

LA FIGURA NUMINOSA DEL CIERVO EN ANATOLIA Y EN OTRAS TRADICIONES INDOEUROPEAS Y NO INDOEUROPEAS. COMPARACIÓN, PREHISTORIA, INTERPRETACIÓN*

José Virgilio García Trabazo

Universidade de Santiago de Compostela

josevirgilio.garcia@usc.es

<https://orcid.org/0000-0002-7247-506X>

Introducción

Es muy probable que centrar la mirada en un único animal o especie pueda parecer a la mayoría de los estudiosos –salvo quizá a los ya familiarizados con el mundo espiritual más antiguo del que tenemos noticia– un arriesgado ejercicio de especialización. Y probablemente no falten razones para ello. Sin duda, la consideración de ciertos animales como ‘numinosos’ –esto es, como cargados de un «significado espiritual extraordinario» en el ámbito de la comunidad de referencia– constituye para el estudioso del pensamiento antiguo un problema interpretativo (*etic*) que resulta difícil abordar disgregando los contenidos internos (*emic*) en «unidades discretas» –como pueden ser las diversas especies animales– cuya disociación podría distorsionar la correcta interpretación de dichos contenidos. ¿Es el ciervo –o los cérvidos– una especie lo suficientemente desarrollada en el imaginario espiritual de los pueblos antiguos –o de algunos de ellos– como para justificar una investigación específica sobre su dimensión, evolución y significado? Sin la menor reserva, nuestra respuesta es positiva, al menos por dos razones.

* El presente trabajo se enmarca en el Proyecto de Investigación del Plan Nacional (Generación del Conocimiento) PID2021-124635NB-C33 «Los dioses de Anatolia y sus nombres en las fuentes hititas y luvtas del segundo milenio», financiado por la Agencia Estatal de Investigación.

La primera es ‘ontológica’: la relevancia y coherencia del propio material objeto de estudio. Ante la inmensidad de datos que se pueden recopilar sobre los cérvidos en multitud de sistemas culturales, hemos optado por una selección –con el criterio básico de la ‘numinosidad’ de estas figuras zoomórficas– tanto de las culturas y civilizaciones que abordamos como de las propias manifestaciones de la figura numinosa del ciervo que hemos considerado más relevantes dentro de cada una de ellas. Pero esta selección se demostrará como suficientemente representativa si consigue transmitir al menos parte de la relevancia y coherencia de la idea numinosa del ciervo en cada una de las culturas abordadas. La segunda es ‘metodológica’: por parcial que pueda parecer el estudio de esta figura zoológica específica, siempre contribuirá al enriquecimiento de cualquier idea o teoría que se pueda sostener acerca de la ‘numinosidad animal’. Del mismo modo que, por ejemplo, un estudio pormenorizado de cualquier dialecto griego –por alejado que pueda parecer del estudio del sistema lingüístico común– solo puede contribuir a un mejor conocimiento del conjunto –sobre todo, de su evolución histórica–, así la ‘historia’ de la espiritualidad que se ha ido desplegando y transformando en torno a una figura animal concreta, si está bien documentada en los textos y en los hallazgos de la cultura material, siempre constituirá una aportación a la construcción de la teoría, tanto si sirve para reforzarla como para refutarla, total o parcialmente.

1. La sacralidad del ciervo en Anatolia¹

En la Anatolia antigua, según los datos de la zooarqueología², coexistían tres especies de ciervos: el ciervo rojo o común (*Cervus elaphus*), el gamo (*Cervus dama dama*) y el corzo (*Capreolus capreolus*). Las representaciones iconográficas anatólicas no dejan lugar a dudas en cuanto a su preferencia por el primero de ellos.

Aunque ya se documentan relieves parietales con figuras de ciervo desde el Paleolítico Superior, el primer culto específico al ciervo común (*Cervus elaphus*) aparece en Çatal Höyük en el Neolítico (entre los milenios VIII y VI). A partir de las pinturas murales descubiertas en este yacimiento, J. Mellaart³

¹ Para esta sección nos hemos basado, sobre todo, en las obras de Haas (1994) y Sellier (2016).

² Gilbert (2002: 24-26). Sobre los datos arqueológicos que corroboran la presencia del ciervo como elemento de la cultura material en Anatolia ya desde el Neolítico, véase. W. Kurtz (en este mismo volumen), donde se hallarán también abundantes datos sobre su práctica omnipresencia cultural en Anatolia en fases posteriores.

³ Mellaart (1967: 170-172).

identificó varias estancias como «santuarios», algunas de ellas relacionadas con la caza y otras específicamente con los ciervos. La comparación entre los materiales testimoniados en Çatal Höyük –con dos tipos de escenas: caerías ritualizadas y danzas sagradas⁴– y diversas pinturas rupestres europeas postglaciales ha permitido establecer la hipótesis de que, al menos a partir del Neolítico, el ciervo estaría encarnando dos «funciones culturales». Por un lado, lo que se interpreta como un culto típicamente *cinagético*. Por otro, su asociación con símbolos solares permitiría integrar al ciervo en un *culto solar* ligado a la resurrección de los muertos. Hacia el final de este estudio (§ 3.2.1) presentaremos material comparativo que quizá resulte relevante para la relación entre el alce –equivalente etnológico del ciervo en la Siberia antigua– y el sol⁵.

En todo caso, entre todos los cérvidos parece haber sido el macho del ciervo común la figura que mayor atención suscitaba en los pueblos del Neolítico, incluyendo por supuesto a los pueblos de la Anatolia antigua.

1.1. El culto a un numen cérvido en Anatolia Central

Por lo que respecta al Bronce Antiguo (III milenio a. C.), varias tumbas descubiertas en Alaça-Höyük y Horoztepe (Anatolia) han aportado un importante material funerario, en el que se cuentan diez estatuillas de metal, siete de ellas tauomorfas y tres elafomorfas⁶, así como treinta y cinco discos, diez de los cuales incluyen ciervos. Las estatuillas elafomorfas se interpretan generalmente como sustitutos culturales con valor apotropaico que albergan una ‘deidad zoomorfa’⁷, mientras que los discos simbolizarían un culto solar con función funeraria. Según estas interpretaciones, la presencia de estos objetos de culto demuestra la persistencia del mencionado «doble culto» que ya se constata desde en el Neolítico. Además, las estatuillas elafomorfas serían un testimonio claro de la existencia del numen ‘cérvido’ desde esta época.

Sin embargo, este culto parece no haberse limitado a la élite social, ya que también se encontraron varias estatuillas elafomorfas de pequeño tamaño, que han sido interpretadas como talismanes apotropaicos o amuletos cinagéticos. Su pequeño tamaño y la calidad inferior de estas estatuillas abogan por un culto de caza popular en Anatolia ya en el tercer milenio.

⁴ Crepon (1981: 123).

⁵ Sobre los «ciervos solares» en la Edad del Bronce escandinava, véase T. Manrique Antón (en este mismo volumen). Estos testimonios germánicos antiguos incluyen carros solares tirados por cérvidos, e incluso el sol portado en la cornamenta del ciervo, motivo que remite, como veremos, a las concepciones cosmológicas de las culturas nómadas de Eurasia.

⁶ Del griego ἔλαφος *élaphos* ‘ciervo’.

⁷ Collins (ed.) (2002: 92); Collins (2005).

1.2. Evolución desde su forma primitiva animal (numen protector de la Caza) hasta su plasmación dual o antropomórfica (s. XIX a. C.)

La glíptica capadocia atestigua (ss. XIX-XVIII a. C.) la existencia de un numen antropomorfo asociado al ciervo ya en el siglo XIX⁸. Esta figura híbrida (hombre y ciervo) suele blandir un instrumento (bastón, *lituus*, arco o maza) en una mano y un ave de rapiña y/o una presa muerta (liebre o cervatillo) sujeta por las patas en la otra. En los sellos capadocios la figura del ciervo ha sido interpretada como el acompañante, la montura (en claro paralelismo con las figuras animales asociadas a las divinidades clásicas, sobre todo el ciervo o la cierva de Ártemis; o los llamados *vāhana*, ‘vehículos’ o ‘monturas’ de los dioses de la India clásica), el «trono», o incluso la propia ofrenda al numen cérvido.

Diversos estudiosos, seguidores de la teoría de la «ideología tripartita indoeuropea» de Georges Dumézil⁹, han interpretado este numen cérvido como parte del «sistema de culto tripartito indoeuropeo» establecido en Anatolia ya en el tercer milenio¹⁰. Junto con el toro, que personifica al dios de la Tormenta (Primera Función), y el león, que encarna al dios de la Guerra (Segunda Función), el ciervo estaría simbolizando al dios protector asociado a la caza (Tercera Función).

1.3. Propagación entre los ss. XIII y VIII a. C. con los movimientos de población luvita

Un relato de caza del s. XVII a.C del rey de Kuššar(a), Anitta, menciona varios ciervos entre sus numerosas presas¹¹. La presencia del ciervo entre otras presas reservadas a los reyes (felinos, toros, etc.) atestigua el carácter prestigioso del ciervo a partir de esta época.

De la época entre Reino Antiguo y el Imperio Hitita (1650-1190 a. C.) destaca el hallazgo, en Micenas (Círculo A, tumba IV) de un ritón elafomorfo de plata de fabricación anatolia datado en el XVI a. C. Sea cual sea su origen,

⁸ Crepon (1981: 132-137).

⁹ Uno de los más influyentes modelos estructurales de análisis de la sociedad indoeuropea es el propuesto por el indoeuropeísta francés del s. XX Georges Dumézil (1898-1986). Según su esquema, la sociedad indoeuropea se estructuraba en tres estamentos básicos definidos por sus «funciones». La primera función abarcaba tanto la sacralidad como la soberanía, y estaba personificada por los sacerdotes y reyes que salvaguardaban el orden religioso y legal. La segunda función era la militar, representada por la clase de los guerreros. La tercera función recogía los aspectos de mantenimiento básico de la sociedad como la fertilidad y la producción, encarnada en los pastores, artesanos, cazadores y agricultores.

¹⁰ Véanse Laroche (1981: 222) y Taracha (2012: 114).

¹¹ Collins (1989: 99); Hoffner (1997: 184).

la presencia de este objeto atestigua la importancia del ciervo en el culto anatolio del s. XVI a. C. Se conocen varios relieves de la época imperial que confirman la iconografía del numen dual hombre-ciervo ya conocida desde el s. XIX a. C.

A diferencia de los períodos anteriores, los textos imperiales demuestran la importancia del numen cérvido para los hititas. Este último aparece en el segundo grupo divino, el de las ‘divinidades protectoras’ (^dKAL, ^dLAMMA). Sus nombres son *Tuwat-* / *Ruwa(n)t* (hitita) y *Kurunta*-¹² / *Kuruntiya* / *Ruwada* (luvita)¹³. Varias dinastías de Anatolia occidental se asocian a esta deidad, como los gobernantes de Arzawa *Kubanta-Kurunta* (s. XV), *Piyama-Kurunda* (s. XIV) o *Kuranta*, virrey de Tarḫuntašša (s. XIII). Varios signos jeroglíficos hitito-luvitas también están relacionados con el ciervo¹⁴. Como atestiguan sus atributos (*kurša*¹⁵, arco, lanza, ave de presa), el dios ciervo es el patrón de la caza mayor y menor. Sus funciones equivalen ampliamente a las que se atribuyen a los ‘Señores de los Animales’ presentes en múltiples sistemas culturales: favorece a los cazadores, protege la naturaleza salvaje y mantiene a los animales peligrosos fuera del mundo civilizado. Estas diferentes funciones están simbolizadas en la decoración del ritón *Schimmel* custodiado en el Metropolitan Museum of Art de Nueva York (1989.281.10) [vid. Figura 1]. Según B.J. Collins¹⁶, todos los elementos presentes en este ritón materializarían las diferentes funciones que asumiría el numen cérvido, tanto ‘cazador’ (lanzas, arco, carcaj, *kurša*, presa muerta, ave de presa) como ‘protector de la naturaleza’ (ciervo vivo, árbol, libación).

Dos términos hititas aluden al ciervo rojo o común: *aliya-*, el nombre genérico de la especie, y *kūrala*, que se refiere específicamente al macho¹⁷. Algunos templos incluyen recintos sagrados con ciervos cautivos¹⁸ a los que el rey y su séquito rinden homenaje. Este es el caso, en particular, del ciervo sagrado del recinto del monte Piškuruwa¹⁹.

¹² Literalmente, «el cornudo» (procedente de indoeuropeo **k̑̑-uent-* ‘provisto de cuernos’).

¹³ Laroche (1960: 289-290).

¹⁴ Laroche (1960: 63-65).

¹⁵ Sobre el *kurša-* o ‘bolsa de caza’ véase más adelante (§ 2.1).

¹⁶ Collins (2005: 34-35).

¹⁷ Collins (2003: 81-82).

¹⁸ Collins (2003: 78-79).

¹⁹ Güterbock (1960); Collins (2010: 64).



FIG. 1. Ritón de plata (colección Norbert Schimmel) acabado en la parte anterior de un ciervo. Siglos XIV-XIII a. C. aprox. *Metropolitan Museum of Art*, Nueva York (Estados Unidos).

