

# El mito de las yeguas lusitanas: una realidad simbólica liminar

The myth of the Lusitanian mares: a liminal symbolic reality

**Aitor Freán Campo**

Departamento de Historia, Universidade de Santiago de Compostela  
aitor.frean@usc.es

Palavras-chave: Éguas lusitanas, mitologia, Harpias, Zéfiro, Homero, Fenícios.

Keywords: Lusitanian mares, mythology, Harpies, Zephyrus, Homer, Phoenicians.

## 1. Introducción: una creencia de larga tradición

La creencia según la cual el viento del oeste fecundaba a unas yeguas en las inmediaciones de la ciudad lusitana de Olisipo dando lugar a unos potros tan veloces como prematura resultaba su existencia, constituye una de las narraciones más tratadas y conocidas en el ámbito historiográfico de la península Ibérica prerromana. Sin embargo, a pesar de contar con una vigencia de al menos tres mil años si, como veremos más adelante, retrotraemos su primera alusión a época homérica y atendemos a ciertas referencias toponímicas del actual territorio portugués, su interpretación y consideración han dado muestra de grandes discrepancias y heterogéneos planteamientos.

De este modo, podemos advertir a lo largo de la antigüedad, tal como se analizará posteriormente, una actitud de credibilidad casi absoluta del fenómeno que hará que perdure su creencia incluso en el discurso de autores inmersos dentro de la mentalidad y la religión cristiana. Estos últimos, en lugar de desacreditar el pasaje como hicieron ante otros muchos relatos presentes en la religiosidad romana e indígena de los diferentes territorios del Imperio romano, se apoyarán en él como una prueba más de que la fecundidad divina de la mujer era posible sin la mediación del varón, siempre y cuando Dios así lo dispusiera, y tal como había ocurrido con la concepción de la Virgen María por el Espíritu Santo. Así pues, la Iglesia en lugar de desenmascararlo o ridiculizarlo por medio de un análisis deconstructivo que evidenciara la sinrazón del mismo, decidió emplearlo como un ejemplo de uno de sus dogmas, hecho que, sin duda, favorecerá su pervivencia en contraste con otras muchas creencias y tradiciones que fueron relegadas

a diferentes procesos de asimilación, sincretismo e *interpretatio* que derivaron, finalmente, en el olvido formal o pleno de su significado original.

Esta realidad, junto a la *autoritas* intelectual de figuras como Aristóteles, Varrón, Plinio, Lactancio o, especialmente, Agustín de Hipona, contribuyó en gran medida a que la creencia continuase siendo señalada por parte de numerosos pensadores de la Edad Media y de buena parte de la Edad Moderna (Canto, 2009, pp. 170-173), aunque su alusión fuese más resultado de una erudición que de la convicción de su contenido.

Con la llegada del Racionalismo y la Ilustración comenzarán a surgir voces discrepantes que criticarán la fabulación y la falsedad del relato. Figuras como Francisco Fernández de Córdoba (1615) o el noveno marqués de Mondéjar<sup>1</sup> (1628-1708)<sup>2</sup> abrirán el camino de una tendencia que se hará mayoritaria a lo largo de los siglos XIX y XX y en la que imperará el escepticismo. Casos que constituyen un buen ejemplo de ello son el de Pereira de Figueiredo (1825) que definirá la creencia basándose en los argumentos esgrimidos por Fernández de Córdoba como “huma patranha manifesta”, Leite de Vasconcellos (1905, p. 30 y 103) que la califica de “notável superstição” o, más próximo en el tiempo, García y Bellido (1967, p. 165 y 173) que, directamente, habla de un “bulo” dentro de un capítulo que tituló “Casos y cosas de la España Antigua. Bulos de hace dos mil años”.

Con todo, de forma paralela a esta actitud crítica y suspicaz por parte del ámbito intelectual, iba naciendo otra corriente que trataba de ver en la narración de las yeguas lusitanas restos de una realidad simbólica pretérita. Son los casos, entre otros, del siempre crédulo Adolf Schulten (1920-1987) que veía en las fuentes clásicas del relato una muestra más de las creencias y religiones primitivas de Hispania; el de Pierre Santyves (1985) que relacionaba el mito con el culto primaveral y las Floralia<sup>3</sup>; y, quizás los que más han contribuido a la reactualización de su estudio, los de Bermejo Barrera (1976, 1982)<sup>4</sup> y Blázquez Martínez (1962, pp. 24-25; 1983, p. 260; 2003)<sup>5</sup> que defenderán su significado como mito etiológico lusitano de origen indoeuropeo con paralelismos en la cultura

<sup>1</sup> Gaspar Ibáñez de Segovia Peralta y Cárdenas.

<sup>2</sup> BNE, sign. Ms. 4223, fols. 239-288.

<sup>3</sup> El autor argumenta que, pese a que las Floralia constituían una festividad primaveral realizada en honor a Flora, también estaba destinada a Céfiro y, en general, a la fecundidad.

<sup>4</sup> Bermejo Barrera identifica el mito de las yeguas lusitanas fecundadas por Céfiro o Favonio como un mito indoeuropeo de la Hispania antigua y, por ello, que estaría presente también en la mitología y el pensamiento de la Grecia primitiva en relación con aspectos de la fecundación animal, vegetal y humana, tanto en sus cualidades físico-naturales como sociales (paternidad, maternidad, filiación). Además, ha señalado que en el mito se manifiesta la desigualdad de *status* entre el género masculino y el femenino dentro de la teoría de la generación relegando a un plano secundario el papel de la hembra y justificando así una sociedad de tipo patriarcal.

<sup>5</sup> Con anterioridad a 1977, Blázquez Martínez interpretaba el relato de las yeguas lusitanas como una evidencia del culto al viento que se practicaría en la Lusitania en relación también con el culto a los montes sagrados, pero no como un mito o como una realidad mítica propiamente dicha. De hecho, llega a afirmar que, para el estudio de las religiones prerromanas de Hispania, “el único mito conservado por los antiguos referente a las poblaciones de la Hispania Antigua es un mito no indoeuropeo, sino perteneciente a la cultura tartésica” (Blázquez, 1962, p. 223) en referencia al mito de Habis. Será con posterioridad a la obra publicada por Bermejo en 1976 cuando haga suyos los planteamientos de este autor.

grecorromana a través de unos trabajos que, por otra parte, se verán incrementados en sus planteamientos a través de la labor, por citar algunos, de Rosado Fernandes (1981, 1984, 1985)<sup>6</sup>, Sánchez Moreno (1995-1996)<sup>7</sup>, García Quintela (2001, pp. 35-36)<sup>8</sup> o García-Gelabert (2006)<sup>9</sup>.

Recientemente, en medio de estas dos grandes tendencias se ha erigido otra nueva interpretación protagonizada por Alicia Canto (2009). Esta autora, en una publicación en la que realiza la primera recopilación historiográfica sobre el tema y que eleva de forma considerable el número de fuentes disponibles para su estudio, postula una hipótesis según la cual la narración de las yeguas lusitanas no constituiría el testimonio de ningún mito ni tampoco una realidad inventada por los antiguos, sino un hecho histórico real basado en fenómenos biológicos que tienen como elemento desencadenante la infección residual que produce la proteobacteria *Wolbachia*.

