente unos 105 litros de cebada un grupo de personas que tienen que ver con las yuntas de bueyes (ζευγεῖς), y otro al que se le califica como «cuidadores de caballos» (ἱπποφορβοί), término por lo común considerado como designando un nombre de oficio. M. Guidi (1988: 168-169) ha propuesto una lectura distinta: ze-u-ke-u-si habría de entenderse como «criadores de una pareja de caballos», e i-po-po-qo-i-qe, «criadores de caballos», podría ponerse en relación con ἱπποβόται (Hrdt V, 77.3), apelativo de los nobles de Calcídea. Estos dos grupos recibirían del palacio grandes cantidades de cebada para la alimentación de sus caballos. Pero que i-po-po-qo-i, como pretende la autora, aluda a una aristocracia criadora de caballos, no aparece claro en los testimonios de las tablillas.

También en Cnosos aparece el caballo en la serie Sc, un conjunto de unas 100 tablillas cuya estructura suele seguir un orden fijo : antropónimo + ideograma *162 (coraza) + ideograma *240 (carro con ruedas) + ideograma *105 (caballo); así, por ejemplo, Sc 103:

ki-ra$_2$-jo TUN 2 BIG 1 EQU

La mayoría de estas tablillas se encuentran muy fragmentadas, y las numerosas variaciones en la frase tipo (véase Lejeune, 1965: 50 ss.) complica aún más su interpretación; pese a estas dificultades, se suele considerar la serie como el registro del material proporcionado por el palacio a distintos individuos que combatirían en carro y formarían un grupo de cierto estatus social (Palmer, 1963: 315, 331; Lejeune, 1965: 51; Detienne, 1965: 314), aunque podría tratarse también, como ha señalado M. Guidi, de un censo de guerreros y de su equipo, puesto que muchos nombres seguramente están en nominativo: se tratarían, para esta autora, de aristócratas encargados de la defensa de estado.

Dejando definitivamente Cnosos y pasando de nuevo a Pilos, dos tablillas han sido interpretadas como testimonio de un culto al caballo; son PY Ea 59 y PY Fa 16:

PY Ea 59.5 Ke-re-te-u , e-ke , e-ne-ka , i-qo-jo GRA 5
PY Fa 16 I-qo CYP + O 8 T 2 V 1 [[ ]]

En el primero de estos ejemplos de registra el usufructo en grano (unos 300 litros) que un cierto *Ke-re-te-u* (Κρηθεύς) recibe a causa de (ἕνεκα) un *i-qo*; en el segundo, se hace entrega a un *i-qo* de una importante cantidad de juncia (CYP = *ku-pa-ro* = κύπειρος), planta que, conforme a una u otra variedad, podía ser empleada tanto en la elaboración de perfumes como en la alimentación de los caballos (*Od.* 4, 600 s.).

Palmer ha visto, si bien en un primer momento con algunas reservas (1963; 220), no la alusión a un caballo corriente sino al *Iqo*, el nombre de una divinidad, que en PY Fa 16 es objeto de una ofrenda. Esta hipótesis, en oponión del autor, encontraría confirmación en el hecho de que en época histórica Poseidón presenta en algunas leyendas arcadias un innegable aspecto equino, lo que llevó a pensar a algunos investigadores que tras este Poseidón Hippios se escondería un verdadero dios Hippos (Palmer, 1965: 141-142). Para Palmer este Hippos sería el dios de los guerreros micénicos, y estaría en especial vinculación con el lawagetas o comandante del ejército, en una relación paralelizable a esa que cree ver entre el wanax y la Potnia (Palmer, 1965: 101-102).Esta faceta militar de la deidad tendría una expresión plástica en la impronta de sello del Pequeño Palacio de Cnosos, donde aparece un soberbio caballo sobre un barco, escena que Palmer interpreta como un «barco vikingo micénico bajo la proteción de Hippos» (Palmer, 1965: 142); la leyenda de Troya vencida gracias al caballo no sería más que el recuerdo, en clave mitológica, de las expediciones guerreras micénicas con Hippo como su patrono (Palmer, 1965: 142).

