

Marco V. GARCÍA QUINTELA

*Universidade de Santiago de Compostela*

**VIRIATHE, CHEF LUSITANIEN, ET L'IDÉOLOGIE  
TRIFONCTIONNELLE INDO-EUROPÉENNE**

**Abstract:** *Viriatus is the “Vercingetorix” of the Lusitanian people. He was a historical figure, but the ancient historiography and ethnology of the conquest of Spain, which came to us in fragmentary form, presents the character with the traits of a true hero by his many qualities and facts of all kinds. The Indo-European comparative grid allows us to appreciate how the ideology of the three functions is applied in an intensive way to build the image of a country with only three ethnicities (functionally oriented) with the Lusitanians occupying the second function (F2). Their leader, Viriatus, gives a good example because he avoids to fall into the three sins of the warrior, then he gets married following an Indo-European rite in three functionally oriented episodes, and all this to end up as a kind of king, as Romulus de Hispania, which like the kings of the Indo-European tradition accumulates the virtues and qualities of the three functions.*

**Keywords:** *three functions, indo-europeans, classic ethnography, Hispania, Lusitanians, warrior, kingship.*

Je ne voulais pas rater cet hommage à Dean, mais voilà que ces derniers temps m'ont fait trahir la mythologie et le comparatisme et je n'avais rien de correct à lui offrir. J'ai donc un peu fouillé dans ma cave pour ressortir ce travail envisagé pour la revue *Ogam* au tout début des années 1990. Mais *Ogam* a cessé d'exister vers la fin de l'activité professionnelle de Françoise Le Roux et Christian-J. Guyonvarc'h, et l'article n'a jamais paru. J'ai publié ensuite une version définitive de cette recherche dans une partie d'un livre en espagnol<sup>1</sup>, et je me suis appuyé sur elle pour fournir un dossier comparatif différent dans un autre texte<sup>2</sup>. Je laisse donc le texte de cette version française dans son état original, sauf la correction des erreurs formelles, et je n'actualise la bibliographie que pour renvoyer aux développements strictement liés au type d'argument ou à quelque ouvrage de synthèse. Quelques parutions sur le personnage de Viriathe traitent son historicité sans remettre en question la ligne interprétative proposée ici. Voici donc pour Dean ce texte d'un ami « afrancesado », comme lui-même, sur un héros barbare.

L'étude des populations indo-européennes occupant le centre et l'ouest de la Péninsule Ibérique avant la conquête romaine est traditionnellement le domaine de la linguistique comparée indo-européenne<sup>3</sup>. Cependant, sans négliger les résultats de ces recherches, certains travaux ont essayé de trouver des traces de l'idéologie

---

<sup>1</sup> GARCÍA QUINTELA, 1999, p. 179-222.

<sup>2</sup> GARCÍA QUINTELA, 2003.

<sup>3</sup> PRÓSPER, 2002, est la dernière synthèse importante, mais elle pose des problèmes dans l'interprétation des faits religieux, voir GONZÁLEZ GARCÍA et GARCÍA QUINTELA, 2005.

commune aux indo-européens dans les vestiges fragmentaires de l'ethnographie de la Péninsule<sup>4</sup>.

C'est dans cette perspective que nous allons étudier la figure de Viriathe. Nous essaierons de montrer comment dans certains textes se référant à des sujets distincts se dégagent des formulations cohérentes avec l'idéologie indo-européenne, telle que la décrit Georges Dumézil dans ses nombreux travaux. Tout d'abord, nous analyserons un témoignage de Diodore sur les diverses spécialisations de trois peuples d'Ibérie. Ensuite, nous nous intéresserons à la représentation de Viriathe comme guerrier qui évite soigneusement trois péchés. Ensuite, nous étudierons le passage des « noces de Viriathe » où se trouve le thème de la « Troisième Fonction dénigrée » étudié par Daniel Dubuisson. Enfin, nous examinerons les témoignages de Diodore et Florus à propos du rôle institutionnel de Viriathe chez les Lusitaniens sous l'éclairage, comme dans les autres cas, de la comparaison avec des traditions héritées de l'idéologie indo-européenne.

### **Trois ethnies ibériques**

Quand Diodore, dans son livre V, s'occupe de l'Hispanie, il commence par étudier les Celtibères comme voisins et parents des Celtes des Gaules en s'intéressant surtout à leur armement (V, 33). Il poursuit sa description dans le chapitre suivant (V, 34) jusqu'au début du chap. 35 qui marque une forte césure : c'était tout ce que Diodore avait à dire sur les ethnies péninsulaires (V, 35, 1 : Ἐπει δὲ τὰ περὶ τῶν Ἰβήρων διήλθομεν).

---

<sup>4</sup> SOPEÑA, 1995 ; GARCÍA QUINTELA, 1999 ; et pour les chroniques médiévales, GARCÍA QUINTELA et DELPECH, 2013.

Or, ces ethnies sont seulement au nombre de trois et Diodore définit chacune par un trait qui indique leur excellence dans un certain domaine d'action. En premier lieu, les Celtibères se caractérisaient par leur hospitalité bien qu'ils fussent durs avec les ennemis et les malfaiteurs :

Avec les étrangers ils sont agréables et humains (ἐπιεικεῖς καὶ φιλόανθρωποι). Les étrangers, par exemple, qui viennent chez eux, tous et chacun les prient de s'arrêter à leurs maisons et ils rivalisent d'hospitalité (φιλοξενίας) entre eux, et ils parlent avec approbation de ceux d'entre eux qui ont reçu l'attention des étrangers et ils les considèrent comme aimés des dieux (θεοφιλεῖς) (V, 34, 1).

Il continue en indiquant l'abondance et la variété de leurs ressources alimentaires et il souligne la consommation d'hydromel. Le miel abondait sur leur territoire et le vin était obtenu lors des échanges commerciaux (V, 34,2).

Ensuite Diodore passe aux Vaccéens, l'ethnie *χαριέστατον* de toutes les voisines des Celtibères :

Car ce peuple chaque année divise entre ses membres la terre qu'il cultive (τὴν χώραν γεωργοῦσι) et en rendant les produits de la terre propriété de tous ils mesurent la part de chaque homme, et pour les cultivateurs (γεωργοῖς) qui se sont approprié une partie pour eux-mêmes ils ont établi la peine de mort (V, 34, 3).

La troisième et dernière ethnie évoquée par Diodore est celle des Lusitaniens, définie par sa force supérieure (*ἀλκιμώτατοι*, V, 34, 4). Le reste du chapitre est consacré à préciser cette qualité superlative des Lusitaniens. Il décrit soigneusement l'armement, il explique les aptitudes physiques des guerriers et leur mode de combat (V, 34, 4-5), et il met l'accent sur une institution propre à ce peuple, qui affine sa caractérisation globale :

Et un usage particulier est pratiqué, chez les Ibères et spécialement chez les Lusitaniens, car quand leurs jeunes hommes atteignent la plénitude de leur force physique, ceux parmi eux qui sont les plus pauvres en richesses matérielles et néanmoins excellent dans la vigueur du corps et qui osent s'équiper de rien

d'autre que de courage et d'armes et se réunissent dans des endroits montagneux d'accès difficile, où ils forment des bandes de taille importante et puis descendent en Ibérie et rassemblent des richesses en pillant. (V, 34, 6).

La clarté du texte de Diodore n'empêche pas une certaine surprise. Est-ce que par hasard lui ou ses sources<sup>5</sup> ne savaient pas qu'il y avait beaucoup d'autres ethnies dans la Péninsule ? Pouvait-il ignorer complètement le caractère belliqueux des Vaccéens ou les richesses des Lusitaniens ? Dans les deux cas la réponse est négative. En effet, dans les références à l'Hispanie de Polybe, Strabon, Tite Live, etc., apparaissent une telle multiplicité d'ethnies que leur réduction au nombre de trois dans ce texte semble insolite. D'autre part, Diodore présente seulement un rapport relativement « complet » des Celtibères : ils sont de bons guerriers (V, 33, 2-5 et 34, 1 et 5), aimés des dieux en temps de paix et leur terre est fertile (V, 33, 1). Curieusement, il ne semble pas qu'ils travaillent : Diodore insiste sur l'abondance du miel et sur le fait qu'ils obtiennent le vin des marchands.

En ce qui concerne les Vaccéens, Diodore ignore totalement toute référence à leur ethos guerrier, bien présent dans les honneurs rendus aux guerriers de mérite (Elien, *N.A.*, X, 22), et leur participation active aux guerres contre les Romains (Appien, *Ib.*, 50-55, 80-83, 87-88) et

---

<sup>5</sup> C'est Posidonios, qui a visité Hispania dans le premier quart du I<sup>er</sup> siècle a. n. è. Il reste à savoir si Diodore lui est fidèle. MALITZ, 1983, p. 34-42 et p. 118-119, n. 172-182, suit une perspective « analytique » de compréhension du texte (en termes de critique homérique) opposée à notre compréhension « unitaire ». Texte recueilli par les éditeurs de Posidonios ; JACOBY, *FGrHist* 87 F 117 ; THEILER, 1982, fr. 89 ; contra EDELSTEIN et KIDD, 1994, xvii-xx, qui refusent l'édition des fragments provenant de Diodore.

surtout à la guerre de Numance, à laquelle ils ont été mêlés à divers moments. De plus, bien que l'usage qu'il signale puisse s'expliquer comme une pratique guerrière bien connue par ailleurs (César, *BG.*, VI, 22 ; Dion Cassius, LXII, 6, 3 ; Aristote, *Pol.*, II, 8, 1267b, 34-36, 1268a 35, 1268b 4), ce n'est pas cela que le texte fait ressortir, il souligne, au contraire, qu'il s'agissait d'une pratique qui favorisait la richesse de la production agricole. Enfin, les Lusitaniens, en plus des traits décrits par Diodore, se distinguaient par la fertilité de leurs terres selon Polybe et d'autres témoignages (Polybe, XXIV, 8).

Ainsi, du point de vue de la qualité de l'information ethnographique le texte est très insuffisant. Il aurait seulement un certain intérêt en tant qu'attestation d'institutions caractéristiques des Vaccéens et des Lusitaniens – ce qui est beaucoup car Diodore est notre seule référence –, mais sans montrer leur rapport avec d'autres aspects de ces sociétés. Néanmoins, si nous le considérons comme le reflet éventuel d'un autre type de réalité, nettement idéologique, des perspectives très différentes s'ouvrent devant nous.

En effet, les traits déterminants de chacune des trois ethnies semblent définis selon un principe trifonctionnel évident. Les Celtibères se distinguent par une sociabilité qui les situe près des dieux, ils ne travaillent pas et vivent dans une sorte d'âge d'or<sup>6</sup>. Ils représentent la F1 dans sa dimension juridique, mithriaque. Pour leur part, les Vaccéens excellent dans la régulation de la productivité des

---

<sup>6</sup> VERNANT, 1982, p. 19-106. Sur le miel GARCÍA QUINTELA, 2007, p. 163-170.

terres, ils représentent F3. Enfin, les Lusitaniens, les plus forts de tous et grands guerriers, occupent F2.

Ainsi, nous ne lisons pas seulement une série d'informations, mais nous percevons aussi la présence d'une idéologie qui interprète la réalité à travers d'un prisme spécifique. Celui-ci est réducteur car en l'Ibérie il y a d'autres peuples et chacun d'entre eux représente une réalité plus complexe. Mais la détection de l'idéologie qui structure le texte de Diodore pose à son tour des problèmes, comme le montre la comparaison avec d'autres présentations des composants ethniques ou sociaux chez d'autres peuples indo-européens. La question est de savoir si la structure signalée est propre à Diodore (ou ses sources) ou provient, en dernière instance, d'une réflexion autonome de ses informateurs indigènes<sup>7</sup>.

Nous pouvons résoudre le premier point assez simplement. Des situations comparables à celle décrite ici se retrouvent dans tout le monde indo-européen. En partant de la division de la société en trois classes orientées fonctionnellement que nous voyons dans l'Inde védique et l'Iran Antique, avec des vestiges en Grèce et en Italie<sup>8</sup> jusqu'à d'autres représentations mythiques, peut-être plus proches de la présente, qui montrent la composition d'une société à travers la réunion en un collectif des trois groupes spécialisés fonctionnellement, comme à Rome<sup>9</sup> ou, inversement, la délimitation de régions à partir d'un point

---

<sup>7</sup> GARCÍA QUINTELA, p. 1999-2000.

<sup>8</sup> BENVENISTE, 1983, p. 183-191.