En las líneas que siguen trataremos de exponer un nuevo enfoque, no innovador en su planteamiento, pero sí en su desarrollo, según el cual interpretaremos el relato lusitano como un mito que, en nuestra opinión, tiene su origen en la mitología griega arcaica y en sus relatos simbólicos de carácter liminar. De este modo, el mito de las yeguas lusitanas que nos han legado las fuentes clásicas no representaría, pues, una realidad diferente a la de otros pasajes míticos que el imaginario simbólico griego colocó en los confines de su mundo conocido con el objetivo de localizar aquí aquellas creaciones vinculadas con las creencias más arcaicas y remotas de su mitología como son las propias de la época de los titanes, las Harpías y, en general, todas las divinidades preolímpicas. Sin embargo, ciertos elementos presentes en la tradición homérica nos llevarán a ver en este mito algunas influencias procedentes de una eventual tradición fenicia, hoy en día, indeterminada, pero que relacionaremos, a modo de hipótesis, con su cosmogonía.

## 2. Las fuentes de estudio

Las fuentes que tradicionalmente se han empleado a la hora de tratar la narración han sido los testimonios de Varrón, Virgilio, Justino, Columela, Plinio y Silo Itálico. Sin embargo, la labor de investigación realizada por Alicia Cantó (2009) elevó el número de referencias de forma considerable, de tal manera que lo

<sup>6</sup> En sus obras realiza una exposición en la que matiza los postulados esgrimidos por Bermejo Barrera puesto que, según él, la narración, entendida igualmente como un mito prerromano, evidenciaría la independencia y superioridad de las hembras al no necesitar la mediación de los machos para su procreación y conservación de la especie.

<sup>7</sup> El autor sigue, en líneas generales, los argumentos definidos por Bermejo Barrera, aunque matiza que sería más factible pensar que estamos ante un relato etiológico de remota raíz lusitana, presente en el mundo griego y confeccionado a partir del atestiguado paralelismo entre el viento y el caballo, poseedores ambos de vigor sexual y velocidad.

<sup>8</sup> García Quintela, al igual que los autores anteriores, no niega el carácter indoeuropeo del mito, pero ve en él una posible variante del tema de la feracidad del país que es dirigido por un rey injusto.

<sup>9</sup> Recoge, *grosso modo*, los postulados de Bermejo Barrera y Blázquez Martínez.

que expondremos a continuación son las fuentes registradas por esta autora con la excepción de aquellas que nos parecen irrelevantes de cara a nuestro estudio<sup>10</sup>.

Siguiendo un orden cronológico de mayor a menor antigüedad, la primera alusión al mito la hallamos en la *Ilíada* de Homero, es decir, entre los siglos IX y VIII a. C., en unos fragmentos que analizaremos más en detalle posteriormente:

Mandó [Patroclo] uncir rápidamente los caballos a Automedonte, a quien más apreciaba tras Aquiles, rompedor de batallones, y que era el más leal para resistir las amenazas en la lucha. Automedonte le unció bajo el yugo los ligeros caballos, Janto y Balio, que alzaban el vuelo con los vientos. Los había concebido por obra del viento Céfiro, la Harpía Podarga cuando pacía en un prado a orillas de la corriente del Océano. (*Ilíada*, XVI, 145-152)

Dárdano, a su vez, tuvo por hijo al rey Erictonio, que llegó a ser el más opulento de los hombres mortales: de él se apacentaban en la pradera tres mil yeguas, todas hembras, ufanas de sus tiernos potros. Incluso el Bóreas se enamoró de ellas al verlas pacer y tomando figura de caballo, de oscuras crines, las cubrió; y ellas, preñadas, parieron doce potros. Siempre que retozaban por la feraz campiña, galopaban sobre la punta del fruto del asfódelo sin troncharlo; y cada vez que retozaban sobre los anchos lomos del mar, trotaban sobre la punta de la rompiente de la canosa costa. (*Ilíada*, XX, 219-229)

La misma creencia de que las yeguas son fecundadas por el viento vuelve a aparecer siglos más tarde (siglo IV a. C.) en Aristóteles:

En cuanto a la impaciencia por el intercambio sexual, las más ansiosas entre todas las hembras son las yeguas, y a continuación la vaca. Las yeguas se vuelven hipomaniacas, y este vocablo, derivado de este animal, se aplica de forma blasfema a las mujeres que tienen deseos sexuales desordenados. Se cuenta que en esta misma estación las yeguas son preñadas por el viento; y esto es porque en Creta los machos nunca se retiran de las hembras... (*Historia animalium*, VI, 18.4)

De forma más descriptiva, aunque sin precisar aún una referencia geográfica concreta, Virgilio en el siglo I a. C. nos legaba el siguiente relato:

Pero es que el furor de las yeguas es más significativo que el de los demás. La propia Venus les dio su frenesí por la época en que los cuatro corceles de Potnias devoraron con sus mandíbulas los miembros de Glauco. El amor las guía al otro lado del Gárgaro y del Ascanio resonante; franquean las montañas y pasan a nado los ríos. Tan pronto como la llama se mete en sus médulas ansiosas (más en primavera, porque el calor retorna a los huesos), todas ellas se plantan en las altas brañas con la cara vuelta al Céfiro y reciben las brisas ligeras, y muchas veces, sin coito alguno, preñadas por el viento (causa maravilla decirlo), escapan huyendo entre peñas, picachos y valles encajonados, no

<sup>10</sup> Nos referimos al documento de Vegetio Renato en su *Digestorum artis Mulomedicinae libri* (III, 7.1.) y la de Isidoro de Sevilla en sus *Etimologías* (XII, 1, 44), puesto que en ambas tan solo se hace alusión a la mayor brevedad de vida que presentan los caballos hispanos en comparación con otras razas equinas de contextos geográficos diversos. La ausencia de la parte principal del mito, es decir, la fecundación de las yeguas por el viento, así como la ambigüedad de su referencia espacial nos invitan a no incorporarlos en nuestra argumentación.

hacia tu nacimiento, Euro, ni hacia el nacimiento del sol, sino hacia el Bóreas y el Coro o hacia donde nace el austro tan sombrío, que oscurece el cielo con la lluvia fría. (*Geórgicas*, III, 266-284)

Sin embargo, la primera alusión directa al territorio lusitano no la encontramos hasta la transición del siglo I a. C. al I d. C. de manos de un autor conocedor ya de la geografía de la península Ibérica como es Terencio Varrón:

En esto de la reproducción ocurre algo increíble en Hispania, pero es verdadero: que en Lusitania, cerca del Océano, en la región próxima a donde está la ciudad de Olisipo, la misma que la del Monte Sacro, hay una época concreta en la que algunas yeguas conciben del viento, igual que las gallinas cuyos huevos se llaman “hyphenemia”. Sin embargo, los potros que nacen de esas yeguas no viven más de tres años. (*De Re Rústica*, II, 1, 19)

