

«La calvicie de la luna»: Diodoro Siculo XXXIII,7,5 y la posible existencia de un nuevo mito turdetano

JOSÉ CARLOS BERMEJO BARRERA

Al narrar uno de los episodios acontecidos a lo largo del año 141-140 en el transcurso de las campañas de las Guerras Lusitanas, recoge el historiador siciliano Diodoro (XXXIII,7,5) una curiosa anécdota protagonizada por Viriato en la ciudad de Itucci. Se trata de la narración de una fábula en la que él compara a los habitantes de la mencionada ciudad con un individuo de mediana edad que posee dos amantes, una mayor y otra más joven que él. Como ambas deseaban tener un *partenaire* de su misma edad, procedieron cada una de ellas a arrancarle aquellos pelos de su cabeza que más lo distanciasen de ellas mismas; y así la mayor fue retirándole los pelos negros y la menor las canas que su amante poseía, con lo cual nuestro desafortunado y complaciente protagonista sufrió la desdicha de quedarse calvo.

Cada cual puede extraer de esta fábula su propia moraleja. Como, por ejemplo, que no es conveniente tener dos amantes a la vez, o al menos —si éste es el caso— que no se le debe hacer mucho caso a alguna de ellas, o quizá a las dos. Pero los filólogos y los historiadores, guiados por sus conocimientos, que a veces pueden tener algo de fatuos, se han permitido extraer de esta narración una serie de conclusiones que en muchos casos podrían considerarse más que discutibles. Es por ello que me propongo a continuación estudiar cuáles hayan sido estas interpretaciones y ofrecer como soluciones de recambio algunas nuevas hipótesis hermenéuticas.

Hasta el momento son dos básicamente los intentos llevados a cabo para explicar esta curiosa anécdota. El primero de ellos fue protagonizado por Adolf Schulten¹, quien consideró esta narración como una fábula, se-

¹ *FHA*, IV, pp. 121-2: Diodoro, 33, 7, 5: ἦν δὲ οὗτος κατὰ τὰς ὁμιλίας εὐστοχος, ὡς ἂν ἐξ αὐτοδιδάκτου καὶ ἀδιαστρόφου φύσεως φέρον τοῖς λόγοις. καὶ γὰρ τῶν τὴν Τύκκην οἰκοῦντων οὐδέποτε μενόντων ἐπὶ τῆς αὐτῆς αἰρέσεως, ἀλλ' ὅτε μὲν πρὸς Ῥωμαίους ὅτε δὲ πρὸς αὐτὸν ἀφισταμένων, καὶ πολλὰκις τοῦτο πραττόντων, αἰνὸν τινα διελθὼν οὐκ ἀσέφως ἔσχωψε ἅμα καὶ ἐπέπληξε τὸ τῆς κρίσεως αὐτῶν ἀβεβαίον. ἔφη γὰρ τινα μέσον ἦδὴ τὴν ἡλικίαν ὄντα γῆμαι δύο

ñalando que Viriato, al igual que Sertorio², utilizó este tipo de narraciones porque «era la mejor manera de hacerse entender por los Iberos, gente salvaje»³. Es curioso comprobar en esta *interpretatio* schulteniana cómo en algunas ocasiones la intuición puede prestarle un buen servicio a un filólogo. Servicio que no siempre será apreciado en sus justos términos, ya que muchas veces los hábitos del pensar discursivo de historiadores y filólogos les pueden llevar a despreciar injustamente intuiciones que podrían haberles guiado con celeridad por las sendas de la verdad.

Ello fue lo que seguramente ocurrió en la mente de A. Schulten, cuando intuitivamente reconoció el carácter fabuloso de la narración, pero, rechazando su intuición, dejó que sus prejuicios científicos le dominasen a la hora de elaborar su interpretación.

Y es que efectivamente el texto contiene una fábula —hecho que hasta el momento ha pasado totalmente inadvertido— que posee un paralelo exacto con la número 52 de la colección esópica⁴, recogida más tardíamente por Babrio⁵ y Fedro⁶, y que más tarde alcanzará una gran popularidad en la

γυναῖκας καὶ τὴν μὲν νεωτέραν ἐξομοιοῦν ἑαυτῇ φιλοτιμουμένην τὸν ἄνδρα ἐκ τῆς κεφαλῆς τὰς πολιὰς ἐκτίλλειν αὐτοῦ, τὴν δὲ γραῖν τὰς μελαινας, καὶ πέρας ὑπ' ἀμφοτέρων αὐτὸν ἐκτιλλόμενον ταχὺ γενέσθαι φαλακρὸν. τὸ παραπλήσιον δὲ καὶ τοῖς τὴν Τύκκην οἰκοῦσιν ἔσεσθαι· τῶν μὲν γὰρ Ῥωμαίων ἀποκτεινόντων τοὺς ἀλλοτρίως πρὸς αὐτοὺς ἔχοντας, τῶν δὲ Λυσιτανῶν ἀναιρούτων τοὺς αὐτῶν ἐχθροὺς, ταχὺ τὴν πόλιν ἐρημωθήσεσθαι. πολλὰ δὲ καὶ ἕτερα φασι αὐτὸν ἐν βραχέσιν ἀποφθεγῆσθαι, τῆς μὲν ἐγκυκλίου παιδείας ἄπειρον ὄντα, πρακτικῇ δὲ συνέσει· πεπαιδευμένον· ἄνδρὸς γὰρ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῶντος σύντομος λόγος ἐστὶν ἀρετῇ συνησκημένος, τὸ δὲ ἀφελείᾳ λόγου βραχέως καὶ ἀπερίττως ῥηθὲν τοῦ μὲν εἰπόντος ἀπόφθεγμα γίνεται, τοῦ δὲ ἀκούσαντος ἀπομνημόνευμα.

