

**Guerra, sociedad y religión en la Hispania prerromana: los Combates Singulares**



**Javier Martínez Cano**

**Grado en Historia**

**4º curso**

**Tutora: Pilar Ciprés Torres**

**Departamento de Estudios Clásicos**

## **Índice:**

0. Resumen	3
1. Introducción	4
2. Los combates singulares en el mundo antiguo	5
3. Los combates singulares en las sociedades prerromanas peninsulares	8
3.1 Las fuentes	8
3.2 Los Combatientes	12
3.3 Dos tipos de contexto	16
3.4 El combate como ritual: tres fases	17
3.5 Memoria e identidad de grupo	22
4. Conclusiones	24
5. Bibliografía	21
6. Fuentes Clásicas	22

## **0. Resumen:**

Los combates singulares son una práctica que se constata para gran cantidad de pueblos en el Mundo Clásico. Los historiadores modernos tienden a relacionar este tipo de duelo con el “concepto primitivo de guerra” que, a su vez, se vincula a sociedades organizadas en torno a una base no ciudadana. Aun así, las fuentes clásicas nos muestran que esta vinculación no es siempre tal ya que podemos encontrar sociedades de base no ciudadana practicando, lo que se ha considerado, la “Guerra Moderna”.

No contamos con apenas obras de historiadores contemporáneos que traten los combates singulares de forma monográfica para el contexto de la Península Ibérica. En cuanto a las fuentes clásicas, nos valemos de la iconografía y de los textos de historiadores greco-latinos para estudiar este tema, pero estas fuentes no están exentas de ciertos problemas para el historiador. Estos problemas van desde la dificultad que encontramos en la actualidad para interpretar correctamente las representaciones iconográficas, hasta la existencia de un estereotipo preconcebido de los celtas que nos impide saber hasta qué punto los textos nos hablan de una realidad histórica y no de recursos literarios utilizados con el objetivo de coincidir con este estereotipo.

Entendemos los combates singulares como duelos entre dos individuos con un objetivo que se inscribe en un plano socio-cultural, además del obvio afán por vencer al enemigo. Podemos localizarlos, al menos para celtiberos, vacceos, iberos y lusitanos, en contextos aristocráticos. Las fuentes dan testimonio de este tipo de enfrentamientos tanto entre indígenas como contra soldados romanos. Se trata de una actividad sacralizada que, mediante un rígido ritual, busca aumentar la honra de los luchadores y permitirles ascender en una sociedad en la que era necesario demostrar ciertas habilidades relacionadas con la actividad bélica para alcanzar un puesto destacado en la misma. Los combates singulares, sin embargo, tienen, a su vez, un valor en la memoria colectiva de estos grupos. El recuerdo de los duelos realizados por los antepasados conlleva recordar estas hazañas de forma que, ya en época romana, continuarán teniendo un papel importante, ya no como práctica al no encajar en el concepto de sociedad que Roma introduce, pero sí en la justificación del poder de las élites.

## 1. Introducción:

No podemos separar la actividad bélica de la propia actividad humana. Tratando de huir de juicios de valor, hemos de afirmar que la violencia ha sido inherente al ser humano a lo largo y ancho del mundo y durante toda la Historia de la humanidad. La frecuencia de los enfrentamientos bélicos ha llegado a hacer que estudiosos como Bouthoul (1984) califiquen la guerra como una “función social estable” a lo largo de la historia. El mundo antiguo no es, ni mucho menos, una excepción. Quesada en uno de sus ensayos sobre la guerra en la Antigüedad señala: *“Atenas estuvo en guerra dos años de cada tres en el periodo clásico que va entre las Guerras Médicas hasta la batalla de Queronea. En el caso de Roma el propio Livio nos recuerda que Roma cerró las puertas el Templo de Jano sólo en dos ocasiones desde el reinado de Numa Pompilio hasta el de Augusto”*(Quesada, 1997). De hecho, podemos considerar la guerra antigua como *“una situación constante y de suprema importancia en la sociedad”* y que *“se extiende a otros ámbitos que resultan de interés inmediato para el investigador”* (Quesada, 1997). Es, tal vez, por esta importancia que las prácticas bélicas han sido utilizadas por parte de los historiadores para entender y definir aspectos sociales ajenos a lo violento que van desde el desarrollo de la polis en relación con el combate hoplítico al estudio de la organización militar como vía para entender mejor la estructura social de diferentes pueblos “bárbaros”.

Siguiendo a Quesada podemos definir la guerra como “una forma de violencia que tiene como característica ser metódica y organizada en cuanto a los grupos que la hacen y la manera que la conducen. Además, la guerra está limitada en el tiempo y el espacio, y sometida a reglas jurídicas particulares, extremadamente variables según las épocas” (1997). Pero la guerra implica aspectos de la vida social que esta definición no refleja de forma explícita, puesto que va más allá del simple exterminio de hombres y de la búsqueda de objetivos políticos y/o económicos. A lo largo de la historia, incluida la del mundo antiguo, se hace patente cómo la guerra mantiene una estrecha relación con la religión, no solo porque las causas que la motiven sean de naturaleza religiosa, sino también porque a través del cumplimiento de un ritual sagrado la divinidad la sanciona y legitima. Así lo encontramos, por ejemplo, en el mundo greco-romano desde los auspicios en la Grecia homérica hasta el papel de los *fratres aruales* en Roma, donde hallamos una fuerte vinculación entre religiosidad, comprendida como en conjunto de creencias y valores, y la actividad bélica.

En este trabajo intentaremos aproximarnos al estudio de una práctica en la que se entremezclan las creencias religiosas y la guerra: los combates singulares. Se trata de una actividad militar que se caracteriza por ser un enfrentamiento violento entre dos combatientes con el objetivo, en muchos casos, de acabar con la vida del oponente. Su existencia está vinculada con los valores éticos que rigen las sociedades en las que se estos certámenes documentan. De este tipo de prácticas tenemos constancia en diferentes sociedades antiguas, incluidas las peninsulares. A través de su estudio, trataremos de acercarnos a la estructura social y a la mentalidad de las sociedades prerromanas de la Península Ibérica, con las obvias limitaciones que determina la escasa información que proporcionan las fuentes.

### **1. Los combates singulares en el mundo antiguo:**

Durante las últimas décadas la guerra ha sido objeto de numerosos estudios por parte de la investigación desde diferentes ámbitos<sup>1</sup>. Uno de los aspectos más discutidos ha sido el concepto de guerra, que las diferentes sociedades antiguas habían desarrollado. En relación con esto, los historiadores modernos han acuñado los conceptos opuestos de “Guerra Moderna” y “Guerra Primitiva”. Ambos tienden a ponerse en relación con los modelos de organización social. Autores como Brunaux y Lambort (1988) en su estudio sobre la guerra entre los galos plantean su vinculación con la estructura social. En él, se argumenta un aumento de la población hacia el año 250 a. C. que sin modificar la organización social, genera el desarrollo de un tipo de combate basado en lo que los investigadores denominan “Guerra moderna”. Este concepto, también denominado “Concepto Occidental de Guerra”, se basa en la búsqueda de la victoria mediante la batalla campal o el asedio. Este modelo se ha asociado a sociedades organizadas sobre una base ciudadana. Por su parte, el concepto de “Guerra Primitiva” se relaciona con sociedades de base no ciudadana en las que se interpreta la contienda como un enfrentamiento en el que se pretende verter la mínima cantidad de sangre posible. Sin embargo, podemos encontrar ejemplos en las fuentes clásicas de sociedades de base “primitiva”, relacionadas con una organización no ciudadana, utilizando técnicas de combate que se pueden considerar “modernas”, como en el caso de los etruscos a partir del siglo IV a. C. (Quesada, 1997).