De cronología similar y también en referencia al territorio lusitano, pero con extensión al galaico, Justino recoge el siguiente testimonio de Pompeyo Trogo:

Muchos escritores contaron que en la tierra de los lusitanos, junto al río Tajo, las yeguas concebían sus crías por el viento. Estas fábulas tuvieron su origen en la fecundidad de las yeguas y en el gran número de manadas; en Galicia y Lusitania se llega a ver tan gran número y tan veloces que no sin razón creen que son concebidas por el mismo viento. (*Epit. Hist. Philip. Trog. Pomp.* XLIV, 3)

El siguiente autor, Columela, alude en el siglo I d. C. a la creencia reproduciendo parte del texto ya expuesto por Virgilio, hecho que tal vez explique una referencia geográfica ambigua en la que tan solo se alude a Hispania como escenario general. No obstante, la mención de occidente, la proximidad del mar y la localización del Monte Sacro del que hablaba Varrón, del cual también parece recoger la noticia de que la vida de los potros no superaba los tres años, nos remite a la variedad de fuentes que empleó el autor y a la más que posible localización del mito en tierras lusitanas:

Además, no hay duda de que, en algunas regiones, las hembras están tan enardecidas de deseo de copular que, aunque no tengan un macho a su disposición, a causa de una continua y excesiva pasión, imaginándose el placer en sus propias mentes, quedan fecundadas por el viento, a la manera de las aves de corral. No escribí, pues con demasiada libertad el poeta [Virgilio]: [Reproduce el fragmento de Virgilio, *Geórgicas*, III, 266-284], siendo algo de todos sabido que en Hispania, en el Monte Sacro, que se extiende hacia el occidente, próximo al mar, con frecuencia las yeguas han concebido sin coito alguno y han criado a su retoño, el cual, a pesar de todo, no es útil ya que muere a los tres años de edad, antes de adquirir suficiente vigor. Por ello, como ya he dicho, tendremos cuidado, hacia el equinoccio de la primavera, de que las yeguas no sufran a causa de sus deseos naturales. (*De arborius*, VI, 27, 4-8)

Sin embargo, uno de los autores que más detalles nos ha legado de tan extraordinario fenómeno es Plinio el Viejo, el cual, en el siglo I d. C., exponía lo siguiente:

Las poblaciones más famosas en la costa, a partir del Tajo, son Olisipo, famosa porque sus yeguas conciben con el viento Favonio, Salacia denominada Ciudad

Imperial y Meróbriga; el cabo Sacro y otro llamado Cúneo; las poblaciones de Osónoba, Balsa y Mírtilis. (*Naturalis Historia*, IV, 116)

Está atestiguado que en Lusitania, junto a la población de Olisipo y el río Tajo, las yeguas, puestas de cara al soplo del Favonio, reciben el hálito vital y así tienen una cría que, en estas condiciones, nace muy veloz, pero no sobrepasa los tres años de vida. (*Naturalis Historia*, VIII, 166)

El orden natural de la naturaleza se desarrolla así: lo primero es la fecundación al empezar a soplar el viento Favonio desde aproximadamente el sexto día antes de las idus de febrero. Este viento fecunda todo cuanto nace de la tierra: en Hispania, como hemos dicho, fecunda también las yeguas. (*Naturalis Historia*, XVI, 93)

De manera semejante a Homero, aunque con una distancia cronológica considerable (siglo I d. C.), Silo Itálico nos relata la historia de Peloro, un caballo que había sido concebido en el territorio lusitano de los vetones por obra de Céfiro y Harpe:

En campo abierto Bálaro pasa revista a los escuadrones vetones. En este país, cuando la primavera es apacible y el aire empieza a ser más suave, la manada de yeguas se prepara para secretas cubriciones, y, con la ayuda de la fecunda brisa, conciben misteriosa simiente. Pero su descendencia no vive mucho tiempo: muy pronto estos animales envejecen y, como mucho, pueden llegar a los siete años. (*Púnica*, III, 378-383)

Peloro, en cambio, era dócil al freno y más presto a obedecer; nunca se desviaba ni hacía que su carro se bamboleara, sino que, por el interior, por la parte izquierda de la pista, rozaba la meta. Se le reconocía por su enorme cerviz y por la abundante melena que jugueteaba en su cuello. Algo sorprendente de decir, no tenía padre: su madre Harpe lo concibió del primaveral soplo del Céfiro y lo crió en las llanuras vetonas. (*Púnica*, XVI, 426-429)

Mira, Peloro, que llega el momento de demostrar que eres hijo del Céfiro, que estos de origen vulgar vean cómo les supera el que procede de una estirpe divina. (*Púnica*, XVI, 426-429)

Ya en el siglo II d. C., Claudio Aeliano, se hacía eco de la noticia expuesta por Homero en la *Ilíada* y la existencia de yeguas que son preñadas por el viento refiriéndose, además, a los amplios conocimientos que ostentaba el poeta griego sobre la naturaleza equina:

Los hombres expertos en la cría y cuidado de los caballos manifiestan que estos disfrutan sobre todo en los suelos pantanosos, en las praderas y en los sitios ventosos. De ahí que encontremos que Homero (quien a mi juicio tenía un notable conocimiento de estos asuntos) diga [*Ilíada*, XX, 221]. Además, los cuidadores de caballos son testigos frecuentes de que las yeguas son preñadas por el viento. (*De natura animalium*, IV, 6)

Un siglo más tarde aparece el primer testimonio escéptico del fenómeno a través de Opiano de Apamea, evidenciando así una postura hacia los elementos sobrenaturales y religiosos que parece haber sido bastante generalizada en un

tiempo tan convulso para las creencias y el pensamiento simbólico como es el siglo III d. C.:

Así de veloces son los caballos ibéricos de pies rápidos como el viento... Incluso los rápidos tigres, la progenie del veloz Céfito... Pero aunque corra con la velocidad del viento desde luego el viento del oeste no es su padre. ¿Quién puede creerse que las bestias salvajes se apareen con un novio etéreo? Porque esto es también una historieta absurda, que todo lo de esta raza es femenino, y que no se aparean con machos. (*Cyng. I*, 284 y 323)

Sin embargo, la creencia continuaba vigente y una figura como Cayo Julio Solino, entre los siglos III y IV d. C., seguirá aludiendo al fenómeno lusitano:

En las cercanías de Olisipo retozan yeguas de sorprendente fecundidad, pues conciben al aspirar el viento Favonio, y cuando están ávidas de machos se emparejan con el soplo de sus brisas. (*Collectanea rerum memorabilium sive De Mirabilibus mundi*, 23, 7)

Otros autores como Quinto de Esmirna en el siglo IV d. C. o Marciano Capela en el V d. C, evidencian claramente la influencia de Homero en la vigencia del mito, aunque manifestando quizás un carácter más erudito que de transmisión de un hecho conocido o considerado como real y verosímil.