² Sertorio, Barcelona, 1949, pp. 79-81.

³ FHA, IV, p. 121.

⁴ Esope, *Fables*, éd. E. Chambry, CUF, París, 1927, n.º 52: Ἄνῆρ μεσοπόλιος δύο ἐρωμένας εἶχεν, ὧν ἡ μὲν νέα ὑπῆρχεν, ἡ δὲ πρεσβύτες. Καὶ ἡ μὲν προσβήκῃα αἰδουμένη νεωτέρῳ αὐτῆς πλησιάζειν, διτέλει, εἰ ποτε πρὸς αὐτὴν παρεγένετο, τὰς μελαινας αὐτοῦ τρίχας περιαιρουμένη. Ἡ δὲ νεωτέρα ὑποστειλλομένη γέροντα ἐραστὴν εἶχεν τὰς πολιὰς αὐτοῦ ἀπέσπα. Οὕτω τε συνέβη αὐτῷ ὑπὸ ἀμφοτέρων ἐν μέρει τιλλομένῳ φαλακρὸν γενέσθαι.

Οὕτω πανταχοῦ τὸ ἀνώμαλον ἐπιβλαβές ἐστί.

⁵ B. E. Perry, *Babrius and Phaedrus*, LCL, Londres, 1965, 22, pp. 33-4:

Βίου τις ἤδη τὴν μέσῃν ἔχων ὥρην
(νέος μὲν οὐκ ἦν, οὐδέπω δὲ πρεσβύτης
λευκὰς μελαινας μυγάδας ἐκλόνει χεῖρας)
ἐτ' εἰς ἔρωτας ἐσχόλαζε καὶ κώμους.
ἦρα γυναικῶν δύο, νέης τε καὶ γραιῆς.
νεὸν μὲν αὐτὸν ἡ νεῆνις ἐζήτει
βλέπειν ἐραστὴν, συγγέροντα δ' ἡ γραιή.
τῶν οὖν τριχῶν ἐκάστοθ' ἡ μὲν ἀκμαίῃ
ἐτίλλεν ἅς ἠῦρισκε λευκανθίζούσας,
ἔτιλλε δ' ἡ γραῖς εἰ μέλαιναν ἠῦρῃκει,
ἕως φαλακρὸν ἀντέδωκαν ἀλλήλαις,
τούτων ἐκάστη τῶν τριχῶν ἀποσπῶσα.
[Αἴσωπος οὖν τὸν μῦθον εἶπε δηκῶσας
ἐλεεινός· ὁσοί τις εἰς γυναῖκας ἐμπίπτει·
ὥσπερ θάλασσα ἄπροσ· γελῶσ' ἀποπνίγει.]

⁶ *Ibidem*, 2, pp. 235-6:

ANVS DILIGENS IVVENEM, ITEM PVELLA

A feminis utcumque spoliari viros,
ament, amentur, nempe exemplis discimus.

fabulística europea medieval y moderna⁷. Veamos, pues, cuáles hayan podido ser los errores de Schulten. En primer lugar el no haberse tomado en serio el propio término *fábula*; ya que si se hubiese tomado la molestia de hojear las colecciones de apólogos que acabo de citar habría podido plantearse el problema de la veracidad de la anécdota, al sospechar de una posible dependencia del texto de Diodoro con respecto a la fábula esópica.

Por otra parte, y a consecuencia de lo anterior, nuestro historiador utilizó el término fábula de un modo enormemente vago, confundiendo este género literario, que se caracteriza por poseer unas reglas muy estrictas y precisas, con otros tipos de narraciones populares, como el cuento folklórico o el mito. Esto es evidente en su libro sobre Sertorio, en el que considera como una fábula el famoso episodio de la cierva. Cuando, si nos atenemos a los hechos, lo único que podemos hallar en él es la narración de una superchería —si nos situamos desde un punto de vista agnóstico—, o bien la descripción de un ritual de consulta oracular basado en la creencia de la omnisciencia de una cierva.