---

<sup>1</sup> Entre otros muchos trabajos ver las obras clásicas de Delbrück (1975), Ferrill (1985) o Toynbee (1952)

Los combates singulares son, precisamente, junto a una serie de actitudes y prácticas relacionadas con ellos, una de las características más destacadas de esta “Guerra Primitiva”. En las fuentes de época romana, este tipo de combate aparece asociado a pueblos de origen celta que, por otro lado, son considerados como el paradigma de la barbarie. Marco Simón destaca en su obra *Feritas Celtica*, que es precisamente su uso, como una institución que dirime diferentes aspectos de la vida comunitaria, una de las características definitorias del celta (1993). Sin embargo, el combate singular se atestigua en muchos pueblos del ámbito mediterráneo e, incluso, fuera del mismo.

Encontramos duelos entre individuos socialmente destacados en contextos que van desde la India, como encontramos en el Mahabharata, hasta la mitología Irlandesa con las hazañas del héroe Cuchulainn. Además este tipo de duelos aparecen en leyendas en las que se narran combates cuyos protagonistas son tanto seres humanos como dioses o animales. A pesar de tratarse de testimonios que no pueden considerarse un relato histórico, sin embargo pueden estar vinculados con un pasado lejano del que ha quedado recuerdo en la narración mítica. Los combates singulares, en definitiva, constituyen una realidad común a diferentes culturas (Olmos, 2003).

En el mundo griego, hallamos continuas alusiones a este tipo de combate o *μονομαχία*. Fernández Nieto, en su obra sobre la legalidad bélica en la Grecia Antigua (1975), menciona estos duelos como el acuerdo bélico más antiguo utilizado por los griegos. Los considera parte de un proceso, que no sería exclusivo del mundo griego, en el que se trata de evitar el derramamiento de sangre. Sitúa este tipo de prácticas entre la época homérica y el siglo V a.C., cuando desaparecen como consecuencia del desarrollo de un nuevo sistema ético en el marco de la polis y de la organización social cívica.

La obra clásica de Glück, sin embargo, presenta los combates singulares como el prelude a una batalla. Con ejemplos tanto griegos como del ámbito oriental, vincula estas actividades con la forma de entender la guerra en las sociedades “primitivas”. Interpreta el combate singular como una especie de ritual destinado a enardecer los ánimos de los guerreros antes de enfrentarse al enemigo. En opinión de este investigador, se trataría de una práctica que cayó en desuso con la introducción de soldados profesionales, que no necesitaban de estas “fases de calentamiento” para combatir (Glück, 1964).

Oakley (1985), en su estudio sobre la Roma republicana, reúne treinta menciones de combates singulares, que harían suponer su existencia durante la República. El autor parece llegar a la conclusión de que tal cantidad de combates debe indicar inequívocamente que se trata de una práctica más común de lo que se podría pensar para este periodo. Ejemplos como el de *Marcus Servilius Geminus Pulex*, que se jactaba de haber participado en veintitrés combates singulares, estarían hablando de una actividad relativamente frecuente y no siempre mal considerada.

Esa realidad que recoge Oakley, sin embargo, entra en contradicción con las propias fuentes, que presentan esta actividad como característica de los bárbaros, y con la necesidad de los soldados romanos de pedir permiso a sus superiores para participar en estos combates. Oakley argumenta que la *disciplina* era una de las cualidades más valoradas entre las tropas romanas porque garantizaba su éxito en la guerra. La realización de estos duelos iba contra este concepto, pues su objetivo era aumentar la honra personal del propio combatiente y no tanto la del conjunto del ejército. Esta idea se puede poner en relación con la identificación en las fuentes romanas de estos enfrentamientos como propios de los pueblos celtas. Al definir como un *topos* la actitud de los celtas como individualista y exagerada, no es extraño que los autores clásicos les atribuyan este tipo de enfrentamientos como algo inherente.

Es interesante destacar, sin embargo, que los combates singulares no están necesariamente supeditados a un contexto de guerra. Sin ir más lejos, en diferentes ámbitos del mundo antiguo encontramos ejemplos de lo que se han considerado juegos gladiatorios en honor a un difunto. Blázquez en su artículo sobre los funerales de Viriato trata de encontrar rituales fúnebres entre otros pueblos, en los que se realicen este tipo de prácticas, tal y como se documenta en los del jefe lusitano. De esta manera, podemos reconocer duelos de carácter fúnebre entre los iberos a través de diferentes esculturas, como las halladas en Elche y estudiadas por García y Bellido (1979); entre los etruscos en las pinturas halladas en tumbas de Chiusi y datadas en el siglo V a.C.; en *Paestum*, Campania, en representaciones en tumbas fechadas en el siglo IV a.C.; en el mundo griego, donde se atestiguan desde la época homérica, con los funerales de Patroclo, hasta la helenística, con los de Alejandro Magno, y en Roma, por ejemplo, con su introducción en los funerales de Bruto en el año 264 a. C. (Blázquez, 2007).

Por lo tanto, se trata de una práctica generalizada el mundo antiguo. Sin embargo, es necesario diferenciar entre los combates gladiatorios como espectáculo y los verdaderos combates singulares, algo que puede resultar complicado en muchos casos. Uno de los rasgos más destacables para diferenciar los combates singulares de las actividades gladiatorias se encuentra en la identificación de los protagonistas como héroes, tal y como parece suceder en algunas decoraciones ibéricas, que evocan hazañas concretas. Un ejemplo de esto puede ser el “Vaso de los Guerreros” de La Serreta, estudiado por Olmos y Grau (2005), en el que se aparecen representadas una serie de hazañas protagonizadas por el mismo personaje (Uroz, 2013). En un contexto de memoria y de tránsito, como se puede considerar un funeral, parece que estos combates tratan de recordar las acciones protagonizadas por el difunto cuando este era reconocido como un personaje ilustre. Se destaca, de esta forma, su *areté* entendida como la virtud guerrera presente en los contextos aristocráticos.

## **2. Los combates singulares en las sociedades prerromanas peninsulares:**

A la hora de estudiar un tema como el de los combates singulares en la Península Ibérica en un contexto prerromano, la mayor dificultad que encontramos es la escasez de obras que traten este tema en concreto. Si bien es cierto que diferentes historiadores han analizado las monomaquias en el contexto peninsular, siempre ha sido en obras que versaban sobre otros temas<sup>2</sup> por lo que en este momento carecemos de trabajos monográficos. La única excepción la constituye el estudio de Ricardo Olmos titulado “Combates singulares: Lenguajes de afirmación de Iberia frente a Roma”, pero dedicado en particular al uso político de las representaciones iconográficas.

### **3.1 Las fuentes:**

Para el ámbito geográfico de la península ibérica, la mayor parte de la información que tenemos a nuestra disposición procede de las fuentes literarias y de la iconografía, en su mayoría vascular. Sin embargo, ninguna de estas fuentes está exenta de problemas que dificultan su uso por parte del historiador.

