

## EL HERALDO Y LA PIEL DE LOBO. NOTAS SOBRE APIANO, *IBER.* 48

*J. Muñiz Coello*

*Universidad de Huelva*

Un texto de Apiano relativo al comienzo de la guerra celtibérica nos plantea el significado del lobo y la piel del lobo con la que uno puede embozarse, según se observe desde la óptica griega, latina, o céltica. Las diferencias de percepción provocan la sorpresa en el escritor, ante hechos y actitudes que no alcanza a comprender.

A text of Appian, concerning the beginning of Celtiberian war, led us to reflect on the significance of the wolf and the use of its skin to cover the face, and the observation of this practice from the Greek, Latin or Celtic perspective. These differences of perception provoked Appian's surprise in the presence of attitudes and facts he does not understand.

En el análisis de las fuentes usadas por Apiano para el relato de las guerras celtibéricas, se hace hincapié en la importancia de los informes elaborados por comentaristas latinos que fueron posiblemente testigos presenciales de algunos de los hechos. Se trata de P. Rutilio Rufo y de Sempronio Aselión, ambos tribunos militares en el ejército de Escipión Emiliano durante el asedio de Numancia, de cuya presencia se hace eco Apiano en otro momento<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> La polémica sobre las fuentes utilizadas por Apiano fue sintetizada por A. Sancho Royo, "En torno al "bellum numantinum" de Apiano", *Habis* 4 (1973) 23-40, que apunta a los dos *tribuni militum* Sempronio Aselión y Rutilio Rufo, como fuente directa del suceso, p. 55, cf. *Gell.5.2.13*; el segundo, citado por el propio Ap. *Iber.* 88, y por *Cic. rep.* 1.17; *vid.* P. Rutilii Rufi, *Historiae*, frag. 4, en H. Peter, *Historicorum romanorum reliquiae*, 1 (Leipzig 1914. Reimp. Stuttgart 1967) 188.

Pero la lectura del pasaje citado en el título nos hace mantenemos en la idea de que lo que allí se manifiesta es la visión de un griego, no la de un romano, acaso la del mismo Apiano, acaso alguno de sus intermediarios, como el desconocido Timágenes de Alejandría, o Posidonio, cercano a esos sucesos, a través del cual nuestro historiador habría abreviado los datos de cualquiera de aquellos dos comentaristas latinos<sup>2</sup>.

Decimos esto porque no parece apropiado a un romano hablar de heraldos, ramas de olivos o suplicantes, o que use un vocablo tan preciso como *presbeis*, ancianos en su primera acepción, cuando se refiere a embajadores y legados, significado derivado de aquel término. Todo perfectamente comprensible, pero desde una mentalidad helénica. Advertimos esto porque de otra forma sería difícil interpretar el episodio recogido para el año 152 a.C., relativo a las primeras escaramuzas mantenidas por el cónsul de ese año, C. Marcelo, con los pueblos del área celtibérica. Se trata del episodio del asedio a Nergóbriga o Nercóbriga, que de estas dos maneras aparece en los textos, según tomemos la versión más completa de Apiano, o sigamos a Polibio, que también se hace eco del asunto aunque de forma más sucinta y con argumentación distinta a la versión del de Alejandría<sup>3</sup>.

Los dos textos recogen la negociación que en ese año se produjo entre la autoridad romana de la zona, representada por Marcelo, cónsul con mando en la Citerior, y los pueblos celtibéricos, entre los que se contaban aliados y no aliados de Roma. Las conversaciones se llevaron a cabo en Roma y continuaron

<sup>2</sup> Se da el 151 como año de estancia de Polibio en Hispania, llegando su relato hasta el 146. A Posidonio se le cita como fuente para los celtíberos, a través de Estrabón, y de Timágenes, historiador alejandrino de tiempos augústeos del que poco más que el nombre podemos dar. Vid. A. Sancho Royo, "Consideraciones entorno al testimonio de Apiano y Diodoro como fuente para las guerras celtiberolusitanas", *VI CEEC*, II (Madrid 1981) 19-27; F. J. Gómez Espelosín, "Appian's *Iberike*. Aims and attitudes of a Greek Historian of Rome", *ANRW* II. 34. 1 (Berlin/New York 1993) 403-427; M. Sordi, "Timagene di Alexandria: uno storico ellenocentrico e filobarbaro", *ANRW* II.30.1 (Berlin/New York 1982) 775-797. La traducción del texto, es la de A. Sancho Royo, *Apiano. Historia romana* I, Gredos (Madrid 1980) 146: "Al año siguiente llegó como sucesor en el mando de Nobilior, Claudio Marcelo con ocho mil soldados de infantería y quinientos jinetes. Logró cruzar con suma precaución las líneas de los enemigos que le habían tendido una emboscada y acampó ante la ciudad de Ocilis con todo su ejército. Hombre efectivo en las cosas de la guerra, logró atraerse de inmediato a la ciudad y les concedió el perdón, tras exigir rehenes y treinta talentos de plata. Los nergobrigenses, al enterarse de su moderación, le enviaron emisarios para preguntarle por qué medios obtendrían la paz. Cuando les ordenó entregarle cien jinetes para que combatieran a su lado como tropas auxiliares, ellos le prometieron hacerlo, pero por otro lado, lanzaron un ataque contra los que estaban en la retaguardia, y se llevaron algunas bestias de carga. Poco después, llegaron con los cien jinetes, como en efecto se había acordado, y con relación a lo ocurrido en la retaguardia, dijeron que alguno de los suyos, sin saber lo pactado, habían cometido un error. Entonces, Marcelo hizo prisioneros a los cien jinetes, vendió sus caballos, devastó la llanura y repartió el botín entre el ejército. Finalmente puso cerco a la ciudad. Los nergobrigenses, al ser conducidas contra ellos máquinas de asalto y plataformas, enviaron un heraldo revestido con una piel de lobo en lugar del bastón de heraldo y solicitaron el perdón. Este replicó que no lo otorgaría, a no ser que los arévacos, belos y tios lo solicitaran todos a la vez ... (continúa)."