Este tipo de confusión es muy natural en A. Schulten debido a su desinterés por la etnografía, puesto de manifiesto en su peregrina afirmación de que los Iberos eran gente salvaje y en su implícita creencia en la inteligencia de Viriato. De la agudeza mental de Viriato, es evidente, no se puede dudar, pero tampoco de la de los Iberos —o de la de los «salvajes» en general—. Pues, aunque resulte ya banal insistir en ello, ha quedado muy claro desde hace más de treinta años que los llamados primitivos, ni son tontos ni están incapacitados para pensar lógicamente. Así pues, si aceptamos la veracidad de la anécdota, tendremos que pensar que los habitantes de Itucci hubieran sido capaces de entender *in abstracto* el sentido de lo que Viriato les quería decir, sin necesidad de recurrir al uso de fábulas o parábolas. Si el caudillo lusitano recurrió a ellas se debió al hecho de que la narración fabulística poseía en esta ocasión muchísima mayor capacidad de convicción, y era, por tanto, retóricamente mucho más recomendable que una fría exposición analítica. En tanto que sus oyentes se verían espoleados tras la audición a tomar partido por una de las dos partes, con el fin de no quedar en ridículo como el infortunado amante de la fábula.

Es evidente que en contextos bélicos y en las ocasiones en las que un personaje debe dirigirse a una colectividad o a una masa, el género retórico más adecuado no es la fría exposición de unos hechos, sino algún tipo de

Aetatis mediae quandam mulier non rudis
tenebat, annos celans elegantia,
animosque eiusdem pulchra iuvenis ceperat.
ambae, videri dum volunt illi pares,
capillos homini legere coepere invicem.
qui se putaret fingi cura mulierum,
calvus repente factus est; nam funditus
canos puella, nigros anus evellerat.

⁷ Véase A. H. Krappé, *La Genèse des Mythes*, Paris, 1938, pp. 113-4.

discurso que, como las actuales arengas, sea capaz de excitar las pasiones del auditorio con el fin de orientarlo hacia un determinado tipo de acción militar o política. Nada tiene, pues, de extraño que, de ser cierta la anécdota, Viriato hubiese recurrido a las fábulas, ya que tal y como las ha definido uno de sus mejores estudiosos, Morten Nojgaard⁸, en este género literario tenemos «una narración ficticia de personajes mecánicamente alegóricos, con una acción moral para valorar». Y en este caso se deduce claramente de nuestro texto como moraleja que en algunas ocasiones no posee ninguna utilidad la neutralidad o el entendimiento simultáneo con dos bandos en disputa.

Así pues, podemos comprobar cómo A. Schulten hubiese podido lograr una interpretación de nuestra fábula mucho más ajustada a la realidad que la que le proporcionaron sus conocimientos filológicos, con sólo dejarse llevar por su sentido común, o por los resortes emocionales que en él hubiese podido suscitar la lectura del texto de Diodoro. Algo similar a esto le ocurrió también a J. Caro Baroja, a quien también le han jugado una buena trepa sus conocimientos etnológicos, cuando escribió su libro acerca de los pueblos prerromanos de la Península.

Señala en esta obra⁹ que el texto del historiador de Sicilia del que estamos tratando es una prueba evidente de la existencia de la poligamia en Lusitania. Esta interpretación carece, en mi opinión de base sólida por dos tipos de razones: unas de orden filológico y otras de carácter sociológico.

Por lo que a las primeras de ellas se refiere podríamos a su vez subdividir las en razones de tipo gramatical y en razones de tipo literario. Los argumentos gramaticales en contra podrían exponerse del siguiente modo. Si bien es cierto que Diodoro, al contrario que Esopo, Babrio y Fedro, no denomina como amantes a las dos mujeres de nuestro protagonista¹⁰, sino que las llama *gunaikas*, también lo es el que este término no designa en griego específicamente a la esposa —aunque ello pueda ocurrir en algún caso— sino más bien a la mujer sin hacer consideración ni a su edad ni a su status jurídico. No hay, pues, razón para suponer que nuestro hombre (Diodoro lo denomina efectivamente *ándra*) fuese un bigamo; sólo mantenía relaciones con dos mujeres a la vez.

Si contemplamos el texto desde un punto de vista literario, es decir como una fábula que es, veremos que una de las características de este género consiste, como ya habíamos indicado siguiendo a Nojgaard, en el uso de personajes alegóricos y ficticios. Resulta por ello muy claro que no sería muy recomendable extraer conclusiones sociológicas sin más a partir de unas narraciones protagonizadas por este tipo de personajes, a menos que estemos dispuestos a admitir también, y de acuerdo con ese procedimiento, que en la época de Esopo los animales hablaban, y otras cosas por el estilo.

⁸ *La Fable Antique. Tome I, La Fable grecque avant Phèdre*, Kobenhavn, 1964, p. 86.

⁹ *Los Pueblos de España*, I, Madrid, 1976, pp. 187-8.

¹⁰ Esopo las denomina *eroménas*, Babrio *gunaikôn*, pero señala el carácter no conyugal, sino festivo de la relación: *eis érotas eschólaze kai kómous*, y lo mismo ocurre en el caso de Fedro, ver nota 6, que tampoco habla en absoluto de bigamia.

