

PREMIÈRE PARTIE

DROITS ANCIENS COMPARÉS

- Javier ALVARADO PLANAS, Valor jurídico de las ceremonias entre Celtas y Germanos : *suovetaurilia* y muertes triples 3
- Joachim HENGSTL, *Palingenesia iuris* und die außer-römische Welt. Methodische Betrachtungen 55

Valor jurídico de las ceremonias entre Celtas y Germanos: *suovetaurilia* y muertes triples

por Javier ALVARADO PLANAS

(Prof. Titular de Historia del Derecho
U.N.E.D., Madrid)

Concepción religiosa del derecho en Celti-beria

Por un texto de Diodoro de Sicilia (1) sabemos que el *hospitium* celtíbero tenía carácter religioso. Su justificación descansaba en una imposición de los dioses, y su consecuencia era que ambas partes participaban de los cultos, religión y, por tanto, del derecho, de la otra.

1) Diodoro de Sicilia 5, 34. Vid. J. M. RAMOS LOSCERTALES, "Hospicio y clientela en la España céltica. Notas para su estudio", *Emérita*, 10 (1942) p. 308 y ss.

En general, los pactos se sellaban mediante una ceremonia religiosa en la que se creía que estaban presentes las divinidades (2). En una inscripción de Vilar de Perdices, al noroeste de Chaves (Portugal) dos pueblos, los lanceroi y los vaecoi, renovaban un antiguo pacto sobre el altar de los dioses icémicos (3). Dicho acto consistía en una ofrenda sacrificial a los dioses en bebida, comida o inmolación de seres vivos y en el intercambio de dones. La relación entre pacto de hospitalidad y don es

2) Bibliografía básica sobre religión y simbología celta: A. BALIL, "Cabezas cortadas y cabezas trofeos en el Levante español", en *Congreso Internacional de Ciencias Prehistóricas y Protohistóricas. Actas de la IV Sesión*, Madrid, 1954, p. 871 y ss.; F. BENOIT, *L'héroïsation équestre*, Aix-en-Provence, 1954, *Le symbolisme dans les sanctuaires de la Gaule*, Bruxelles, 1970; J.M. BLÁZQUEZ, *Religiones primitivas de Hispania*, I: *Fuentes literarias y epigráficas*, Madrid, 1962, *Imagen y Mito. Estudios sobre religiones mediterráneas e ibéricas*, Madrid, 1977, *Primitivas religiones ibéricas*. II: *Religiones prerromanas*, Madrid, 1983, p. 556; J. L. BRUNAUX, *Les Gaulois. Sanctuaires et rites*, Paris, 1986; J. GRICOURT, "Sur une plaque du vase de Gundestrup", *Latomus*, 13 (1954), p. 376 y ss.; M. SALINAS DE FRÍAS, "El culto al dios celta Lug y la práctica de sacrificios humanos en Celtiberia", *Studia Zamorensia* (1983) p. 303 y ss., "La religión de los celtíberos (I)", *Studia Zamorensia*, vol. II-III, nº I, 1984-1985, p. 81 y ss.; G. SOPEÑA, *Dioses, ética y ritos. Aproximaciones para una comprensión de la religiosidad entre los pueblos celtíberos*, Zaragoza, 1987; J. VENDRYES, *La religion des Celtes, des Germains et des Anciens Slaves*, Paris, 1948.

3) "Callius Reburri foco deva(um) divo(umque) idem(icum) / in ac(ta) conducta conservata / suis in ac(ta) conducta P(ublius) Mici(ius) au(ctor) N(uminum) eis / nucupaverit si r(es) p(ublicae) vaecu(um) nova res(publica) ae(de) me / a sis sil(ice) sipuit ea res(publica) v(otum) S(olverunt) l(ibenter) v(olentes) Lanceroi". - Traducción: "Calio, hijo de Reburro, presente ante el altar de las diosas y dioses icémicos con el fin de renovar para los suyos los pactos llevados a cabo anteriormente; para los mismos Publio Micio, garante de los númenes, quien les había declarado solemnemente: de este modo, república de los vaecos, sé una nueva república asociada a mi santuario. Esta república selló el pacto sobre la roca. Ofrecieron su voto con ánimo complacido los Lanceroi": "sellar el pacto sobre la roca" es hacer sacrificios. Vid. sobre el texto J.M. BLÁZQUEZ, *Primitivas religiones ibéricas*. II..., cit., p. 287.

antiguísima. Ya BENVENISTE dedicó varias páginas a su estudio a través del vocabulario de las primitivas lenguas indoeuropeas, especialmente el latín: el término "*hospes*" (huésped) procede de *hosti-pet-s* con el significado de "*señor del huésped*" o "*señor del extranjero*". "*Hostis*" es "*el extranjero, en tanto se le reconocen derechos iguales a los del ciudadano romano*", lo que le convierte en "*aquel que está en relaciones de compensación*" (4). El fundamento de la hospitalidad, en el mundo indoeuropeo, radica en "*la idea de que un hombre o grupo está vinculado a otro por la obligación de compensar cierta prestación de la que ha sido beneficiario*" (5). Por tanto, "*hostis*" tiene siempre un valor de *reciprocidad*.

El *pacto de hospitalidad* es lo que convierte al enemigo o extranjero en un individuo de la misma *communitas*. *Communitas* es el conjunto de hombres unidos por lazos de reciprocidad (*communis*, los que tienen en común *munia*) siendo *munus* un don que obliga a una devolución e *inmunis* el que no cumple con el deber de restituir (6).

El elemento religioso en los pactos de clientela celtíberos ha sido destacado por varios autores (7). Conocido es el pacto de

4) E. BENVENISTE, *Vocabulario de Instituciones Indoeuropeas*, Madrid, 1983, p. 58 y ss.

5) E. BENVENISTE, cit., p. 62 con numerosos ejemplos de textos griegos y latinos.

6) E. BENVENISTE, cit., p. 64.

7) J. M. RAMOS LOSCERTALES, "La devotio ibérica", *Anuario de Historia del Derecho Español*, 1 (1924), p. 16 y ss.; R. ADRADOS, "La fides ibérica", *Emérita*, 14 (1946), pp. 138-188; A. TOVAR, "España en la obra de Tito Livio", en *Quaderni dell' Istituto di Cultura Italiana in Spagna*, 7

clientela entre Escipión y el régulo ilergeta Indibil del año 209 a.C. (8), o entre Escipión y Edeco, rey de los edetanos (9). Tito Livio se apercibió del enorme poder de sugestión que los grandes jefes suscitan entre los celtíberos, “*la fidelidad estaba en proporción con su grandeza*” (10), no sólo por los beneficios que podía reportarles el seguir a un caudillo siempre victorioso y siempre dispensador de botín, sino sobre todo por el origen mágico-religioso que se atribuía al *éxito personal*. Plutarco ya reparó en que los celtíberos seguían a Sertorio como a un dios (11), y lo mismo cabría decir de Asdrubal, Escipión o de numerosos régulos de la Hispania prerromana (12). Pero donde se aprecia más claramente el componente religioso de esta institución jurídica es en las terribles consecuencias que conllevaba la ruptura de la *fides*. El pacto de clientela se sella mediante un juramento, y como tal, los dioses intervienen como testigos o garantes. Ello explica que al atacar el general Lúculo, en el año 151 a.C. a Cauca, sus habitantes invocasen los pactos jurados y el

(1943), p. 11 y ss.; C. VIÑAS, “Apuntes sobre la vida social y económica de España”, *Arbor*, 158 (1959), p. 207 y ss.

8) Polibio 10, 37-38; 11, 29; Tito Livio 27, 17.

9) Polibio 10, 34-40.

10) Tito Livio 28, 35.

11) Plutarco, *Sertorio* 12.

12) En el año 170 a.C. “Olíndico, blandiendo una lanza de plata que le había sido enviada del cielo, adoptando la figura de un profeta, logró atraerse los ánimos de toda la gente”, Floro, 1, 33, 14. Parecida edificación fue atribuida a Huletes según Polibio 10, 10, 10.

testimonio de los dioses (13), o que en año 150 a.C., al engañar Servilio Galba a los confiados lusitanos, invocasen éstos a los dioses para exigir el cumplimiento de la palabra dada antes de ser degollados (14). Y sabemos que Indibil, al pactar con los cartagineses, invocó a los dioses para el caso de incumplimiento (15). La presencia de los dioses en el juramento tenía un doble objetivo: hacer caer el castigo divino sobre el transgresor de la *fides*. Claramente lo relata Livio cuando describe el juramento que hicieron los de Astapa de no rendirse ante los romanos: “*los conjuraba por los dioses de los cielos y de los infiernos... añadiendo a tales exhortaciones una fiera maldición*” (16).

La institución del juramento aparece en la realización de todos los pactos, y es una figura clave para comprender la *íntima relación entre religión y derecho* en la antigüedad. El término latino “*ius*”, paralelo al *dike* griego o al *yaos* védico, que designa el “*derecho*” origina el verbo *iuro*, jurar. Es decir que en el antiguo indoeuropeo hay una estrecha relación entre “*derecho*” y “*jurar*”, o entre “*ius*” y “*iurare*”. Como ha señalado BENVENISTE, el juramento se designa “*ius iurandum*” cuya traducción es “*fórmula a formular*”, porque “*lo constitutivo del derecho no es hacerlo, sino siempre pronunciarlo*” (17). En otras culturas existe una parecida relación entre juramento y derecho. Y es que la

13) Apiano, *Ibérica* 3.

14) Apiano, *Ibérica* 60.

15) Tito Livio 27, 17.

16) Tito Livio 28, 22.

17) E. BENVENISTE, *cit.*, p. 306.

forma más arcaica de dilucidar litigios, esto es, de hacer justicia, consistía en recurrir al juramento de inocencia ante los dioses. “*El que jura se consagra a la maldición en caso de perjurio, y solemniza su acto tocando el objeto o la sustancia investida de ese poder*” (18). El *sacramentum* consiste, precisamente, en cuanto juramento religioso, en anatemizar (*sacrare* declarar anatema) la propia persona ante los dioses, para el caso de incumplimiento.

Dicho esto puede ahora comprenderse mejor la estrecha relación entre el juramento celtíbero realizado ante el altar de los dioses icémicos (visto anteriormente) y el descrito por Plauto en los versos 1331 y siguientes del *Rudens* (ed. Andreas THIERFELDER, Heidelberg, Kerle, 1949):

- “*Pon la mano sobre el altar de Venus.*
- *La pongo.*
- *Ahora, ¿vas a jurar por Venus?.*
- *¿Que he de jurar?.*
- *Lo que voy a decirte.*
- *Dictame las palabras que quieras....*
- *Toca este altar.*
- *Ya lo estoy tocando”.*

O también en *Iliada* 14, 271: “*júramelo por el agua inviolable de la Estigia, tocando con una mano el suelo nutricio y con la otra*

18) E. BENVENISTE, cit., p. 337.

el mar resplandeciente, para que nos sean testigos todos los dioses de abajo que rodean a Cronos".