La ciudad sagrada de Arinna, la Alaça-Höyük prehitita, conserva una relación especial con el numen cérvido²⁰. Si en los textos la ciudad de Arinna es el hogar de una diosa poliada epónima –la diosa del Sol de Arinna, la deidad solar más importante del panteón hitita– los restos de la cultura material permiten suponer que la ciudad era también el hogar original del numen cérvido²¹. Desconocemos aún cuál pudo ser el vínculo entre la diosa del Sol de Arinna y el dios cérvido. La diosa podría ser su paredro, ausente de los sellos capadocios y reaparecida quizá bajo la forma de «la dama del pájaro»²².

1.4. El culto dinástico consagrado a partir de la reforma de Tudḫaliya IV

Durante el reinado de Tudḫaliya IV la divinidad asociada al ciervo fue promovida a la categoría de objeto de culto dinástico. A consecuencia de ello,

²⁰ Taracha (2012: 109).

²¹ Osten-Sacken (1988: 70); Taracha (2012: 114).

²² Özhüç (1979).

su importancia en el mundo hitita y sus vasallos²³ aumentó de forma decisiva. Aunque mantuvo su apariencia, sus funciones cambiaron profundamente. Tudḫaliya IV continuó la reforma religiosa iniciada por sus padres, con el objetivo de racionalizar un abigarrado panteón particularmente complejo. Estos sincretismos fueron acompañados de una estandarización iconográfica de la que se benefició el numen cérvido²⁴.

En una posición política crítica tanto interna como externamente, Tudḫaliya IV instrumentalizó el culto al numen cérvido para reforzar su inestable situación²⁵. Las poblaciones luvtas se convierten en mayoría en el Imperio durante el siglo XIII. El numen cérvido era extremadamente popular entre los luvtas²⁶. En efecto, como hijo de un usurpador, Tudḫaliya IV lo utilizó como «justificación ideológica» de su llegada al trono, aprovechándose de la adoración a un dios protector sumamente popular en aquella época, al que promovió al rango de deidad dinástica apotropaica.

1.5. Pervivencia y transmisión al mundo grecorromano y cristiano

Tras la caída del Imperio Hitita en la llamada «crisis del 1200 a. C.», el culto al ciervo continuó en el sur de Anatolia y el norte de Siria, en el contexto político de los llamados «estados neo-hititas.» Originalmente, el ciervo no es un animal endémico de Siria ni tampoco un motivo iconográfico típicamente sirio. Se introdujo como resultado de la expansión territorial hitita y del movimiento de las poblaciones luvtas hacia Siria entre los ss. XIV y XI a. C.

Así pues, los reinos neohititas perpetúan el culto al ciervo, que mantiene las mismas formas y funciones (caza, protección) que en época imperial. Se constata un hecho curioso, que invierte la evolución observada en la iconografía precedente: el animal se representa más a menudo solo que con el dios, que conserva sus atributos (arco, lanza, *kurša*) pero raramente su montura.²⁷

²³ Laroche (1975); Hawkins (2006: 49-76).

²⁴ Herbordt (2005).

²⁵ McMahon (1991: 138-141); Collins (2010: 70).

²⁶ Hutter (2003: 229-230).

²⁷ Las divinidades tutelares mantuvieron en los reinos neohititas su carácter de dioses guerreros y dioses de la caza, como se deduce de su ancestral asociación con el ciervo, así como con el arco y las flechas. Estos dioses podían, de este modo, otorgar fertilidad y alimentos, y también protección. Ambos aspectos se testimonian en el mundo luvita del primer milenio, como observamos, por ejemplo, en la inscripción luvita jeroglífica de BOHÇA § 4s.; cfr. la edición de Hawkins (2000: 479): |(DEUS)CERVUS₂-ti-pa-wa/i-ta-' |za-ri+i(-)ia(-)pa-' |(BONUS)wa/i-su-wa/i § 5 |wa/i-mu |za-ri+i |sà-ma-ia || («ANIMAL.BESTIA») HWI-sa₅+ra/i |pi-pa-sa-ia 'Yo he hallado benevolencia ante Runtiya (el Dios Ciervo); aquí me entrega él de continuo los animales [...]'. Véase Hutter (2003: 230).

Por otra parte, y de modo más o menos simultáneo, el ciervo se convirtió en un motivo recurrente en los vasos frigios hacia el siglo VIII. En el primer milenio, los frigios ocupaban el corazón del antiguo país hitita en Anatolia Central. Llama la atención esta continuidad iconográfica en Anatolia bajo formas hititas, a pesar de la caída del Imperio.

Tras unos quince siglos de existencia, el culto al numen cérvido parece desaparecer a consecuencia de la conquista neosiria de los estados neohititas. Sin embargo, una atracción particular por el ciervo sagrado persistió hasta los periodos helenístico, romano y cristiano en Asia Menor.

Diversos mitos griegos dedicados a Apolo, Ártemis o Jasón otorgan un lugar particular a Anatolia, al ciervo o a los atributos del dios-ciervo como el arco o el vellocino, a veces identificado con el *kurša* hitita²⁸. En este contexto es oportuno destacar dos elementos. Por un lado, la importancia de Ártemis en la mitología griega como diosa cazadora asociada al ciervo, armada con un arco y poseedora de un importante santuario en Éfeso (*Apaša*),²⁹ probablemente la capital de la antigua Arzawa. Por otra parte, ha de tenerse también en cuenta la oposición recurrente en las creencias populares griegas entre el ciervo, un animal protector, y la serpiente, a veces sagrada, a veces maligna.

En el s. III d. C., en la región de Dólíque (*Doliche*), cerca de la antigua Karkemiš hitita, existía un culto local en torno a un *Iuppiter Dolichenus* y una *Iuno Regina Dolichena* encaramada a una cierva³⁰. Tanto por su ubicación como por su iconografía, este culto sincrético sirio-romano recuerda el mundo hitita que había desaparecido casi 1500 años antes. La introducción por parte de los romanos de los dioses orientales en Occidente también pudo

²⁸ Collins (2003: 73); Collins (2010a: 55-56).

²⁹ Una parte de la investigación más reciente sostiene que en la Anatolia occidental de la edad del bronce hubo una divinidad de nombre *Kubanta*. Esta suposición se ha visto reforzada recientemente por el descubrimiento de la secuencia [(DEUS)]*k'u*' [...] MAGNUS.DOMINA, enunciada en la inscripción jeroglífica de KARAKUYU-TORBALI –datada entre 1250 y 1150 a. C. aprox., cfr. Oreshko (2013: 410)– inmediatamente después del nombre del dios de la Tempestad *Tarhunta*. La mención de una divinidad siria como Kubaba o de una diosa frigia como Cibeles causarían extrañeza en ese contexto cronológico, pero *Kubanta* podría ser una opción bastante admisible, tanto geográfica como cronológicamente. Por supuesto, su advocación o título de MAGNUS.DOMINA ‘Gran Reina’ constituiría un argumento adicional a favor de su utilización como parte integrante de la onomástica real en Anatolia occidental. No parece casual que a escasos 40 km al sur del lugar donde fue hallada la inscripción de KARAKUYU-TORBALI se alzara el templo de la diosa Ártemis, la Señora de Éfeso: «The possibility thus arises of seeing in Kubanta, the Great Queen, a direct predecessor of this deity. Unfortunately [...] we have little precise information on the nature of this goddess. However, one thing is clear: in origin the goddess is a local Anatolian deity, whose cult goes back to the Bronze Age» (Oreshko 2013: 411).

³⁰ Véanse: Merlat (1951); Merlat (1960); Bunnens (2004: 57-82).

desempeñar un papel importante en las transferencias Este-Oeste al amalgamar al numen cérvido anatolio con el dios cornudo celta Cernunnos³¹.

Los conocidos relatos cristianos vinculados a los santos que actuaban en la antigua esfera de influencia hitita, como San Atenógenes de Pedactoe en Capadocia³² o San Eustaquio de Antioquía³³ también revelan la continuidad del ciervo como numen «portador de sacralidad».

2. La Caza como actividad ritual y numinosa

En este capítulo procuraremos exponer los rasgos más importantes de la actividad cinegética en relación con la numinosidad o sacralidad animal, tomando como referencia, además de la tradición anatolia esbozada en el primer capítulo, otras tradiciones indoeuropeas relevantes. Los datos expuestos a continuación apoyan, en principio, una concepción arcaica numinosa de la Caza. Su fuente principal son los textos y, en su caso, la iconografía y otros datos de la cultura material. Una tentativa de interpretación conjunta queda para el capítulo final.

2.1. El 'numen Ciervo' anatolio como divinidad protectora de los animales salvajes (cfr. 1.2. y 1.3.)

Uno de los indicios a favor de la identificación entre la Ártemis Efesia y Kubanta es la estrecha relación que se observa entre ambas figuras divinas y el llamado 'reino de la naturaleza salvaje' (*realm of wild nature*), que también constituye uno de los rasgos definitorios de divinidades como la hurrita Šauška o la mesopotámica Ištar. En efecto, tanto Šauška como Ištar comparten el epíteto *immar(ra)šši-* o bien (ŠA) LÍL 'del campo' o 'de lo salvaje' con el dios *K(u)runtiya*, CERVUS₂ en la transcripción del logograma jeroglífico *luvita*³⁴. En un estudio precedente hemos propuesto³⁵ que el numen Ciervo *luvita K(u)runtiya* –cuyo nombre se puede interpretar de forma verosímil como **k̂(u)ru-uant-îja-* 'provisto de cuernos' (por tanto, un derivado de indoeuropeo **ker-u-*, cfr. lat. *cervus* etc.)– permitiría deducir una línea evolutiva clara con respecto a las concepciones religiosas más arcaicas de Anatolia. Como ya hemos apuntado (§§ 1.2. y 1.3.) y la onomástica confirma, el numen Ciervo

³¹ Sobre Cernunnos, véase más adelante (§ 2.3).

³² Cumont (1931: 526-529).

³³ Thierry (1991: 39-41).

³⁴ Oreshko (2013: 411-412).

³⁵ García Trabazo (2017: 207-217).

se identifica funcionalmente con una ‘divinidad protectora’; así, el nombre *Kubanta-K(u)runta* se escribía también en hitita como *Kupanta*-^DLAMMA-*ya*, esto es, con el logograma para la ‘divinidad protectora’ (^DLAMMA). En la escritura jeroglífica luwita se emplea la cornamenta de ciervo (signo *103)³⁶ como jeroglífico para el ‘dios-ciervo’ *Kurunta* / *Runta*. La iconografía del dios protector que se alza sobre el ciervo portando un águila³⁷ se documenta ya en la glíptica asiria antigua. En el arte figurativo anatolio aparece, como ya se ha observado (§ 1.2.), bajo el aspecto de una divinidad en pie sobre un ciervo, sosteniendo con la mano derecha un arco y con la izquierda un águila y una liebre³⁸. Ambos atributos ponen de relieve el aspecto cinegético de la ‘divinidad protectora de la naturaleza’ como «señor de las bestias»³⁹ que habitan bajo su soberanía. Los símbolos o atributos que adornan a un determinado numen o divinidad constituyen, como es sabido, importantes indicios acerca de su naturaleza, y frecuentemente también aportan valiosos datos acerca de su desarrollo histórico. Su iconografía híbrida, la etimología indoeuropea de su nombre y su vinculación numinosa con la caza⁴⁰ hacen verosímil que el numen Ciervo anatolio constituya una pervivencia histórica de un hipotético «Señor de los Animales» indoeuropeo.

2.2. Ciervos y santuarios en el ámbito indio

La tradición escrita del indoario antiguo –entendiendo por tal tanto los períodos védico como sánscrito clásico– permite también rastrear indicios de la concepción numinosa de la Caza, si bien las peculiaridades de su evolución ideológica pueden llevar a engaño acerca del supuesto carácter arcaico del material transmitido. Como es bien conocido entre los estudiosos de la literatura india clásica, los presupuestos y concepciones espirituales entre unas etapas y otras pueden llegar a ser asombrosamente dispares.

Sirva por ahora como ejemplo literario⁴¹ de la plasmación de la función ‘liminar’ (o ‘de psicopompo’) del ciervo en la India clásica un pasaje situado

³⁶ Laroche (1960: 64-65).

³⁷ Haas (1994: 452, figuras 75a, 75b).

³⁸ Haas (1994: 453, 498-499).

³⁹ Sobre el concepto de «Señor de los Animales», véase García Trabazo (2018: 12-16); específicamente sobre su aplicación al material anatolio, cfr. García Trabazo (2018: 16-18).

⁴⁰ Quizás la figura más directamente relacionada con la numinosidad o sacralidad de la caza sea la «divinidad protectora de la bolsa de caza» (^DLAMMA ^{KU}*kuršaš*); cfr. McMahon (1991: 39-41). El objeto cultural denominado *kurša* –véanse Popko (1978, pp. 108-120) y McMahon (1991: 250-254)– es probablemente el mismo «talismán» de la realeza hitita que dio origen a la saga del Vellocino de Oro.