<sup>9</sup> DUMÉZIL, 1986, p. 285-303 ; 1980, p. 209-223 ; et 1978, p. 171-203.

central grâce à des personnages orientés fonctionnellement<sup>10</sup>. Néanmoins toutes ces situations sont analogues et notre texte ne peut pas être réduit à l'une d'entre elles ni ne semble en être une simple copie ou adaptation. En effet, dans les cas signalés, il s'agissait de l'établissement unitaire d'un seul peuple<sup>11</sup> ou de la délimitation de régions différentes, c'étaient les personnages, à qui était cédée chaque portion, qui étaient identifiés par leur fonction. Dans notre cas, par contre, il s'agit de trois ethnies bien délimitées qui se distinguent dans un domaine, c'est-à-dire que l'on reconnaît que chacune d'entre elles est plus complexe et dans le texte rien n'indique que leur union soit souhaitable ou possible. L'idéologie trifonctionnelle agit donc comme une méthode pour construire la synthèse ethnographique.

Venons-en au problème. Ce *modus operandi* provient-il des sages indigènes ou des ethnographes grecs et romains ? Il me semble très difficile de pouvoir être catégorique. Les différences entre notre texte et d'autres œuvres peuvent nous faire pencher en faveur de son originalité. De même que la cohérence avec d'autres textes que nous allons voir par la suite ; ils gardent la même structure idéologique malgré la diversité des auteurs et des situations. D'autre part, il paraît improbable que les indigènes et, vu le penchant du texte de Diodore, les propres Celtibères n'aient aucune théorie sur eux-mêmes et sur leurs

---

<sup>10</sup> DUMÉZIL, 1986, p. 251-71 ; *cf.* une prolongation médiévale dans GRISWARD, 1981, p. 27-78 ; DUBUISSON, 1978, p. 22-23.

<sup>11</sup> Bien que des mélanges existent, par exemple dans les traditions sur leurs origines, les Scythes montrent un mouvement d'accumulation de talismans trifonctionnels autour du roi et de la distinction régionale, voir Hérodote IV, 5-7 et le commentaire de DUMÉZIL, 1978.

voisins. En effet, s'il y a quelque chose de vrai dans ceci, c'est, peut-être, l'idée que ces trois peuples pensaient être apparentés et, ainsi, en faveur d'un certain degré de communauté (si l'on songe à quelque chose de comparable à ce qui, selon Hérodote VIII, 144, caractérisait les Hellènes).

Enfin, si nous nous en tenons aux Celtibères tels qu'ils apparaissent chez Diodore, leur « plénitude » dans les deux premières fonctions et le fait qu'ils ne travaillent pas la terre reflète la représentation panceltique d'une F3 étrangère au domaine agricole<sup>12</sup>. Néanmoins, ces arguments n'ont pas un poids décisif dans la mesure où nous sommes devant une création filtrée à travers d'une ethnologie déjà ancienne et une langue éprouvée dans l'analyse sociale. Finalement, si nous penchons pour l'option selon laquelle il s'agit d'idées hispaniques issues du fonds commun indo-européen, ce sera seulement après avoir considéré d'autres éléments.

### **Viriathe et les trois péchés du guerrier**

À présent, nous centrons notre attention sur les Lusitaniens, représentants de F2. On peut s'attendre à ce que leur représentant Viriathe, leur héros, n'apparaisse pas seulement comme un guerrier, mais qu'il le fasse dans les cadres de l'idéologie indo-européenne.

Plusieurs raisons appuient cette possibilité : (a) dans le texte sur les « noces de Viriathe », notre personnage porte une lance et a un comportement à table propre d'un guerrier peu « civilisé » (cf. Diodore, V, 34, 5 ; Strabon, III, 3, 6) ; (b) la manière de recruter les bandes de

---

<sup>12</sup> LE ROUX et GUYONVARC'H, 1991, p. 67, 76-80, etc.

guerriers, selon le rapport de Diodore, est très semblable à celle évoqué dans des descriptions de la Rome Archaïque ou des Germains<sup>13</sup> ; (c) Viriathe apparaît comme le chef d'une de ces bandes dont les membres sont aussi liés à lui personnellement<sup>14</sup> ; (d) les descriptions des usages guerriers lusitaniens dans lesquelles on insiste sur des attitudes où prédomine la fureur guerrière sont nombreuses<sup>15</sup> ; (e) dans la zone lusitano-galicienne l'épigraphie atteste la présence de dieux dont les noms et épithètes ont une relation avec la fonction guerrière celtique<sup>16</sup> ; (f) l'étymologie du nom de Viriathe dérive du mot celte *viria* qui signifie torques (Viriathe serait un « Torquatus »), et évoque une forme d'ornement des guerriers celtes<sup>17</sup>.

L'examen de deux autres textes parallèles nous donne un dernier argument en faveur de cette analyse et nous oblige à progresser. En effet, on détecte autour de Viriathe un travail sur le thème indo-

---

<sup>13</sup> Diodore, V, 34, 6 ; cf. César, *BG*, VI, 22-23 pour les Germains, et DUMÉZIL, 1981, p. 239-262.

<sup>14</sup> Comme c'est mis en relief dans la description de ses funérailles, Diodore, XXXIII, 21a ; selon Appien, *Ib.*, 62, il agit seulement avec une élite dans un moment de danger spécial. Pour d'autres exemples de cette relation dans la péninsule Plutarque, *Sert.*, 14 ; Strabon, III, 4, 18 ; Dion Cassius, LIII, 20, 2 ; Valérius Maximus, II, 6, 11 ; Servius, *ad Virgile Georgicas*, IV 218. César, *BG*, III, 22, pour la même chose chez les Gaulois.

<sup>15</sup> César, *BC*, I, 44, 1-3 ; Plutarque, *Mar.*, 6 ; Appien, *Ib.*, 67, et cf. 95-97 ; Strabon, III, 3, 7.

<sup>16</sup> GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, 1990.

<sup>17</sup> Cf. HOLDER, 1907, s.v. *viria*. DUMÉZIL, 1985, p. 154-160, sur les caractéristiques de ceux que l'on peut considérer de F2. Voir Diodore, V, 27, 3. La fausse étymologie proposée par Nonius (186, 33) est significative : *Viriatum dictum est magnarum virium*.

européen des trois péchés du guerrier<sup>18</sup>. Dans un fragment où Dion Cassius souligne la dureté, la sobriété et la capacité intellectuelle de Viriate, nous lisons, en conclusion, qu'il combattit οὔτε πλεονεξίας οὔτε δυναστείας ἢ καὶ ὀργῆς [...] ἀλλὰ [...] φιλοπόλεμος καὶ εὐπόλεμος (Cassius, XXII, fr., 73, 4). Les trois fautes possibles du guerrier indo-européen, consistant en des péchés contre chacune des trois fonctions – la richesse, l'usurpation de la souveraineté et l'excès de colère (vu dans ce cas comme un péché, en opposition à la « bonne guerre ») –, sont à la fois bien signalées et opposées à la personnalité de Viriate. Seul l'ordre des fautes selon les fonctions, F3-F1-F2, présente un problème. Néanmoins, il faut considérer que cette formule clôt un récit dans lequel ces qualités sont expliquées plus longuement et qui fait allusion tout d'abord à l'entraînement guerrier (73, 1), puis à la sobriété (73, 2) et, enfin, à l'intelligence (73, 3), ces capacités étant mises au service de l'efficacité guerrière. Donc, les mots de conclusion ne semblent pas respecter l'ordre conceptuel du texte dans lequel elles se trouvent. Mais, d'autre part, la formule de Cassius n'est pas unique, le même ordre se retrouve dans le passage de Diodore qui clôt sa description des noces.

En effet, on y lit un chant aux vertus du guerrier : ὑπελάμβανεν γὰρ τὴν μὲν αὐτάρκειαν μέγιστον ὑπάρχειν πλοῦτον, τὴν δὲ ἐλευθερίαν πατρίδα, τὴν δὲ ἐκ τῆς ἀνδρείας ὑπεροχὴν βεβαιοτάτην κτῆσιν (Diodore, XXXIII, frg. 9). Les deux premières vertus soulignent l'autonomie du guerrier par rapport à F3, évoquée par la richesse

---

<sup>18</sup> DUMÉZIL, 1985, p. 72-126 ; 1986b, p. 66-68 et 118-122 ; et 1981, p. 247-248.

matérielle (πλοῦτος), et à F1 avec l'allusion à la souveraineté lorsque la patrie est mentionnée. Ainsi, le guerrier se caractérise par l'αὐτάρκεια, qui le rend indépendant des servitudes matérielles, et par la ἐλευθερία, qui évite sa subordination à tout type de souveraineté définie en termes politiques ou religieux. Pour finir, la vertu qui définit la prééminence sociale et l'excellence du guerrier avec un terme de F2, la ἀνδρεία (cf. Diodore, XXXIII, 1, 3 et 5 ; 21a), est la plus authentique.

L'ordre conceptuel est donc le même dans les deux passages : F3 (πλεονεξία, πλοῦτος) ; F1 (δυναστεία, πατρις) ; F2 avec des formules différentes Cassius, en continuant avec ses expressions négatives, parle d'un éventuel péché du guerrier, (ὀργή), pour insister sur la pure vocation militaire de Viriathe qui, chez Diodore, est exprimée sous une forme positive (ἀνδρεία). Cette altération du canon hiérarchique s'explique dans le cas de Diodore par le contexte qui insiste sur la distinction entre un guerrier et un possesseur (*infra*). Pour sa part, Cassius a pu lire dans ses sources un chant à l'excellence du personnage, qui évoquait trois aspects concrets sous lesquels elle se manifestait ; l'altération de l'ordre peut être due aux circonstances de transmission du texte. Ainsi, chez Cassius, l'on trouve le thème indo-européen des trois péchés du guerrier (que le héros évite), alors que, chez Diodore, nous avons trois expressions des qualités du personnage qui rappellent aussi l'idéal de l'autonomie du guerrier<sup>19</sup>. On nous présente, dans les deux cas, l'image inverse du guerrier qui pêche selon un ordre trifonctionnel ; cette anomalie peut s'expliquer de deux façons.

---

<sup>19</sup> DUMÉZIL, 1985, p. 72-79.

En premier lieu, le protagoniste de cet épisode est le chef de la résistance contre Rome. Dans ce contexte précis, les représentants intellectuels de F1 chez les Lusitaniens<sup>20</sup>, ou même les guerriers spécialisés en idéologie<sup>21</sup>, ont eu recours à un savoir ancien pour exalter la figure du chef guerrier. En tout cas, la présence de deux formules comme celles que nous examinons – autonomes et équivalentes – nous fait penser qu'il faudrait peut-être chercher l'éventuelle origine commune des sources autonomes des deux auteurs dans l'entourage du héros.

En deuxième lieu, nous ne devons pas oublier la nature des textes étudiés, à peine deux formules lapidaires. Dans les travaux sur les péchés des guerriers indo-européens, Dumézil et ses continuateurs utilisent surtout des récits épiques ou mythiques dans lesquels la définition et les implications de chaque péché sont claires. Il convient de le rappeler parce qu'une formule équivalente à celle appliquée à Viriathe apparaît à plusieurs reprises dans le domaine celte<sup>22</sup>. En effet,

---

<sup>20</sup> Il s'agit de la question de savoir si les druides existaient chez les Celtes de la Péninsule. Voir GARCÍA QUINTELA, 1999, p. 245-251, 256-260.

<sup>21</sup> Sur les chants de guerre des indigènes d'Ibérie : Strabon, III, 4, 18 ; Diodore, V, 34, 5. Pour le domaine celtique GUYONVARCH et LE ROUX, 1986, p. 104 : « Les *fianna* ne considèrent pas, loin de là, la guerre et la poésie comme inconciliables » ; cf. *ibidem* p. 103-6. Chez les Germains Odhinn a une projection spéciale dans le monde de la guerre mais il est aussi un sage, DUMÉZIL, 1986c, p. 189-195. Viriathe se caractérise par son éloquence (Diodore, XXXIII, 7, 3 et 5-7) et son intelligence (Dion Cassius, XXII, 73, 3).

<sup>22</sup> On peut rappeler aussi les qualités du jeune Crétois soumis à l'initiation : « non pas le plus beau, mais celui qui se distingue par son courage

celui qui voulait obtenir la main de Medb, personnification de la souveraineté de l'Irlande, et devenir roi de l'île devait être un homme « sans jalousie, sans peur, sans avarice »<sup>23</sup>. Le sens de ces mots est clair pour Alwyn et Brinley Rees :

Les trois qualités essentielles du roi sont définies sous forme négative dans les conditions que la reine Medb impose à son époux : il doit être sans jalousie, sans peur et sans avarice. La jalousie serait une faiblesse fatale chez un juge, comme la peur chez un guerrier, comme l'avarice chez un agriculteur. Plus le rang social est élevé, plus le statut correspondant est exigeant, et il vaut d'être noté que la faute la plus grave que puisse commettre une classe est de déchoir au niveau de la classe qui est immédiatement au-dessous d'elle : l'avarice est excusable chez un serf, mais elle est la négation de la vocation de l'agriculteur ; la peur n'est pas incompatible avec la mission pacifique de l'agriculteur, mais, pour le guerrier, elle est le plus grand défaut. La jalousie, nous l'avons vu, est un trait normal du caractère guerrier, mais elle peut détruire l'impartialité qui est requise du juge. Or un roi doit posséder les vertus de toutes les fonctions, sans leurs faiblesses<sup>24</sup>.