Igualmente claro es el componente religioso en la *devotio* ibérica, forma singular de clientela militar, descrita por Servio, *Ad. Georg.* 4, 218; Plutarco, *Sert.* 14; Estrabon, 3, 4, 18; Dion Cassio, 53, 20, 2; Valerio Máximo 2, 6, 11, entre otros. El fundamento de la institución arranca de la creencia de que la divinidad protegerá la vida del patrono a cambio de la del devoto. Si el patrono muere, sus devotos "*tienen que darse muerte. Nadie recuerda ningún caso en que uno de ellos, si perece aquel a cuya amistad se consagró, se haya negado a morir*" (19). La explicación tradicional a este dramático suicidio religioso supone que si muere el patrono, es porque la divinidad no aceptó el pacto por considerar insuficiente la vida del devoto. Consecuentemente éste ha de darse muerte al ser considerada su vida inútil. Hace años propuse (20) otra interpretación basada en la creencia celta en la reencarnación atestiguada por Julio Cesar: "*están convencidos de que las almas no perecen, sino que de unos cuerpos pasan a otros después de la muerte; como no tienen miedo a la muerte, fundan en esto su extremado arrojo*" (21), creencia que confirma Diodoro (5, 28) y Lucano (*Fars.* 1, 454-458). Según esto, el devoto se consagraría a su jefe *para participar en sus victorias y glorias*

19) Julio Cesar, *De Bello Gallico* 3, 22.

20) J. ALVARADO, *Tartessos, Gárgoris y Habis: Del mito cosmogónico al mito de la realeza*, Madrid, 1984.

21) Julio Cesar, *De Bello Gallico*, 6, 14.

militares, es decir, en el poder mágico-religioso que canalizaría fruto de su sintonía con las divinidades. El *votum* aseguraría a los devotos el continuar formando parte de la comitiva del jefe no sólo en el más allá, sino en la siguiente reencarnación, pero sólo en el caso de que se diera muerte con él. Esta hipótesis viene reforzada por el hecho de que tal *votum* fuera verificado precisamente ante una divinidad *infernal* (*Ataecina Turibriga*). Probablemente el ritual se realizaba en el interior de una cueva o en la oscuridad del bosque, precedido de los sacrificios de seres vivos que siempre refrendaban los pactos.

Dicho esto, procede ahora abordar el problema de la existencia o no de *trifuncionalismo* en los pueblos celtíberos, y las consecuencias sociales o jurídicas que de ello pudieran deducirse. Como es sabido, la ideología trifuncional indoeuropea es antíquisima, y aunque no es conocida principalmente a través de fuentes escritas (22), en los últimos años algunos restos

22) Aunque son varios los autores que se han ocupado del tema me remito, en el campo de la fenomenología teológica comparada, a los estudios de G. DUMÉZIL: *Jupiter Mars Quirinus, essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome*, París, 1941; *Mitra-Varuna, essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*, París, 1940; *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, París, 1955; "L'idéologie tripartite des Indo-Européens", *Latomus* 31 (1958) a manera de síntesis de sus obras. También *Mythe et épopée*. I, París, 1968, además de otras obras que iremos citando a lo largo de este trabajo. En el campo del derecho vid. J. ALVARADO, "Derecho romano privado y trifuncionalismo indo-europeo", *Rev. Fac. Der. Univ. Complutense*, 74 (1987), pp. 17-82 y en el terreno de la ideología política medieval, dentro del ámbito hispano, vid. del mismo autor "Del Trifuncionalismo indo-europeo a los tres estados: derecho e ideología de las élites en la Edad Media española", en *Anuario Jurídico y Económico Escurialense*, 24 (1992), pp. 391-490.

materiales (estelas decoradas, petroglifos, bronce decorados, monedas, etc.) han sido revalorados a la luz de una interpretación trifuncional. Pueden citarse como ejemplo de esto último las estelas decoradas de Valcamónica, los motivos tricefalos en el arte germano o las Tablas Iguvinas.

Trifuncionalismo indoeuropeo y arqueología jurídica

Los profesores ANATI y RIES (23) opinan que a partir del III milenio a.C. el arte rupestre de Valcamónica (Lombardía) refleja un cambio social; aparecen figuras del cuerpo humano estilizadas grabadas en paredes rocosas y en grandes piedras movibles, estilo menhir (estatuas-estelas), coincidiendo con otras de la zona suiza. Tales manifestaciones tienen en común el representar los dibujos en *tres registros* o zonas bien diferenciadas: 1ª el sol, 2ª armas y 3ª escenas de cultivo o símbolos de aguas y vegetación. Dichos profesores se preguntan si son estos documentos los que representan la más antigua concepción trifuncional del pasado indoeuropeo (figuras 1 a 4) (24).

23) Julien RIES en *Revue Théologique* (Lovaina, 1980), p. 92 y ss. publicó las actas del Symposium sobre "*Expressions intellectuelles de l'homme préhistorique, art et religion*", celebrado en Pontedilegno; E. ANATI, *Évolution et style de l'art rupestre de Valcamonica*, Capo di Monte, 1978. Una síntesis de las conclusiones más importantes de ambos trabajos, con nuevas reflexiones, puede consultarse en G. DUMÉZIL, *La cortesana y los señores de colores*, México, 1989, p. 244-255.

24) Las ilustraciones 1 a 4 han sido tomadas de la obra E. ANATI, *Évolution et style de l'art rupestre du Valcamonica*, Capo di Monte, 1978. La 5 de la obra de B. LINCOLN, *Sacerdotes, guerreros y ganado*, Madrid,

Las conclusiones de DUMÉZIL son sugestivas: la reiterada y uniforme disposición del sol, las armas y el arado, en las estelas, expresan una concepción jerarquizada de las *funciones sociales* (religión, guerra, producción). Ello sería reflejo de una concepción de tipo cósmico más amplia aún, simbolizada en otras estelas por los tres niveles del sol (morada de dios soberano), la atmósfera (morada del dios guerrero del rayo y del trueno) y la superficie de la tierra (morada de las divinidades de la vegetación y del agua). Y más sorprendente es que en alguna estela los tres niveles se distribuyan dentro de un cuerpo ¿humano? lo que DUMÉZIL relaciona con la antigua creencia cosmológica y naturalista que hace provenir la creación en general y las *clases sociales* en particular de las diferentes partes del cuerpo de un dios o un gigante primordial (25).

En otro orden de cosas, el antiquísimo argumento del “*tercero que mata al enemigo triple*”, tan extendido en las mitologías indoeuropeas, también puede identificarse en algunos motivos escultóricos. El héroe védico Trita Aptya (el tercero de la dinastía Aptya) “*una vez matado el de las tres cabezas*” (*Rig Veda* 10, 8, 8-9) recuperó el ganado. El argumento tiene su paralelo avéstico en el héroe Traetanoa Atwya, vencedor de Azi Dahaka, “*el de las*

1991. Las ilustraciones 6 a 8 han sido tomadas de la obra de J. M. BLÁZQUEZ MARTINEZ, *Imagen y Mito. Estudio sobre las religiones mediterráneas e ibéricas*, Madrid, 1977.

25) Lo que “plantea un problema metafísico tanto como mitológico”, según G. DUMÉZIL, cit., p. 249. Por nuestra parte añadimos que las implicaciones sociales y jurídicas son igualmente sugestivas.

tres fauces, los tres cráneos" (Yt. 15, 24). Heracles, el equivalente griego, es el matador del "tricéfalo Gerión" a causa del robo del ganado (Hesiodo, *Teog.* 287-294), y fue el tercero en intentar recuperar el ganado, tras Orto y Euritión, aunque, al parecer, otras versiones le hacen el tercero de una serie de tres Heracles (26). En los Eddas Þorr es "el matador de gigantes.... el matador de serpientes" (27) que lucha y vence a la serpiente Midgard por la posesión del ganado. El relato no menciona ninguna serie triple, pero puede confirmarse la existencia del argumento del "tercero que mata al enemigo triple" en el relieve del cuerno dorado de Gallehus datado en el siglo V d.C. (figura 5) en el que un hombre tricéfalo, con un hacha en la mano, conduce el ganado mientras a su lado yacen tres serpientes. El tricéfalo puede ser el héroe en cuestión, pero también puede ser un doble de las tres serpientes (28). En cualquier caso, estamos ante el viejo argumento épico indoeuropeo. DUMÉZIL demostró que ese argumento mitológico fue deliberadamente historizado por los romanos, con una finalidad ensalzadora del nacionalismo, en el episodio del tercer Horacio que mata a los

26) Heracles, llamado "el de las tres noches" por ser ese el tiempo que Zeus y Alcmena necesitaron para su concepción, aparece en un relato hoy perdido, junto a otros dos Heracles retando al triple Gerión a un concurso de comida; y en los diálogos sobre la muerte de Luciano (16, 5) se habla de un tercer Heracles y del triple Heracles; vid. Bruce LINCOLN, *Sacerdotes, guerreros y ganado*, Madrid, 1991, p. 134, nota 81.

27) *Edda* de Snorri Sturlusson, "Cylfaginning" 48. *Edda* en verso, *Hymiskvida* 17-24.

28) B. LINCOLN, cit., p. 136.

tres Curiaceos (29) para decidir la victoria final que enfrentaba a Roma y Alba.

La interpretación de este viejo argumento descansa en la hipótesis de la trifuncionalidad social: refleja una etapa histórica de supremacía de la función guerrera o un momento de tensión social en el que es necesario que la primera y la tercera función se movilizan al servicio o en ayuda de la segunda función para garantizar la victoria sobre los enemigos y, en última instancia, la supervivencia de la comunidad. Pero, al parecer, el argumento fue luego tema común en los ritos de *iniciación guerrera* o de adquisición de un nuevo *status social o político*, de modo que el reconocimiento social o político sólo era concedido a quien salía victorioso de un combate ¿simulado? contra un enemigo triple (30).

Las Tablas Iguvinas proporcionan también valiosos datos sobre la estructura social del mundo itálico (31). En ellas se describe en lengua umbra un ritual de lustración anual, realizado por los sacerdotes, consistente en una *circumambulatio* a la ciudad. La procesión se detenía ante cada una de las puertas de la muralla para ofrecer sacrificios y recitar fórmulas y letanías en las que se invoca la protección divina sobre seres y cosas enumerados en tres grupos dobles: “*cada uno de estos tres*

29) Dionisio de Halicarnaso 3, 12, 2. Tito Livio 1, 241. Vid. G. DUMÉZIL, *El destino del guerrero*, México, 1971, p. 26 y ss.

30) G. DUMÉZIL, cit., p. 17 y ss.

31) Vid. por todos G. DUMÉZIL, *Idées romaines*, París, 1969, pp. 167-178.

grupos interesa, respectivamente, a una de las zonas de la vida social, primero, a los sacerdotes y jefes, luego el hombre y los animales; por último, la tierra y sus productos... el principio de la clasificación sigue siendo el mismo: los sacerdotes, los guerreros, los cultivadores (hombres y rebaños)”⁽³²⁾, es decir, puro trifuncionalismo social y cósmico.

Efectos jurídicos de la *suovetaurilia*

Existe en el mundo indoeuropeo una ceremonia sacrificial que consiste en la inmolación de una serie de tres animales: el *sautramani* hindú, la *trittoa* griega o la *suovetaurilia* romana. El sacrificio servía para *restablecer situaciones mística o jurídicamente comprometidas*, tales como un accidente ritual, un pecado o delito, una acusación, reforzar un juramento, etc. Del estudio de la *trittoa* griega y la *suovetaurilia* romana BENVENISTE dedujo ⁽³³⁾ el valor trifuncional de los animales sacrificados como sigue:

1ª función: carnero, víctima dedicada a Júpiter.

2ª función: toro, víctima dedicada a Marte.

3ª función: cerdo, víctima dedicada a Tellus.

32) E. BENVENISTE, cit., p. 190-191.

33) E. BENVENISTE, “Symbolisme social dans les cultes gréco-italiques”, en *R.H.R.* 129 (1945), p. 112 y ss.

