

Totemismo del lobo, rituales de iniciación y cuevas-santuario mediterráneas e ibéricas

Julio González-Alcalde *

Resumen

En este trabajo se presenta un ensayo de interpretación sobre el totemismo de la figura del lobo, frecuente en la iconografía ibérica, sobre todo de los siglos III-I aC. Este “*carnassier*” desempeñaría de forma simbólica, un importante papel en ritos de paso e iniciación. Algunos de estos rituales se celebrarían en las cuevas-santuario ibéricas, de forma semejante a otras cavidades del ámbito mediterráneo contemporáneo del mundo ibérico.

Abstract

This work shows an interpretation essay about totemism of wolf image, very frequent in Iberian Iconography, especially from third to first centuries before Christ. This “*carnassier*” would perform, in a symbolic way, a very important role in Initiation and step rites. Some of these rites would take place in Iberian cave-sanctuaries, in a very similar way than those taken in other Iberian World contemporary Mediterranean-environment cavities.

INTRODUCCIÓN

Este artículo es un resumen de parte de los capítulos correspondientes a la ritualidad de las cuevas-santuario ibéricas, y de otras culturas mediterráneas de la Tesis Doctoral: “Las cuevas-santuario y su incidencia en el contexto social del mundo ibérico”, defendida en la Universidad Complutense de Madrid en 2002.

Podría denominarse totemismo el conjunto de rituales y creencias de que es objeto el tótem por parte de un clan. Varias serían las causas de la inclusión del lobo como animal totémico en el mundo protohistórico. Es el animal temido, porque al ser depredador incidía en la economía ganadera de aquellas sociedades, y, a la vez, admirado por sus organizados y eficaces sistemas de caza en manada, ya que es un animal social, además es huidizo, aunque muy peligroso. Estas características

le convirtieron en centro de persecuciones, pero también como competidor del hombre en la caza; fue el carnívoro del que los cazadores quisieron asumir sus cualidades para dominar el medio natural. La figura del lobo no sólo se relaciona con una divinidad con rituales funerarios, o totémicos, sino de manera relevante con las ceremonias de iniciación (González-Alcalde, Chapa, 1993, 169-174); casi siempre forma parte de un contexto ritualizado (Blanco, 1993, 169).

CUEVAS-SANTUARIO E INICIACIÓN

Desde épocas remotas el ser humano ha estado en contacto con el mundo subterráneo para guarecerse por motivos climatológicos, de defensa y religiosos. La situación y morfología de las cuevas han atraído por sus misterios, siendo el marco de historias reales, legendarias y tradiciones

* Cuerpo Facultativo de Conservadores de Museos

religiosas (Vega, 1987, 171-172). Han sido consideradas por muchas culturas lugares en los que se podría tener mayor acceso a la experiencia trascendente. Las cuevas-santuario son la entrada al mundo subterráneo (Schumacher, 1993, 73), al interior de la tierra, lugar donde los seres humanos pueden entrar en contacto con las divinidades subterráneas (Rutkowski, 1972, 306; Dacosta, 1991, 46). En muchas culturas los dioses habían nacido y además vivían en las zonas no exploradas de las cuevas-santuario. La relación entre el mundo subterráneo sagrado, usualmente cuevas de difícil acceso, de morfología complicada y peligrosa, y las divinidades, sería una constante en el mundo antiguo (González-Alcalde, 2002).

Las cuevas y, en general, los entornos subterráneos relacionados con actividades cultuales, entroncadas con mundos mitológicos, forman parte de la llamada por Cencillo (1970, 407-408) "realidad del mito". Los mitos son *"Formaciones cognitivo-expresivas de lo que un grupo (o la especie entera) supone actuar en el trasfondo de las manifestaciones paradójicas de su entorno natural o social en calidad de causas, condiciones o determinantes, como poderes metahumanos de naturaleza psíquica"* (Cencillo, 1998, 11-23). Es decir, el mito sería la formalización específica de conocimientos ciertos y válidos en unidades expresivas concretas (Cencillo, comunicación personal). *"Se trata tanto de las <realidades> a que el mito se refiere o puede referirse cuanto a su realidad, como elemento formalizador del mundo humano y cultural, así como a sus <relaciones con otros niveles de la realidad>* (Cencillo, 1970, 438). De esta forma, cuando abordamos los mitos en relación con el mundo subterráneo, nos encontramos, entre otros, con los mitologemas referentes al "cambio" individual en dos aspectos: uno relacionado con la recuperación y mantenimiento de la salud y otro con rituales de paso e iniciación (mitologemas serían cada una de las unidades expresivas concretas que en todas las mitologías guardan expresa afinidad: la cueva del tesoro, el atleta que se ve sometido a realizar unos trabajos... -Cencillo, comunicación personal- (Cencillo, 1998). También documentamos mitologemas que hacen referencia a ciertos entornos subterráneos, como el lugar de nacimiento y morada de algunos dioses, otros sitúan en zonas del subsuelo el infierno, y los hay que hacen referencia al ciclo estacional unidos a la actividad de una cultura agraria (González-Alcalde, 2002).

En el ámbito religioso ibérico es conocido el uso de cavidades naturales denominadas cuevas-santuario (Tarradell, 1974, 5-40; Gil-Mascarell, 1975, 281-332; Aparicio, 1976, 9-30; Lillo, 1981; Vega, 1987, 171-181; Serrano, Fernández-Palmei-

ro, 1992, 11-35; González-Alcalde, 1993a; 1993b, 67-78; 2002; 2002-2003a, 187-240; 2002-2003b, 57-84; 2004, 287-300; 2005, 71-94), con cronología desde el siglo -VI a la romanización. Estas oquedades serían distintas de los santuarios urbanos (Prados, 1994, 127-140; Almagro-Gorbea, Moneo, 2000). Las cuevas-santuario serían reutilizadas como centros rituales durante el siglo V-IV aC por las sociedades que formaban parte de los territorios de los reyes locales de las monarquías heroicas, sucesoras de las monarquías sacras. Estos reyes locales reutilizarían las cuevas-santuario como centros rituales para reivindicar sus raíces en las inhumaciones de sus antepasados heroizados en estas cuevas y legitimarse, porque estas cuevas habrían sido centros rituales, espacios desde los que se delimitaban territorios y sus habitantes constituían el límite cultural entre el mundo sensible y el "más allá" (Negroni, Domanico, Miari, 1989-1990, 581; Moneo, 2003).

En las cuevas rituales ibéricas podría deducirse una diversificación de ceremonias, por las características de estos recintos y los materiales depositados. En su contexto observamos una relación ritual importantísima con el agua por la morfología kárstica y la ubicación de materiales depositados en muchas ocasiones, en las partes más profundas de muchas de las cuevas-santuario repartidas por Cataluña, País Valenciano y Murcia (González-Alcalde, 2002). En el registro arqueológico documentado destacan sobre todo en las cuevas rituales del País Valenciano, los vasos caliciformes (Fig. 1) (Broncano, Blázquez, 1985, 279-280; Martí, 1990, 141-182; Mata, 1991, 81-83; Mata, Bonet, 1992, 117-173), relacionados con libaciones rituales (Giry, Jully, Solier, 1967; Shefton, 1971, 109; Luzón, 1973, 1-131; Blázquez, 1977; Pla, 1980, 270; Ruíz-Bremón, 1989, 186, 195-196; Hornero, 1990, 171-205), portadores de ofrendas, ofrendas en si mismos, objetos cultuales (Cuadrado, 1972, 149; Aparicio, 1976, 23; Blázquez, 1983, 206; Martínez, 1992, 275), lámparas votivas portadoras de luz (Martínez, 1992, 274-275), depositados rotos o boca abajo de forma intencional. Se descubrieron otras cerámicas, algunas suntuarias, como cálatos decorados con pinturas; objetos metálicos: sortijas, anillos, brazaletes, fíbulas, hebillas, cuchillos afalcatados, puñales y monedas; hallazgos cerámicos áticos y materiales romanos.

Sus características de situación geográfica, morfología interior, ubicación de los materiales depositados y paralelos mediterráneos, contemporáneos a la cultura ibérica, parecen vincular estas cuevas-santuario ibéricas con ritos de paso e iniciación (González-Alcalde, 2002).

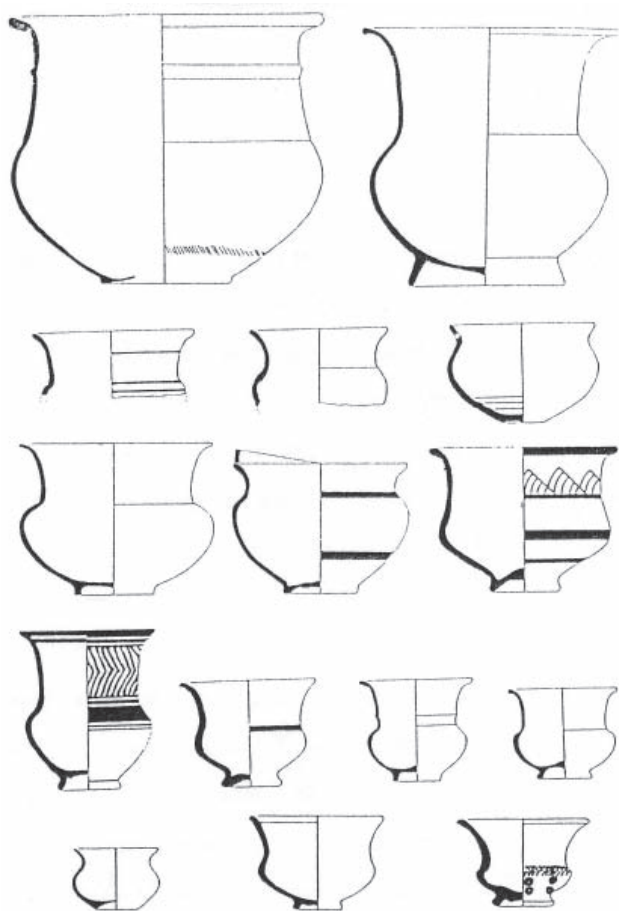


Figura 1. Vasos Caliciformes, según Mata (1991, 82).