⁴¹ Episodios similares pueden hallarse, por ejemplo, en *Mahābhārata* 1.1665 (ed. Bombay): el rey Parīkṣit, persiguiendo una gacela herida, pierde su rastro y descubre, ya tarde, que ha emprendido la ruta

prácticamente al comienzo de una de las obras más celebradas de la literatura india clásica, el *Abhijñānaśakuntala* (El Reconocimiento de Śakuntalā)⁴² de Kālidāsa; se trata del final del Preludio y el comienzo del Acto I:⁴³

[DIRECTOR TEATRAL:]

(5)⁴⁴ Por el son hechizante de tu canto / me sentí con violencia transportado, / como aquí el rey Duṣṣanta persiguiendo / al antílope raudo como el viento.⁴⁵

(Ambos⁴⁶ salen)

(Final del preludio)

Entra el rey, montado en un carro y persiguiendo una gacela, con arco y flecha en la mano; le acompaña el auriga.

del Cielo, y muere; *Mahābhārata* 1.3811 ss. y 1.4585 ss.: la muerte del rey Pāṇḍu en el preciso momento en que se unía a su esposa Mādṛī, a consecuencia de haber atravesado él antaño con una flecha a una gacela macho en el momento en que se disponía a unirse a su hembra; *Viṣṇupurāṇa* 2.13: el rey Bharata, que había abandonado su trono para entregarse por entero a la ascesis, pierde el fruto de su enorme esfuerzo al enamorarse perdidamente de una cierva; *Rāmāyaṇa* 3.40, 48 y 49: por orden de Rāvaṇa, el rey de los demonios, el endemoniado Marīca es transformado en un ciervo dorado de motas plateadas, con cuatro cuernos adornados de perlas y una lengua tan roja como el sol; logra así engañar a Rāma, a quien su esposa Sītā le había pedido precisamente poder recostarse sobre una piel de ciervo de motas plateadas; el ciervo emite una llamada de auxilio imitando la voz de Rāma y logra así que Lakṣmaṇa, el hermano de Rāma que había quedado al cuidado de Sītā, la deje sola para que el propio Rāvaṇa pueda raptarla; en el capítulo segundo del *Tuti-Nameh* persa un rey cazador mata un antílope, abandona su propio cuerpo y entra él mismo en el cuerpo del antílope.

⁴² La trama de esta pieza teatral en siete actos está inspirada en una leyenda transmitida por el *Mahābhārata* (1.62-69) y el *Padmapurāṇa* (en el llamado «capítulo celeste» o *svargakhaṇḍa*). En el curso de una cacería, el rey Duṣṣanta llega al eremitorio del asceta Kaṇva; allí habita también la hija adoptiva del asceta, Śakuntalā. El rey se enamora al punto de la muchacha, ésta le corresponde y pronto se casan siguiendo el llamado «rito *gandharva*», es decir, prescindiendo de grandes formalidades. El rey debe regresar a su palacio y deja a Śakuntalā su anillo en prenda. Pasado un tiempo, se presenta el asceta Durvāsas como huésped del eremitorio; a causa de lo que éste interpreta como una falta de atención por parte de Śakuntalā hacia su persona, pronuncia contra ella una maldición: el rey la olvidará. Cuando Śakuntalā nota su embarazo, acude al rey, pero pierde el anillo por el camino, lo cual provoca que el rey no la reconozca. La ninfa Menakā, madre de Śakuntalā, se la lleva consigo al cielo, donde da a luz a su hijo. Entretanto, un pescador ha encontrado el anillo en el vientre de un pez y se lo lleva al rey. Éste comprende al punto lo acaecido, pero la pena lo atenaza pues no puede hacer nada; más tarde, cuando sube al monte Hemakūṭa a visitar al asceta Mārīca ve allí a un niño, su vivo retrato, jugando con un león. A partir de ahí se aclara el resto de lo ocurrido y todo termina felizmente con el reencuentro de los esposos.

⁴³ La traducción que presentamos está realizada sobre la recensión bengalí, siguiendo la edición *devanāgarī* de Pischel (1922).

⁴⁴ Los números entre paréntesis señalan las estrofas métricas. Como es habitual en el drama indio clásico, la composición literaria alterna prosa y verso. Esta numeración de las estrofas es también la que se utiliza para las referencias textuales, incluyendo bajo cada numeración el texto en prosa que precede a la estrofa, a contar desde el final de la estrofa anterior.

⁴⁵ Según los preceptos, al final del preludio debe prepararse a la audiencia para la entrada en escena de una de las *dramatis personae*, como en este caso el rey Duṣṣanta.

⁴⁶ El director teatral y la actriz principal.

AURIGA: (*observando al rey y a la gacela*) ¡Oh Señor de larga vida⁴⁷!

(6) Al posar mi mirada en el antílope moteado y a la vez en Vos cuando tensáis el arco, me parece tener enfrente al propio Arquero (Śiva)⁴⁸ persiguiendo a la gacela.

REY: Auriga, este antílope nos ha traído lejos. Ahí lo tienes ahora,

(7) torciendo encantadoramente el cuello para posar por unos instantes su mirada en el carro que le persigue, con la mitad posterior de su cuerpo contraída fuertemente hacia adelante por temor al vuelo de la flecha, sembrado su camino de hierbas a medio masticar que han caído de su boca abierta por la fatiga; mira cómo, por la amplitud de sus saltos, avanza más por el aire que por la tierra.

(*Sorprendido*) Pero ¿cómo es posible que, a pesar de perseguirlo de cerca, a duras penas pueda verlo ahora?

AURIGA: ¡Majestad! Lo accidentado del terreno me ha obligado a sujetar las riendas, disminuyendo así la velocidad del carro. Por eso se ha alejado el animal. Pero ahora que llegamos a un tramo llano no os será difícil aproximarnos a él.

REY: ¡Afloja, pues, las bridas!

AURIGA: Como ordene mi Señor. (*Simulando la velocidad del carro*) ¡Oh Señor de larga vida! ¡Miradlos ahí, cómo

(8) sueltas las riendas, estirando la parte anterior de su cuerpo, inalcanzables hasta para el polvo que ellos mismos levantan, sin que las crestas de sus penachos⁴⁹ se alteren y estremecidas las orejas gachas, se lanzan en su curso, horadándolo ya, estos corceles!

REY: (*contento*) ¡Y cómo! ¡Ya los bayos corceles⁵⁰ ganan terreno al antílope! Pues

(9) lo que es pequeño en apariencia se vuelve grande repentinamente; cuanto está partido por la mitad parece como si estuviera unido; aquello que por naturaleza es curvo, rectilíneo se muestra ante mis ojos; nada está lejos ni cerca de mí, ni siquiera por un instante: tal es el efecto de la velocidad del carro.

⁴⁷ *Āyusman* ‘dotado de (larga) vida’ es un tratamiento honorífico para los reyes.

⁴⁸ *Pinākin* ‘el Arquero’ –del nombre de su arco, *Pināka*– es uno de los epítetos del dios Śiva. El ‘Arquero persiguiendo a la gacela’ alude a un episodio del mítico ‘sacrificio del caballo’ que promovió Dakṣa, uno de los *prajāpatis* (‘señores de las criaturas’) primigenios. Encolerizado Śiva por no haber sido invitado al sacrificio, se presentó en él de improviso en compañía de su esposa, lo desbarató, dispersó e hirió a los dioses, y persiguió y dio caza a Yajña (el ‘señor del sacrificio’), que había escapado tras tomar la forma de una veloz gacela o antílope (*mrgá-*). Se trata de una de las versiones tardías del mito de Prajāpati (véase más adelante, §§ 2.2.1 y 2.4.2.1).

⁴⁹ Se trata de penachos formados con colas blancas de yak (*Bos Grunniensis*), utilizados para ahuyentar las moscas y que se colocaban como ornamentos entre las orejas de los caballos.

⁵⁰ La expresión ‘caballos bayos’ (*harayah*) es una reminiscencia védica en alusión a los ‘caballos de Indra’; cfr. *Rgveda* 1.16.1, 1.16.4, 1.101.10, 1.52.8, etc.

(*Tras el escenario*) ¡Oh, oh rey! ¡Este ciervo pertenece al eremitorio! ¡No hay que matarlo! ¡No hay que matarlo!

AURIGA: (*escuchando y observando*) ¡Oh, Majestad! ¡Dos ascetas se han interpuesto entre Vos y el moteado antílope que se encuentra en la ruta del vuelo de vuestra flecha!

REY: (*precipitadamente*) ¡Detén, pues, las bridas!

AURIGA: Como ordene Su Majestad. (*Así lo hace*)

(*Entra entonces un anacoreta acompañado de su discípulo*)

ASCETA: (*alzando la mano*) ¡Oh rey, oh rey! ¡Este ciervo es, en verdad, del eremitorio!

(10) ¡No! ¡No dejéis que sobre el tierno cuerpo del antílope caiga esa flecha, como fuego sobre un ramillete de flores!⁵¹ ¿Acaso algo puede la tan frágil vida de los cervatillos frente a esas flechas vuestras de puntas aceradas y vigorosas astas?

(11) Retirad, pues, con presteza, ese proyectil bien ajustado. Sea vuestra arma para proteger al oprimido, no para golpear al inocente.

REY: (*Con reverencia*) Retirado está. (*Hace según ha dicho*)

ASCETA: (*Con alegría*) ¡Digno gesto de Vos, vástago del linaje de Puru, luminaria de los Indras de hombres! ¡Ojalá obtengáis, en cualquier caso, un hijo que llegue a ser emperador entre ambos océanos!

REY: (*Con reverencia*) Acepto la bendición.

AMBOS ASCETAS: Oh rey, nosotros dos hemos salido a recoger leña. Allá se distingue, festoneando las orillas del Mālinī, el eremitorio de nuestro maestro Kaṇva, y allá vive Śakuntalā como si ella fuera su divinidad tutelar. Si ello no causa que descuidéis otros deberes, pasad y aceptad los honores de la hospitalidad. Pues así,

(12) cuando contempléis las piadosas labores que sin obstáculo alguno llevan a cabo los ricos en austeridad, reconoceréis ‘cuánta protección otorga mi brazo encallecido por el roce de la cuerda del arco’.

REY: ¿Está entonces presente el patriarca de la comunidad?

ASCETAS: Ahora precisamente acaba de confiar a su hija el deber de agasajar a los huéspedes, y ha partido al santuario Somatīrtha para aplacar un hado adverso que la amenaza.

REY: En tal caso, será a ella a quien vea. Sin duda, sabrá transmitirle al gran asceta mi devoción hacia él.

ASCETAS: Ahora nosotros nos vamos. (*El anacoreta parte junto con el discípulo*)

⁵¹ La comparación entre el cuerpo del ciervo y un ramillete de flores trata de realzar la extrema crueldad del acto que se disponía a llevar a cabo el rey. Una referencia similar la encontramos en *Kumārasambhava* 5.52, donde el cuerpo de Pārvaṇī entregado a la ascesis es comparado con una flor de loto que soporta el ardor del sol.

REY: Auriga, arrea los caballos. Purificaremos nuestro espíritu con la contemplación del sagrado eremitorio.

AURIGA: Como ordene mi Señor. (*Simula de nuevo la velocidad del carro*)

REY: (*Observando en torno*) Aun sin que nos lo hubieran dicho podríamos reconocer que estos son los alrededores de un bosque de mortificación.

AURIGA: ¿Cómo?

REY: ¿Acaso no lo ves? He aquí,

(13) bajo los árboles, granos de arroz silvestre caídos de la boca de las crías que se agolpan en las cavidades donde moran los papagayos; aquí y allá, las rocas impregnadas de aceite muestran claramente que sobre ellas se han estado partiendo frutos de *ingudī*;⁵² las gacelas, sintiéndose confiadas, soportan ahora nuestras voces sin alterar su marcha; los caminos que llevan a los estanques están señalados por los regueros que forman las gotas que caen de los bordes de los vestidos de cortezas.⁵³

Y además,

(14) el agua de los canales, agitada por la brisa, lava las raíces de esos árboles de frondoso ramaje; el humo que se alza desde la oblación de mantequilla ha alterado el brillante color de los brotes recientes; y ahí enfrente, en el césped del bosquecillo donde los vástagos de (hierba) *dar-bha*⁵⁴ han sido cortados, libres de toda desconfianza pacen pausadamente los cervatillos.

Este pasaje de ‘El Reconocimiento de Śakuntalā’, situado precisamente al comienzo de la obra, sirve a la vez de introducción al drama y de umbral que marca el límite entre el mundo ‘exterior’ o profano –del que proceden el rey y su auriga persiguiendo la pieza de caza– y el ‘interior’, el recinto esotérico del eremitorio sagrado al que les ha conducido el ciervo en su huida. No menos importante es también la consecuencia –que, como veremos, no es en absoluto casual– de la irrupción del rey en el ‘recinto sagrado’ o ‘numinoso’ de los ascetas, donde los animales disfrutaban de la más completa tranquilidad, sosiego y protección: el rey encuentra allí a su futura esposa, Śakuntalā, presentada –en el pasaje inmediatamente precedente a la estrofa 12– como la ‘divinidad tutelar’ del eremitorio. Su función queda asimilada, por tanto, a la de una ‘Señora de los Animales’, como por otra parte se subraya a lo largo

⁵² *Balanites aegyptiaca*, un árbol caducifolio espinoso; con sus semillas se prepara aceite.

