

VIRIATO Y LA IDEOLOGIA TRIFUNCIONAL INDOEUROPEA

Marco V. García Quintela
Universidad de Santiago

El estudio de las poblaciones prerromanas del centro y oeste de la Península Ibérica depende, en buena medida, de los avances de la lingüística comparada indoeuropea¹. Sin dejar de lado los resultados de esas investigaciones otros estudios, más recientes, tratan de encontrar huellas de la común ideología de los indoeuropeos entre los restos fragmentarios de la antigua etnografía peninsular².

En el presente trabajo estudiaré a Viriato desde esa última perspectiva. En concreto trataré de mostrar que buena parte de los textos sobre el personaje son coherentes con la ideología trifuncional indoeuropea tal como la describió G. Dumézil.

Esta aproximación se inscribe en un contexto de renovado interés por la figura del lusitano³. En efecto, la vieja y romántica aproximación de Schulten resulta caduca

¹ Síntesis y más bibliografía en A. Tovar, "Lenguas y Pueblos de la Antigua Hispania: lo que Sabemos de Nuestros Antepasados Protohistóricos", *Veleia* 2-3, 1985-1986, 15-34; J. Untermann, "Lusitanisch, Keltiberisch, Keltisch", *Veleia* 2-3, 1985-1986, 57-76; F. Villar, *Los Indoeuropeos y los Orígenes de Europa. Lenguaje e Historia*, Madrid 1991, 443-466; perspectiva arqueológica unida a consideración de las fuentes escritas en M. Almagro-Gorbea, "El Origen de los Celtas en la Península Ibérica. Protoceltas y Celtas", *Polis* 4, 1992, 5-31.

² Véase J. C. Bermejo Barrera, *Mitología y Mitos de la Hispania Prerromana*, Madrid 1982, 87-100; *idem.*, *Mitología y Mitos de la Hispania Prerromana II*, Madrid 1986; B. García Fernández-Albalat, *Guerra y Religión en la Gallaecia y la Lusitania Antiguas*, Sada (La Coruña) 1990; G. Sopeña Genzor, *Dioses Etica y Ritos*, Zaragoza 1987, el mismo autor profundiza y amplía los temas de este libro en su excelente tesis doctoral de próxima publicación.

³ J. Lens Tuero, "Viriato, Héroe y Rey Cínico", *Estudios de Filología Griega* 2, 1986, 253-272; R. López Melero, "Viriatus Hispaniae Romulus", *Espacio, Tiempo y forma*, serie II, Hª Antigua, t. I, 1988, 247-262; L. García Moreno, "Infancia, Juventud y Primeras Aventuras de Viriato, Caudillo Lusitano", *Actas Iº Congreso Peninsular de Historia Antigua*, Vol. II, Santiago de Compostela 1988, 373-382; *idem.*, "La Hispania Anterior a Nuestra Era. Verdad, Ficción y Prejuicio en la Historiografía Antigua y Moderna", *Actas del VII Congreso Español de Estudios Clásicos*, Madrid 1989, 17-43, esp.

desde perspectivas historiográficas que busquen la necesaria ruptura con un modelo interpretativo de la historia antigua de la península completamente agotado⁴. Pero aquí sugiero una aproximación diferente a las mencionadas sin recusar otros trabajos de indudable valor. Simplemente trato de explorar otra vía para que haga su camino. Permítaseme señalar, más en concreto, que lo más interesante de esas aproximaciones está en la implementación de una aproximación que, por analogía con los estudios homéricos, podemos llamar "analítica". Por mi parte pretendo sobre todo una aproximación "unitaria" que ponga de relieve la coherencia y trabazón interna del conjunto de las tradiciones sobre Viriato.

Por otra parte soy consciente de que en la universidad española Dumézil resulta sospechoso y apoyarse en sus hallazgos también. En efecto, desde que Momigliano sugirió en 1984 que Dumézil vehiculaba ideología nazi en sus propuestas el recurso a su método es tabú. Pero ocurre que Momigliano desconocía los hechos y se equivocaba en su interpretación, tal como he demostrado en otro lugar⁵. Añadiré que intentar desvelar el presunto secreto de una obra científica compleja reduciéndola a un impulso político simple ha sido el recurso que utilizaron algunos historiadores hispanos. En efecto, así se perpetuaron unos modelos que, en su momento, habían tenido su interés pero que, continuados de esa forma, resultaban esperpénticos. En definitiva, es cierto que las posiciones políticas influyen sobre la creación historiográfica, y en muchos casos consciente y explícitamente, pero en otros casos no ocurre así y el impulso político, existente, ocupa un lugar menor, entremezclado con impulsos procedentes de tradiciones científicas o académicas. La tendencia a acentuar la importancia de la política minusvalorando otros aspectos es lo que considero rechazable tanto en el caso de Dumézil como en el de la historiografía española de la antigüedad.

Tras estas explicaciones podemos pasar a nuestro tema. En primer lugar examinaré un testimonio de Diodoro sobre las distintas especializaciones de tres pueblos peninsulares. En segundo lugar me detendré en la caracterización de Viriato como guerrero que, además, evita cuidadosamente tres pecados. Seguidamente estudiaré el conocido pasaje relativo a las "bodas de Viriato". Por último analizaré las "biografías" y los testimonios sobre el rol institucional de Viriato entre los lusitanos a la luz, como en los restantes casos, del comparatismo indoeuropeo.

31-43; L. Pérez Vilatela, "Procedencia Geográfica de los Lusitanos de las Guerras del siglo II a. de C. en los Autores Clásicos (154-139)" *Actas del VII Congreso Español de Estudios Clásicos*, Madrid 1989, 257-262.

⁴ Esto se fundamenta en M. V. García Quintela, "Les peuples indigenes et la conquete romaine de l'Hispanie. Essai de critique historiographique", *DHA* 16/2, 1990, 181-210.

⁵ M. V. García Quintela, "¿Historia de la Historiografía o Caza de Brujas? El Caso Dumézil", *Historia y Crítica* 3, en prensa y D. Eríbon, *Faut-il bruler Dumézil? Mythologie, science et politique*, París 1992, *passim* que he recensionado para *Habis*, en prensa.

I. Tres Etnias Ibéricas

Diodoro de Sicilia comienza su exposición sobre Hispania estudiando a los celtíberos, como vecinos y parientes de los celtas de las Galias, y describe muy bien su armamento (V, 33). A esto sigue un capítulo (34) de gran unidad, pues el inicio del cap. 35 define una cesura fuerte: eso era todo lo que tenía que decir Diodoro respecto a las distintas étnias peninsulares (V, 35, 1: *Epeì dè tà perì tòn Ibéron diélthomen*).

Ahora bien, esas etnias eran sólo tres y aparecen definidas con un rasgo que determina su excelencia en determinada área de acción. En primer lugar los celtíberos, si bien eran duros con enemigos y malhechores, se caracterizaban por su hospitalidad:

"Eran bondadosos y cercanos a los hombres ('epieikeîs kai philánthropoi'). Cuado por ejemplo algún extranjero estaba entre ellos todos lo invitaban a detenerse en sus casas y rivalizaban entre sí en hospitalidad ('philoxenías'), y se habla con aprobación y se considera como amado de los dioses ('theophileîs') a cualquiera de ellos que sea hospitalario con los extranjeros" (V, 34, 1).

Diodoro también indica la variedad y abundancia de sus recursos alimenticios, y destaca su consumo de hidromiel. La miel se daba en abundancia en su territorio y el vino lo obtenían del comercio (V, 34, 2).

Seguidamente se ocupa de los vacceos, la etnia *chariéstaton* de todas las que rodeaban a los celtíberos:

"Pues este pueblo divide cada año entre sus miembros la tierra cultivada y hacen la cosecha propiedad de todos estableciendo la porción de cada hombre, y si algún campesino ('georgoîs') se apropia de una parte para sí mismo se establece la pena de muerte". (V, 34, 3).

La tercera y última de las etnias recordadas por Diodoro es la lusitana, la más fuerte (*alkimótatoi*, V, 34, 4). El resto del capítulo concreta las manifestaciones de esta cualidad superlativa de los lusitanos. Describe con cuidado su armamento y explica las habilidades físicas de los guerreros y sus modos de combatir (V, 34, 4-5). Además Diodoro destaca una institución de este pueblo que afina su caracterización:

"Una práctica peculiar tiene lugar entre los iberos y especialmente entre los lusitanos. Cuando sus jóvenes alcanzan la plenitud de su fuerza física, aquellos que son los mas pobres entre ellos en bienes materiales pero son excelentes por su vigor y audacia, se equipan sólo con su valor y sus brazos y se retiran a las montañas. Allí forman bandas de considerable tamaño con las que bajan hasta Iberia reuniendo riquezas mediante el pillaje" (V, 34, 6).

La evidente claridad del texto de Diodoro es digna de asombro. ¿Acaso él, o sus

fuentes⁶, no sabían que había otras muchas etnias en la península? ¿Acaso desconocía la belicosidad de los vacceos o las riquezas de los lusitanos? En ambos casos la respuesta debe ser negativa. En efecto, en las referencias a Hispania de Polibio, Estrabón, Tito Livio, etc., aparecen tal multiplicidad de etnias que es insólita su reducción a sólo tres en el texto que comentamos. Por otra parte, Diodoro sólo presenta un informe "completo" sobre los celtíberos: son buenos guerreros (V, 33, 2-5 y 34, 1 y 5), amados de los dioses en la paz y su tierra es fértil (V, 33, 1), aunque, curiosamente, no parece que la trabajen - insiste en la abundancia de miel y en que el vino lo obtienen de mercaderes.

En cuanto a los vacceos, Diodoro ignora por completo toda referencia a su *ethos* guerrero, muy presente en otros testimonios⁷. Es más, aunque el uso reseñado pueda explicarse como una manifestación de la operatividad de prácticas guerreras documentadas en otros horizontes⁸, no es ahí en donde pone el acento nuestro texto que insiste, por el contrario, en que era una práctica en favor de la riqueza de la producción agraria. Por último, los lusitanos, además de los rasgos destacados aquí por el siciliano, se distinguían por la feracidad de sus tierras de acuerdo con Polibio y otros testimonios⁹.

Así pues, la calidad de información etnográfica de este pasaje resulta lamentablemente insuficiente. Sólo tendría valor como reseña de algunas instituciones peculiares de los vacceos y los lusitanos -lo cual no es poco pues Diodoro es nuestra única fuente-, pero sin mostrarlas en relación con otros aspectos de esas sociedades. Sin embargo, considerado como posible reflejo de otro tipo de realidad, claramente ideológica, se nos abren unas perspectivas muy diferentes.

En efecto, los rasgos determinantes de cada una de las etnias se conforman a un claro principio trifuncional. Los celtíberos destacan por una sociabilidad que los sitúa cerca de los dioses, no trabajan y viven en una especie de edad de oro¹⁰, representan

⁶ Con certeza Posidonio, que visitó Hispania al principio del I a. C.; se discute hasta qué punto Diodoro le sigue fielmente. Ver J. Malitz, *Die Historien des Poseidonios*, Zetemata Heft 79, Munich 1983, 34-42 (comentario "analítico" pp. 118-9); texto recogido por los editores de Posidonio, Jacoby, *FGrHist* 87 F 117; W. Theiler (hrs.), *Poseidonios, Die Fragmente*, Berlín-Nueva York 1982, fr. 89; L. Edelstein e I. G. Kidd, *Posidonius, The Fragments, I*, Cambridge 1989², no editan a Diodoro, lo explican en pp. xvii-xx.

⁷ Eliano *NA* X, 22. sobre las honras a los guerreros de mérito; Apiano *Ib.* 50-55, 80-83, 87-88 señala distintas guerras contra los romanos; A. Schulten, *Fontes Hispaniae Antiquae* IV, Barcelona, 1937, 3-95 reúne las fuentes sobre la guerra de Numancia, en la que se vieron mezclados los vacceos.

⁸ César *BG.* VI, 22, explica el reparto anual de la tierra entre los germanos como una manifestación de su continuo interés por la guerra; en D. Casio, *LXII*, 6, 3, Boudicca opone el "comunismo" de sus belicosos subditos a la agricultura.