El ámbito de las cuevas-santuario de culturas del ámbito mediterráneo contemporáneo al mundo ibérico, se circunscribe al mundo religioso preferentemente de iniciación, practicada empleando un simbolismo de carácter ritual. Los "Misterios" serían: "...el conjunto de ceremonias que al hacer pasar al neófito del mundo profano al mundo sagrado, le ponen en comunicación directa, continua y definitiva con este último." (Gennep, 1986, 103). La "Iniciación" es una frontera entre el estatus del aspirante y el del "Iniciado" que se ha transformado, siendo la misma persona, es diferente, es un ser superior a como era antes (La Fontaine, 1987).

El culto subterráneo implica un ritual secreto, destinado a conseguir un estatus mayor dentro del grupo social al que pertenece un individuo: un nivel de guerrero, para salir de la adolescencia, un nivel de chamán o de sacerdote, un nivel en suma, distinto al que tenía un miembro de la colectividad antes del proceso denominado iniciación que es, en definitiva, un "rito de paso" (Gennep, 1986, 20-

22), un momento de cambio, una transición entre dos mundos diferentes (Moreau, 1992, 193). El aspirante debía transitar por pasajes peligrosos a través de los cuales se accedía a un mundo cerrado y eventualmente al Más Allá (Wathelet, 1986, 287-288), como símbolo de la muerte de su propio pasado (Moreau, 1992, 214). Tradicionalmente el interior de la tierra, la caverna primitiva, símbolo de la Madre Tierra, y lugar de paso entre la tierra, el mundo ctónico y el celeste, ha sido el escenario donde el neófito moría a un estado anterior para poder renacer a otro posterior y salir convertido en otro hombre más poderoso. Los mitos referentes a este hecho se extienden por las geografías de distintos continentes.

La caverna, símbolo del útero materno, daba una significación especial y obvia a este volver a nacer. La iniciación es un nuevo nacimiento (Moreau, 1992, 194). La Iniciación trata de superar la condición humana y alcanzar un cambio total en la existencia del "Iniciado", haciéndole un ser superior, sobrehumano que se identificaba con los dioses. Su destino tras la muerte, no sería sufriente como el de los no iniciados (Eliade, 1984, 190-192).

Los antiguos aspirantes tras la Iniciación no existen ya en el estado anterior a la misma, han desaparecido como eran, han muerto devorados por una divinidad terrible, cosa que se repite en la cuenca mediterránea y otras partes del mundo (González-Alcalde, 2002).

LA FIGURA DEL LOBO EN LAS CEREMONIAS DE INICIACIÓN EN EL ÁMBITO MEDITERRÁNEO

La investigación parece sostener que quien devoraba al neófito era un animal feroz, más concretamente un lobo (González-Alcalde, 1993a), es decir, un ser mitad hombre, mitad lobo, alguien vestido con pieles de lobo y cubierto con una máscara que era la cabeza del lobo o la representaba. Este lobo era, según todos los datos de que disponemos, el "Maestro" de la Iniciación (Moreau, 1989, 26-35; 1990; 32-45; 1992, 197ss). El candidato se ofrecía en sacrificio al Maestro-Lobo y éste le despedazaba y devoraba, pero no en el sentido del sacrificio humano sangriento, sino en el de la palabra "sacrificio", del latín *sacrum facere*: "hacer sagrado" (Pereira, comunicación personal). En el contexto mediterráneo, contemporáneo del mundo ibérico, se ha documentado la presencia del lobo en distintas culturas.

En Asia Menor se han recogido tradiciones en las que se relaciona al lobo con rituales guerre-

ros hititas (Jacob-Rost, 1966, 417ss), frigios y lidios (Pokorny, 1947, 235), licios y luvitas (Kretschmer, 1927, 16); también entre los antiguos germanos en las sociedades de los “*Männerebünde*” (Dumézil, 1939, 81) y los *Ülfhednir* “(pieles de lobo), guerreros que luchaban en estado de trance, guiados por Odín que les proporcionaba poder para con su furia de guerreros, atemorizar a sus enemigos y vencerles (Dumézil, 1940, 101). El “*Männerbund*” al iniciarse, se transforma mágicamente en guerrero-lobo, revestido con la piel de este carnívoro, y “lobo” era como se llamaba a los integrantes de las sociedades guerreras indoeuropeas. Los “*Männerebünde*” en invierno, se metamorfoseaban en lobos (Eliade, 1984, 141-143, 145). El guerrero-lobo actuaba ferozmente, como el “*carnassier*”, y no seguía las leyes ni las formas de comportamiento de los seres humanos (Eliade, 1985, 22). Odín, dios supremo de la mitología germánica, se sienta en el trono de Asgard, teniendo a su lado a los lobos Geri y Freki. Entre las representaciones de Odín asociado al lobo, en el mundo escandinavo se documentó una placa de bronce del siglo I aC en la que a la izquierda del dios y en posición bípeda hay un lobo antropomorfizado, enmascarado. También en una placa de bronce procedente de Oland, en la que dos guerreros colocados de forma simétrica, se cubren con cascos rematados en sendas figuras de lobos (Grande del Brío, 1985, 257-261).

En los Balcanes se hace referencia al lobo como animal ritual y totémico (Almagro-Gorbea, 1978, 263-266), los guerreros dacios ostentaban figuras de lobo en sus estandartes (Grande del Brío, 1985, 231) y se dieron por nombre “lobos” o “semejantes a lobos” (Altheim, 1938, 212; Eliade, 1985), y en Polonia, se ofrecían animales en las encrucijadas de los caminos, al dios Mezavirs, en cuyo ámbito se incluye el lobo (Grande del Brío, 1985, 237).

En el ámbito cultural griego encontramos deidades relacionadas con rituales iniciáticos de guerreros-lobo -el periodo iniciático de la *krypteria* espartana, para acceder al estatus de guerrero lobo o *Ktistés*, era de 16 a 25 años - (Jeanmarie, 1939, 550-569), como el culto a Zeus *Lýkaios* en su santuario del Monte del Lobo en Arcadia (Peloponeso), del siglo V a IV aC (situado en un cerro del mismo nombre, era un pequeño *oppidum*; estaba formado por un recinto y un altar con plataforma plana en su zona superior; allí se documentaron cenizas, cerámicas y huesos de animales- (Guettel, 1994, 19-216), y *Apolo* *Lýkaios* (Gernet, 1982, 204; Jeanmarie, 1939, 559-565; Mainoldi, 1984, 22-28). La denominación *lykéios* significa dios-lobo y *lykegenés* “nacido de loba” (Blanco, 1993, 93). Ares tam-

bién fue una divinidad relacionada con el lobo, igual que sus hijos que llevaban nombres como Lykos, Lykaon, Lykomede, *Dauos* y Pan *Lykaios* (Parada, 1993, 107ss); Lykoreos, dios de Delfos (Altheim, 1932, 52), Venus -Hym. Orph., 55, 19-, y Artemis, llamada *Lúkaina*, sobre todo en época tardía (Richter, 1978, 959-994).

Las ceremonias de iniciación solían desarrollarse en cuevas escogidas por sus características en las que había corrientes o de agua o lagos, además los lobos viven en grutas. En Arcadia (Peloponeso) existió el culto a Licaón y después, como ya hemos hecho referencia, a Zeus *Lýkaios* (González-Wagner, 1989, 91). En estos rituales los neófitos se desvestían y, agarrados a un árbol, se sumergían en el agua de un lago, tenían que cruzarlo a nado para, una vez que llegaban a la otra orilla sufrir la metamorfosis que les proporcionaría el cambio necesario para formar parte de sociedades de iniciados (Gallini, 1963, 63).

Los aspirantes comían “restos humanos” para convertirse en lobos y de esta forma asimilarse con el animal temido por depredador, conseguir su fuerza y poder vencerle. Según Puech (1977, 297) en estos rituales de adolescencia celebrados en Arcadia, se trataría de carne de un niño, junto a los demás alimentos, pero Eliade (1982, 359) no cree que fuera carne humana y señala que realmente se trataba de alimentos que eran comidos habitualmente por los seres humanos. Plinio relata -*Naturalis Historia*, XIII, 81- que durante el ritual había que cruzar un estanque y que, tras esto, el candidato se transformaba en lobo, y una vez lobo, el neófito tenía que vivir nueve años con sus iguales y abstenerse de comer carne humana, es decir, no podía comer ciertos alimentos habitualmente consumidos por los humanos, con lo que retomaría su forma de hombre después de cruzar de nuevo el estanque. Nueve periodos conviviendo con sus semejantes simbolizarían el descenso iniciático a los infiernos y por tanto la muerte y resurrección alegóricas, pero cargadas de realismo del chamán (González-Wagner, 1989, 91).

La figura del lobo aparece en La Iliada como uno de los animales simbolizadores de la fuerza del guerrero homérico, para el que era modelo y referencia (Mainoldi, 1984, 98). En La Iliada, se compara el furor guerrero de aqueos y troyanos con el de los lobos -Homero, IV, 471-2, XI, 72-3. También en La Iliada es significativa la historia de Dolon (Gernet, 1968, 154,171), héroe troyano que se cubre con una piel de lobo para espiar en la noche el campamento aqueo, pero descubierto por Ulises y Diomedes, le obligan a revelar la

disposición del ejército de Troya y a continuación Diomedes lo mata (Grimal, 1997, 142). Ulises y Diomedes estaban también relacionados con el mundo ritual del lobo, aunque luchasen en campo distinto, lo que indicaría que estos rituales formaban parte del mundo mitológico y sacral de diversidad de pueblos.

El totemismo del lobo estaba vinculado a ciudades como Delfos, en que se vinculaba al depredador con leyendas y rituales y junto al altar de Apolo, ante el templo, había un lobo de bronce (Blanco, 1993, 93-94). Había fundadores de ciudades relacionados con el lobo, como en Preneste (Champeaux, 1982, 442), Temesa, en la Magna Grecia (Gernet, 1982, 219-220), Mileto, fundador de la ciudad del mismo nombre (Grimal, 1997, 357-358). Parrasio, héroe arcadio, fundador de la ciudad de Parrasia y su hermano gemelo Licasto, fueron amamantados por una loba. Después llegarían a acceder al trono de Arcadia (Grimal, 1997, 410).

Entre los animales consagrados a Apolo figura el lobo que a veces se le ofrecía en sacrificio y cuya efigie aparece con frecuencia junto a él en las emisiones monetales (Grimal, 1997, 37). Los árgivos representaban al lobo en las monedas de Argos, a cuyos habitantes se les denominaba "los lobos", donde se ubicaba su santuario de mayor importancia, se le denominaba Apolo Liceo y se ofrecían lobos en sacrificio, como a la Artemis de Patras (Blanco, 1993, 93).