Sin embargo DUMÉZIL se mostró contrario (34) a estas correspondencias precisando que era un sacrificio protagonizado y dirigido a divinidades de la segunda función en el que intervenían solo secundariamente las divinidades de las otras funciones. En cualquier caso, lo que ahora nos interesa es destacar el valor trifuncional de dicho sacrificio, es decir, que su existencia en una cultura sólo se explica y *cobra su verdadera significación reconduciéndole a la concepción trifuncional del universo y de la sociedad.*

El *sautramani* consistía en sendas series de ofrendas; tres copas de leche, tres copas de licor y tres animales (macho cabrío, carnero y toro) y tres pasteles en honor de las divinidades de las tres funciones según un orden concreto (35), siendo oficiado preferentemente con fines mágico-reparadores, por lo que su alcance *jurídico* queda absorbido en el todo religioso de la mentalidad hindú.

No así en el ámbito egeo. Efectivamente las *trittoas* son ofrendadas para solemnizar un *juramento de inocencia, sellar un tratado o confirmarlo*. La finalidad del rito parece ser la de

34) G. DUMÉZIL, *Tarpeia. Essais de Philologie comparative indo-européenne*, París, 1947, especialmente pp. 143-144.

35) Vid. G. DUMÉZIL, cit., p. 177: "si todos estos dioses están aquí reunidos, es porque el sistema entero de las tres funciones está comprometido por los pecados o desgracias que motivaron la celebración del *sautramani*". Es un rito de solidaridad entre castas a fin de que el sacerdote no pierda su pureza, el guerrero su fuerza y el campesino su ganado. Los dioses aparecen en orden de dignidad creciente y en grupos de dos para recibir las ofrendas. Pero Indra aparece en los dos grupos porque es la pieza maestra de todo el mecanismo (DUMÉZIL, cit., p. 128) pues sólo él, como dios protector y fuerte, puede propulsar el efecto mágico del sacrificio.

invocar o convocar la fuerza de las divinidades para que anatemicen a quien intervenga con mala fe (36). Así parece en el juramento de Agamemnon, invocando a la divinidad, solemnizando su reconciliación y consagrando con el sacrificio de un jabalí el acto (*Iliada* 19, 197). Por Demóstenes (*Contra Aristócrata* 60) sabemos que en un juicio por homicidio, celebrado en el Areópago, primero el acusador y después el acusado prestaron *juramento* sobre el cuerpo desollado de un verraco, un carnero y un toro inmolados por los sacerdotes según los ritos preestablecidos. Parece que de ese modo la veracidad de las respectivas afirmaciones sería enjuiciada por los dioses.

Este ejemplo de relación entre el derecho y el sacrificio tiene paralelos en otras culturas. Entre los escitas, se juraba poniendo el pie sobre la piel de un animal sacrificado al efecto (37).

36) Por supuesto que las *trittoa*s no agotan su utilidad en el mundo jurídico: Ulises sacrificó un carnero, un verraco y un toro para reconciliarse con Poseidón y recuperar así el trono (*Odisea* 11, 119-137). Semejantemente el sautramani también era utilizado por los reyes para recuperar su vigor o renovar su capacidad de mando. Es utilizado para rememorar la muerte de un gran personaje y reforzar su "imagen": así Diodoro de Sicilia (4, 39) relata que, tras la muerte de Heracles, su amigo Menoetios instauró en Oponte el sacrificio anual de un verraco, un carnero y un toro en su honor. Pausanias (*Perieg.* 2, 11, 7) menciona el sacrificio de un cerdo, un cordero y un toro oficiado en el templo de Asclepios, cerca de Sicione, en memoria de Evamerion. Aristófanes (*Plutos* 5, 820) relata en uno de sus párrafos la *trittoa* (cerdo, chivo y carnero) ofrecida por el protagonista a Asklepios en agradecimiento a la curación de sus ojos.

37) Luciano, *Toxaris* 47-48: "Cuando un hombre ha padecido un agravio de otro hombre y quiere defenderse, pero comprende que no puede llevar adelante el combate él sólo, sacrifica un buey, del cual corta y cuece las carnes. Extiende la piel en el suelo y se sienta encima, con los brazos echados hacia atrás como si estuviera atado por los codos. Tal es, entre nosotros, la forma más apremiante de la suplicación. Cuando la carne está cocida, sus parientes y aquellos extraños que lo desean toman cada uno un pedazo y,

El sacrificio triple también servía para *sellar un pacto*. Por Jenofonte (38) sabemos que al iniciarse la retirada de los diez mil, los griegos y Aiero, jefe del ejército persa, concluyen un *pacto* derramando sobre un escudo la sangre de un toro, un verraco y un carnero, sumergiendo en ella los griegos una espada, los persas una lanza. Pirro, Ptolomeo y Lisímaco confirmaron otro *tratado* mediante una *trittoa* (verraco, carnero y toro) según nos transmite Plutarco (39). La *relación jurídica* así establecida tomaba su fuerza, es decir, su vida, de la sangre de las víctimas sacrificadas. Pero además, al ser ellas ofrecidas a las divinidades invocadas, quedaban estas como *garantes* de que el infractor sería castigado.

En Roma la *suovetaurilia* de un carnero, un cerdo y un toro está también suficientemente atestiguada. Se practicaba en las lustraciones periódicas (*amburbium, ambarvalia, pagi et agri, exercitus*, etc.) o para la expiación de ciertas transgresiones del *fas*. Sacrificios lustrales como el descrito por Dionisio de

posando el pie derecho sobre la piel, prometen aportar, según sus medios, uno cinco caballeros, contando alimento y soldada, otro diez o más, el otro tantos hoplitas o infantes como pueda; el más pobre, en fin, se promete él mismo. Ocurre que se reúne así encima de la piel una fuerza considerable y, por añadidura, el ejército constituido de esta suerte es de veras inquebrantable, irresistible, atado como esta por un juramento: en efecto, poner el pie sobre la piel vale por un juramento". - Vid. comentarios de G. DUMÉZIL, *Escitas y Osetas*, México, 1989, p. 252-261.

38) Jenofonte, *Anábasis* 2, 2, 9.

39) Plutarco, *Pirro* 6, 7.

Halicarnaso con motivo de la conclusión del censo, de suerte que convocados los ciudadanos armados en el campo de Marte, se sacrificaba un toro, un carnero y un cerdo que previamente habían sido conducidos tres veces alrededor del campo. *“Hasta nuestros días, los que ostentan la más sagrada magistratura siguen purificando a los romanos con este sacrificio expiatorio después de completar el censo, y a esta purificación le dan el nombre de lustrum”* (40). Por Catón (41) conocemos con más detalle la *suovetaurilia* ejecutada en la *lustratio agri* a cargo de todo propietario rural: *“Procedimiento para purificar un campo. Conviene purificar un campo así: ordénese en estos términos que la procesión de las suovetaurilias dé la vuelta al campo: con la aquiescencia divina y a fin de llegar a un resultado bueno, te ordeno Manio que te encargues de que estas suovetaurilias aquí presentes recorran mi propiedad y mi tierra, por alguna parte determinada o en todo su contorno, si así lo consideras. A Jano y Júpiter hágaseles antes una invocación, ofreciéndoles vino, en los siguientes términos: Marte, padre, te ruego y suplico que de buen grado me seas propicio, y a mi casa y esclavos: por este motivo he ordenado que esta suovetaurilia recorra mi campo, mi tierra y mi propiedad a fin de que tú, nos defiendas y apartes de las enfermedades visibles, la esterilidad, la desolación, las calamidades y el mal tiempo; para que permitas que los frutos, los*

40) Dionisio de Halicarnaso 4, 22. A partir de este significado originario, *lustrum* pasó a denominar el período entre uno y otro censo, para finalmente emplearse para cualquier período de cinco años.

41) Catón, *De re rustica* 141. Cfr. Varrón, *De re rustica* 2, 1, 10; Tito Livio 1, 44, 1-2.

cereales, las viñas y renuevos granen y lleguen a feliz término; para que conserves a los pastores y al ganado a salvo y des buena salud y prosperidad a mí, mi casa y mis esclavos. Por esto, por la purificación de mi propiedad, mi tierra y mi campo sé glorificado con la inmólación de esta suovetaurilia lactante: Marte, padre, por esto, sé glorificado con esta suovetaurilia lactante. Además se levanta un promontorio con un hocino y se presenta un pastel sagrado: entonces se hace la ofrenda. Una vez que se haya inmólado el cerdo, el cordero y el becerro, se debe agregar: Por esto, sé glorificado con la inmólación de esta suovetaurilia. Esta prohibido nombrar a Marte, al cordero o al becerro. Si no se hicieron todos los sacrificios con buenos auspicios, se pronuncia la siguiente fórmula: Marte, padre, si alguna cosa no te satisfizo en aquella suovetaurilia lactante, te ofrezco en expiación esta otra suovetaurilia. Si se duda si los auspicios fallaron en uno o dos sacrificios, se dice la fórmula siguiente: Marte, padre, puesto que no te satisface con aquel puerco, sirva este otro puerco de expiación" (42).

42) Catón, *De re rustica* 150: "Si agrum lustrare vis quid facere debeas. Agrum lustrare sic oportet: impera suovetaurilia circumagi: cum diuis uolentibus quodque bene eueniat, mando tibi, Mani, uti illace suovetaurilia fundum agrum terramque meam, quota ex parte siue circumagi siue circumferenda censeas, uti cures lustrare. Ianum louemque uino praefamino, sic dicito: Mars pater, te precor quaesoque, uti sies uolens propitius mihi domo familiaeque nostrae: quouis rei ergo, agrum terram fundumque meum suovetaurilia circumagi iussi; uti tu morbos uisos inuisosque uiduertatem uastitudinemque, calamitates intemperiasque prohibessis defendas auerruncesque; utique tu fruges, frumenta, uineta uirgultaque grandire beneque euenire siris. Pastores pecuaque salua seruassis diisque bonam salutem ualetudinemque mihi domo familiaeque nostrae. Harunce rerum ergo, fundi terrae agrique mei lustrandi lustrique faciendi ergo, sicuti dixi, macte hisce suovetaurilibus lactentibus inmolandis esto: Mars pater, eiusdem rei ergo,

La *suovetaurilia* también se ofrecía en la *lustratio exercitus*, al inicio de cada *campaña militar* (43). Igualmente se utilizaba en las ceremonias de erección de edificios públicos para propiciar la protección de los dioses. Tácito refiere en sus *Historias* que para la reedificación del Capitolio el *Pontifex Maximus* purificó su contorno mediante el sacrificio de un puerco, una oveja y un toro ofrecidos a Júpiter, Juno y Minerva y demás dioses, a fin de que protegieran los cimientos y la nueva edificación (44).

Un ejemplo de *suovetaurilia* tras la transgresión del *fas* nos lo transmite Tito Livio (8, 10, 14) con motivo de la declaración de guerra efectuada por el general romano hacia el enemigo. El

macte hisce suovetaurilibus lactentibus esto. Item cultro facito struem et fertum uti adsiet; inde obmoueto, ubi porcum inmolabis, agnum uitulumque, sic oportet, eiusque rei ergo macte suovetaurilibus inmolandis esto. Nominare uetat Martem <...> neque agnum uitulumque. Si minus in omnis litabit, sic uerba concipito: Mars pater, si quid tibi in illisce suovetaurilibus lactentibus neque satisfactum est, te hisce suovetaurilibus piaculo. Si uno duobusue dubitabit, sic uerba concipito: Mars pater, quod tibi illoc porco neque satisfactum est, te hoc porco piaculo”.

43) Tito Livio 23, 35, 5; 38, 37, 12. Cfr. Tácito, *Annales* 15, 26.