⁹ *XXIV*, 8 (= Ateneo, VIII, 330 e); sobre ese testimonio cf. M. V. García Quintela, "Sources pour l'étude de la protohistoire d'Hispanie. Pour une nouvelle lecture", *DHA* 17/1, 1991, 61-99. esp. 62-70.

¹⁰ El no trabajar y la proximidad a los dioses caracterizan a la raza de oro en el mito hesiódico de las razas que, según J.-P. Vernant, *Mythe & pensée chez les Grecs*, París, 1985², (1965), 19-106, ocupa el lugar estructural de la Primera Función. Sobre la miel (producto no trabajado) en la mitología griega e hispánica cf. J. C. Bermejo, *Mitología y Mitos*, 72-79.

la Primera Función en su dimensión jurídica más cercana a los hombres que, genéricamente, está bajo la sombra de lo que representa el dios védico Mitra. Por su parte, los vacceos son excelentes en la regulación de la productividad de las tierras que cultivan, de esta forma representan la Tercera Función. Por último, los fuertes lusitanos, se muestran exclusivamente como guerreros, ocupan la Segunda Función.

De este modo en el texto no leemos sólo hechos institucionales, percibimos también la presencia de una ideología que interpreta la realidad de acuerdo con su prisma particular. Este prisma es, sin duda, reduccionista: en la península existían más pueblos y cada uno de ellos era más complejo. Pero esa ideología que estructura el texto de Diodoro se convierte en un objeto de estudio específico con sus propios problemas. La especificidad se precisa recurriendo al comparatismo con representaciones ideológicas de otros pueblos indoeuropeos. El problema principal consistió en saber si la estructura señalada es particular de la percepción de Diodoro (o sus fuentes griegas) o si procede de informantes indígenas.

El primer punto podemos evacuarlo con relativa sencillez. Situaciones comparables a la aquí descrita están muy presentes en el mundo indoeuropeo. Desde el reparto de la sociedad en tres clases funcionalmente orientadas que leemos en la India védica y el antiguo Irán, con huellas en Grecia e Italia¹¹. Hasta otras representaciones míticas, tal vez más próximas a la presente, que muestran la composición de una sociedad a través de la reunión en un sólo colectivo de tres grupos especializados funcionalmente¹² o, viceversa, la delimitación de regiones a partir de un punto central mediante personajes funcionalmente orientados¹³. Pero estas situaciones son sólo análogas, nuestro texto no se puede reducir a ninguna de ellas y tampoco parece ser el resultado de una simple copia o adaptación. En efecto, en los casos señalados se trataba del establecimiento unitario de un solo pueblo¹⁴ o, si se trataba de la delimitación de regiones diferentes, eran los personajes a los que se cedía cada parte quienes estaban identificados por su función. En este caso, a diferencia de los anteriores, se trata de tres etnias claramente delimitadas que sobresalen en un punto, es decir, se reconoce implícitamente que son, cada una de ellas, más complejas; en el texto no hay indicios de que su unión fuese deseable o posible. La ideología

¹¹ Cf. E. Benveniste, *Vocabulario de las Instituciones Indoeuropeas*, Madrid 1983, (París 1969), 183-191.

¹² Un buen ejemplo está en las tres primitivas tribus romanas funcionalmente orientadas, cf. G. Dumézil, *Mythe et épopée, I*, París 1986⁵ (1968), segunda parte y especialmente 285-303. *Idem*, *Idées romaines*, París 1980² (1969), 209-223. Cf. *idem*, *Romans de Scythie et d'alentour*, París 1978, 171-203.

¹³ G. Dumézil, *Mythe et épopée II*, París 1986⁴ (1971), 251-71; cf. una prolongación medieval de estos temas en J. H. Grisward, *Archéologie de l'épopée médiévale*, París 1981, 27-78, recogiendo abundantes materiales comparativos; estos temas conforman la ideología real, ver D. Dubuisson, "Le roi indo-européen et la synthèse des trois fonctions", *Annales ESC* 33, 1978, 21-34, esp. 22-23.

¹⁴ Aunque existen mezclas, por ejemplo los escitas en las tradiciones sobre sus orígenes muestran un movimiento de acumulación de talismanes trifuncionales en torno al rey y de distinción regional, ver Heródoto IV, 5-7 y el comentario de Dumézil citado *supra* n. 12.

trifuncional se limita nada más, pero nada menos, a operar como un instrumento de síntesis etnográfica.

Pasemos al problema. Este *modus operandi* ¿está en los sabios indígenas o en los etnógrafos griegos y romanos? Me parece muy difícil ser tajante. Las diferencias entre nuestro texto y otras creaciones pueden inclinarnos hacia su originalidad. La coherencia con otros textos que veremos a continuación también - pues mantienen la misma estructura ideológica pese a la diferencia de autores y situaciones. De otra parte parece difícil que los indígenas y, dado el sesgo del texto de Diodoro, los propios celtíberos, no tuviesen ninguna teoría sobre sí mismos y sus vecinos¹⁵. Finalmente, ciñéndonos a los celtíberos en el conjunto de su aparición en Diodoro, su "plenitud" en las dos primeras funciones junto a su no trabajo de la tierra refleja a la perfección la representación pancéltica de una Tercera Función ajena al dominio agrícola¹⁶. No obstante, estos argumentos carecen de un peso decisivo, en la medida, sobre todo, que estamos ante una creación tamizada por una ya vieja etnología y por una lengua depurada en el análisis social. Si, finalmente, nos inclinamos por la opción de que estamos ante genuinas elaboraciones hispanas sobre el fondo común indoeuropeo será a partir de otras consideraciones.

II. Viriato y los Tres Pecados del Guerrero

Si ahora centramos nuestra atención en los lusitanos como representantes de la Segunda Función, parece esperable que su representante más genuino, Viriato, aparezca como un guerrero y que lo haga dentro de las modalidades definidas por la ideología indoeuropea.

En favor de esta posibilidad existen varias razones. (a) En el texto que relata las "bodas de Viriato" nuestro personaje se muestra como el portador de la lanza y tiene el comportamiento en la mesa propio de un guerrero poco "civilizado"¹⁷. (b) La forma de reclutamiento de las bandas de guerreros, según el informe de Diodoro, es muy semejante a otras descripciones análogas relativas a la Roma arcaica o a los germanos¹⁸. (c) Viriato aparece descrito como el jefe de una de esas bandas cuyos miembros, además, estaban personalmente vinculados con él¹⁹. (d) Son abundantes

¹⁵ Ver en el mismo sentido M. V. García Quintela, "¿Cuatro o Cinco Partes del Territorio de los Celtíberos? (nota a Estrabón III, 4, 19)", *III Simposio sobre los Celtíberos: El Poblamiento Celtibérico*, en prensa.

¹⁶ Muy bien explicado el tema en F. Le Roux, Ch.-J. Guyonvarc'h, *La société celtique dans l'ideologie trifonctionnelle et la tradition religieuse indo-européennes*, Rennes 1991, *passim*.

¹⁷ Cf. Diod., V, 34, 5 y Estr., III, 3, 6, que comentaremos más adelante.

¹⁸ Diod., V, 34, 6; cf. César, *BG*, VI, 22-23 para los germanos, y G. Dumézil, *Mythe et épopée III*, París 1981³ (1973), 239-262, sobre la figura de Coriolano.

¹⁹ Como se pone de relieve en la descripción de sus funerales, Diod., XXXIII, 21a; Según Apiano, *Ib.* 62, actúa sólo con una élite en un momento de especial peligro. Cf. Plut., *Sert.*, 14; Estr., III, 4, 18; D. Casio, LIII, 20, 2; Val. Max., II, 6, 11; Serv. *ad Georg.*, IV 218 (= Salust. I, 125) para otros

las descripciones de los usos guerreros lusitanos en las que se insiste en unas actitudes en las que predomina el furor guerrero²⁰. (e) En el área galaico-lusitana está bien atestiguada la presencia de toda una serie de dioses que protegen a distintas comunidades y cuyos epítetos y teónimos los relacionan con el ámbito de la función guerrera céltica²¹. (f) El nombre de Viriato deriva del céltico *viria*, que significa *torques* (Viriato equivale al latino *Torquatus*), indica una forma de ornamento propia de los guerreros célticos²².

La consideración de otros dos textos sensiblemente paralelos nos proporciona un último argumento y nos obliga a avanzar. En efecto, en torno a la figura de Viriato se detecta un trabajo con el conocido tema de los tres pecados del guerrero perteneciente al común acervo indoeuropeo²³. Concluye Dión Casio un fragmento que recoge una semblanza de la personalidad de Viriato afirmando que *guerreo ou̓te pleonexías ou̓te dunastelás è kai̓ orgês... allà... philopólemos kai̓ eupólemos* (XXII, fr. 73, 4). Las tres posibles faltas del guerrero indoeuropeo, consistentes en pecados contra cada una de las tres funciones - la riqueza, la usurpación de la soberanía y el exceso de cólera (vista en este caso concreto como pecado en oposición a la "buena guerra") -, están bien señaladas al tiempo que erradicadas de la personalidad de Viriato. Sólo el orden de las faltas según las funciones, III, I, II, presenta algún problema. Para solventarlo debemos considerar que la fórmula de Casio no es casual, pues la semblanza de Viriato que construye supone un ordenamiento también trifuncional pues alude, primero, al entrenamiento guerrero (73,1, Segunda Función), después a la sobriedad (73, 2, vicios de la Tercera Función evitados) y, por último, a la inteligencia (73, 3, Primera Función). Así las palabras de cierre no parece respetar el propio orden conceptual del texto que cierran. Sin embargo, ese orden se reitera en el pasaje con el que Diodoro termina su descripción de las bodas.

En efecto, allí se cantan las virtudes del guerrero: *hupelámbanen gâr tèn mèn autárkeian mégiston hupárchein ploûton, ten dè eleutherían patrída, tèn dè ek tês andreías hyperochèn bebaiotáten ktêsin* (XXXIII, 7, 3). Las dos primeras virtudes insisten en la autonomía del guerrero con respecto a la Tercera Función, evocada por la mención de la riqueza material (*plôûtos*), y a la Primera, al aludir a la soberanía con la mención de la patria. Así pues el guerrero se caracteriza por la *autárkeia*, que le independiza de las servidumbres materiales, y por la *eleuthéria*, que evita su

ejemplos de esta relación en la península; y César, *BG* III, 22, para lo mismo entre los galos. Ver F. Rodríguez Adrados, "La «fides» ibérica", *Emérita* 14, 1946, 128-209, esp. 187-208.

²⁰ Lucilio V, 288; César, *BC* I, 44, 1-3; Plut., *Mar.* 6; Apiano, *Ib.* 67, y *cf.* 95-97; Estr., III, 3, 7.

²¹ Véase García Fernández-Albalat, *Guerra y Religión*, *passim*.

²² Ver A. Holder, *Alt-Celtischer Sprachschatz*, III, Leipzig 1907, s. v. *viria*. Las características generales del personal de la Segunda Función las describe G. Dumézil, *Heur et malheur du guerrier*, París 1985², 154-160 y *passim*. Véase Diod., V, 27, 3. Es significativa la falsa etimología de Nonnio (186, 33): *Viriatum dictum est magnarum virium*.

²³ Véase Dumézil, *Heur*, 72-126; *idem.*, *Mythe et épopée II*, 66-68 y 118-122; *idem.*, *Mythe et épopée III*, 247-248.

subordinación a cualquier tipo de soberanía definida en términos políticos o religiosos. Por último, se menciona la virtud más genuina del guerrero como definidora de su preeminencia social y su excelencia con un término del dominio de la Segunda Función: la *andreía*²⁴.