⁵³ Vestimentas ascéticas fabricadas con la capa interior de la corteza de los árboles –en especial los abedules, de carácter sagrado– ablandada y extendida para ser cosida después con filamentos de liber. Eran lavables, y tras el lavado se las tendía en los bosques ascéticos o eremitorios, acción a la que alude el pasaje.

⁵⁴ *Poa cynosuroides*, carrizo sagrado, una gramínea de hojas cortantes que se utiliza en ceremonias religiosas.

de toda la obra: Śakuntalā es continuamente presentada por Kālidāsa como la más tierna y delicada protectora y cuidadora de los animales y las plantas⁵⁵.

2.2.1. ‘Señor de los Animales’ en la tradición india

Son incontables las manifestaciones identificables como «Señores de los Animales» en la abundantísima tradición escrita indoaria. Entre sus funciones⁵⁶ destacan las relacionadas de forma más o menos directa con una ancestral concepción sacral de la Caza: «adoptar» al cazador, instruir a los animales, recompensar al cazador, castigar a los profanadores de la vida salvaje, ayudar al parto de los animales, vigilar los rebaños, avisar a los animales de la existencia de trampas, enseñar artimañas a los animales, evitar una caza descontrolada o furiosa, cuidar de los animales heridos, proteger a los animales durante la época de celo, evitar su sobreexplotación, protegerlos de las trampas, proteger su apareamiento, protegerlos cuando abrevan, propiciar una muerte rápida a las presas, ayudar a los animales durante las sequías...

Entre las figuras de «Señores de los Animales» testimoniadas en la India clásica merece la pena destacar, por su paralelismo formal con los númenes cérvidos que hallamos en otras culturas indoeuropeas, la que se describe en la saga de Ṛṣyaśṛṅga⁵⁷. Una de las versiones más conocidas es la que se ha transmitido en el *Mahābhārata* (3.110-111):

El ṛṣi (= asceta vidente) Vibhāṇḍaka, un gran penitente, vive a la orilla de un gran lago. Una vez vio a la *apsaras* (= ninfa celeste) Urvaśī, y eyaculó su semen. Después se bañó. Una gacela sedienta bebe el agua que él había usado, quedando así embarazada. A ella le había predicho una vez el Creador, cuando aún era una muchacha entre los dioses, que se convertiría en gacela, y se liberaría de ese cuerpo tras dar a luz a un sabio bajo esa forma animal. Así, parió un muchacho que tenía un cuerno en la cabeza. Por eso fue llamado Ṛṣyaśṛṅga («cuerno de gacela»). Solo, sin conocer a ser humano alguno salvo su padre, crece y se convierte en un piadoso asceta.

Nos parece muy posible que este tipo de relato legendario surgiera con un propósito etiológico, a saber: la explicación de la existencia misma de tales númenes *híbridos*. También hace su aparición el cérvido –o su forma

⁵⁵ Sobre los ciervos asociados en la tradición nórdica antigua a ritos iniciáticos de paso al otro mundo, o como animales que atraen al cazador a un ‘espacio liminal’ entre dos mundos, véase T. Manrique Antón (en el presente volumen).

⁵⁶ Hofstetter (1980).

⁵⁷ Lüders (1940: 1-42, 47-72); Hofstetter (1980: 120-130).

externa— en el mito⁵⁸ del incesto de Prajāpati⁵⁹, tal y como se transmite en *Aitareya Brāhmaṇa* 3.33: «Prajāpati sintió deseo hacia su hija. Unos dicen que hacia el Cielo (*i.e.*, que el Cielo era su hija), otros que hacia la Aurora (Uṣas). *Tras adoptar la forma de un antílope* (ṛśya-), se acercó a ella, *que se había convertido en una antílope* (rohit-) ...»; más adelante (§ 2.4.2.1) volveremos sobre el mito del incesto de Prajāpati en relación con otras tradiciones indoeuropeas.

2.3. La caza del Ciervo Sagrado en la tradición céltica

Se tomará como referencia el estudio de Maxim Fomin⁶⁰, que, a pesar de apoyarse principalmente en materiales irlandeses —relativamente tardíos, por tanto, al menos desde el punto de vista de los estudios indoeuropeos— puede considerarse suficientemente representativo de una concepción sagrada de la caza del ciervo entre los pueblos celtas.

El término irlandés antiguo para el ‘ciervo’, *seth* (*seg*), parece ser un derivado de *segais* (f.) ‘bosque’. Estaríamos, por tanto, ante la conocida evolución semántica del tipo ‘animal del bosque’ > ‘animal salvaje’. El rango semántico incluiría también los términos consagrados a la caza, con *segánach* ‘cazador de ciervos’ y *ségduine* ‘matador de ciervos’. En galés también se encuentran ejemplos en la misma dirección: **segus*[*t*]ios ‘perro de caza, rastreador’, paralelo a las derivaciones bien conocidas en indio antiguo como *mṛgayā* ‘caza’, *mṛgayākukkura* ‘perro de caza’, a partir de *mṛgá-*, el término genérico para ‘animal salvaje’ o ‘que habita en el bosque’, ‘ciervo, antílope, cervatillo’. El ciervo resulta ser, de este modo, la clave para la comprensión de una idea fundamental en el sistema mitológico céltico: la «doma de lo salvaje».

Ya desde las narraciones mitológicas más antiguas conservadas en Irlanda se observan dos esferas bien diferenciadas: lo ‘salvaje’ y lo ‘domesticado’. Las disputas entre los primitivos habitantes y dominadores de Irlanda, los *Tuatha Dé Danann*, y los nuevos pobladores, los Hijos de Míl, permiten entrever dos concepciones cosmológicas enfrentadas: por un lado, la de los ‘cazadores’ (los *Tuatha Dé Danann* y otros), que vivían satisfechos con los ciervos salvajes, y por otro, la de los *Hijos de Míl* y el pueblo de Eremon, cocineros y ganaderos. Se opondrían así los nómadas cazadores que habitan y se sustentan en los bosques, y la sociedad sedentaria que cultiva la tierra fértil

⁵⁸ Véase Hofstetter (1980: 22).

⁵⁹ Literalmente, «Señor de las Criaturas» o «Señor de la Creación», figura que en el hinduismo tardío se asoció al dios creador, Brahmā. Véase Oberlies (1998: 379-380).

⁶⁰ Fomin (2018).

y pastorea los ganados. Es en este contexto en el que se entienden los ‘ritos de paso’ asociados al cultivo mediante el arado: *fénnid cách co trebad*⁶¹, ‘todo el mundo es un *fian* [cazador] hasta que toma el arado’. La leyenda de la fundación de Roma –cuyos límites sagrados fueron establecidos por Rómulo con un arado tirado por un toro blanco y una vaca blanca– es un paralelo claro de la importancia del arado como símbolo del paso de una comunidad nómada a una sociedad sedentaria.

Al menos desde el estudio de Ristéard Breatnach⁶² se reconoce la vinculación entre el soberano-héroe y la hermosa muchacha con la que se encuentra a través de la caza. El héroe obtiene la Soberanía a consecuencia de la caza en la que logra la victoria sobre un animal salvaje, el encuentro con la *puella senilis*, la unión sexual, y finalmente la metamorfosis de la Soberanía. Rachel Bromwich extendió la investigación sobre la mitología céltica de la realeza a la literatura francesa antigua y el ciclo artúrico⁶³. La caza del Ciervo Blanco que simboliza la Soberanía es caracterizada con tintes mágicos en dichas composiciones literarias, al ser descrita como resultado de la metamorfosis de la presa de caza.

En paralelo con el «santuario de ciervos» que hemos podido entrever en el pasaje de la *Śakuntalā* de Kālidāsa (§ 2.2.) –donde el ciervo logra escapar de la persecución del rey– parece interesante mencionar la función de los ciervos en los cruces de caminos de Irlanda. Sus imágenes funcionan a la vez como símbolo de Cristo y como emblema de inmunidad. Según John Soderberg⁶⁴, «los monasterios y los ciervos estaban asociados mutuamente de forma estrecha, de forma que se identificaba a los monasterios con un ámbito fuera del control real o secular.» Otro episodio llamativo es la fundación de la iglesia de Armagh por San Patricio, que «encontró una cierva con su cervatillo recostados en el lugar donde ahora está el altar de la iglesia septentrional de Armagh»⁶⁵.

⁶¹ Meyer (1909: 46, § 31); cfr. Fomin (2018: 83, n. 19).

⁶² Breatnach (1953: 321-336).

⁶³ Bromwich (1961: 439-474).

⁶⁴ Soderberg (2004: 181).

⁶⁵ Bieler (1979: 113); cfr. Fomin (2018: 84-85, n. 26). Hay otro episodio de la leyenda de San Patricio que también es de interés en relación con la concepción numinosa del ciervo. Un texto del s. VIII atribuido al propio santo, el *Faid Fiada* o ‘Llanto del ciervo’ –probablemente un juego de palabras por *féth fia(da)* ‘invisibilidad’–, era considerado como un himno con un poder sobrenatural, que llegó a salvar del peligro al propio San Patricio y a sus seguidores, transformándolos mágicamente en ciervos y haciéndolos desaparecer después ante los ojos de sus enemigos; véase Borsje (2008). En relación con el concepto de «desaparición» asociado a los ciervos parece relevante aducir el paralelismo con dos palabras sánscritas documentadas para ‘espejismo’: *mṛga-jala-* (neutro) y *mṛga-ṛṣā-* (femenino), cuyo significado literal es, respectivamente, ‘agua del ciervo’ y ‘sed del ciervo’; véase Monier-Williams (1899: 828, col. 2).

Sea cual sea la valoración o interpretación que se pueda hacer de la iconografía del numen híbrido galo Cernunnos⁶⁶, es inevitable en este contexto aludir al Caldero de Gundestrup⁶⁷. La figura humana sedente dotada de cuernos parece representar una especie de divinidad asociada a la caza, rodeada de animales y seres humanos, con un ciervo a la izquierda y un lobo a la derecha. Tanto lingüística como iconográficamente, es llamativo el paralelo con las figuras del numen cérvido anatolio que hemos comentado en el primer capítulo.

Menos conocida –y también menos llamativa iconográficamente– es la figura del numen híbrido o divinidad del bosque cincelada en una estela procedente del santuario galorromano de Donon⁶⁸, del s. III d. C. Aquí se representa la imagen del ciervo disociada de la figura humana, de pie por detrás de ésta. Es cierto que no se podría descartar a priori la influencia romana, si se tienen en cuenta las imágenes de Diana o del dios del bosque Silvano, que suelen aparecer acompañados de cérvidos.

2.4. *Plasmaciones astrales de la Caza o el Cazador*

La sacralidad o numinosidad de la caza tuvo su reflejo, desde las épocas de más antigua documentación –ya sea oral o escrita–, en las proyecciones o plasmaciones astrales que incluso hoy día acompañan los relatos míticos de gran parte de los pueblos ‘originarios’ de Eurasia septentrional, en particular los que aún mantienen más o menos intacta su tradición ancestral. Tanto la mitología antigua como los estudios recientes sobre etnoastronomía⁶⁹ ofrecen valiosos datos comparativos sobre la visión del mundo de los pueblos, tanto antiguos como actuales, cuya economía y forma de vida gira en torno a la práctica de la caza.

⁶⁶ Testimoniado epigráficamente como [C]ern[u]nnos (CIL XIII: 3026; RIG-II: 167-9) «(Protector de las bestias) cornudas», probablemente un epíteto del dios galo Vellaunos-Esus; véase Olmsted (1994: 335-337). Si el nombre galo procede en efecto de un grado pleno indoeuropeo **k̑er-n-* ‘animal cornudo, astado’ en lugar de un grado cero **k̑n-* ‘cuerno’, su interpretación como «Señor de los Animales» sería aún más plausible. Desde la perspectiva arqueológica, William S. Kurtz (en este volumen) ofrece una visión crítica de las interpretaciones más extendidas del «dios celta» Cernunnos.

⁶⁷ Entre la abundante bibliografía consagrada a la pieza merece la pena destacar las siguientes obras: Olmsted (1979), Bergquist/Taylor (1987), Kaul (2011) y Salo (2018).

⁶⁸ Fomin (2018: 78-79).

⁶⁹ El manual de referencia sobre arqueoastronomía y etnoastronomía es: Ruggles (ed.) (2015).

2.4.1. La Caza Cósmica⁷⁰

Aunque no existen «versiones canónicas» de los relatos tradicionales del norte de Eurasia, es posible recuperar, a partir del complejo narrativo que se ha transmitido, características comunes a gran parte de los pueblos que habitaron y habitan esa vasta extensión que abarca desde Escandinavia hasta el extremo oriental de Rusia y el estrecho de Bering. Su folklore celeste no constituye una esfera conceptual aislada, sino que se encuentra íntimamente vinculada con su sistema de creencias generales, esto es, la cosmovisión en la que desarrollan su vida.