En contra de la opinión de Palmer, la mayoría de los investigadores prefieren ver en iqo a un caballo como tal. M. Gérard-Rousseau (1968: 120-122) no halla

nada en estas tablillas que pueda llevar a una interpretación religiosa, puesto que la juncia en bruto no aparece nunca como ofrenda a una divinidad; el *iqo* de ambos documentos aludiría a un caballo corriente. J. Chadwick (1973: 259-260) rechaza que en Ea 59.5 iqo se trate de un dios, y cree que quizá pueda tratarse, como en época clásica, de un término empleado colectivamente (ἡ ἵππῳ); Kretheus tendría así ese usufructo de grano para el mantenimiento de los caballos que estaban a su cargo y para el suyo propio.

I. Chirassi, en su estudio sobre el Poseidón micénico (1968: 945-991), ve improbable que en los documentos PY Ea 59 y PY Fa 16 *i-qo* se trate de un dios-caballo, y mucho menos que bajo esta apariencia pueda verse ahí una hipostasis de Poseidón (Chirassi, 1968: 975)[25]. Las atenciones especiales que reciben estos animales, comparables a otros ejemplos del Próximo Oriente, llevan a pensar en caballos destinados al carro del wanax, al de algún sacerdote, o al vehículo que llevaba la imagen divina en una ceremonia religiosa: un caballo, en cualquier caso, importante (Chirassi, 1968: 975). El caballo, como en otros pueblos de la cultura del Bronce, sería un animal precioso en la guerra y la vida civil, y en el mundo micénico tendría un particular significado funerario, como lo demostrarían los hallazgos de restos de este animal en las tumbas (Chirassi, 1968: 975-976); similares costumbres funerarias se practicarían en el mundo hitita, donde mulas y caballos sacrificados servirían como medio de transporte al alma del difunto al más Allá, y , en opinión de la autora, «potrebbero avere lo stesso valore i cavalli sacrificati nelle tombe micenee o quelli sacrificati da Achille sul rogo di Patroclo» (Chirassi, 1968: 976, n. 80). Sin embargo, esta conclusión está debilmente fundamentada, basándose tan sólo en una supuesta koiné religioso-cultural mediterránea muy discutible; además de esto, la idea del caballo como medio de paso al más Allá no parece tan clara en el mundo hitita: la existencia del rey, y del difunto en general, en la otra vida se concibe como la de un criador de ganado y agricultor, y por ello en la ceremonia fúnebre real, junto a los animales arriba mencionados, se sacrifican también bueyes, y se hace entrega al difunto de aperos de labranza y una capa de hierba (pars pro toto) para que apaciente en ella a sus animales (Haas, 1994: 87-88; Del Monte, 1987: 97-101).

Recientemente, una sugestiva hipótesis ha sido planteada por M. Guidi (1988: 170-174), quien no encuentra elementos seguros para atribuir a PY Fa 16 un sentido cultual, y ve algunos problemas a la explicación que quiere hacer a *i-qo* un simple caballo, puesto que falta el ideograma *105, y las cabezas de ganado

[25] La autora defiende la existencia de una koiné cultural mediterránea en la época del Bronce que habría determinado una cierta uniformidad espiritual y religiosa entre distintas culturas de este ámbito: Egipto, Súmer, Ugarit, Babilonia, el imperio hitita, la civilización micénica...; Poseidón , como en muchos panteones contemporáneos, aparecería en esta última como una antigua divinidad cosmogónica, ser supremo cuyo poder abarca múltiples funciones (1968: 145 ss). Pero el hipomorfismo que aparece en el Poseidón de época histórica sería ajeno por completo a su figura divina originaria (1968: 949), y se desarrollaría en época postmicénica, cuando el caballo se hace práctica común y «la divinità può essere raffigurata como cavaliere e nel ritmo del galoppo persona ed animale diventano una sola cosa»(1968: 978). Las leyendas arcadias que unen en un ἱερὸς γάμος a Poseidón y Demeter serían superposiciones de antiguos mitos y cultos teriomorfos, más propios de una cultura de caza que de una agrícola, a las figuras originarias de ambas divinidades (1968: 984-985).

nunca aparecen como destinatarias en los documentos. La autora, por comparación con otras tablillas que registran cantidades de juncia en bruto, prefiere ver en este *i-qo* el nombre de un personaje (Hippos como antropónimo aparece en griego de época histórica) que tiene que ver con las actividades de perfumería; el mismo *Iqo* aparecería en Py Ea 59.5, donde Kretheus, un posible esclavo sagrado, recibiría a causa de este perfumista una cierta cantidad de grano, en compensación por prestaciones profesionales que aquel pudiera haber desempeñado en la esfera cultual.