El orden conceptual es el mismo en los dos pasajes: III, (*ploutos, pleonexia*); I, (*dunasteta, patris*); II, con fórmulas diferentes, Casio siguiendo con sus expresiones en negativo, menciona un posible pecado del guerrero, (*orgês*), para insistir en la pura vocación militar de Viriato que, en Diodoro, se expresa de forma positiva (*andreia*). Esta alteración del *canon* jerárquico se explica en Diodoro por el contexto que insiste en la diferenciación entre un *guerrero* y un *poseedor* (*infra*). Casio, por su parte, pudo haber leído en sus fuentes un canto a la excelencia del personaje definiendo tres aspectos concretos en la que se manifestaba y la alteración del orden puede deberse a la transmisión del texto. Así pues, en Casio se formula claramente el tema profundamente indoeuropeo de los tres pecados del guerrero (que evita el héroe), mientras que en Diodoro tenemos tres expresiones directas de la calidad del personaje²⁵. Ahora bien, de este modo leemos el contrapunto *positivo* de los guerreros que pecan siguiendo ese mismo orden trifuncional. Hay dos formas de explicar esta anomalía.

Consideremos, en primer lugar, que el protagonista de este episodio es el líder de la resistencia contra Roma. En ese contexto los representantes intelectuales de la Primera Función entre los lusitanos²⁶, o incluso guerreros especialistas en ideología²⁷, recurrieron a un viejo saber para exaltar la figura de su jefe guerrero. En todo caso, la presencia de dos fórmulas como las que examinamos -autónomas y equivalentes-, nos hace pensar en la probabilidad de que estemos ante fuentes distintas para los dos autores cuyo único origen posible habría que buscarlo en los medios cercanos al héroe.

En segundo lugar, no debemos olvidar la naturaleza de los textos examinados, apenas dos fórmulas lapidarias. En los estudios sobre los pecados de los guerreros indoeuropeos Dumézil y sus seguidores manejan sobre todo relatos épicos o míticos

²⁴ Cf. Diod., XXXIII, 1, 3 y 5; 21a.

²⁵ Las palabras de Diodoro recuerdan, también, el ideal de autonomía del guerrero; cf. Dumézil, *Heur*, 72-79.

²⁶ Se trata de la vieja pregunta sobre si había o no druidas entre los célticos peninsulares. He tratado de delimitar la cuestión en "El Sacrificio Humano Adivinatorio Céltico y la Religión de los Lusitanos", *Polis* 3, 1991, 25-37; cf. F. Marco Simón, "La Religión de los Celtíberos", in: *I Symposium sobre los Celtíberos*, Zaragoza 1987, 55-74, esp. 69-71 y Sopeña, *Dioses*, 60-64, para el tema entre los celtíberos.

²⁷ Sobre los cantos guerreros de los indígenas peninsulares ver Estr., III, 4, 18; Diod., V, 34, 5 e *infra* n. 104. Para el ámbito céltico cf. Ch.-J. Gouyonvarc'h y F. Le Roux, *Les Druides*, Rennes 1986, 104: "Los *fianna* no consideran, ni mucho menos, la guerra y la poesía como inconciliables". Entre los germanos Odhin es un sabio con especial proyección en la guerra, cf. G. Dumézil, *Les dieux souverains des Indo-Européens*, París 1986³ (1977), 189-195. Viriato se caracteriza por su elocuencia, cf. Diod., XXXIII, 7, 3 y 5-7, e inteligencia, D. Casio, XXII, 73, 3.

en donde la definición e implicaciones de cada pecado están bien explicitadas. Es oportuno recordar esto porque en el dominio céltico aparece reiteradamente una fórmula equivalente a la aplicada a Viriato²⁸. En efecto, quien aspirase a la mano de Medb, encarnación de la soberanía de Irlanda y, gracias a esa unión, futuro rey supremo, debía ser un hombre "sin celos, sin temor, sin avaricia"²⁹. El sentido de esta expresión lo aclaran A. y B. Rees³⁰:

"Las tres cualidades esenciales para un rey se definen de modo negativo en los requisitos que la reina Medb exige a su marido. Debe ser "sin celos, sin miedo y sin avaricia". Los celos serían una debilidad fatal en un juez, como lo sería el miedo en un guerrero y la avaricia en un campesino. Cuanto más alto es su status más exigentes son los requisitos que conlleva, y es destacable que el pecado más reprochable de cada clase consiste en caer en las debilidades de la clase inmediatamente inferior. La avaricia es excusable en un siervo, pero es la negación de la vocación del campesino; el miedo no es incompatible con la tarea pacífica del campesino, pero es la mayor desgracia del guerrero; los celos, como hemos visto, son un rasgo del carácter guerrero, el correlato de su valor, pero pueden minar la imparcialidad requerida en un juez. Un rey debe tener las virtudes de todas las funciones sin sus debilidades. Esta misma doctrina se puede encontrar en las antiguas leyes de la India".

Es fácil de percibir la similitud de las fórmulas lusitanas e irlandesa. La ausencia de avaricia y de temor se corresponden perfectamente con los términos griegos utilizados por Casio y Diodoro. En el primer nivel aparece cierta discordancia, pero también allí era donde se separaban más los testimonios griegos. En todo caso otros pasajes insisten en que Viriato era elocuente y justo, sobre todo en el reparto del botín³¹.

¿Qué ocurre, pues, con Viriato: es un guerrero positivo o un aspirante a la realeza?. La respuesta es que, en realidad, no estamos ante una alternativa. En todo el mundo indoeuropeo los reyes se reclutan entre los guerreros: un guerrero excelente, un guerrero que no comete los pecados o faltas que caracterizan a sus compañeros puede

²⁸ Cabe recordar las cualidades del joven cretense sometido a iniciación: "no el más hermoso, sino al que se distingue por su valor y su corrección" (Estr., X, 4, 21, *ap. Eforo*); con el comentario de B. Sergent, "Les trois fonctions des Indo-européens dans la Grèce ancienne : bilan critique", *Annales ESC* 34, 1979, 1155-1186, esp. 1170-1171.

²⁹ Estudio y referencias en Dumézil, *Mythe et épopée II*, 331-340, en el *Táin Bó Cuailnge* la fórmula adopta el orden "sin avaricia, sin celos, sin miedo", equivalente al que estudiamos.

³⁰ En *Celtic Heritage. Ancient Tradition in Ireland and Wales*, Londres 1961, 130. Ver otro análisis también desde una perspectiva trifuncional, que en todo caso es lo que nos interesa resaltar, en Le Roux, Guyonvarc'h, *La société...*, 152-158.

³¹ Diod., XXXIII, 1, 3 y 5; 7, 3 y 7; 21a, *cf. supra* n. 27.

ser un buen candidato a la realeza³². ¿Es esto así en el caso de Viriato? Los datos examinados hasta ahora no nos pueden dar una respuesta clara. Estudiemos, pues, las llamadas "bodas de Viriato".

III. Las Bodas de Viriato

El episodio lo cuenta Diodoro³³ y merece leerse íntegro:

"(1) *Viriato, cuando con motivo de su matrimonio se exhibieron muchas copas de oro y toda clase de vestidos bordados, apoyado sobre su lanza contemplaba la exposición exagerada de riqueza sin un signo de admiración o sorpresa, sino que mostraba más bien un sentimiento de desdén. Además, con una frase dijo muchas cosas sensatas y dejó caer muchas observaciones sobre la ingratitud para con los bienhechores y sobre la tontería... cuando nos enorgullecemos de los dones inestables de la fortuna: sobre todo, que la muy alabada riqueza de su cuñado³⁴ estaba sometida al hombre que tenía la lanza; más tarde dijo que él le debía una deuda mayor que los otros pero que sin embargo no le ofrecía nada a él, el verdadero amo de todo ('dídosin dè oudèn ídion tòi kuríoi pánton')*. (2) *Viriato entonces ni se bañó ni ocupó su lugar en la mesa, aunque se le requirió insistentemente que lo hiciese, pero cuando se colocó ante él una mesa con todo tipo de viandas, tomó pan y carne y los dio a los que habían hecho el viaje con él; después, tras haber tomado como por azar algunos trozos para sí, les ordenó que fuesen a buscar a la novia ('ágein ekéleuse tèn núnphen')*. Y tras ofrecer un sacrificio a los dioses y realizar los ritos acostumbrados entre los iberos ('thúsas dè toís theoís kai tà nomizómēna par' Ibersi poiésas'), él colocó a la joven sobre su yegua y cabalgó enseguida hacia el lugar que había preparado en las montañas"...

(4) *Cuando con motivo de sus bodas se exhibieron muchos objetos valiosos, Viriato, después de examinarlos con detenimiento, dijo a Astoplas: "¿Cómo es que los romanos, que han visto todo esto en tus banquetes, nunca pusieron sus manos*

³² La proximidad entre personajes trifuncionalmente completos (con un campeón de la corte del rey Arturo y el héroe de la epopeya oseta Batraz como ejemplos), las cualidades de los candidatos célticos a la realeza, y las faltas cometidas por personajes de la Tercera Función está analizada en un interesantísimo capítulo de Grisward, *Archéologie*, 289-322.

³³ XXXIII, 7, 1-4. Son fragmentos de Diodoro compilados en antologías históricas del siglo X. La primera parte (1-2) procede de los extractos de *Virtutibus et Vitiis* (II, 1, p. 296-7); la segunda (4) es el inicio de un extracto de *de Sententiis* (IV, 382) que, para introducir otro tema, resume el episodio de las bodas proporcionando informaciones complementarias. F. R. Walton, en la introducción al vol. XI de su edición de Diodoro en L. C. L. valora positivamente la fiabilidad de estos extractos con respecto al original de Diodoro, p. viii-ix; Malitz, *Historien*, 40 y 42, explica que la fuente es Posidonio. En las páginas que siguen desarrollo y fundamento lo ya publicado en García Quintela, "Sources", 72-76.

³⁴ Sobre esta traducción de *sunkedestés*, diferente de la comunmente admitida por "suegro", ver *infra*.

sobre estos objetos de valor a pesar de que tenía el poder de arrebatártelos?" Cuando Astoplas respondió que nadie se había movido para tomarlos o reclamarlos, aunque muchos sabían de su existencia, dijo: "Entonces dime por qué, si las autoridades te han otorgado la inmunidad y el disfrute asegurado de estas cosas, las has abandonado y has escogido aliarte con mi vida nómada y mi humilde compañía".

Esta era una buena pregunta. ¿Qué tenían en común el rico propietario Astoplas, especie de Quisling *avant la lettre*, y amante de la buena mesa, y el miserable Viriato, dirigente de *maquisards*, frugal y grosero con sus anfitriones? ¿Qué clase de alianza matrimonial podría existir entre estos personajes? El texto no ofrece respuestas directas a estas cuestiones en las que, por lo demás, no se ha hecho hincapié.

En efecto, este episodio se ha considerado como uno más dentro de la larga serie de testimonios antiguos que redundan en los miserables orígenes de Viriato³⁵. A. García y Bellido, en un análisis que se ha hecho clásico, interpretó el episodio como una prueba de la existencia de graves desequilibrios en la sociedad lusitana del período de la conquista romana³⁶. Esto puede ser cierto si consideramos que la única manera de definir la posición de los individuos en una sociedad dada estriba en el establecimiento del balance de sus bienes o de su grado de control sobre las fuerzas productivas. Pero si consideramos la existencia de expresiones simbólicas e ideológicas de la jerarquización social, esta interpretación es desechable³⁷.

Por otro lado, J. Maluquer de Motes, vio una doble base de subsistencia en la antigua Lusitania: llanuras agrícolas explotadas por ricos propietarios y montañas agrestes pobladas de pastores/bandidos. En este contexto, la boda de Viriato representaría la alianza entre dos sectores de población con vistas al enfrentamiento contra Roma³⁸. Lo que no explica este análisis es la tensión entre las dos partes y el carácter filoromano de Astoplas.

Más recientemente J. Lens Tuero y L. García Moreno valoran el episodio como una muestra de historiografía helenística, cuyos objetivos moralizantes se consiguen trabajando con la figura del "buen salvaje"³⁹. En este sentido se desecha toda conexión del texto con una realidad hispana y se valora exclusivamente el posible efecto edificante que podría tener sobre decadentes y cultos lectores griegos y

³⁵ Cf. en Schulten, *Fontes* IV, 133-4 e *infra* parte IV.