En Siberia occidental destaca un motivo particular, al que se ha dado el nombre de ‘Caza Cósmica’ (*Cosmic Hunt*)⁷¹. Se trata de una narrativa celeste en la que ciertas estrellas y constelaciones son descritas o concebidas como cazadores, sus perros y las presas de caza que son perseguidas o abatidas. En este caso, la narración, proyectada en las siete estrellas de la Osa Mayor, da cuenta de ciertos cazadores que persiguen un alce, la principal y más formidable presa de caza de la región. Es frecuente que tres cazadores se asocien a cada una de las tres estrellas que constituyen la «viga del Carro (de la Osa Mayor)», mientras el propio animal se proyecta en las cuatro estrellas que forman el «cuerpo principal (del Carro)». Hay narraciones que describen un único «cazador-oso», es decir, un cazador que de alguna forma es identificado con un oso. En algunas variantes, Alcor, la pequeña estrella que se observa junto a Mizar –la segunda estrella de la «viga del Carro»– se interpreta, bien como el puchero de cocina de uno de los cazadores, o bien como su perro.

Aunque los cazadores son concebidos como seres humanos, hay pruebas de que no siempre fue así, sino que esta idea es resultado de una antropomorfización más reciente que se superpuso a una narrativa mucho más arcaica. Entre los pueblos siberianos y altaicos existe una leyenda ampliamente difundida acerca de una ‘caza cósmica’ en pos del alce –reflejada en la Osa Mayor– que en el equinoccio de otoño se apodera del sol. El cazador-oso persigue al alce celeste, lo mata y restaura el sol a su lugar. La muerte simbólica del alce y su reanimación milagrosa tras el equinoccio de primavera constituyen la plasmación del eterno despertar de la naturaleza⁷².

Entre los cazadores-recolectores de Eurasia, el alce y los osos desempeñan roles bien definidos como guardianes de otros animales, y al mismo tiempo como «animales mensajeros». Ellos proporcionan canales de comunicación

⁷⁰ Véase Frank (2015).

⁷¹ Véase la entrada correspondiente en el *Motif-Index* de Thompson (1955-1958).

⁷² Véase Lushnikova (2002: 255).

con otros mundos fuera de lo terrenal. Por ejemplo, entre los Khanty, el «alce celeste» es concebido como un símbolo de salud y prosperidad general, estando además ligado a los espíritus del mundo superior, y a la vez protegido por ellos. El alce se encuentra en el centro de los mitos de renacimiento y regeneración, siendo una pieza central de mediación entre el mundo de los espíritus y el de los humanos. El oso desempeña un papel similar, si bien algo diferente, pues aunque también asume ese papel mediador entre espíritus y seres humanos, es concebido sobre todo como el guardián principal de los animales salvajes («Señor de los Animales», cfr. § 2.1). De este modo, los chamanes adquieren la capacidad de identificarse a sí mismos con esos «animales mensajeros» vistiendo los ropajes, ornamentos y tocados de cabeza que caracterizan a cada uno de ellos.

2.4.2. Orión

Hay otros grupos étnicos entre los cuales la constelación de Orión (y el grupo de las Pléyades) son los protagonistas del motivo de la Caza Cósmica. Así, entre los Chukchi y los Koryak de Siberia oriental es Orión (es decir, «el cazador») el que persigue al reno, plasmado en las Pléyades o en Casiopea.

Para el propósito que nos ocupa es importante la opinión de Marek Zvelebil⁷³, en el sentido de que las comunidades prehistóricas y etnohistóricas de cazadores-recolectores del ámbito de Eurasia septentrional comparten estructuras temporales, prácticas y cosmológicas básicamente similares; y en consecuencia, las comunidades de cazadores-recolectores y pastores de renos de la Europa septentrional y Siberia occidental pueden servir como fuente de analogía o término de comparación para analizar sistemas de creencias arcaicos compartidos por comunidades prehistóricas de Europa.

2.4.2.1. India: *mrgá*- ‘animal salvaje, ciervo’ = Orión

Regresemos ahora a las tradiciones indoeuropeas con amplia documentación escrita, donde los problemas son bien distintos. La abundancia de versiones dispares, o incluso contradictorias, de un mismo relato mítico puede llegar a constituir un reto interpretativo de enorme dificultad. En el ámbito de los estudios indoeuropeos –al menos desde la reconstrucción de importantes segmentos de la llamada ‘lengua poética indoeuropea’– el recurso a la

⁷³ Zvelebil (2008: 42).

mitología comparativa puede ampliar decisivamente la perspectiva, siempre que los datos textuales ofrezcan puntos de apoyo sólidos.

Ya hemos visto aparecer brevemente (§ 2.2.1), a propósito del incesto de Prajāpati, la figura del ciervo en el relato mitológico⁷⁴. El dios Prajāpati sintió deseo hacia su hija, y su incesto fue castigado por Rudra⁷⁵ atravesándolo con una flecha. Para cometer su acto había adoptado la forma de un ciervo o antílope, y a consecuencia de todo ello fue fijado en el cielo como la constelación *Mrgā* –precisamente el término común para ‘animal del bosque, animal salvaje’, en especial ‘animal de la estirpe de los antílopes o ciervos, gacela’–, que se corresponde con la constelación a la que nosotros damos tradicionalmente el nombre de Orión. En tres de los cinco relatos transmitidos, la hija de Prajāpati es Uṣas, la Aurora; y también en tres de ellos el vengador es Rudra.

2.4.2.2. Grecia⁷⁶

La Ártemis homérica se deleita en los jabalíes y las «rápidas ciervas» (*Ilíada* 6.104), y en el Himno Homérico a ella dedicado recibe el epíteto de ἐλαφηβόλος (Hom.h. 27, 1-2) ‘que dispara a los ciervos’. Que el ‘disparo al ciervo’ no debe considerarse sin más un hallazgo poético con el que crear un epíteto, sino que se trata de un hecho mítico de la diosa profundamente anclado en la concepción religiosa griega, podemos entreverlo a partir de la denominación del nombre del mes que alude a tal hecho mítico. Ἐλαφηβολιών – que se corresponde aproximadamente con marzo– alude en primera instancia a la festividad llamada Ἐλαφηβόλια, documentada en la región griega de la Fócide, en el curso de la cual se consagraba un ciervo a Ártemis ἐλαφηβόλος.

Las versiones míticas existentes nos permiten reconstruir a grandes rasgos el origen del epíteto. Un cazador persigue a un ciervo. Ese cazador puede ser, por ejemplo, Agamenón, que abate un ciervo en el santuario de Ártemis: la diosa exige como compensación el sacrificio de la hija de Agamenón, Ifigenia, que a su vez es sustituida por una cierva. No es raro que el cazador pierda

⁷⁴ El relato se transmite en los siguientes textos: *Maitrāyaṇīśamhitā* 3.6.5 y 4.2.12, *Śatapathabrāhmaṇa* 1.7.4.1-3, *Aitareyaabrāhmaṇa* 3.33 y *Jaiminīyabrāhmaṇa* 3.262-263; las versiones difieren en ciertos detalles, pero coinciden en lo esencial. En Janda (2016: 119-121) se ofrecen transcripciones y traducciones literales.

⁷⁵ El pestífero y terrible dios védico, identificado en época más reciente con Śiva ‘el Benévolo’; este nombre era en realidad uno de los epítetos con los que era identificado Rudra para su propiciación, de un modo similar al uso de ‘Euménides’ (las Benévolas) como denominación de las Erinias o Furias. Por sus características se considera el equivalente védico de Apolo; cfr. Oberlies (1998: 206-207, 213-216).

⁷⁶ Janda (2016: 114-118); para una exposición reciente del mito de Orión y la Aurora, véase Janda (2022).

la vida en su empeño; incluso se transforma él mismo en la presa de caza y es abatido como tal.

Según Ovidio⁷⁷, el cazador Acteón sorprende involuntariamente a Ártemis cuando se bañaba en una fuente, es convertido en ciervo y sus propios perros lo despedazan. Según otras versiones, Acteón no era una víctima completamente inocente, pues incluso habría intentado forzar sexualmente a la diosa⁷⁸.

Una y otra vez se repiten personajes y circunstancias en estas versiones míticas: Ártemis, el cazador que pasa a ser la pieza de caza (el ciervo), el intento de violación y la muerte del cazador. El cazador de ciervos practica la caza con la diosa de la caza. En el mito de Orión⁷⁹ hallamos todos estos elementos. Ya en la Odisea⁸⁰ se narra su final, víctima del flechazo de Ártemis. Apolodoro⁸¹ ofrece un resumen de diversas tradiciones sobre Orión:

Pero a Orión lo mató Ártemis en Delos. Se le llama ‘nacido de la Tierra’, de cuerpo inmenso. Ferécides lo considera hijo de Posidón y Euríale. Posidón le otorgó [la potestad de] poder caminar sobre el mar. Primero desposó a Side, a la que Hera arrojó al Hades por haberse jactado de ser superior a ella en belleza. Después llegó él a Quíos y pidió la mano de Mérope, la hija de Enopión. Pero Enopión lo emborrachó, lo cegó mientras dormía y lo arrojó al mar. Pero (Orión) logró hacerse herrero de Hefesto, raptó a un muchacho y lo puso sobre sus hombros, ordenándole que lo guiara hacia la Mañana (oriente). Cuando llegó, recuperó la vista gracias a los rayos del sol, y se dirigió a toda prisa hacia Enopión. Pero Posidón había puesto para él bajo tierra la casa que le había construido Hefesto. La Aurora, por su parte, se enamoró de Orión, lo raptó y se lo llevó a Delos. Fue Afrodita quien la hizo amarlo de continuo, a causa de haber mantenido una relación con Ares. Sin embargo, según [dicen] algunos, Orión fue aniquilado porque retó a Ártemis con el lanzamiento de disco, pero en cambio [dicen] otros que fue víctima de un flechazo de Ártemis a causa de haber intentado violar a Opis, una de las vírgenes de los hiperbóreos.

Según Fontenrose⁸², Opis es un epíteto más de Ártemis, de forma que se puede también considerar que es ella misma bajo otro nombre. Si añadimos a esto la sospecha de que la propia Ártemis podría identificarse con la

⁷⁷ Met. 3.131-252. Sobre Ártemis y Acteón, véase Budin (2016: 118).

⁷⁸ Higino, fab. 180.

⁷⁹ Véase Fontenrose (1981).

⁸⁰ Od. 5.124.

⁸¹ Bibl. 1.25-27.

⁸² Fontenrose (1981: 13).

Aurora⁸³ llegamos así a la conclusión de que *el cazador Orión persigue a la Aurora (Eos) y es castigado por ello con la flecha que ella misma (Artemis) le dispara*.

2.4.2.3. Propuesta de reconstrucción indoeuropea

Las coincidencias entre los relatos transmitidos por las tradiciones india y griega son lo suficientemente amplias –en la estructura general y en multitud de detalles relevantes– como para proponer una reconstrucción que permitiría retrotraer el mito al menos hasta la fase más reciente de la unidad indoeuropea (*core Indo-European*⁸⁴).

Estos son los motivos en los que se podría apoyar una reconstrucción⁸⁵: 1. Prajāpati ('el Señor de las Criaturas') y Orión cometen (o intentan cometer) la violación (de la Aurora o su equivalente). 2. Prajāpati se transforma en un ciervo (o en una gacela macho); en el caso de Orión no se ha transmitido en los relatos, pero sí en el caso de los otros pretendientes de Ártemis. 3. Prajāpati tiene continuación en el cielo como «ciervo», en la constelación *Mṛgá*, que se corresponde con nuestra constelación de Orión. 4. Uṣas es la hermana (*svásar*) de los dioses, y por tanto de Rudra, que toma venganza de Prajāpati (cfr. § 2.4.2.1) disparándole una flecha. En Grecia es Ártemis la que atraviesa a Orión con su flecha. Tras su acto, Rudra obtiene el rango de *paśunām páti* 'Señor de los Animales', en paralelo con la denominación de *πότνια θηρῶν* 'Señora de los Animales' que ostenta Ártemis.

Las coincidencias son lo suficientemente específicas como para descartar la aparición independiente de ambos mitos en cada tradición: el «cazador» que persigue a su propia hija o a la «hija del Cielo» (la Aurora), la flecha que lo atraviesa y su plasmación celeste como constelación del Ciervo, equivalente a Orión.

Hay además otra tradición indoeuropea en la que el Ciervo puede entretenerse como constelación⁸⁶. Como paralelo al pasaje de Nonno de Panópolis⁸⁷ en el que Acteón espía a Ártemis desde la copa de un roble –recordemos su

⁸³ A ello apuntan con claridad epítetos como *Θύγατερ Διός* 'hija del Cielo' –coincidente con védico *Divó duhitár* aplicado a Uṣas 'la Aurora', o lituano *diėvo duktė* referido al sol; se reconstruye con relativa seguridad un sintagma indoeuropeo **h₂éusos diuós d^hugh₁tér* 'Aurora hija del Cielo' – o *Φωσφόρος* 'portadora de la luz'; véase Janda (2016: 77-100).

⁸⁴ El término designa convencionalmente la fase del indoeuropeo común posterior a la separación de la rama anatolia.