(Muere Aquiles, y sus dos caballos inmortales)... quieren huir hacia el curso del Océano y los antros de Tetis... hacia aquellos lugares en los que en el pasado la divina Podarga los dio a luz... en el lecho del rumoroso Céfito... (Quinto de Esmirna, *Posthomerica*, III, 746-751)

Dicen que la ciudad de Olisipo, que aquí se asienta, fue fundada por Ulises, nombre que tiene también un cabo que separa allí tierras y mares. En efecto, a partir de él comienza el mar Gálico y la parte septentrional del Océano y en él termina el océano Atlántico, que es limitado por la irrupción de Hispania. En esta extrema comarca las yeguas quedan preñadas de los vientos que las cubren; el mismo Favonio alienta las carreras aladas de los potros que de esta unión nacen. (Marciano Capela, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, VI, 629)

Entre los siglos III y IV d. C., el cristianismo comienza a protagonizar parte del mundo intelectual de la antigüedad y, tal como expusimos con anterioridad, verá en el relato de las yeguas lusitanas un posible paralelo para un dogma de su fe como es la virginidad de la Virgen María y la concepción de Jesucristo por mediación del Espíritu Santo. El primero en exponer tal planteamiento, aunque de manera indirecta, será Lactancio:

Si todo el mundo sabe que las hembras de algunos animales suelen quedar encintas por obra del viento o de la brisa, ¿por qué va a extrañar a alguien que digamos que la Virgen quedó encinta por obra del espíritu de Dios, al que le es fácil hacer lo que quiera? (*Institutiones Divinas*, IV, 12)

En un tono semejante al anterior y dando a entender que el mito no solo es real sino que además puede comprobarse si uno se traslada allí, contamos con el testimonio de Agustín de Hipona. Esta fuente es interesante puesto que ilustra como en el siglo V d. C., el mito parece haber sido olvidado o, cuanto menos,

desvirtuado dentro del mundo intelectual de la época al ubicarlo en un lugar tan distante a la Lusitania como la Capadocia. No obstante, el hecho de que en la obra se cite a Varrón nos hace pensar que San Agustín se está refiriendo igualmente al mito lusitano:

Muchos hombres infieles, sin embargo, consideran falsas las cosas que predicamos, especialmente las maravillosas que podemos ver o vemos realmente, cuando lo que es verdad es que existen muchas cosas que la razón no puede explicar y que, sin embargo, son ciertas... Así, las yeguas que en Capadocia son preñadas por el viento, y sus crías viven solo tres años. Estas y otras innumerables maravillas están recogidas en la historia, no sobre hechos pasados, sino en torno a lugares que aún permanecen. No tengo tiempo aquí para ampliar esto por no separarme de mi propósito, pero que esos escépticos que niegan el crédito de los escritos divinos, que justifiquen esas maravillas racionalmente, si es que pueden... (*De civitate dei*, XXI, 5)

Para finalizar esta exposición documental aludiremos a San Isidoro de Sevilla (560-636 d. C.) que en sus *Etimologías* recoge el concepto “Favonios” para referirse a una variante del término “Espurio” o aquel que nace de padre desconocido.

[A los Espurios] Se les aplica también el nombre de Favonios, porque se creía que algunos animales quedan preñados por el sopro ardiente del viento Favonio. (*Etimologías*, IX, 5, 25)

### 3. Del escenario mítico al espacio geográfico

A partir de las fuentes expuestas, gran cantidad de investigadores se han visto tentados a intentar localizar el mito en un punto concreto de la geografía ibérica basándose, fundamentalmente, en la referencia reiterada a la ciudad de Olisipo (Lisboa) por parte de los autores romanos.

Así, el análisis conjunto de los textos presentados nos permite pasar de un escenario abstracto y, en cierta medida, indeterminado en época homérica a otro más concreto y preciso que tiene en la ciudad de Olisipo y en la costa occidental lusitana su principal exponente, siempre y cuando consideramos como descartables las alusiones distorsionantes de Agustín de Hipona (Capadocia) y Silo Itálico (territorio vetón situado en el interior de la Lusitania).

Dentro de las descripciones del mito, también es necesario tener en cuenta la más que posible presencia en su escenario de montañas o terrenos incultos (los prados de los que habla Homero) y la orientación de los mismos hacia el océano, desde donde Céfiro o Favonio fecundarían a las yeguas. Además, en autores como Varrón o Columela se habla de la existencia de un Monte Sacro situado en las inmediaciones de Olisipo, aunque en Plinio dicha alusión queda un tanto desvirtuada al indicarnos que, en las mismas proximidades de Olisipo, entre otras localizaciones, se situaba el Cabo Sacro. Aun así, hay que tener en cuenta que Avieno, en su *Ora Marítima* (225-226) deja constancia de la existencia en la Lusitania de un monte consagrado a Céfiro, aspecto que redundaría aún más en el carácter montañoso del territorio mítico.

De este modo, todo parece indicar que, de existir una vinculación entre el escenario mítico y un espacio geográfico real, tendríamos que incidir en un punto silvestre situado en la costa occidental de la antigua Lusitania y próximo a la actual Lisboa o, por lo menos, a la cuenca del río Tajo.

Partiendo de estas consideraciones, en nuestra opinión, las referencias geográficas más interesantes se relacionan con las sierras situadas en la parte septentrional del río Tajo debido a su mayor extensión y relevancia orográfica en el paisaje: la Serra de Monjunto, el Parque Natural das Serras do Aire e Candeeiros y la Serra de Sintra.

La primera de ellas, la Serra de Monjunto, pese a su localización septentrional, se sitúa próxima a Lisboa y al océano Atlántico y su orografía la convierte en un referente visual del territorio y, por lo tanto, proclive a desarrollar creaciones simbólicas.

A una distancia similar al océano, pero más alejada hacia el norte de Lisboa y del Tajo, el conjunto montañoso que compone lo que hoy se conoce como Parque Natural das Serras de Aire e Candeeiros es una referencia de gran interés, no solo por su singularidad geográfica y morfológica, sino también por sus referentes toponímicos. Así, junto al más que sugerente nombre del Parque, en su interior podemos localizar otros topónimos de gran relevancia en relación al contenido del mito que estamos analizando como son Serro Ventoso, Serra do Aire, Vale de Ventos, Mira do Aire e incluso un Monsanto que, tal vez pudiera recoger las alusiones al Monte Sacro presentes en Varrón, Columela y Avieno.

Finalmente, si el viento aparece bien registrado en la toponimia de este último enclave, el estudio de Canto (2009, pp. 191-193) parece reflejar una importancia equivalente para los équidos en un lugar situado en las inmediaciones de Lisboa y limítrofe físicamente con el océano Atlántico como es la Sierra de Sintra.

Sin embargo, a pesar de lo atractivo que puede resultar situar en un espacio físico determinado cualquier elemento mítico pasado, desde nuestro punto de vista, todos estos intentos reflejan hipótesis que tratan de localizar un fenómeno que, originalmente, carecía de una referencia geográfica concreta o, de tenerla, no fue recogida por las fuentes próximas al momento de su creación. Por este motivo, los esfuerzos centrados en esta materia han de partir del convencimiento de que la recreación del escenario mítico se hace a partir de las versiones romanas del mito y, por lo tanto, en un momento en el que la geografía Ibérica, no solo era conocida, sino que además había pasado del ámbito de la alteridad a su integración en el Imperio romano y, con ella, a la mentalidad grecorromana.