³⁶ "Bandas y Guerrillas en las luchas con Roma", *Hispania* V, n° 21, Madrid 1945. Seguido, por ejemplo, por H. G. Gundel, "Viriato, Lusitano, Caudillo en las luchas contra los Romanos. 147-134 a. d. J. C.", *Caesaraugusta* 31-32, 1968, 175-198, esp. 187 (= *R. E. Pauly-Wisowa* IX, A, 1, Stuttgart 1961, s. v. *Viriatius*, cols. 203-230, cf. cols., 217-218 y 228).

³⁷ Por su parte, A. Schulten, *Viriato*, Porto 1927, 69-70 se limita a extraer la moraleja del episodio: Viriato "incluso para Astoplas, valía más que el oro y la plata".

³⁸ En "Pueblos Celtas", in: *Historia de España Menéndez Pidal*, tomo I, vol. III, *Etimología de los Pueblos de Hispania*, Madrid 1954, 3-194, esp. 154.

³⁹ Artículos citados *supra* n. 3, en el mismo sentido Malitz, *Historien*, 123-4.

romanos. Esta postura es digna de consideración. En efecto, es obvio que no estamos ante un documento emanado directamente de la cultura lusitana, también lo es que sus destinatarios estaban en mundos muy alejados de la Península Ibérica y, por último, también es cierto que la intención de su autor original, Posidonio⁴⁰, era básicamente moralizante⁴¹.

Pero todo ello no nos impide examinar la posibilidad de que el texto recoja una creación lusitana indígena con un lenguaje y expresión, por supuesto, genuinamente helénicos. En efecto, conviene señalar que la secuencia ritual expresada por Diodoro no tiene relación con el matrimonio griego. En este caso no hay dote⁴², el orden de la ceremonia es diferente⁴³, la estructura jurídica reflejada no es la misma⁴⁴, no se imita alguna de las formas peculiares de los usos matrimoniales espartanos⁴⁵, por último, no parece que estemos ante una evocación de los escasos matrimonios helenos, siempre míticos, que respetan la ideología trifuncional⁴⁶. Sólo se muestra cierto sabor helenístico en que los protagonistas de la relación sean el representante masculino de la novia y el prometido, dejando en segundo lugar a la novia⁴⁷. Así pues, parece oportuno considerar el texto en toda su especificidad para que su coherencia interna, su relación con el horizonte etnográfico en el que aparece y su comparación con otros documentos de pueblos de tradición indoeuropea, nos digan si se trata de una genuina creación lusitana.

⁴⁰ *Ibidem*, 121-5; Theiler, fr. 105a y 105b. F. Jacoby no edita el texto.

⁴¹ A. Dihle, "Posidonius System of Moral Philosophy", *JHS* 93, 1973, 50-58, señala la utilización por Posidonio de preceptos de sabiduría popular a título de *exempla* dentro de su ética. ¿Podría una historia como la que leemos utilizarse de forma análoga?

⁴² Sobre su rol en el matrimonio helenístico cf. C. Vatin, *Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée à l'époque hellénistique*, BEFAR 216, París 1970, 9; cf. J. Modrzejewski, "La structure juridique du mariage grec", en P. Dimakis (hrs.), *Symposion 1979*, Viena 1983, 39-71, esp. 65 y ss.

⁴³ Está bien descrito en M. Collignon, s.v. *matrimonium* en Ch. Daremberg y E. Saglio, *Dictionnaire des antiquités...*, 1647-1653. Cf., con apreciaciones sobre el rito, G. Arrigoni, "Amore sotto il manto e iniziazione nuziale", *QUCC* n. s. 15, 1983, 7-56, *passim*.

⁴⁴ Cf. Modrzejewski, "Structure", *passim*.

⁴⁵ A. Paradiso, "Osservazioni sulla cerimonia nuziale spartana", *QdS* 24, 1986, 137-153, resalta sus aspectos iniciáticos; P. Cartledge, "Spartan Wives: Liberation or Licence?", *CQ* 31, 1981, 84-105, insiste en la primacía de la *teknopoia*. L. Piccirilli, "Due Ricerche Spartane", *ASNSP* III, VIII, 3, 1978, 936-947 señala la poca importancia de la familia; S. Pembroke, "Locres et Tarente: le rôle des femmes dans la fondation de deux colonies grecques", *Annales ESC* 25, 1970, 1240-1270, estudia el confuso origen de los fundadores de Tarento. Véase más bibliografía en esos estudios.

⁴⁶ G. Dumézil, *Mariages Indo-européens*, París 1979, 59-63 sobre los matrimonios de Heracles. Sergent, "Trois", 1169-1170 señala los matrimonios de Helena según este orden; *idem*, "Three Notes on the Trifunctional Indo-European Marriage", *JIES* 12, 1984, 179-191, esp. 180-183 añade los matrimonios de Teseo.

⁴⁷ Vatin, *Recherches*, 4; Modrzejewski, "Structure", 57 y ss. habla de la relativa autonomía de las mujeres helenísticas.

En cualquier caso, reconozcamos enseguida que es difícil aceptar el pasaje como un relato fiel de la realidad. Los dos personajes que entran en relación a través del matrimonio están demasiado alejados y ninguno abandona sus posiciones. Además, este episodio se relaciona con otros dos también recogidos por Diodoro. El primero, trata sobre la forma en que Viriato pretende que los habitantes de Tucca abandonen su indefinición con respecto a la guerra en curso⁴⁸. El segundo, recoge el episodio de la muerte de Viriato a manos de amigos suyos que se vendieron a los romanos⁴⁹. En las tres situaciones estamos ante un tratamiento de la ambigüedad, en un momento de crisis y en una zona de frontera⁵⁰. No sorprende, pues, que para pensar esa situación desde un punto de vista lusitano se recurriese a la movilización de elementos de ideología tradicional.

El eje del relato que nos ocupa ahora parece un ejercicio de estilo cuyo objetivo es destacar el lugar bien diferenciado de cada cual ante una serie de situaciones propiciadas por la ceremonia que va a tener lugar: Astoplas expone sus riquezas / Viriato las considera esclavas de su lanza; Astoplas prepara un banquete / Viriato come poco y sencillo; Astoplas cede a la mujer / Viriato actúa como si sólo a él le incumbiese la responsabilidad de tomarla; Astoplas es amigo de los romanos / Viriato su enemigo más encarnizado. En cada caso, además, destaca la superioridad moral o física de Viriato sobre Astoplas. Esto no debe sorprendernos. Se trata, en definitiva de la superioridad de un guerrero sobre un personaje destacado por su riqueza⁵¹.

Ahora bien, la presencia de dos personajes que pueden semejarse a representantes sociales de dos de las funciones indoeuropeas no refleja la existencia de una estructura tripartita. Por lo tanto, el recurso al fondo ideológico indoeuropeo para explicar sus rasgos sería equivocado. El problema consiste en determinar con precisión hasta qué punto la ideología tripartita está realmente cristalizada en la estructura social. En la primera fase de sus estudios comparativos, entre 1938 y la mitad de los años 50, Dumézil sostenía la existencia de alguna relación en este sentido. Pero, a partir de esa fecha, pasó a defender que la estructura trifuncional era válida solamente en el ámbito ideológico y que las excepciones eran, precisamente, las que la cristalizaban en la sociedad⁵². Así pues debemos distinguir con claridad en nuestro texto entre lo que refleja una realidad social, evidentemente tamizada por una teoría social determinada, y lo que alude a una realidad ideológica.

En efecto, desde un punto de vista social podemos estar ante una estructura semejante a la germánica tal como se expresa míticamente en la *Rígsthula* comparada

⁴⁸ Diod. XXXIII, 7, 5-6; estudiado por J. C. Bermejo Barrera, *Mitología y Mitos II*, 45-56.

⁴⁹ Diod., XXXIII, 21; cf. Floro I, 33, 17 y Ap., *ib.* 75.

⁵⁰ S. L. Dyson, *The Creation of the Roman Frontier*, Princenton (N. J.) 1985, estudia estas situaciones pero su tratamiento no es satisfactorio, ver García Quintela, "Peuples", 205-206.

⁵¹ Al igual que ocurría en el pasaje de Diodoro sobre los celtíberos (*supra* pp. y), ahora tampoco se nos indica la procedencia de esos bienes, Viriato sólo insinúa su posesión consentida por los romanos. En todo caso Astoplas no trabaja.

⁵² Dumézil, *Mythe et épopée I*, 22-23 e *idem*, *Romans*, 199-203, para un caso concreto.

con la de la India clásica⁵³:

| India | Escandinavia | Lusitania |
|---------------|--------------------------|-----------|
| (I) brahmanes | - | - |
| (II) ksatriya | Jarl ("Noble") | Viriato |
| (III) vaisya | Karl ("Campesino libre") | Astoplas |
| sudra | Thraéll ("Esclavo") | Romanos |

Evidentemente, las diferencias son notables, sobre todo entre los "fuera de clase": los *sudra*, el Esclavo y los Romanos sólo tienen en común su exterioridad al sistema y el desprecio con el que se los puede tratar. Sin embargo, la ausencia de clase sacerdotal en el mundo germánico no quiere decir que la Primera Función no esté representada. En efecto, en la generación siguiente, el último de los hijos de Jarl, Konr ungr, es el primer rey y ocupa el lugar vacío de la Primera Función⁵⁴. Recordemos también como Rómulo, hijo de Marte, ocupa sin lugar a dudas este primer escalón. Es decir, Viriato, aunque es un guerrero tipo, o, precisamente, porque es un guerrero excelente puede ocupar la Primera Función promocionándose desde la Segunda. Algunos de los rasgos con los que se le define entran de lleno en esta categoría: su inteligencia (indicada por su elocuencia), su frugalidad y su respeto a la justicia⁵⁵.

Siguiendo este análisis parece posible interpretar la tensión existente entre Astoplas y Viriato dentro de cuadro de las tres funciones. En efecto, en este marco sería un caso más de tensiones, disputas o guerras entre elementos de las dos primeras funciones contra representantes de la tercera⁵⁶. En todas esas situaciones se trata de preservar el necesario orden jerárquico de las tres funciones y garantizar los atributos o cualidades propios de cada una. Una forma particular de presentarse esta inferioridad, señalada por D. Dubuisson, se produce en lugares en donde el cuadro trifuncional se reelabora a la luz de nuevas ideas. En estos casos, aduce un ejemplo griego y otro irlandés. la inferioridad de la Tercera Función se transforma en denigración y sus representantes logran consideración sólo mediante la renuncia a sus bienes propios⁵⁷. Esta denigración de la riqueza está muy presente en el texto que nos ocupa al insistir Viriato en su subordinación a la lanza, en su frugalidad y, por

⁵³ G. Dumézil, *Apollon sonore*, París 1982, 209-221. Cf. el tipo de sociedad diseñado en la epopeya oseta *idem*, *Mythe et épopée I*, 458-466.

⁵⁴ Dumézil, *Apolon*, 212-216.

⁵⁵ *Idem.*, *Mythe et épopée I*, 493-496, con un caso de desplazamiento de la inteligencia (manifiesta en la oratoria, p. 530) hacia los guerreros. Esta cualidad es propia de Viriato, *supra* nn. 27 y 31.

⁵⁶ Este aspecto lo ha recogido G. Dumézil en varios de sus libros: *Mythe et épopée I*, 285-303 planteamiento general; 504-549 en la epopeya oseta; *idem*, *Loki*, París 1986², 74-82, y *La religion romaine archaïque*, París 1974², 82-84, 180-182 y 277-282.

⁵⁷ Ver "The Apologues of Saint Columba and Solon or the "Third Function" Denigrated", *JIES* 6, 1978, 231-242.

otra parte, en la avaricia de Astoplas. El rechazo llega al extremo al considerar que su riqueza sólo está garantizada por el apoyo exterior de los romanos.