⁸⁵ Según Janda (2016: 121-123).

⁸⁶ Seguimos a Janda (2016: 126-127).

⁸⁷ Dionisiacas 5.303-311.

conversión en ciervo y su terrible castigo— hallamos también un ciervo sobre el fresno Yggdrasil, el «árbol cósmico» germánico. En el *Grímnismál*⁸⁸ islandés antiguo⁸⁹ se mencionan primero cuatro ciervos que mordisquean sus brotes, y después el que está encaramado sobre su copa:

El fresno Yggdrasil soporta más penurias de las que se conocen;
el ciervo pasta arriba, por un lado se pudre, y Nidhög⁹⁰ lo daña por debajo.

El «árbol cósmico» o *axis mundi* es una ancestral concepción compartida por varios pueblos indoeuropeos y muchos otros de Eurasia. Constituye la unión entre el polo celeste y el imaginario centro de la Tierra. Este «eje del mundo» que aparece escoltado por el «ciervo» que persiguió a la Aurora y, alcanzado por una flecha, fue proyectado en el cielo, es un buen motivo para posar de nuevo nuestra mirada —en continuidad con § 2.4.1— sobre esos otros pueblos euroasiáticos, «persiguiendo al ciervo» más allá de nuestra familia lingüística.

3. Una mirada a las tradiciones no indoeuropeas

3.1. Cultos pre-chamánicos y chamánicos en la Siberia antigua⁹¹

Varios pueblos siberianos mantienen la creencia ancestral en que el «árbol del mundo» es el mismo del que está hecho el tambor del chamán, y que crece desde el cuerpo del alce o ciervo de la Madre Animal. Pájaros, ciervos y árboles aparecen una y otra vez en las narraciones y en el ritual. La madre-cuervo y el padre-cuervo son elementos clave en la vivificación del tambor del chamán. Estas aves vuelan al pantano donde habita la Madre del Mundo; allí toman agua del remolino de la vida y la rocían sobre el ciervo-tambor que ha de servir de montura al chamán. El chamán erige un «árbol» sacrificial

⁸⁸ *Grímnismál* 33-35. Sobre los ciervos que rodean al fresno Yggdrasil, véase T. Manrique Antón (en este mismo volumen).

⁸⁹ Una pequeña pero significativa muestra de la extrema consideración en que se tenía al ciervo en la literatura nórdica antigua la hallamos en el cantar denominado *Helgaqviða*, estrofa 38: «Superior era Helgi / a todo otro rey, / como el fresno grandioso / lo es a la zarza, / y aquel *cervatillo* / que perla el rocío / mejor animal / es él que los otros / y alumbran sus cuernos / los propios cielos.» Edición y traducción del texto islandés antiguo en Fernández Álvarez/Manrique Antón (2002: 73). Además de esta comparación implícita del héroe Helgi con un ciervo joven (*dýrkálfir*), más importante aún sería, sin duda, la asociación de Sigurðr, el matador del dragón Fáfñir, con un ciervo, en la medida en que se pudiera descartar la influencia cristiana en este motivo mítico; véase de nuevo T. Manrique Antón (en este volumen).

⁹⁰ Una serpiente mítica, equivalente funcional de védico *áhir budhnyàs* ‘serpiente de lo profundo’ y griego Πύθων, Pitón. El término es comparable con latín *fundus*, inglés *bottom* y alemán *Boden*: ‘fondo, suelo, profundidad’. Puede reconstruirse una protoforma indoeuropea **bʰudʰno-*.

⁹¹ El material aquí recogido es deudor, sobre todo, del trabajo de Esther Jacobson (Jacobson 1993).

junto a su tienda y cuelga sobre él su ciervo-tambor, de forma que el ciervo, revitalizado ahora por las aves, retorna al árbol del que surgió.

Contrariamente a las interpretaciones comunes en Occidente, la reiteración de las referencias al ciervo, las aves y el árbol en la parafernalia chamánica, su fusión y la transformación del chamán en ciervo y ave confirman que esos elementos se fundamentan en una cosmovisión considerablemente más antigua que el propio chamanismo. El chamanismo parece haber absorbido concepciones preexistentes, según las cuales el complejo ciervo / árbol / aves ya hacía referencia a un progenitor o intercesor tribal. En este período más antiguo o pre-chamánico (la Edad del Hierro temprana) todos los miembros de la sociedad tribal tenían el derecho de encomendarse, al menos en el momento de su muerte, a dicho complejo. Muchos individuos, hombres y mujeres, adultos y niños, llevaban consigo a la tumba las imágenes de este complejo, quizá como una señal de su paso al otro mundo. En algún momento entre la Edad del Hierro temprana y la aparición de la tradición chamánica documentada, el monopolio sobre estas referencias animales se focalizó y concentró en la persona del chamán. Las prácticas culturales pre-chamánicas –asociadas por ejemplo a divinidades protectoras de los niños, o también al culto de los osos y las montañas– se encuentran mejor preservadas entre los pueblos siberianos septentrionales, donde la influencia del chamanismo y el lamaísmo fue más tardía.

3.2. *El Alce Cósmico (Osa Mayor) y su ternero (Osa Menor) (cfr. 2.4.)*

Diferentes etapas históricas, así como las tensiones y relaciones cambiantes entre los animales y los seres humanos se reflejan en la creencia, documentada entre los evenkos⁹², en el Alce (hembra) Cósmico, Kheglen. Este alce es identificado con la constelación del Carro de la Osa Mayor, mientras (el Carro de) la Osa Menor es su ternero. Kheglen y su ternero se internan en los matorrales de la taiga celeste durante el día y reaparecen durante la noche.

3.2.1. El movimiento de las constelaciones reproduce la Caza Cósmica (cfr. 2.4.1)

Como ya hemos visto (§ 2.4.1), el movimiento nocturno de las constelaciones recapitula la Gran Caza o Caza Cósmica. Según las versiones más recientes de la narración, Kheglen es perseguida por tres cazadores, representados,

⁹² También llamados *evenki*, y anteriormente *tungús* o *tungúes*. Se asientan en el norte de Siberia.

como hemos visto, por las tres estrellas de la viga del Carro: un ruso (el más alejado del alce), un ket⁹³ y un evenco justo al lado del alce. La Vía Láctea representa el rastro dejado por los cazadores. Cada noche, el evenco alcanza a Kheglen y la mata; pero a la noche siguiente su ternero reaparece como Kheglen y se reanuda la caza.

En una versión más antigua, Kheglen escapa de la taiga celeste y ensarta al sol en sus astas llevándose al matorral de la taiga y sumiendo al mundo en las tinieblas⁹⁴. Para salvar al mundo de la oscuridad, el héroe, Main, persigue a Kheglen y consigue matar al alce hembra a medianoche. Recuperando el sol, Main restaura el día para el mundo intermedio, pero él mismo ya no puede regresar desde el cielo. Así, su destino es repetir su persecución cada noche⁹⁵. En este relato, el gran alce Kheglen muestra rasgos a la vez masculinos (su cornamenta) y femeninos (está acompañada de su ternero). Quizá aquí está operando una fusión con la hembra del reno, el único cérvido hembra dotado de antenas.

3.3. *La imaginería femenina del mundo escito-siberiano: árbol(es), caballos, ciervos, cápridos y axis vertical*

Cierto número de elementos iconográficos femeninos se repiten una y otra vez en el mundo ‘escito-siberiano’. Estos incluyen árboles o ramas, caballos, ciervos, cápridos y un *axis* vertical. La asociación de la ‘cabeza de caballo’ y el ‘poste’ representa una reformulación del sistema simbólico en cuyo centro estaba situado el ciervo como árbol o *axis* central. Esto recuerda a las fusiones del Oriente Próximo antiguo en las que se produce una confluencia simbólica entre diosa, árbol, poste y fuente de sustento (leche).

3.3.1. Iconografía escito-siberiana: ciervos con cabezas de ave en los extremos de la cornamenta

Una de las imágenes más extrañas del mundo escito-siberiano es la del ciervo con cabezas de ave en los extremos de su cornamenta [*vid.* Figura 2].

⁹³ Membro de la etnia que también es denominada *keti*, *quetos* u *ostiacos*. Habitan el curso medio del Yenisei, en Siberia central.

⁹⁴ El relato mítico podría compararse con el motivo del «ciervo solar» y su cornamenta que llega hasta el cielo, testimoniado en el poema escáldico islandés antiguo *Sólarljód*; véase T. Manrique Antón (en este volumen).

⁹⁵ Cfr. Anisimov (1963: 162-163).



FIG. 2. Pazyryk, kurgan 2, monte Altai, s. v a. C. Probable remate de tocado de cabeza para un caballo. Representa a un grifo que atrapa la cabeza de un ciervo con su pico. Museo Hermitage, San Petersburgo (Rusia). Ilustración tomada de Aruz *et al.* (eds.) (2001: 271).

No es posible determinar el origen de esta imagen, puesto que se encuentra en objetos tan separados en el tiempo y el espacio como la Bulgaria del siglo v, la región pónica septentrional, el Cáucaso, el Altai septentrional del siglo iv, y de forma abundante en Mongolia y Mongolia Interior. Según Esther Jacobson⁹⁶, sea cual sea su origen, la imagen evocaba un significado inmediatamente reconocible a lo largo de todo el mundo nómada euroasiático. La imagen del ciervo, sus antenas que recuerdan a las ramas de un árbol y los extremos de sus antenas transformados en aves deben haber hecho referencia al ‘Árbol de la Vida’. En estos árboles-cornamenta se posan las aves de las almas que han de retornar al mundo.

Las referencias iconográficas que oscilan desde el ciervo a la mujer y desde la mujer al ciervo se reflejan vívidamente en la concepción de los nganasan –seminómadas samoyedos– según la cual las madres de los animales viven en un pantano como mujeres desnudas con pelaje y cornamenta de ciervo. El fuego que arde en su tienda es identificado con el sol; parece clara su relación con el gran alce hembra Kheglen, que, como hemos visto (§ 3.2.1), lleva al sol en su cornamenta y forma el cuerpo de la constelación del Carro (de la Osa Mayor).

⁹⁶ Jacobson (1993: 240).

Cuando se expande el modelo chamánico –lo que se corresponde con un retroceso de la imaginería femenina– el ciervo astado se convierte en la madre y la vestimenta del chamán. El ciervo y el árbol se «reconsagran» en el tambor del chamán, que se concibe como su montura. Con todo, la antigua idea de la feminidad integrada en el tambor chamánico aún se puede entrever a partir de la actitud cariñosa que adopta el chamán hacia su tambor.

Durante cientos de años, el ciervo de la Siberia meridional fue el centro de un sistema simbólico en transformación; su imagen representa el epítome de una religiosidad firmemente enraizada en la ancestral ‘numinosidad’ de la naturaleza.

3.4. *El «Ciervo Maravilloso» en la épica turco-mongola Geser*⁹⁷

Hay datos abundantes –la épica oral del Asia Central, rituales chamánicos, inscripciones rupestres paleolíticas, neolíticas y de la Edad del Bronce, el entorno humano y los paisajes naturales íntimamente relacionados– a favor de que el motivo de la ‘Caza de la Hembra del Reno (*Rangifer tarandus*)’ llegó a formar parte de las tradiciones épicas turco-mongolas *Geser* y *Alpamysh* desde dos áreas culturales. Por un lado, partiendo de las concepciones del mundo de los pastores nómadas indígenas del Asia Central septentrional; y por otro, desde el mundo cultural de los cazadores-recolectores de Siberia meridional.

3.4.1. La Cierva como Madre o Señora de los Animales

La ‘Cierva’ –la Madre o Señora de los Animales– no puede reducirse a un principio exclusivamente relacionado con el Inframundo, sino que penetra las tres esferas: la terrestre y las dos del Más Allá, tanto el Inframundo como la esfera celestial. Este concepto está interconectado de forma inherente con la cosmovisión compleja de las ecoculturas del Asia Interior, tradicionalmente animistas, chamánicas y parcialmente totemistas.

3.4.2. Estructura del motivo del «Ciervo Maravilloso» en la épica mongola

El siguiente esquema del motivo narrativo del «Ciervo Maravilloso» recoge la secuencia de motivos más arcaica reconstruible, según Attila Mátéffy⁹⁸:

⁹⁷ Véase Mátéffy (2020).

⁹⁸ Mátéffy (2020: 118-119).

1. Un varón (un cazador / un chamán) persigue a una cierva. El significado simbólico de este motivo reside en la conexión metafórica entre la percepción ecológica y su imitación simbólica: «viaje del cazador» = «viaje del chamán».
2. Por causa de alguna fuerza invisible, el cazador / chamán no puede capturar a la cierva: «caza frustrada» = «orden celestial».
3. La cierva conduce al cazador al otro lado de un río (o de una llanura, o de un lago, o de un paso de montaña): «otro lado» = «otro mundo».
4. El cérvido se convierte o recobra la forma de una mujer: la «creencia en una transformación de tipo totémico» induce la «imitación de esa transformación».
5. El cazador desposa a la mujer, que de ese modo se convierte en la antepasada del clan (la Madre o Señora de los Animales): «boda» y «fertilidad».
6. Finalmente, ambos (el cazador y la mujer / cierva) establecen un nuevo hogar (un nuevo clan) en el fértil territorio al que la cierva lo ha conducido, de modo que el chamán / héroe regresa a su comunidad: «regreso desde el viaje de caza» = «regreso desde el viaje chamánico».