Il est facile de percevoir la similitude entre les formules lusitanienne et irlandaise. L'absence d'avarice et de peur correspond parfaitement aux termes grecs employés par Cassius et Diodore. C'est pour la première expression qu'apparaît une certaine discordance et c'est aussi en cela que les deux témoignages grecs différaient le plus. En tout cas, d'autres passages insistent sur le fait que Viriathe était éloquent et juste, surtout lors du partage du butin (Diodore, XXXIII, 1, 3 et 5 ; 7, 3 et 7 ; 21a.).

Que se passe-t-il donc avec Viriathe ? Est-ce un guerrier positif ou un aspirant à la royauté ? En réalité nous ne sommes peut-être pas

---

et sa correction » (Strabon, X, 4, 21) ; avec le commentaire de SERGENT, 1979, p. 1170-1171.

<sup>23</sup> DUMÉZIL, 1986b, p. 331-340.

<sup>24</sup> REES, 1961, p. 130-131.

devant une alternative. Dans tout le monde indo-européen où il existe des rois, ceux-ci sont recrutés chez les guerriers : un guerrier excellent, un guerrier qui ne commet pas les fautes qui caractérisent ses compagnons peut être un bon candidat à la royauté<sup>25</sup>. En est-il ainsi de Viriathe ? Les textes analysés jusqu'à présent ne sont pas assez riches pour nous donner une réponse claire. Étudions, donc, les « noces de Viriathe ».

## Les noces de Viriathe

Diodore, XXXIII, 7, 1-4 : (1) Viriathe, quand beaucoup de coupes en or et en argent et toutes sortes de vêtements brodés eurent été exhibés pour son mariage, s'appuyant sur sa lance, regardait l'étalage exagéré sans signe d'admiration ni de surprise, mais montrait plutôt un sentiment de dédain. En une seule remarque, aussi, il dit beaucoup de choses de bon sens, et il laissa tomber beaucoup d'observations sur l'ingratitude envers les bienfaiteurs et sur la bêtise ... quand on s'enorgueillit des cadeaux instables de la fortune : surtout, que la richesse très vantée de son beau-frère<sup>26</sup> était elle-même soumise à l'homme qui tenait la lance (ὁ περιβόητος τοῦ συγκηδεστοῦ πλοῦτος δοῦλος ἦν τοῦ τὴν λόγχην ἔχοντος) ; plus tard, qu'il lui devait une plus grande dette que les autres, néanmoins il ne lui offrait rien, à lui le vrai maître de tout (δίδωσιν δὲ οὐδὲν ἴδιον τῷ κυρίῳ πάντων).

(2) Viriathe, donc, ne se baigna pas et ne prit pas sa place à table, bien que prié instamment de le faire, mais quand une table avec des mets de toutes sortes fut placée devant lui, il prit du pain et de la viande et les donna à ceux qui avaient fait le voyage avec lui ; puis, après avoir pris sans empressement quelques morceaux pour lui, il leur ordonna d'aller chercher la fiancée (ἄγειν ἐκέλευσε τὴν νύμφην). Ayant offert un sacrifice aux dieux et réalisés les rites de coutume chez les Ibères (θύσας δὲ τοῖς θεοῖς καὶ τὰ νομιζόμενα παρ' Ἰβηροῖ ποιήσας), il installa la jeune fille sur sa jument et chevaucha aussitôt vers l'endroit qu'il avait préparé dans les montagnes (ἐν τοῖς ὄρεσι παρασκευάς).

---

<sup>25</sup> GRISWARD, 1981, p. 289-322, analyse la proximité entre les personnages trifonctionnellement complets, les qualités des candidats celtes à la royauté et les fautes commises par des personnages de F3.

<sup>26</sup> Voir *infra* sur la traduction de συγκηδεστής.

(3) [...suit la formule des trois vertus examinées plus haut...] C'était un homme qui dans la conversation aussi allait droit au but, puisque les mots qu'il proférait étaient l'épanchement sans défaut d'une nature qui n'était pas instruite, ni abîmée.

(4) Quand beaucoup d'objets couteux eurent été exhibés pour son mariage, Viriathe, les ayant regardés à son aise, dit à Astoplas : « Comment se fait-il, dis-moi, que les Romains, qui ont vu tout cela à tes banquets, n'aient pas mis la main sur ces objets de valeur, bien qu'ils eussent le pouvoir de te les arracher ? » Quand Astoplas répondit que personne n'avait bougé pour les prendre ou les demander, bien que beaucoup connussent leur existence, il dit : « Alors pourquoi, dis-moi, homme, si les autorités t'ont octroyé l'immunité et la jouissance assurée de ces choses, les as-tu abandonnées et as-tu choisi de t'allier à ma vie nomade et mon humble compagnie ? »<sup>27</sup>.

Évidemment, c'était une bonne question. Qu'est-ce que le riche propriétaire Astoplas, sorte de Quisling avant la lettre, et amateur de la bonne chère et le misérable Viriathe, chef de maquisards, frugal et grossier avec ses amphitryons avaient en commun ? Quel type d'alliance matrimoniale pourrait exister entre ces personnages et que tous deux considéreraient convenable ? Le texte ne donne pas de réponses directes à ces questions sur lesquelles, d'autre part, on n'a pas insisté.

---

<sup>27</sup> Il s'agit de fragments de Diodore compilés comme une anthologie historique au X<sup>e</sup>me siècle. La première partie (1-4) provient des extraits de *De Virtutibus et Vitiis* (II, 1, p. 296-297) ; la deuxième (4) est le début d'un extrait de *De Sententiis* (IV, 382) qui, pour introduire un autre sujet, résume l'épisode des noces en donnant des informations complémentaires comme le nom d'Astoplas et ses rapports avec les Romains. F. R. Walton, dans l'introduction du vol. XI de son édition de Diodore dans la collection L. C. L. évalue positivement la fiabilité de ces extraits par rapport à l'original, p. VIII-IX ; MALITZ, 1983, p. 40 et 42, justifie le passage de Posidonios à Diodore.

En effet, cet épisode a été considéré comme un témoignage supplémentaire dans la longue série de ceux qui attestent les origines misérables de Viriathe<sup>28</sup>. A. García y Bellido, dans une analyse devenue classique, a interprété l'épisode comme la preuve qu'existaient de graves déséquilibres dans la société lusitanienne au temps de la conquête romaine<sup>29</sup>. Ce peut être vrai si nous considérons que la seule manière de définir la position des individus dans une société réside dans le bilan de leurs biens ou leur degré de contrôle sur les forces productives. Mais, si nous considérons qu'il peut aussi exister des expressions symboliques et idéologiques de la hiérarchie sociale, cette interprétation peut être rejetée<sup>30</sup>.

Pour sa part, J. Maluquer de Motes a vu une double source de subsistance dans la Lusitanie Antique : des plaines exploitées par de riches propriétaires et des montagnes sauvages peuplées de bergers / bandits. Dans ce contexte, le mariage de Viriathe représenterait l'union de deux secteurs de la population en vue de l'affrontement avec Rome<sup>31</sup>. Mais cette analyse n'explique pas l'agressivité entre les deux parties ni qu'Astoblas était favorable aux Romains.

Une autre tendance, plus récente, présente l'épisode comme un exemple d'historiographie hellénistique, dont les objectifs moralisateurs sont atteints dans le personnage du « bon sauvage ». On rejette alors

---

<sup>28</sup> GARCÍA QUINTELA, 1999, p. 213-222.

<sup>29</sup> GARCÍA Y BELLIDO, 1945, suivi, entre autres, par GUNDEL, 1968, p. 187.

<sup>30</sup> GARCÍA QUINTELA, 1991. Pour sa part, SCHULTEN, 1927, p. 69-70 se limite à tirer la moralité de l'épisode : Viriathe « même pour Astoblas, valait plus que l'or et l'argent ».

<sup>31</sup> MALUQUER, 1954, p. 154.

tout lien du texte avec une réalité hispanique et on valorise seulement l'éventuel effet édifiant qu'il pourrait avoir sur les lecteurs cultivés et décadents de Grèce et de Rome. Cette interprétation défendue vigoureusement par L.A. García Moreno et d'autres<sup>32</sup> est digne de considération. Il est évident, en effet, que nous ne sommes pas devant un document qui émane directement de la culture lusitanienne et que ceux à qui il était destiné se situaient dans des mondes très éloignés de la Péninsule Ibérique et que, enfin, l'intention de son auteur originel, Posidonios<sup>33</sup>, était fondamentalement moralisatrice<sup>34</sup>.

Mais tout cela n'empêche pas que nous envisagions que le texte puisse recouvrir une création lusitanienne avec un langage et une expression certainement hellénique. En effet, il convient de signaler que la séquence rituelle évoquée par Diodore n'a pas de relation avec le mariage grec. Dans notre cas il n'y a pas de dot<sup>35</sup>, la cérémonie est différente<sup>36</sup>, la structure juridique reflétée n'est pas comparable non plus<sup>37</sup>, aucune forme particulière des usages matrimoniaux spartiates

---

<sup>32</sup> GARCÍA MORENO, 1988 ; MALITZ, 1983, p. 123-124.

<sup>33</sup> THEILER, 1982, fr. 105a et 105b ; MALITZ, 1983, p. 121-125.

<sup>34</sup> DIHLE, 1973, signale l'emploi que fait Posidonios de préceptes de sagesse populaire à titre d'*exempla* dans le cadre de son éthique. L'histoire de Viriathe pourrait-elle être utilisée de manière analogue ?

<sup>35</sup> Sur la dot dans le mariage hellénistique VATIN, 1970, p. 9; MODRZEJEWSKI, 1983, p. 65 et suiv.

<sup>36</sup> ARRIGONI, 1983.

<sup>37</sup> MODRZEJEWSKI, 1983, p 43-46, s'interroge aussi sur la problématique des trois fonctions dans les formes matrimoniales grecques pour, finalement, la rejeter.

n'est imitée<sup>38</sup> et, enfin, il ne semble pas que nous nous trouvions devant le souvenir d'un des rares mariages hellènes, toujours mythiques, qui respectent l'idéologie trifonctionnelle<sup>39</sup>. Il présente seulement une certaine saveur hellénistique dans le fait que les éléments significatifs de la relation sont le représentant masculin de la fiancée et le fiancé, en laissant la fiancée au second plan<sup>40</sup>. Donc, il semble opportun de considérer le texte dans toute sa spécificité, sa cohérence interne, sa relation avec l'horizon ethnographique dans lequel il apparaît pour voir s'il y a un fonds lusitanien authentique à la lumière de la comparaison avec d'autres cas dans la tradition indo-européenne.

Reconnaissons d'abord qu'il est difficile de le considérer un récit réaliste. Les deux personnages qui entrent en relation à travers le mariage sont trop éloignés et aucun des deux n'abandonne ses positions. De plus, cet épisode est relié à deux autres conservés aussi chez Diodore. Le premier suit immédiatement le texte que nous venons de lire, il traite de la forme selon laquelle Viriathe veut que les habitants de Tucca abandonnent leur indétermination dans la guerre en cours (Diodore, XXXIII, 7, 5-6). Le second reprend l'épisode de la mort de Viriathe aux mains de ses amis qui se sont vendus aux Romains

---

<sup>38</sup> PARADISO, 1986 ; CARTLEDGE, 1981, souligne la primauté de la *teknopoia* pour la femme spartiate ; PICCIRILLI, 1978, insiste sur le peu d'importance de l'institution familiale ; PEMBROKE, 1970, sur l'origine douteuse des Spartiates fondateurs de Tarente. Voir une autre bibliographie dans ces études.

<sup>39</sup> DUMÉZIL, 1979, p. 59-63 ; SERGENT, 1979, p. 1169-1170 ; *id.*, 1984, p. 180-183.

<sup>40</sup> VATIN, 1970, p. 4 ; MODRZEJEWSKI, 1983, p. 57 et suiv., insiste sur l'autonomie relative des femmes hellénistiques.

(Diodore, XXXIII, 21 ; Flore, I, 33, 17 et Appien, *Ib.*, 75). Les trois récits présentent, donc, des situations ambiguës, des moments de crise et des zones de frontières<sup>41</sup>. Par conséquent, nous ne devons pas être surpris par le fait que pour considérer cette situation du point de vue lusitanien, on ait eu recours à des éléments d'idéologie traditionnelle.