En el caso de las fuentes literarias nos encontramos con un primer problema que, pese a parecer un tópico en el campo de la Historia Antigua, no por ello deja de ser

---

<sup>2</sup> Vid. bibliografía.



cierto. Nos referimos a la escasez de menciones sobre este tipo de enfrentamientos entre los pueblos peninsulares. Los autores clásicos aluden a los combates singulares cuando estos tienen como protagonista a un personaje romano destacado, por lo que no es extraño que apenas hallemos referencias a su celebración en un contexto propiamente indígena. Esto hace que, al menos en lo que a las fuentes literarias se refiere, no dispongamos de información sobre realidades ajenas a la visión romana.

El contexto cronológico en el que las fuentes literarias localizan estos duelos corresponde al desarrollo de la conquista, concentrándose en las Guerras Celtibéricas y Lusitanas, con alguna mención a la Segunda Guerra Púnica. Su constatación principal en un contexto de guerra no implica que estos combates se desarrollen exclusivamente en un marco bélico.

Lamentablemente la información se centra en unos pocos casos concretos. Las fuentes literarias documentan combates singulares en el ámbito de celtiberos y vacceos con los conocidos episodios protagonizados por Quinto Occio<sup>3</sup> y Escipión<sup>4</sup>, contra guerreros indígenas. Adicionalmente hay referencias a otros combates en situaciones no directamente relacionadas con el desarrollo de la guerra, sino con en el mundo funerario si bien no se pueden separar del contexto militar. En el ámbito ibero, resulta interesante la narración de Livio sobre los funerales de los Escipiones<sup>5</sup> donde el historiador latino hace referencia a combates calificados como gladiatorios pero llevados que son protagonizados por individuos de la sociedad indígena. En el caso de los lusitanos, Diodoro y Apiano nos facilitan una descripción de los funerales de Viriato<sup>6</sup> en los que también se desarrollan este tipo de combates.

Por último, en lo que respecta a las fuentes literarias, hemos de destacar un problema que Marco Simón detecta en su artículo sobre *feritas* céltica (Marco, 1993). Se trata de la existencia de un *topos*, al que se recurre en la mayoría de las obras que aluden a aquellos pueblos célticos aún no romanizados y considerados bárbaros. Las fuentes romanas contienen diferentes descripciones que parecen seguir unos cánones similares. De esta forma, al describir a los combatientes celtas se utilizan algunos *topoi* como la referencia a su inmenso tamaño o al uso de pantalones como antítesis a la toga

---

<sup>3</sup> Valerio Máximo, 3, 2, 21

<sup>4</sup> Apiano Iber. 53

<sup>5</sup> Tito Livio, 28, 21

<sup>6</sup> Apiano, *Iber.* 74 y Diodoro, 32, 21

romana, símbolo de civilización, llegando Cicerón a definirlos como “gigantes con pantalones”<sup>7</sup>. Ante este hecho, hay que valorar la posibilidad de que esta imagen incorpore un componente retórico que obstaculice el conocimiento de la realidad. Esta misma situación podría reiterarse en la narración del desarrollo de los combates singulares, como veremos más adelante, destinada a resaltar la figura del combatiente romano, que es capaz de vencer a un enemigo caracterizado por una serie de rasgos físicos y un comportamiento exagerado, que se contraponen al ideal de *virtus* del soldado romano.

El segundo tipo de fuente es la iconografía. Al igual que las fuentes literarias, la iconografía también plantea problemas a la hora de su utilización como fuente histórica. La primera dificultad estriba en la incapacidad para interpretar de forma correcta las imágenes debido al desconocimiento por parte de los historiadores del bagaje cultural de las sociedades indígenas. Es evidente que estas imágenes trataban de narrar un relato conocido por aquellos a quienes iban dirigidas. Las referencias culturales, a la mentalidad, a la religión y al imaginario colectivo de estos pueblos, que aparecen representadas en la escultura o en la decoración de los vasos son, en general, desconocidas para el investigador moderno, no solo porque se encuentran alejadas de nuestro horizonte cultural, sino también porque no disponemos de una narración escrita que nos facilite su comprensión (Grau y Rueda, 2014). Esta circunstancia genera un déficit de bases sólidas sobre las que fundamentar la interpretación, lo que provoca las consiguientes discusiones académicas ante la imposibilidad de comprender la imagen en su totalidad. Los autores clásicos en ocasiones aportan algunos datos que favorecen una interpretación aproximada de estas representaciones, como sucede, por ejemplo, en el caso celtibérico con la exposición del cadáver del guerrero muerto en la batalla (Sopeña, 1995). Sin embargo lo habitual es que no proporcionen información sobre su mentalidad, sus valores, sus creencias y su pasado, ya sea éste real o mítico. Un ejemplo representativo de esta situación lo constituye la iconografía ibera para la que no disponemos de un relato que nos permita acercarnos a su horizonte cultural y, en consecuencia, nos ayude a su comprensión.

---

<sup>7</sup> *Pro Font.* 33

Dentro de esta fuente, la iconografía vascular es la predominante. Olmos en su artículo “Combates singulares: Lenguajes de afirmación de Iberia frente a Roma” (2003) destaca que las representaciones vasculares en su mayoría son posteriores a la conquista romana, de manera que describen en un contexto romanizado una realidad anterior. Tal vez, la excepción la constituya el famoso “Vaso de los Guerreros” de Numancia, que se podría llegar a relacionar con los combates singulares atribuidos por las fuentes clásicas a los celtiberos y cuya datación puede corresponder con el momento de la conquista.<sup>8</sup>



Imagen 1: Detalle del “Vaso de los Guerreros” de Numancia.

Dentro de la iconografía son destacables a su vez las obras escultóricas pertenecientes al mundo ibero que, en este caso, tienen una cronología prerromana. Se trata de los conjuntos escultóricos de Cerrillo Blanco en Porcuna que parecen representar diferentes combates singulares que Uroz Rodríguez (2013, 68) sitúa en el siglo V a. C., o el monumento de Pozo Moro, donde Olmos también identifica un combate singular de carácter funerario que fecha en el siglo IV a. C. (Olmos, 1996).

En definitiva, parece que, en lo que respecta a las fuentes, la información de la que disponemos resulta escasa, fragmentaria y, en muchos casos, insuficiente para valorar y comprender el significado y la función de estos duelos singulares en los distintos ámbitos de las sociedades prerromanas peninsulares. Esta situación, sumada a la falta de monografías sobre combates singulares en el contexto de la Península Ibérica,

<sup>8</sup> Sobre la cronología de los vasos véase los trabajos de Alfayé y Marco (2012) o Jimeno *et alii* (2012)

nos puede llevar a considerar este tema poco atractivo para la investigación. Sin embargo, no se trata de una situación muy diferente a la de muchas otras cuestiones en el ámbito de la historia antigua peninsular, por lo que creemos que no hay razón para el desánimo sino, más bien, un estímulo para continuar con la actual tendencia a sacar el máximo partido a las fuentes, mediante la aplicación de nuevas metodologías, así como de una eficiente crítica, con el fin de alcanzar el mayor nivel de conocimiento posible a partir de los datos y los medios disponibles. De esta manera, confiamos en poder desarrollar un discurso que ayude a entender de la forma más acertada posible lo que los combates singulares pudieron significar para las sociedades peninsulares prerromanas: su función, sus protagonistas y su conexión con la ética guerrera y aristocrática.