Identificados nuestros dos protagonistas veamos los distintos momentos que componen el relato de las bodas. Partiremos del estudio de G. Dumézil en *Mariages indoeuropéens*. Allí muestra cómo las distintas formas matrimoniales de indios y romanos se explican no por una sucesión histórica sino como distintas posibilidades presentes simultáneamente dentro del marco de las tres funciones. Recoge también episodios legendarios en donde se observa la presencia de matrimonios ordenados según ese mismo esquema. Por su parte, B. Sergent amplió este análisis al ámbito céltico (irlandés y galés), no tocado por G. Dumézil, mostrando la operatividad de una teoría muy semejante a la vigente en la India antigua⁵⁸. En resumen, la ideología tripartita distingue entre matrimonios con especial carga religiosa, sin circulación de bienes materiales y con aceptación explícita de los tutores de la novia (I); matrimonios por raptó de la novia o mutuo consentimiento de los contrayentes (II); matrimonios en donde se produce una circulación de bienes y, a veces, el simulacro de una compra de la novia (III).

Estas tres formas están presentes en nuestro texto. En primer lugar, Viriato denuncia que Astoplas no le ha hecho ningún regalo personal. Siguen las tensiones en torno al banquete. Pero la boda propiamente dicha sólo se continúa cuando, en segundo lugar, Viriato no acepta que Astoplas le entregue formalmente a la mujer y ordena a sus acompañantes que la conduzcan ante él, con unas formas parecidas a un raptó. Por último, Viriato realizó las correspondientes ceremonias religiosas y se llevó a la mujer para compartir su residencia en la montaña. El orden funcional es III-II-I con una cesura y tensiones entre el nivel III y los dos restantes que se suceden inmediatamente. Para afinar este análisis es preciso un examen detallado de cada punto.

Con respecto a la Tercera Función, de acuerdo con la teoría general mostrada por G. Dumézil, sería Viriato quien debería ofrecer algo al padre de la novia⁵⁹. Por otra parte, según Estrabón (en un testimonio difícil por su brevedad y referido a los cántabros, por lo que su extrapolación a los lusitanos es siempre discutible), eran los hombres quienes dotaban a las mujeres quienes, a su vez, buscaban esposas para sus hermanos. Además, según Catón (en un fragmento relativo a una situación peninsular), los hombres no dotaban a sus hijas⁶⁰. Por último, según Salustio (desgraciadamente en otro fragmento) las mujeres de los celtíberos escogían a sus consortes por el valor manifestado en el combate⁶¹. De acuerdo con el análisis de J. C. Bermejo estos testimonios corresponden a una situación en la que los hermanos

⁵⁸ En "Three Notes", *passim*.

⁵⁹ Como guerrero podría, por ejemplo, realizar una hazaña que incrementase la riqueza de Astoplas *cf.* Dumézil, *Mariages*, 62-63 sobre Heracles y su matrimonio en la Tercera Función.

⁶⁰ Estr. III, 4, 18; fr. de Catón en Prisciano VII, p. 293 H.

⁶¹ Salus., *Hist.* 91, *cf.* *De vir. Ill.*, IX; *cf.* Sopeña, *Dioses*, 87-89.

dotaban a sus hermanas en compensación a sus esfuerzos por proporcionarles novias⁶². Así sería razonable que, en definitiva, Astoplas no diese nada a la novia. Diodoro recogió el episodio porque contrastaba con los usos griegos de su tiempo que imponían la cesión de una dote que iba con la novia a formar parte del futuro hogar.

Sin embargo, se debe descartar esta posibilidad por dos razones, una general y otra particular. La primera se refiere a la dificultad de establecer qué modo matrimonial sería correcto para Diodoro. En efecto, según el propio Diodoro (IX, 10, 4) era el compromiso formal, *enguê*, lo que servía para concluir un matrimonio válido entre la mayor parte de los griegos. Opinión que, en su época, era ya discutible⁶³ y, de hecho, identificar el tipo de matrimonio válido para los griegos no es sencillo⁶⁴. Desde otro ángulo percibimos dificultades semejantes. J. Goody, estudiando testimonios germánicos de Tácito y la Alta Edad Media (más completos que nuestras pobres fuentes), señala la presencia de toda una serie de diferentes transferencias de bienes en distintos momentos de la vida de una pareja formalmente constituida y la pluralidad de situaciones que se podían producir⁶⁵. Ante cualquiera de estos dos horizontes, la simplicidad de nuestro testimonio es llamativa y no parece que se pueda argumentar que estamos ante una copia de tal o cual institución foránea.

La segunda razón, particular y de más peso, descansa en la interpretación del término *sunkedestés* con el que Diodoro designa la posición de Astoplas respecto a Viriato -normalmente traducido por "suegro". Ahora bien, en griego el término indica a todos los parientes por alianza, así pues puede traducirse por "cuñado" o "yerno" (obviamente excluido por nuestro contexto). Pero si el personaje con el que tratamos en esta ocasión fuese el hermano de la novia no sólo no forzaríamos el griego sino que, además, estaríamos ante la situación presentada por los testimonios concordantes de Estrabón y de Catón. De ser así, Viriato tendría pleno derecho a esperar algún regalo de su futuro *cuñado*.

Seguidamente viene la serie de gestos en el banquete que muestran las deplorables maneras de mesa de Viriato (Diod, XXXIII, 7, 2): no se bañó, no ocupó su lugar en la mesa y comió poco. El conjunto de estos gestos es susceptible de dos modos de comprensión, según nos situemos en la perspectiva cultural de los lectores de Diodoro o de las prácticas institucionales lusitanas y de otras etnias del grupo indoeuropeo menos "aculturadas" que romanos y griegos.

Así, en primer lugar, cada uno de los gestos evocados forma parte del acervo de temas helenísticos sobre la adecuada vida sana. En cuanto al baño, y por ceñirnos sólo a una fuente y situación muy próximas, Lucilio, refiriéndose posiblemente a los

⁶² *Mitología y Mitos II*, 36.

⁶³ Modrzejewski, "Structure", 48 n. 44.

⁶⁴ *Ibidem*, *passim*. Cf. M. I. Finley, "Matrimonio Venta y Regalo en el Mundo Homérico", en *La Grecia Antigua. Economía y Sociedad*, Barcelona 1984, 264-278 y J.-P. Vernant, *Mito y Sociedad en la Grecia Antigua*, Madrid 1982, 46-68.

⁶⁵ En, *L' évolution de la famille et du mariage en Europe*, Paris 1985 (Cambridge 1983), 243-264.

romanos que sitiaban Numancia, dice que se ablandaban en los baños⁶⁶. Por su parte Platón, al describir la ceremonia nupcial adecuada para la ciudad de las *Leyes* insiste en una deseable austeridad y frugalidad (VI, 775a-d). Por último, la no ocupación de un lugar preciso en la mesa choca tanto con los usos del banquete indígena y céltico como con las maneras romanas y griegas⁶⁷.

Pero, en segundo lugar, cada uno de los gestos de Viriato puede ser real. En efecto, Estrabón, siguiendo a Posidonio y en un contexto relativo a los lusitanos, cuenta como a orillas del Duero vivían unas gentes a la espartana, tomaban baños de vapor pero, además, se bañaban en agua fría y comían poco y de forma limpia (III, 3, 6). Ahora bien, tanto estos usos como los de Viriato pueden considerarse propios de guerreros (la mención de los espartanos es sugerente), reunidos en bandas al margen de la sociedad establecida⁶⁸. En efecto, en otros horizontes en donde la ideología guerrera tiene una fuerte cristalización institucional percibimos situaciones análogas.

Cabe recordar, por ejemplo, a Tácito cuando describe a la élite guerrera de los Catos tan agresiva que "ni tan siquiera en tiempo de paz adoptan modos más suaves y tratables: ninguno de ellos tiene casa o tierra o preocupación por nada"⁶⁹. Una proyección en la épica medieval de esta misma institución presenta una formulación muy interesante, se trata de la serie de prohibiciones que Amerigo de Narbona dirige a su hijo Aymeri en forma de maldición: "... e comandoti, quando tu serai fatto cavaliere, non alberghi mai in terra murata, nè mangiare in tavola apparecchiata', que non debbi tenere mai terra da uomo nel mondo"⁷⁰; en lo sucesivo el ciclo épico de los narboneses muestra la rigurosa fidelidad del héroe guerrero y sus seguidores, pues también dirige una banda, a esos preceptos⁷¹. Más precisamente, este tipo de

⁶⁶ Fr. XI 6, ed. F. Charpin, Lucilius, *Satires*, II, París 1979, ver p. 208. El baño se integra en el tema de la *voluptas* militar, cf. J.-M. Carrié, "El Soldado", en A. Giardina (ed.), *El Hombre Romano*, Madrid 1991 (Bari 1989), 121-160, en particular 140-143.

⁶⁷ Cf. J. C. Bermejo Barrera, "La geopolitique de l'ivresse dans Strabon", *DHA* 13, 1987, 115-145, compara el banquete de los pueblos del Norte (Estr., III, 3, 7) jerarquizado, con los usos griegos y romanos, con ubicación convencional de los invitados. También está jerarquizado el banquete celta, cf. Posidonio *FGrHist*, 87 F 15 y 17 (= Ateneo IV, 152 b y 154 a-b); Diod. V, 28, 3-5.

⁶⁸ Ver M. Almagro-Gorbea y J. R. Alvarez-Sanchís, "La 'Sauna' de Ulaca: Saunas y Baños Iniciáticos en el Mundo Castreño", *Cuadernos de Arqueología de la Universidad de Navarra* 1993, 177-232, especialmente 190 y 199-200 relacionando este texto con las saunas y monumentos tipo "pedra formosa" distribuidas en todo el ámbito céltico peninsular y reuniendo numerosos paralelos que indican que el tipo de baños allí celebrados tenía un sentido místico en el contexto de las iniciaciones guerreras.

⁶⁹ *Germ.*, XXXI, 5; cf. XXII, 1 sobre banquetes jerarquizados.

⁷⁰ *Storie Nerbonesi*, ed., I. G. Isola, 53, citado por Grisward, *Archéologie*, 195. Cf. el estudio sobre Aïmer le Chetif, 185-208.

⁷¹ A título comparativo se pueden evocar dos preceptos védicos concordantes con estas situaciones. Por una parte los ksatriya (guerreros) pierden su casta si comparten mesa con miembros de otra casta y, de forma análoga, comer con no arios se consideraba pecado, referencias en O. Prakash, *Food and Drinks in Ancient India*, Delhi 1961, 29.

comportamiento es propio de los guerreros que mantienen relaciones privilegiadas con la Primera Función: los *berserkir* germanos vinculados con Odhinn, que se oponen a los guerreros estrictamente limitados en la Segunda Función caracterizados por su glotonería⁷². Así pues, teniendo en cuenta este horizonte comparativo, la grosería de Viriato en la mesa sería una manifestación más de su posición institucional como guerrero en la sociedad lusitana.

Por lo tanto hay que reconocer una coincidencia entre los tópicos clásicos concernientes al "buen salvaje" y un informe etnográfico que presenta trazas de rigor y fiabilidad. En esta situación no parece adecuado desechar una de las dos perspectivas, se trata de dos planos de lectura complementarios, el primero nos informa sobre las inquietudes intelectuales de los civilizados, el segundo nos remite a la percepción de un mundo ajeno al grecoromano. Ahora bien, siguiendo una u otra perspectiva, con su comportamiento en la mesa Viriato manifiesta su distancia respecto a Astoplas⁷³ y, desde el punto de vista de la estructura del relato, se narra una situación tensa entre el nivel III y la secuencia II/I. Esta tensión, por lo demás, no parece casual pues, según un fragmento de Dión Casio, Viriato terminó por ordenar la muerte de su *kedestès* a instancias de los romanos (XXII, fr. 75).

Si pasamos ahora al procedimiento que en nuestro texto se aproxima a la Segunda Función podríamos considerarlo, en principio, muy débil. Sin embargo debemos valorar con cuidado dos de los detalles reseñados. En primer término, Viriato no acude sólo sino que lleva escolta, cosa normal, pero es a esta escolta a la que ordena que le traiga (*ágein*) a la novia. Esto concuerda perfectamente con las situaciones antiguas y modernas en donde existe la institución del rapto de la novia: el raptor actúa siempre con compañeros⁷⁴. Además el verbo *ágo* puede utilizarse para señalar acciones violentas.