<sup>3</sup> Sobre suplicantes, ramas de olivo y ancianos/embajadores, en *App. Iber.* 10, 11, 13, 31, 41, 43, 49, 52, 61, 94, 95. El texto que comentamos, también en *Plb.* 35.2.

luego parcialmente, en la región celtibérica, entre Marcelo y los más reacios a suscribir nuevos tratados que sustituyeran a los ya antiguos de Graco. La versión de Polibio es detallada y más completa respecto de los asuntos allí dirimidos y de las posiciones adoptadas por todas las partes. Por contra, Apiano recoge el mismo suceso, posiblemente utilizando la versión de Polibio, al que compendiaría, pero presentándolo con menor detalle<sup>4</sup>.

Pero tanto, Polibio como Apiano, el primero intercalando, y el segundo agregándolo a los hechos, recogen un episodio que es el que aquí interesa y vamos a analizar en el presente trabajo. Durante la tregua a que dio lugar la apertura de negociaciones, según Polibio, Marcelo bajó en expedición a los lusitanos y les tomó, tras asedio, la ciudad de Nercóbriga, pasando más tarde a invernar en las proximidades de la ciudad de Córdoba. Se identifica aquel topónimo con un lugar actual al sur de Badajoz, Fregenal de la Sierra, en plena Sierra Morena, sin que se cuestione la lógica y la oportunidad de incursión a lugares tan distantes —recordemos que la acción se situaba en la meseta norte—, argumento éste más poderoso que el de la intromisión en *provincia* ajena, asunto jurídico que por estos años aún no estaba tan dilucidado como lo estaría medio siglo después. Esto es todo lo que transmite Polibio<sup>5</sup>.

El episodio es recogido en Apiano con otras características que lo vinculan al contencioso celtibérico. Marcelo ha logrado concertar sin lucha un armisticio con la ciudad de Ocilis (en la actual Medinaceli, Soria), a cambio de rehenes y algo de plata, y el hecho llega a conocimiento de otros celtíberos, que como los de Ocilis, desean un futuro despejado de la amenaza de la guerra. Entre estos están los de Nergóbriga, que para la versión de Apiano se sitúa cercana a la actual Calatorao, noroeste de Calatayud, en Zaragoza, distinta, por tanto, a la lusitana de la versión de Polibio. De allí salen legados que piden a Marcelo un pacto similar al obtenido por Ocilis y el precio queda fijado en 100 jinetes celtíberos que pasarían a engrosar los *auxilia* del ejército romano. Se firma también aquí el acuerdo pero, de forma inesperada para los romanos y para el propio narrador, los nergobrigenses atacan la retaguardia de Marcelo y éste, considerando nulos los pactos, convierte en prisioneros a los 100 celtíberos, devasta la llanura y pone sitio a la ciudad<sup>6</sup>.

Durante el asedio, dice Apiano que los nergobrigenses enviaron un heraldo que en vez de portar su bastón característico —el caduceo—, iba vestido con una piel de lobo, y era a través de él que los arrepentidos sitiados solicitaron el per-

<sup>4</sup> Los acuerdos adoptados por Ti. Sempronio Graco para los pueblos celtíberos, en App. *Iber.* 43; 44; Fron. 1.33.9.

<sup>5</sup> Sobre Nertóbriga-*Concordia Iulia*, A. Tovar, *Iberische Landeskunde*, II. *Baetica* (Baden-Baden 1974) 174; cf. Ptol. 2.4.10. M. Claudio Marcelo vino a Hispania como cónsul de ese mismo año 152, con mando en Citerior, y M. Atilio (Serrano?), como pretor, a la Ulterior, cf. T. R. S. Broughton, *The Magistrates of the Roman Republic*, vol. 1 (Cleveland 1968) 453. De hecho Atilio atacó con éxito a los vetones y tomó la ciudad de Oxtaca a los lusitanos.

<sup>6</sup> A. Tovar, *op. cit.*, III. *Tarraconensis* (Baden-Baden 1989) 414, sobre la Nercóbriga de la Citerior, cf. *It. Anton.* 437.4.

dón. Replicó Marcelo que sólo sería posible la paz si todos los celtíberos la pedían a un tiempo, pasando luego Apiano a exponer algunos pormenores de la negociación que se abrió en ese momento. Pero nosotros vamos a centrarnos en el singular y, para el escritor griego, desconcertante comportamiento de los habitantes de Nergóbriga.

Subrayamos dos puntos del suceso como causantes de la sorpresa del narrador. Por un lado, el aparente doble juego de los indígenas, paradigma de la perfidia hispana, en tanto lugares resaltados por los autores griegos y latinos. No tienen los celtíberos, desde esta apreciación, ningún escrúpulo en romper los compromisos recién adquiridos, y así, tras negociar el armisticio con Marcelo, atacan la retaguardia romana. En segundo lugar, otro aspecto de la doblez del taimado celtíbero. Acosados por la maquinaria romana de asedio, sale de Nergóbriga lo que la fuente califica de parlamentario, un heraldo, pero lejos de ir caracterizado de tal, como sería de esperar de los que desde una posición más débil buscan la paz, la sorpresa es que se emboza en una piel de lobo, animal de simbología poco tranquilizadora. Una doble contradicción que motiva un doble desconcierto y las dudas del historiador griego respecto del significado de ambos hechos<sup>7</sup>.

En primer lugar debemos hacer alusión a la *interpretatio* griega que el contexto transmite, con las dificultades de conciliación de hechos y situaciones que ello representa. Apiano, o el historiador griego intermediario –¿Timágenes?, ¿Posidonio?– habla de *presbeis*, ancianos, pero también embajadores, como arriba dijimos; habla de heraldos en su función pacificadora, y contrapone el unívoco significado de su bastón, con la sospechosa piel de lobo, de contenidos más funestos. No significa lo mismo el lobo para un celta que para un griego, de la misma forma que tampoco el imprevisto ataque indígena puede despacharse como un mero error, producto de la natural proclividad a la traición y deslealtad que caracteriza a esos pueblos, desde la óptica del romano. El ataque era el resultado de algo más que un error, y así lo debió entender Marcelo, el cual según relata Apiano se aprestó sin más consideración a dar respuesta militar a los desleales nergobrigenses.