El lobo está relacionado con mucha frecuencia con el ultramundo, inframundo o mundo subterráneo u oculto. Hades, Hecate y Tanatos van cubiertos con pieles de lobos y Hécate iba acompañada de perros y lobos. Eran dividades ctonias.

Los griegos creían que los muertos iban revestidos con pieles de lobo, y en ellas envolvían a sus muertos, porque el lobo es el alma del muerto (Blázquez, 1977, 143).

En relación con el "Más Allá", Macedón, héroe de Macedonia es representado con una coraza de piel de lobo y se cubre con una máscara con la cabeza de este animal (Grimal, 1997, 330). Este mitologema le relaciona con narraciones de muerte y resurrección, y es que el lobo además es el guardián de los accesos a los mundos subterráneos y a los infiernos y dentro de los primeros, como "Iniciador", un ser intermediario entre los dioses y los hombres. También aparece esta figura en las iniciaciones juveniles, como en la de *Aquiles*, que es enviado cuando es adolescente, con vestidos femeninos al rey Licomedes, cuyo nombre está refiriéndose a un "hombre-lobo" (Puech, 1977, 297) o más bien hombre vestido de lobo.

En Asia Menor y Chipre se realizaban rituales semejantes (Maluquer, 1981, 214-215). En la Cueva del monte Ida en Creta, se adoraba a *Zeus Lýkaios*, donde había nacido el dios, asimilable a la cabeza de lobo representada por sus adoradores en los umbos de sus escudos (Maluquer, 1978, 214 ss). A este respecto, es altamente significativo el hallazgo en esta cueva, del escudo con relieves rodeando a una figura central de cabeza de lobo. Sería posiblemente paralelizable con otro escudo de bronce de Palaikastro, en cuyo umbo está representada una cabeza de lobo (Blanco, 1986, 153-160).

En Etruria la figura del lobo está relacionada, con ceremonias rituales unidas al paso al "Más Allá", al mundo subterráneo o Hades. Aunque la representación del lobo es menos abundante que la de otros animales, es enormemente significativa, exponente del hondo significado mítico del animal representado.

Un ejemplo es el plato de cerámica de figuras negras del pintor de Tityos, de 520 aC (Martelli, 1978, 146, 199) decorado con una orla con flores de loto y palmetas en su borde. En la parte cóncava está representado el *Rapto de Dejanira* por el Centauro Nesso. La figura central del plato, rodeada de un círculo y sirviendo de eje a la narración que le rodea, representa un lobo con cuerpo de hombre, cubierto de pelo y con los dedos acabados en garras (Fig. 2). Esta representación nos hace volver a



Figura 2. Plato de cerámica de figuras negras del Pintor de Tityos, 520 aC (Martelli, 1978).

la antigua figura mitad hombre, mitad lobo, "Maestro Iniciador" (González-Alcalde, 1993 b, 75).

Uno de los lugares en que el lobo aparece de forma más sugestiva es en la "Tumba del Orco" de Tarquinia (Blanck, 1987, 57-58; Weber-Lehmann, Blanck, Lehmann, 1987, 176-182). Todas las estancias están recubiertas con pinturas de alto contenido simbólico, aunque en muy mal estado de conservación.

En la primera de las tres cámaras está representado un ser con alas, orejas de lobo y pico de rapaz, acompañado por serpientes, probablemente el *Charun* etrusco. En la tradición mitológica *Charun* apalea al mortal al que le ha llegado la hora. Después como psicopompo le acompaña en el viaje a pie o a caballo que le aleja de su mundo familiar. Una representación famosa muestra un abundante cortejo de demonios y músicos rodeando al difunto que un enorme *charum* tiene bajo sus garras (Dumézil, 1987, 677-680). El *Charum* etrusco podría relacionarse con Caronte. Sería probablemente el "genio de la muerte" que mata al moribundo y lo arrastra al mundo subterráneo (Grimal, 1997, 89). Ese ser tan rotundamente simbólico es probablemente paralelizable con la pintura de la "Tumba Bruschi" (Weber-Lehmann, Blanck, Lehmann, 1987, 193) y el gigante alado de pies serpentiformes o anguiformes de la tumba de Tifón en Tarquinia (Pallottino, 1952, fig. de la pág. 127) y tiene semejanzas con el Abraxas griego.

En las otras dos cámaras de esta tumba única en su género, están representados pasajes de La Odisea. En una de estas pinturas, una respetable figura, representando al Hades etrusco, cubre la parte superior de su cabeza con una piel de lobo (Fig. 3). Aquí tenemos al "Maestro Iniciador" con las mismas características que en los santuarios griegos y romanos, ratificadas por la representación de Perséfone. En el mundo etrusco, las figuras de lobo o relacionadas con el lobo son muy abundantes en pinturas (Anziani, 1910, 258 ss), de urnas de Volterra, Perugia (Pallottino, 1952), Chiusi, Pisa y Palestrina (Praeneste) que haría referencia a uno de los tres momentos de la iniciación guerrera (Hermansen, 1940, 49-82; 1987, 662-664) y en el carro de bronce de Monteleone del siglo II aC (Ducati, 1930).

En Roma se relacionan con la figura del lobo, Rómulo y Remo, hijos de Marte y Rea Silvia, fundadores de Roma. Serían amamantados por la loba enviada por Marte, puesto que era animal del dios de la guerra (Grimal, 1997, 334-335; Alföldi, 1974, 96), tras ser abandonados en una cesta en el Tíber y llevados por la corriente al Monte Lupercal. La escultura de esta loba se coloca en



Figura 3. Pintura representando al Hades etrusco en la Tumba del Orco de Tarquinia (Weber-Lehmann, Black, Lehmann, 1987, 178-179).

el Capitolio, como emblema de la propia Roma. El Monte Capitolino parece una zona probablemente fronteriza entre la ciudad del Palatino y la del Quirinal. Desempeñaría una función de defensa de los límites. Si los extranjeros violaban la prohibición de atravesarlos cometían un sacrilegio semejante al profano que entra en un bosque sagrado o un templo (Gennep, 1986, 25-27).

El lobo está relacionado con la guerra entre los samnitas. Una de las dos etnias, junto con la latina, que formaron la primitiva Roma, según los historiadores romanos (Grimal, 1997, 334-335). Pero un mitologema asegura que en una batalla entre romanos y samnitas, en 295 aC, habría salido de las filas de los segundos, una bicha espantosa puesta en fuga por un lobo que salió de las filas romanas (Grande del Brío, 1985, 252). Hasta la reforma de Mario, un ala de la "Primera Legión" romana llevaba como enseña la figura de un lobo y se relacionaba con Marte (Blanco, 1993, 94). En el ejército romano, los *velites* -Polibio, 6, 22, 3-, y los *cornicen* llevaban una piel de lobo (Coussin,

1926, 422; Alföldi, 1974, 81-82), y en las enseñas romanas de los “*signiferi*”, figuraba el lobo (Grande del Brío, 1985, 231).

En la península Itálica, los *hirpini*, pueblo de los siglos VI y IV aC, se consideraban descendientes del lobo. Su nombre significa “hombres del lobo”, y el lobo figuraba en sus estandartes. Este pueblo desarrollaba en el Monte Soracte, en los Apeninos, junto a la vía Flaminia, al norte de Roma, el ritual iniciático del dios subterráneo Soranus, pareado de Feronia, relacionable con Perséfone y con el dios lobo del infierno etrusco (Wissowa, 1912, 238; Altheim, 1932, 54; Grimal, 1997, 198). Los “*hirpini sorani*” eran sacerdotes del dios Apolo, cuya madre, Leto, era una diosa de características lobunas (Aristóteles, 6, 580a, 17), y según Virgilio, danzaban descalzos sobre las brasas en las celebraciones (Otto, 1913; Blanco, 1993, 95). El lobo en este caso, se asocia al infierno y la danza indica poseer poderes de trances chamánicos (González-Wagner, 1989, 90). El lobo, al ser animal funerario, estaba relacionado con *Dis Pater*, dios romano del mundo subterráneo (Grimal, 1997, 142), es decir, Plutón, el Hades griego, uno de cuyos centros rituales era el Monte Soracte, consagrado a los manes -es decir, a los antepasados heroizados- (Coarelli, 1983, 271 ss; Mastrocinque, 1996, 148) que habitaban en el centro de la Tierra, en el mundo ctonio), de forma que el culto a Apolo, a *Dis Pater* y a los manes, coincidían en el Monte Soracte (Blanco, 1993, 95-96). Allí una cueva de características onfálicas y ctonias, con aguas sulfúreas, constituía el acceso al “Más Allá” de los “*hirpini sorani*”, cuyos rituales del lobo en una cueva y relacionados con el fuego, se asociaban con iniciaciones guerreras (Almagro-Gorbea, 1999).

En Roma, en el Monte Lupercal, se celebraban en febrero las Lupercalias para proteger el ganado de los ataques de los lobos. En la ladera noroeste del Palatino estaba situada la cueva Lupercal (González-Wagner, 1989, 85), considerada como acceso al “Más Allá”, con una fuente (Almagro-Gorbea, Álvarez-Sanchís, 1993), que era el templo de Fauno, hermano de Fauna (Grimal, 1997, 193-194), relacionable con *Lupercos* y *Pan Lykaios*, al ser hijo de Marte (Altheim, 1932, 72 ss, 78). Fauno era protector de los ganados (González-Wagner, 1989, 85) y Fauna se relacionaría con *Acca Larentia*, divinidad ctonia vestida con piel de lobo (Grimal, 1997, 2; Altheim, 1932, 54). En las Lupercalias, los jóvenes romanos se convertían en “*luperci*”, es decir, lobos purificadores y fecundantes (Dumézil, 1966; Grimal, 1997, 328; Blanco, 1993, 96).

Las fiestas Faunalias, se celebraban en el solsticio de invierno y tenían como finalidad la

reconciliación de los rebaños y los lobos en un intento de permitir la convivencia de ambos - Horacio, III-.

Los entornos rituales podrían desempeñar funciones variables, distintas clases de iniciación: ritos de paso de la juventud guerrera o sacerdotales. En Roma como en otras sociedades mediterráneas, hay diferencias entre los rituales de preservación del ganado frente a los lobos, los guerreros y los sacerdotales y espirituales, por lo que los rituales subterráneos están presentes, al igual que la figura del lobo, de una forma muy parecida a la de Grecia o Etruria, con las que Roma tenía vínculos culturales muy fuertes.