44) Tácito, *Hist.* 4, 53: “*Curam restituendi Capitolii in Lucium Vestinum confert, equestris ordinis virum, sed auctoritate famaue inter proceres. Ab eo contracti haruspices monuere, ut reliquiae prioris delubri in paludes aueherentur, templum isdem vestigiis sisteretur: nolle deos mutari veterem formam. XI Kalendas Iulias serena luce spatium omne, quod templo dicabatur, evinctum vittis coronisque ingressis milites, quis fausta nomina, felicibus ramis; dein virgines Vestales cum pueris puellisque patrimis matrimisque aqua e fontibus amnibusque hausta perluere. Tum Helvidius Priscus praetor, praeunte Plautio Aeliano pontifice, lustrata suovetaurilibus area et super caespitem redditis extis, Iovem Iunonem Minervam praesidesque imperi deos precatus. Uti coepta prosperarent sedesque suas pietate hominum inchoatas divina ope attollerent, vittas, quis ligatus lapis innexique funes erant, contigit”.*

îgeneral invocaba formulariamente a los dioses infernales mientras tocaba la lanza de Marte, símbolo de la fuerza y la victoria, de modo que si dicha hasta caía en manos enemigas se hacía necesaria una *suovetaurilia* expiatoria en desagravio del dios: "*Telo super quod stans cónsul precatus est hostem potiri non fas est, si potiat, Marti suovetaurilibus piaculum fieri*" (45).

En definitiva, el triple sacrificio -hindú, griego, romano, etc.-, junto a una finalidad expiatoria benéfica o renovadora, tiene otra encaminada a reforzar, es decir, *sancionar*, la fe dada en los *juramentos* (en juicio o fuera de él), los *pactos* o los *tratados* políticos. De hecho el término "*sancire*", procede de *sank-* y este de *sang* (46) -. Así, sacrificar sería "*hacer algo sacro*", y en su sentido más primitivo "*ejecutar*", lo que HUBERT y MAUSS, a quienes sigue BENVENISTE, interpretan como la necesidad de que "*para convertir a la bestia en sagrada hay que separarla del mundo de los vivos, es preciso que franquee ese umbral que separa los*

45) Tito Livio 8, 10, 11-14: "*Illud adiciendum uidetur, licere consuli dictatorique et praetori, cum legiones hostium deuoueat, non utique se sed quem uelit ex legione Romana scripta ciuem deuouere; si is homo qui deuotus est moritur, probe factum uideri; ni moritur, tum signum septem pedes altum aut maius in terram defodi et piaculum hostia caedi; ubi illud signum defossum erit, eo magistratum Romanum escendere fas non esse. Si autem sese deuouere uolet, sicuti Decius deuouit, ni moritur, neque suum neque publicum diuinum pure faciet, siue hostia siue alio uolet. Qui sese deuouerit, Volcano arma siue cui alii diuo uouere uolet, siue hostia siue quo alio uolet, ius est. Telo, super quod stans consul precatus est, hostem potiri fas non est; si potiat, Marti suouetaurilibus piaculum fieri*".

46) M. F. FERNÁNDEZ-ESCALANTE, *Sobre el concepto y origen de la voz, sanción*, Córdoba, 1983, p. 20.

dos universos: es la meta de la ejecución" (47). Sacrificar, por tanto, es hacer sacro algo llevándolo a la muerte, al más allá, y *sancire* es garantizar un acto mediante derramamiento de sangre. La vida que se quitaba a los animales pasaba ritualmente a dar vida al pacto o juramento, o cualquier otra manifestación volitiva. Sancionar es *sangrar*, porque los pactos, juramentos y leyes necesitan ser "*animados*" o vitalizados para ser eficaces. Recuérdese que Platón (*Critias* 119d), al describir la ceremonia periódica de renovación y confirmación de las leyes atlantes grabadas en una columna de piedra, relata que se procedía a degollar un toro sobre ella de manera que su sangre sancionara, rubricara, en definitiva, revitalizara su vigencia. Ya hemos mencionado el juramento realizado entre griegos y persas introduciendo las armas en la sangre derramada tras una *trittoa* (Jenofonte, *Anabasis* 2, 2, 9), pero también Heródoto (3, 1) describe una ceremonia en la que unos guerreros griegos sancionaron su *germanitas* bebiendo la sangre de una víctima mezclada con vino y agua; al haber ingerido la misma sangre, el rito le confería una relación de parentesco.

El sacrificio ternario entre los Celtiberos

Las fuentes greco-latinas atestiguan la práctica de los sacrificios de inmolación de víctimas entre los pueblos celtíberos. Cada pueblo o tribu los ofrecía con ocasión de la festividad de

47) E. BENVENISTE, *Vocabulario...*, cit., p. 350; H. HUBERT y M. MAUSS, *Oeuvres* I, París, 1968, p. 193-307.

sus dioses. Viriato cayó sobre Segóbriga cuando celebraba una de estas ceremonias (Frontino 3, 2, 4). El mismo Viriato, en el día de su boda "*ofreció sacrificios a los dioses y cumplió todo lo que es preceptivo entre los íberos*" (Diodoro 33, 7).

A pesar de la relativa escasez de datos, puede afirmarse con seguridad la naturaleza trifuncional de algunos de estos sacrificios. La presencia de la *suovetaurilia* entre los celtíberos está acreditada por varios testimonios materiales. Son los siguientes:

1ª La "*suovetaurilia*" en relieve representada en un puñal votivo custodiado actualmente en el Museo del Instituto de Valencia de Don Juan en Madrid y datado en fecha anterior a la romanización (48). Mide 16,5 centímetros y está rematado en uno de sus extremos por una cabeza de bóvido. Una de las caras del puñal espatuliforme presenta varias figuras; un caldero de cuatro asas, un hombre que traba un carnero mientras otro le ase por el cuello con una mano mientras con la otra empuña un largo cuchillo. Detrás de este hay otro animal, probablemente un cordero, y junto a él otro hombre que sujeta a un jabalí y una cabra. Existen restos de otras figuritas que no se aprecian claramente (Figura 6).

48) A. BLANCO, "Exvoto con escena de sacrificio", *Rev. de Guimarães*, vol. 67 (1957), p. 499 y ss. Aplicando la tesis de G. DUMÉZIL en el puñal votivo, J. M. GÓMEZ-TABANERA, "La función ternaría en el sacrificio celtibérico", *IX Congreso Nacional de Arqueología, Valladolid, 1965*, Zaragoza, 1966, p. 257 y ss.

2ª La *trittoa* del bronce de Castelo-de-Moreira (Celorico de Basto) al norte de Portugal. Consiste en dos barras trenzadas figurando una espiga de cereal rematadas en sus extremos por una cabeza de bóvido y una anilla. Sobre ella están en fila un carnero, dos cápridos y un cerdo junto a un hombre que porta un hacha y aun caldero también de cuatro asas, destinado quizás a recoger la sangre de las víctimas (Figura 7). También es anterior a la romanización (49).

3ª Inscripción en piedra hallada en Cabeço das Fraguas, Portugal, que por el tipo de letra ha sido fechada en la segunda mitad del siglo II. TOVAR propuso la siguiente traducción: "*Un cordero para Trebopala y un cerdo para Laebo... un cordero de un año para Trebarune y un toro semental para Reue*" (50). Trebarune es una divinidad guerrera documentada en la

49) Vid. J. M. GÓMEZ-TABANERA, cit., p. 261 y ss y J. M. BLÁZQUEZ, *Primitivas religiones ibéricas...*, cit., p. 232, sobre su datación y carácter trifuncional.

50) *Oilam Trebopala / indi porcom Laebo / comaiam Icona Loiminna / oilam usseam / Trebarune indi taurom / ifadem... / Reue... /*. Vid. estudio en A. TOVAR, "L'inscription du cabeço das Fraguas et la langue des lusitaniens", *Études Celtiques* IX, París, 1966-1967, p. 237-268, la traducción de la inscripción en p. 259. Llama la atención el parecido morfológico entre el Trebopala ibero y el Trebulana de Iguvium. Sobre la diosa Reua y su polivalencia funcional vid. Blanca GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, *Guerra y religión en la Gallaecia y la Lusitania antiguas*, La Coruña, 1990, pp. 311-324, quien sigue a DUMÉZIL en la vertebración del panteón lusitano, especialmente de los derivados de los dioses Bandua, Cosus, Nabia y Reue. La citada autora llega a afirmar la existencia de cofradías celtas de guerreros del estudio filológico del nombre de dios Cosus (p. 340). Igualmente J. C. BERMEJO BARRERA efectúa una interpretación en clave trifuncional del panteón galaico con importantes reflexiones sobre estructura social en la cultura castreña en "La función guerrera en la mitología de la Gallaecia antigua. Contribución a la sociología de la cultura castreña", *Zephyrus*, 32-33 (1981), pp. 263-275. Especialmente p. 2, 3.

península, al igual que Reue, etimológicamente asociada a los campos, por lo que parece clara su identificación con la segunda y la tercera función respectivamente. Según TOVAR, Trebopala puede referirse tanto a un dios celeste como a un lugar alto (castro) y parecidas dudas se dan en la identificación de Laebo e Iccona. En todo caso parece indubitable la serie trifuncional cordero-cerdo-toro y la existencia de divinidades que responden a un esquema trifuncional preconcebido (Figura 8).

Finalmente, hay otra inscripción cuya dudosa relación con la *suovetaurilia* aconseja prudencia. Se trata de la grabada en lo que pudo ser el dintel de un templo a Diana: *DIANAE MAXIMAE. VACCAM OVEM ALBAM PORCAM... ONS* (51). Su probable adscripción hispano-romana, más que celtíbera, nos dispensa de hacer más comentarios.

No hace falta mucha imaginación para suponer que este tipo de sacrificios celtíberos era ejecutado con motivo de determinados actos religiosos, jurídicos o políticos a manera de sanción o confirmación. Así pudo ser el pacto de los *lanceroi* y los *vaecoi* (vid. nota 3) o, tal vez, la ceremonia de pacto de hospitalidad o *devotio* e, incluso, los pactos de alianzas intertribales en los que ambas partes comprometían su fe mediante un juramento y una ceremonia sacrificial. Ya hemos visto que existen pruebas de ello en otras partes del solar europeo. A los ejemplos citados al

51) *CIL, Inscriptiones Hispaniae Latinae*, II (1869) ed. Aemilius HÜBNER, n° 3820, p. 514.

principio de este trabajo, relativos a la Península Ibérica, podemos añadir algunos más. La existencia de jefes, régulos o caudillos militares como Viriato, Púnico, Curio, Apuleyo, Cesareo, etc. (Justino, 44, 2, 7; Diodoro 33, 7, 1 y 21; Apiano, *Iber.* 56-57 y 67-69...) aparecen en las fuentes relacionándose con sus clientes, devotos, así como estableciendo alianzas tribales: entre los lusitanos y vetones contra Roma (Apiano, *Iber.* 56-57), entre galaicos y lusitanos frente a Roma (Orosio 5, 5, 12; Apiano, *Iber.* 70), de Viriato y poblados de Baeturia (Apiano, *Iber.* 67-69). De algunos de ellos poseemos prueba documental (inscripciones en piedra o bronce, *tesseras*, etc.) y aunque no toda piedra inscrita refleja un pacto, estamos conformes con GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT en que todo pacto sí era grabado en una gran piedra (y después en bronce) como símbolo de perennidad a la vez que era consagrada mediante ceremonias y sacrificios que “animaran” la piedra con vida propia y que propiciaran la protección de las divinidades: “*quizá sea posible relacionar este hecho con los pactos de hospitalidad que, celebrados entre grupos indígenas, son grabados en grandes rocas... En estos centros de reunión religiosa y jurídica se celebraban al mismo tiempo ferias y trueques*” (52) y dabase

52) B. GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, cit., p. 341. No se ha intentado por el momento, una interpretación trifuncional de algunas estelas celtíberas del norte de España en las que aparecen frecuentemente tres personajes, como en los casos de Urbiola (Estella), Santa Cruz de Campezo (Alava), etc. En esta última estela las representaciones aparecen divididas en tres partes: la superior contiene los dibujos del sol y la luna, la intermedia a tres hombres con instrumentos (¿lanzas?) y la inferior está destruida. Sobre los motivos ternarios en la religión celta vid. I. BARANDIARÁN, “Tres estelas del territorio de los vascones”, *Caesar Augusta*, 29-32 (1967-1968), p. 219.

motivo para realizar fiestas y sacrificios con ocasión de su renovación periódica. Sacrificios en los que la *suovetaurilia*, con su enorme carga trifuncional, estuvo con seguridad presente.