El heraldo es una figura arraigada en el devenir político de las ciudades griegas. Su papel es fundamental en el desarrollo de las siempre difíciles relaciones entre estados y no se concibe una paz o una guerra en la que no haya por medio un heraldo. Como mensajero de Hermes, bajo su protección, inviolable por tanto, lleva el caduceo o bastón que le caracteriza y ante el cual todos subordinan sus actuaciones. El heraldo griego asume funciones que rebasan su posición mediadora, como son las que le colocan parejo al rango de los compañeros, *therapontes*, de los reyes, desde los tiempos homéricos. No sólo arbitran la paz entre contendientes, sino que convocan a los aqueos a consejo, o imponen el si-

<sup>7</sup> La perfidia hispana es tanto más glosada que la púnica en la historiografía latina. Vid. Val. Max. 1.1.2; 2.6.15; 3.1/3; 3.5.4; 6.1; 7.4.2; 9.1.1; Cic. *Scaur.* 42.

lencio entre los argivos. El heraldo homérico reúne las naves o es compañero de viaje de Iris, que lleva regalos para aplacar la cólera de Aquiles. El de Odiseo se adelantaba a su rey para inspeccionar el país de los lotófagos, o distribuía las bebidas en uno de sus banquetes. Finalmente Pausanias nos pone de manifiesto que los mesenios no recibieron heraldo alguno desde los lacedemonios cuando éstos les declararon la guerra, lo que suponía no renunciar a su amistad pese a que hacían en secreto preparativos para el combate<sup>8</sup>.

El papel del heraldo en las asambleas está bien documentado en los escritores de la época clásica, y sería prolijo entrar a enumerar sus actuaciones como moderador en las discusiones que en aquellas se producían. En el relato recogido por Apiano el individuo enviado desde Nergóbriga tendría que haber reunido esta apariencia. Pero en su lugar se mostró un celtíbero ataviado con una piel de lobo. Veamos que representa el lobo entre griegos y romanos.

El lobo, animal mítico, está presente en la vida cotidiana de héroes y dioses y manifiesta una rica gama de matices simbólicos. Conectado a Apolo en Asia Menor y a Zeus, con sobrenombre Lycaios, es sobre todo el animal sagrado de Arcadia, donde se le venera y recibe culto en santuario expreso que da origen a conocidas leyendas. Dos de éstas son recogidas por Plinio el Viejo, quien las moteja de absurdas y fabulosas. En la primera el joven atleta olímpico Antho, electo a suerte dentro de su clan, debe marchar a un paraje alejado y vivir allí, transformado en lobo y llevando por tanto una vida similar a la de ese animal, durante nueve años. Si en ese tiempo no come carne humana, se le permite el regreso y la recuperación de su aspecto anterior, aunque envejecido por los años pasados. En la segunda leyenda, un tal Deméneto de Parrhasia, es ofrecido en sacrificio a Zeus Lycaios, para lo cual igualmente se metamorfosea en lobo, recuperando su apariencia humana pasados diez años de vivir como ellos. Nada de esto impidió a Deméneto volver a ser campeón olímpico<sup>9</sup>.

En ambos casos la licantropía supone un rito de iniciación, rito de pasaje desde la perspectiva de la juventud de los afectados, tras el cual, de no haber existido transgresión en la conducta esperada, los iniciados se reincorporan al seno del grupo del que salieron. Se trata de un caso similar a la *krypteia* espartana que recoge Plutarco y tantos otros casos similares. Volveremos sobre el tema<sup>10</sup>.

Se pensaba que los arcadios eran el primer pueblo que ocupó la tierra, incluso antes del nacimiento de Júpiter, siendo su raza anterior a la Luna. Se asemejaba su vida, por tanto, a la de las fieras, al vivir en los más inhóspitos para-

<sup>8</sup> *Keryx*, *RE* XI.1. 1921, 349-357, art. de J. Oehler, que recoge todas las citas de heraldos en Homero, así como otras de Platón, Diodoro, Plutarco, Esquines, Demóstenes, Jenofonte o Aristóteles.

<sup>9</sup> P. Grimal, *Diccionario de Mitología griega y romana* (Barcelona 1982) 44a, 108a, 127b, 332b, 487b, 499b; Plin. *HN* 8.34.81/83; los habitantes de Delfos adoraban al lobo, asociado con Apolo, J.C. Cooper, *Dizionario degli animali mitologici e simbolici* (Vicenza 1997) 215-219.

<sup>10</sup> Plu. *Lyc.* 28, tomado de Aristóteles. Sobre licantropía, C. González Wagner, "El rol de la licantropía en el contexto de la hechicería clásica", *Gerion*, Anejos II (1989) 83-97.

jes –Arcadia es muy agreste– sin conocer el arado, ni la agricultura por tanto, ni morar en casas, sino al aire libre, desnudos por el campo. Como los lobos. Se vincula pues el lobo a los orígenes de los pueblos, como las ubres de loba que alimentaron a los dos primeros romanos, Rómulo y Remo, lo que viene a explicar el insaciable carácter del pueblo romano, a los ojos de enemigos como Mitrídates, que denuncia la constante avidez de sangre, el hambre de poder y riquezas que presidió todas las actuaciones exteriores de Roma. Como el hambre que lleva a los lobos hacia los rebaños<sup>11</sup>.

El lobo, también animal infernal, se conecta al Hades u Orco del mundo etrusco de ultratumba, pues es señor de los infiernos que reviste con piel de lobo su figura humana, al igual que se nos presenta Macedón, el primer rey de Macedonia, o como hacían en ocasiones otros griegos con sus muertos, en noticia de Pausanias, acaso con intenciones protectoras frente a lo fortuito del viaje a la otra vida. Lobo de aura desgraciada que provoca la mudez entre quienes no se advierten de su presencia, o barrunta la desgracia cuando es visto próximo a los campamentos militares, como con ocasión de la llegada de la peste en los del micénico Menelao. El lobo es la propia astucia del mito de Dolón, pese a todo superada por la del de Ítaca, es el sigilo de su modo de cazar, la rapidez del ataque y su implacable resolución ante la víctima<sup>12</sup>.