Una nueva mención del caballo aparece el documento PY Ta 722[26]:

.1 ta-ra-nu , a-ja-me-no , e-re-pa-te-jo , a-to-ro-qo , i-qo-qe , po-ri-po-de-qe , po-ni-ke-qe *210 1

Se trata, pues, de un escabel decorado en marfil, con uno (o más) hombre(s), uno (o más) caballo(s), un pulpo y una palmera. Este desconocimiento del número de dos de los elementos ornamentales, así como el de la distribución de éstos, bien en paneles individuales, bien formando una o más composiciones, hace que cualquier intento de reconstrucción de la decoración sea muy hipotético. Consciente de estas limitaciones, Chadwick (1973: 345-346) ha propuesto, a título orientativo, dos posibles diseños, en base a los paralelos conservados en el arte micénico: en caso de tomar *a-to-ro-qo* e *i-qo* en singular, las figuras podrían aparecer por separado en cuatro paneles simétricos; si se toman en plural, podría interpretarse como una única composición, comparable con el motivo de «mozo de cuadra y caballo» o «mozo y caballo».

Mucho más aventurado es el intento de reconstrucción hecho por M. Guidi (1988: 178-181), quien cree que en los motivos decorativos se conservaría una significación religiosa heredada de la civilización minoica, aludiendo el caballo, el pulpo y la palmera al nacimiento, a la reproducción y a la muerte, una valencia funeraria comprensible si, según la interpretación de Palmer, este escabel formaba parte del ajuar de la tumba de un alto personaje. La escena representada sería única, con el hombre, quizá un oferente, en primer plano, distribuyéndose hacia el fondo los animales y la palmera, símbolo de la diosa y principio de vida y muerte. Pero la autora en esta propuesta va más lejos de lo que aconseja la prudencia.

Por lo visto hasta ahora en este repaso de las evidencias del caballo en la Lineal B, creemos que parece claro que no existen bases reales en las tablillas que hagan pensar en la existencia de un dios-caballo, y mucho menos en un caballo con carácter psicopompo, o con una marcada conexión con el mundo

---

[26] La serie Ta, que registra elementos de mobiliario, vasijas y útiles de hogar, ha dado lugar a muy distintas interpretaciones según sea la lectura que se haga de la frase introductoria Ta 711.1: o-wi-de pu$_2$-ke-qi-ri o-te wa-na-ka te-ke au-ke-wa da-mo-ko-ro. Palmer da a *te-ke* (θήκε, aoristo de τίθεμι), el significado, posible pero no habitual, de «enterrar», e interpreta el conjunto de tablillas como el «acta» que registra los objetos (κτερίσματα) contenidos en una tumba en el momento del entierro en ella de Au-ke-we (Palmer, 1957: 58-92; 1965: 160-167). Chadwick (1973: 497-498) da a te-ke un sentido, más habitual, de «nombrar», y considera la serie como un recuento de los objetos conservados en un almacén del palacio, cuya supervisión habría de corresponder a Aukewe, recién designado damokoro.

funerario. Queda, sin embargo, un documento en el que todos los investigadores reconocen una clara vinculación entre caballo y divinidad; nos referimos a PY An 1281:

.1 po]ti-ni-ja , i-qe-ja

Para Gérard-Rousseau (1968: 118-120) parece justificado ver en esta figura una πότνια ἱππεία, cuya existencia se confirmaría por el hallazgo de un figura femenina a caballo contemporánea, identificada por D. Levi como una diosa. La autora evita explicar esta divinidad por los paralelos de la religión griega de época histórica, y, siguiendo a Blegen, cree que esta diosa, cuyo nombre apareció inscrito en una tablilla aparecida en el ala N.E. del palacio, sería la patrona de esta parte del edificio, quizá en estrecha relación con el supuesto altar del patio interior.