Las tres penas capitales entre los Germanos: horca, arma blanca y ahogamiento

Comenta Tácito en su *Germania* que, reunida la asamblea para juzgar sobre delitos capitales *-discrimen capitis-*, los pueblos germanos aplicaban determinadas penas en relación al tipo de delito cometido *-distinctio poenarum delicto-*. Y cita dos ejemplos: a los traidores y desertores se les cuelga de los árboles *-arboribus suspendunt-* y a los cobardes y homosexuales se les ahoga *-mergunt-* en un pantano. La finalidad de tales diferencias en la ejecución obedecen, según Tácito, a una razón ejemplificadora en el caso de la horca, y a la conveniencia de ocultar ciertos actos vergonzosos en el supuesto del anegamiento (53).

La correspondencia de ciertos delitos con una forma concreta de ejecución del castigo, y a su vez, la similitud de tales

Análisis sistemático y aproximativo de las estelas celtíberas en A. LOZANO VELILLA, "Tipología de las estelas y la población de Hispania", en *Rev. de la Univ. Complutense en Homenaje a Gómez-Moreno*, III, vol. 22, n° 86, (1973), p. 89-114.

53) Tácito, *Germania* 12: "*Licet apud concilium accusare quoque et discrimen capitis intendere. Distinctio poenarum ex delicto. Proditores et transfugas arboribus suspendunt, ignavos et inbellis et corpore infamis caeno ac palude, iniecta insuper crate, mergunt. Diuersitas supplicii illuc respicit, tamquam scelera ostendi oporteat dum puniuntur, flagitia abscondi*".

expiaciones con las formas de sacrificios en los pueblos germanos, ha llamado la atención a varios autores (54). Así, J. GRIMM ya señaló la relación histórica entre el tipo concreto de castigo y la naturaleza del crimen cometido: los delitos contra la propiedad y los de índole sexual son expiados mediante ahogamiento o enterramiento en vida (55). K. VON AMIRA también trajo a colación párrafos del *Heimskringla* ilustrativos de que la ejecución de la pena capital se llevaba a cabo siguiendo el modelo y forma de los primeros sacrificios religiosos, dado que el castigo era considerado una ofrenda de carácter expiatorio hacía el dios a quien se ha ofendido (56). En los últimos años se ha *redescubierto que todo ello obedece a una concepción ritual*

54) Fundamentalmente Jacob GRIMM, *Deutsche Rechtsaltertümer* II, eds. de A. HEUSLER y R. HÜBNER, Leipzig, 1899, pp. 275-280. Karl VON AMIRA, "Die germanischen Todesstrafen: Untersuchungen zur Rechts- und Religionsgeschichte", *Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-philologische und historische Klasse*, 31, 3. Abhandlung (Munich, 1922) pp. 1-415. N. BECKMAN, "Ignavi et inbelles et corpore infames", *Archiv für Nordisk Filologi*, 52 (1936), pp. 78-81. F. STROM, "On the Sacral Origin of the Germanic Death Penalties", *Kungliga Vitterhets Historie och Antikuitets Akademiens Handlingar*, 52 (Estocolmo, 1942), pp. 171-188. Heins GOLDSCHMIDT, "Das Ertränken im Faß: Eine alte Todesstrafe in den Niederlanden", *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft* 41 (1925), pp. 423-470; 42 (1927), pp. 248-288. K. JACKSON, "The Motive of the Threefold Death in the Story of Suibhne Geilt", en *Essays and Studies presented to Eoin MacNeil*, Dublin, 1940, pp. 535-550. Donald J. WARD, "The Threefold Death: An Indo-European Trifunctional Sacrifice?", en *Myth and Law among the Indo-Europeans*, Berkeley, 1970, University of California Press, pp. 123-142. Jeannine F. TALLEY, "The Threefold Death in Finnisch Lore", en la obra anteriormente citada *Myth and Law...*, p. 143-167. G. DUMÉZIL, *Del mito a la novela: la saga de Hadingus y otros ensayos*, México, 1973, especialmente el apéndice I, "El ahogado y el colgado", pp. 141-165.

55) J. GRIMM, cit., p. 275-276.

56) K. VON AMIRA, cit., p. 140 y ss.

basada en la ideología trifuncional de los pueblos celtas y germanos. D. J. WARD asegura que “los crímenes de traición, es decir, contra la autoridad de la comunidad política (primera función), son castigados de la misma forma en la que se sacrifican las víctimas a la divinidad soberana: por ahorcamiento. Y los crímenes sexuales (tercera función) son castigados de la misma forma en la cual se sacrifica a las divinidades de la fertilidad: por ahogamiento” (57).

G. DUMÉZIL ha estudiado el simbolismo del ahogado y del colgado en la literatura nórdica, concretamente la saga de Hadingus descrita por Saxo en “*Gesta danorum*” (58). El rey de Suecia Hadingus, habiendo recibido la errónea noticia de la muerte de Hadingus, organizó una fiesta funeraria colocando un inmenso tonel de vino en medio de la sala, pero tropezó, cayó en el tonel y “*ahogado por el licor, expiando así, sea hacia el Orco el hecho de haber celebrado funerales indebidamente, sea hacia Hadingus el de haber publicado mentirosamente su muerte. Al recibir esta noticia, Hadingus estimó que debía corresponder a quien había querido honrarlo y no aceptó sobrevivir a su muerte. Se colgó ante los ojos de su pueblo*” (59). Tras comparar varios

57) D. J. WARD, cit., p. 127.

58) G. DUMÉZIL, cit., p. 145 y ss. *La Gesta Danorum*, en MGH, ed. G. WAITZ, SS, vol. 29.

59) *Saxonis Gesta Danorum* 1, 8, 27: “*Cumque exsequendi officio gratia regiam perlustraret, offenso gradu in dolium collapsus interclusum humore spiritum reddidit, deditque poenas sive Orco, quem falsa exsequiarum actione placabat, sive Hadingo, cuius interitum mentitus fuerat. Quo cognito Hadingus parem veneratori gratiam relaturus extinctoque superesse non passus suspensio se vulgo inspectante consumpsit*”. El argumento se corresponde con otro, mitificado, protagonizado por el rey Fjolnir en la

relatos de similar argumento DUMÉZIL concluye que la muerte por colgamiento restablece o asegura el acceso al mundo de Odin. Pero esta clase de muerte odínica también es utilizada para ofrecer al dios soberano sacrificios expiatorios de aquellos hombres que han transgredido los valores que Odin encarna como divinidad de primera función (poder, magia, lealtad, soberanía) mediante los delitos de traición o quebrantamiento de la fe dada a través de los pactos, juramentos, contratos, etc. Parejamente, la muerte por ahogamiento se relaciona con las divinidades de la tercera función (fecundidad, riqueza, alimento) como Nertho o Freyr. El así muerto "se disuelve, se asimila a la materia terrestre con la forma más material; alimento, bebida" (60). Los que eligen o son elegidos para este tipo de muerte suelen ser personajes benefactores, voluptuosos, dispensadores de riquezas y bienes que, con su expiación, pretenden reintegrarse con la vegetación (el agua y la riqueza) en su aspecto más positivo. Igualmente, al utilizar el anegamiento como castigo, se pretende aplacar la ira de los dioses de la tercera función como garantes de la fecundidad y fertilidad, por aquellos delitos que transgreden u ofenden el orden y los valores que ellos encarnan.

En definitiva, las tres clases de muerte con la que los pueblos germanos y celtas sacrificaban víctimas humanas a los dioses, eran mediante ahorcamiento, arma blanca y anegamiento. Cada

Ynglingasaga II, de Snorri, que, como es sabido, es la primera parte de la Heimskringla (ed. E. MONSEN, Cambridge, 1932).

60) G. DUMÉZIL, cit., p. 155.

una de ellas servía para castigar los delitos según que atentaran contra valores de una de las tres funciones. Son varios los textos que apoyan esta idea y la prolongan hasta la Alta Edad Media. Efectivamente, un poema escrito en el siglo XII por el obispo Hildeberto de la Mans narra la desventura de un osado joven que se atrevió a preguntar a los dioses cómo moriría:

*“Un joven pregunta a los dioses cómo morirá.
Venus contesta que morirá ahorcado,
Marte que por su arma y Neptuno que por el agua.
El joven trepa a un árbol sobre el río,
tropieza con su espada atravesándose el pecho,
y quedando suspendido del árbol
con la cabeza sumergida en el agua”* (61).

Lazo, arma blanca y agua son las tres formas por las que sobreviene la muerte. Su sentido trifuncional es patente.

Orosio, en sus *Historiarum adversus paganos* (5, 16), al describir el suicidio de las mujeres y niños de los pueblos *tigurinos* y *ambrones* para no caer prisioneros de los romanos, refiere los tres modos con los que se autoinmolaron: “*Tras haber estrellado a sus propios pequeños contra las rocas, recurrieron a las armas y a la horca*” (62), es decir, mediante un ritual de la

61) Texto estudiado por K. JACKSON, cit., p. 535 y ss.

62) Orosio, 5, 16, 13: “*Mulieres eorum constantiore animo quam si vicissent consulere consulem, ut, si inviolata vastitate virginibus sacris ac dis serviendum esset, vitam sibi reservarent. Itaque cum petita non impetravissent, parvulis suis ad saxa conlisis cunctae sese ferro ac suspendio peremerunt. Haec de Tigurinis et Ambronibus gesta sunt*”.

triple muerte para invocar la protección de los dioses. Suponemos que cada mujer eligió, en función de su clase social o de otra valoración, la muerte odínica (horca), la guerrera en honor a Thor (arma) y para sus hijos, la encomendación a los dioses de la vida -Nertho, Freyr- (despeñamiento y aterramiento). Tal vez el inusitado y cruel procedimiento de sacrificar a los hijos sólo pueda explicarse recurriendo al simbolismo de la muerte-ofrenda a divinidades telúricas, terrestres o de la vegetación de tercera función, en sintonía con la vida adolescente de quienes todavía no han podido desarrollar afinidades o cualidades de primera o segunda función.

Tácito menciona otra modalidad de muerte odínica practicada por los germanos con los cadáveres de los enemigos: cortan y clavan sus cabezas en lo más alto de los árboles (*Annales* 1, 61), pero la lectura completa del párrafo nos descubre un probable ritual de muerte y sacrificios trifuncionales: “*al lado yacían trozos de armas y restos de caballos; también había cabezas clavadas en los troncos de los árboles*” (63): cabezas colgadas, armas, caballos sacrificados (¿ahogados o enterrados?).