Animal que vive en lugares selváticos, nefasto depredador que se alimenta de la rapiña de ganados, alberga también otros valores mas venturosos que complementan su compleja esencia. Hocicos de lobo colgados en el exterior de las viviendas rústicas neutralizaban ciertas hechicerías, y dientes del animal eran terapia juzgada eficaz contra los terrores nocturnos y las molestias de dentición de los niños. En algunos lugares de Italia los recién desposados embadurnaban las puertas de sus nuevos hogares con grasa de lobo, como forma de preservación ante el infortunio y protección contra el encantamiento o magia que emana del extranjero, conjuros ante los cuales velan las tebanas su rostro. Se trata con ello de protegerse del maleficio que se supone en el extraño y cuyo efecto igualmente se consigue si se reviste uno con la piel del animal que juzgamos protector<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Ov. *Fast.* 2.288-303; Just. *Ep.* 38.6.8; el carro de Marte tirado por dos lobos, animales insaciables, como los ejércitos que patrocina, C. Ripa, *Iconología*, vol. 1 (Madrid 1987) 168.

<sup>12</sup> Paus. 5. 6. 11; Plin. *NH* 8.34.80; Dolón, el lobo, en Hom. *Il.* 10.313 ss.; la rapiña es mujer con armadura, espada y escudo, siendo sus animales el milano y el lobo; el nexo con el mundo infernal ya lo percibió J. M<sup>a</sup> Blázquez Martínez, *Imagen y Mito. Estudios sobre religiones mediterráneas e ibéricas* (Madrid 1977) 236-237.

<sup>13</sup> Un lobo es enviado por la nereida Psámate para que devore los rebaños de Peleo, rey de Ptía, en Tesalia. Moeris, el pastor, se convierte en lobo y se esconde en los bosques, en Verg. *Ecl.* 8.97; J. G. Frazer, *La rama dorada* (New York 1922, Madrid 1992) 54; *lana velamen y verbenae* o hierbas llevaban los fetiales para protegerse de los lugares tabuados y contaminados por los poderes mágicos del enemigo, cf. L. Bolchazy, *Hospitality in Early Rome* (Chicago 1977) 21, y sobre las tebanas que se cubrían por idénticos motivos, p. 5. Los *flamines* no podían cubrirse sino con vestidos de lana, Serv. *ad Aen.* 12.120.1, lo que se conecta con el deseo de preservarse de influjos negativos; sobre las ventajas curativas de la piel de lobo, Plin. *NH* 28.157; 257.

En Roma, por contra, la visión de lobos previa a una batalla es presagio de victoria, porque su fuerza y combatividad le convierten en el más característico animal de Marte, dios romano de la guerra, cuyo carro se representa tirado por dos lobos, pues son los lobos tan insaciables de la sangre de sus víctimas como los ejércitos de la de sus enemigos. En pueblos itálicos el lobo, animal errante por antonomasia, es guía de aquellos que emigran por propia voluntad, como las partidas de guerreros que, desgajados de su grupo, viven al margen, y de quienes, obligados por la necesidad, marchan a establecerse en nuevos asentamientos. Es el animal de los fuera de ley, de los obligados por el grupo a permanecer fuera de los límites, bandoleros y fugitivos, los marginados en general, pero también de los jóvenes que se autoexilian en cumplimiento de los ritos que desde su comunidad se establecen como paso hacia la plena integración en la ciudadanía.

Como los lobos del Monte Soracte, al norte de Roma, cuyo pueblo, los *hirpi sorani*, los lobos de Sorano en sabino, dios identificado con Dis Pater, fueron conducidos en migración a nuevos lugares por un lobo, al igual que el emblemático pájaro carpintero, el *Picus Martius*, llevó a los picenos a su lugar de asentamiento final. Carácter rapaz, aciago, luctuoso y violento, pero también exorcizante de amenazas, protector de sus acogidos y guía para sus adeptos, el lobo o su piel se afronta como lo hostil y la amenaza de guerra cuando quien la porta es además extranjero<sup>14</sup>.

Desde el mundo céltico y pese a la homologación y uniformidad que otorgan los griegos al global de las creencias religiosas de todos los pueblos, diferentes sólo en nombres de dioses y rituales, los significados simbólicos del lobo enriquecen lo visto hasta ahora. Como devorador de humanos, este animal juega un doble papel, por un lado, de destructor de la vida en la tierra, y por otro, de instrumento de protección en el camino de los muertos por el mundo de las sombras, en la ruta hacia el más allá. El lobo es un concepto positivo, favorable, en la mitología irlandesa, en la que un rey como Cormac, al igual que Rómulo y Remo, es protegido por los lobos, y uno de éstos marcha a la diestra de Cernumno, junto a la nutria o el oso. Es heraldo de victoria cuando acompaña al es-

<sup>14</sup> *Hirpi sorani* Serv. ad Aen. 11.785; el rey Pilumno, de los rútuos, que acogió a Dauno, el lobo, o los *rudae* o *rudiae*, perros o lobos pelirrojos, del dios lobo de la guerra, al que se le sacrificaban perritos o lobeznos, y se le consagraba la juventud que emigraba con el *ver sacrum*, vid. E. Peralta Labrador, "Cofradías guerreras indoeuropeas en la España Antigua", *El Basilisco* 3 (1990) 53 y 64. El *ver sacrum* solucionaba los problemas de la sobrepoblación y excedente demográfico, entre los pueblos célticos, Str. 7.1.1.3, F. Díez de Velasco, "Religiones de los pueblos del centro, norte y este de Europa", *Historia de las religiones de la Europa Antigua* (Madrid 1994) 535; vid. J. Heurgon, "Le ver sacrum de 217", *Trois études sur le ver sacrum* (Bruselas 1957) 36-51; J. M<sup>e</sup> Caro Roldán, "Ver sacrum pecuariorum", *Dialogues d'Histoire Anciennes* 24, 1 (1998) 53-74; J. Przulski, "Les confréries des loups-garous dans les sociétés indo-européennes", *Revue d'histoire des religions* 121 (1940) 128-145; R. A. Ridley, "Wolf and Werewolf in Baltic and Slavic Tradition", *Journal of Indo-European Studies*, IV, 4 (1976) 321-331; K. Mc Kone, "Hund, wolf und Krieger bei den Indogermanen", Meid, W., ed., *Studien zum indogermanischen Wortschatz* (Innsbruck 1987) 101-154.

candinavo dios Odino/Woden, o encarna al mal cuando se manifiesta como Fenris/Fenrir<sup>15</sup>.