#### 4. Origen y evolución del mito

Si prestamos atención a las fuentes expuestas, es posible situar un eventual origen del mito en un período anterior a los siglos IX-VIII a. C., momento en que su presencia en el pensamiento simbólico griego motivaría que Homero aludiese al mismo en la *Iliada* en referencia a la naturaleza de los caballos empleados por Aquiles en la guerra de Troya.

A partir de ese instante, las fuentes muestran una laguna temporal que nos impide comprobar la vitalidad y la evolución del mismo, aunque la referencia

de Aristóteles parece confirmar que se trataba de una creencia que continuaba vigente en la Grecia del siglo IV a. C.

De la cultura griega, al igual que otros muchos elementos, el conocimiento del mito pasa a la tradición romana tal como reflejan los escritos de Varrón, Virgilio, Justino, Columela, Plinio, Silo Itálico o Claudio Aeliano. De esta época proceden, precisamente, no solo la mayor cantidad de referencias que nos han llegado del mito, sino también gran parte de los detalles que conocemos del mismo como consecuencia, tal vez, de un mayor conocimiento del occidente de la península Ibérica por parte del mundo grecorromano derivado de su integración en las fronteras de la república y del imperio romano. Así, aspectos como su localización espacial, una descripción más detallada del proceso de fecundación o las consecuencias derivadas de la misma (el nacimiento de potros de breve existencia), son elementos que se definen en este período.

Llegados al siglo III d. C. observamos un doble proceso: por un lado, una serie de autores que continuarán transmitiendo el mito en sus escritos y, por otro, el comienzo de una actitud escéptica hacia el mismo. Entre estos últimos destaca la figura de Opiano de Apamea y, entre los primeros, deberemos distinguir, una vez más, otros dos grupos diferenciados: el constituido por autores cristianos y el de aquellos que continuaban inmersos en el mundo simbólico romano. Sin embargo, unos con el objetivo de ejemplificar el dogma de la virginidad de la Virgen María y su concepción por obra del Espíritu Santo, y otros, en un intento de demostrar sus dotes de erudición, evidenciarán una realidad común como es que, a partir del siglo III d. C., la esencia y el significado original del mito parecen haberse diluido. Así lo evidencian las alusiones, directas o indirectas, a Homero como si el poeta de Esmirna representara la principal y única fuente de información del mito y que este ya no estuviera presente en la Lusitania de los tiempos en los que escriben los autores; el error de San Agustín ubicándolo en la Capadocia, o la referencia ambigua y abstracta de “Favonios” por parte de Isidoro de Sevilla.

De este modo, la evolución cronológica del mito parece otorgarle una mayor relevancia dentro de las creencias vigentes en la Grecia de época arcaica que hará que continúe presente en la tradición griega y que, más adelante, se integre dentro de la mentalidad romana, en donde, entre los siglos I a. C. y I d. C., define ciertos componentes que permanecían oscuros en la tradición griega, pero en donde comenzará un proceso de declive constante y acelerado.

Sin embargo, para justificar la antigüedad del mito y ubicarlo en el contexto de la Grecia arcaica, es necesario analizar los textos de Homero para certificar si realmente se refieren al territorio de la Lusitania y, si así fuera, tratar de comprender qué motivos le llevaron a ello, qué conocimientos tenía Homero del territorio, cuán verdaderos eran y de dónde procedían.

En el fragmento del canto XVI, Homero indica que tanto Janto como Balio habían sido concebidos por parte de Céfito y de la Harpía Podarga<sup>11</sup> en un prado situado a orillas de la corriente del Océano, mientras que, en el canto XX, nos alude a un terreno de gran extensión en donde Bóreas sería el encargado de

<sup>11</sup> Término que tal vez proceda de la voz griega ποδάρες, es decir, “de pies ágiles”.

cubrir a unas yeguas en un escenario próximo al mar en donde los potros resultantes acaban demostrando la velocidad que les había otorgado tan extraordinaria concepción.

Se trata, por lo tanto, de dos noticias un tanto contradictorias en el sentido de que en el primer canto el viento del oeste es el encargado de fecundar a la harpía Podarga y, en el segundo, esta acción se vincula al viento procedente del norte. Tal combinación de vientos aparece también en la obra de Virgilio, en donde se indica que el elemento fecundante es Céfiro, pero que las yeguas, una vez preñadas, se dirigen hacia el Bóreas y el Coro, es decir, hacia los vientos del norte y del noroeste. En este sentido, más que como elementos enfrentados, la variación de vientos y de escenario pueden estar refiriéndose a dos pasajes diferentes de un mismo mito, de igual modo que en un texto se hace una alusión individual a la harpía Podarga y en el segundo se realiza una mención genérica a las yeguas, de nuevo, dos noticias en apariencia opuestas pero que, en realidad y tal como veremos, están señalando a una misma realidad simbólica.

En cualquier caso, el elemento que más nos interesa a la hora de ubicar el mito que recoge Homero en tierras lusitanas tiene que ver con esa alusión a un prado situado a orillas de la corriente del Océano.

En el propio Homero (*Ilíada*, 21, 195-198), pero también en Hesíodo (*Teogonía*, 338-371), el concepto Océano se relaciona estrechamente con los mitos cosmogónicos. Dentro de estas construcciones simbólicas, el protagonismo recae en los dioses preolímpicos, entre los que se incluyen las figuras de Céfiro (hijo de los titanes Eos y Astreo pertenecientes a la primera generación divina) y las Harpías (hijas de Taumante y Electra).

Con respecto al primero de ellos, tanto en su forma griega (Céfiro) como en su asimilación romana (Favonio), estamos ante un dios que representa la divinización del viento del oeste, que aparece siempre dotado de destacadas dotes fertilizantes y que tendría su ámbito de actuación en el occidente del mundo conocido.

Las harpías, por su parte, son seres de naturaleza oscura y vengativa relacionados con el rapto de niños y de las almas de los difuntos. Aunque la representación tradicional les otorga una apariencia híbrida con cuerpo de ave, cabeza de mujer y garras afiladas, en época arcaica y, por lo tanto, en la que escribe Homero, adoptarían una figuración eminentemente équida. Este es un elemento importante puesto que puede ayudar a comprender la verdadera naturaleza de las yeguas que aparecen representadas en los relatos posteriores a Homero e incluso en su propia obra y que, en realidad, pueden estar reproduciendo una morfología de un ente divino próximo a las harpías y no tanto a la de un animal propiamente dicho. En este sentido, Homero indica además, contradiciendo la versión tradicional, que Céfiro era hijo de la harpía Ocípeta, por lo que estaríamos siempre ante seres de ascendencia divina con espacial protagonismo por parte de las harpías.