Le récit qui nous occupe apparaît, avant tout, comme un exercice de style dont l'objectif est de faire ressortir la place bien différenciée de chacun des deux personnages dans des situations produites par la cérémonie qui va avoir lieu : Astoplas expose ses richesses / Viriathe considère qu'elles sont esclaves de sa lance ; Astoplas prépare un banquet / Viriathe mange peu et simplement ; Astoplas cède la femme / Viriathe agit comme si la responsabilité de la prendre lui revenait à lui seul ; Astoplas est ami des Romains / Viriathe est leur ennemi le plus acharné. Dans chacun des cas la supériorité morale ou physique de Viriathe sur Astoplas est soulignée. Ceci ne doit pas nous surprendre. Il s'agit, en définitive, de la supériorité d'un guerrier sur un personnage qui se distingue par sa richesse. Curieusement, et comme dans le passage de Diodore sur les Celtibères (*supra*), on ne connaît pas l'origine de ces biens, Viriathe se limite à insinuer que leur possession est permise par les Romains. En tout cas, Astoplas ne travaille pas.

Or, la présence de deux personnages qui peuvent être rapprochés des représentants sociaux de deux des fonctions indo-européennes ne reflète pas l'existence d'une structure tripartite. Par conséquent, il serait erroné d'avoir recours au fond idéologique indo-européen pour

---

<sup>41</sup> DYSON, 1985, étudie ce type de situations mais son traitement des faits ibériques n'est pas satisfaisant, voir GARCÍA QUINTELA, 1990.

expliquer leurs attitudes. La question consiste à déterminer jusqu'à quel point l'idéologie tripartite s'est réellement cristallisée dans la structure sociale. Dans la première phase de ses études, entre 1938 et le milieu des années '50, Dumézil soutenait l'existence d'une certaine relation en ce sens. Mais, à partir de cette date, il a commencé à défendre l'idée selon laquelle la structure trifonctionnelle était seulement valable dans le domaine idéologique et qu'elle n'était qu'exceptionnellement cristallisée dans la société<sup>42</sup>. Donc, nous devons faire la distinction dans notre texte entre ce qui est le reflet de la réalité sociale, qui sera bien évidemment nuancé par une théorie sociale, et ce qui fait allusion à une réalité idéologique.

En effet, du point de vue social, nous pouvons être devant une structure semblable à la structure germanique exprimée de façon mythique dans la *Rigsthula*, comparée avec celle de l'Inde classique<sup>43</sup> :

	Inde	Scandinavie	Lusitanie
F1	brahmanes		
F2	kṣatriya	Jarl ("Noble")	Viriathe
F3	vaiśya	Karl ("Paysan libre")	Astoplas
hors classe	śūdra	Thræll ("Esclave")	Romains

---

<sup>42</sup> DUMÉZIL, 1986a, p. 22-23 ; *id.*, 1978, p. 199-203.

<sup>43</sup> DUMÉZIL, 1982, p. 209-221. Sur la société ossète : *id.*, 1986a, p. 458-466.

Les différences sont notables, surtout chez ceux qui sont « hors classe » : les *sudra*, l'Esclave et les Romains ont seulement en commun le fait qu'ils sont extérieurs au système et le mépris avec lequel on peut les traiter. Néanmoins, l'absence de classe sacerdotale dans le monde germanique ne signifie pas que F1 ne soit pas représentée. En effet, à la génération suivante, le dernier des fils de Jarl, Konr Ungr, est le premier roi et occupe la place vide de F1<sup>44</sup>. Rappelons aussi que Romulus, fils de Mars, occupe sans aucun doute ce premier échelon. Donc, bien que Viriathe soit un guerrier type ou, précisément, parce qu'il est un guerrier excellent, il peut occuper F1 promu à partir de F2. Certains des traits qui le définissent entrent tout à fait dans cette catégorie : son intelligence (représentée par sa maîtrise de la parole et l'éloquence<sup>45</sup>), sa frugalité et son respect de la justice. Dans ce même sens, Viriathe peut être un représentant de ce que Françoise Le Roux et Christian-J. Guyonvarc'h appellent la « souveraineté guerrière » des Celtes, chez lesquels des traits de F2 sont présents dans tous les types sociaux : des druides aux Fomoirs (qui équivalent approximativement à Astoplas).

En poursuivant cette analyse il semble possible d'interpréter la tension existante entre Astoplas et Viriathe dans le cadre des trois fonctions. En effet, nous devons alors la considérer comme un cas, parmi beaucoup d'autres chez divers peuples indo-européens, de tension, de disputes ou de guerres entre des éléments des deux

---

<sup>44</sup> *Id.*, p. 212-216.

<sup>45</sup> *Id.*, 493-496, sur le déplacement, dans l'épopée ossète, de l'intelligence vers les guerriers ; intelligence manifestée dans leur oratoire (p. 530). *Supra* n. 19.

premières fonctions et ceux de la troisième<sup>46</sup>. L'objectif est toujours de préserver l'ordre hiérarchique nécessaire des trois fonctions et de garantir les attributs et les qualités appartenant à chacune d'entre elles. Une forme particulière de présenter cette infériorité, mise en évidence par D. Dubuisson, se produit dans des lieux où le vieux cadre trifonctionnel est élaboré de nouveau à la lumière d'idées neuves. Dans ces cas, il cite un exemple grec et un autre irlandais, l'infériorité de F3 se transforme en dénigrement et ses représentants n'obtiennent la considération que s'ils renoncent à leurs biens propres<sup>47</sup>. Ce dénigrement de la richesse est parfaitement représenté dans le texte lorsque Viriathe insiste sur le fait qu'elle est subordonnée à sa lance, ainsi que sur sa frugalité et, d'autre part, sur l'avarice d'Astoplas. Le rejet atteint son point extrême lorsque Viriathe considère que la richesse d'Astoplas est uniquement garantie par l'appui des Romains.

Ayant identifié nos deux protagonistes, voyons à présent les différents moments qui composent le récit des noces. Nous prendrons comme point de départ l'étude de Georges Dumézil sur les mariages indo-européens. Il y démontre que les diverses formes matrimoniales des Indiens et des Romains ne s'expliquent pas par une succession historique de modalités distinctes mais comme différentes possibilités présentes simultanément dans le cadre des trois fonctions. Il regroupe aussi des épisodes de légendes où des mariages se déroulent selon ce schéma trifonctionnel. Pour sa part, Bernard Sergent a étendu cette analyse au domaine celtique (irlandais et gallois), et a montré la validité

---

<sup>46</sup> DUMÉZIL, 1986a, p. 285-303 et 504-549 ; 1986d, p. 74-82 ; et 1974, p. 82-84, 180-182 et 277-282.

<sup>47</sup> DUBUISSON, 1978, p. 231-242.

d'une théorie comparable à celle de l'Inde Antique<sup>48</sup>. Pour résumer, l'idéologie tripartite fait la distinction entre les mariages qui ont une dimension religieuse spéciale, sans circulation de biens matériels et avec l'acceptation explicite des tuteurs de la fiancée (F1) ; les mariages par rapt de la fiancée ou avec consentement mutuel des mariés (F2) ; les mariages lors desquels il y a une circulation de biens et parfois le simulacre de l'achat de la fiancée (F3).

Ces trois formes sont présentes dans notre texte. En premier lieu, Viriathe dénonce le fait qu'Astoplas ne lui a fait aucun cadeau personnel. Suivent les tensions autour du banquet. Mais, la noce proprement dite se poursuit seulement lorsque, en second lieu, Viriathe n'accepte pas qu'Astoplas lui remette la femme et ordonne à ses compagnons de la conduire devant lui, avec des gestes rappelant un rapt. Enfin, Viriathe respecte les cérémonies religieuses correspondantes et emmène la femme pour qu'elle partage son humble demeure dans la montagne. L'ordre fonctionnel est donc inverse à l'ordre canonique (F3 F2 F1) avec une coupure et des tensions entre le niveau F3 et les deux autres qui se succèdent immédiatement. Un examen détaillé de chaque point permet d'affiner l'analyse.

En ce qui concerne F3, en accord avec la théorie présentée par G. Dumézil, ce serait Viriathe qui devrait offrir quelque chose au père de la fiancée<sup>49</sup>. D'autre part, selon Strabon (dans un témoignage difficile à cause de sa brièveté et faisant référence aux Cantabres, raison qui rend

---

<sup>48</sup> SERGENT, 1984.

<sup>49</sup> Il pourrait, par exemple, réaliser un exploit pour augmenter la richesse d'Astoplas ; cf. DUMÉZIL, 1979, p. 62-63, sur Héraclès et son mariage F3.

difficile son application aux Lusitaniens), c'étaient les hommes qui constituaient la dot des femmes qui, à leur tour, cherchaient des épouses à leurs frères. En plus, selon Caton (dans un fragment où il traite d'une situation péninsulaire, mais sans plus de précisions), les hommes ne donnaient pas de dots à leurs filles<sup>50</sup>. Ces témoignages peuvent correspondre à une situation dans laquelle les frères constitueraient la dot de leurs sœurs en compensation des efforts de celles-ci pour leur trouver une fiancée. Il serait, donc, logique qu'Astoplas ne donne rien à la fiancée. Diodore a repris l'épisode parce qu'il contrastait avec les coutumes grecques de son temps, qui imposaient le don d'une dot qui accompagnait la fiancée pour faire partie de son futur foyer.

Cependant, nous devons rejeter cette possibilité pour deux raisons, l'une d'ordre général, l'autre d'ordre particulier. La première concerne la difficulté de situer avec précision ce qui serait, pour Diodore, le mariage correct. En effet, selon l'auteur lui-même (IX, 10, 4), ce serait le compromis formel, ἐγγύη, qui servirait à conclure un mariage valide chez la plupart des Grecs ; opinion qui était déjà discutable à son époque<sup>51</sup>. D'autre part, la définition d'un mariage valide chez les Grecs n'était pas facile<sup>52</sup>. Nous percevons les mêmes difficultés d'un autre point de vue : lorsque J. Goody étudie les témoignages germaniques de Tacite et du Haut Moyen-âge (plus complets que nos pauvres sources), il signale une série de transferts de biens à différents moments de la vie

---

<sup>50</sup> Strabon, III, 4, 18. Caton, *Orig.*, fr. VII, 6, CHASSIGNET, 1986, p. 52 n. 6.1.

<sup>51</sup> MODRZEJEWSKI, 1983, p. 48 n. 44.

<sup>52</sup> *Id.*, souligne les situations changeantes. FINLEY, 1984, p. 264-278 ; VERNANT, 1982, p. 46-68.

d'un couple formellement constitué et les multiples situations qui pouvaient se produire<sup>53</sup>. Face à ces deux exemples, la simplicité de notre document est frappante et il ne semble pas que nous puissions affirmer que nous sommes devant une copie de telle ou telle institution étrangère.

La seconde raison, d'ordre particulier et ayant plus de poids, repose sur l'interprétation du terme *συγκληδεστής* sous lequel Diodore désigne la position d'Astoplas face à Viriathe. On l'interprète habituellement comme « beau-père » ; or, en grec, le mot indique tous les parents par alliance, il peut donc se traduire par « beau-frère » ou « gendre » (ce dernier exclu par le contexte). Si le personnage dont nous nous occupons était le frère de la fiancée, non seulement nous ne forcerions pas le grec mais nous serions face à la situation présentée par les témoignages de Strabon et de Caton. S'il en était ainsi, Viriathe pourrait espérer, de plein droit, un don de la part de son futur beau-frère.

Puis, vient une série de gestes pendant le banquet qui montrent les déplorables manières de table de Viriathe (Diodore, XXXIII, 7, 2) : il ne s'est pas baigné, il n'a pas occupé sa place à table et il a mangé peu. L'ensemble de ces gestes peut être compris de deux façons, selon que nous nous situons dans la perspective culturelle des lecteurs de Diodore ou dans celle des pratiques institutionnelles lusitaniennes et d'autres ethnies du groupe indo-européen (excepté les Romains et les Grecs).

Tout d'abord, chacun des gestes évoqués fait partie du patrimoine des thèmes hellénistiques à propos de la vie saine. En ce qui concerne le bain et pour nous en tenir à une source et à une situation très proche,

---

<sup>53</sup> GOODY, 1985, p. 243-264.

quand Lucilius fait probablement référence aux Romains qui assiégeaient Numance, il dit que les bains les amollissaient<sup>54</sup>. Pour sa part, Platon, lors de la description de la cérémonie nuptiale à Magnesia, insiste sur l'austérité et la frugalité (*Lois*, VI, 775a-d). Finalement, le refus d'occuper une place à table est contraire tant aux usages du banquet indigène et celtique qu'aux coutumes romaines et grecques<sup>55</sup>.