Curiosamente se llega a esta misma conclusión cuando se toma un punto de vista sociológico. Ya que está muy claro que la sociología de la literatura no permite considerar a la narración literaria como una mera transposición o un mero calco de la realidad social, sino como una expresión compleja de la misma. Así en este caso lo que la fábula expresa es un contenido moral. Y sólo en tanto que lo ético es un fenómeno sociológico podremos lograr hacer concordar este texto con algún tipo de realidad social. Por tanto, únicamente se podría concluir —si se admite la veracidad histórica de la anécdota—, que en un determinado momento de las guerras lusitanas Viriato expresó uno de los posibles valores éticos de su pueblo y de los habitantes de la ciudad de Itucci, en el que se desprecia el valor moral y político de la neutralidad y la cooperación con dos grupos enfrentados en un conflicto.

Con esto quedan examinadas las interpretaciones que hasta el momento se han elaborado en relación con este texto de Diodoro. Nos corresponde por tanto ahora proponer algunas nuevas hipótesis y completar el desarrollo de algunas cuestiones que hemos ido dejando sin resolver a lo largo de este trabajo.

Al formular a continuación la primera de nuestras hipótesis, a la que denominaré como hipótesis filológica, tendremos que plantearnos un problema clave: la historicidad de la anécdota, partiendo para ello del análisis de las fuentes de Diodoro.

Es un hecho admitido por algunos autores que en la elaboración del libro XXXIII de su obra utilizó Diodoro como fuente básica la obra de Posidonio. Como es también sabido, este otro autor estuvo en Iberia, y quizá cerca de la región en la que se halla situada Itucci, entre los años 100 y 90 a.C., de acuerdo con la cronología de su vida establecida por Marie Lafranque¹¹; es decir, sólo cuarenta años después del hecho. Por este motivo se podría suponer que hubiese podido recopilar la anécdota a partir de algún informante oral, por ejemplo, el cual a su vez la habría recibido con un grado de fiabilidad relativamente aceptable, dado que, como nos enseñan los estudios antropológicos acerca de la transmisión oral y el análisis de las «literaturas orales», el breve lapso de tiempo transcurrido a partir del hecho garantizaría un grado de deformación relativamente pequeño.

Posidonio pudo haber recopilado así el hecho por resultarle curioso por sí mismo, o bien por *su concordancia* con la fábula esópica; aunque quizá esta última posibilidad podría ponerse en duda por el hecho de que este historiador, geógrafo, filósofo y tantas cosas más no citase la concordancia entre ambas narraciones. O también podría darse el caso de que simplemente inventase la anécdota, atribuyéndole a Viriato la narración de una fábula esópica porque la considerase como un discurso históricamente verosímil para esa ocasión.

Ahora bien, antes de inclinarnos por alguna de estas tres soluciones será conveniente despejar previamente una incógnita que podría plantearse en

¹¹ *Poseidonios d'Apamée*, París, 1964, pp. 85-6.

este momento. ¿Recogió Posidonio la anécdota directamente o la tomó de algún otro autor?

Para ello hemos de aceptar previamente una hipótesis, la de Felix Jacoby, a la que antes nos referíamos y a la que se opone Marie Lafranque¹², según la cual Diodoro utilizó como fuente para su obra las *Historias que continúan a Polibio*, escritas por Posidonio y que comienzan las narraciones de los hechos a partir del año 146. Aceptada esta hipótesis deberemos a su vez plantearnos la cuestión de saber cuáles hayan podido ser las fuentes de Posidonio en la narración de las Guerras Lusitanas¹³, enlazando de nuevo con el problema anterior.

En este sentido podríamos concluir que, dado que Posidonio trató de utilizar el mismo método que Polibio, debió de preocuparse, como señala M. Lafranque¹⁴, de la recolección de documentos inéditos y de la investigación de los hechos, llevada a cabo del modo más directo posible; labor ésta que se vio facilitada por sus viajes y su experiencia como embajador y pritano.

Debió recopilar, pues, testimonios orales y escritos, documentos oficiales de procedencia diversa, correspondencia y obras de autores tanto anteriores a él como contemporáneos suyos¹⁵. Ahora bien, en nuestro caso será muy difícil saber de qué tipo de documento o de qué posible autor pudo haber recogido la anécdota.

De seleccionar a alguien entre los posibles autores, tendríamos que inclinarnos por Asclepiades de Mirlea —de acuerdo con Marie Lafranque¹⁶ y con la opinión mayoritariamente aceptada— como fuente de la mayor parte de las informaciones relativas a la Península Ibérica. Siendo este otro autor una fuente que puede ser considerada como relativamente fiable. Y por lo que se refiere a posibles documentos oficiales en relación con estas informaciones o a hipotéticos testimonios orales, ni que decir tiene que su posible uso por parte de Posidonio debe quedar relegado al nivel de una mera hipótesis.