Otro aspecto interesante es que en esta época arcaica, el océano adquiere una condición fronteriza entre el caos primigenio y el orden olímpico, de ahí que sea escenario de las divinidades preolímpicas y que se presente, tal como indica Homero en el canto XVI, como una corriente, es decir, como un flujo de agua, pero con la particularidad de no tener comienzo ni final y estar ausente de

orden alguno. Por lo tanto, la alusión al Océano ha de ser entendida como una referencia espacial a un limes simbólico en donde los griegos dispusieron todos aquellos mitos cosmogónicos y en donde la península Ibérica y, especialmente, su parte occidental, representó un escenario privilegiado, tal como ejemplifican los mitos de Atlas, Prometeo, Faetón, Greas, las Gorgonas, Equidna, Crisaor o el de Gerión y su perro Orto.

La situación liminar y de referencia como escenario mítico de los dioses preolímpicos comenzará a ser matizado en la medida en que avancen las exploraciones marítimas y se incremente el conocimiento de los extremos del mundo conocido de manos de navegantes fenicios y, posteriormente, púnicos y romanos. De este modo, el concepto de Océano pasará a ser denominado como “mar que está más allá de las columnas de Hércules”, el “mar de Atlas” y, finalmente, el “mar Atlántico”.

Sin embargo, desde nuestro punto de vista, el momento en que se gesta el mito de las yeguas lusitanas es anterior al final de este proceso y, por lo tanto, hemos de centrarnos en el legado de Homero y considerar que los autores posteriores que aluden al mismo lo hacen recogiendo la tradición griega que documentó el poeta de Esmirna. Tal afirmación se debe a que en sus obras, la utilización de la geografía del occidente ibérico, no se realiza tan solo como un referente mítico de carácter liminar, sino que Homero evidencia y añade una serie de conocimientos geográficos reales que, por fuerza, han de proceder de informaciones derivadas de aquellos agentes que comenzaban a explorar y a conocer dicho territorio por aquel entonces: los navegantes fenicios.

Para ilustrar este hecho contamos con el testimonio de Estrabón que, en el siglo I d. C, hablaba así acerca de las nociones que Homero poseía del occidente peninsular y de la naturaleza de su fuente de información:

Por lo que respecta a los mejores pasajes, podríamos partir de los siguientes indicios: pues la expedición de Heracles [captura de los bueyes de Gerión] que avanzó hasta aquí y la de los fenicios le sugirió una cierta riqueza y despreocupación de sus habitantes (pues estos llegaron a estar tan sometidos a los fenicios que la mayor parte de las ciudades de Turdetania y de las regiones vecinas se hallan en la actualidad habitadas por aquellos). También la expedición de Odiseo me parece que llegó hasta aquí, sirvió como fuente de información a Homero y le proporcionó la excusa, de manera que también la Odisea, como la *Ilíada*, a partir de lo que había acontecido, la transformó en poesía y elaboró el tipo de mitos habitual en los poetas [...] Así, el poeta, dado que había obtenido informaciones a través de sus conocimientos de tantas expediciones hacia los confines de Iberia, conocedor también de su riqueza y de las demás cualidades (pues los fenicios las habían dado a conocer), situó allí la morada de los bienaventurados y la llanura del Elíseo, donde Proteo afirma que había de morar Menelao: Pero a ti hacia la llanura del Elíseo y los confines de la tierra te enviarán los inmortales, donde el rubio Radamantis, pues allí es muy fácil la vida para los hombres; ni nevadas, ni largo invierno ni lluvias nunca, sino que siempre las brisas que soplan suaves de Céfito, Océano envía para refrescar a los hombres. Pues la pureza del soplo suave del Céfito es lo propio de este territorio, que está situado en occidente y expuesto al sol y se halla en los confines de la tierra en los que afirmamos, el mito sitúa también el Hades;

el citado Radamantis sugiere un lugar cercano a Minos sobre el que afirma: Allí vi a Minos ilustre hijo de Zeus, con un cetro de oro, impartiendo justicia a los muertos. (*Geografía*, III, 2, 13)

De este modo, Estrabón, gran admirador y creyente de todo cuanto relataba Homero, nos indica como este se aprovechó, entre otras cosas, del conocimiento que los navegantes fenicios tenían del occidente ibérico para ilustrar ciertos pasajes de su obra a la vez que hace hincapié en la relevancia que en este territorio tenía la presencia de Céfito y sus cualidades fertilizantes.

Por otro lado, si prestamos atención a los trabajos arqueológicos desarrollados en las últimas décadas, podemos apreciar como la presencia fenicia en las costas occidentales de la península es cada vez más importante y temprana pudiéndose documentar los primeros contactos en torno al siglo IX a. C. y, por lo tanto, en unas fechas que permitirían el trasvase de información de fenicios a griegos con anterioridad a la confección de la *Ilíada*. Así, en el Castro dos Ratinhos (Alentejo), tenemos constatadas interacciones fenicias desde el último cuarto del siglo IX a. C. (Gomes, 2012, p. 58), en el Cerro de Rocha Branca (Silves) y en Quinta de Almaraz (Setúbal) entre los siglos IX y VIII a. C. (Mederos & Ruiz, 2004-2005, pp. 355-358) y entre finales del siglo IX a. C. y la primera mitad del siglo VI a. C., las evidencias se extienden por yacimientos como A Facha, São Julião y los castros gallegos de Torres de Padín, A Peneda do Viso, Torroso y Penalba (González Ruibal, 2006-2007, p. 241).

Con todo, existe otro elemento señalado por Canto (2009, pp. 206-208), que puede testificar aún más el conocimiento que poseía Homero de la Lusitania prerromana. Así, hace ya casi un siglo, Ruy de Andrade localizó en la región próxima a Lisboa de Coruche y la cuenca del río Sorraia una raza desconocida de caballos dotados de rasgos arcaicos que se caracterizaban por su color castaño vivo y pajizo y que denominó como Sorraia. Si atendemos a los nombres de los caballos de Aquiles, observamos como Balio se corresponde con el término griego βαλιός que significa “color castaño y veloz” y, por su parte, Janto tiene su equivalencia con el vocablo ξανθός que, en griego, se refiere a la tonalidad rubio-amarillenta y amarillenta-rojiza, los colores, por lo tanto, más característicos de esta singular raza de caballos.

En definitiva, atendiendo a la cronología en la que tenemos documentada la presencia de fenicios en el occidente peninsular y la época en la que Homero redacta su obra, así como la noticia de Estrabón que nos informa del conocimiento que de este territorio poseía y su origen fenicio o las implicaciones que se pueden derivar de los nombres de Janto y Balio; consideramos que el poeta griego empleó la geografía mítica de carácter liminar que representaba el occidente de la península Ibérica para situar en ellas unos hechos protagonizados por Céfito y las Harpías, es decir, creaciones preolímpicas propias de este ámbito, pero en donde se introdujeron elementos reales para ilustrar mejor y hacer más verosímil su discurso narrativo. Este componente de realidad, será el que explique la vigencia del relato y su definición definitiva en época romana cuando finalice el proceso de integración del occidente de Iberia en el mundo cultural grecorromano.

Ahora bien, ¿introdujo Homero elementos simbólicos ajenos a la tradición griega en su relato? En nuestra opinión, consideramos que es posible que tam-

bién lo hiciera y, aunque la naturaleza de estos podría tener un origen en las creencias presentes en la Lusitania prerromana, lo más probable es que procedieran de los mismos fenicios.