### **3.2 Los Combatientes:**

Un aspecto fundamental para profundizar en el conocimiento de los combates singulares, tan importante como su propio desarrollo, es la identificación de quiénes eran los participantes, cuál era su extracción social y que función desempeñaban dentro de la sociedad indígena, con el fin de encontrar la razón de ser de este tipo de actividad. Un combate singular tiene un significado que va más allá de la simple violencia, que persigue herir o eliminar al oponente. Comprender todos los aspectos sociales, ideológicos y religiosos que subyacen solo es posible si lo encuadramos en el marco social en el que se produce. Para ello, hemos de recurrir a las fuentes y analizar la información que transmiten sobre sus protagonistas. En este sentido, la investigación se ha centrado en la forma en la que los autores clásicos denominan a los combatientes y en tratar de discernir a qué realidad puede hacer referencia esta denominación en el contexto social indígena. En el caso de la iconografía, esta labor resulta más difícil pero, el estudio de las diferentes técnicas de representación utilizadas y la caracterización de los personajes representados, han permitido a los investigadores llegar a establecer algunas hipótesis sobre su identidad (Grau y Rueda, 2014). Para ello es necesario tratar de comprender, aunque sea parcialmente, la organización social de los pueblos a los que pertenecen.

En el caso de los celtíberos, tomaremos como referente un pasaje de Valerio Máximo<sup>9</sup>, en el que se describen dos combates singulares en los que participó el romano Quinto Occio contra dos guerreros indígenas. En ambos enfrentamientos es Quinto

---

<sup>9</sup> Valerio Máximo, 3, 2, 21

Occio, quien obtiene la victoria. De la narración de Valerio Máximo destacan los términos con los que se define a los combatientes celtíberos. Por un lado, con la expresión latina *iuuenis* resalta su pertenencia a aquel grupo de edad integrado por individuos en edad de combatir y encargados de la defensa armada de la comunidad (Ciprés, 1990). Por otro lado, se intuye una diferenciación social entre los soldados celtibéricos pues, mientras que el primero es presentado simplemente como un *eques*, por lo que debemos encuadrarlo en los grupos aristocráticos sin aportar más datos, el segundo es identificado por su nombre, Pirreso, y de él se dice que “sobresalía entre todos los celtiberos por su nobleza y valor”<sup>10</sup>. Frente al primero, que muere en el combate, Pirreso, aunque vencido, sobrevive y Occio reconociéndole su valor, le ofrece un pacto de hospitalidad una vez terminada la guerra. La diferencia en el trato a cada uno de estos individuos nos lleva a pensar en Pirreso como un guerrero destacado y, probablemente, reconocido por su *virtus*<sup>11</sup> (Ciprés, 1993). Ambos identificados como *eques* y/o *nobilis* pertenecen a la élite de la sociedad celtibérica<sup>12</sup>. Se trataría de individuos con una mayor preparación para el combate, en palabras de Diodoro, preparados para combatir tanto a pie como a caballo<sup>13</sup>. La actividad militar probablemente constituye su ocupación principal dentro de la comunidad, especialmente en el contexto de la conquista romana. Formarían parte de un grupo, similar al descrito por Tácito entre los germanos<sup>14</sup>, en el que la posición social estuviera marcada por el nacimiento, la riqueza, pero también por su valía como guerreros manteniendo un comportamiento acorde a su estatus y determinado por la conocida como *virtus* celtibérica. Como podemos observar en ambos casos el combate singular se desarrolla en un contexto puramente aristocrático.

En cuanto al ámbito lusitano, disponemos de un solo ejemplo que se inscribe en el marco de los funerales de Viriato. Las fuentes describen la figura de Viriato como la referencia más representativa del sistema de organización social lusitano (Ciprés, 1993). Viriato es el líder militar de un contingente que aglutina a su alrededor a hombres procedentes de distintos lugares de Hispania atraídos por la *virtus* que lo caracteriza y algunos de ellos unidos a él por una suerte de *devotio*, similar a la de los celtiberos

---

<sup>10</sup> Valerio Máximo, 3, 2, 21

<sup>11</sup> Sobre la *virtus* celtibérica véase, Sopeña (1995) o Ciprés (1993) entre otros autores.

<sup>12</sup> A esta categoría pertenecen los *nobilis* o *príncipes* que, en un contexto militar, se relacionan con los jinetes o *équites*.

<sup>13</sup> Diodoro, 5, 33

<sup>14</sup> Tácito, *Germania*, XIII, 2

(Ciprés, 1993). A diferencia de estos últimos, el conocimiento de la organización social de los llamados lusitanos por las fuentes grecorromanas plantea numerosas dificultades derivadas del estereotipo de bandidos (*latrones*) con el que se les caracteriza (Ciprés, 1993). Sin duda detrás de esta descripción debía existir una sociedad compleja no muy alejada de lo que podemos conocer para otras zonas del mundo antiguo incluido el peninsular.

Respecto a los funerales de Viriato, tanto Apiano<sup>15</sup> como Diodoro<sup>16</sup> nos refieren que sobre su túmulo tuvieron lugar combates de gladiadores, que el siciliano define expresamente como “combates singulares”. La consideración de estos luchadores como gladiadores profesionales nos llevaría a una asimilación de las exequias del lusitano con un funeral romano introducido para las exequias de Bruto (Blázquez, 2007). Pese a la falta de concreción en las fuentes, parece razonable considerar, tal y como lo hace Ciprés (1993), que son los propios soldados del ejército de Viriato quienes protagonizan estos actos como parte de la ya mencionada *devotio* (Ciprés, 1993. y Prieto, 1978). Si admitimos esta última consideración como válida, podemos concluir que éstos eran también *iuvenes*, que mantendrían con Viriato una relación similar a la de los *devoti*, consagrándose al líder. Pese a carecer de datos suficientes para profundizar más en su identificación, cabría considerarlos guerreros con un papel destacado en el ejército.

Al parecer, en el caso de la zona ibérica la sociedad tendría unas características más cercanas a lo que los autores romanos pueden considerar como “civilización”. Se trata de una zona que fue receptora de pueblos colonizadores de procedencia griega, fenicia o cartaginesa. De esta forma, el concepto de cultura ibera, no homogénea, es una realidad formada por un sustrato indígena pero con gran influencia mediterránea. Por esta razón los pueblos localizados en este espacio constituyen sociedades complejas que han alcanzado un cierto grado desarrollo urbano. Desde el punto de vista político las fuentes registran en algunas zonas del sur peninsular la existencia de reyezuelos que podían llegar a controlar varias ciudades, junto a aristocracias que ostentaban el poder en otras.

Respecto a este ámbito disponemos tanto de referencias iconográficas como de escritas. En el primer caso podemos citar dos ejemplos paradigmáticos como son el de

---

<sup>15</sup> Apiano, *Iber.* 74

<sup>16</sup> Diodoro, 32, 21

Cabezo del Tío Pío en Archena (Murcia) y la “Crátera de la Monomaquia” encontrada en el *oppidum* de Libisosa (Lezuza, Albacete), ambos pertenecientes a un contexto claramente ibero (Uroz, 2013). En esta última se encuentra una representación para la que Uroz ofrece dos hipótesis de interpretación: “*como un enfrentamiento iniciático de dos jóvenes, una exhibición de virtudes aristocráticas; o bien, y al mismo tiempo, como plasmación, en clave mítica, de una práctica, igualmente oligárquica (y arquetípica), según la cual pudo dirimirse un conflicto de una forma heroica*” (Uroz, 2013). Ambas interpretaciones hacen referencia a un combatiente aristocrático. Por su parte, el ejemplo procedente de Archena ha sido interpretado como una representación de diferentes tipos de muerte heroica y, por lo tanto, asimilado al mundo de los héroes y la mitología que, tal y como Uroz destaca, tendrían que ponerse en relación con los ideales de un grupo aristocrático (2007).