LA FIGURA DEL LOBO EN ASPECTOS RITUALES Y CEREMONIAS DE INICIACIÓN DEL MUNDO IBÉRICO

La presencia del lobo en representaciones artísticas, tradiciones y rituales de iniciación, es un hecho en la cuenca del Mediterráneo (Jeanmarie, 1939; Dumézil, 1966; Alföldi, 1974; Maluquer, 1978, 214 ss; Gallini, 1963, 61-90; González-Wagner, 1989; Moreau, 1989, 23-35; 1990, 32-45; 1992, 191-244; Blanco, 1993, 85-97; González-Alcalde, 1993a; 1993b, 67-78; 2002; González-Alcalde, Chapa, 1993, 169-174; Grimal, 1997, 142; Almagro-Gorbea, 1999). Pero también las representaciones de lobos son una realidad en la península ibérica.

La figura del lobo aparece en la zona de tradición céltica, en diferentes soportes.

En el contexto funerario el lobo figura en estelas, como la de Clunia (Burgos), en la que sobre el lomo de una vaca hay un lobo y tres serpientes, de las que dos miran a peces situados en la parte baja de la representación (García y Bellido, 1957), y la estela de Ponga (Asturias), del siglo I dC en la que un lobo persigue a un ciervo. Alrededor de la figura del lobo hay escrito un nombre que pudiera ser el del difunto, lo que indicaría para García y Bellido (1957, 132-134), que el difunto se habría reencarnado en lobo y cazaría en el “Más Allá” (Grande del Brío, 1985, 237), y de Zurita (Santander), con un guerrero cubierto con piel de lobo, del siglo I dC (Blázquez, 1983, 275; Marco, 1978, 108), lo que podría relacionarlo con la historia del troyano Dolón (Gernet, 1968, 154-171; Lissarague, 1980, fig. 9, 18-20; Mainoldi, 1984).

Este “*carnassier*” está representado también en soportes metálicos, como la pequeña representación de bronce de *Sucellus*, de la Puebla de Alcocer (Badajoz), de los siglos I-II dC (Blázquez, 1983, 262); las placas áureas con cabeza de lobo

y humana de Martela (Badajoz), del siglo IV aC (Berrocal, 1989, 279-291); y en fíbulas con cabezas de lobo y humanas como las de Driebes (Guadalajara), de fines del siglo III aC, y la fíbula con cabezas de lobo de Torre de Juan Abad (Ciudad Real), del 100 aC (Álvarez-Ossorio, 1954, Raddatz, 1969, Cabré, Morán, 1982, fig. 28, núm. 5; Lenerz-de-Wilde, 1991); la fíbula zoomorfa de Carboneras de Gadazón (Cuenca) y la del Museo Arqueológico Nacional, ambas del siglo II aC (Lenerz-de-Wilde, 1991), números 274 y 954 respectivamente; la de bronce con puente en forma de cabeza de lobo que conserva un relleno de pasta blanca en una de las cuencas de los ojos, documentada en Coca (Segovia) (Blanco-García, 1997, 191), la procedente de algún lugar de la Meseta (Cabré, Morán, 1982, fig. 28, núm. 6), las documentadas en Numancia, en cuyo puente están representadas cabezas de lobo (Melida, Alvarez, Gómez *et alii*, 1924, 30, lám. IX, núm. 6; Schüle, 1969, 156, taf. 170, núm. 12). También podemos hacer referencia a la tesera de hospitalidad del Cerro del Almendro (Lora del Río, Sevilla), del siglo I aC aproximadamente (Remesal, 1999, 595-603).

En la cerámica de Numancia hay representaciones de guerreros que se cubren la cabeza con una piel de lobo (Wattenberg, 1963, 203, núm. 1041, tab. XXXVII, núms. 1041-1290; Romero Carnicero, 1977, 28, núm. 56, fig. 13, núm. 56), o que se cubren con una piel de este carnívoro (Sopeña, 1995, 114-119, figs. 49, 51) en el "Vaso de los Guerreros" (Romero-Carnicero, 1977, 21-22, núm. 20, fig. 4, lám. II; Olmos, 1986). Estas representaciones en la cerámica podrían ser paralelizables con la historia de Dolón a que hemos hecho referencia. Simbolizan una actitud de fuerza que contrasta con el mensajero de los nertobrigenses que fue cubierto con una piel de lobo como emblema de paz, ante el cónsul romano Cecilio Metelo, en 152 aC (Grande del Brío, 1985, 242). El que los heraldos fueran cubiertos con una piel de lobo en señal de paz estaría tal vez indicando la existencia de un dios semejante a Sucellus o el mismo Sucellus (Blázquez, 1983, 275). También en la cerámica de Numancia, se documentó la posible cabeza humana con características de lobo y fauces abiertas dentadas (Wattenberg, 1963, 218, núm. 10-1256, lám. XI, 1256; Sopeña, 1995, 119, fig. 32); una representación de cabeza de lobo con las fauces abiertas (Wattenberg, 1963, 221, núm. 1303, lám. XVIII, núm. 1303); prótomos de lobo en una tapa (Wattenberg, 1963, 170, núm. 456, tab. XVII, núm. 456; Jimeno, Fernández, 1990, 164, fig. 177) y en una casa de Mainos (TrasOs-Montes, Portugal), se descubrió un prótomo de lobo (Santos, 1977a; 1977b).

Pero también, las figuras de lobos se extienden a lo largo de la época ibérica en muy variadas formas de su plástica (González-Alcalde, 2002; González-Alcalde, Chapa, 1993, 169-174), lo que indicaría una variabilidad de funciones. Abundan más desde el siglo IV aC, posiblemente relacionadas con la desaparición de las monarquías sacras orientalistas que, durante los siglos VI-V aC, representaban leones y toros como animales míticos (Almagro-Gorbea, 1996d), y su sustitución por las monarquías heroicas en el siglo V-IV aC (Moneo, 2003).

La función funeraria quedaría atestiguada por representaciones de lobos en necrópolis. Serían esculturas como el lobo atacando a un herbívoro, en Porcuna (Jaén), que formaría parte de un monumento funerario extraurbano con escultura de influjo griego (Moneo, 2003, 333) de inicios del siglo V aC (Fig. 4) (Negueruela, 1990, 258-260); las figuras de Osuna (Sevilla), de la colección Albasini, del siglo III al II aC (García-Cano, Page, 1983, 789-790); Pradana (Córdoba), del siglo III al II aC (Chapa, 1986, 113-114); el relieve de Torre-



Figura 4. Lobo atacando a un herbívoro, del Cerrillo Blanco de Porcuna (Jaén). Siglo V aC. Museo Arqueológico de Jaén.



Figura 5. Loba del Cerro de los Molinillos (Baena, Córdoba). Siglos III-II aC. Museo de Bellas Artes de Córdoba.

donjimeno (Jaén), del siglo IV al III aC (Blázquez, 1983, 170); la escultura del Cerro de los Molinillos de Baena (Córdoba), del siglo III al II aC (Fig. 5) (Blanco, 1960, 3-43; Chapa, 1980, 533-537), ya en periodo republicano, donde la loba, amamantando a su cría y sujetando un cordero, es una iconografía relacionada con la muerte y el ciclo vital; y el *larnax* de piedra caliza de Villagordo (Jaén), del siglo IV aC (Chapa, 1979, 445), cuya tapadera presenta en relieve una cabeza y medio cuerpo de lobo, con manos humanas (Fig. 6). Se vuelve así, al significado del lobo como animal simbólico, trasunto del "Iniciador" o "Maestro-lobo", figura común entre los pueblos griegos, etruscos y romanos.

En la zoomaquia del santuario heroico del Cerro del Pajarillo (Huelma, Jaén), que formaría parte de un monumento funerario extraurbano con escultura de influjo griego (Moneo, 2003, 333), de la primera mitad del siglo IV aC (Molinos, Ruiz, Chapa, Pereira, 1998, 159-167) un personaje desnudo, un guerrero héroe se enfrenta al lobo, al "*carnas-*



Figura 6. Larnax calizo de Villagordo (Jaén). Siglo IV aC. Museo Arqueológico de Jaén.

sier". La escena está rodeada de cánidos o carnívoros y parejas de grifos y leones que representan las características sobrenaturales y el valor del héroe. Esta representación es relacionable con el ámbito helénico con historias como la de Euthimos de Locris y Polites, Teseo, Ariadna y el Minotauro, y Perseo, Atenea y la Gorgona Medusa (Grimal, 1997). En estos dos mitologemas está presente el elemento agua. En el primero, el río Kalabros y en el segundo el mar, al igual que en el yacimiento de El Pajarillo, el río Jandulilla rodea el santuario. Esta circunstancia es coherente con las zoomaquias en las que el animal representado simboliza un límite entre el mundo conocido y el desconocido (Molinos, Ruiz, Chapa, Pereira, 1998, 163-164), como un rito de paso, de iniciación (González-Alcalde, Chapa, 1993, 169-174).

Muy significativas son otras expresiones de la plástica ibérica, como las páteras de Tivissa (Tarragona) de la segunda mitad del siglo III aC (Rad-



Figura 7. Pátera de Tivissa (Castellet de Banyoles, Tarragona). Segunda mitad del siglo III aC. Museo Arqueológico de Barcelona.