Contrariamente a la postura de esta autora, la tendencia general ha sido intentar buscar conexiones entre esta potnia y el posterior panteón griego. Chirassi (1968: 977) cree presumible que la Atana minoico-micénica de KN V 52 sea propiamente la diosa Hipia de Pilos, una anticipación de la Atenea Hipia, inventora del carro, protectora de los guerreros, patrona de las carreras ecuestres y a menudo asociada en el culto a Poseidón Hipios. Para M. Guidi (1988: 174-177), si bien esta diosa podría identificarse con alguna de las muchas divinidades del caballo del área mediterránea, la correspondencia más estrecha sería con Atenea, que lleva el epíteto de Hipia; esta Potnia Hipia micénica, como aquella, estaría en clara vinculación con el carro, patrocinaría las actividades relativas al bronce, y, quizá en relación con esto último, también sería, como la Atenea clásica, diosa guerrera, en su aspecto ofensivo y defensivo.

Otros autores, como O. Panagl (1985: 285-286) y R. Plath (1994: 106), encuentran la correspondencia tipológica de esta Potnia Hipia en la πότνια θηρῶν de época histórica, una hipostasis de la diosa Ártemis. Pero lo cierto es que aún sigue siendo válida la opinión de Gérard-Rousseau (1968: 256): «chercher à reconnaître dans toutes les *Potinija* una déese particulière du panthéon grec classique est une erreur, car aucun indice dans les tablettes ne permet de rapprochement certain».

CONCLUSIONES

A lo largo de este trabajo hemos hecho un recorrido por una serie de teorías que, de una u otra forma, ponían en relación al caballo con el paso al más Allá. Su elaboración pensamos que estuvo en buena medida mediatizada por toda serie de concepciones desarrolladas en el siglo pasado, centradas en conceptos como ctonio, daimónico, hipomorfismo o Diosa Madre, que servían para explicar todo lo que a ojos del investigador no entraba en su concepción de lo racional o luminoso. El estudio, si bien breve, de la historiografía sobre el tema hecho aquí creemos que, al menos en sus líneas elementales, ha permitido reconocer algunos de estos prepuestos historiográficos, que muchas veces pasan por encima

de las evidencias, o las hacen encajar forzadamente en su esquema. Las evidencias que puedan llevar a pensar en el caballo imaginado como animal psicopompo en la Grecia micénica son ciertamente escasas, y no exentas de problemas de interpretación. No nos atrevemos a negar que esa idea no haya existido, pero, no hallando en el material conservado de esa época algo que proporcione una base fundada para esa suposición, y pensando que las tesis que durante años postularon su existencia son fuertemente cuestionadas y cuestionables, creemos que es muy improbable que haya sido así.

BIBLIOGRAFÍA

Alexiou, M. (1974): *The Ritual Lament in Greek Tradition.* Cambridge.

Becker, C. (1994): «Zum Problematik früher Pferdenachweise im östliche Mittelmeergebiet», en Hänsel, B. / Zimmer, S. *Die Indogermanen und das Pferd.* Budapest, pp. 144-177.

Bermejo Barrera, J. C. (1996): «Deméter: alimentación, ley y matrimonio en la religión griega arcaica», en Bermejo, J. C. / González, F. J. / Reboreda, S *Los Orígenes de la mitología griega.* Madrid, pp. 77-112

Bermejo Barrera, J. C./ Reboreda Morillo, S (1996): «Religión micénica y religión griega: problemas metodológicos», en Bermejo, J. C. / González, F. J. / Reboreda, S. *Los Orígenes de la mitología griega.* Madrid, pp. 5-40.

Blázquez, J. Mª. (1977): «El caballo en las creencias griegas y en las de los otros pueblos circunmediterráneos», en Blázquez, J. Mª. *Imagen y mito.* Madrid, pp. 48-80.

Burkert, W. (1983) [1972]: *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Ritual and Myth.* Berkeley.

Capozza, M. (1963) «Plutarco e il sacrificio del cavallo (Plut. Crass. 11, 8-9). *Critica Storica*, 2, pp. 251-293.