3.4.2.1. La ‘presa animal’ como entidad femenina (cfr. §§ 2.2, 2.2.1, 2.3) y la relación ritual entre caza y sexo⁹⁹

Como ilustra el punto 5 del esquema narrativo precedente (§ 3.4.2), varios registros etnográficos de rituales chamánicos siberianos demuestran las correlaciones semánticas y conceptuales entre la caza y la seducción (/ boda), así como entre estos rituales y la tradición narrativa popular. La categoría ontológica de la presa animal es universalmente femenina: esta circunstancia se refleja tanto en la narrativa como en la tradición ritual. Tomar esposa va en paralelo con lograr la presa de caza, y la posición del héroe es completamente equivalente a la del cazador¹⁰⁰.

El cazador vive la caza –y la muerte en la que ésta culmina– como una especie de borrachera con un clímax orgiástico. Esta vivencia extática y orgiástica –que suele suceder de hecho, y no sólo entre cazadores «perversos» o «cruces»– se traslada al plano mitológico y se plasma con frecuencia en la figura de una «Señora de los Animales» de sexo femenino, y en sus correspondientes narraciones míticas.

⁹⁹ Mátéffy (2020: 119). Véase también Hofstetter (1980: 130-138).

¹⁰⁰ Según Carl G. Jung, la caza del ciervo es una imagen simbólica o alegórica del acto sexual; véase Jung *et al.* (1968: 29).

4. Ensayo de interpretación en el marco de una teoría zoomórfica de la religión

Como bien sabe todo investigador que desarrolle su tarea en el campo de las llamadas «Ciencias Humanas», cuando se trata de ir más allá de los datos inmediatos de la cultura material (esto es, la «cultura objetiva») o de la literalidad de las narraciones, no abundan las interpretaciones que satisfagan a un tiempo a historiadores, filólogos, arqueólogos, etnólogos, antropólogos y filósofos. Sin embargo, las disciplinas mencionadas no se encuentran, por así decir, «en el mismo plano» en cuanto a su estatus epistemológico. Cuando se rebasan los demás campos categoriales –también los de las llamadas «ciencias duras» o «experimentales»– es precisamente en el marco de la filosofía donde puede surgir o puede proponerse un ensayo de «coordinación de las ideas» que no alcancen a ser explicadas completamente desde ninguna de las disciplinas particulares. Por supuesto, todos los datos objetivos aportados por éstas deben quedar integrados satisfactoriamente en una teoría filosófica de alcance general.

No se ha formulado hasta el momento, que sepamos, una teoría filosófica de mayor alcance explicativo sobre la religión prehistórica¹⁰¹ –y sobre el origen mismo de la religión– que la propuesta por Gustavo Bueno en *El animal divino*¹⁰². Según esta teoría, la religiosidad primaria –la que se expresa plásticamente en el arte parietal paleolítico y mesolítico– surge precisamente en el contexto de la «relación especial» entre los seres humanos y los ‘númenes’ animales.

En la segunda sección de nuestro estudio pudimos constatar la extensión e importancia del significado numinoso de la Caza. Simplificando mucho el análisis filosófico de la caza ofrecido por Alfonso F. Tresguerres¹⁰³ desde las coordenadas de la filosofía de la religión de Gustavo Bueno, hablaremos por un lado de ‘caza’ humana (y animal, la que llevan a cabo los animales de presa) básica o primaria –la que tiene por objetivo único la subsistencia– y por otro, de ‘caza’ numinosa, la Caza como actividad directamente relacionada con las concepciones religiosas arcaicas. A partir del Neolítico, y de manera progresiva, el abismo que se abre entre ambas concepciones de la caza se va

¹⁰¹ Por supuesto, «cuando hablamos de la religión prehistórica nuestra situación es parecida a la de quien intentara reconstruir el argumento de una obra de teatro basándose únicamente en el decorado: nos queda el escenario pero han desaparecido los gestos, las palabras, la trama argumental» (Fernández Tresguerres 1993: 56). Los problemas de la reconstrucción de la religión prehistórica han sido abordados, entre otros, por André Leroi-Gourhan (Leroi-Gourhan 1964).

¹⁰² Bueno (1996).

¹⁰³ Fernández Tresguerres (1993: 49-63).

haciendo cada vez más notorio y pronunciado. Cazar ya no será únicamente «matar animales», sino *otra cosa*. Se trata ya de un fenómeno de carácter numinoso que ha pervivido como *refluencia* hasta nuestros días, en lo que llamamos la *caza deportiva*. La relación que entabla ahora el hombre con el animal se encuentra entretejida con un amplio abanico de sentimientos: temor, respeto, admiración, odio, amor... que son continuación de la relación primaria con los númenes animales, que constituyen precisamente el núcleo de la «verdad» de la religión.

Si se admite, por tanto, que el ‘Ciervo’ –o sus equivalentes en otras coordenadas ecológicas, como el alce o el reno–, en virtud de su posición preeminente como presa de caza, se habría configurado como un numen o ‘proto-divinidad’ ya desde el Paleolítico, no resulta difícil proponer las vías evolutivas que lo conducen, en las culturas chamánicas o pre-chamánicas del Asia Central de Siberia y Mongolia, a convertirse en el Alce Cósmico y la Cierva como Gran Madre y Señora de los Animales. El concepto de «Señor (o Señora) de los Animales» cobra así su sentido –por supuesto, desde el Neolítico– como figura clave para entender los fenómenos religiosos que hemos observado en Anatolia –los númenes cérvidos como «divinidades protectoras»–, así como en el mito paralelo que hallamos en la India y Grecia: Orión «cazado» como ciervo por «raptar» a la Aurora, en llamativa equivalencia con el «rpto» del sol por parte del Alce Cósmico; quizás ahora no nos parezcan tan difíciles de interpretar los símbolos solares que hallamos asociados a los ciervos de Çatal Höyük (§ 1), o la relación entre el numen cérvido y la diosa del Sol de Arinna (§ 1.3). La constelación del ‘Cazador’ no es sino un episodio más de la traslación o proyección de las antiguas figuras que poblaban las bóvedas de las cavernas, y que a partir del desarrollo de la astronomía con el Neolítico pasan a poblar la bóveda celeste. Estos procesos cobran una importancia decisiva si los sabemos interpretar como

la permanencia de los esquemas zoomórficos en una época en la cual los animales ya han sido dominados *en la superficie de la Tierra*. Porque es así como los númenes esenciales animales habrán logrado mantener su poder perdido, a saber, mudando sus referencias empíricas terrestres por las nuevas y gigantes referencias celestes¹⁰⁴.

Por supuesto, cada tradición integrará y desarrollará el motivo ancestral del ‘Ciervo’ dentro de sus propias coordenadas. Pero a partir de lo que hemos comentado parece menos problemática la interpretación del numen cérvido

¹⁰⁴ Bueno (1996: 268).

como un ser capaz de «desplazarse entre los diversos niveles del cosmos», permitiendo o denegando la entrada en sus «santuarios», guiando al héroe / cazador o conduciéndolo irremisiblemente a su propia perdición.

Referencias bibliográficas

- ANISIMOV, Arkadij Fiodorovič (1963), «*Cosmological Concepts of the Peoples of the North*», en Henry N. Michael (ed.), *Studies in Siberian Shamanism* (Anthropology of the North, 4) (ed.). Toronto: Arctic Institute of North America/University of Toronto Press, pp. 157-229.
- ARUZ, Joan *et al.* (eds.) (2001), *The Golden Deer of Eurasia. Scythian and Sarmatian Treasures from the Russian Steppes. The State Hermitage, Saint Petersburg, and the Archaeological Museum, Ufa*. New York: The Metropolitan Museum of Art.
- BERGQUIST, Anders K. y TAYLOR, Timothy T. (1987), «The Origin of the Gundestrup Cauldron», *Antiquity*, 61:231, pp. 10-24. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0003598X00072446>.
- BIELER, Ludwig (1979), *The Patrician Texts in the Book of Armagh. Edited with introduction, translation and commentary by Ludwig Bieler, with a contribution by Fergus Kelly* (Scriptores Latini Hiberniae, X). Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies.
- BORSJE, Jacqueline (2008), «Druids, Deer and «Words of Power»: Coming to Terms with Evil in Medieval Ireland», en Katja Ritari y Alexandra Berg-holm (eds.), *Approaches to Religion and Mythology in Celtic Studies*. Newcastle, Cambridge Scholars, pp. 122-149.
- BREATNACH, Ristéard A. (1953), «The Lady and the King: A Theme of Irish Literature», *Studies: An Irish Quarterly Review*, 42, pp. 321-336.
- BROMWICH, Rachel (1961), «Celtic Dynastic Themes and Breton Lays», *Études Celtiques*, 9, pp. 439-474. DOI: <https://doi.org/10.3406/ecelt.1961.1476>.
- BUDIN, Stephanie Lynn (2016), *Artemis*. London/New York: Routledge. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781315697116>.
- BUENO, Gustavo (1996) *El animal divino. Ensayo de una filosofía materialista de la religión* (Segunda edición, corregida y aumentada) [1985]. Oviedo: Pentalfa Ediciones.
- BUNNENS, Guy (2004), «The Storm-God in Northern Syria and Southern Anatolia from Hadad of Aleppo to Jupiter Dolichenus», en Manfred Hutter y Sylvia Hutter-Braunsar (eds.), *Offizielle Religion, lokale Kulte und individuelle Religiosität*. Münster: Ugarit-Verlag, pp. 57-82.

- COLLINS, Billie Jean (1989), *The Representation of Wild Animals in Hittite Texts*. New Haven (Connecticut): Yale University Ph.D.
- COLLINS, Billie Jean (ed.) (2002), *A History of the Animal World in the Ancient Near East*. Leiden/Boston/Köln: Brill. DOI: <https://doi.org/10.1163/9789047400912>.
- COLLINS, Billie Jean (2003), «On the Trail of the Deer: Hittite *kurala*-», en Gary Beckman, Richard Beal y Gregory McMahon (eds.), *Hittite Studies in Honor of Harry A. Hoffner Jr. on the Occasion of His 65th Birthday*. Winona Lake, Penn State University Press/Eisenbrauns, pp. 73-82. DOI: <https://doi.org/10.5325/j.ctv1bxh2x6.10>.
- COLLINS, Billie Jean (2005), «A Statue for the Deity: Cult Images in Hittite Anatolia», en Neal H. Walls (ed.), *Cult image and Divine Representation in the Ancient Near East*. Boston: American Schools of Oriental Research, pp. 22-25.
- COLLINS, Billie Jean (2010), «Hero, Field Master, King: Animal Mastery in Hittite Texts and Iconography», en Derek B. Counts y Bettina Arnold (eds.), *The Master of Animals in Old World Iconography*. Budapest: Archaeolingua, pp. 59-74.
- COLLINS, Billie Jean (2010a), «Hittite Religion and the West», en Yoram Cohen, Amir Gilan y Jared L. Miller (eds.), *Pax Hethitica, Studies on the Hittites and Their Neighbours in Honour of Itamar Singer*. Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 54-66.
- CREPON, Pierre (1981), «Le thème du cerf dans l'iconographie anatolienne des origines à l'époque hittite», *Hethitica*, 4, pp. 117-155.
- CUMONT, Franz (1931), «L'archevêché de Pédachtoé et le sacrifice du faon», *Byzantion*, 6, pp. 521-533.
- FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, María Pilar y MANRIQUE ANTÓN, Teodoro (2002), *Antología de la literatura nórdica antigua (edición bilingüe)*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- FERNÁNDEZ TRESGUERRES, Alfonso (1993), *Los dioses olvidados. Caza, toros y filosofía de la religión*. Oviedo: Pentalfa Ediciones.
- FOMIN, Maxim (2018), «Hunting the deer in Celtic and Indo-European Mythological Contexts», en Emily Lyle (ed.), *Celtic Myth in the 21st Century: The Gods and their Stories in a Global Perspective*. Cardiff: University of Wales Press, pp. 73-87.
- FONTENROSE, Joseph (1981), *Orion: The Myth of the Hunter and the Huntress* (Classical Studies, 23). Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.