No obstante, si tenemos en cuenta la fiabilidad relativa de los textos etnográficos de Posidonio¹⁷ y su capacidad para la crítica de las fuentes, podríamos concederle a esta información un cierto margen de credibilidad. Es decir que, rechazando la hipótesis de que Posidonio pusiese en boca de

¹² *Op. cit.*, p. 111. Basa su rechazo en el hecho de que el historiador siciliano no suele citar sus fuentes, lo que, unido a su tendencia a amalgamar diferentes autores y textos, hace casi irreconocible en este caso el origen de sus informantes.

¹³ Para F. Jacoby: *F Gr Hst.*, 87, Kommentar, p. 155, estos hechos deberían estar contenidos entre los libros VIII y XI de esta obra de Posidonio.

¹⁴ *Op. cit.*, pp. 122 y 125-6.

¹⁵ *Op. cit.*, p. 126.

¹⁶ Basándose en Estrabón (III,4,3), quien señala su estancia en Turdetania. Véase M. Lafranque, *op. cit.*, p. 137.

¹⁷ Generalmente aceptada. Por mi parte he señalado en *La Sociedad en la Galicia Castreña*, Santiago de Compostela, 1978, y *Mitología y mitos de la Hispania Prerromana*, Madrid, 1982, cuáles son los límites con que esa fiabilidad debe ser aceptada. Esos límites coinciden con el sistema de valores greco-romano y con los prejuicios contra el bárbaro presentes en la mente de Posidonio. Su ausencia en este caso podría ser una garantía de su fiabilidad. Sobre esta fiabilidad véase también M. Lafranque, *op. cit.*, pp. 139-141.

Viriato una fábula de Esopo por considerarla un discurso verosímil para esa ocasión, tendríamos en la obra de ese autor no una transcripción cinematográfica sino compleja de un hecho, en la que cabría contar con un cierto margen de deformación introducido por transmisiones e informantes.

Nos estamos moviendo, pues, hasta este momento, y dentro del desarrollo de nuestras hipótesis filológicas, en unos niveles de incertidumbre bastante elevados. Por ello será conveniente que pidamos socorro a la antropología, con el objeto de poder comprobar si su ayuda pudiese asentar sobre bases más firmes nuestra primera hipótesis. Pasamos a desarrollar el segundo de nuestros modelos explicativos, al que denominaré filológico-antropológico.

Como ha señalado A. H. Krappe, es un hecho bien conocido en la bibliografía antropológica que la fábula de la que estamos tratando, y que ese autor manejó a través de la versión de La Fontaine (*L'homme entre deux âges et ses deux maîtresses*), además de poseer gran cantidad de paralelos en la Europa medieval y en los países del Oriente —sobre todo en la India— es ampliamente conocida en otra versión de carácter mítico en toda una serie de pueblos africanos, como los nyassa, los bantúes, los baluba del antiguo Congo, los indígenas de Sierra Leona y los Ochi de África occidental. Y no sólo tendríamos atestiguada la presencia de estos mitos en el Continente africano, sino también en Australia¹⁸.

A lo largo de toda esta serie de narraciones míticas nos encontramos siempre ante el hecho de que la Luna posee sexo masculino¹⁹ y se queda calva por hacer caso a las pretensiones de sus amantes, al igual que ocurre en la fábula de Viriato y en la esópica. O bien, también puede ocurrir, como es el caso de los mitos bantúes, que la Luna tenga dos esposas que la alimenten bien y mal alternativamente, haciendo que crezca y decrezca en distintas fases.

La difusión de este tema mítico en el África negra y en Australia podría ampliarse aún más si seguimos una serie de hipótesis propuestas por A. H. Krappe²⁰, según las cuales los siguientes hechos atestiguarían la presencia de este mito en otra serie de culturas. Isis y Neftis, las dos mujeres de Osiris, habrían podido ser la estrella de la mañana y la de la tarde: las dos esposas de la Luna. Entre los iraníes el demonio Azhi Dahâka toma a las dos esposas de Yima, al que se le puede asociar con la Luna. Y, por último, entre los hebreos y en los papiros de Elefantina, Yahve, que representa una forma especial del dios Sin (Luna) también posee dos mujeres.

¹⁸ A. H. Krappe, *op. cit.*, pp. 113-5.

¹⁹ Lo mismo ocurre en la India, en la que Soma —la Luna— es siempre de sexo masculino y posee varias esposas. Y también entre los pueblos y culturas del SE asiático, entre los que la Luna, Chan, aunque sea de sexo femenino gramaticalmente es tratada como «señor». Véase Solange Thierry, *Dictionnaire des mythologies*, II, éd. Yves Bonnefoi, Paris, 1981, s.v. Lune. Y lo mismo debió de ocurrir igualmente entre los germanos, cuyo culto a una Luna evidentemente masculina fue ya señalado por César (*BG*, VI,21).

²⁰ *Op. cit.*, p. 114.

Tenemos, por tanto, un mito difundido muy ampliamente entre diferentes tipos de pueblos carentes de conexiones geográficas mutuas. Si tenemos en cuenta la amplitud de esta difusión, tanto geográfica como cronológica, podremos entonces elaborar una nueva hipótesis que venga en socorro de nuestra desvalida filología²¹.