Chadwick, J. (1973): *Documents in Myceanaean Greek.* Londres.

Íd. (1977): *El Mundo Micénico.*(trad. de J.L. Melena). Madrid.

Chantraine, P (1968-1980): *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque.* Paris.

Chirasi, I. (1968):«Poseidaon - Enesidaon nel pantheon miceneo». *Atti e memorie del I Congresso de Micenologia.* Roma, pp. 945-991.

Del Corno, D. (1988): «C'è del metodo in questa follia: Artemidoro», en Guidorizzi, G. (ed.) *Il Sogno in Grecia.* Bari, pp. 147-159.

Delebecque, E. (1951): *Le Cheval dans l'Iliade, suivi d'un Lexique du Cheval chez Homère et d'un Essai sur le Cheval Pré-homérique.* Paris.

Del Monte, G. «Inferno e paradiso nel mondo ittita», en VV.AA. *Archeologia dell'Inferno.* Verona, pp. 263-307.

Detienne, M. (1968): «Notes sur le char en Grèce», en Vernant. J.-P.(ed.) *Problèmes de la Guerre en Grèce Ancienne.* París.

Id. (1988): «El insomne freno», en Detiennne, M. / Vernant, J.-P. *Las Artimañas de la Inteligencia. La Metis en la Grecia Antigua.* Madrid,.pp. 167-189.

Dickinson, O. (1994): *The Aegean Bronze Age.* Cambridge.

Drews, R. (1988): *The coming of the Greeks.* Princenton.

Farnell, L. R. (1977) [1907]: *The Cult of the Greek States* III. New Rochelle (N. Y.).

Fraenkel, H. (1962): *Agamenon. Aeschylus.* III. Oxford.

García Teijeiro, M. (1985): «Posibles elementos indoeuropeos en el Hades griego», en Melena, J. L. (ed.) *Symbolae Ludovico Mitxelena Septuagenario Oblata.* Vitoria, pp. 135-42.

Gérard-Rousseau, M. (1968): *Les mentions religieuses dans les tablettes myceniennes.* Roma.

Goodison, L. (1989): *Death, Women and the Sun.* Londres.

Guidi, M. (1988): «Miceneo iqo: greco ἵππος». *Minos,* N.S. 23, pp. 163-182.

Haas, V. (1990): «Das Pferd in der hethitischen religiöse Überlieferung», en Hänsel, B. / Zimmer, S. *Die Indogermanen und das Pferd.* Budapest. pp. 77-90.