Figura 8. Pátera de Perotitos (Santiesteban del Puerto, Jaén). Siglo II aC. Museo Arqueológico Nacional, Madrid.

datz, 1969, lám. 75) y Perotitos (Santiesteban del Puerto, Jaén) del siglo II aC (Griñó, Olmos, 1982, 11-111). La primera tiene una cabeza de lobo en el umbo (Fig. 7). La segunda representa en su centro una impresionante cabeza de lobo rodeada de serpientes, devorando una cabeza humana con un torque al cuello, y las manos con un gesto ritual. La decoración interior con centauros y “erotes”, es compleja y repite escenas de connotación funeraria, aunque el contexto arqueológico de la pieza nos es desconocido (Fig. 8). Se ha interpretado que la fiera introduce al difunto en el Más Allá (Olmos, Tortosa, Iguacel, 1992, 150), que es un personaje cubierto con una piel de lobo (Blázquez, 1955-1956, 126), y



Figura 9. Pátera de Perotitos, Santiesteban del Puerto, Jaén (detalle).

que el lobo estuviera devorando una persona (García y Bellido, 1949, 465). Desde mi punto de vista, estas opiniones son posibles y no se excluyen. Hemos comprobado que en Grecia, Etruria y Roma, al Hades se le representa con la cabeza cubierta con esa piel y que, entre otras cosas, simboliza al ya citado Maestro-lobo, el que vigilaba las pruebas que tenía que superar el neófito que era devorado simbólicamente (devorado su pasado) por esa figura de “carnassier” (Fig. 9). Los bronce de Máquiz (Mengíbar, Jaén), de los siglos IV- III aC (Almagro, 1979, 173-211), pudieron relacionarse con una sepultura. Son elementos de carro, donde lobos y cabezas humanas podrían asociarse en el mismo sentido. El lobo se asocia a un universo mítico en el que se afrontan de manera ritual, hombres que cabalgan sobre tritones o hipocampos y también se enfrentan lobos y jabalíes (Fig. 10, a, b),

Como emblema, la figura del lobo forma parte de la decoración central de escudos y pectorales, como el torso del guerrero de la Alcudia de Elche (Alicante), *circa* 450 aC (Ramos, 1950, 354; Chapa, 1980, 168; Almagro-Gorbea, 1999). Esta escultura



Figura 10 A.- Bronce de Máquiz (Mengíbar, Jaén). Siglos IV-III aC. Museo Arqueológico Nacional, Madrid.

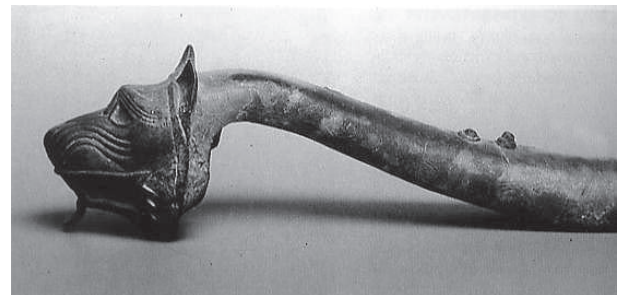


Figura 10 B. Bronce de Máquiz (Mengíbar, Jaén). Siglos IV-III aC. Museo Arqueológico Nacional, Madrid.

en caliza arenisca ostenta en el *kardiophilax* una cabeza de lobo de aspecto feroz, un “*carnassier*” o devorador, considerado como un Zeus Lykaios (Maluquer, 1981, 215). También un “heros ktistes”, dux o jefe heroizado (Moneo, 2003, 399) (Fig. 11). Lo mismo se repite en el relieve, de hacia el 200 aC, de la muralla de Tarragona, donde el escudo de la diosa Minerva lleva en el centro una cabeza de lobo (Grunhagen, 1976, 75-77, 77-94) a modo de emblema defensivo de la ciudad. Tendría las características de Atenea Promachos (Niemayer, 1960). La cabeza de lobo desempeñaría la función de paralizar de terror al enemigo y también se relacionaría en el mundo ibérico con divinidades infernales como la Aidos Kyné de Hades (Krauskopf, Dahlinger, 1988, 285-330) que tornaba invisible a su portador (Gernet, 1982). Serían paralelizables con las cabezas de lobo en los umbos de los escudos de los adoradores de Zeus Lykaios en la cueva del Monte Ida en Creta, donde había nacido el dios (Maluquer, 1978, 214 ss), y con el escudo con re-



Figura 11. Torso del guerrero de La Alcudia de Elche (Alicante), ca. 450 aC. Museo Arqueológico de La Alcudia (Elche, Alicante).

lieves rodeando a una figura central con cabeza de lobo, documentado en la misma cueva, y además con el escudo de bronce de Palaikastro, en cuyo umbo está representada una cabeza de lobo (Blanco, 1986, 153-160).

Además podrían tratarse de emblemas de clan identificado con este animal, como en otros contextos mediterráneos (Blanco, 1993). A este respecto, la escultura recoge temas, repetidos en áreas restringidas, que podrían relacionarse con imágenes empleadas por grupos étnicos (Chapa, 1997, 235-247). La iconografía de las monedas



Figura 12. Moneda de bronce de Iltirta (Lleida), 218-49 aC. Museo Arqueológico Nacional, Madrid.

puede indicarnos los límites de la etnia que disponía de una ceca. La figura del lobo se incluyó en las acuñaciones de la ceca de Iltirta (Lérida), del 218 al 49 aC (Fig. 12), entre los ilergetes (Vives, 1926, 186, ceca 96; Untermann, 1975, 204 ss; Villaronga, 1979, 113, núm. 237; 128, núms. 284-287; 226, núms. 817-821), Ilteraka, cerca de Cástulo, de fines del siglo III e inicios del II aC (Vives, 1924, I, 72, 1; Untermann, 1975, 329; Gómez-Moreno, 1962, 85; Blázquez, 1983, 148-149), Ilduro, en la actual Cataluña (Vives, 1926) e Ilturgi (Andújar, Jaén), lo que indicaría que era animal totémico en zonas muy amplias. En 78 aC, en tiempo de Sertorio, está en el reverso de las monedas. En época de Augusto, se vuelve a incluir, como la loba romana, en un sistema de romanización, después de haberlo prohibido en épocas anteriores (Villaronga, 1969-1970; Grande del Brío, 1985, 239). En este ámbito, la figura de la loba romana aparece en soportes variados, como “pasarriendas” (Fernández de Avilés, 1942, 119-215), también en el molde de barro de panadero de fines de la época republicana, en el Monte Arabí, entre Yecla y Montealegre (Murcia), que la representa junto a Rómulo y Remo (Blázquez, 1960, 258-259).

Se han documentado abundantes representaciones del lobo en la cerámica ibérica (Nordström, 1969) de los siglos III-I aC (Menéndez Fernández, 1988), que pueden hacer referencia a actividades culturales vinculadas a rituales iniciáticos. Una escena pintada del vaso del “Ciclo de la Vida”, documentado en Valentia, ha sido interpretada como una representación de un personaje mitológico semejante a un centauro (Serrano-Marcos, 2000, 26), o como un ser híbrido con cuerpo de caballo y torso asexual que pariría por la boca un ser humano con casco y jabalina. Este personaje sería el

fundador de una población, mientras en su cuerpo se gestarían futuros jóvenes aristócratas guerreros que serían alimentados por un animal (Olmos, 2000, 26, 66 ss), como Rómulo y Remo lo fueron por la loba (Dumézil, 1987, 260). Aceptando estas interpretaciones, también podría caber la posibilidad de que el “*carnassier*”, al que denominamos “Maestro-lobo”, pariera simbólicamente por la boca al iniciado, después de haberle tragado como neófito, es decir, sería la representación de un nuevo nacimiento iniciático. Estaríamos así ante el mitologema del “monstruo engullidor”, recogido en los rituales iniciáticos de diversas partes del mundo y desde luego en la antigua Grecia, en las narraciones mitológicas referidas a Herakles y Perseo (Moreau, 1992, 205-208, 221-225; González-Alcalde, 2002).

Junto al ave rapaz, el lobo, es uno de los temas básicos del grupo “Elche-Archena” (Menéndez Fernández, 1988). El lobo y el ave son fuerzas opuestas (Olmos, 1988-89, 79-102). Ambos vuelven la cabeza o se enfrentan y luchan, como en el cálaro troncocónico y el ánfora globular de La Alcudia de Elche (Alicante), del siglo III a la primera mitad del siglo I aC (Fig. 13); el ánfora de cuello alto del Tossal de Polop, el dolium y ánfora de cabezo de Tío Pío de Archena, o en el enócoe de boca trilobulada del *Museu d’Arqueologia de Catalunya*, en Barcelona (Menéndez-Fernández, 1988, 493, 509, 529-530, 551b), en el que el “*carnassier*” persigue al ave. En otros casos, las liebres se enfrentan al lobo junto al ave, como en la tinaja de La Alcudia de Elche (Pericot, 1979, il. 125), en el ánfora ovoide del Tossal de Polop y en la olla bitroncocónica del



Figura 13. Ánfora globular de La Alcudia de Elche (Alicante). Siglo III-primer mitad del siglo I aC. Museo Arqueológico de La Alcudia (Elche, Alicante).



Figura 14. Ánfora globular de La Alcudia de Elche (Alicante). Siglo III-primer mitad del siglo I aC. Museo Arqueológico de La Alcudia (Elche, Alicante).

Tossal de Manises (Alicante) (Menéndez Fernández, 1988, 509, 1; 513). En el ánfora globular de La Alcudia de Elche (Menéndez-Fernández, 1988, 494), una liebre tira de la lengua a un lobo, conformando una figura posiblemente relacionable con la pintura de otra del mismo origen, del siglo III a la primera mitad del siglo I aC (Menéndez-Fernández, 1988, 491) en la que una figura humana realiza un acto similar (Fig. 14). Podría tratarse de un rito de iniciación para pasar de la infancia a la juventud (Olmos, 1988-1989, 98); aceptando esta interpretación, también contemplamos la posibilidad de que pudiera tratarse de una Iniciación espiritual para alcanzar el puesto de sacerdote o de chamán (González-Alcalde, 1993b, 74). La escena podría interpretarse como la superación de un rito iniciático por quien tira de la lengua al lobo. El ave de gran tamaño mira hacia el símbolo de la “Diosa Madre” -un aspa- y hacia la escena (González-Alcalde, 1997, 340). El personaje ha vencido al lobo y a lo que representa en el transcurso del ritual iniciático asumiendo su poder y cualidades (González-Alcalde, Chapa, 1993, 169-174). El hecho de que la figura del ave aparezca opuesta al “*carnassier*” -Maestro lobo-, podría encerrar un significado de ayuda de la divinidad para superar el rito de la Iniciación. El ave representaría, por consiguiente, a la “Diosa-Madre” que ayuda y defiende la vida del neófito, como reina del mundo subterráneo que gobierna, además del celeste (González-Alcalde, 1997, 339-340).

Esta escena, al igual que muchas en las que aparecen aves con las alas explayadas, lleva bajo la banda una serie de “S”, símbolo de la serpiente -animal relacionado con el mundo subterráneo- (Ramos-Fernández, 1989-90, 103; 1991, 44), lo que reforzaría la posibilidad de que el ritual se desarrollase en una cueva, lugar usual para la celebración de ritos iniciáticos de paso (Ramos-Fernández,

1989-1990, 101-109; González-Alcalde, 1993b, 67-78), a modo de entradas simbólicas al “Más Allá” (González-Alcalde, Chapa, 1993, 169-174), al mundo subterráneo.