En el marco general indoeuropeo, dentro de los matrimonios propios de la Segunda Función, se insiste en el ejercicio de la fuerza por parte del guerrero o en la idea de autonomía de los contrayentes y, especialmente, de la mujer. Sin embargo, estas dos actitudes, de acuerdo con los testimonios recogidos y analizados por J. Evans-Grubbs, no constituyen dos situaciones escindibles en la práctica, caracterizada por deslizamientos de una a otra posición. Así, tanto en los raptos de mujeres antiguos como en los atestiguados por la etnografía, siempre se considera a la mujer más o menos copartícipe. Es más, en determinadas ocasiones, el que una mujer sugiera o fuerce un rapto puede llegar a ser una de las pocas posibilidades reales de manifestar

⁷² Grisward, *Archéologie*, 211-228; cf. Dumézil, *Mythe et épopée II*, 25-58. Baños y masajes son gestos de Tercera Función, ver D. Dubuisson, "Le roi indo-européen", 26.

⁷³ Los personajes de la epopeya oseta que ocupan la Tercera Función se caracterizan por su organización de grandes banquetes cf. Dumézil, *Mythe et épopée I*, 459, distintos a los organizados por los personajes de la Primera con una función sacral y sobre todo para beber, 462.

⁷⁴ Cf. J. Evans-Grubbs, "Abduction Marriage in Antiquity: A Law of Constantine (*CTh IX*, 24, 1) and its Social Context", *JRS* 79, 1989, 59-83. Cf. J. Roussiaud, "Prostitution, jeunesse et société dans les villes du Sud-Est au XV^{ème} siècle", *Annales ESC* 31, 1976, 289-325, especialmente 296 y ss.

su autonomía⁷⁵.

Ahora bien, en nuestro caso la novia es pasiva, en contraste con la reina Medb que impone las condiciones al hombre que quiera unirse a ella. Pero, de acuerdo con el análisis anterior, la actitud de ambas mujeres puede depender más del lugar en donde pone el acento la cultura que nos trasmite sus historias que de sus diferencias reales. En este sentido, dado que se nos presenta a Viriato como un héroe positivo para los griegos, parece poco correcto mostrarlo dependiente de una mujer en un momento dado. Si originalmente la novia de Viriato fuese una especie de Medb o Guptis⁷⁶ es posible que se expurgase del relato en beneficio de la afirmación de la virilidad del héroe. En efecto, el protagonismo recae en Viriato quien, sea cual sea el rol de la novia, no deja lugar para una intervención de su hermano.

Por último, los actos con los que culmina el episodio se corresponden a la Primera Función. Esto se aprecia muy bien si los comparamos con las fórmulas utilizadas por Dionisio de Halicarnaso (*Ant. Rom.*, II, 25, 2) para explicar la ley introducida por Rómulo (incluso antes del rapto de las Sabinas) que regularía el matrimonio *hierous kai nomívous* para los romanos. Se trata de la *confarreatio*⁷⁷: una mujer unida a su marido por un matrimonio santo, debería compartir completamente sus posesiones y ritos sagrados (*gunaíka gametèn tèn katà gámous hierous sunelthoúsan andri, koinonòn hapánton eínai chremáton te kai hierôn*). La insistencia en la dimensión sagrada en Lusitania y en Roma es la misma, la mención de la residencia de Viriato recuerda la comunidad de bienes materiales en Roma. Ahora bien, un matrimonio de Primera Función correcto exigía siempre el consentimiento explícito de los padres o tutores de la novia. Esto no ocurre aquí: Viriato no tiene nada que solicitar de Astoplas, un avaro, su responsabilidad queda fijada, sin intermediarios, ante los dioses.

De este modo tenemos la evocación de tres momentos bien diferenciados que conforman una suerte de *crescendo* desde una entrega de dote, simplemente evocada e inmediatamente rechazada, pasando por una especie de rapto, que margina definitivamente al representante varón de la novia, hasta culminar en la realización plena de un rito conforme a los dioses y a los usos patrios. Ahora bien, esta presencia de tres modos matrimoniales confluyentes en una sólo unión es muy parecida a la que presenta la leyenda romana del rapto de las Sabinas.

En Roma (siguiendo a Tito Livio), primero se produce el rapto sobre el que no es preciso insistir. Pero, estrechamente asociado, está el compromiso por parte de Rómulo a sacralizar las uniones que tendrán lugar⁷⁸ y que, de acuerdo con Dionisio de Halicarnaso, había previsto con antelación. Seguidamente se produce la guerra

⁷⁵ Evans-Grubbs, "Abduction Marriage", 71.

⁷⁶ Princesa indígena que escoge a Simón de Focea como marido en la leyenda de la fundación de Marsella. Just. XLIII, 3, 4; Aten. XIII, 576 a-b. Cf. Sergent, "Three Notes", 188-91 sobre la autonomía matrimonial de las mujeres célticas.

⁷⁷ Descrito por Dumézil como matrimonio de la Primera Función en *Mariages*, 47-48 y 75.

⁷⁸ *Ibidem*, 74-75 analizando Liv., I, 9, 14-16.

abierta entre los romanos y los sabinos, que pretenden recuperar a sus mujeres que, sin embargo, se manifiestan abiertamente por la permanencia junto a sus captores (I, 13, 1-3). Por lo que se llega a una paz según la cual los sabinos pasan a formar parte de Roma recibiendo, como compensación necesaria, el honor de que el pueblo romano, como grupo pacífico, se denomine de los *Quirites*⁷⁹.

El orden de aparición de las funciones en el episodio romano es II-I (I-II si hacemos caso a Dionisio), cesura violenta y III con establecimiento del orden de la nueva ciudad como entidad política viable. En el episodio lusitano el orden es inverso pero rigurosamente simétrico: las funciones II-I están estrechamente unidas tras las disensiones manifestadas en el banquete, que sigue al desacuerdo económico, III. En ambos casos las mujeres están, pese al rapto y a las dificultades entre sus maridos y sus padres y hermanos, del lado de sus maridos⁸⁰.

La diferencia más clara entre las dos situaciones se produce en el ámbito de la Tercera Función. En donde en Roma hay un acuerdo final amigable, en Lusitania existe un rechazo frontal a toda posibilidad de transacción. Esta divergencia no deja de ser homogénea con el conjunto de un texto que denigra claramente a la Tercera Función y con el contexto etnográfico e histórico de cada episodio. En efecto, la riqueza de Astoplas para su conservación necesita una paz que, para Viriato, implica el sometimiento a Roma. Sin embargo, como depositario de la Tercera Función, Astoplas detenta (como los Sabinos) la fuerza reproductiva de la comunidad y su garantía de supervivencia: la mujer. En este sentido, Viriato, por mucho que reniegue de la riqueza de Astoplas no puede prescindir del universo de la fecundidad. Sin embargo, el sentido global del relato es, en conjunto, el mismo en Roma y Lusitania. En efecto, no hace falta insistir, en el primer caso, en la constitución final de una comunidad dotada de todos los componentes sociales imprescindibles para su desarrollo normal. Esta misma idea está presente en el texto de Diodoro con la inmediata alusión, tras la *confaerratio* a la lusitana, a las tres virtudes de Viriato y a su capacidad como orador. En la medida que estas son las virtudes de un rey (*supra*), estamos ante una confluencia de las tres funciones, expresada simbólicamente, paralela a esa misma confluencia de las tres funciones, expresada en términos sociales, presente en los distintos integrantes de la Roma primitiva.

Por último, no considero que sea posible especular con la posibilidad de una copia o transferencia del relato romano a lo que leemos en Diodoro. Las semejanzas señaladas reflejan la utilización de una misma estructura ideológica con unas finalidades semejantes. Los detalles son completamente diferentes en cada caso y en ambos aparecen convenientemente explicados por los problemas específicos y los

⁷⁹ *Ibidem*, 75-76, 78, cf., *Mythe et épopée I*, segunda parte, con distintos análisis sobre los sabinos como representantes de la Tercera Función.

⁸⁰ Para ampliar el análisis comparativo cabe estudiar textos míticos irlandeses en donde el matrimonio se consuma tras tres intentos funcionalmente determinados (*Dindsenchas Métricos*, II, 268-270, matrimonio de Aedh, hijo del Dagda, con Eachradhm -símbolo de la soberanía de Irlanda-, tras un intento fracasado de acuerdo con mediación de un druida, un rapto que lleva a una guerra y un acuerdo económico final. La misma estructura aparece en la parte final del *Sueño de Oengus*. Volveré sobre estos aspectos en otro lugar.

horizontes etnográficos particulares. Más concretamente, la plenitud trifuncional de Viriato que estudiábamos más arriba se explica bien comparándola con la confluencia de las tres funciones en la cualificación de los reyes célticos que, además de la señalada, presenta otras manifestaciones⁸¹. Teniendo en cuenta todo esto parece posible afirmar que en Diodoro leemos la traducción al griego, seguramente con adaptaciones, de una creación intelectual indígena. Ésta reelabora la ideología tradicional para movilizarla en un momento histórico de resistencia contra los romanos e hipertrofia del rol del jefe. Finalmente, la proverbial riqueza de Astoplas no es en absoluto representativa de desequilibrios en el reparto de la riqueza, más bien lo contrario: refleja la correcta subordinación, incluso denigración, del *ploutos* con respecto al *kratos* en una civilización y en una coyuntura en la que la moral y la ideología guerreras imperaban.

IV. ¿Viriato rey de los Lusitanos?

Hasta ahora hemos sugerido la interpretación de diversos pasajes como expresión de una ideología de la realeza manejada por Viriato y su *staff* intelectual. Así la expresión de las virtudes del guerrero se superponía, sin fisuras, con la expresión céltica de las cualidades del rey; además atributos como la frugalidad y la inteligencia pertenecen a la función soberana; también el episodio nupcial y su culminación con un sacrificio se lee en el mismo sentido. Su novia, ya fuese una simple portadora de la fecundidad o una figura semejante a Medb, representa o bien un complemento necesario a la aspiración de control sobre la totalidad de los registros funcionales (primera hipótesis), o bien la necesaria unión con la directa depositaria de la soberanía (segunda posibilidad).

Sin embargo se puede objetar que en ningún caso estas interpretaciones se apoyan en fuentes precisas y directamente referidas a Viriato. En efecto, sólo recurriendo al comparatismo llegamos a esas reconstrucciones del sentido de los textos estudiados para la cultura lusitana⁸². Para salvar esta dificultad examinaremos cómo se nos presenta a Viriato directamente y si concuerda con lo visto hasta aquí. Además, un pasaje de Floro nos permitirá establecer una hipótesis sobre la forma de construcción

⁸¹ Cf. D. Dubuisson, "Les talismans du roi Cormac et les trois fonctions", *Revue Historique* 508, 1973, 289-294; *idem*, "L'équipement de l'inauguration royale dans l'Inde védique et en Irlande", *RHR* 193, 1978, 153-164; *idem*, "Le roi indo-européen"; D. Briquel, "Sur l'équipement royal indo-européen. Données latines et grecques", *RHR* 200, 1983, 67-74. A estas consideraciones se añaden los paralelos irlandeses aducidos en la nota anterior.

⁸² Insistiendo en esta línea, la fórmula que presenta a Viriato primero como pastor, seguidamente como ladrón -guerrero- y finalmente como general (D. Casio XXII, 73, 1; Diodoro XXXIII, 1, 1-3; Floro I, 33, 15; con variantes en los términos escogidos) equivale a la vigente en la leyenda real irania tal como la describe G. Widengren, "La légende royale de l'Iran Antique", en *Hommages à Georges Dumézil*, Bruselas 1960, 225-237, quien resalta la orientación funcional de cada actividad: el rey se educa en una familia de campesinos o pastores, destaca por sus hazañas y, finalmente alcanza la realeza.

de las representaciones ideológicas que rodean a nuestro personaje.