Como morador de bosques y selvas, el lobo es compañero del dios Sucelo, asimilado a Silvano, dios romano del bosque, representado con una piel de lobo, corona vegetal y una maza al hombro. Dios celta este Sucelo emparentado con el etrusco dios Aída, que se viste con piel de lobo, con posibles paralelos en nuestra península. Simboliza este lobo, como vimos, a los desclasados, marginados y cuantos optan por vivir como ellos, ya temporalmente, ya de por vida, en bosques y montañas, a costa de las rapiñas y el despojamiento de lo ajeno, al amparo de Marte, dios de la guerra, pero también aquí dios de la primavera, pues es en ésta estación cuando se inician las actividades bélicas. Protege Marte a cuantos se acogen bajo su advocación y garantiza su inmunidad frente a peligros exteriores. Estos valores son ciertamente más positivos que los documentados entre griegos y romanos. Amenazante e incierto para el helénico, protector y belígero entre los celtas<sup>16</sup>.

La unión entre el hombre y el animal cuya fuerza se desea adquirir, se simboliza mediante el embozamiento por parte del hombre con la piel del animal en cuestión. De esta forma el hombre se asimila al lobo, o al león, o al oso o macho cabrío, no importa el animal de que se trate, cuando se reviste con su piel. En el caso del lobo, tal operación se supone que transmite a los guerreros las cualidades de ferocidad, astucia y fortaleza del animal, emulando otras características que le son propias como el carácter gregario que asume en los ataques –cazan en manada–, o la capacidad de resistir largos y continuados desplazamientos, en busca de víctimas. Idiosincrasia lobuna que remedan cuantos se sienten a él asimilados.

Este nexo hombre/animal alcanza su máxima expresión cuando aquel pasa a convertirse directamente en el segundo, dando lugar a un fenómeno de licantropía, fenómeno que los escritores clásicos rastrean entre pueblos indoeuropeos. Desde los neuros o protoeslavos, que proclamaban su versátil facilidad para transformarse en lobos, hasta los guerreros célticos *uelhednar*, hombres lobos, como

<sup>15</sup> Diod. 1.25.1; 2.38; 4.43.3; vid. F. Marco Simón, “La religión indígena en la España indoeuropea”, *Historia de las religiones de la Europa Antigua* (Madrid 1994) 325; E. Renardet, *Vie et croyances des gaulois avant la conquête romaine* (Paris 1975) 214; J. C. Cooper, *op. cit.*, 215 ss.; F. Díez de Velasco, *op. cit.*, 517.

<sup>16</sup> G. López Monteagudo, “La religión céltica, gala y galo-romana”, *Historia de las religiones de la Europa Antigua* (Madrid 1994) 470, recoge algunos de los epítetos que acompañan al nombre de Marte en las inscripciones; F. Marco Simón, *op. cit.*, 329; Sucelo, en J. M<sup>a</sup> Blázquez Martínez, *Religiones primitivas ibéricas. II. Religiones prerromanas* (Madrid 1983) 146-150, las dedica al estudio del lobo, enumerando los objetos en relación con el animal. Establece los paralelos de Etruria con el Sucelo galo, en p. 275; cf. *idem*, *Imagen y Mito. op. cit.*, 221-241, 442, estableciendo semejanzas iconográficas en relación al suceso que comentamos, aunque sin optar por más interpretaciones. Anteriormente, A. García y Bellido, *Sucellus en España*, *AEA*, 39 (1966) 125-129. Vid. F. Marco Simón, “La religión de los celtíberos”, *I Symposium sobre los celtíberos* (Zaragoza 1987) 66; *idem*, “La religión indígena”, *op. cit.*, 384; F. Watterberg, *Las cerámicas indígenas de Numancia* (Madrid 1963) n<sup>o</sup> 1041, 203, cabeza humana con piel de lobo; F. Romero Carnicero, *Las cerámicas policromas de Numancia* (Soria 1976); E. Peralta Labrador, *op. cit.*, 52, 56, 58, 62 y 66, recoge todos los indicios que conectan al lobo con funciones específicas.

los *berserkir* eran hombres osos. Licántropos y *versipelles*, transformados en lobos, rondaban en la noche los rediles de ganado y recuperaban al día siguiente su forma humana, si bien conservaban en sus cuerpo de hombre las heridas recibidas en las *razzias* realizadas como lobos<sup>17</sup>.

No podemos continuar sin detenernos en analizar cual pudiese ser el tipo de lazo espiritual que el hombre estrechaba con el animal. Cuando las propiedades atribuidas al animal se transfieren al hombre que se reviste con su piel y porta su nombre, no podemos soslayar la presencia de un fenómeno totémico. No ignoramos hasta qué punto la crítica ha negado la presencia de totemismo en la religión de los celtas, como tampoco pasamos por alto que esta situación es muy deudora de la tendencia a la exacerbación y magnificación de los elementos tótem en la religión druida. De explicar todo mediante fenómenos totémicos se pasó al extremo de negar cualquier evidencia que conectara animales con cultos y divinidades. Nosotros pensamos que no es posible explicar algunas situaciones sin aceptar un cierto totemismo.