Mais, en deuxième lieu, chacun des gestes de Viriathe peut être réel. En effet, Strabon raconte, dans un contexte relatif aux Lusitaniens, que des gens vivaient à la spartiate sur les rives du Douro, ils prenaient des bains de vapeur mais, de plus, se baignaient en eau froide et mangeaient peu et proprement (III 3, 6). Or, aussi bien ces usages que ceux de Viriathe peuvent être considérés comme particuliers aux guerriers (la mention faite aux Spartiates est suggestive), réunis en bandes en marge de la société tel que les présente le récit de Diodore examiné plus haut. En effet, nous trouvons des situations analogues dans d'autres horizons où l'idéologie guerrière est fortement cristallisée.

Il convient de se souvenir, par exemple, de Tacite quand il décrit l'élite guerrière des Cattes si agressive « qu'ils n'adoptent pas même en temps de paix des manières plus douces et agréables : aucun d'eux n'a une maison ou de la terre ou ne se préoccupe pour quelque chose » (*Germania*, XXXI, 5 ; ce qui contraste avec XXII, 1 sur la hiérarchie dans les banquets ordinaires). Une projection dans la littérature épique

---

<sup>54</sup> Fr. XI 6, éd. CHARPIN, 1979, *cf.* p. 208.

<sup>55</sup> Sur le banquet hiérarchisé des peuples du Nord (Str., III, 3, 7), comparé avec l'emplacement conventionnel des invités dans les usages grecs et romains. Le banquet celte est aussi hiérarchisé, *cf.* Posidonios *FGrHist*, 87 F 15 et 17 (= Athénée IV, 152 b et 154a-b); Diodore, V, 28, 3-5.

médiévale de cette même institution présente une formulation très intéressante. Il s'agit des interdictions qu'Amerigo de Narbonne adresse à son fils Aymeri sous forme de malédiction : « ... 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 »<sup>56</sup> ; par la suite le cycle épique des Narbonnais montre la fidélité rigoureuse du héros guerrier et de ses partisans, puisqu'il dirige une bande, à ces préceptes. Plus précisément, ce type de comportement est propre aux guerriers qui maintiennent des relations privilégiées avec F1 : les *berserkir* germaniques liés à Odhinn qui s'opposent aux guerriers strictement limités à F2 se caractérisant par leur gloutonnerie : Thor, Héraclès, etc.<sup>57</sup> Donc, en tenant compte de ces éléments de comparaison, la grossièreté de Viriathe à table serait une manifestation supplémentaire de sa position institutionnelle de guerrier dans la société lusitanienne.

Par conséquent, il faut reconnaître une coïncidence entre les lieux communs classiques concernant le « bon sauvage » et un rapport ethnographique qui semble rigoureux et fiable. Dans cette situation, il ne convient pas de rejeter l'une des deux perspectives, ce sont deux plans de lecture complémentaires, le premier nous informe sur les inquiétudes intellectuelles des « civilisés », le second nous renvoie à la perception d'un monde étranger au gréco-romain. Or, quelle que soit la

---

<sup>56</sup> *Storie Nerbonesi*, éd. I.G. Isola, p. 53, cité par GRISWARD, 1981, p. 195, et 185-208, pour l'étude sur Aïmer le Chetif.

<sup>57</sup> *Id.*, p. 211-228; cf. DUMÉZIL, 1986b, p. 25-58. Voir *infra* sur le sens de ce contraste. Bains et massages sont, d'autre part, des usages F3, DUBUISSON, 1978a, p. 26.

perspective choisie, le comportement de Viriathe à table marque une distance par rapport à Astoplas<sup>58</sup> et la structure du récit souligne une situation de tension entre le niveau F3 et la séquence F1-F2. Du reste, cette tension ne semble pas fortuite puisque, selon le fragment de Dion Cassius (XXII, fr. 75), Viriathe finit par ordonner la mort de son κηδεστής à la demande des Romains, dans le cadre de négociations de paix.

Passons maintenant aux modes de F2. À première vue, nous pourrions penser qu'ils sont de moindre importance. Cependant, nous devons évaluer deux détails. Tout d'abord, Viriathe ne vient pas seul, il est accompagné d'une escorte, chose normale, mais c'est à elle qu'il ordonne d'amener (ἄγειν) la fiancée. Ceci concorde parfaitement avec les situations anciennes et modernes dans lesquelles existe l'institution du rapt de la fiancée : le ravisseur agit toujours avec des compagnons<sup>59</sup>. D'autre part, le verbe ἄγω peut s'appliquer à des contextes qui indiquent une idée de violence.

Dans le cadre général indo-européen parmi les mariages de F2, on insiste ou bien sur l'exercice de la force de la part du guerrier, ou bien sur l'idée d'autonomie des mariés et, spécialement, de la femme. Néanmoins, ces deux attitudes, selon les témoignages et analyses de J. Evans-Grubbs, ne constituent pas deux situations que l'on puisse distinguer dans la pratique réelle, caractérisée par des glissements de l'une à l'autre. Ainsi, aussi bien pour les raptés anciens que pour ceux

---

<sup>58</sup> Dans l'épopée ossète les personnages F3 organisent de grands banquets, DUMÉZIL, 1986a, 459, distincts des banquets F1 avec une fonction sacrale où l'essentiel est la boisson, *id.*, p. 462.

<sup>59</sup> EVANS-GRUBBS, 1989.

attestés par l'ethnographie, on considère toujours la femme comme coparticipante. Plus encore, dans certaines occasions, le fait qu'une femme puisse suggérer ou forcer son rapt peut être l'une des rares possibilités réelles de manifester son autonomie<sup>60</sup>.

Or, dans notre cas, la fiancée se montre complètement passive, contrairement à la reine Medb qui impose ses conditions à l'homme qui veut s'unir à elle. Mais, selon l'analyse antérieure, la position des deux femmes semble dépendre plus des traits de la culture qui nous transmet ces histoires qu'à leurs différences réelles. En ce sens, et étant donné la manière de laquelle on nous présente Viriathe, comme un héros positif chez les Grecs, il semble peu correct de le montrer dépendant d'une femme à un moment précis. Si, originellement, la fiancée de Viriathe était une sorte de Medb ou de Guptis (femme indigène qui choisit Simon de Phocée pour mari dans la légende de la fondation de Marseille<sup>61</sup>), il se peut que l'on ait expurgé le récit au bénéfice de l'affirmation de la virilité du héros, le seul protagoniste quel que soit le rôle de la fiancée, qui ne laisse pas de place à une intervention d'Astoplas.

Enfin, l'épisode culmine avec des actes qui correspondent à F1. Ceci s'apprécie très bien si nous les comparons avec les formules employées par Denys d'Halicarnasse (*Ant. Rom.*, II, 25, 2) pour expliquer la loi introduite par Romulus (même avant le rapt des Sabines) qui régirait le mariage *ἰερούς καὶ νομίμους* pour les Romains. Il s'agit de la

---

<sup>60</sup> *Id.*, p. 71.

<sup>61</sup> Justin, XLIII, 3, 4 ; Athénée, XIII, 576 a-b ; SERGENT, 1984, p. 188-191, sur l'autonomie matrimoniale des femmes celtes.

*confaerratio*<sup>62</sup> : une femme unie à son mari par un mariage saint devrait partager complètement ses biens et les rites sacrés (γυναῖκα γαμετήν τὴν κατα γάμους ἱεροῦς συνελθοῦσαν ἀνδρὶ κοινωνὸν ἀπάντων εἶναι χρημάτων τε καὶ ἱερῶν). L'insistance sur la dimension sacrée en Lusitanie et à Rome est la même, la mention de la résidence de Viriathe rappelle la communauté de biens matériels à Rome. Or, un mariage F1 correct exigeait toujours le consentement des pères ou tuteurs de la fiancée. Ceci ne se passe pas ainsi ici, Viriathe ne doit rien demander à Astoplas, un avare ; sa responsabilité est déterminée, sans intermédiaire, face aux dieux.

Nous avons, ainsi, l'évocation de trois moments bien différenciés qui forment une sorte de crescendo à partir de la remise de la dot, simplement évoquée et immédiatement rejetée, en passant par une espèce de rapt, qui laisse définitivement de côté le représentant masculin de la fiancée, jusqu'à la réalisation d'un rite conforme aux usages de la patrie. Or, l'existence de trois modes matrimoniaux confluant en une seule union est semblable à ce que présente la légende romaine du rapt des Sabines.

À Rome (selon Tite-Live), se produit d'abord le rapt sur lequel il n'est pas nécessaire d'insister. Mais, en relation étroite avec lui, il y a le compromis de la part de Romulus de consacrer les unions qui auront lieu<sup>63</sup> et que, d'après Denys d'Halicarnasse, il avait même prévues d'avance. Puis, a lieu la guerre ouverte entre les Romains et les Sabins, qui veulent récupérer leurs femmes alors que celles-ci font savoir

---

<sup>62</sup> Décrit par DUMÉZIL, 1979, p. 47-48 et 75, comme mariage F1.

<sup>63</sup> *Id.*, p. 74-75, analysant Tite-Live, I, 9, p. 14-16.

ouvertement leur souhait de rester avec leurs ravisseurs (I, 13, 1-3). C'est pourquoi on arrive à un accord : les Sabins s'intègrent à Rome et reçoivent en compensation l'honneur que le nouveau peuple, en tant que groupe pacifique, soit appelé « Quirites » selon le nom d'un des dieux des Sabins<sup>64</sup>.

L'ordre des fonctions dans l'épisode romain est F2-F1 (F1-F2 selon Denys), césure violente et F3, avec l'établissement de l'ordre de la nouvelle cité comme entité sociale et politique viable. Dans l'épisode lusitanien l'ordre est inverse mais symétrique : F2-F1 sont étroitement liées après les dissensions manifestées pendant le banquet qui suit le désaccord économique, F3. Dans les deux cas, les femmes sont du côté de leurs maris, malgré le rapt et les difficultés entre ceux-ci et leurs pères et leurs frères.

C'est dans le domaine de F3 que se présente la différence la plus claire. Quand à Rome il y a un accord final à l'amiable, en Lusitanie il existe un rejet frontal de toute possibilité de transaction. Cette divergence est homogène avec l'ensemble du texte qui dénigre nettement F3 et avec le cadre ethnographique et historique de chaque épisode. En effet, la richesse d'Astoplas a besoin, pour être conservée, d'une paix qui, pour Viriathe, signifie la soumission à Rome. Néanmoins, comme dépositaire de F3, Astoplas détient (comme les Sabins) la force reproductive de la communauté et la garantie de sa survie : la femme. En ce sens, même si Viriathe refuse la richesse d'Astoplas il ne peut pas se passer de l'univers de la fécondité.

---

<sup>64</sup> *Id.*, p. 75-76 et 78 ; *id.*, 1986a, deuxième partie, sur les Sabins en tant que F3.

Cependant, le sens global du récit peut être le même à Rome et en Lusitanie. En effet, il n'est pas nécessaire d'insister, dans le premier cas, sur la constitution finale d'une communauté dotée des éléments sociaux indispensables à son développement normal. Cette même idée peut être présente dans le texte de Diodore avec l'allusion immédiate, après la *confaerratio* à la lusitanienne, aux trois vertus de Viriathe et à son habilité comme orateur : les vertus d'un roi (*supra*). Il se peut donc que nous soyons devant une confluence des trois fonctions parallèles à la confluence exprimée en termes sociaux dans la sociogenèse de Rome.

Enfin, je ne pense pas qu'il soit possible d'envisager la copie ou le transfert du récit romain à ce que nous lisons chez Diodore. Les ressemblances signalées indiquent l'emploi d'une même structure idéologique avec des buts semblables. Dans chaque cas les détails sont complètement différents et ils sont convenablement expliqués par les problèmes spécifiques et les horizons ethnographiques particuliers. Plus concrètement, la plénitude trifonctionnelle de Viriathe s'explique bien si nous la comparons avec la confluence des trois fonctions dans la qualification des rois celtiques, qui a d'autres manifestations que celle que nous évoquons<sup>65</sup>. En tenant compte de tout ceci, il semble possible d'affirmer que nous lisons chez Diodore la traduction grecque, avec bien sûr des adaptations, d'une création intellectuelle indigène<sup>66</sup>. Ceci ne veut pas dire que Viriathe ne soit pas un personnage historique ; nous sommes simplement devant une réélaboration de l'idéologie traditionnelle pour la mobiliser à un moment historique de résistance

---

<sup>65</sup> DUBUISSON, 1973 ; 1978c ; et 1978a ; BRIQUEL, 1983.