El valor sacrificial trifuncional de estas ejecuciones se refuerza por otros textos de parecido significado. El mismo Orosio da cuenta de las ofrendas realizadas por *cimbrios* y

63) Tácito, *Annales* 1, 61: “*Dein semiruto vallo, humili fossa accisae iam reliquiae consedissee intellegebantur. Medio campi albentia ossa, ut fugerant, ut restiterant, disiecta vel aggerata. Adiacebant fragmina telorum equorumque artus, simul truncis arborum antefixa ora. Lucis propinquis barbarae arae, apud quas tribunos ac primorum ordinum centuriones mactaverant*”. La costumbre de sacrificar caballos mediante su ahogamiento ritual estaba muy extendido, vid. un ejemplo en *Iliada* 21, 130-132.

teutones con motivo de la captura del botín a los romanos, acción que califica de insólita: ahorcaron en los árboles a los soldados, rompieron sus escudos y corazas y arrojaron al río los objetos de oro y plata (64). No se quedaron con parte alguna del botín, todo fue ofrecido en sacrificio a los dioses siguiendo un ritual preconcebido que a nosotros nos parece ternario.

La explicación del ahorcamiento como típica muerte odínica la encontramos en el *Hávamál*. La famosa estrofa 138 dice así: “*Sé que pendí / nueve noches enteras / del árbol que mece el viento / herido de lanza / y a Odín ofrecido / -yo mismo ofrecido a mí mismo- / del árbol colgué / del que nadie sabe / de cuales raíces arranca*”. Gracias a lo cual “*las runas alcancé / las gané entre gritos / caí a la tierra de nuevo*” (65). Es decir, la muerte odínica sirve para acceder o congraciarse con Odín, pues es el tipo de muerte sufrida por el mismo para lograr su autoiniciación. Uno de sus sobrenombres es, precisamente, *hangagud*, “*dios de los colgados*”, pues mediante tal sacrificio -*imitatio dei*- el hombre puede participar de su poder irrumpiendo mágicamente en el mundo odínico. El colgamiento ritual representa una forma de iniciación en los misterios de Odín a través del cual el sacrificado persigue su identificación con el dios mediante la repetición de los actos realizados *in illo tempore* por éste. Se ha puesto en relación

64) Orosio, 5, 16. Cfr. Plinio el viejo, *Naturalis Historia*, 18, 3. Según Prokopios, *De Bello gotico* 2, 15, 23, los tulitas celebraban la victoria colgando de los árboles a los prisioneros.

65) *Edda Mayor*, ed. L. LERATE, Madrid, 1986, p. 59. Cfr. *Ynglingasaga* 7 (Snorri).

(66) el simbolismo celta y germano del ahorcamiento y colgamiento con la práctica de cortar la cabeza al enemigo atestiguada también en ambos pueblos. Justino (24, 5) dice que el galo Balgio mató a Ptolomeo Kerauno y le cortó la cabeza para exhibirla en una lanza. Otros autores confirman la práctica de cortar cabezas enemigas y colgarlas en lo alto de las casas o a la grupa del caballo (Diodoro Siculo 5, 29; Estrabón 4, 4, 5; Livio 10, 26, 11 y 23, 24, 6-13).

La ejecución con arma blanca y las ofrendas de espadas, corazas y demás armamento tiene un claro valor de segunda función sobre el que sería ocioso insistir (67).

El anegamiento es la tercera forma de muerte que aparece en las fuentes. Ya hemos mencionado los datos que proporciona Orosio en *Historiarum adversus paganos* 5, 16. Pero también Tácito (*Germania*, 40) aporta datos significativos. Los *reudignos*, *aviones*, *anglios*, *varinos*, *eudoses*, *suarines* y *nuitones* rendían culto a la diosa madre Tierra, a la que llamaban *Nertho* (diosa de tercera función). Durante su festividad era sacada del bosque sagrado en un carro tirado por vacas. Mientras tanto, no se permitía la guerra y las armas permanecían ocultas. Finalmente, antes de devolver a la diosa a su bosque para que realizara la *hierogamia* con el sacerdote, era *sumergida* en un lago para ser lavada y sacrificados en su honor, mediante *ahogamiento*, los

66) Vid. G. SOPEÑA, cit., p. 192-193.

67) Sobre las armas rituales para efectuar sacrificios humanos, vid. K. VON AMIRA, cit., p. 166-168.

esclavos que habían auxiliado al sacerdote (68). Dicha ceremonia ha sido estudiada por E. POLOMÉ, quien la relaciona con los rituales de regeneración y fertilidad del campo y las cosechas del mundo indoeuropeo, del que tenemos ejemplos entre los francos y los godos. Pero de ello se hablará más adelante.

El argumento de las tres modalidades de la pena capital se ha prolongado en la literatura germana y nórdica medieval. El ahogamiento puede encontrarse en Adam de Bremen (*Schol.*, 134), la *Heimskringla* (1, 24-25) ya citada o en la *Gesta Danorum* de Saxo, capítulos V y VI (69).

También conservamos algunos ejemplos del anegamiento como pena capital en la legislación germana. Concretamente la *Lex Frisionum*, *Aditio XI* (70) castiga a quien roba objetos de los

68) Tácito, *Germ.* 40: "*Nec quicquam notabile in singulis, nisi quod in commune Nerthum, id est Terram matrem, colunt eamque interuenire rebus hominum, inuehi populis arbitrantur. Est in insula Oceani castum nemus, dicatumque in eo uehiculum, ueste contactum; attingere uni sacerdoti concessum. Is adesse penentrali deam intellegit uectamque bubus feminis multa cum ueneratione prosequitur. Laeti tunc dies, festa loca, quaecumque aduentu hospitioque dignatur. Non bella ineunt, non arma sumunt; clausum omne ferrum; pax et quies tunc tantum nota, tunc tantum amata, donec idem sacerdos satiatam conuersatione mortalium deam templo reddat. Mox uehiculum et uestes et, si credere uelis, numen ipsum secreto lacu abluitur. Serui ministrant, quos statim idem lacus haurit*". Vid. al respecto de E. POLOMÉ, "A propos de la déesse Nerthus", *Latomus* 13 (Bruxelles, 1954), pp. 167-200.

69) Vid. D. J. WARD, cit., p. 126.

70) *Lex Frisionum. Aditio XI*: "*De honore templorum. Qui fanum effregerit et ibi aliquid de sacris tulerit, ducitur ad mare, et in sabulo, quod accessus maris operire solet, finduntur aures eius, et castratur et inmolatur diis, quorum templa violauit*". No hay una excepción a la regla de que los crímenes contra la religión se castigan con el ahorcamiento. Aquí se emplea un medio de castigo de tercera función para crímenes contra la propiedad. Efectivamente, el delito castigado es el robo de objetos del templo -*ibi aliquid*

templos con el simbólico pero implacable castigo de ser enterrado en la playa para morir ahogado por la marea.

Entre los celtas hay también sugestivos ejemplos. El caldero o sítula de *Gundestrup* (figura 9) analizado magistralmente por GRICOURT (71), proporciona sugestivas apreciaciones sobre el significado del ahogamiento. En una de las placas de dicho caldero se observa un grupo de guerreros muertos que se dirigen a pie hacia un gran personaje (*Teutates*) que los va introduciendo, uno a uno, en el caldero, de donde salen resucitados, con nueva armadura y montados a caballos (¿heroización ecuestre?). El argumento de la inmersión en el caldero, bien de héroes, bien de víctimas sacrificiales, está muy extendido en el ámbito celta y germano. Los escolios a la *Farsalia* de Lucano (I, 445) informan que los sacrificios ofrecidos a *Teutates* consistían en ahogar a un hombre en un caldero. El simbolismo parece claro: por la inmersión en las aguas, el héroe busca una revitalización o regeneración. El caldero refuerza este rito de paso convirtiendo la muerte ritual en un *regressus ad uterum*, es decir, en una ceremonia de resurrección hacia otro nivel o status social, a otro mundo o al más allá; "el caldero, pues, es un instrumento de renacimiento, de resurrección, un medio de tránsito que convierte

de sacris tulerit-. El objetivo del precepto es señalar una excepción a la pena usual de los ladrones (multas, azotes, mutilación, etc.) en el caso de robo de objetos sagrados.

71) J. GRICOURT, cit., p. 380 y ss.

a los hombres en seres nuevos" (72). Efectivamente, los "commenta" a Lucano (I, 445), al referirse a la calidad de los sacrificios que los celtas ofrecen a su triada principal de dioses (*Esus*, *Taranis* y *Teutates*), especifican que al primero de ellos, *Esus*, se le ofrecen los ahorcados: "*homo in arbore suspenditur usque donec per cruorem membra digesserit*". A *Taranis* se le ofrecen hombres sometidos a vivicombustión - "*in alveo ligneo aliquod homines crematur*"-. A *Teutates*, los ahogados en una cuba: "*in plenum semicupium homo in caput demittitur ut ibi suffocetur*" (73).

Sin embargo la correspondencia entre los tres tipos de muerte y las tres funciones no es siempre la misma entre otros pueblos de la sede europea. Un poema medieval finlandés dice así:

“¿Donde están tus tres hijos?.

Al primero lo abrasaste en el fuego,
al segundo lo ahogaste en el agua,
al tercero lo enterraste en la tierra.

El que quemaste en el fuego
podría haber sido un caballero en Suecia;
al que ahogaste en el agua
podría haber sido un ciudadano en este pueblo;
al que enterraste en la tierra

72) G. SOPEÑA, cit., p. 136. Sobre el simbolismo e interpretación de los ritos de paso sigue siendo de imprescindible consulta M. ELIADE, *Iniciaciones Místicas*, Madrid, 1986.

73) Vid. J. DE VRIES, *Keltische Religion*, Stuttgart, 1961, p. 222 y G. DUMÉZIL, cit. p. 162 sobre su probable valor trifuncional.

podía haber sido un buen sacerdote" (74).

En este poema, las tres *clases sociales* de sacerdotes, caballeros y ciudadanos se asocian a las tres formas distintas de matar: enterramiento, vivicombustión y ahogamiento, respectivamente. El enterramiento, aquí, parece haber suplantado al ahorcamiento en su valor de muerte de primera función, mientras que la muerte por cremación, que en otros lugares es una muerte odínica, aquí se asocia a la segunda clase social de los guerreros. No en vano Odín, tras sufrir su muerte ritual colgado del árbol sagrado, fue cremado tras su segunda muerte. El simbolismo religioso de la incineración es explicado en la *Inglingasaga*, cap. 9: "*Una vez muerto, Odín fue cremado de manera magnífica. Se creía entonces que, mientras más alto subiera el humo por el aire, más elevado en el cielo quedaría el muerto quemado, y que sería tanto más rico cuanto mayores bienes fueran quemados con él*".

Entre los godos conocemos la práctica de los sacrificios humanos y las ejecuciones capitales a través de las noticias, entre otros, de Jordanes -"*humani sanguinis effusione placandum*" (*Getica* 5, 41)-. Un meditado análisis nos revela su valor trifuncional. Conocido es que las divinidades de primera función son las garantes de los pactos y los juramentos y que gozan del poder de atar con sus ligaduras y poderes mágicos (75). Consecuentemente, la violación de los tratados, la apostasía

74) Elsa HAAVIO, *Ritvalan Helkajuhla*, Helsinki, 1953, pp 180-181, cit. por J. E. TALLEY, ya cit., p. 143, quien muestra otros paralelos.

75) Vid. M. ELIADE, "El dios ligador y el simbolismo de los nudos", en *Imágenes y Símbolos*, Madrid, 1979, p. 101 y ss.