El totemismo declara ancestros animales para comunidades humanas. Tal creencia se manifiesta por el culto rendido al animal en cuestión, además de la observancia de ciertas normas y prohibiciones o tabúes sobre él. Lo que necesariamente no significa que cuando uno dice ser “hijo del oso”, deba esta afirmación tomarse al pie de la letra. Se trata en realidad de la cohesión de un grupo de individuos por creerse pertenecientes a un linaje cuyo signo de adhesión o emblema es un animal, o incluso un vegetal concreto. En este sentido el totemismo es rastreable entre los celtas. Así, eran emblemáticos el jabalí, el oso, el lobo, siendo las pieles y tatuajes las vías por las que los hombres asumían las virtudes del animal, al tiempo que su amparo<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> La investigación antropológica ha demostrado la conexión del hombre y el animal, a través de la piel de éste último; los *luperci*, al contrario de lo que por su nombre debiera esperarse, iban revestidos con piel de macho cabrío, adquiriendo con ella las propiedades generativas del animal. Se suponía que a través de los zurriagazos que, con tiras de la piel de carnero a modo de látigos, daban a las jóvenes que deseaban quedar encintas, en sus tumultuosos recorridos por la ciudad, durante las *Lupercalia*, éstas quedaban embarazadas en efecto. Vid. D. Porte, “Note sur les *luperci nudi*”, *L'Italia preromaine et la Rome republicaine*, II (Roma 1976) 824; H. J. Rose, *The luperci; wolves or goats?*, *Latomus* 8 (1949) 9-14; K. Kérenyi, “Wolf und ziege am Fest der Lupercalia”, *Mélanges J. Marouzeau* (1948) 309-317; *idem*, “De *lupis, lupercis lupercalibus*”, *Mnemosyne* 60 (1933) 385-402; este simbolismo se constata en religiones más evolucionadas, M. Eliade, *Chamanismo y técnicas arcaicas del éxtasis* (México 1993) 153; E. Peralta Labrador, *op. cit.*, 59. La piel del animal sagrado, extendida sobre un armazón, se consideraba como la imagen misma del dios, entre los adoradores de Amón de Tebas, J. G. Frazer, *op. cit.*, 568; los *versipelles*, en Verg. *Ecl.* 8.97; Petr. 62; Ap. *Met.* 2.22; Plin. *HN* 5.80; U. E. Paoli, *Urbs. La vida en la Roma Antigua* (Barcelona 1973) 365; Plaut. *Bac.* 658; *Per.* 230; Hdt. 4.105.2, sobre la facilidad de los neuros para transformarse en hombres lobos; Mela 2.1.4; Hércules lleva una piel de león, como Eneas, Verg. *A.* 2.722, una de cabra; Diod. 5.28.4; 32.7, sobre el uso de cojines de piel de lobo o perro, y otros animales, para dormir sobre ellos, entre celtas y germanos, Tac. *Germ.* 17.1; *lykanthropie*, *RE Suppl.* VII. 423-426, art. de W. Kroll; M. Besnier, *pelles*, art. en Daremberg, Ch. y Saglio, Ed., *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, IV (Paris 1911, Graz 1963) 371-374.

<sup>18</sup> J. Markale, *Druidas* (Madrid 1989) 200-204; H. Hubert, *Los celtas y la civilización céltica* (Paris 1938, Madrid 1988) 464; J. G. Frazer, *El totemismo* (Madrid 1987) 45, 61 y 137; F. Marco

Los *signa* romanos más antiguos de la legión eran el lobo, el águila, el jabalí, el caballo y el minotauro, que eran venerados como tótems protectores de los cuerpos militares bajo cuya advocación se ponían. La tribu iba pues a la guerra bajo la protección del animal correspondiente, y esta forma de zoolatría persistió al menos hasta la reforma militar de C. Mario a fines del siglo II a.C. No obstante, ciertos elementos externos y formales de este contexto religioso perduraron en el Imperio, aunque con significados ya inactivos respecto de las etapas más antiguas. Así, *signiferi* y *cornicines* salían cubiertos con pieles de animales, y el uso del *galerus*, de piel de lobo al parecer, frecuente entre los sacerdotes, también lo era entre aquellos<sup>19</sup>.

Llegados a este punto conviene recapitular sobre lo dicho y buscar la relación con aquel celtíbero revestido con piel de lobo, que se presenta ante Marcelo, aparentemente en nombre de los nergobrigenses o al menos de una fracción de ellos. No es el mensajero de paz que con ramas de olivo, en actitud suplicante, o el heraldo unívoco que agita su bastón característico y garantiza la actitud pacífica, pudiera espera alguien que pensara como un griego. Para éste, su disfraz no alberga dudas sobre el tono beligerante de sus intenciones, según lo visto *supra*.

Del lado celta el personaje puede asimilarse a una doble función. Por una parte puede tratarse del líder que en ese momento ostenta la autoridad y, por tanto, la representación de quienes le siguen, asimilándose a un caudillo o jefe militar. Pero también, desde un papel más distante de lo bélico y más próximo al rol civil y diplomático, podemos estar ante el individuo al que se le encarga que negocie las condiciones de un armisticio, tarea que por lo delicada se asigna a quien se juzga especialista para ello. Tal tipo de misiones solían ser encomendadas entre los celtas galos a los druidas. Según se trate de uno u otro personaje, la piel con la que el personaje salió al encuentro de los romanos tomará uno u otro matiz. Veamos las opciones.

La fragmentación del poder militar aparece como una constante entre los celtas. Los escritores clásicos nos dicen que los jóvenes de cada comunidad se agrupaban en torno a los jefes, a los que elegían por su mayor valor y prestigio dentro del grupo. En las Galias, pueblos, distritos y comarcas se dividían en bandos,

Simón, "Reflexiones sobre el hecho religioso en el contexto social de la Celtiberia", *Las estructuras sociales indígenas del norte de la Península Ibérica*, M. C. González & J. Santos Yanguas (Vitoria 1993) 38, explica los animales como imágenes del dios. Tiene poco éxito entre los estudiosos españoles la hipótesis del totemismo en tiempos prerromanos, J. M<sup>a</sup> Blázquez Martínez, *Imagen y Mito*, *op. cit.*, 451; *vid.* J. M. Besson, *Totemismo* (Barcelona 1941); M. J. Green, *Animals in Celtic Life and Myth* (London-New York 1992).