<sup>66</sup> D'autres analyses dans ce sens dans GARCÍA QUINTELA, 1999.

contre les Romains et d'hypertrophie du rôle du chef. Finalement, la richesse proverbiale d'Astoplas ne semble pas du tout représentative de déséquilibres dans le partage des biens, au contraire elle reflète la correcte subordination (même le dénigrement) du *plōutos* au *kratos* dans une civilisation et une conjoncture où la morale et l'idéologie guerrière dominant.<sup>67</sup>

### **Viriathe, roi des Lusitaniens ?**

Jusqu'à présent nous avons suggéré à plusieurs reprises l'interprétation de divers passages dans le sens de l'expression d'une idéologie de la royauté maniée par Viriathe et son entourage intellectuel. L'exposition des vertus du guerrier se superposait, sans

---

<sup>67</sup> Dans la version espagnole de cette recherche (*id.*, 1999, p. 203-208) j'ai incorporé aux comparaisons les mariages d'Aedh, le fils du Dagda, avec une épouse anonyme de Codhal (GUYONVARCH, 1969, p. 338), et celui d'Oengus, encore un fils du Dagda, avec Caer Ibormath (raconté dans le Rêve d'Oengus, GUYONVARCH, 1980, p. 233-235) et, dans la version galicienne (GARCÍA QUINTELA, 2006, p. 63-72), un mythe d'origine du nom d'un lieu-dit, Xurenzás, qui, tous les trois, célèbrent le mariage après trois épisodes orientés selon les fonctions indo-européennes. Du point de vue comparatif ceci met en bonne compagnie le mariage des Romains avec les Sabines avec quatre histoires (celle de Viriathe et les trois autres signalées dans cette note) où le mariage ne se consomme qu'après trois épisodes fonctionnellement orientés. Rappelons que l'exception romaine posait des problèmes à Dumézil dans sa recherche pionnière, car dans tous les autres mariages le héros se mariait avec trois femmes successivement selon des rites orientés suivant les fonctions. Par contre ce petit dossier hispano-celtique / irlandais suggère que l'exception romaine n'existe pas dans le domaine celtique. D'autre part, la souveraineté est en jeu dans toutes ces histoires celtiques, comme dans le cas romain.

fissures, à la présentation celte des qualités du roi ; certains de ses attributs appartiennent à la fonction souveraine (frugalité, intelligence) ; tout l'épisode nuptial qui culmine avec un sacrifice réalisé par le héros se lit dans cette même perspective. Sa fiancée, fût-elle seulement porteuse de la fécondité ou une figure semblable à Medb, représente soit un complément nécessaire à l'aspiration de contrôle sur la totalité des registres fonctionnels (première hypothèse), soit l'union nécessaire à la dépositaire directe de la souveraineté (deuxième possibilité).

Cependant, on peut objecter que ces interprétations ne se fondent en aucun cas sur des sources précises se référant directement à Viriathe. En effet, c'est seulement en ayant recours au comparatisme que nous arrivons à ces reconstructions du sens des textes étudiés pour la culture lusitanienne. Pour réfuter cette objection nous analyserons la forme sous laquelle Viriathe est présenté directement et si elle concorde avec ce que nous avons vu jusqu'ici. De plus, un passage Florus nous permettra d'établir une hypothèse sur la manière de construire les représentations idéologiques qui entourent notre personnage.

Les témoignages qui offrent une définition de la personnalité et l'action de Viriathe sont abondants et extrêmement hétérogènes, H. G. Gundel les a repris sans pour cela prendre parti<sup>68</sup>. Pour notre part, nous pouvons en rejeter, sans aucun doute, deux séries. La première est celle qui le présente simplement comme un voleur, chef de voleurs etc. ; il ne s'agit que de la réitération d'un lieu commun ethnocentrique<sup>69</sup>. La

---

<sup>68</sup> GUNDEL, 1968, p. 195, (*R-E*, cols. 226-7).

<sup>69</sup> GARCÍA QUINTELA, 1999, p. 179-191.

deuxième doit être écartée à cause de sa platitude ; elle décrit Viriathe, en des termes divers, comme un chef militaire compétent et avec des expressions du type *dux Lusitanorum* dont nous ne pouvons tirer aucune conséquence. Néanmoins, il existe une troisième série qui le présente non pas directement comme un roi, mais au moins agissant dans un milieu « para-royal ». C'est l'étude du degré de vraisemblance et de précision de cette série qui nous permettra d'avancer. Presque tous ces témoignages apparaissent dans des fragments de Diodore qui proviennent de Posidonios.

Premièrement, Photios, dans sa Bibliothèque, évoque clairement dans un court résumé sur Viriathe un changement de rôles : le succès social et le prestige croissant de Viriathe parmi les siens le conduisirent à se considérer lui-même non pas comme un voleur mais comme *dunastes*<sup>70</sup>. Plus avant, quand nous lisons le résumé de la personnalité de Viriathe après sa mort, Diodore le présente à nouveau comme *δυνάστης* et se réfère à sa *προστασία*<sup>71</sup>. Or, si nous nous rappelons qui étaient, pour Diodore, les voleurs lusitaniens (*supra*), le premier passage se situe dans un contexte institutionnel clair : Viriathe passe de diriger une bande de guerriers à exercer des responsabilités plus générales, décrites dans des termes assez vagues<sup>72</sup>.

---

<sup>70</sup> Diodore XXXIII, 1, 3, (= Poseidonios, fr. 96a Theiler): οὐκέτι ληστήν ἀλλὰ δυνάστην αὐτὸν ἀναδείξας. Nous trouvons aussi ces concepts appliqués à Viriathe dans Strabon, III, 4, 5.

<sup>71</sup> XXXIII, 21a (= Posidonios fr. 120 Theiler).

<sup>72</sup> Je me limite à citer des usages épigraphiques hellénistiques et impériaux pour nous situer dans l'horizon des lecteurs de Posidonios : *δυνάστης* désigne des chefs d'entités politiques mineures du type éthne (Dittenberger, Syll<sup>3</sup>, 581, 64; 700, 22; id., *OGIS*<sup>3</sup>, 56, 12; 383, 28 et 172;

Une orientation différente se lit chez un autre compilateur de Diodore :

Diodore, XXXIII, 1, 5 : Viriathe, le chef-voleur lusitanien (λήσταρχος) était juste dans le partage du butin : il fondait ses récompenses sur le mérite, en faisant des cadeaux spéciaux à ceux de ses hommes qui se distinguaient par leur courage, et ne prenait pas pour son usage propre ce qui appartenait à la réserve commune. Par conséquent les Lusitaniens le suivaient de grand cœur dans la bataille et l'honoraient comme leur bienfaiteur et sauveur commun (τιμῶντας οἰονεῖ τινα κοινὸν εὐεργέτην καὶ σωτήρα)<sup>73</sup>.

*Mutatis mutandis* le texte reproduit la structure d'un décret honorifique hellénistique : après une première partie narrative ou didactique qui enregistre une situation de fait, suivent des dispositions détaillées, institutionnelles ou de droit, qui définissent les honneurs concédés par la communauté<sup>74</sup>. De manière plus précise on lit le passage, comme chez Photios, d'un milieu d'action restreint à un autre qui concerne l'ensemble de ceux qui se considéraient comme Lusitaniens. Cependant, alors que selon Photios c'est Viriathe qui prend la décision, αὐτὸν ἀναδείξας, ici l'initiative correspond aux Lusitaniens : alors que pour Photios Viriathe est un simple δυνάστης, il est ici εὐεργέτης καὶ σωτήρ.

---

441, 130 et 132); en ce qui concerne προστασία elle peut désigner la fonction d'un dieu (*OGIS*<sup>3</sup>, 331, 22), d'un roi (*Syll*<sup>3</sup>, 685, 107), de responsables de collèges sacerdotaux ou de cultes (*Syll*<sup>3</sup>, 1109, 13; 1112, 32-3); ou de magistrats des cités qui n'ont pas, cependant, de responsabilités semblables (*Syll*<sup>3</sup>, Tégée 501, 12-3; Delphes 901, 6; Dymis 529, 3 et 531, 26; Amphipolis 194, 15; Cos 398, 31 et 46 et 953 25 et 30-42; Héraclée 633, 93; Tenos 620, 34; Molosos 942, 2; Pérée 546B, 32).

<sup>73</sup> = *De virt. et vit.* 2(1), p. 294; = Posidonios, fr. 96b Theiler.

<sup>74</sup> Voir GAUTHIER, 1985, p. 16-17 et *passim*, avec une analyse institutionnelle et de vocabulaire sur laquelle je m'appuie.

Ceci signifie que la rédaction se fonde entièrement sur le modèle des décrets honorifiques auxquels il est fait allusion, mais elle le fait plus précisément car elle reprend le vocabulaire employé dans la reconnaissance des bénéfices concédés par les rois<sup>75</sup>. Ainsi, à des considérations *de facto* situées dans le domaine ethnographique lusitanien suit une conclusion *de iure* proprement grecque qui évoque la royauté hellénistique. Malgré tout, dans notre texte, prend forme la conscience de la difficulté de passer de l'un à l'autre ordre de réalités et la dernière partie est seulement une analogie (οἰοεῖ τινα). Or, compte tenu de l'infériorité relative de Photios en tant que source, nous devons nous appuyer sur le deuxième extrait. Ceci implique deux choses : tout d'abord, le poste de Viriathe lui fut donné ou concédé, il ne l'a pas conquis ; deuxièmement, il est fait allusion à ce poste en des termes qui, malgré leur imprécision, supposent une idée de royauté.

D'autre part, pour arriver à ce genre de conclusion l'auteur de notre témoignage n'avait qu'à se souvenir de la théorisation d'Aristote sur les raisons de la fréquence des monarchies parmi les anciens habitants de μικρὰς πόλεις, qui désignaient leurs rois en fonction des bénéfices (εὐεργεσίας) reçus (Pol., III, 1286 b 11). En Hispanie même, nous avons une autre situation que l'on peut superposer à celle que nous étudions et qui prolonge aussi Aristote. En effet, selon Polybe, il existe un consensus pour considérer P. Cornélius Scipion comme εὐεργετικὸς (X, 3, 1), cette appréciation dérive du bon traitement qu'il donne aux indigènes pendant sa campagne d'Hispanie, et Polybe tire de ceci la

---

<sup>75</sup> *Id.*, p. 39-53, avec de nombreux exemples ; l'expression « bienfaiteur et sauveur » se retrouve avec la même valeur en épigraphie et dans les textes littéraires.

conséquence théorique selon laquelle il est correct d'établir le pouvoir sur la bénignité et non pas sur le despotisme (X, 36, 6-7) ; les Ibères, pour leur part, ont franchi le dernier pas lorsqu'ils ont fini par considérer Scipion comme un roi (X, 38, 2-3).

Donc, malgré ses conditions de transmission, le texte de Diodore XXXIII, 1, 5 peut être considéré comme une approche correcte d'une réalité institutionnelle étrangère à partir de la mentalité hellénistique. On décrit Viriathe « comme s'il » parvenait à une sorte de royauté concédée par consensus, c'est-à-dire que l'on suit le modèle hellénistique de concession des honneurs à des rois qui, toutefois, n'établissaient pas leur pouvoir grâce à un consensus analogue<sup>76</sup>. D'autre part, cette description suit le modèle théorique d'origine de la royauté que la théorie politique situait soit dans un passé lointain (Aristote), soit à la périphérie de la civilisation (Polybe).

Abordons deux autres textes avant de chercher des comparaisons dans des réalités extra-helléniques. Diodore nous dit aussi qu'après la mort de Viriathe τὸ σύστημα τῶν Λυσιτανῶν διελύθη<sup>77</sup>. Et ailleurs, à propos de l'Hispanie mais à une époque et avec une localisation imprécise, il indique que chez les indigènes il existait une forte relation avec le territoire de leur patrie (Diodore XXXIV/XXXV, 4, 2). Donc, Viriathe occupait une charge institutionnelle dont l'existence n'était pas

---

<sup>76</sup> Selon GAUTHIER, 1985, p. 41 : les rois hellénistiques étaient « souverains chez eux grâce à leurs conquêtes, à leurs 'amis' et à leurs armées, ils sont rois aux yeux des Grecs des cités grâce à leur *euergésia* ».

<sup>77</sup> XXXIII, 21a. Et Appien, *Ib.*, 75, définit l'armée de Viriathe comme *παμμυγής*.

permanente. Mais ce n'est pas pour cela que les indigènes ne reconnaissaient pas leur appartenance à une ethnie établie sur un territoire précis<sup>78</sup>.