En Teruel son muy significativas, entre otras, las representaciones pictóricas en cerámica de Alloza, del siglo II-I aC, en la que los lobos atacan a los ciervos (Ortego, 1944-1946, 185; Atrián, 1957, 203-210), de Azaila, donde además del lobo hay otras figuras de animales y en varios vasos el lobo está situado en la proximidad de un árbol (Cabré, 1926, 215-260; Cabré, 1944) y en el cálato del Cabezo de la Guardia (Alcorisa), en el que dos jabalíes son acosados por cinco lobos (Atrián, Martínez, 1976, 60-97, fig. 19).

En el Sureste, la zona del Segura-Vinalopó es la que ha proporcionado más cerámicas pintadas en las que interviene el lobo, como el vaso de Peña Rubia (Elche de la Sierra, Murcia) con una pareja de lobos, macho y hembra, en insólita alusión al dimorfismo sexual y asociados a simbología astral (Fig. 15) (Lillo, 1988, 140). También es muy significativa la representación del lobo en el cálato del Cabecico del Tesoro (Verdolay, Murcia) en el que el lobo presenta las fauces abiertas (Nieto, 1939; 1948, 176; Pericot, 1979, figs. 23-24) (Fig. 16).

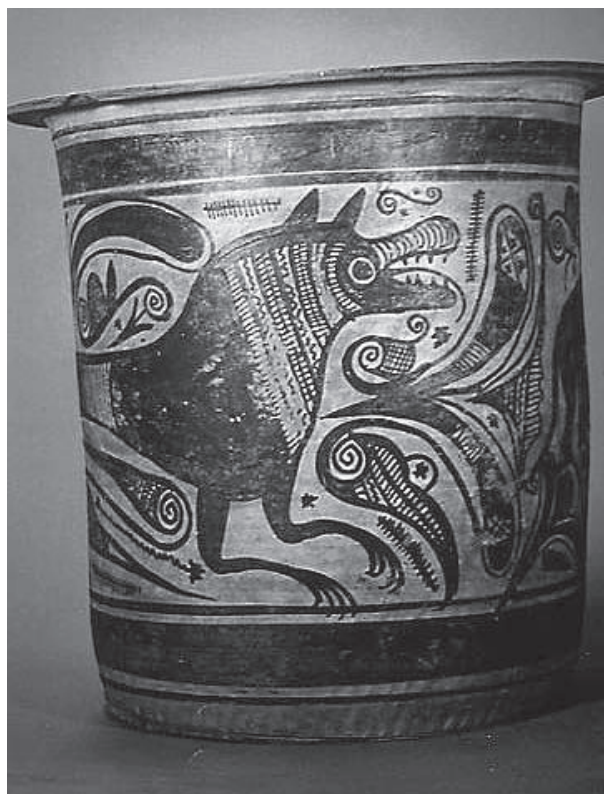


Figura 16. Cálato del Cabecico del Tesoro (Verdolay, Murcia). Museo Arqueológico de Murcia.

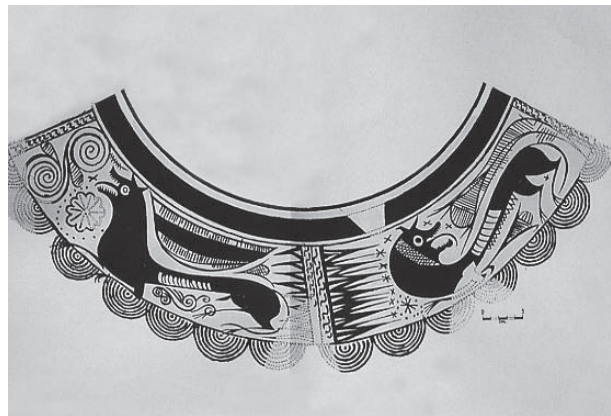


Figura 15. Representación pictórica del Vaso de Peña Rubia (Elche de la Sierra, Murcia).

Es de gran significación la “Diosa de los Lobos”, pintada sobre una urna ovoide del siglo III al II aC (Fig. 17), documentada en la cueva-santuario ibérica de La Nariz (Umbría de Salchite, Moratalla, Murcia) (Lillo, 1983, 769-781), cueva de muchísima importancia por darse con tanta claridad la relación cueva-agua-lobo-fuego, como en la cueva del Monte Soracte de Roma. Es una figura femenina estante, con el rostro muy esquemático, quizá una

máscara. Los brazos levantados, tienen aspecto de cuerpos de lobos o están recubiertos con pieles de estos carnívoros y dos cabezas de lobo en lugar de manos. Se rodea de cuatro depredadores con aspecto de lobos, uno más grande y feroz que los otros, y parece saltar sobre un mueble-escabel

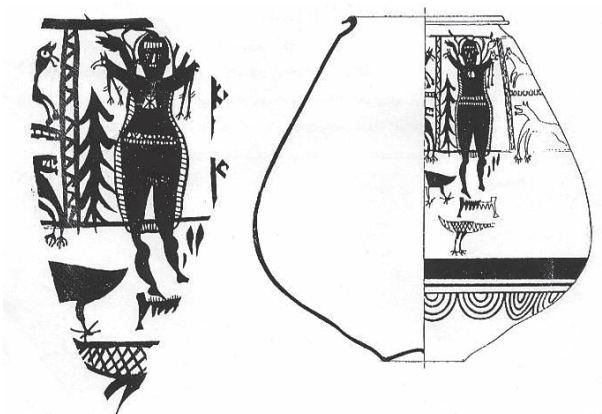


Figura 17. Fragmento y reconstrucción de la urna ovoide de “La Diosa de los Lobos”, pintada, del siglo II aC, encontrada en la Cueva de La Nariz, Umbría de Salchite (Moratalla, Murcia).

o taburete cubierto con una piel (Lillo, 1983, 773; Ruano, 1992, 45), si bien puede interpretarse de manera alternativa. Si encuadramos esta figura en el contexto mediterráneo, podemos suponer también que el escabel pueda ser un brasero lleno de carbones encendidos sobre los que andaría, saltando, la figura, según el fragmento original en el que unos motivos pictóricos sugieren llamas (González-Alcalde, 1993b), lo que conformaría una parte del ritual (González-Alcalde, Chapa, 1993, 169-174) de características semejantes al que efectuaban en el Monte Soracte los "hirpini sorani" cuando danzaban descalzos sobre las brasas en las celebraciones (Blanco, 1993, 95). Junto al brasero se documentan aves, posiblemente de corral, lo que la relacionaría con el culto solar (Almagro-Gorbea, 1999, 31). Junto a la figura hay un árbol, lo que produce un paralelismo con cerámicas de Azaila (Teruel) (Cabré, 1926, 215-260; 1944). Estamos ante una asociación de cultos en los que intervendría el lobo en una cueva-santuario Ibérica, cuya relación con el agua se ve reforzada por un pilón de forma cúbica de un metro de lado en el que se depositaría el agua de lluvia que entra en la cueva. Esta relación cueva-santuario, fuente y manantial ha sido documentada de forma amplia en el mundo ibérico, como elemento purificador y ritual y se relaciona con la morfología de las cuevas-santuario y los lugares donde se depositaron los materiales (Aparicio, 1976, 21-25; Blázquez, 1957, 86, 209-223; Olmos, 1992). Sabemos además, que en rituales de iniciación asociados al lobo, los neófitos tenían que atravesar una corriente de agua o un lago como símbolo de la disolución del mundo pasado (Jeanmarie, 1939, 331; Gallini, 1963, 63; Eliade, 1979, 170). Una variante de la corriente de agua o del lago podría ser un receptáculo, como este pilón, en el que se sumergiría el iniciando para acceder a la fuerza e invulnerabilidad en el transcurso de determinados rituales (González-Alcalde, 2002). En el mundo itálico, se han documentado en cuevas rituales cubetas o salidas de agua y cursos de agua como lagos o manantiales (Moneo, 2003, 304). Estos cultos se realizarían en cuevas consideradas como centros ctonios y de contacto con el "Más Allá" y podrían referirse a iniciaciones chamánicas, y en otras ocasiones guerreras. A este respecto haremos referencia al representado en la cista etrusca de Palestrina (Preneste) (Dumézil, 1987, 662-664). Este santuario tenía la forma de un ninfeo (Champeaux, 1982), lo que podría relacionar las diosas-lobas con las Ninfae lupianae (Blázquez, 1962, 177-178) documentados en la Hispania romana y posteriormente (Almagro-Gorbea, 1999, 32). En el baño de Aquiles

por su madre Tetis -ésta le bañó en el río infernal Éstige que tenía la virtud de hacer invulnerable a quienes fueran sumergidos en sus aguas- (Grimal, 1997, 40) y en otras muchas iniciaciones guerreras relacionadas con el lobo (González-Alcalde, Chapa, 1993, 169-174; Almagro-Gorbea, 1994; 1996b; 1999), en cuevas muy similares.