Los testimonios que definen la personalidad y la acción de Viriato son heterogéneos, H. G. Gundel los ha recogido sin, por ello, tomar partido⁸³. Por nuestra parte podemos desechar, sin lugar a dudas, dos de las series. La primera es la que nos lo presenta simplemente como ladrón, jefe de ladrones etc., no se trata sino de la reiteración de un tópico etnocéntrico que ya he examinado en otro lugar⁸⁴. La segunda es descartable por su obviedad, con términos indudablemente dispares Viriato se nos presenta como un competente jefe militar o con expresiones del tipo *dux Lusitanorum* de las que es imposible extraer mayores consecuencias. Sin embargo, existe una tercera serie que lo presenta, sino directamente como un rey, si al menos actuando en un ámbito "para-real". El examen del grado de verosimilitud y precisión de estos términos es el que nos permitirá avanzar. Estos testimonios aparecen, casi todos, en los fragmentos de Diodoro que proceden de Posidonio.

Un primer pasaje aparece en el breve resumen sobre Viriato pergeñado por Focio en su *Biblioteca*, allí evoca con claridad un cambio de roles: el éxito inicial y el prestigio creciente de Viriato entre los suyos le llevaron a considerarse a sí mismo no ya "ladrón" sino *dunástes*⁸⁵. Más adelante, cuando leemos el resumen de la personalidad de Viriato tras su muerte, Diodoro vuelve a evocar que era *dunástes* y se refiere a su *prostasia*⁸⁶. Ahora bien, si recordamos que los ladrones de Diodoro eran en realidad integrantes de cofradías de guerreros (*supra*) el primer pasaje encuentra una inserción institucional clara: Viriato pasa de dirigir una banda de guerreros a ejercer responsabilidades más generales. Pero los términos utilizados no son precisos⁸⁷.

Una orientación diferente se lee en otro compilador de Diodoro que merece ser citado íntegramente:

"Viriato, el jefe de ladrones ('léstarchos') lusitano, era justo en el reparto del botín: basaba sus recompensas en el mérito y hacía regalos especiales a aquellos de sus hombres que se distinguían por su valor, además no cogía para su uso particular

⁸³ "Viriato", 195, (R-E, cols. 226-7); no define a Viriato institucionalmente, aunque lo considera un político competente.

⁸⁴ Ver "Sources".

⁸⁵ Diod. XXXIII, 1, 3, (= Focio, *Bibl.*, pp. 383-4 B; = Posidonio, fr. 96a Theiler): *oukéti lestèn allà dunásten autòn anadelxas*. Cf. Estr., III, 4, 5.

⁸⁶ XXXIII, 21a (= de Virt. et Vit., 2(1), p. 301; = Posidonio fr. 120 Theiler).

⁸⁷ Cabe citar usos epigráficos helenísticos e imperiales para situarnos en el horizonte de los lectores de Posidonio: *dunástes* designa a jefes de entidades políticas menores tipo *éthne* (Dittenberger. *Syll*³, 581, 64; 700, 22; *idem*, *OGIS*, 56, 12; 383, 28 y 172; 441, 130 y 132); en cuanto a *prostasia* puede designar la función de un dios (*OGIS*, 331, 22), un rey (*Syll*³, 685, 107), de responsables de colegios sacerdotales o cultos (*Syll*³, 1109, 13; 1112, 32-3); o de magistrados de distintas ciudades pero sin responsabilidades semejantes (*Syll*³, Tegea 501, 12-3; Delfos 901, 6; Dymis 529, 3 y 531, 26; Amfípolis 194, 15; Cos 398, 31 y 46 y 953 25 y 30-42; Heraclea 633, 93; Tenos 620, 34; Molosos 942, 2; Perea 546B, 32).

lo que pertenecía a la reserva común. Debido a ello los lusitanos le seguían de buen grado a la batalla y lo honraban como su benefactor y salvador común" ('*timôntas hoioné tina koinòn euergéten kai sotêra*')⁸⁸.

Mutatis mutandis el texto reproduce la estructura de un decreto honorífico helenístico. A una primera parte narrativa o didáctica, que registra una situación de hecho, siguen disposiciones precisas, institucionales o de derecho, que definen los honores concedidos por la comunidad⁸⁹. De una forma más precisa se lee el paso, como en la redacción de Focio, de un ámbito de acción restringido a otro que atañe al conjunto de los lusitanos. Sin embargo, mientras que para Focio la decisión la toma Viriato - *autòn anadétxas* -, en este caso la iniciativa corresponde a los lusitanos; mientras que para Focio Viriato es un simple *dunástes* aquí es *euergétes kai sóter*.

Esto quiere decir que la redacción se apoya plenamente en el modelo de los decretos honoríficos aludidos. Además lo hace de manera muy precisa al recoger el vocabulario empleado en el reconocimiento de los beneficios concedidos por los reyes⁹⁰. De este modo, a unos considerandos *de facto* situados en el ambiente etnográfico lusitano, sigue una conclusión *de iure* propiamente griega que evoca el ámbito de la realeza helenística. Con todo, en nuestro texto se plasma la conciencia de la dificultad del paso de uno a otro orden de realidades y la última parte es sólo una analogía (*hoioné tina*). Ahora bien, si tenemos en cuenta la relativa inferioridad de Focio como fuente (*supra n. 33*), debemos apoyarnos en el último extracto. Esto implica dos cosas. Primero, el puesto de Viriato *fue otorgado o concedido* no lo conquistó; segundo, se alude a ese puesto con un lenguaje que, pese a su imprecisión, implica una idea de realeza.

Por otra parte, para llegar a este tipo de conclusión el autor de nuestro testimonio sólo tenía que recordar la teorización de Aristóteles sobre las razones de la frecuencia de monarquías entre los antiguos habitantes de *mikràs póleis* que designaban a sus reyes en función de los beneficios (*euergestás*) recibidos (*Pol.* III, 1286 b 11). En la misma Hispania tenemos otra situación que se puede superponer a la que consideramos y que prolonga también a Aristóteles. Según Polibio había consenso en considerar a P. Cornelio Escipión *euergetikós* (X, 3, 1); esto se concretó en la campaña de Hispania en el buen trato que dispensaba a los indígenas, del que Polibio extrae consecuencias teóricas sobre lo correcto de asentar el poder en la benignidad y no en el despotismo (X, 36, 6-7); el último paso fue que los iberos terminaron por considerar rey a Escipión (X, 38, 2-3).

Es decir, el texto de Diodoro XXXIII,1,5, a pesar de las penosas condiciones de

⁸⁸ Diod. XXXIII, 1, 5; (= *De virt. et vit.* 2(1), p. 294; = Posidonio, fr. 96b Theiler).

⁸⁹ Véase Ph. Gauthier, *Les cités grecques et leurs bienfaiteurs (IV^e-I^{er} siècle avant J.-C.)*. *Contribution à l'histoire des institutions*, BCH Supp. XII, París 1985, 16-17 con análisis institucional y de vocabulario en el que me apoyo.

⁹⁰ *Ibidem*, 39-53 con numerosos ejemplos. "Benefactor y salvador" tiene el mismo valor en epigrafía y textos literarios.

trasmisión, puede considerarse una aproximación correcta desde la mentalidad helenística a una realidad institucional ajena. Se describe a Viriato "como si" accediese a una suerte de realeza otorgada consensuadamente, con lo cual se sigue el modelo de concesión de honores helenístico a unos reyes que de ninguna forma asentaban su poder en un consenso análogo⁹¹. Por otra parte, esta descripción sigue el modelo de origen de la realeza que la teoría política situaba bien en un pasado lejano (Aristóteles), bien en la periferia de la civilización (Polibio).

Consideremos otros dos textos antes de buscar comparaciones en realidades extrahelénicas. Nos dice también Diodoro que tras la muerte de Viriato *tó sústema tón Lusitanón dielúthe*⁹². Y en otro pasaje de época y localización imprecisas, que entre los indígenas existía una fuerte relación con su territorio (Diod., XXXIV/XXXV, 4, 2). Es decir, Viriato ocupaba una posición con respecto a sus compatriotas cuya durabilidad era cuestionable. No por ello los indígenas dejaban de reconocer la existencia de una etnia y de un territorio⁹³.

Ahora bien, esta situación, en su conjunto, es semejante a la de la realeza céltica. En efecto, en Irlanda existen reyes de "tribu", "provincia" o de toda Irlanda. Se distinguían por tener unos lazos místicos con la tierra y estar rodeados de un aparato religioso, una de sus funciones principales era la judicial. Además procedían de la clase guerrera y su puesto era electivo y revocable: el poder del rey estaba siempre controlado por sus subditos. Por último, con frecuencia morían, al menos en la épica, a manos de parientes cercanos, siendo esto un modo de sucesión aceptado⁹⁴.

Cada detalle de esta situación está presente en los textos sobre Viriato: es un dirigente ocasional de todos los lusitanos, lo que no impide que existan reyes menores⁹⁵. Acabamos de recordar la relación entre los indígenas hispanos y la tierra. Hemos visto, también, cómo realiza sacrificios en el momento de su boda y su elocuencia, básica para un juez. Sobre su origen guerrero no es preciso insistir. La elegibilidad y revocabilidad están evocadas por su cambio de estatuto institucional de "jefe de bandidos" a "benefactor y salvador" siendo esta última dignidad otorgada

⁹¹ *Ibidem*, 41, dice que reyes helenísticos eran "soberanos en su patria merced a sus conquistas, a sus "amigos" y a sus ejércitos, pero son reyes a ojos de los griegos de las ciudades merced a su *euergésia*".

⁹² XXXIII, 21a y Ap. *Ib* 75, define el ejército de Viriato como *pammígès*.

⁹³ A la manera que Heródoto VIII, 144 se refiere a los griegos y el dios védico Aryaman representa a la etnia, cf. Dumézil, *Dieux souverains*, 96-102. *Koinón* aparece dos veces en Diod. XXXIII, 1, 5.

⁹⁴ Sobre la realeza céltica cf. F. Le Roux, "Aperçu sur le roi dans la société celtique son nom et sa fonction", *Ogam* 4, 1952, y *Ogam* 5, 1953, (texto repartido entre los fascículos de esos números); *idem*, "A propos du *Vergobretus* gaulois. La *Regia Potestas* en Irlande et en Gaule", *Ogam* 11, 1959, 66-80; *idem*, "Le *Celticum* d'Ambigatus et l'Omphalos Gaulois. La royauté suprême des Bituriges", *Ogam* 13, 1961, 159-184; C. Ramnoux, "La mort sacrificielle du Roi", *Ogam* 6, 1954, 209-217.

⁹⁵ Aludidos por los *princeps* de *populus* que aparecen en epigrafía *CIL* II, 2585; *ERA* 14; cf. *CIL* II, 5762 otro posible *princeps* en Palencia.

por el *koinón* Lusitano. Finalmente su asesinato por amigos o parientes cercanos⁹⁶ evoca la forma "correcta" de reemplazar al rey: pero el contexto histórico concreto impone que, en adelante, quedase vacante el puesto.

Así pues, considerando el paralelo céltico, coherente y bien conocido, como marco de referencia para lo que nos cuenta Diodoro podemos concluir que, en definitiva, el propio Diodoro o sus fuentes, con un vocabulario ciertamente impreciso, captaron algunos de los elementos clave de la posición institucional de Viriato. Éste ocupaba la realeza de los lusitanos que era muy semejante a la de los celtas. Por último, hay un reconocimiento implícito en nuestros textos de que esa institución nunca podría ser comparable a las monarquías helenísticas orientales que acudirían al espíritu del lector se emplease directamente el vocabulario griego de la realeza.

Nos queda por analizar un último testimonio para terminar de perfilar las relaciones de Viriato con la Primera Función. Se trata del pasaje en el que Floro presenta a los numantinos y lusitanos como los más encarnizados enemigos de Roma gracias que supieron dotarse de *duces*, Olíndico y Viriato:

"...en el ámbito de la astucia y la audacia habría sido un maestro de haber tenido éxito, Olíndico; agitando una lanza de plata que decía enviada del cielo, se había ganado los espíritus de todos. Pero como, con semejante temeridad había atacado por la noche el campamento del cónsul, fue alcanzado por una jabalina del centinela en el mismo borde de la tienda. En cuanto a los lusitanos, fueron sublevados por Viriato, hombre de habilidad consumada que de cazador se convirtió en ladrón, después general e 'imperator' y, si la fortuna le hubiese acompañado, en Rómulo de Hispania..." (I, 33, 14-15)

Sigue un resumen de las actividades de Viriato hasta su asesinato. Los dos personajes forman un paralelo perfecto que subraya la propia construcción gramatical: *si processisset, Olyndicus... si fortuna cessisset, Hispaniae Romulus*. En cuanto a Viriato leemos un resumen de su carrera homogéneo con lo ya estudiado, la novedad consiste en su comparación con Rómulo que consideraremos enseguida.