Cette situation, dans son ensemble, est semblable à celle de la royauté celtique. En effet, en Irlande il existe des rois de « tribu », « province » ou de toute l'Irlande ; ils se caractérisent par les liens mystiques qui les unissent à la terre et sont entourés d'un appareil religieux ; une de leurs fonctions principales est celle de justice ; de plus, ils proviennent de la classe guerrière ; leur poste est électif et révocable : le pouvoir du roi est toujours contrôlé par ses sujets ; enfin, ils meurent souvent, au moins dans la littérature ,pique, aux mains de proches parents, ceci étant un mode de succession accepté<sup>79</sup>. Pratiquement chaque détail de cette situation est présent dans les textes sur Viriathe. Il est un dirigeant occasionnel de tous les Lusitaniens, ce qui n'empêche pas qu'il existe des rois mineurs<sup>80</sup>. Nous venons de rappeler la relation des indigènes d'Hispanie avec la terre et nous avons vu aussi qu'il réalise des sacrifices au moment de ses noces et qu'il est doué d'éloquence, qualité fondamentale pour un juge. Il n'est pas nécessaire d'insister sur son origine guerrière. L'élection et la possibilité de rénovation sont évoquées lors de son changement de statut institutionnel de « chef de bandits » à « bienfaiteur et sauveur », cette dernière dignité étant donnée par le κοινῶν Lusitanien. Finalement, son

---

<sup>78</sup> De la manière que Hdt., VIII, 144 se réfère aux Grecs et le dieu védique Aryaman représente l'ethnie, cf. DUMÉZIL, 1986c, p. 96-102. κοινῶν apparaît deux fois dans Diodore, XXXIII, 1, 5.

<sup>79</sup> LE ROUX, 1952-1953 ; 1959 ; et 1961.

<sup>80</sup> GARCÍA QUINTELA et BRAÑAS ABAD, 2002 ; GARCÍA QUINTELA, 2012.

assassinat par des amis ou de proches parents<sup>81</sup> rappelle la forme « correcte » de remplacer le roi : en tout cas le contexte historique concret impose que, par la suite, le poste reste vacant.

Ainsi, en prenant le parallèle celtique, cohérent et connu, comme cadre de référence pour ce que nous raconte Diodore, nous pouvons conclure qu'en définitive cet auteur ou ses sources, avec un vocabulaire certainement imprécis, saisirent divers éléments fondamentaux de la position institutionnelle de Viriathe occupant la royauté des Lusitaniens, très semblable à celle des Celtes. Enfin, il y a dans nos textes l'idée implicite que cette institution ne pourrait jamais être comparable aux monarchies hellénistiques orientales, qui viendraient à l'esprit du lecteur si l'on employait directement le vocabulaire grec de la royauté.

Il nous reste à analyser un dernier témoignage pour finir de présenter les relations de Viriathe avec F1. Il s'agit du passage dans lequel Florus décrit les habitants de Numance et les Lusitaniens comme les ennemis les plus acharnés de Rome, parce qu'ils ont su se doter de duces, Olyndicus et Viriathe. Le premier aurait pu réunir tous les Celtibères s'il n'était pas mort trop tôt :

... dans le domaine de la ruse et de l'audace, eût été un maître s'il avait réussi, Olyndicus ; agitant une lance d'argent qu'il prétendait envoyée du ciel, il s'était, par son allure de prophète, gagné les esprits de tous. Mais, comme, avec une égale témérité, il avait attaqué de nuit le camp du consul, il fut, aux abords mêmes de sa tente, atteint par le javelot de la sentinelle. Quant aux Lusitaniens, ils furent soulevés par Viriathe, homme d'une habileté consommée,

---

<sup>81</sup> Selon Diodore, XXXIII, 21, les assassins étaient les πιστευόμενοι δ' ὑπ' αὐτόν διὰ τῆς φιλίαν; selon Appien, Ib., 74, ils étaient les τοὺς πιστοτάτους αὐτῶ φίλους; selon Flore I, 33, 17, ils étaient les *domesticos*.

de chasseur devenu brigand, de brigand, tout à coup, général et imperator et, si la chance l'avait servi, le Romulus de l'Espagne... (I, 33, 14-15, trad. P. Jal)

Suit un résumé des activités de Viriathe jusqu'à son assassinat. Les deux personnages semblent former un parallèle parfait que souligne la propre structure grammaticale : *si processisset Olyndicus... si fortuna cessisset, Hispaniae Romulus*. En ce qui concerne Viriathe, nous lisons un résumé de sa carrière qui est homogène avec ce que nous avons déjà vu, la nouveauté consiste en la comparaison avec Romulus que nous allons considérer tout de suite.

Voyons, tout d'abord, la figure d'Olyndicus, bien étudiée par G. Sopeña Génzor, que je résume. D'une part, la lance d'argent rappelle celle de Lug, Gai Bolga, symbole de l'éclair et employée comme telle ; d'autre part, le nom du personnage comporte la racine *al-*, *ol-* « puissant », qui se retrouve en irlandais dans des termes comme *ollam*, nom du druide du grade le plus élevé, ou *Ollathir*, « Père Puissant », surnom du Dagda, le dieu druide en tant que roi d'Irlande ; de plus, les qualités de prophète d'Olyndicus coïncident avec celles d'un spécialiste sacerdotal ; enfin, l'expression celte *viros veramos* des graffiti du sanctuaire de Peñalba de Villastar (Teruel) peut se traduire littéralement par l'expression *summus vir* avec laquelle Florus se réfère à Olyndicus<sup>82</sup>. Sa mort concorde avec son caractère sacré : que pourrait-il faire la nuit près de la tente du consul ? Un coup de main certainement, mais aussi avec sécurité, seul ou presque... Ne pouvons-

---

<sup>82</sup> SOPEÑA, 1995, p. 43-49.

nous pas être devant une opération de magie guerrière en accord avec le personnage d'Olyndicus ?<sup>83</sup>

En ce qui concerne Viriathe, sa comparaison avec Romulus est-elle opportune ? Remarquons tout de suite que, vu le caractère structurant, réfléchi et philosophique de l'œuvre de Florus, il semble difficile que ce texte n'ait pas été médité. On peut le comparer avec la présentation d'un autre rebelle, Vercingétorix, *nomine etiam quasi ad terrorem composito*, ce qui pour quelqu'un qui s'appelle « roi des grands guerriers » ne paraît pas erroné<sup>84</sup>. Voyons, donc, qui était Romulus pour Florus et si cela coïncide avec ce que nous savons de Viriathe. Bien sûr il était roi (Pref., 1) et, surtout, fondateur de Rome (I, 1, 1 et 5 ; II, 34, 66) ; pour cela il a commencé avec un asile où il accueillait ceux qui fuyaient la loi et les membres de diverses ethnies (I, 1, 9) ; il se distingue tout de suite comme guerrier (I, 1, 11 et I, 20,5) et incorpore les Sabins qui *opes pro dote sociarent* (I, 1, 14) ; d'autre part, l'urbanisme de Rome sous son premier roi consistait en de misérables cabanes de bergers (I, 7, 18). Le lecteur peut rapprocher chaque détail avec ceux relatifs à Viriathe, aucun ne s'oppose au personnage que nous présente Diodore (sauf, bien sûr, le sens de l'épisode des noces), la comparaison établie par Florus semble, donc, méditée et précise.

---

<sup>83</sup> Malheureusement, Tite Live, *Per.*, 43 dit seulement que la révolte d'Olonicus (sic) se termine par sa mort. Voir dans Tacite, *An.*, XIV, 29-30, l'attaque de Paulinus Suetonius aux druides de l'île de Mona et leur défense magique, et l'analyse du passage par LE ROUX et GUYONVARCH, 1986, p. 25-26 et 103-106 sur les druides et la guerre.

<sup>84</sup> I, 45, 21 et LE ROUX et GUYONVARCH, 1986, p. 423, pour l'étymologie de Vercingétorix.

Mais, du point de vue comparatiste, cette relation et les personnalités à la fois divergentes et parallèles des deux *duces* hispaniques invitent à progresser dans l'analyse. En effet, Georges Dumézil a montré que l'histoire des rois pré-étrusques de Rome s'est construite à partir d'une mythologie ancienne (perdue, du reste) héritière du fonds commun de l'idéologie indo-européenne. Dans ce schéma, les deux premiers rois, Romulus et Numa, (*quid Numa religiosus* ? Flor. 1, 2, 3) correspondent aux deux dieux, Jupiter et Dius Fidius qui occupent la F1 à Rome. Des textes comme celui de Florus ont une valeur spéciale en tant que révélateurs de cette structure ancienne de la pensée<sup>85</sup>. Dumézil lui-même, se référant aux dieux indiens Mitra et Varuna, équivalents des dieux antérieurs, décrit succinctement leur personnalité : Mitra est le souverain sous son aspect raisonnant, clair, réglé, calme, bienveillant, sacerdotal ; Varuna est le souverain sous son aspect assaillant, sombre, inspiré, violent, terrible, guerrier<sup>86</sup>.

Olyndicus et Viriathe sont analogues à Numa et Romulus et, à travers eux, nous pouvons lire, en Hispanie, la présence du double aspect de F1. En effet, Olyndicus sacerdotal et proche à Mitra appartient, est-ce par hasard, au peuple des Celtibères, *philánthropoi*, alors que le dur et agressif Viriathe appartient à l'ethnie des Lusitaniens belliqueux.

---

<sup>85</sup> DUMÉZIL, 1986a, p. 271-272 pour les textes de Florus sur Romulus et Numa et p. 274-278 pour la comparaison entre les deux rois ; *id.*, 1986c, p. 158-166. Une dualité analogue est cristallisée dans les histoires spartiates se référant aux deux maisons royales : SERGENT, 1976.

<sup>86</sup> DUMÉZIL, 1986c, p. 78, et *passim*.

Je crois que, dans le cas de Florus, nous pouvons considérer le parallélisme des deux chefs hispaniques comme le résultat de la manière dont son intellect opère et comme sa façon de présenter les événements. Mais ceci n'empêche pas que ce mode particulier soit profondément respectueux sinon de la réalité du moins du volume documentaire qui nous manque. En effet, nous avons déjà vu que, de manière autonome, la figure d'Olyndicus s'explique grâce à l'univers spirituel celtique et celle de Viriathe implique aussi des références à cet horizon. Par conséquent, le fait qu'ils nous soient présentés conjointement est, si l'on veut, un artifice, mais un heureux artifice qui nous permet de réfléchir à la complexité réelle de sociétés indigènes presque caricaturées dans nos témoignages.

Le passage de Florus nous pose, inévitablement, un dernier problème. Nous pouvons reconnaître sans aucun doute que Romulus et Numa sont des personnages légendaires. Néanmoins, nos *duces* hispaniques existaient et furent capables de compliquer les choses aux Romains. Comment, alors, expliquer leur ressemblance ? Le problème d'Olyndicus peut se résoudre facilement : en tant que prêtre il peut suivre fidèlement un modèle institutionnel, peut-être un peu surchargé dans la mesure où il semble dépositaire d'un projet politique concret, il faut souligner, dans ce sens, sa proximité du Dagda irlandais (aspect « mitraïque » de la souveraineté celte).

En ce qui concerne Viriathe, nous pouvons remarquer qu'une partie de sa vie est institutionnellement conditionnée : centrée sur son appartenance à une « confrérie de guerriers » de type indo-européen, qu'il arrive à mener avec un succès notable. Il peut y avoir aussi une approche de réalités concrètes dans la mise en forme de ce succès, à

travers l'occupation d'une royauté lusitanienne occasionnelle. Néanmoins, l'exemplarité de ses trois vertus, sa sobriété insistante et l'épisode de ses noces indiquent clairement que nous nous trouvons dans le domaine des créations idéologiques. Créations qui répondent à un savoir dont, nous le savons déjà, les racines sont profondes ; mais nous ne savons pas comment elles ont pu s'actualiser, à un moment donné, en Lusitanie, en faveur d'un personnage concret.

Pour suivre encore Florus et clore cette étude je poserai une hypothèse sur la formulation concrète de ces épisodes. B. García Fernández-Albalat a consacré un travail à toute une série de divinités indigènes de la zone lusitano-galicienne attestées par l'épigraphie<sup>87</sup>. Parmi elles se distingue spécialement le dieu Bandua, représenté fréquemment et distribué de forme homogène sur ce territoire. À partir de l'étude de l'étymologie de ses épithètes nombreux et variés de son propre nom, de l'ethnie de ceux qui lui font des dédicaces et de rares mais significatives *interpretationes romanae*, l'auteur conclut qu'il s'agit d'un dieu de la Première Fonction avec une projection importante vers la Deuxième, analogue à l'Ogme celte (c'est-à-dire l'aspect « varunien » de F1<sup>88</sup>).