Este tipo de combates singulares también están documentados en la obra de Tito Livio, al narrar los funerales organizados por Publio Cornelio Escipión con motivo de la muerte de su padre y su tío<sup>17</sup>. En este fragmento Livio relata como Escipión, cumpliendo unos votos hechos, debe organizar lo que el historiador llama “un espectáculo de gladiadores”. Sin embargo, el propio historiador latino considera sorprendente que no se trate de gladiadores profesionales sino de “voluntarios” que prestaron sus servicios “gratuitamente”: “*Algunos de ellos habían sido enviados por sus régulos para dar una muestra de la valentía instintiva de su gens, otros justificaron su deseo de combatir para contentar a sus jefes y otros más eran arrastrados por un espíritu de rivalidad, retando a sus iguales a combate singular y aceptando estos últimos el desafío. Hubo quienes, teniendo querellas pendientes, acordaron aprovechar esta oportunidad para resolverlas mediante la espada, con la condición de que el vencido quedarse a disposición del vencedor*”<sup>18</sup>. Este último fragmento muestra combates singulares en los que diferentes individuos se enfrentan como representantes de la comunidad, en este caso, de los más altos personajes de la sociedad ibera que combaten con la pretensión de aumentar prestigio. Sin embargo para identificar su extracción social debemos prestar atención al fragmento siguiente: “*No solo fueron individuos desconocidos los que hicieron esto. Miembros de linajes nada oscuros, sino nobles e ilustres como Corvis y Orsua*”. De esta frase cabe destacar que este tipo de

---

<sup>17</sup> Tito Livio, 28, 21

<sup>18</sup> Tito Livio, 28, 21

enfrentamientos, sin duda, se relacionan con el mundo aristocrático, más aún si observamos que en latín se utiliza la palabra *clari* para referirse a estos individuos, término reservado para las familias senatoriales en Roma.

En definitiva, las fuentes clásicas presentan este tipo de certámenes en un marco social muy concreto, pues en casi todos los casos aparece asociado a individuos que se pueden relacionar con el mundo aristocrático. Sin embargo, no podemos excluir que estos duelos no sean practicados también por guerreros que no pertenecen a la élite social más destacada, tal y como se reflejaría en la expresión de Livio “*no solo fueron individuos desconocidos los que hicieron esto*”. Debemos pensar que este tipo de combates podían permitir al guerrero alcanzar fama y prestigio militar y, en consecuencia, adquirir reconocimiento social. Las fuentes literarias se centran en aquellas acciones conocidas en el ámbito romano por haber sido protagonizadas por personajes pertenecientes a la élite romana que se han enfrentado a sus equivalentes en el ámbito indígena. No podemos olvidar casi todas las fuentes disponibles datan de momentos posteriores a los hechos narrados. En el caso de la iconografía, estos combates pueden responder a un intento de las élites indígenas romanizadas de reforzar o mantener su posición preeminente mediante la memoria de las hazañas de sus antepasados.

### **3.3 Dos tipos de contexto:**

Por todo lo observado podemos establecer una diferenciación entre dos tipos de contexto en los que estos combates singulares se realizan. En ambos el objetivo va más allá del exterminio del enemigo, respondiendo a valores éticos y sociales.

El primero de estos dos contextos sería el de los combates que realizan entre indígenas. Podríamos inscribir en este apartado aquellos que tienen lugar durante los de los funerales de Viriato<sup>19</sup> o los que en las exequias de los Escipiones<sup>20</sup>, si bien en estas últimas el contexto es romano. El objetivo de estos enfrentamientos parece ser doble: por una parte, la reafirmación del individuo en el seno de la comunidad dentro de ese ideal de *uirtus* y, por otra, por el carácter funerario, el de recordar las hazañas de los antepasados y las del difunto al que se honra.

---

<sup>19</sup> Diodoro, 32, 21

<sup>20</sup> Tito Livio, 28, 21



El segundo contexto es el de los combates entre indígenas y soldados del ejército romano, es decir, los retos a extranjeros de los que son ejemplo los ya citados de Quinto Occio o el de Escipión contra el guerrero de *Intercatia*<sup>21</sup>. En este caso, pese a que el objetivo es el mismo, la importancia del enemigo implica no solo la consecución de los honores asociados al combate sino también la adquisición de un mayor prestigio.

### **3.4 El combate como ritual: tres fases**

Para comprender mejor el combate singular en la Península Ibérica resulta muy útil tratar de visualizarlo no como una acción violenta desorganizada sino como una acción acompañada por un conjunto de rituales totalmente coordinados y con un significado y objetivo claros. Si consideramos que el objetivo principal de estos combates es el de demostrar unas aptitudes y un modelo de conducta determinado, esto solamente puede ser logrado mediante un tipo de combate con unas características definidas (Sopeña, 1995). Para facilitar la comprensión de la “liturgia” de este “conjuntos de rituales” pasaremos ahora a secuenciarlos en tres fases.

La primera de estas sería la que denominaremos fase previa. En ella se realiza el desafío, que tiende a ir acompañado de cánticos y gritos. El propio desafío conlleva, tal y como Sopeña nos describe (1995), revindicar el honor propio o poner en tela de juicio el del contrincante. La estructura, simplificada al máximo, es descrita por el propio historiador: “el retador, ofendido o tratando de incrementar su crédito, hace público un desafío por el que invoca la fama de su adversario y exige satisfacción a su invitación. El ofensor o imprecado queda obligado a retractarse, a presentar excusas o a pelear para mantener su estimación” (Sopeña, 1995). El hecho de aceptar el duelo, por otra parte, ya conllevaría la aceptación del valor del oponente pues una de las normas básicas de esta actividad sería que solo se podría retar o aceptar el reto de alguien de prestigio igual al propio. En caso de que el prestigio del retador sea inferior al del retado, éste puede negarse sin sufrir ningún menoscabo, pero siempre puede responder para castigar al inferior por su insolencia. Se trata de una actitud abiertamente aristocrática que se basa en demostrar esa *uirtus* guerrera. Este tipo de desafíos se observan en todos los casos en los que se describen indígenas retando a soldados romanos, donde se hace referencia a la actitud jactanciosa de los celtíberos, similar a la que se atribuye a los galos en idéntico contexto.

---

<sup>21</sup> Apiano *Iber.* 53

Respecto a los ya mencionados gritos y cánticos, parecen ser reiterativos en este tipo de certámenes y tener un significado en el seno de esta liturgia. Por una parte, el hecho de que los “bárbaros” acudan al combate entre gritos y haciendo sonar sus escudos resulta algo relativamente común en las fuentes romanas. Los gritos, más allá de las obvias posibilidades de que se trate de un mero recurso literario, pueden considerarse como parte de unos preparativos para entrar en un *furor belli* o estado de conciencia alterada para combatir, tal y como presenta Apiano al hablar de los gritos de Viriato<sup>22</sup>. Respecto a los cánticos, el significado interpretativo más interesante nos lo puede aportar el propio Diodoro<sup>23</sup> quien indica que cuando un reto es aceptado se comienza a cantar tanto haciendo referencia al honor de los combatientes, para animar al aliado y menospreciar al enemigo, como a las hazañas de los antepasados, a los que se querría emular para alcanzar el mismo honor y gloria que ellos lograron, tal y como definiremos en apartados próximos.