Hägg, R. (1997): «Did the Middle Helladic people have any religion?». *Kernos*, 10, pp. 13-18.
Hamp, E. (1968): «The name of Demeter». *Minos*, N. S. 9, pp. 198-204.
Id. (1969): «Postscript to Demeter and Poseidon». *Minos*, N. S. 10, pp. 93-95.
Italie, G. (1965): *Index Aeschyleus*. Cambridge.
Jameson, J. (1960): «Mycenaen religion». *Archaeology*, 13, pp.33-39.
Laffineur, R. (1994): «De Cnossos à Mycènes: emprunt et syncrétisme en Grèce préhistorique». *Kernos*, 7, pp. 131-43.
Lejeune, M. (1968): «La civilisation mycénienne et la guerre», en Vernant, J. P.(dir.) *Problèmes de la Guerre en Grèce Ancienne*. Paris , pp. 31-51
Malten, L. (1914). «Das Pferd im Totenglauben». *Jahrbuch des deutschen archäologischen Instituts*, 29, pp 179-255.
Marinatos, N, (1990): «Celebrations of death and the symbolism of the lion hunt», en Hägg, R. / Nordquist, G. C. (eds.). *Celebrations of Death and Divinity in the Bronze Age Argolid*. Estocolmo, 143-147.
Maringer, J. (1981): «The horse in art and ideology of indoeuropean peoples». *JIES*, 9, pp. 177-204.
Mylonas, G. E. (1948): «Homeric and Mycenaean Burial Customs». *AJA*, 1948, pp. 56-81.
Íd. (1951): «The figured Mycenaean stelai». *AJA*, 55, pp. 134-147.
Nieto Ibáñez, J. Mª. (1994): «El método de interpretación oniromántica en el *Oneirocriticon* de Artemidoro de Daldis. *Estudios Humanísticos. Filología*. 16, pp. 273-288.
Niermeier, W. D. (1990): «Cults scenes on Gold Ring from the Argolid», en Hägg, R. / Nordquist, G. C. (eds.). *Celebrations of Death and Divinity in the Bronze Age Argolid*. Estocolmo, 166-170.
Nilsson, M. P. (1953): «Fritz Schachermeyr's *Poseidon und die Enststehung des griechische Götterglaubens*». *AJP*, LXXIV, pp. 161-168.
Id. (1955): *Geschichte der griechische Religion*, tomo I (2ª ed. aumentada y revisada). Munich.
Panagl, O. (1985): «Hippologica Mycaenea», en Ölberg, H. M. & Schmidt, G. *Sprachwissenschaftliche Forschungen*. Innsbruck, pp. 283-292.
Palmer, L.R. (1957): «A Mycenaean tomb inventory», *Minos*, 5, pp. 58-92.
Íd. (1963): *The interpretation of the Mycenaean Greek texts*. Oxford.
Íd. (1965): *Mycenaeans and Minoans*. Nueva York.
Plath, R. (1990): «Pferd und Wagen im Mykenischen und bei Homer», en Hänsel, B. / Zimmer, S. *Die Indogermanen und das Pferd*. Budapest, pp. 103-114.
Polomé, A. (1994): «Das Pferd in der Religion der euroasischer Völker», en Hänsel, B. / Zimmer, S. *Die Indogermanen und das Pferd*. Budapest, pp. 43-51.
Protonotariou-Deilaki. E. (1990): «The tumuli of Mycenae and Dendra», en Hägg, R. / Nordquist, G. C. (eds.). *Celebrations of Death and Divinity in the Bronze Age Argolid*. Estocolmo, pp. 85-106.
Sakellarakis, J. A. (1970): «Das Kuppelgrab A von Archanes und das kretisch-mykenische Tieropferritual». *Praehistorische Zeitschrift*, 45, pp. 135-218.
Sauzeau, P. (1995): «Les cavaliers de l'Apocalypse et les fonctions indo-européennes». *Lalies*, pp. 301-314.
Schachermeyr, F. (1950): *Poseidon und die Entstehung des griechischen Götterglaube*. Munich.
Schachter, A. (1986): *Cults of Boiotia 2. Herakles to Poseidon*. Londres.
Scott Littleton, C. (1973): «Poseidon as a reflex of the Indo-european "source of waters" god». *JIES*, 1, 423-440.

Sourvinou-Inwood, C. (1996): «*Reading*» *Greek Death*. Oxford.
Spyropoulos, Th. G. (1972): «Mycenaean Tanagra: terracotta sarcophagi». *Archaeology*, 25, pp. 206-209.
Vance Watrous, L. (1990) «The origin and iconography of the late Minoan painted larnax». *Hesperia* 60, pp. 285-307.
Vanderpool, E. (1959): «New letter from Greece». *AJA*, 63, pp. 279-83.
Vermeule, E. D. T. (1965): «Painted Mycenaean larnakes». *JHS*, 85, pp. 123-148.
Id. (1984): *La Muerte en la Poesía y en el Arte de Grecia*. Madrid.
Verrall, A. W. (1898): «Death and the horse», *JHS*, 18, pp. 1-14.
Wiesner, J. (1968): *Fahren und Reiten*. Archaeologia Homerica, Band I, Kapitel F. Göttingen.
Wilamowitz-Moellendorf, U. (1955)[1931]: *Der Glaube der Hellenen* I (3ª ed. revisada). Basilea & Stuttgart.
Wright, J. C. (1990): «Death and power at Mycenae: changing symbols in mortuary practice», en Hägg, R. / Nordquist, G. C. (eds.). *Celebrations of Death and Divinity in the Bronze Age Argolid*. Estocolmo, 171-184.
Yalouris, N. (1950): «Athena als Herrin der Pferd». *Museum Helveticum*, 7, pp. 19-101.
Younger, J. G. (1997): «The stelai of Mycenae grave circles A and B». *Aegaeum*, 16, pp. 229-239.