La figura ha sido interpretada de varias formas. La diosa de Ilici podría asociarse con ella, al estar relacionada con el lobo y el ave solar (Menéndez Fernández, 1988; Ramos Fernández, 1991) y sería Tanit-Juno Caelestis (Ramos Fernández, 1975; González-Alcalde, 1997, 329-343), si bien la diosa documentada en la Cueva de la Nariz, por su disposición entre lobos, podría relacionarse con la Diana de Segóbriga (Almagro-Gorbea, 1996c, 110); aunque también con la diosa Hécate (Lillo, 1983), de gran poder sobre el mundo subterráneo, relacionada con Deméter y Perséfone (Moneo, 2003, 439). Podría interpretarse como una hipóstasis de Artemis, Artemis-Hécate (Lillo, 1983; Almagro-Gorbea, 1996b; Moneo, 2003, 435), divinidad que preside los ritos de paso de edad (Brulé, 1987, 188, 196). Artemis que podría considerarse la principal diosa del panteón greco-focense y su introducción en el mundo ibérico es resultado de la colonización griega; es la diosa del mundo natural, está relacionada con la luna, fuentes, ríos y aguas fecundantes, vegetación y agricultura y es Pothnia Theron o "Señora de los Animales", dispensadora de la vida y la muerte; es hija de Deméter (Farnell, 1977, II, 425 ss, 456) y Perséfone (Wilamowitz, 1931-1932, 173), es decir, Luna-Diana-Proserpina. Sería una divinidad primordial celeste, fecundante y ctonia, ancestral, de origen indoeuropeo (Price, 1971, 48-69), una "Diosa-Madre" que desde la edad del bronce evolucionaría en el contexto ibérico, hasta formar parte del ámbito urbano (Almagro-Gorbea, 1999, 32, 35), una divinidad protectora de la población, y, al estar asociada a los mismos elementos relacionados con rituales iniciáticos (Almagro-Gorbea, 1996b, 110; Moneo, 2003, 124-126) probable equivalente femenino de su hermano patero Apolo Lykaeos-Apolo Soracte-Apolo-Hecatos (Kraus, 1960, 11). Al ser su hermana, es Lykeia, diosa de los lobos y el lobo le estaba consagrado (Farnell, 1977, II, 432 ss). Como esposa de Zeus estaba relacionada con la vida de las mujeres y asistía a las jóvenes en sus ritos prenupciales. También es diosa salutífera por asistir a las madres en sus partos (Farnell, 1977, III, 453 n. B, 467). Además es "*kourotropha*" por ser protectora de los niños recién nacidos, a los que cuidaba hasta que llegaban a la madurez, presidiendo los ritos iniciáticos de clases de edad (Moneo, 2003, 435).

Esta cueva, muy asociada con el lobo, proporcionó además otro hallazgo muy significativo en este contexto ritual. Se trata de un canino de este carnívoro, perforado para poderlo colgar, de 44 milímetros de longitud.

CONCLUSIÓN

Como para otros pueblos mediterráneos, para los iberos el lobo presentaba una doble polarización. Por una parte era el depredador temido, aborrecible, al que había que cazar para impedir que continuara diezmando los rebaños (Grande del Brío, 1985, 13). Por otro lado era temido y respetado por su organización como cazador y representaba la muerte en el sentido de devorador o “*carناسier*”. Se relacionaba con la noche, con lo oscuro, en el mundo mediterráneo con una figura sobrenatural y en el entorno ibérico con un dios nocturno, cubierto por una piel de lobo (Blázquez, 1962, 142). Su fuerza y habilidad como depredador, y la capacidad de enfrentarse a él con éxito, se conseguían mediante rituales (Eliade, 1982, 359). Pero el lobo, como guardián del Hades tiene una simbología mucho más amplia que la del animal devorador de ganado. En este contexto es el animal con el que se identifica el sacerdote-chamán, el “Maestro-lobo”, de papel destacado en los procesos de iniciación en cuevas consideradas sagradas, en las que la figura del lobo adquiere su papel de conductor o “devorador” del neófito que tiene que salir airoso de las pruebas, en las que debe morir a un mundo anterior, a un estatus anterior y renacer como un hombre nuevo. Para ello tiene que descender a parajes especiales, como las cuevas, uno de los lugares en que mejor se entiende el proceso de acercamiento a las entrañas de la tierra, como lugar infernal, para después ascender. Aquí la figura del lobo cumple el papel de guardián del Mundo subterráneo, y sólo venciendo a este personaje se consigue salir con éxito. No en vano él es el maestro de la iniciación en una amplia parte del mundo mediterráneo (González-Alcalde, 1993b; 2002).

No tenemos constancia escrita de la existencia de estos procesos iniciáticos en el mundo ibérico, debido a los escasos textos que han llegado hasta nosotros y al desconocimiento de la lengua ibérica, circunstancia que no se da con otras lenguas de la cuenca mediterránea. Sin embargo, una serie de elementos pueden ayudarnos para trazar paralelismos entre los cultos subterráneos en la Península y en otros lugares del Mediterráneo (González-Alcalde, 2002). Por una parte las cuevas-santuario, en las que se depositaron materiales de carácter

ritual, pueden ser interpretadas en clave de procesos iniciáticos (González-Alcalde, Chapa, 1993, 169-174). La mayoría son de acceso difícil, con recorridos complicados, largos y peligrosos; en ellas, no es posible la habitabilidad, pero sí la simbología del descender, seguida del ascenso del neófito en su recorrido por el inframundo, al igual que en Arcadia, Atenas, Beocia, Tesalia y Creta, en Grecia y en el noroeste de Italia, Sicilia y Roma. En segundo lugar se depositan al final de esos recorridos, en las partes más profundas de las cuevas vasos cerámicos como los caliciformes, asociados a las ofrendas de agua y otros líquidos (González-Alcalde, 1993b; 2002). Este aspecto se entronca con la esencial tradición ritual vinculada al agua de cuevas (Battaglia, 1955, 16, 18), relacionada con las ninfas -Odisea XIII, 96-112 y versos 55-266- (Navarre, 1905; Faure, 1964; Serrano, Fernández-Palmeiro; 1992, Sanmartí, 1987) y las ceremonias iniciáticas (Saintyves, 1918; González, Mayer, Stylow, 1987; Almagro-Gorbea, 1999; González-Alcalde, 2002). A este respecto, las corrientes de agua subterránea son de enorme importancia. Son aguas que estarían en contacto con los antepasados (Thevenot, 1968, 201). Por eso se la asociaba con los poderes curativo, fecundador y “*kourotrophos*”. Se la relaciona con el crecimiento de los jóvenes y su acceso a la madurez (Dowden, 1989, 123). Todo ello se imbrica en los rituales iniciáticos (Gennep, 1981). El agua es por lo tanto, un elemento de paso al “Más Allá” (Almagro-Gorbea, 1996a, 45). El agua como elemento purificador relacionado con centros culturales está documentada en el mundo ibérico (Ruíz-Bremón, 1989; Olmos, 1992) y también en el celtibérico (Almagro-Gorbea, 1994; Almagro-Gorbea, Álvarez, 1993; Almagro-Gorbea, Moltó, 1992); cretense y griego (Alexiou, Platón, Guanella, 1967; Rudhart, 1971; 1987) y romano (Díez, 1980; 1998).

Además, la figura humana o divina, relacionada con el lobo, asumiendo algunos de sus rasgos y enmarcada en el mundo religioso, es característica de las divinidades y de los maestros de la iniciación (González-Alcalde, 2002). La simbología ritual del lobo está bien atestiguada en el mundo ibérico pleno y tardío, incluso en algún caso, como el fragmento cerámico denominado “La Diosa de los Lobos”, va vestida con pieles de lobo, como los “Maestros-lobo” de la Iniciación mediterráneos (Moreau, 1989, 26-35; 1990, 32-45, 1992, 191-244). Se vincularía con los rituales de paso de los que el aspirante a la Iniciación debe salir victorioso y transformado (González-Alcalde, Chapa, 1993, 169-174).

Estas ceremonias de Iniciación de fraternas guerreras de una sociedad de clases de edad (Altheim, 1932, 54; Jeanmarie, 1939; Almagro-Gorbea,

1999), sacerdotales y espirituales (Eliade, 1984; Van Gennep, 1986; Dacosta, 1991) se realizarían, como sucedía en otras culturas contemporáneas del mundo ibérico, en las cuevas-santuario (González-Alcalde, 2002), entornos ctonios, y además onfálicos o centros del mundo. "Onphalos" es ombligo en griego. El ombligo ha sido desde la más remota antigüedad y para muchos pueblos, el símbolo del centro. A partir de ese centro se realizaría la creación del mundo. Su colocación en un lugar escogido, otorgaba la sacralización y lo convertía en el "centro del mundo". Según Pausanias, el ónfalos era el símbolo del centro cósmico donde se crea la comunicación entre el mundo de los hombres, el mundo de los muertos y el de los dioses.

Estos paralelismos culturales podrían basarse en que, en el devenir del mundo ibérico la evolución de los santuarios, divinidades y creencias religiosas, es el resultado de un proceso socio-cultural semejante al del conjunto de las otras culturas mediterráneas. Las colonizaciones con sus consecuencias de aculturaciones y fenómenos de difusión son de esencial importancia a este respecto. Todo ello nos indicaría que la cultura ibérica forma parte del proceso evolutivo de las culturas mediterráneas contemporáneas a ella (Moneo, 2003, 301; 303-311; 457).

Esta circunstancia, nos induce a sostener la existencia de unas relaciones ideológicas de proximidad mayores de lo que hasta ahora se ha supuesto, entre las distintas culturas que dejaron su impronta en el entorno mediterráneo.

BIBLIOGRAFÍA

- ALEXIOU, S., PLATON, N., GUANELLA, H. (1967): *La Crète antique*. NZN Buchverlag, Zürich et Librairie Hachette. Paris.
- ALFÖLDI, A. (1974): *Die Struktur der vorrömischer Römerstaates*. Heidelberg.
- ALMAGRO-BASCH, M. (1979): *Los orígenes de la toréutica ibérica*. Trabajos de Prehistoria, 36, pp. 173-211. Madrid.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (1978): *Los relieves mitológicos orientalizantes de Pozo Moro*. Trabajos de Prehistoria, 35, pp. 263-266. Madrid.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (1994): *Saunas iniciáticas, termas celtibéricas y culto imperial*. Caesarodunum, 28. Mélanges Raymond Chevalier. Vol. 2. Histoire & Archéologie. Tome 1. Tours.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (1996a): *La religión ibérica*. En Actas "La Dama de Elche más allá del enigma". Valencia, 1996, pp. 219-231. Valencia.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (1996b): *Lobo y ritos de iniciación en Iberia*. En OLMOS, SANTOS (eds.) "Iconografía Ibérica e Iconografía Itálica: Presupuestos de interpretación y lectura" (Roma, 1993). Serie Varia 3. CSIC. Madrid.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (1996c): *El Locus Dianae con inscripciones rupestres de Segóbriga*. Saxa Scripta. En RODRÍGUEZ, GASPERINI (eds.) Actas del Simposio Internacional Ibero-Itálico sobre epigrafía rupestre (Santiago de Compostela y norte de Portugal, 1992). Anejos de Larouco, 2, pp. 61-97. Santiago de Compostela.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (1996d): *Ideología y poder en Tartessos y el mundo ibérico*. Discurso de Ingreso en la Real Academia de la Historia. Madrid.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (1999): *El Rey Lobo de La Alcudia de Elche*. Universidad de Alicante.
- ALMAGRO-GORBEA, M., ÁLVAREZ, J. R. (1993): *La "sauna" de Ulaca: saunas y baños iniciáticos en el mundo céltico*. Cuadernos de Arqueología de la Universidad de Navarra, 1, pp. 177-253. Pamplona.
- ALMAGRO-GORBEA, M., MOLTÓ, L. (1992): *Baños de vapor en la Hispania prerromana*. En "Termalismo Antiguo. Aguas medicinales, termas curativas y culto a las aguas en la península Ibérica", pp. 67-102. Madrid.
- ALMAGRO-GORBEA, M., MONEO, T. (2000): *Santuarios urbanos en el mundo ibérico*. Bibliotheca Praehistorica Hispana, 4. Real Academia de la Historia. Madrid.
- ALTHEIM, F. (1932): *Römische Religionsgeschichte*, I-III. Berlin.
- ALTHEIM, F. (1938): *A History of Roman Religion*. London.
- ALVAREZ-OSSORIO, F. (1954): *Tesoros españoles antiguos en el Museo Arqueológico Nacional*. Madrid.
- ANZIANI, D. (1910): *Demonologie Etrusque*. Mélanges de Archaeologie et d'histoire. École Française de Rome, 30. Paris.
- APARICIO, J. (1976): *El culto en cuevas en la Región valenciana*. En „Homenaje a García y Bellido“. Revista de la Universidad Complutense, 25, 10, pp. 9-30. Madrid.
- ATRIÁN, P. (1957): *Primera campaña de excavaciones en el poblado ibérico de El Castellillo (Alloza, Teruel)*. Teruel, 17-18, pp. 203-210. Teruel.
- ATRIÁN, P., MARTÍNEZ, M. (1976): *Excavaciones en el poblado ibérico del Cabezo de la Guardia (Alcorisa, Teruel)*. Teruel, 55-56, pp. 60-97. Teruel.