- FRANK, Roslyn M. (2015), «Skylore of the Indigenous Peoples of Northern Eurasia», en Clive L.N. Ruggles (ed.), *Handbook of Archaeoastronomy and Ethnoastronomy*. New York/Heidelberg/Dordrecht/London: Springer, pp. 1679-1686. DOI: https://doi.org/10.1007/978-1-4614-6141-8_168.
- GARCÍA TRABAZO, José Virgilio (2017), «Artemis, Kybele und die gehörnten Gottheiten Anatoliens», en Ivo Hajnal, Daniel Kölligan y Katharina Zipser (eds.), *Miscellanea Indogermanica. Festschrift für José Luis García Ramón zum 65. Geburtstag* (Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft 154). Innsbruck: Institut für Sprachen und Literaturen der Universität Innsbruck, pp. 207-217.
- GARCÍA TRABAZO, José Virgilio (2018), «“Señor de los Animales” y númenes híbridos indoeuropeos: algunos apuntes para su reconstrucción», *Cadmo. Revista de historia antiga*, 27, pp. 11-27. En línea: <<https://www.centrodehistoria-flul.com/cadmo-revista-de-historia-antiga.html>> [consulta: 16/10/2023].
- GILBERT, Allan Stephan (2002), «The Native Fauna of the Ancient Near East», en Billie Jean Collins (ed.), *A History of the Ancient World in the Ancient Near East*. Leiden: Brill, pp. 3-75.
- GÜTERBOCK, Hans Gustav (1960), «An Outline of the Hittite AN.TAḪ.ŠUM Festival», *Journal of Near Eastern Studies*, 19/2, pp. 80-89. DOI: <https://doi.org/10.1086/371569>.
- HAAS, Volkert (1994), *Geschichte der hethitischen Religion*. Leiden/New York/Köln: Brill. DOI: <https://doi.org/10.1163/9789004293946>.
- HAWKINS, John David (2000), *Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions, Volume 1: Inscriptions of the Iron Age* (3 partes). Berlin/New York: De Gruyter. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110804201>.
- HAWKINS, John David (2006), «Tudḫaliya the Hunter», en Theo P. J van den Hout y Carolien van Zoest (eds.), *The Life and Times of Ḫattušili III and Tudḫaliya IV: Proceedings of a Symposium Held in Honor of J. De Roos, 12-13 December 2003, Leiden*. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 2006, pp. 49-76.
- HERBORDT, Susanne (2005), *Die Prinzen- und Beamtsiegel der hethitischen Grossreicheszeit auf Tonbulln aus dem Nişantepe-Archiv in Ḫattusa*. Mainz am Rhein: Philipp von Zabern.
- HOFFNER JR., Harry Angier (1997), «Proclamation of Anitta of Kussar», en William Wolfgang Hallo (ed.), *The Context of Scripture, Volume 1: Canonical Compositions from the Biblical World*. Leiden: Brill, pp. 183-184.
- HOFSTETTER, Erich (1980), *Der Herr der Tiere im Alten Indien*. Wiesbaden: Harrassowitz.

- HUTTER, Manfred (2003), «Aspects of Luwian Religion», en Harald Craig Melchert (ed.), *The Luwians*. Leiden/Boston: Brill, pp. 211-280. DOI: https://doi.org/10.1163/9789047402145_007.
- JACOBSON, Esther (1993), *The Deer Goddess of Ancient Siberia. A Study in the Ecology of Belief*. Leiden/New York/Köln: Brill. DOI: <https://doi.org/10.1163/9789004378780>.
- JANDA, Michael (2016), *Artemis mit der goldenen Spindel*. Innsbruck, Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, pp. 119-121.
- JANDA, Michael (2022), «Warum Eos und Orion ein Liebespaar wurden», *Acta Linguistica Petropolitana*, 18/1, pp. 126-139. DOI: <https://doi.org/10.30842/alp23065737181126139>.
- JUNG, Carl Gustav et al. (1968), *Der Mensch und seine Symbole*. Olten/Freiburg im Breisgau: Walter Verlag.
- KAUL, Flemming (2011), «Gundestrup Cauldron: Thracian Art, Celtic Motifs», *Études Celtiques*, 37, pp. 81-110. DOI: <https://doi.org/10.3406/ecelt.2011.2326>.
- LAROCHE, Emmanuel (1960), *Les Noms des Hittites*. Paris: Klincksieck.
- LAROCHE, Emmanuel (1975), «La réforme religieuse du roi Tudhaliya IV et sa signification politique», en F. Dunand y P. Levêque (eds.), *Les Syncrétismes dans les religions de l'antiquité: colloque de Besançon, 22-23 octobre 1973*. Leiden: Brill, pp. 87-95. DOI: https://doi.org/10.1163/9789004295131_005.
- LAROCHE, Emmanuel (1981), «Animals and Zoomorphism in Hittite Anatolia», en Yves Bonnefoy (ed.), *Dictionnaire des Mythologies*. Chicago: University of Chicago, pp. 222-223.
- LEROI-GOURHAN, André (1964), *Les religions de la Préhistoire (Paléolithique)*. Paris: Presses Universitaires de France.
- LÜDERS, Heinrich (1940), *Philologica Indica. Ausgewählte kleine Schriften von H. Lüders*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- LUSHNIKOVA, Anna Vladimirovna (2002), «Early notions of Ursa Major in Eurasia», en Tamilla M. Potemkina y Vladimir N. Obridko (eds.), *Astronomy of ancient societies*. Moscow: Nauka, pp. 254-261.
- MÁTÉFFY, Attila (2020), «The Wonderful Deer Motif Sequence (AaTh 401/ATU 400) as an Indigenous Totemic-Like Substratum in the Central Eurasian Heroic Epic Traditions», en Boris Vandalovič Bazarov (ed.), *The Epic of Geser – the spiritual heritage of the peoples of Central Asia*. Улан-Удэ (Ulan-Ude): Издательство Бурятского научного центра СО РАН, pp. 115-121. DOI: <https://doi.org/10.31554/978-5-7925-0594-0-2020-115-121>.
- MCMAHON, Gregory (1991), *The Hittite State Cult of the Tutelary Deities*. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago.

- MELLAART, James (1967), *Çatal Hüyük: A Neolithic Town in Anatolia*. New York: McGraw-Hill Book Company.
- MERLAT, Pierre (1951), *Répertoire des inscriptions et monuments figurés du culte de Jupiter Dolichenus*. Paris: Paul Geuthner.
- MERLAT, Pierre (1960), *Jupiter Dolichenus: essai d'interprétation et de synthèse*. Paris: Presses Universitaires de France.
- MEYER, Kuno (1909), *Tecosca Cormaic: The Instructions of King Cormaic Mac Airt* (Royal Irish Academy, Todd Lecture Series, Volume XV). Dublin/London: Hodges, Figgins, & co./Williams and Norgate.
- MONIER-WILLIAMS, Monier (1899), *A Sanskrit-English Dictionary. Etymologically and philologically arranged with special reference to Cognate Indo-European Languages*. Oxford: Clarendon Press.
- OBERLIES, Thomas (1998), *Die Religion des Ṛgveda. Erster Teil: Das religiöse System des Ṛgveda*. Wien: Publications of the De Nobili Research Library.
- OLMSTED, Garrett S. (1979), *The Gundestrup Cauldron: its Archaeological Context, the Style and Iconography of its Portrayed Motifs, and their Narration of a Gaulish Version of Táin Bó Cúailnge* (Collection Latomus, vol. 162). Brussels: Peeters.
- OLMSTED, Garrett S. (1994), *The Gods of the Celts and the Indo-Europeans*. Innsbruck: Verlag des Instituts für Sprachwissenschaft der Universität Innsbruck.
- ORESHKO, Rostislav (2013), «Hieroglyphic Inscriptions of Western Anatolia: Long Arm of the Empire or Vernacular Traditions?», en Alice Mouton, Ian Rutherford e Ilya Yakubovich (eds.), *Luwian Identities. Culture, Language and Religion Between Anatolia and the Aegean*. Leiden/Boston: Brill, pp. 345-420. DOI: https://doi.org/10.1163/9789004253414_017.
- OSTEN-SACKEN, Elisabeth von der (1988), «Der Kleinasiatische Gott der Wildflur», *Istanbuler Mitteilungen*, 38, pp. 63-81.
- ÖZHÜÇ, Nimet (1979), «Gods and Goddesses with identical attributes during the period of the old assyrian trade colonies», en (s. e.), *Florilegium Anatolicum: mélanges offerts à Emmanuel Laroche. Ouvrage publié avec le concours du collège de France*. Paris: E. de Boccard, pp. 277-289.
- PISCHEL, Richard (1922), *Kalidasa's Śakuntala. An ancient hindu Drama* (second edition). Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press.
- POPKO, Maciej (1978), *Kultobjekte in der Hethitischen Religion (nach keilschriftlichen Quellen)*. Warszawa: Wydawn. Uniwersytetu Warszawskiego.
- RUGGLES, Clive L. N. (ed.) (2015), *Handbook of Archaeoastronomy and Ethnoastronomy*. New York/Heidelberg/Dordrecht/London: Springer. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-1-4614-6141-8>.

- SALO, Unto (2018), *The Gundestrup Cauldron. Cultural-Historical and Social-Historical Perspectives* (The Journal of Indo-European Studies, Monograph Series 63). Washington: Institute for the Study of Man.
- SELLIER, Guillaume (2016), «Le culte du cerf anatolien: symbolisme, évolution et constance, III^e-I^{er} millénaire a. C.», en Perrine Poiron, Jessica Bouchard y Cloé Caron (eds.), *Actes du colloque «Le sacré dans tous ses états» organisé par l'AEPOA le 21-22 avril 2016 à l'UQAM*. Montréal: Association des Études du Proche-Orient Ancien, pp. 46-59.
- SODERBERG, John (2004), «Wild Cattle: Red Deer in the Religious Texts, Iconography and Archaeology of Early Medieval Ireland», *International Journal of Historical Archaeology*, 8, pp. 167-183. DOI: <https://doi.org/10.1007/s10761-004-1135-0>.
- TARACHA, Piotr (2012), «The Sculptures of Alaça Höyük: A Key to Religious Symbolism in Hittite Representational Art», *Near Eastern Archaeology*, 75:2, pp. 108-115. DOI: <https://doi.org/10.5615/neareastarch.75.2.0108>.
- THIERRY, Nicole (1991), «Le culte du cerf en Anatolie et la Vision de saint Eustathe», *Monuments et mémoires de la Fondation Eugène Piot*, 72:1, pp. 33-100. DOI: <https://doi.org/10.3406/piot.1991.1622>.
- THOMPSON, Stith (1955-1958), *Motif-Index of Folk-Literature A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books, and Local Legends*. Bloomington: Indiana University Press.
- ZVELEBIL, Marek (2008) «Innovating hunter-gatherers: the Mesolithic in the Baltic», en Geoff Bailey y Penny Spikins (eds.), *Mesolithic Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 18-59.

Recibido: 4/12/2022

Aceptado: 25/03/2023



LA FIGURA NUMINOSA DEL CIERVO EN ANATOLIA Y EN OTRAS TRADICIONES
INDOEUROPEAS Y NO INDOEUROPEAS. COMPARACIÓN, PREHISTORIA, INTERPRETACIÓN

RESUMEN: El artículo aborda los orígenes y el desarrollo de la figura numinosa del ciervo en aquellas tradiciones indoeuropeas antiguas donde aparece con más claridad, tanto en las fuentes escritas como en otras manifestaciones de la cultura subjetiva. El segundo capítulo integra un estudio de la Caza como actividad ritual y numinosa en Anatolia, en la India clásica, en Grecia y en la tradición céltica. La pervivencia de las constelaciones asociadas a la Caza o al Cazador en las tradiciones india y griega permite reconstruir un mito común indoeuropeo relacionado con la llamada Caza Cósmica (*Cosmic Hunt*) de los pueblos siberianos. Este es el punto de partida del tercer capítulo, en el que se exponen elementos culturales comparables procedentes de tradiciones nómadas euroasiáticas, principalmente siberianas y del tronco turco-mongol, pero que también debieron influir en el imaginario indoeuropeo común. El Alce Cósmico—equivalente de la Osa Mayor—, el Ciervo Maravilloso, la Cierva como Madre de los Animales y sus correspondientes narrativas prefiguran elementos básicos de la numinosidad del ciervo en Occidente que apoyan una nueva interpretación de los datos.

PALABRAS CLAVE: Ciervo (sagrado). Anatolia antigua. Numen de la Caza. Religiones indoeuropeas. Reconstrucción cultural.

THE NUMINOUS FIGURE OF THE DEER IN ANATOLIA AND IN OTHER INDO-EUROPEAN
AND NON-INDO-EUROPEAN TRADITIONS. COMPARISON, PREHISTORY, INTERPRETATION

ABSTRACT: The article deals with the origins and development of the numinous figure of the deer in those ancient Indo-European traditions where it appears most clearly, both in written sources and in other manifestations of subjective culture. The second chapter includes a study of hunting as a ritual and numinous activity in Anatolia, in classical India, in Greece and in the Celtic tradition. The survival of the constellations associated with the Hunt or the Hunter in the Indian and Greek traditions makes it possible to reconstruct a common Indo-European myth related to the so-called *Cosmic Hunt* of the Siberian peoples. This is the starting point of the third chapter, which presents comparable cultural elements from Eurasian nomadic traditions, mainly Siberian and of the Turkic-Mongolian stock, but which must also have influenced the common Indo-European imaginary. The Cosmic Elk—equivalent of the Big Dipper—, the Wonderful Deer, the Deer as Mother of the Animals and their corresponding narratives foreshadow basic elements of deer numinosity in the West that support a new interpretation of the data.

KEYWORDS: (Sacred) Deer. Ancient Anatolia. Hunting Numen. Indo-European Religions. Cultural Reconstruction.