Veamos primero la figura de Olíndico, bien estudiada por G. Sopena Genzor al que resumo. Por una parte, la lanza de plata recuerda la lanza de Lug, *Gai Bolga*, símbolo del rayo y utilizada como tal. Además, el nombre del personaje lleva el radical *al-*, *ol-* "poderoso", que en irlandés aparece en términos como *ollam*, nombre del druida de más alto grado, u *Ollathir*, "Padre Poderoso" sobrenombre del Dagda, el dios druida, en tanto que rey de Irlanda. Por otra parte, las cualidades de Olíndico como profeta coinciden con las de un especialista sacerdotal. Finalmente, la expresión celtíbera *viros veramos* inscrita en los grafitos del santuario de Peñalba de Villastar (Teruel), puede traducirse literalmente por la expresión *summus vir* con la que Floro se refiere a Olíndico⁹⁷. Su propia muerte concuerda con su carácter sacro: ¿qué

⁹⁶ Según Diod. XXXIII, 21, los asesinos *pisteuómenoi d' hup' autoù dià tèn phillan*; según Ap., *Ib. 74, tous pistotátous autôï phílous*; según Floro, I, 33, 17, *domesticos*.

⁹⁷ Sopena, *Dioses*, 63-64; Marco, "Religión", 69-71.

podría hacer de noche junto a la tienda del cónsul? Un golpe de mano ciertamente pero, también con seguridad, en solitario o casi... ¿acaso no podemos estar ante una operación de magia guerrera concorde con un personaje como Olíndico?⁹⁸

En cuanto a Viriato, ¿es oportuna su comparación con Rómulo?⁹⁹ Reconozcamos enseguida que, dado el carácter de la obra de Floro, es difícil que esta redacción no estuviese meditada. Puede compararse con la presentación de Vercingetorix, *nomine etiam quasi ad terrorem composito* lo que para alguien que se llama "rey de los grandes guerreros" no parece desacertado¹⁰⁰. Veamos, pues, quién era Rómulo para Floro y si coincide con lo que sabemos de Viriato. Por supuesto era rey (*Pref.*, 1) y, sobre todo, fundador de Roma (I, 1, 1 y 5; II, 34, 66); para ello partió de un asilo en el que recogía fugitivos de la ley y miembros de distintas etnias (I, 1, 9); destaca enseguida como guerrero (I, 1, 11 y I, 20, 5) e incorpora a los sabinos quienes *opes pro dote sociarent* (I, 1, 14); por otra parte, el urbanismo de Roma bajo su primer rey estaba definido por míseras cabañas de pastores (I, 7, 18). El lector puede cotejar cada detalle con los relativos a Viriato, ninguno choca con el personaje que nos presenta Diodoro (salvo, por supuesto, el sentido del episodio de las bodas), la comparación establecida por Floro parece, así pues, meditada y precisa.

Pero, desde un punto de vista comparatista, la oportunidad de esa relación junto a las personalidades divergentes y paralelas de los dos *duces* hispanos invitan a progresar en el análisis. En efecto, G. Dumézil ha mostrado como la historia de los reyes pretruscos de Roma se construyó a partir de una antigua mitología (perdida) heredera del fondo común de indoeuropeo. En este esquema los dos primeros reyes, Rómulo y Numa, se corresponden con los dos dioses, Júpiter y Dius Fidius, que ocupan la Primera Función en Roma y textos como el de Floro tienen un valor especial como reveladores de esa vieja estructura de pensamiento¹⁰¹. El mismo Dumézil, refiriéndose a los dioses indios Mitra y Varuna, equivalentes de los anteriores, describe sintéticamente la personalidad de ambos: "*Mitra es el soberano en su aspecto razonante, claro, reglado, calmo, benevolente, sacerdotal; Varuna es el soberano en su aspecto agresivo, sombrío, inspirado, violento, terrible, guerrero*"¹⁰².

Olíndico y Viriato son análogos a Numa y Rómulo y, a través de ellos, podemos leer en Hispania la presencia del doble aspecto de la Primera Función. En efecto, el

⁹⁸ Desgraciadamente Livio, *Per.* 43 sólo dice que la revuelta de Olonico (sic) acaba con su muerte. Ver en Tácito *Ann.*, XIV, 29-30, el ataque de Paulino Suetonio a los druidas de la isla de Mona y su defensa mágica, y el análisis del pasaje por Le Roux, Guyonvarc'h, *Druides*, 25-26 y *cf.* 103-106.

⁹⁹ Lopez Melero, "Viriatius", trata de evaluar hasta qué punto la fortuna impidió a Viriato convertirse en rey pero niega, p. 258, la existencia de un vocabulario de la realeza en torno a Viriato. Valoración que creemos haber refutado.

¹⁰⁰ I, 45, 21 y Le Roux, Guyonvarc'h, *Druides*, 423 para etimología de Vercingetorix.

¹⁰¹ Véase *Mythe et épopée I*, 271-272 y 274-278; *cf. Dieux souverains*, 158-166. Dualidad análoga en las casas reales de Esparta, ver B. Sergent, "La représentation spartiate de la royauté", *RHR* 189, 1976, 3-52.

¹⁰² *Dieux souverains*, 78 y *passim*.

sacerdotal y mitraico Olíndico, ¿casualidad? pertenece al pueblo de los celtíberos, *philánthropoi* con los extranjeros; mientras que el duro y agresivo rey Viriato pertenece a la etnia de los belicosos lusitanos.

Creo que, en el caso de Floro, podemos reconocer el paralelismo de los dos hispanos como el resultado de la forma de operar su intelecto y su modo de presentar los acontecimientos. Pero esto no impide que ese modo peculiar sea profundamente respetuoso sino con la realidad, al menos con un volumen documental del que nosotros carecemos. En efecto, ya hemos visto como, autónomamente, la figura de Olíndico se explica a través del universo espiritual céltico y la de Viriato también impone referencias a ese mismo horizonte. Por lo tanto, el que en un momento dado se nos presenten conjuntamente es, si se quiere, un artificio, pero un feliz artificio que nos permite reflexionar sobre la complejidad real de unas sociedades indígenas casi caricaturizadas en nuestros testimonios.

El pasaje de Floro nos plantea, inevitablemente, una última cuestión. Podemos reconocer sin lugar a dudas que Rómulo y Numa son personajes legendarios. Sin embargo, nuestros *duces* hispanos existieron y fueron capaces de complicar las cosas a los romanos. ¿Cómo, entonces, explicar su semejanza? El problema de Olíndico se puede evacuar de forma sencilla: como sacerdote puede seguir fielmente un modelo institucional, quizás un poco recargado en la medida que parece depositario de un proyecto político concreto, en este sentido cabe destacar su proximidad al Dagda irlandés (aspecto mitraico de la soberanía céltica).

En cuanto a Viriato podemos reconocer en su vida una parte institucionalmente condicionada: centrada en su pertenencia a una "cofradía de guerreros" que llega a liderar con notable éxito. También puede haber una aproximación a realidades concretas en la plasmación de ese éxito a través de la ocupación de una ocasional realeza lusitana. Sin embargo, la ejemplaridad de sus tres virtudes, su insistente sobriedad, y el episodio de su boda reflejan claramente que estamos en el dominio de las creaciones ideológicas. Creaciones que responden a un saber cuyas raíces son muy profundas, ya lo sabemos, pero que ignoramos cómo se pudieron actualizar, en un momento dado, en Lusitania a beneficio de un personaje concreto.

Para dar un paso más en compañía de Floro y cerrar este estudio plantearé una hipótesis sobre la formación concreta de esos episodios. Recientemente B. García Fernández-Albalat ha consagrado un importante estudio a toda una serie de divinidades indígenas del área galaico lusitana atestiguadas en epigrafía¹⁰³. Entre ellas destaca especialmente el dios Bandua, frecuentemente representado y distribuido de forma homogénea en ese territorio. Del estudio de la etimología de sus numerosos y variados epítetos, así como de su propio nombre, de la etnia de sus dedicantes, y de unas pocas pero significativas *interpretationes romanae*, la autora concluye que estamos ante un dios de la Primera Función con una importante proyección hacia la Segunda, análogo al Ogme céltico (es decir, el aspecto varuniano de la Primera

¹⁰³ *Guerra y Religión, passim.*

Función¹⁰⁴).

Por nuestra parte hemos visto como Viriato, claramente identificado como guerrero, muestra una clara proyección hacia la Primera Función: ocupa la realeza, es el responsable del sacrificio en sus bodas, más concretamente, como guerrero frugal y sobrio está completamente del lado de la soberanía (sentido en el que también es análogo a Rómulo). Así pues formulemos la hipótesis: del mismo modo que en la figura de Rómulo está recogida la mitología de una divinidad de primera función de tipo varuniano, ¿no puede ocurrir lo mismo en Lusitania siendo nuestros protagonistas el humano Viriato y el divino Bandua? Los ideólogos lusitanos, sabios de la tribu o druidas, pudieron recurrir a una mitología presente entre ellos y adaptarla a mayor gloria de su líder en una situación evidentemente crítica para toda la comunidad. Los romanos o griegos que la oyeron y la recogieron captaron sólo los últimos avatares de esas creaciones a las que, a su vez, adaptaron para hacerlas conformes con su ideología y, más precisamente, con las normas de la tradición etnográfica helénica: lo que leemos en la actualidad son los restos fragmentarios de esa última adaptación.

El último problema, y no el menor, consiste en explicar el paso de la ideología indígena a la tradición etnográfica griega. Cómo Posidonio, o quien fuera, supo captar con detalle la leyenda de Viriato tal como creo haberla desvelado en este estudio. Que lo hasta aquí analizado sea un puro artificio o tenga cierto sentido depende en buena medida de una respuesta adecuada a esta cuestión. Pero lo cierto es sólo puedo proponer algunas aproximaciones.

En primer lugar, cabe citar que la estructura del sacrificio lusitano es rigurosamente fiel a modelos indoeuropeos y Lusitania, junto con Roma, es el único lugar de Occidente en donde se conservó esa estructura que se se deja traslucir en fuentes etnográficas griegas y en epigrafía con cierta fidelidad¹⁰⁵. En este caso podríamos estar ante una situación análoga. En segundo lugar, existían cantos de guerra y alabanza entre los pueblos indígenas de la península y sin duda entre los lusitanos, éstos podrían ser un vehículo de transmisión de la leyenda de Viriato hasta llegar a los autores clásicos tal como ahora podemos leerlos¹⁰⁶.

¹⁰⁴ F. Le Roux, "Le dieu celtique aux liens: de l'Ogmios de Lucien à l'Ogmios de Dürer", *Ogam* 12, 1960, 209-234; cf. J. De Vries, *La religion des Celtes*, París 1963 (1962), 73-79.

¹⁰⁵ Ver M. V. García Quintela, "El Sacrificio Lusitano. Estudio Comparativo", *Latomus* 51, 1992, 337-354.

¹⁰⁶ Cf. *supra* n. 27 y J. d'Encarnação, *Inscrições romanas do Conventus Pacensis*, Coimbra 1984, nº 482 (= CIL II 6333a), texto poético epigráfico muy fragmentario tradicionalmente considerado una dedicatoria a Endovélico quien, sin embargo, no aparece mencionado ni su restitución es plausible. En todo caso la expresión *[FA]MA PER GENTES [DI]CANT* indica la necesaria difusión de contenidos ideológicos que en este caso llegan a una fórmula latina en un contexto indígena.

Expuse las líneas generales de este trabajo en el Seminario de Historia Antigua de Zaragoza. Allí varios participantes abordaron el problema de la transmisión que trato en estos párrafos. F. Marco Simón me sugirió el interés del texto citado más arriba para esta discusión y propició la reunión. Mi agradecimiento para él y los demás colegas.