El problema es que, a día de hoy, resulta imposible precisar el sentido y significado eventual de dicha información a partir de las fuentes que disponemos para el estudio de la religiosidad y la mitología fenicia. Aún así, Filón de Biblos,<sup>12</sup> en su *Historia Fenicia*, recoge a partir de la *Cosmogonía* del sacerdote fenicio Sanchuniathon un mito que puede resultar interesante: el del Viento que, enamorado de sus propios principios u orígenes (el Caos) protagoniza una unión íntima cuya conexión es denominada Photos (“padecimiento” o “sufrimiento” en griego) y que dará como resultado el nacimiento de Môt<sup>13</sup> que, a su vez, será el responsable de la creación de todos los elementos que constituyen el mundo conocido (Eusebio, *Praeparatio Evangelica* I, 9, 30, 42)<sup>14</sup> (Baumgarten, 1981, pp. 96-98).

Aquí aparecen reflejados algunos elementos que integran el mito de las yeguas lusitanas: la capacidad reproductora del viento y el padecimiento y la muerte que produce su acción. El primero de ellos está presente en todas las fuentes analizadas. El segundo aparece tan solo en autores de época romana en alusión a la brevedad de la vida que sufren los potros que nacen de la unión del

<sup>12</sup> Filón de Biblos escribe su obra en el siglo II d. C., pero los fragmentos que hoy en día conocemos de ella proceden de citas realizadas por Porfirio (*De Abstinentia*) en el siglo III d. C. y, sobre todo, de aquellos que fueron conservados a inicios del siglo IV d. C. por Eusebio de Cesarea (*Praeparatio Evangelica*), el cual los introduce en un discurso dotado de un tono polémico en el que intenta combatir sus contenidos paganos. Todo ello invita a tomar con grandes precauciones la naturaleza de esta fuente, a pesar de que el testimonio de Sanchuniathon proceda de un sacerdote fenicio que sería, según Porfirio, contemporáneo a la guerra de Troya y, por parte de los investigadores, de finales del II milenio a. C. o inicios del I milenio a. C.

<sup>13</sup> En este relato, el dios que simbolizará la muerte en el mundo cananeo y fenicio, se presenta con unos significados y funciones diferentes al ser concebido como una masa acuosa putrefacta y origen de todo. Sin embargo, es posible que estemos ante la narración de unos hechos vinculados a un dios que, tras la cosmogonía, adquirirá los valores y funciones presentes en la tradición ugarítica y que lo asociarán definitivamente con el mundo de ultratumba.

<sup>14</sup> Reproducción del texto original traducido al castellano: (806, 17) Y cuando el viento, enamorado de sus propios principios u orígenes, protagoniza una unión íntima cuya conexión es denominada Photos. Esta mezcla será el origen de la creación de todas las cosas. Pero él [Photos] no era consciente de su propia creación. (806, 20) Y de su conexión [con el viento], Môt nace del viento. (806, 21) Unos dicen que [Môt] es el lodo, otros la putrefacción de una mezcla acuosa. (806, 22) Y de esta [putrefacción] nació cada semilla de la creación y [el] origen de todas [las cosas]. (806, 23) Y había algunos seres vivos que carecían de cualquier sentido de la percepción, de los cuales nacieron criaturas poseedoras de intelecto. Y fueron llamados Zophasêmin, los observadores del cielo, y creados de la misma forma que un huevo. Y Môt hizo arder en adelante al sol y la luna, las estrellas y los grandes cuerpos luminosos. (806, 28) Y cuando el aire irrumpió en la luz, como consecuencia tanto de la combustión de la tierra como del mar, surgieron vientos y nubes y grandes aguaceros de las aguas del cielo e inundaciones. (806, 31) Y cuando [las aguas] fueron puestas aparte y separadas de su lugar original por la acción del sol, (807, 1) entonces todas las cosas se encontraron la una con la otra de nuevo en el aire y sonaron juntos produciéndose los truenos y los relámpagos. (807, 3) Y como resultado de las colisiones de los truenos, los seres intelectuales mencionados anteriormente se despertaron, (807, 4) y como consecuencia de su sonido se asustaron, (807, 5) y el macho y la hembra fueron puestos en movimiento en la tierra y en el mar. (807, 7) Estas son las cosas que fueron encontradas escritas en la cosmogonía de Tautos y en sus comentarios tanto de conjeturas como de pruebas que su intelecto vio, y encontró, y nos reveló.

viento y las yeguas: siete años en el texto de Silo Itálico y tres en las versiones de Varrón, Columela, Plinio y Agustín.

Con todo, la naturaleza de la fuente y el escaso conocimiento que tenemos a día de hoy acerca de la religiosidad y la mitología fenicia, no permiten ir más allá de esta frágil hipótesis.

## 5. Conclusiones

Afirmaba Bermejo Barrera (1991, p. 94) que vincular un mito a una determinada realidad histórica es una cuestión banal puesto que el mito, como producto histórico que es, ya forma parte de ella. A lo largo de estas líneas no hemos pretendido reconstruir elementos de mitologías o creencias pretéritas sino, simplemente, tratar de esclarecer el significado y el origen de una narración que tradicionalmente se ha identificado como un mito lusitano de carácter indoeuropeo o, directamente, como una invención de los autores clásicos.

La constatación del mito en la obra de Homero nos ha llevado a plantear su origen en un momento anterior a los siglos IX-VIII a. C., de tal manera que los testimonios posteriores partirían de un relato mítico presente en la Grecia arcaica que se iría detallando en la medida en que se fuese conociendo e integrando el territorio del occidente de la península Ibérica en la órbita cultural grecorromana. Con todo, no queremos insinuar lo que en su día afirmó Graves (1985, p. 191) de que “la autoridad de Homero pesaba lo suficiente como para que los romanos cultos siguieran creyendo, con Plinio, que las yeguas españolas podían concebir volviendo sus cuartos traseros al viento”.

Lo que defendimos a lo largo de este trabajo fue la creación, en época homérica o en una inmediatamente anterior a ella, de una tradición protagonizada por Céfiro y las Harpías situada en uno de los espacios liminares en donde la religión griega había relegado gran parte de sus mitos preolímpicos. Sin embargo, en su construcción se integrarían elementos y componentes propios de la realidad presente en la geografía lusitana y que Homero recibiría a través de los agentes comerciales fenicios que interactuaban con ella por aquel entonces. La utilización de esa información en el discurso narrativo servía para otorgar verosimilitud al mismo, pero permitió también que su creencia continuase vigente en período romano en donde la integración de la Lusitania en sus fronteras permitiría definir ciertos componentes que a la tradición homérica le había resultado imposible precisar por no disponer de unas coordenadas tan concretas. Sin embargo, al tiempo que se caracterizaban estos nuevos componentes, el salto cronológico y, posiblemente también, la pérdida de comprensión del significado original del mito, hizo que la figuración équida que poseían las harpías en época homérica trastornara la esencia del mito, provocando así la identificación de estos personajes con auténticas yeguas, al tiempo que daba comienzo un proceso acelerado de declive que hará que el mito tan solo perdure en el tiempo como resultado del uso interesado que hizo del mismo el cristianismo.