Pour notre part, nous avons vu que Viriathe, identifié d'abord comme guerrier, montre des projections évidentes vers F1 : il occupe la royauté, il est le responsable du sacrifice lors de ses noces ; plus précisément, comme guerrier frugal et sobre, il est tout à fait du côté de la souveraineté (il est aussi, dans ce sens, analogue à Romulus). Ainsi

---

<sup>87</sup> GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, 1990.

<sup>88</sup> LE ROUX, 1960.

nous formulons l'hypothèse : de la même manière que la mythologie d'une divinité F1 de type « varunien » est reprise dans la figure de Romulus, ne pourrait-elle pas être reprise en Lusitanie, nos protagonistes étant l'humain Viriathe et le divin Bandua ? Les idéologues lusitaniens, sages de la tribu ou druides, ont pu avoir recours à une mythologie présente parmi eux et l'adapter à la plus grande gloire de leur chef, dans une situation critique pour toute la communauté. Les Romains ou les Grecs qui l'ont entendue et recueillie ont saisi seulement les derniers avatars de ces créations qu'ils ont adaptés, à leur tour, pour les rendre conformes à leur idéologie et, plus précisément, aux normes de la tradition ethnographique hellénique : ce que nous lisons aujourd'hui sont les restes fragmentaires de cette dernière adaptation.

## Bibliographie

- ARRIGONI, Gianpiera 1983 : « Amore sotto il manto e iniziazione nuziale ». *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, n.s. 15, 7-56.
- BENVENISTE, Émile, 1983, *Vocabulario de las Instituciones Indoeuropeas*. Madrid, Taurus (Paris, 1969).
- BRIQUEL, Dominique, 1983, « Sur l'équipement royal indo-européen. Données latines et grecques ». *Revue de l'Histoire des religions*, 200, p. 67-74.
- CARTLEDGE, Paul, 1981, « Spartan Wives: Liberation or Licence ? ». *Classical Quarterly*, 31, p. 84-105.
- CHARPIN, François (éd.), 1979, Lucilius, *Satires*, II. Paris, Les Belles Lettres.
- CHASSIGNET, Martine (éd.), 1986, Caton, *Les Origines* (Fragments). Paris, Les Belles Lettres.
- DIHLE, Albrecht 1973, « Posidonius' System of Moral Philosophy ». *Journal of Hellenic Studies*, 93, p. 50-58.
- DUBUISSON, Daniel, 1973, « Les talismans du roi Cormac et les trois fonctions ». *Revue Historique*, 508, p. 289-294.
- DUBUISSON, Daniel, 1978a, « Le roi indo-européen et la synthèse des trois fonctions ». *Annales ESC*, 33, 21-34.
- DUBUISSON, Daniel, 1978b, « The Apologues of Saint Columba and Solon or the 'Third Function' Denigrated ». *Journal of Indo-European Studies*, 6, p. 231-242.
- DUBUISSON, Daniel, 1978c, « L'équipement de l'inauguration royale dans l'Inde védique et en Irlande ». *Revue de l'Histoire des religions*, 193, p. 153-164.
- DUMÉZIL, Georges, 1974, *La Religion romaine archaïque*. Paris, Payot (1966).
- DUMÉZIL, Georges, 1978, *Romans de Scythie et d'alentour*. Paris, Payot.
- DUMÉZIL, Georges, 1979, *Mariages indo-européens*. Paris, Payot.
- DUMÉZIL, Georges, 1981, *Mythe et épopée*, III. Paris, Gallimard (1973).
- DUMÉZIL, Georges, 1980, *Idées romaines*. Paris, Gallimard (1969).
- DUMÉZIL, Georges, 1982, *Apollon sonore*. Paris, Gallimard.

- DUMÉZIL, Georges, 1985, *Heur et malheur du guerrier*. Paris, Flammarion.
- DUMÉZIL, Georges, 1986a, *Mythe et épopée*, I. Paris, Gallimard (1968).
- DUMÉZIL, Georges, 1986b, *Mythe et épopée* II. Paris, Gallimard (1971).
- DUMÉZIL, Georges, 1986c, *Les Dieux souverains des Indo-Européens*. Paris, Gallimard (1977).
- DUMÉZIL, Georges, 1986d, *Loki*. Paris, Flammarion.
- DYSON, Stephen L. 1985, *The Creation of the Roman Frontier*. Princeton (N.J.), University Press.
- EDELSTEIN, Ludwig et KIDD, Ian G, 1994, Posidonius, *The Fragments*, I. Cambridge, Cambridge University Press.
- EVANS-GRUBBS, Judith, 1989, « Abduction Marriage in Antiquity : A Law of Constantine (CTh IX, 24, 1) and its Social Context ». *Journal of Roman Studies*, 79, p. 59-83.
- FINLEY, Moses I., 1984 « Matrimonio Venta y Regalo en el Mundo Homérico », in Moses Finley, *La Grecia Antigua. Economía y Sociedad*, Barcelone, Crítica, p. 264-278.
- GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, Blanca, 1990, *Guerra y Religión en la Gallaecia y la Lusitania Antiguas*. Sada-La Corogne, ed. Do Castro.
- GARCÍA MORENO, Luis, 1988, « Infancia, Juventud y Primeras Aventuras de Viriato, Caudillo Lusitano », in G. Pereira Menaut (éd.), *Actas 1<sup>er</sup> Congreso Peninsular de Historia Antigua*, II, Saint Jacques de Compostelle, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela.
- GARCÍA QUINTELA, Marco V. et BRAÑAS ABAD, Rosa, 2002, *La Organización socio-política de los populi del Noroeste de la Península Ibérica*. Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela.
- GARCÍA QUINTELA, Marco V. et DELPECH, François, 2013, *El árbol de Guernica. Memoria indo-europea de los ritos vascos de soberanía*. Madrid, Abada.
- GARCÍA QUINTELA, Marco V., 1990, « Les peuples indigènes et la conquête romaine d'Hispanie. Essai de critique

- historiographique ». *Dialogues d'Histoire ancienne*, 16/2, p. 181-210.
- GARCÍA QUINTELA, Marco V., 1991, « Sources pour l'étude de la protohistoire d'Hispanie. Pour une nouvelle lecture ». *Dialogues d'Histoire ancienne*, 17/1, p. 61-99.
- GARCÍA QUINTELA, Marco V., 1999, *Mitología y Mitos de la Hispania Prerromana*, III, Madrid, Akal.
- GARCÍA QUINTELA, Marco V., 1999-2000, « La construcción del territorio entre iberos y celtíberos ». *Kalathos*, 18-19, p. 201-239.
- GARCÍA QUINTELA, Marco V., 2003, « Le programme d'accès à la royauté dans le monde celtique : pour une anthropologie politique celtique ». *Études celtiques*, 35, p. 261-291.
- GARCÍA QUINTELA, Marco V., 2006, *Soberanía e santuarios na Galicia castrexa*. Noia, Toxosoutos.
- GARCÍA QUINTELA, Marco V. 2007, *Le Pendu et le noyé des monts Albains. Recherches comparatives autour des mythes et rites Albains*. Bruxelles, Latomus.
- GARCÍA QUINTELA, Marco V., 2012, « Institution et conflit dans la politique des sociétés celtiques », in Hélène Ménard, Pierre Sauzeau et Jean-François Thomas (dir.), *La Pomme d'Éris Le conflit et sa représentation dans l'Antiquité*, Montpellier, Presses universitaires de la Méditerranée, p. 445-461.
- GARCÍA Y BELLIDO, Antonio, 1945, « Bandas y Guerrillas en las luchas con Roma ». *Hispania*, 21, p. 547-605.
- GAUTHIER, Philippe, 1985, *Les Cités grecques et leurs bienfaiteurs (IV<sup>e</sup>-I<sup>er</sup> siècle avant J.-C.)*. Paris-Athènes, École française d'Athènes.
- GONZÁLEZ GARCÍA, Francisco J. et GARCÍA QUINTELA, Marco V., 2005, « De la Idolatría en el Occidente Peninsular Prerromano ». *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 10, p. 27-62.
- GOODY, Jack 1985, *L'évolution de la famille et du mariage en Europe*. Paris, Armand Colin (Cambridge, 1983).
- GRISWARD, Joël H., 1981, *Archéologie de l'épopée médiévale*. Paris, Payot.

- GUNDEL, H. G., 1968, « Viriato, Lusitano, Caudillo en las luchas contra los Romanos. 147-134 a. d. J.C. ». *Caesaraugusta*, 31-32, p. 175-198 (= *R.-E. Pauly-Wisowa* IX, A, 1, Stuttgart, 1961, s.v. *Viriatus*, cols. 203-230).
- GUYONVARC'H, Christian-J., 1969, « La nourriture de la maison des deux Gobelets ». *Celticum*, 18, p. 315-343.
- GUYONVARC'H, Christian-J., 1980, *Textes mythologiques irlandais*, I. Rennes, Ogam-Celticum.
- HOLDER, Alfred, 1907, *Alt-Celtischer Sprachschatz*, III. Leipzig, Teubner.
- LE ROUX, Françoise et GUYONVARC'H, Christian-J., 1986, *Les Druides*. Rennes, Ouest-France.
- LE ROUX, Françoise et GUYONVARC'H, Christian-J., 1991, *La Société celtique dans l'idéologie trifonctionnelle et la tradition religieuse indo-européennes*. Rennes, Ouest-France.
- LE ROUX, Françoise, 1952-1953, « Aperçu sur le roi dans la société celtique. Son nom et sa fonction ». *Ogam* 4 et 5 (plusieurs parties au long de ces deux fascicules).
- LE ROUX, Françoise, 1959, « À propos du Vergobretus gaulois. La Regia Potestas en Irlande et en Gaule ». *Ogam* 11, p. 66-80.
- LE ROUX, Françoise, 1960, « Le dieu celtique aux liens : de l'Ogmios de Lucien à l'Ogmios de Dürer ». *Ogam* 12, p. 209-234.
- LE ROUX, Françoise, 1961, « Le Celticum d'Ambigatus et l'Omphalos Gaulois. La royauté suprême des Bituriges ». *Ogam* 13, p. 159-184.
- MALITZ, Jürgen, 1983, *Die Historien des Poseidonios*. Munich, C.H. Beck.
- MALUQUER DE MOTES, Juan, 1954, « Pueblos Celtas », in *Historia de España Menéndez Pidal*, t. I, vol. III, *Etnología de los Pueblos de Hispania*. Madrid, Espasa Calpe, p. 3-194.
- MODRZEJEWSKI, Joseph, 1983, « La structure juridique du mariage grec », in P. Dimakis (éd.), *Symposion 1979, Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, Cologne-Vienne, W. De Gruyter, p. 39-71.

- PARADISO, Annalisa, 1986, « Osservazioni sulla cerimonia nuziale spartana ». *Quaderni di Storia*, 24, p. 137-153.
- PEMBROKE, Simon, 1970, « Locres et Tarente : le rôle des femmes dans la fondation de deux colonies grecques ». *Annales ESC*, 25, p. 1240-1270.
- PICCIRILLI, Luigi, 1978, « Due Ricerche Spartane ». *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa III*, 8/3, p. 936-947.
- PRÓSPER, Blanca Maria, 2002, *Lenguas y religiones prerromanas del occidente de la Península Ibérica*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.
- REES, Alwyn et Brinley R., 1961, *Celtic Heritage. Ancient tradition in Ireland and Wales*. Londres, Thames & Hudson.
- SCHULTEN, Adolf, 1927, *Viriato*. Porto, Renascença Portuguesa.
- SERGENT, Bernard, 1976, « La représentation spartiate de la royauté ». *Revue de l'Histoire des religions*, 189, p. 3-52.
- SERGENT, Bernard, 1979, « Les trois fonctions des Indo-Européens dans la Grèce ancienne : bilan critique ». *Annales ESC*, 34, p. 1155-1186.
- SERGENT, Bernard, 1984, « Three Notes on the Trifunctional Indo-European Marriage ». *Journal of Indo-European Studies*, 12, p. 179-191.
- SOPEÑA GÉNZOR, Gabriele, 1995, *Ética y ritual. Aproximación al estudio de la religiosidad de los pueblos celtibéricos*. Saragosse, Institución Fernando el Católico – Departamento de Ciencias de la Antigüedad.
- THEILER, Willy (éd.), 1982, Poseidonios, *Die Fragmente*, 2 vols. Berlin-New York, W. De Gruyter.
- VATIN, Claude, 1970, *Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée à l'époque hellénistique*. Paris, BEFAR.
- VERNANT, Jean-Pierre, 1982, *Mito y Sociedad en la Grecia Antigua*. Madrid, Siglo XXI.
- VERNANT, Jean-Pierre, 1985, *Mythe & pensée chez les Grecs*. Paris, La Découverte.