La segunda de estas fases del ritual de la monomaquia sería la del combate propiamente dicho. Pese a que no un reglamento explícito para el combate, si encontramos una idea tan general como clara para su desarrollo: lo que Sopeña (1995) define como *fair play* o juego limpio. Para tratar de discernir cuál de los combatientes es el mejor ambos han de encontrarse en igualdad de condiciones ya que una victoria a causa de una situación ventajosa no otorga ningún tipo de honor al ganador. Ante esta realidad, sin embargo, encontramos dos tipos de excepción, claras pero comprensibles. La primera de ellas se observa en ciertos vasos decorados dentro de la iconografía ibérica. En la ya mencionada “Crátera de la Monomaquia” de Libisosa se representa un combate singular en una situación desigual que enfrenta a un jinete con un infante. En principio, cabe pensar que se trata de una ruptura de ese *fair play*. Sin embargo, teniendo en cuenta que esta iconografía que se ha puesto en relación como la historia de un antepasado heroico, puede deducirse que el elemento más destacado es el combatiente a pie y su victoria aún en una situación de desigualdad que no haría sino aumentar su prestigio. Si aceptamos la interpretación que Uróz Rodríguez señala para este recipiente, debemos considerarlo una muestra del pasado heroico de sus dueños y, por lo tanto, es no solamente conveniente sino casi necesario incluir este tipo de representación.

---

<sup>22</sup> Apiano, *Iber.* 67

<sup>23</sup> Diodoro, 5, 29. 2-3

El segundo caso en el que observamos esta “ruptura del *fair play*” aparece en la obra de Apiano<sup>24</sup> pero, en este caso localizado en las Galias y no en Península. Pese a resultar ajeno al contexto que estudiamos, por su proximidad cultural cabe incluirlo en este trabajo. En esta ocasión un gallo se enfrenta en combate singular a un soldado romano y mientras avanzaba hacia él, un cuervo ataca al retador en la cara y los ojos. El romano, que de ahora en adelante pasaría a ser conocido como *Coruinus*, termina por vencer gracias a la ventaja obtenida pero ni los galos ni el propio combatiente lo interpretan como una victoria injusta sino como una señal divina, reflejo de su favor. De hecho el gallo lucha con una furia desmedida, de lo que podemos interpretar que, en caso de haber ganado, su victoria habría sido más meritoria por lograrse incluso con la divinidad en contra.

La tercera y última fase que destacaremos dentro del ritual del combate singular es la del resultado del combate y sus consecuencias. A la conclusión del enfrentamiento acompañan diferentes actividades que trataremos de analizar: la concesión de merced, el hecho de despojar un cadáver, el posible tratamiento de los restos y los ritos funerarios para los duelistas muertos.

Un caso paradigmático de combate singular podría ser el de Quinto Occio contra el joven hispano que retaba a las tropas romanas<sup>25</sup>. Este combate se salda con la victoria de Occio que, al concluir el combate, se cobra los despojos de su víctima muerta y los lleva a su campamento, tal y como Valerio Máximo nos narra. Se trata de una práctica característica de una sociedad aristocrática y agonística. Esta afirmación, desarrollada por Sopeña en su obra sobre la religiosidad celtibera (Sopeña, 1995), se fundamenta en los ideales de la ética guerrera de una sociedad en la que la manera de ascender era alcanzando ciertos méritos que, en la práctica, se conseguían en el combate. Así, para algunos individuos, ganar un puesto de prestigio en esta sociedad estaba vinculado a las armas y renunciar a ellas era, de alguna forma renunciar a la vida, de modo que despojar a un enemigo muerto puede interpretarse como quitarle la vida de nuevo. La importancia de la espada para los celtiberos se observa convertida casi en un tópico en los textos de Posidonio (Diodoro XXXIII) o Apiano (Iber. 41). De esta manera hemos de entender esta práctica como arrebatar al vencido su estatus social.

---

<sup>24</sup> Apiano, *Hist. Gal.*, 10

<sup>25</sup> Valerio Máximo, 3, 2, 21

Lógicamente, los combates singulares terminan cuando uno de los contendientes es derrotado. Sin embargo, la derrota no tiene que conllevar necesariamente la muerte. En el caso del texto ya expuesto de los combates gladiatorios en los funerales de los Escipiones<sup>26</sup>, por ejemplo, Livio nos presenta el hecho de que los combates sean a muerte como una excepción en del combate entre Corvis y Orsua. Estos personajes, debido a su posición social, no podían aceptar el deshonor de perder el combate y seguir con vida. Sin embargo, no debemos considerar la falta de combates a muerte como algo significativo ya que estos hechos se encuadran dentro de un proceso de romanización que implica una “civilización” de este tipo de ritos.

Si nos referimos a combates singulares en un contexto bélico, como pueden ser los ejemplos de los combates contra soldados romanos, es algo menos habitual encontrar casos de merced. Sin embargo, resulta interesante el caso del combate entre Pirresio y Quinto Occio. En este Valerio Máximo nos narra cómo Occio perdona la vida al celtibero y tras esto le devuelve su *sagum* y su espada. Se trata de una actitud que no hace sino remarcar el aprecio que siente por su adversario e implica una altísima consideración hacia él. La devolución de su espada significaría, metafóricamente, devolverle su vida y su honor. La actitud de ambos tras el combate, al prometer que terminada la guerra realizarían un pacto de hospitalidad, es una muestra de amistad y una acción individual que pasa al ámbito público por su importante significado y que devuelve el estatus social a aquel que con la derrota lo había perdido (SOPEÑA, 1995).



Imagen 2: Estela de Zurita (Peralta, 1990)

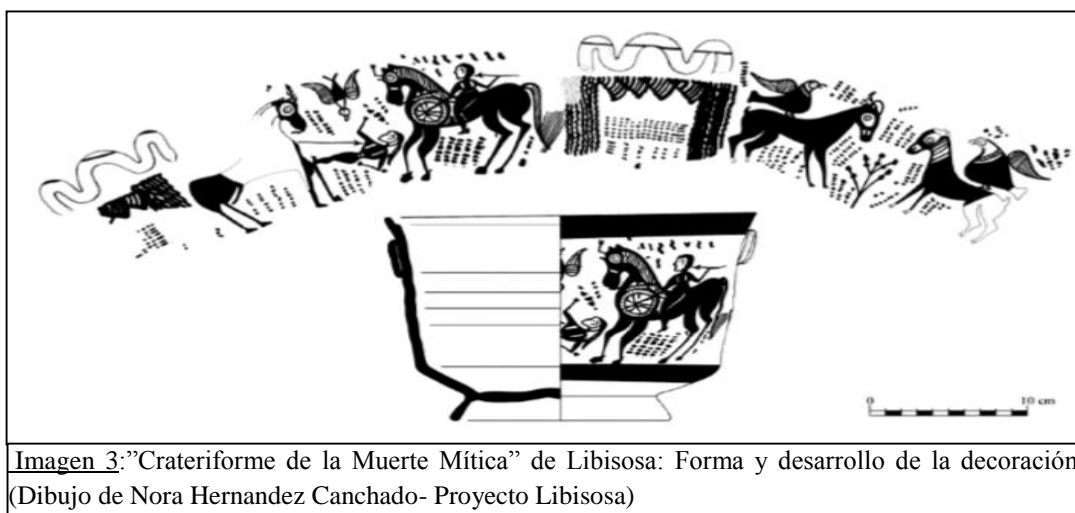
Otro hecho al que se alude con asiduidad y con una significación parecida es el de la amputación de miembros al enemigo derrotado. Sopeña destaca frecuentes testimonios de la amputación de la mano derecha en el contexto hispano (2009). Esta práctica se atestigua tanto en referencias a los mercenarios iberos de Aníbal en Diodoro (13, 56) como a los lusitanos, que según Estrabón (III, 3,6) entregan las manos derechas de sus prisioneros como ofrenda. En el caso de la ética celtibera, Salustio<sup>27</sup> nos habla de que en casos de que una mujer tuviera más de un pretendiente el padre la casaría con el que llevara a su presencia la mano derecha de un

<sup>26</sup> Tito Livio, 28, 21

<sup>27</sup> Salustio Hist. 2, 91

enemigo. La importancia de la mano derecha descansa en los mismos principios que encontramos en el despojo del enemigo de sus armas. La mano derecha es la destinada a portar la espada del guerrero y, por lo tanto, su amputación puede interpretarse como privar al enemigo de la capacidad, de nuevo, de alcanzar el ideal de *virtus* agonístico.