Decíamos anteriormente que no era posible dictaminar con certeza si Asclepiades, Posidonio u otra posible fuente de Diodoro, habían atribuido a Viriato la narración de una fábula esópica, o bien asimilado una historia semejante o coincidente con el apólogo citado. Sin embargo, si tenemos ahora en cuenta la amplia difusión de este tipo de fábula y de los mitos asimilados a ella, podríamos reforzar nuestra opinión anteriormente expuesta en el sentido de que probablemente los habitantes de la ciudad de Itucci pudieron oír nuestra historia de boca de Viriato, quien a su vez pudo haberla escogido por tratarse no de una fábula, sino de un auténtico mito perteneciente bien al patrimonio cultural turdetano —el de los oyentes—, o bien al conglomerado mítico lusitano.

Sea como fuere, el citado mito habría podido ser exactamente igual a la narración esópica, siendo transmitido, por tanto, de un modo fiel, o bien solamente semejante; en cuyo caso nos encontraríamos en la transmisión un elemento de deformación proveniente de la asimilación de una historia indígena a un cliché literario clásico.

Dado que sólo poseemos un texto, el de Diodoro, y no tenemos ya a ningún informante indígena está bastante claro que no podremos saber cuál de estas dos posibilidades podría ser la más adecuada históricamente. Lo único que podremos hacer es rechazar con un cierto margen de probabilidad la invención de la anécdota y el discurso, y tratar de comprobar si pudiese ser verosímil la existencia de un mito lunar de este tipo en Turdetania.

Evidentemente no poseemos ningún mito *strictu sensu* y con relación a la Luna conservado en las fuentes literarias clásicas, pero sí informaciones relativas a la consagración de una isla a la luz nocturna por parte de los tartessios, tal y como nos informa Avieno:

²¹ A. H. Krappe, *op. cit.*, p. 115, sostiene una interpretación astronómica de este mito, según la cual las dos esposas o amantes de la luna serían la estrella de la mañana y la de la tarde. Esta interpretación alegórica carece, a mi modo de ver, de suficiente fundamento, ya que ningún texto ni narración oral la sostiene. Por otra parte está construida partiendo del principio de que «un mito trata siempre de explicar algo» (*op. cit.*, p. 27) y, por tanto, puede ser siempre analizado aisladamente. Basta con hallar su clave y cualquier mito queda rápidamente desvelado. Estos principios metodológicos carecen hoy en día de validez, como ha puesto de manifiesto en numerosas ocasiones Claude Lévi-Strauss. Pues un mito no es nunca la respuesta a una pregunta, sino más bien una respuesta que no corresponde a ninguna pregunta definida, y por este motivo no puede ser estudiado aisladamente, sino que debe ser incluido en estructuras significativas más amplias, poniéndolo en relación con otros mitos y con el contexto cultural que lo ha creado.

Sobre ese tema véase, entre otros, *Mitológicas I, Lo crudo y lo cocido*, México, 1968, en todas las páginas de su Obertura.

Queda, pues, claro que no será posible analizar el significado de estos mitos de un modo aislado y por ello deberemos renunciar a esta labor.

*Tartessorum iuris illis insula
antistat urbem, Noctilucae ab incolis
sacrata pridem, in insula stagnum quoque
totusque portus (Ora. Mar., 428-431).*

Quien también nos indica que la divinidad a la que se le tributa ese culto es la Luna:

*Sed si uoluntas forte quem subegerit
adire fanum, propterat ad Lunae insulam
agere carinam... (Ora. Mar., 366-368).*

Es evidente que este culto tuvo que estar en relación con uno o más mitos relativos a la Luna, y por ello sería posible sostener como hipótesis la existencia de mitos que podrían relacionarse con la historia del hombre (o Luna) y sus dos amantes en el área cultural turdetana²².

En contrapartida, ningún testimonio tan antiguo como la *Ora Marítima* nos garantiza la existencia de cultos o mitos similares en relación con la Luna en el mundo lusitano, ya que su existencia únicamente sería defendible con dudosas hipótesis, como la elaborada por J. Leite de Vasconcelos²³, quien supuso —siguiendo las orientaciones de la etnografía de su tiempo— la existencia de un posible culto neolítico a la Luna, formando parte del culto general a la Naturaleza. Pero dado que no existen testimonios fiables para mantener su defensa, por una parte, y dado también que las hipótesis de Reville, Lang, etc., que él menciona, no pueden hoy en día ser defendidas con seriedad, deberemos rechazar la antigüedad de este tipo de culto en Lusitania.

Otros testimonios aducidos normalmente a favor de la existencia de cultos lunares en otros pueblos prerromanos de la Península deben ser igualmente rechazados²⁴ por su falta de base documental, como veremos a continuación. Y por ello cabe sostener con firmeza la existencia de un culto y, por tanto, de una mitología lunares en el área turdetana.