(entendida como infidelidad a los dioses y a los antepasados) son castigados con horca o vivicombustión. Por Ammianus Marcellinus sabemos que tras la batalla de Adrianópolis del año 378 entre romanos y godos, estos cercaron al emperador Valente en su tienda y, en un acto que no debió estar exento de solemnidad, tras arrojar haces de leña sobre los toldos, prendieron fuego a todo, de modo que el emperador murió abrasado en venganza a la ruptura unilateral de la alianza que había establecido con Fritigerno (76). Y por Sozomeno sabemos también del castigo que Atanarico aplicó a los godos que, al abrazar el cristianismo, habían abandonado la religión de sus antepasados. Llevaba un ídolo -*xoanon*- de una diosa, sobre un carro, que conducía por todos los poblados a fin de que se le adorase. A quienes se negaban a hacerlo, les introducía en sus tiendas o templos cristianos para incendiar el recinto con ellos en su interior (77). Que tales cremaciones solían ser ofrecidas a Wotan-Odín, lo confirma un párrafo de la *Ynglingasaga* (cap. 43) en el que se relata que los antiguos suecos, a causa de varias

76) Ammianus Marcellinus, *Rerum Gestarum* XXXI, 13, 12, ed. J. C. ROLFE, Londres, 1963.

77) Sozomeno, *Historia Ecclesiastica*, lib. 6, cap. 37 (P. L. MIGNE, 67, p. 1407): *Fertur enim eos quibus id mandatum fuerat ab Athanarico, statuum quamdam in carpento collocatam, per singula tabernacula eorum quos Christum colere proditum fuerat, circumduxisse, utque eam supplices adorarent eique sacrificarent, jussisse. Qui cum id facere detrectarent, illos tabernacula una cum ipsis hominibus incendisse. Sed et aliud quiddam longe atrocius eo tempore accidisse accepi. Nam prae violentia eorum qui sacrificare invitos cogebant, despondentes animum tam viri quam mulieres, quarum aliae pueros secum ducebant, aliae recens natos infantes uberibus suis admotos nutriebant, ad tabernaculum ecclesiae quae illic erat confugerunt, cui cum ignem subiecissent gentiles, cuncti qui intus erant incendio consumpti sunt.*

cosechas deficientes, culparon del infortunio al rey Olaf, de manera que, reuniendo un ejército, “hicieron una incursión contra el rey Olaf, cercaron su casa y lo quemaron dentro, entonces lo consagraron a Odín ofreciéndolo como víctima para tener un prospero año” (78). La incineración de hombres vivos como ofrenda a dioses de la primera función está documentada también entre los celtas. Los escolios a la *Farsalia* confirman que, en honor del dios *Tarannis* “se queman un cierto número de hombres en una jaula de madera”. En el mismo sentido Julio Cesar da testimonio de que “tienen grandes muñecos de paredes de mimbre, que llenan con hombres vivos; les prenden fuego y los hombres mueren, envueltos en llamas” (B.G. 6, 16). También Strabon: “fabricaban un coloso de madera y heno, encerraban en él animales salvajes y domésticos, así como hombres, y lo quemaban todo” (4, 5). Julio Cesar, refiriéndose indistintamente a celtas y germanos, describe sus prácticas funerarias consistentes en quemar al difunto con todo lo que amaba: “incluso los animales, y no hace mucho tiempo también los esclavos y los clientes caros del difunto eran quemados con él” (B.G.19). El significado del rito no parece plantear dudas. Tal ofrenda o sacrificio garantiza la comunicación con el mundo odínico (de primera función), bien para congraciarse con él, aplacarle o propiciar su apoyo. Pero además, el sacrificio persigue la regeneración mediante la repetición del rito de la cremación en el que se inmolaba una víctima. Se pretende volver

78) Vid. más ejemplos en G. DUMÉZIL, en *Del mito a la novela...*, cit., p. 162.

simbólicamente al momento puro y fuerte de los orígenes para revitalizar el momento presente (79).

Respecto al anegamiento y la inmersión ritual entre los godos, disponemos también de ejemplos. Varios historiadores dan noticia del solemne enterramiento del rey Alarico y de sus tesoros, bajo el lecho del río Burentino, cerca de Cosenza, tras haber sido momentáneamente desviadas sus aguas (80). El significado de esta inmersión ritual (con valor de tercera función) hay que ponerla en relación con la noticia de Tácito relativa a los ritos celebrados en honor a la diosa Madre Nerthus (*Germ.* 40). Durante los días en que es sacada en procesión sobre un carro precedido de un sacerdote, es conducida entre prados y rebaños a fin de conferirles la fecundidad necesaria. Antes de devolverla a su bosque, el sacerdote sumerge su estatua en un lago y ahoga, como ofrenda, a los esclavos que le han ayudado en el rito. Dicha

79) M. ELIADE, *Tratado de Historia de las religiones: Morfología y dinámica de lo sagrado*, Madrid, 1981, p. 349. Respecto a los supuestos sacrificios humanos celtas, Jean MARKALE niega su existencia y los explica en la distorsionada visión de los historiadores grecolatinos. Para él, tales sacrificios dentro de recintos de cañas, son descripciones de rituales de iniciación atestiguados por otros autores contemporáneos que toman como referencia fiestas y ritos actuales (hogueras de carnaval, fiestas de las antorchas, fuego de pascua, hogueras de S. Juan, etc.). Así Claude GAIGNEBAT, *Le carnaval*, París, 1974, p. 14: Sobre un foso o habitación se construye una choza de cañamo que es incendiada. "La pira se construía primitivamente en forma de cabaña, con los restos de cañamo, y cubría una fosa cavada en el suelo. Se conoce tales antros subterráneos, así siempre en forma de botella. Abajo, una banqueta permitía sentarse... el fuego ardía por encima de ellos. Los vapores del cañamo a que eran sometidos les hacían viajar al más allá". También vid. MARKALE, *Los druidas*, Madrid, 1989, p. 173.

80) Claudiano, *De Bello pollentino sive gothico*, 635 y Jordanes, *Getica* XXX, 158.

ceremonia estaba extendida entre varios pueblos germanos, dado que Gregorio de Tours también da cuenta de procesiones similares en que la estatua de una diosa era conducida sobre un carro "*pro salvatione agrorum et vinnearum*" (81). Simbólicamente la inmersión disuelve toda forma, desintegra, toda "historia" queda abolida. La inmersión equivale, en el plano humano, "*a la muerte, y en el plano cósmico, a la catástrofe (diluvio), que disuelve periódicamente al mundo en el océano primordial. Por desintegrar toda forma y abolir toda historia, poseen las aguas esa virtud de purificación, de regeneración y de renacimiento; todo lo que en ella se sumerge muere y sale de las aguas como un niño sin pecado y sin historia, apto para recibir una nueva revelación*" (82). Páginas atrás hemos mencionado la importancia de la creencia en la reencarnación entre los celtas (Julio Cesar, *B.G.* 6, 14; Lucano, *Fars.* 1, 454-458; Diodoro, 5, 28) creencia que puede atribuirse igualmente a algunos pueblos germanos. Pues bien, cabe la hipótesis de que el ritual funerario de Alarico pretendiera simbolizar -o asegurar- la renovación de la monarquía o jefatura o, más concretamente, la reencarnación del

81) Gregorio de Tours, *De gloria confessorum*, 77, en *MGH SS rerum Merovingicarum* I, ed. B. KRUSCH. Vid. G. DUMÉZIL, *Mythes et Dieux des Germains*, París, 1939, p. 133 y E. POLOMÉ, cit. p. 182.

82) M. ELIADE, *Tratado...*, cit., p. 206. Más ejemplos en H. GRÉGOIRE, "Influences Thraco-Thessaliennes et orientales sur les cultes de la Grèce, de l'Italie et de l'Occident germanique", *Acad. Roy. Belg., Bull. Clas. Lett. et Sc. Mor. et Polit.* 5^a sér., XXXV, (Bruxelles, 1949), pp. 249-250. J. DE VRIES, *Altgermanische Religionsgeschichte I, Grundriß der germanischen Philologie*, XII, 1 (Berlín, 1935), pp. 172-185. F. ALTHEIM, *Terra Mater*, Giessen, 1931, p. 17-27. Sobre el ritual de la inmersión entre los germanos: A. CLOSS, "Das Versenkungsoffer", en *Kultur und Sprache. Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, IX (1952) p. 66 y ss.

rey, mediante una ofrenda de metales y piedras preciosas a las divinidades acuáticas de tercera función.

Disponemos de otro texto sobre la triple ejecución entre los primitivos godos. Me refiero al relato del martirio de San Sabas el godo, en el año 371. Con motivo de las persecuciones contra los godos cristianos por parte de Atanarico y sus *comites*; aquellos que no regresaban a las antiguas creencias y cultos eran castigados, incluso con la muerte. La contumacia de uno de ellos, Sabas, obligó a Atanarico a utilizar medios más persuasivos. Al comprobar que la tortura no hacía mella en su cuerpo, *“Atanarico ordenó que le ataran las manos y lo colgaran de una viga de la casa. No mucho más tarde llegaron los enviados de Atanarico con alimentos de sacrificios a los dioses y dijeron al presbítero y a Sabas: -Atanarico ha ordenado traeros esto para que comais y libréis vuestras almas de la muerte-. El presbítero respondió: -Nosotros no comemos esto porque no nos está permitido, sin embargo pedidle, por favor, a Atanarico que ordene crucificarnos si es que no quiere eliminarnos de otro modo-. -¿Quién ha enviado eso?-, dijo Sabas. -Nuestro señor Atanarico-respondieron. Y dijo Sabas: -Un único señor hay en los cielos, Dios, y Atanarico es un hombre impío y maldito y esto son alimentos de perdición, impuros e inmundos, como el Atanarico que los ha enviado-. Al oírle hablar así, uno de los hijos de Atanarico se encolerizó y agarrando un palo lo tiró al pecho del santo golpeándolo fuertemente, de manera que, por el silbido, los presentes creyeron que, si lo hería, moriría en el acto. Pero Sabas, debido al fervor de su piedad, consiguió vencer el daño de los que le atacaban y dijo al verdugo: -Crees que me has herido*

con el asta, pero tienes que saber que no he sentido dolor, asta el punto de parecerme que me habías disparado un copo de lana-. Y una prueba evidente de lo dicho fue que ni gritó ni se quejó de dolor, ni apareció en su cuerpo la menor huella de herida. Entonces, al tener conocimiento de lo sucedido, Atanarico ordenó matarlo. Así, los servidores de la maldad dejaron encadenado al presbítero Sansalas y se llevaron a Sabas para ahogarlo en el río llamado Museo... Entonces lo bajaron hasta el agua mientras glorificaba y daba gracias a Dios, pues efectivamente el Espíritu lo asistió hasta el final, lo echaron al agua golpeándolo con un palo en el cuello y lo empujaron hasta el fondo” (83).

El relato contiene la secuencia de las tres formas funcionales de castigo: colgamiento, arma y anegamiento. Suponemos que el paso por las tres formas de castigo se debió a que la conducta de Sabas transcendía ya la esfera del delito propiamente religioso (contra los valores de primera función). Efectivamente, tras diversas torturas, Sabas es colgado, es decir, ofrecido a Odín -dios de los colgados- por lo que no es de extrañar que Sabas y el presbítero rueguen que en vez de morir colgados -a la manera pagana- les ejecuten “colgados” a la manera cristiana, es decir, crucificados. Al negarse nuevamente a comer animales sacrificados a los dioses paganos, el hijo de Atanarico le arroja un hasta -la lanza de la cólera- sin lograr herirle. Finalmente, el

83) Pasión de San Sabas, Biblioteca Vaticana Graeca, manuscrito n° 1.660 del año 912, traslación de otro del siglo VI. Transcripción griega de H. DELEHAYE, “Saints de Thrace et de Mésie”, en *Analecta Bollandiana* (Bruxelles, 1912) XXXI, pp. 216-221. Agradezco al prof. Pedro BÁDENAS DE LA PEÑA la amabilidad de traducirme el citado manuscrito.

ahogamiento de Sabas es un castigo que aparentemente no corresponde a los crímenes denominados vergonzosos (especialmente contra los valores de la tercera función, por ejemplo, la fecundidad y la propiedad, esto es, delitos sexuales y robo) que, por tanto, hay que "ocultar".