Para terminar con este apartado, es interesante mencionar brevemente la relación entre los combates singulares y los diferentes tipos de ritos funerarios que se celebran tras estos. Pese a que el funeral de incineración es el más extendido en el ámbito peninsular, tal y como desarrolla Sopena en el capítulo correspondiente de su obra “Ética y Ritual”, debemos pensar que, al menos entre celtíberos y vacceos, por el carácter del combate singular, tras él se aplicaría un ritual funerario diferente, el de exposición de cadáveres. Esta práctica y su significado religioso son mencionados por Silio Itálico (3, 340; 13, 470) y Claudio Eliano (*De Natura Animalium*, 10, 22) y encuentran confirmación en la iconografía del ámbito celtibérico. Se documentan diversos testimonios de vasos y estelas con imágenes que han sido interpretadas como representaciones de aves carroñeras dispuestas a alimentarse de los guerreros caídos<sup>28</sup>. Si consideramos el fuego como elemento purificador, el hecho de que el muerto haya participado en un combate singular, una actividad sacralizada y que otorga honor incluso en la derrota, sería innecesario purificar el cadáver pues ya lo estaría por el carácter honroso de su muerte. Se observan, a su vez, otros ejemplos en el área ibera de representaciones cerámicas de combates singulares en la zona de Libisosa (Uroz, 2013) (ver imagen 3) donde el ave se dispone a devorar el cadáver del guerrero.



<sup>28</sup> Ejemplos que van desde las cerámicas numantinas hasta estelas de Alcañiz nos hablan de una idea bastante generalizada en todo este contexto. Para más información ver obras de Sopena (1995) o Uroz (2013)

La presencia de aves carroñeras con una connotación religiosa en el desarrollo de un duelo se atestigua en las fuentes literarias y la iconografía. La imagen de la bestia antropofágica es recurrente en las zonas de influencia céltica. Un interesante ejemplo podría ser el del citado combate singular entre *Marcus Valerius Corvinus* y un guerrero galo donde este último es atacado en los ojos por un cuervo. Una acción que el guerrero galo interpreta como una señal de que la divinidad no le es favorable<sup>29</sup>. Autores como Bloch relacionan esta historia con una propia de la cultura etrusca que se encuentra representada en ciertas urnas de Cittá della Pieve (Sopeña, 1995). De esta forma, la historia de Corvinus sería una adaptación de la leyenda etrusca a un contexto romano.

La interpretación más extendida del significado de estas aves carroñeras es que se trata de una representación del ideal céltico de la destrucción física del cuerpo con el fin de unirse al mundo espiritual. Es cierto que algunos autores han querido ver en este aspecto una tendencia a asimilar formas exóticas que se atestiguan en pueblos orientales. Sin embargo, Sopeña defiende que la idea céltica de la necesidad de destrucción del cuerpo para alcanzar ese plano metafísico es algo de raíz puramente celta. Es interesante como, pese a que en muchas escenas el animal que se alimenta del cadáver es claramente un ave carroñera real como un buitre o un cuervo, en otros muchos casos tiene una forma mucho menos definida, más cercana al monstruo que al animal (Sopeña, 1995) aunque podemos considerar la posibilidad de que se trate simplemente de una representación más esquemática del mismo. Sin embargo, la idea de que un ser mitológico se alimente del cadáver y sirva como vehículo para que el combatiente alcance el mundo espiritual puede hablarnos de una visión en la que el caído en el combate ocupara un lugar destacado en la sociedad y en la memoria colectiva.

### **3.5 Memoria e identidad de grupo:**

A demás de la vertiente relacionada con la posición social de los combatientes, la *uirtus* demostrada y la ética agonística aristocrática, el análisis de los combates singulares contiene otro interesante aspecto: su utilización como elementos de recuerdo y de reafirmación del grupo. Ya hemos esbozado esta idea en apartados anteriores al referirnos a los cánticos que se realizan durante la fase previa al combate en los que se evocan las hazañas de los antepasados. Sin embargo se debe recalcar este aspecto. El

---

<sup>29</sup> Apiano, *Hist. Gal.*, X

individuo que realiza la gesta durante el combate singular está buscando seguir unos ideales de comportamiento marcados por su posición social, que conlleva la realización de ciertas acciones o hazañas. Es por esto que el guerrero se ve obligado a emular a sus antepasados para demostrar que merece ser parte de esta élite. Un ejemplo muy claro de la utilización de los combates singulares en la memoria colectiva lo encontramos en el texto de Plinio referente al “Anillo de Intercatia”, estudiado por Alfayé y Marco Simón en un interesante artículo (Alfayé y Marco, 2012). Según cuenta el naturalista latino, un intercatiense, hijo de un guerrero muerto en un combate singular contra Escipión, llevaba siempre un anillo que recordaba este hecho, aún a costa de las mofas de los romanos. Se trata de un caso claro en el que el padre, pese a haber perdido el combate, constituye un *exemplum vitae* ya que fue derrotado por un enemigo de suma nobleza e importancia. Además, la derrota no significa la pérdida de honor. Significa simplemente seguir una ética agonística y, por lo tanto, merece ser recordado en de esa mentalidad que, sin embargo, resulta incomprensible para los romanos.

Otro uso del combate singular como elemento para reforzar la memoria colectiva aparece en las representaciones cerámicas ibéricas y celtíberas, así como en obras escultóricas. Hemos de realizar una clara división entre aquellas que se relacionan con un horizonte cultural no romanizado, como puede ser, por ejemplo, el “Vaso de los Guerreros” de Numancia, y el de las cerámicas ibéricas de época romana mencionadas previamente, propias de un contexto romanizado. Respecto a las que se encuadran en un horizonte cultural no romanizado, puede considerarse que su función y significado son similares al del anillo de *Intercatia*. Las representaciones de combates rememoran esas hazañas protagonizadas en un pasado, mítico o no, y tratan de reforzar el ideal de *virtus* guerrera y aristocrática que acompaña al ritual del combate.

Más interesante, si cabe, son las representaciones de combates singulares en contextos funerarios, como aquellas que se encuentran en el conjunto escultórico de Osuna (Olmos, 2003). Por un lado, la escultura supone un ejercicio de memoria al representar un combate que se inscribe dentro de la ética agonística. Por otro lado, la propia celebración del combate en el funeral constituye en sí misma un acto de memoria pues se relaciona con el intento de emular y recordar aquellas hazañas que se atribuyen al difunto y se inscriben dentro de este mismo código ético. Por lo tanto, cabe apuntar que tanto el combate en sí, como el recuerdo del mismo son actos de memoria colectiva que se inscriben en el ideal de *virtus* guerrera.