El resultado final, a nuestro modo de ver, fue la construcción de una realidad simbólica liminar que alimentó los discursos míticos que la religión griega situaba en los confines de su mundo conocido. No obstante, también es posi-

ble que relegase al occidente de la península Ibérica este mito concreto a raíz de unas creencias religiosas cuya naturaleza se nos escapa y que, aun pudiendo tener alguna analogía con una tradición mitológica lusitana, parece más probable que se vincule con otra de origen fenicio y, tal vez, con una relacionada con su cosmogonía.

## Referencias bibliográficas

- Baumgarten, A. I. (1981). *The Phoenician History of Philo of Byblos*. Leiden: E. J. Brill.
- Bermejo Barrera, J. C. (1976). Los caballos y los vientos: un mito lusitano antiguo. *Hispania Antiqua*, 7, 301-310.
- Bermejo Barrera, J. C. (1982). *Mitología y mitos de la Hispania Prerromana*. I. Madrid: Akal.
- Bermejo Barrera, J. C. (1991). Los mitos griegos y la Hispania antigua: consideraciones metodológicas. *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Hª Antigua*, IV, 85-106.
- Blázquez Martínez, J. M. (1962). *Religiones primitivas de Hispania*. I. Fuentes literarias y epigráficas. Madrid: CSIC.
- Blázquez Martínez, J. M. (1983). *Primitivas religiones ibéricas*. II. Religiones prerromanas. Madrid: Cristiandad.
- Blázquez Martínez, J. M., & García-Gelabert, M. P. (2003). Mitos Hispánicos. In J. Martínez-Pinna (Ed.), *Mito y Ritual en el Antiguo Occidente Mediterráneo* (pp. 197-220). Málaga: Universidad.
- Canto, A. M. (2009). Un mito homérico en Ibéria: Zephyrus y las yeguas de Olisipo. Nuevos textos y ensayo de explicación desde la genómica. In J. G. Gorges, J. D'Encarnação, T. Nogales Basarrate, & A. Carvalho (Coords.), *Lusitânia romana- entre o mito e a realidade* (pp. 165-218). Cascais: Câmara Municipal.
- Fernández de Córdoba, F. (1615). *Didascalía multíplex. Nunc primum in lucem emissa*. Lugduni: Sumpt. H. Cardon.
- Freán Campo, A. (2016). Cultos orientales durante la primera Edad del Hierro en el noroeste de la península Ibérica. In R. Cordeiro Macenlle, & A. Vázquez Martínez (Eds.), *Estudios de Arqueología, Prehistoria e Historia Antiga. Achega dos novos investigadores* (pp. 215-227). Santiago de Compostela: Arcian.
- García Quintela, M. V. (2001). *Mitos Hispánicos. La Edad Antigua*. Madrid: Akal.
- García y Bellido, A. (1967). *Veinticinco estampas de la España antigua*. Madrid: Espasa Calpe.
- García-Gelabert, M. P., & Blázquez Martínez, J. M. (2006). Dioses y caballos en la Iberia prerromana. *Lvcentvm*, XXV, 77-123.
- Gomes, F. B. (2012). *Aspectos do sagrado na colonização fenícia*. Lisboa: Centro de Arqueología da Universidade.
- González Ruibal, A. (2006-2007). *Galaicos. Poder y comunidad en el noroeste de la península Ibérica (1200 a.C. - 50 d.C.)*. A Coruña: Museo Castelo de San Antón.
- Graves, R. (1985). *Los mitos griegos*. I. Madrid: Alianza Editorial.
- Marín Ceballos, M. C. (2011). *Cultos y ritos de la Gadir fenícia*. Cádiz: Universidad.
- Mederos Martín, A., & Ruíz Cabrero, L. A. (2004-2005). Un Atlántico Mediterráneo. Fenicios en el litoral portugués y gallego. *BYRSA*, III-IV, 351- 409.
- Pereira de Figueiredo, A. (1825). Dissertação 4ª: Das Egoas da Lusitania, de que se creô que concebão do Zéfyro, e onde era nos campos de Lisboa, que ellas pastavão. *Memorias da Academia Real das Sciencias de Lisboa*, 9, 63-247.
- Prados Martínez, F. (2007). *Los fenicios. Del monte Líbano a las Columnas de Hércules*. Madrid: Marcial Pons Historia.
- Rosado Fernandes, R. M. (1981). *O vento, as éguas de Lisboa e os humanistas do Ocidente peninsular*. Paper presented at the *Actas del Primer Congreso Gallego de Estudios Clásicos*, Santiago de Compostela, 369-388.
- Rosado Fernandes, R. M. (1984). *O Vento, as éguas da Lusitânia e os autores gregos e latinos*. *Euphrosyne*, XII, 53-77.
- Rosado Fernandes, R. M. (1985). *Ulisses em Lisboa*. *Euphrosyne*, XIII, 139-161.

- Saintyves, P. (1985). *Las madres vírgenes y los embarazos milagrosos. Ensayo de mitología comparada*. Madrid: Akal.
- Sánchez Moreno, E. (1995-1996). El caballo entre los pueblos prerromanos de la Meseta Occidental. *Stud. hist. H. antigua*, 13-14, 207-229.
- Schulten, A. (1920-1987). *Fontes Hispaniae Antiquae, I-IX*. Barcelona: Rústica.
- Vasconcellos, J. L. (1905). *Religiões da Lusitânia. II*. Lisboa: Imprensa Nacional
- Xella, P. (1991). Baal Hammon: recherches sur l'identité et l'histoire d'un dieu phénico-punique. *Revue de l'histoire des religions*, 208 (4), 442-444.
- Xella, P. (2000). *Una cuestión de vida o muerte: Baal de Ugarit y los dioses fenicios*. Paper presented at the *II Congreso Internacional del Mundo Púnico*, Cartagena, 33-45.
- Zamora, J. A. (2011). Religión y lengua fenicias. In J. Martínez Delgado (Ed.), *El viaje lingüístico de la Biblia* (pp. 45-66). Granada: Universidad.

## Resumo

Propõe-se uma releitura do mito das éguas lusitanas na qual será defendida uma origem vinculada com a mitologia grega arcaica e os seus relatos simbólicos de carácter liminar. A partir da exposição das fontes disponíveis na atualidade para o seu estudo, realizar-se-á uma análise para evidenciar o relevo da transição homérica no devir do relato e a presença nela de certos elementos que nos levarão a discriminar no mito algumas influências procedentes de uma eventual tradição fenícia, difíceis de definir, mas que relacionaremos, como hipótese, com a sua cosmogonia.

## Abstract

Our proposal is to read the myth of the Lusitanian mares again and prove that an origin linked to the ancient Greek mythology and its frontier symbolic stories can be defended. Starting with the account of the study sources available nowadays, we will carry out an analysis that will show, on the one hand, the importance of the Homeric tradition in the evolution of the story, and, on the other, the presence of some elements that will lead us to distinguish several influences from a possible Phoenician tradition. These influences are difficult to define, but we will relate them to their cosmogony by way of hypothesis.