El texto deja traslucir la desesperación de los godos paganos ante la inmovible fe y resistencia física milagrosa de Sabas, por lo que Atanarico, al ordenar su muerte por ahogamiento, lo que parece pretender es borrar, disolver en las aguas, para siempre, ese ejemplo de osadía que podía debilitar la fe de su pueblo en los dioses tradicionales.

Conclusiones

A lo largo de este trabajo ha quedado de manifiesto el valor jurídico del sacrificio ternario (el *sautramani* hindú, la *trittoa* griega, la *suovetaurilia* romana. Ellos sancionan, es decir, consagran, dan vida o sellan los pactos de hospitalidad, tratados políticos, juramentos (incluso los juramentos expurgatorios en un juicio), etc. La existencia de la *suovetaurilia* entre los celtíberos permite extender parecidas valoraciones jurídicas a algunas de sus ceremonias.

Por otra parte, sabemos que el sacrificio ternario tenía un significado trifuncional; afecta directa o indirectamente a las tres áreas básicas que toda sociedad ha de atender para poder sobrevivir (magia-religión, defensa, producción) y, por tanto, tales ritos trifuncionales tienen efectos **totales** para la

comunidad. ¿Se deduce de ello la existencia de **trifuncionalismo social** en las comunidades celtíberas?. Julio César ya daba cuenta de la existencia de tres clases sociales (sacerdotes, guerreros, campesinos) entre los celtas (84). Las consecuencias deducidas sobre los tres tipos de registros de las estelas de Valcamónica, arriba comentadas, o las Tablas Iguvinas, prueban que estamos ante una concepción más antigua aún, no exclusiva de los celtas y que éstos heredaron. En cualquier caso, su prolongación hasta los celtas del solar hispano no es descabellada. La existencia de la *suovetaurilia* entre los celtíberos permite suponer la pervivencia de una concepción trifuncional bien general (cósmica), bien particular (social) como **modelo ideal**, que, por lo tanto, no tenía por qué traducirse en una estratificación social **real** de una sociedad según ese modelo. Entiéndase bien; no se descarta una tripartición social real entre los celtíberos, como tampoco se desecha una clasificación trifuncional de sus principales dioses, pero, aunque ello es probable, no hay por ahora datos suficientes para confirmar tal hipótesis.

Contrariamente, entre los germanos el panorama es distinto. El significado trifuncional de las tres clases de pena capital (y de sacrificio) es patente. Pero aquí sí puede comprobarse que ello es una prolongación más de la concepción trifuncional que orienta temariamente a sus dioses, se refleja en una tripartición social, y

84) Julio César, *De Bello Gallico* 6,21,11 ; 6,22,1. Vid. DUBUISSON, "Le roi indo-européen et la synthèse des trois fonctions", *Annales E.S.C.* 1 (1978), p. 21 y ss.

determina gran parte de sus manifestaciones culturales, como el derecho.

Efectivamente, sería ocioso insistir en la división trifuncional del panteón germano; baste la descripción que Adam de Bremen hizo en los últimos tiempos del paganismo al entrar en un templo de Uppsala: “*En este templo, todo adornado de oro, el pueblo adora tres estatuas de dioses, Thor, el más poderoso, está sentado en medio, con Wodan a su diestra y Fricco a su izquierda. Las significaciones de estos dioses son las siguientes: Thor, dicen, es el amo de la atmósfera y gobierna el trueno y el rayo, los vientos y las lluvias, el buen tiempo y las cosechas; Wodan, o sea, el Furor, dirige las guerras y da al hombre la valentía contra los enemigos; el tercero es Fricco, que procura a los mortales la paz y la voluptuosidad, y cuyo ídolo está dotado de un miembro enorme. Tienen sacerdotes agregados a todos sus dioses, que presentan los sacrificios del pueblo. Si amenaza peste o hambre, es al ídolo Thor al que hacen ofrenda; para la guerra, a Wodan; y si han de ser celebradas bodas, a Fricco*” (85). ¿Se reflejaba o, por mejor decir, correspondía esa división cósmica con una similar estructura social?. Tenemos varios testimonios del siglo IX que lo confirman: En el capítulo XXII de la *Lex Frisionum*, del año 802, se establece en su epílogo que “*haec omnia ad liberum hominem pertinent, nobilis vero hominis compositio, sive in vulneribus et percussionibus, et in omnibus*

85) Adam de Bremen, *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum*, IV, 26-27 (M.G.H. *Scriptores Rerum Germanicarum in usus scholarum separatim editi*, ed. por B. SCHMEIDLER. Vid. por todos G. DUMÉZIL, *Los dioses de los germanos*, México, 1973.

quae superius scripta sunt, tertia parte maior efficitur, liti vero compositio, sive in vulneribus, sive in percussionibus, sive in mancantonibus et in omnibus superius descriptis, medietate minor est quam liberi hominis" (86). Hucbaldo también confirma la existencia de tres clases u órdenes sociales entre los francos: "*Sed erat gens ipsa ... ordine tripartito divisa. Sunt ... qui illorum lingua edlingi, sunt qui frilingi, sunt qui lassi dicuntur*" (87). En el mismo sentido Nithard (88) en el año 842: "*Sunt enim inter illos qui edhilingi, sunt qui frilingi, sunt qui lazzi illorum lingua dicuntur; latina vero lingua hoc sunt: nobiles, ingenuiles atque serviles*", aunque el valor funcional queda desdibujado y subsumido en la escueta enumeración tripartita. Otro testimonio en el que aparece la relación de órdenes sociales (aunque en este caso cuatro y no tres), es el que transmite en el año 851 Rodolfo de Fulda en su *Traslatio Sancti Alexandri*: "*Quattor igitur differentiis gens illa consistit, nobilium scilicet et liberorum, libertorum atque servorum; et id legibus firmatum, ut nulla pars in copulandis coniugiis propriae sortis terminos transferat, sed nobilis nobilem ducat uxorem et liber liberam, libertus coniungatur libertae et servus ancillae: si vero quispiam horum sibi non congruentem et genere praestantiorem duxerit uxorem, cum vitae suae damno componat*" (89). Y en el siglo X, el monge

86) *Lex Frisionum*, cap. XXII (M.G.H., *Legum* III, ed. MERKEL).

87) *Vita Lebuini auctore Hucbaldo* (M.G.H., *Scriptores* II, p. 361).

88) *Nithardi Historiarum* IV,2 (M.G.H., *Scriptores* II, p. 668, ed. E. MÜLLER).

89) Rodolfo de Fulda, *Translatio Sancti Alexandri* I (M.G.H., *Scriptores* II, p. 675, ed. G.H. PERTZ).

Widukind refiere las tres clases sociales en que se divide el pueblo sajón: "*Saxones igitur possessa terra summa quieverunt, societate Francorum atque amicitia usi. Parte quoque agrorum cum amicis auxiliariis vel manumissis distributa, reliquias pulsae gentis tributis condempnaverunt; unde usque hodie gens Saxonica triformi genere ac lege praeter conditionem servilem dividitur*" (90).

La ordenación tripartita y funcional de los pueblos germanos, tras la lectura de estos textos, no parece mantenerse únicamente en un plano ideal. Ha podido vertebrar la sociedad y, con ella, parte de sus manifestaciones culturales: el significado trifuncional de las tres penas capitales, es solo un ejemplo de ello.

90) Widukindi monachi Corbeiensis *Rerum gestarum Saxonicarum libri* III, 314 (*M.G.H., Scriptores* III, p. 424, ed. P. HIRSCH y H.-E. LOHMANN).

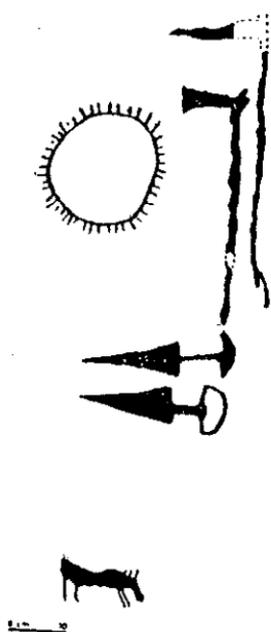


Figura 1

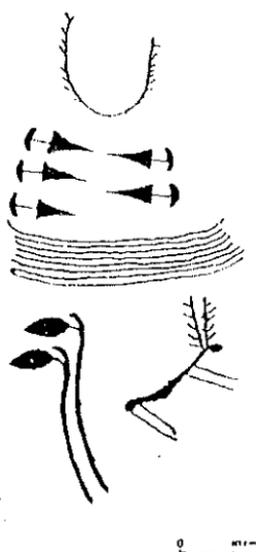


Figura 2

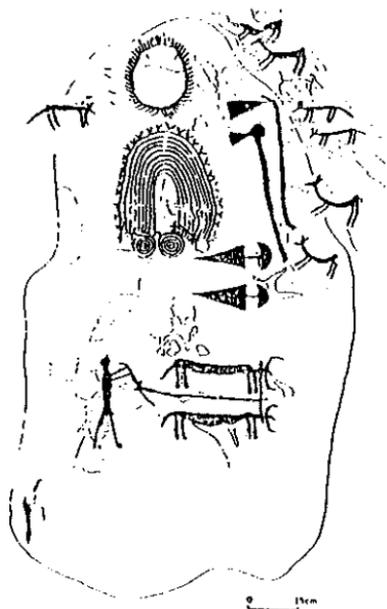


Figura 3



Figura 4

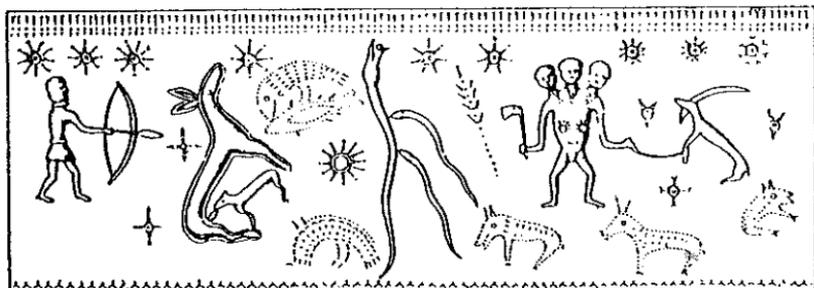


Figura 5



Figura 6



Figura 7

OILAM TREBO PALA
 INDI POR COM LA BO
 COMAIAM IC CONA LOIM
 INNA OILAM VSSEAM
 T RE; RVNE INDITAI ROM
 FA DEN
 RE VE

Figura 8

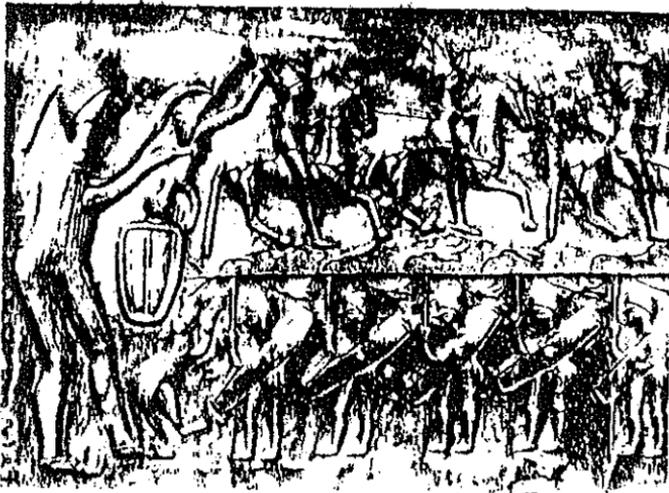


Figura 9