En lo que respecta a las cerámicas iberas que se fechan en época romana (Uroz, 2013), según Olmos, constituyen un ejercicio de memoria con un fin político. Estas obras se inscriben en un contexto aristocrático, dentro de una sociedad romanizada en la que las nuevas élites se han visto obligadas a crear un nuevo marco cultural adaptado a su nueva realidad (Grau y Rueda, 2012). La práctica de los combates singulares se pierde con la romanización pero las élites mantienen la memoria de su uso en un pasado legendario para justificar su posición. Con ella se pretende recordar esas gestas protagonizadas por unos antepasados reales o míticos que sirven como justificación de un estatus socio-político.

### **3. Conclusiones:**

Los combates singulares son una actividad que puede generalizarse a toda la Península Ibérica pues, de una u otra forma, se atestiguan para los grupos de población mayoritarios que la habitan. Lejos de tratarse de una característica únicamente hispana, hay testimonios de este tipo de duelos en diversos ámbitos del mundo antiguo. Tal y como describen las fuentes clásicas, los combates singulares se inscriben en sociedades aristocráticas con élites marcadas por un profundo carácter guerrero. En el caso de las poblaciones estudiadas, el código ético de las capas más altas de estas sociedades está orientado a la búsqueda de un ideal de comportamiento conocido como *virtus*, estrechamente relacionado con las características propias del guerrero.

Los combates singulares tienen una doble función en estas sociedades. Por una parte, son considerados como uno de las prácticas más adecuadas para que los combatientes demuestren las cualidades guerreras. Éstas últimas se exigen a todo individuo perteneciente a un grupo privilegiado, caracterizado por buscar esa *virtus* mediante las actividades bélicas, siguiendo un sistema ético agonístico. Por otra parte, las monomaquias tienen a su vez, una función en la memoria colectiva. El sistema ético aristocrático de los pueblos que estudiamos parece obligar a cada noble a igualar o superar las hazañas de sus ancestros para seguir mereciendo el puesto heredado de ellos en la sociedad. Es por esto que, mientras se busca la honra propia en el ritual del combate singular, también se recuerdan las hazañas de los antepasados. Además, la imagen del duelo parece tener, ya en época romana, una función evocadora de los hechos gloriosos de los antepasados.



#### 4. **Bibliografía:**

- ALFAYÉ, S. y MARCO, F., 2012, «Las formas de memoria en Celtiberia y el ámbito vacceo entre los siglos II AC – I DC» en Tortosa T. (ed.), *Dialogo de Identidades: bajo el prisma de las manifestaciones religiosas en el ámbito mediterraneo (s. III AC – I DC)*, Mérida, AEA, 169-182.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J.M. 2008, «Los funerales de Viriato: sus paralelos mediterráneos», *BAEAA*, Nº. 45, 2008, 141-148.
- BOUTHOU, G., 1984, *Tratado de polemología*, Madrid: E.M.E.
- BRUNEAUX, J.L.; LAMBOT, B., 1988 *Guerre et armement chez les gaulois (450-52 a. C.)*, Paris.
- CIPRÉS, P. 1993, *Guerra y Sociedad en la Hispania Indoeuropea*, Instituto de Ciencias de la Antigüedad, UPV, Vitoria.
- – 1990, «Sobre la organización militar de los celtíberos: la *iuventus*», *Veleia*, Nº 7, 173-187.
- DELBRÜCK, H., 1975, *History of the Art of War within the framework of Political History*, I. Wesport, Coneticut.
- FERNÁNDEZ NIETO, F. J., 1975, *Los acuerdos bélicos en la antigua Grecia: época arcaica y clásica*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela.
- FERRILL, A., 1985, *The Origins of War. From the Stone Age to Alexander the Great*, Westerview Press, London.
- GLÜCK, J. J., 1964, «Revilng and monomachy as battle preludes in ancient warfare», *A. Class.*, Nº 7, 25-31.
- GARCIA Y BELLIDO, A., 1979, *El arte Ibérico en España*, Madrid,
- GRAU MIRA, I. y RUEDA GALÁN, C., 2012, «Memoria y tradición en la (re)creación de la identidad ibérica: reviviscencia de mitos y ritos en época tardía (ss. II-I a.C.) » en Tortosa T. (ed.), *Dialogo de Identidades: bajo el prisma de las manifestaciones religiosas en el ámbito mediterraneo (s. III AC – I DC)*, Mérida, AEA, 101-122
- JIMENO, A. EL ALII, 2012, «Numancia: tiempo y espacio en la ritualidad celtibérica» en Tortosa T. (ed.), *Dialogo de Identidades: bajo el prisma de las manifestaciones religiosas en el ámbito mediterraneo (s. III AC – I DC)*, Mérida, AEA, 183-198

- MARCO SIMÓN, F., 1993, «*Feritas Celtica*: imagen y realidad del bárbaro clásico» en Falque, E. y Gascó, F. (eds.), *Modelos ideales y prácticas de vida en la Antigüedad clásica*. Universidad de Sevilla, Sevilla, 141-166
- OAKLEY, S.P., 1985, «Single combat in the Roman Republic», *CQ*, XXXV 2º, Oxford University, 392-410.
- OLMOS ROMERA, R., 1996, *Al otro lado del espejo: aproximaciones a la imagen ibérica*, Madrid.
- – 2003, «Combates singulares: Lenguajes de afirmación de Iberia frente a Roma» en Tortosa, T. y Santos, J. A. (eds.), *Arqueología e Iconografía, Indagar en las Imágenes*, L'Erma" di Bretschneider, Roma, 79-97.
- OLMOS, R. Y GRAU, I., 2005, «El Vas dels Guerrers de La Serreta», *RACO*, N° 14, 79-98.
- PRIETO ARCINIEGA, A., 1978, «La *devotio* ibérica como forma de dependencia en la Hispania prerromana», *MHA* 2, 131-135.
- QUESADA SANZ, F. 1997, «Aspectos de la guerra en el Mediterráneo antiguo», en: Fundación Caja Madrid (ed.), *La guerra en la Antigüedad: una aproximación al origen de los ejércitos en Hispania*, Madrid, Ministerio de Defensa, 33-52.
- SOPEÑA GENZOR, G. 1995, *Ética y Rita: aproximación al estudio de la religiosidad en los pueblos celtibéricos*, Universidad de Zaragoza, Zaragoza
- – 2009, «*Acerca de la amputación de la mano diestra como práctica simbólica El caso de las guerras celtíbero-lusitanas*», *Salduie* 8, 271-283.
- TOYNBEE, A. J., 1952, *Guerra y Civilización*, Alianza editorial, Madrid.
- UROZ RODRIGUEZ, H., 2013, «Héroes, guerreros, caballeros, oligarcas: tres nuevos vasos singulares ibéricos procedentes de Libisosa», *AEA*, n° 86, 68.

### 5.1 Fuentes Clásicas:

- App., *Gall.*, 10
- – *Hisp.* 53
- – *Hisp.* 67
- – *Hisp.* 74
- Cic., *Pro Font.* 33
- Ael., *NA*, 10, 22

- D. S., 5, 29. 2-3
- – 5,32, 21
- – 5, 33
- Sall. *Hist.* 2, 91
- Sil. 3, 340
- – 13, 470
- Tac., *Germ.*, 13, 2
- Liv., 28, 21
- Val. Máx., III, 2, 21