Veamos, pues, cuáles son esos dudosos testimonios. El primero de ellos se refiere al sitio de la ciudad de *Palantia* en la región vaccea, en el que Emilio Lepido salvó su vida cuando los indígenas suspendieron un ataque al producirse un eclipse de Luna. Este hecho, de carácter claramente oracular, no puede ser interpretado como un testimonio del culto a la Luna ni a

²² También Estrabón señala la existencia de un santuario consagrado a *Lux Diuina* cerca de la desembocadura del Guadalquivir (III,19): *καὶ πόλις Ἐβούρα καὶ τὸ τῆς Φωσφόρου ἱερὸν, ἣν καλοῦσι Λοῦκεν διουῖναμ.*

Estos textos han sido recogidos por J. M. Blázquez, *Religiones Primitivas de Hispania, I, Fuentes literarias y epigráficas*, Madrid, 1962, quien señala la existencia de cultos romanos similares, aunque se inclina claramente a favor del origen indígena de este culto: *op. cit.*, p. 41.

²³ *As Religioes da Lusitania*, I, Lisboa, 1897, pp. 103-111. Distingue muy claramente este autor el probable culto indígena de otros cultos propiamente clásicos, como el tributado a *Lux Diuina* en época romana.

²⁴ Todas las hipótesis que examinaré en este sentido se hallan igualmente recogidas por J. M. Blázquez, *Diccionario de las Religiones Primitivas de Hispania*, Madrid, 1975, s.v. Luna.

ninguna deidad asimilada a ella, sino únicamente como el conocimiento de un tipo de signo o presagio que fue muy común en la Antigüedad —recuérdese a modo de ejemplo el pavor causado por el famoso eclipse de luna que precedió a la partida de la expedición ateniense a Sicilia—, y estuvo y está ampliamente difundido entre numerosos pueblos primitivos²⁵.

El segundo documento, aportado por J. M. Blázquez, es un texto de Estrabón en el que nos dice que los Celtíberos y sus vecinos norteños llevan a cabo un sacrificio a un dios sin nombre y danzan ante las puertas de sus casas en las noches de plenilunio²⁶. No hay ningún motivo para suponer, como pretenden Blázquez y algunos otros autores, que ese dios anónimo sea la Luna, ya que Estrabón no lo indica explícitamente. Y por ello, y si tenemos en cuenta que muchas veces se suelen escoger, tanto entre los pueblos primitivos como entre los campesinos de la zona que describe Estrabón, las noches de plenilunio para la realización de cultos u otras actividades que en noches oscuras resultan difícilmente realizables a la luz de una lámpara o un candil, tendremos que concluir que en este caso se deberían escoger las noches de plenilunio para llevar a cabo sacrificios a un dios anónimo de carácter posiblemente ctonio, debido simplemente a que la buena luz facilitaba la celebración del culto.

Sólo nos queda, pues, el testimonio de Ptolomeo (II,5,3) relativo a la existencia de una isla consagrada a la Luna situada en la costa NW de nuestra Península. Basándonos en él podríamos admitir la existencia de este culto, pero sin ponerlo en relación con el famoso dios anónimo, y ni mucho menos con la ganadería y el matriarcado, como afirma J. M. Blázquez²⁷. En

²⁵ Véase Raymond Bloch, *Los Prodigios en la Antigüedad Clásica*, Buenos Aires, 1968, y W. K. Pritchett, *The Greek State at War, III, Religion*, Berkeley, 1979, pp. 108-113 en donde enumera diversos tipos de eclipses (de sol y luna) interpretados en este sentido a lo largo de la historia griega.

²⁶ He estudiado detenidamente este texto en mi libro *Mitología y mitos de la Hispania prerromana*, pp. 13-20.

²⁷ No hay ninguna razón para afirmar que la economía de las poblaciones del N. y NW de la Península fuese eminentemente ganadera. Por el contrario, numerosas investigaciones arqueológicas, como las que está llevando a cabo el prof. J. M. Vázquez Varela, demuestran su carácter agrícola a través del análisis de las numerosas semillas de cereales y leguminosas halladas en los yacimientos. Pero es que, aun si así fuese, no habría por qué relacionar a la Luna especialmente con el ganado, ya que su dominio suele referirse, cuando es concebida como un ser femenino, a la fecundidad agrícola, animal, humana, y a la fecundidad en general. Véase en este sentido, por ejemplo, Mircea Eliade, *Tratado de Historia de las Religiones*, I, Madrid, 1974 (Paris, 1964), pp. 197-219.

Por otra parte carece de sentido el sostener hoy en día la existencia de un «matriarcado» entre los galaicos y los Pueblos del Norte, como he puesto de manifiesto en mi libro *La Sociedad en la galicia Castreña*, pp. 13-22.

Las llamadas pervivencias de los cultos lunares, que han sido magistralmente estudiadas por Pierre Saintyves, *L'astrologie populaire étudiée spécialement dans les doctrines et les traditions relatives à l'influence de la Lune*, Paris, 1937, no son testimonios de cultos lunares, sino de creencias relativas a la naturaleza e influencias ejercidas por la Luna, la que casi nunca es considerada como divinidad en estas prácticas.