<sup>19</sup> Acaso portadores de *signa*, tocados con pieles de animales, son los que aparecen en los relieves de la columna que conmemora las campañas de Marco Aurelio, R. Bianchi Bandinelli, *Roma. Centro de poder* (Madrid 1970) 317; 356; *signa militaria*, art. de A. J. Reinach, en Daremberg, Ch.-Saglio, Ed., *op. cit.*, IV/2, 1307-1325; sobre el *galerus*, de *signiferi* y *cornicines*, Veg. 2.16; Stat. *Theb.* 3.303; Verg. A. 7.688; Sil. 4.558; Plin. *HN* 10.5.16; Mario dejó sólo el águila como símbolo legionario, M. Feugère, *Les armes des romain* (Paris 1993) 55.

cada uno con sus jefes correspondientes, al arbitrio de quienes le seguían. Entre los lusitanos se habla de bandas que, impelidas por la pobreza, se iban al monte; éstos, como otros pueblos indoeuropeos, practicaban periódicas migraciones a otras regiones, como medio de disminuir la presión que causaba la indigencia y carestía de sus medios, indica Estrabón. Solían estas migraciones inscribirse en ceremonias y ritos que las consagraban, como modo de propiciar un proceso ciertamente envuelto en incertidumbres. Entre los romanos el juramento o promesa se concretaba como otro de los motivos que animaban estos traslados, que tomaba cuerpo bajo la fórmula del *ver sacrum*, conectado a un animal sagrado, emblema de esos emigrantes, a cuyo patrocinio se responsabilizaba el éxito final de la expedición.

Pero no todas las migraciones tuvieron esa finalidad. La mayoría respondían al modo específico de comportamiento social de los celtas, en el que la actividad guerrera resultaba tanto un medio regular de vida como una práctica estimada en sí misma, conforme al reparto de roles asumido por cada sector de la comunidad. Con una fuerza militar distribuida entre fracciones clientelares, bajo el mando de sus jefes o caudillos, éstas optan por salir de los centros de población e instalarse en parajes poco accesibles, acampadas a la espera de guerrear con otras bandas, y dedicando los períodos de tregua al adiestramiento de los jóvenes que periódicamente se incorporaban al grupo. La pertenencia a estas fracciones constituía un rito de pasaje hacia el estado adulto, necesario para ser recibidos como miembros ratificados en la comunidad de procedencia<sup>20</sup>.

Son los “años de lobo” de los jóvenes arcadios, o los de los *fianna* o partida de guerreros de Finn o su hijo Ossián, que viven al margen de la comunidad urbana, en el mundo irlandés, como los lobos para algunos, como los osos para otros. A este modelo podrían responder los 1.500 jinetes que Alucio, *princeps celtiberorum* podía reunir para ponerse bajo la autoridad de Escipión, año 209, bandas que la historiografía actual nombra como corporaciones o cofradías guerreras, términos poco exactos a nuestro juicio por cuanto no vemos que se constituyan en alternativas u opciones al comportamiento oficial vigente. Este sistema de banderías colma todo el modelo de exteriorización de la guerra en la comunidad celta. No conocemos otras fórmulas, no son estas bandas, por ejemplo, respuesta particular a un modo público de concebir el combate. Estos grupos no son una variedad del orden constituido, sino que son parte del orden

<sup>20</sup> Tac. *Germ.* 6.4; 13.1; 2; 14.2; 31.1, sobre esta costumbre, entre los catos; Diod. 5.34.6, para los lusitanos; Caes. *BG* 6.11.2-3 sobre las banderías; E. Peralta Labrador, *op. cit.*, 52 cita a los *colindatori* de la Europa Oriental, que se cubrían con una cabeza de caballo de madera, o los *gandharva* hindúes, que directamente se disfrazaban de caballos; bandas como las ya citada *fianna*, B. García Fernández-Albalat, *Guerra y religión en la Gallaecia y la Lusitania antiguas* (A Coruña 1990) 207; F. Marco Simón, “La religiosidad en la Céltica hispana”, *Hispania y Europa*, dir. Almagro Gorgea, M. (Madrid 1993) 497. Sobre el *ver sacrum* en general, *RE* VIII A (1955) 911-923, art. de W. Eisenhut, y nota 14.

mismo. Por lo cual, si hablamos de cofradías debemos usar el término considerándolo como el modo de expresión militar de la comunidad sin otra disyuntiva<sup>21</sup>.

Las bandas guerreras se ponen bajo el amparo del emblema totémico de un animal cuyas cualidades de fuerza, bravura, fiereza o ardor combativo asumen y pretenden incorporarse, entre otros procedimientos, a través de guarnecerse con su piel, íntima unión ésta que llega a convertirlos en el animal mismo. Podemos suponer que una de estas bandas vivía a mediados del siglo II a.C. alejada de Nergóbriga, su comunidad de procedencia. Acampada en lugares bien defendidos, se mantuvo ajena al devenir político de su ciudad, incluyendo los acuerdos de paz negociados entre los dirigentes del *oppidum* y las autoridades romanas de la zona. Pero sí entendieron como gesto hostil la visible presencia de un ejército invasor en los confines de su comunidad de origen, y con tal premisa lanzaron un ataque que, según Apiano, sorprendió a la retaguardia de Marcelo, apoderándose de parte de la impedimenta que transportaban en bestias de carga. El cónsul, confundido por la situación, pues acababa de firmar un armisticio, reclama de Nergóbriga una explicación y ésta le llega, como ya antes expusimos, como excusas por lo que los propios nergobrigenses calificaron como un error. En respuesta, el romano asola la llanura y pone finalmente sitio a la ciudad. En ella se han refugiado los atacantes, que deciden enviar a alguien con ánimo negociador. Volvemos el relato. Este individuo, representante de la fracción que atacó por sorpresa a Marcelo, puesto que el resto de la comunidad ya había asumido acuerdos con el romano, se presentó vestido con la piel citada, sin otro símbolo visible, lo que supuso un dato negativo que empeoró la ya de por sí delicada situación de la ciudad celtíbera. Sería correcta la identificación de este personaje con el que poseía la autoridad en la fracción atacante. Un jefe militar de una clientela. Pero también apuntamos una segunda posibilidad<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> Liv. 26.50.14, sobre Alucio. Pese a todo el término cofradía ha calado entre los estudiosos. Un tema de interés es la relación entre la magia, la furia y el animal cuyas virtudes se asumen. Rebasamos la intención de este trabajo, pero queremos dejar apuntadas algunas notas. El furor paralizante, los cánticos atronadores, el ruido ensordecedor con el que se pretende atemorizar al enemigo, y la misma estupefacción, la sorpresa que podía producir el modo de presentación en la batalla, manifestando condiciones impensables, sorprendentes y fuera de toda lógica. Todas éstas eran armas que bien combinadas, proporcionaban una previa victoria psicológica. De algunos de estos aspectos ya trataron E. Peralta Labrador, *op. cit.*, 53, 55 y 60; B. García Fernández-Albalat, *op. cit.*, 199, comentando a Diod. 5.31.5; 29.2-4; Plb. 2.29.6-9; Sil. 16.26; 3.384; se conecta todo ello con la actitud de los jóvenes germanos que desprecian el peligro, Tac. *Germ.* 24.1-2.