Por otro lado, aunque así se la considerase, está muy claro que el estudio del folklore no puede utilizarse en la actualidad como un instrumento válido para el análisis de unos cultos que hace más de dos mil años. Si así fuese podría citar la creencia en el sexo masculino de la Luna y

todo caso ese culto sería lo suficientemente distante del turdetano y del propio Viriato como para llevarnos a admitir que el posible mito que hemos estudiado pudiese ser más lusitano que turdetano.

En conclusión, podemos afirmar que el texto de Diodoro que hemos analizado, cuya posible fuente puede ser Posidonio-Asclepiades (o únicamente Posidonio, si ese autor recogió directamente la información de una fuente oral o de algún otro tipo de documento), recoge un probable mito turdetano relativo al tema la calvicie de la Luna. Mito que Viriato habría narrado con el fin de espolear a los habitantes de la ciudad de Itucci a que tomaran partido por uno de los bandos en liza en el año 141-140 a.C. y durante las guerras lusitanas.

Dicho mito posee un innegable paralelo con la fábula 52 de la colección esópica, y por ello deberemos admitir la posibilidad de que Posidonio, o su primer recopilador, deformasen la narración indígena para ajustarla a un esquema preconcebido, aunque también sería posible lo contrario. Incluso cabría la posibilidad, que personalmente considero remota, de que la anécdota fuese inventada y la fábula introducida como el discurso adecuado a la ocasión. En este caso, como en tantos otros, la filología clásica y la historia antigua se mueven sobre un mar de conjeturas más o menos verosímiles, cuyo tramado y desentramado constituyen una de las labores propias de la actividad del historiador y el filólogo.

la posesión por su parte de dos mujeres en Galicia, en la zona de Bergantiños (Carballo) —según testimonio oral recogido por el prof. J. M. Vázquez Varela—. Dado que ello no es así doy esta referencia con el fin de señalar el interés de su estudio en el folklore galaico.

Claire Préaux, *La Lune dans la pensée grecque*, Acad. Roy. Belg. Mem. Class. Lett., LXI, 4, 1973, ha estudiado estos problemas en el mundo griego, llegando a conclusiones similares, en el sentido de que la existencia de supuestas influencias de la Luna (*op. cit.*, pp. 9-55) no tiene nada que ver con el hecho de la supuesta divinidad del planeta (*ibid.*, p. 57).

Drei städtische Eliten im römischen Hispanien

GÉZA ALFÖLDY

1. Einführung

In der Fachliteratur über die Geschichte des antiken Hispanien¹ ist es üblich, das ostspanische Küstenland, die Baetica und den südlichen Teil Lusitaniens mit ihren vielen blühenden Städten als eine stark romanisierte Zone dem rückständigen Teil der Pyrenäenhalbinsel, nämlich dem spanischen Binnenland und dem nordwestlichen Hispanien, gegenüberzustellen². Diese Unterscheidung zwischen den beiden Zonen ist zweifellos berechtigt: Die Voraussetzungen für die historische Entwicklung unter römischer Herrschaft waren in diesen beiden Landesteilen grundverschieden, und die politischen, wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Verhältnisse waren demzufolge im Osten und im Süden der Halbinsel ganz anders als in den übrigen Landesteilen. Dennoch gab es auch innerhalb der beiden erwähnten Zonen teilweise recht unterschiedliche Entwicklungen; so war etwa die Urbanisation in der Baetica noch erheblich weiter fortgeschritten als in der östlichen Hispania citerior, woraus sich wichtige Folgen für das Wirtschaftssystem, für die soziale Differenzierung —u.a. mit einer sehr breiten senatorischen

¹ Der vorliegende Beitrag ist aus Vorlesungen und Seminaren erwachsen, die ich im Jahre 1983 an den Universitäten in Barcelona (Universidad Autónoma), Oviedo, Pamplona und Madrid gehalten habe. Eine gekürzte Fassung des Textes wurde im Jahre 1984 im Rahmen von Vorträgen am Deutschen Archäologischen Institut in Madrid und Lissabon, an der Universität Wien und an verschiedenen deutschen Universitäten zur Diskussion gestellt. Den Teilnehmern all dieser Veranstaltungen danke ich für zahlreiche wertvolle Anregungen, meinen Mitarbeitern Frau Vera Habicht und Herrn M. A. Johannes Hahn auch für die Hilfe bei der Erstellung des Manuskriptes.

² Vgl. dazu etwa J. M. Blázquez, *Ciclos y temas de la Historia de España: la Romanización. II. La Sociedad y la Economía en la Hispania Romana* (Madrid 1975) 184 ff.; H. Galsterer, *Bemerkungen zur Integration vorrömischer Bevölkerungen auf der Iberischen Halbinsel*, in: *Actas del II Coloquio sobre las lenguas y culturas prerromanas de la Península Ibérica*, Tübingen 1976 (Salamanca 1979) 453 ff.