<sup>22</sup> Es correcto el paralelismo de estas bandas con los *praedones* que se refugiaron en *castrum Bergium* (Berga, Barcelona) en el 195, utilizando el asentamiento para montar su defensa, según explica J. Martínez Gázquez, "Los *praedones* de Livio 34.21, restos de bandas emigrantes", *Pyrenae* 11 (1975) 99-107; P. Ciprés, *Guerra y sociedad en la Hispania indoeuropea* (Vitoria 1993) recogiendo el texto que nos ocupa, no aventura significados, al igual que G. Sopeña Genzor, *Ética y ritual. Aproximación al estudio de la religiosidad de los pueblos celtibéricos* (Zaragoza 1995) 112, estudio éste de contenidos más ambiciosos que el título, en el que identifica al individuo de la piel de lobo con un mero embajador arévaco, poco probable por cuanto son los arévacos quienes algo más tarde invadieron Nergóbriga, según Ap. *Iber.* 50. Tampoco va más allá M. Salinas de Frías, *Conquista y romanización de Celtiberia* (Salamanca 1986) 33; J. G. Frazer, *Totemismo, op. cit.*, 73-74 habla de asociaciones religiosas que, discrepando con los demás clanes sobre su parentela, portan nombres de

Aunque ya se proponen alguna opiniones a favor, es todavía mayoritario, entre los estudiosos de las religiones, el parecer que niega la existencia de un sacerdocio asimilable a los druidas galos, en el contexto de los pueblos celtibéricos. Las fuentes literarias apoyan con su silencio esta posición y no es menos cierto que las Galias del siglo I a.C. guardaban notables diferencias respecto de la civilización de los celtas peninsulares de un siglo antes. Pero tampoco podemos dejar a un lado algunas, todavía pocas, evidencias.

De lo que sabemos del druidismo, la posición de estos sacerdotes en sus comunidades era superior en autoridad a la del resto del conjunto social. Pese a ser hombres fundamentalmente de paz —estaban exentos de ir a filas—, la clase guerrera celta, con todo su turbulento e inquieto carácter, se supeditaba a los pronunciamientos del druida, e incluso el rey aguardaba turno tras él para tomar la palabra. Los sacerdotes galos arbitraban en asuntos de guerra, podían hacer detenerse a contendientes a punto de entablar combate, y en casos puntuales y a propia voluntad, podían además participar en la lucha, como hicieron Lug y Ogmé, que lanzaban al ejército a la batalla entre fuertes imprecaciones y conjuros, haciendo uso de la magia terrorífica y paralizante. Verdaderos árbitros del destino de sus comunidades, puesto que decidían el inicio o no de las guerras, ponían en juego todos los recursos a su alcance para el logro de sus fines, lo que incluía las transformaciones pasajeras en animales concretos, cuyos caracteres se juzgaban positivos a las expectativas del grupo en liza<sup>23</sup>.

Desde atemorizar con prodigios como la metamorfosis espontánea, pasando por la más accesible incorporación de los poderes del animal, a través del disfrazamiento con su piel, tales actuaciones eran también típicas de los sacerdotes. Fuese o no un sacerdocio tan consumado o especializado como el druídico, personajes con este tipo de prerrogativas debían existir en las áreas célticas de nuestra península, como acaso fuese el de Nergóbriga, por más que no podamos ir más allá del mero enunciado, en tanto la documentación siga marcando los actuales límites.

animales y se engalanan con los gorros y pieles de sus tótems. Sus miembros han adquirido tal condición mediante dinero y todos ellos son de edades similares. Las forman hombres, mujeres y niños. El heraldo de Apiano presenta paralelos con las funciones y símbolos que portaban los fetiales romanos, *vid.* Varr., *de vit. pop. rom.* 3.8; *L.L.* 5.15; Liv. 8.5; 39.25; Tac. *Ann.* 1.42; *Hist.* 3.80; Serv. *ad Aen.* 9.53; Fest., *epit.* 33; J. W. Rich, *Declaring War in the Roman Republic in the Period of Transmarine Expansion* (Bruselas 1976); J. Bayet, "Le rite du fécial et le cornouiller magique", *Croyances et rites dans la Rome Antique* (Paris 1971) 9-43.

<sup>23</sup> Diod. 5.31; Caes. *BG* 6.13-14; 2.5; Str. 4.4.4; F. Marco Simón, "Reflexiones", *op. cit.*, 44-45; *idem*, "La religión indígena", *op. cit.*, 374, trata de confirmar la presencia de algún tipo de sacerdocio entre los celtas hispanos; B. García Fernández-Albalat, *op. cit.*, 198; F. Le Roux, "La religión de los celtas", *Las religiones antiguas III, Historia de las religiones siglo XXI* (Madrid 1965) 148; *idem*, & Chr. Guyonvarch, *Les druides* (Rennes 1978); S. Piggot, *The druids* (London 1975); *vid.* "Aspects de la fonction guerrière chez les celtes", *Ogam* XVII, 1-2 (1965) 185; L. Pérez Villatela, "El especialista religioso entre los celtiberos, lusitanos y vascones (estado de la cuestión y perspectivas)", *La historia social de España*, Castillo, S., coord. (Madrid 1991) 165-178; J. Urruela, "Religión romana y religión indígena. El problema del sacerdocio en los pueblos del norte", *La religión romana en Hispania* (Madrid 1981) 255-262.