- BATTAGLIA, R. (1955): *Riti, culti e divinità delle genti paleovenete*. Boletín del Museo Cívico de Padova, 44, pp. 16-18. Padova.
- BERROCAL, L. (1989): *Placas áureas de la Edad del Hierro en la Meseta occidental*. Trabajos de Prehistoria, 46, pp. 279-291. Madrid.
- BLANCK, H. (1987): *Louis Schulz und die Tombe dell'Orco und dei Vasi dipinti*. Malerei der Etrusken. Verlag Philipp Von Zabern. Mainz am Rhein.
- BLANCO, A. (1960): *Orientalia II*. Archivo Español de Arqueología, 33, pp. 3-43. Madrid.
- BLANCO, A. (1986): *El escudo de Aquiles*. Historia 16, pp. 153-160.
- BLANCO, A. (1993): *El "carnassier" de Elche*. En "Homenaje a Alejandro Ramos Folqués". CAM. Fundación Cultural, pp.85-97. Elche.
- BLANCO, J. F. (1997): *Zoomorfos celtibéricos en perspectiva zenital. A propósito de los hallazgos de Cauca y el castro "Cuesta del Mercado" (Coca, Segovia)*. Complutum, 8, 183-203. Madrid.
- BLÁZQUEZ, J. M. (1955-1956): *La interpretación de la pátera de Tivissa*. Ampurias, 17-18. Barcelona.
- BLÁZQUEZ, J. M. (1957): *Le culte des eaux dans la Peninsule Iberique*. Ogam, IX, fasc. 1, 209-233.
- BLÁZQUEZ, J. M. (1960): *Molde de barro con el tema de la loba y los gemelos*. Zephyrus, 11, pp. 258-259. Salamanca.
- BLÁZQUEZ, J. M. (1962): *Religiones Primitivas de Hispania, I. Fuentes Literarias y Epigráficas*. CSIC. Biblioteca de la Escuela Española de Historia y Arqueología de Roma, 14. Roma.
- BLÁZQUEZ, J. M. (1977): *Imagen y Mito. Religiones mediterráneas e ibéricas*. Ediciones Cristiandad. Madrid.
- BLÁZQUEZ, J. M. (1983): *Primitivas religiones ibéricas. Religiones prerromanas*, tomo II. Ediciones Cristiandad. Madrid.
- BRONCANO, S., BLÁZQUEZ, J. M. (1985): *El Amarejo (Bonete, Albacete)*. Excavaciones Arqueológicas en España, 139. pp. 279-280. Madrid.
- BRULÉ, P. (1987): *La fille d'Athènes. La religion des filles à Athènes à l'époque classique*. Mythes, cultes et société. Centre de Recherches d'Histoire Ancienne, 76. Paris.
- CABRÉ, J. (1926): *La cerámica pintada de Azaila*. Archivo Español de Arqueología, 2, pp. 215-260. Madrid.
- CABRÉ, J. (1944): *Corpus Vasorum Hispanorum. Cerámica de Azaila*. Madrid.
- CABRÉ, J., MORÁN, J. A. (1982): *Ensayo cronológico de las fibulas con esquemas de La Tène en la Meseta Hispánica*. Boletín de la Sociedad Española de Amigos de la Arqueología, 15, pp. 4-27. Madrid.
- CENCILLO, L. (1970): *Mito, semántica y realidad*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid.
- CENCILLO, L. (1998): *Los mitos, sus mundos y su verdad*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid.
- CHAMPEAUX, J. (1982): *Fortuna : Recherches sur le culte a la Fortune a Rome et dans le monde romain des origines a la mort de César*. Collection de l'École Française de Rome, 64.
- CHAPA, T. (1979): *La caja funeraria de Villagordo, Jaen*. Trabajos de Prehistoria, 36, p. 445. Madrid.
- CHAPA, T. (1980): *La escultura ibérica zoomorfa*. (Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid). 2 vols. Madrid.
- CHAPA, T. (1986). *Influjos griegos en la escultura zoomorfa*. Iberia Graeca. Serie Arqueológica, 2. Madrid.
- CHAPA, T. (1997): *La escultura ibérica como elemento delimitador del territorio*. En OLMOS, SANTOS (eds.) «Iconografía Ibérica. Iconografía Itálica: propuestas de interpretación y lectura». Madrid.
- COARELLI, F. (1983): *Il Foro Romano. Periodo Arcaico*. Roma.
- COUSSIN, P. (1926): *Les armes romaines. Essai sur les origines et l'évolution des armes individuelles du légionnaire romain*. Paris.
- CUADRADO, E. (1972): *Tipología de la cerámica ibérica fina de El Cigarralejo, Mula (Murcia)*. Trabajos de Prehistoria, 29, pp. 149 ss. Madrid.
- DACOSTA, Y. (1991): *Initiations et sociétés secretes dans l'antiquité gréco-romaine*. L'Ille Verte. Berg International Éditeurs. Paris.
- DÍEZ, E. (1980): *Quellnymphen*. Forschung und Funde. Festschrift Bernhard Neutsch, pp. 103-108. Innsbruck.
- DÍEZ DE VELASCO, F. (1998): *Termalismo y religión. La sacralización del agua termal en la Península Ibérica y el norte de África en el mundo antiguo*. Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones. Monografías, 1. Servicio de Publicaciones. Universidad Complutense. Madrid.
- DOWDEN, K. (1989): *Death and the Maiden. Girl's Initiation rites in Greek Mythology*. Routledge. London & New York.
- DUCATI, P. (1930): *L'arte classica*. Torino.
- DUMÉZIL, G. (1939): *Mytees et Dieux des Germains*. Paris.

- DUMÉZIL, G. (1940): *Mytra-Varuna*. Paris.
- DUMÉZIL, G. (1966): *La religión romaine archaïque*. Paris.
- DUMÉZIL, G. (1987): *La religión romaine archaïque*. Payot. Paris.
- ELIADE, M. (1979): *Traité d'Histoire des Religions*. Payot, 2ª éd. (1ère édition, 1964). Paris.
- ELIADE, M. (1982): *Chamanismo y técnicas arcaicas del éxtasis*. Fondo de Cultura Económica. México.
- ELIADE, M. (1984): *Iniciaciones místicas*. Taurus. Madrid.
- ELIADE, M. (1985): *De Zamolxis a Gengis-Khan. Religiones y folklore de Dacia y de la Europa oriental*. Ediciones Cristiandad. Madrid.
- FARNELL, L. R. (1977): *The cults of the Greek States*. 5 vols. Caratzas Brothers. New Roselle. New York.
- FAURE, P. (1964): *Fontions des cavernes crétoises*. Ecole Française d'Athènes. Travaux et Memoires. Edic. De Boccard. Paris.
- FERNÁNDEZ, A. (1942): *Relieves hispanorromanos con representaciones ecuestres*. Archivo Español de Arqueología, 15, pp. 119-215. Madrid.
- GALLINI, C. (1963): *Katapontismo*. Studi e Materiali di Storia delle Religión, 34, 1: 61-90.
- GARCÍA y BELLIDO, A. (1949): *Esculturas romanas de España y Portugal*. 2 vols. CSIC. Madrid.
- GARCÍA y BELLIDO, A. (1957): *Esculturas romanas de España y Portugal*. Madrid.
- GARCÍA, J. M., PAGE, V. (1983): *Un nuevo relieve zoomorfo procedente de Osuna (Sevilla)*. Actas del XVI Congreso Nacional de Arqueología (Murcia, 1981), pp. 789-794. Zaragoza.
- GENNEP, A. VAN (1986): *Los ritos de paso*. Taurus. Madrid.
- GERNET, L. (1968): *Dolon le loup*. Anthropologie de la Grece Antique, pp.154-171. Paris.
- GERNET, L. (1982): *L'anthropologie de la Grece antique*. (2e edition.). Paris.
- GIL-MASCARELL, M. (1975): *Sobre las cuevas ibéricas del País Valenciano. Materiales y problemas*. Papeles del Laboratorio de Arqueología de Valencia, 11, pp. 281-332. Valencia.
- GIRY, J., JULLY, J. SOLIER, Y. (1967): *Les gobelets gris carénés faits au tour, a l'Age du Fer languedocien*. Rivista di Studi Liguri, 33, nº. 1-3. Bordighera.
- GÓMEZ, M. (1962): *Escritura bástulo-turdetana*. Madrid.
- GONZÁLEZ-ALCALDE, J. (1993a): *Las Cuevas-Santuario Ibéricas en Levante*. (Tesis de Licenciatura. Universidad Complutense de Madrid). Madrid.
- GONZÁLEZ-ALCALDE, J. (1993b): *Las Cuevas Santuario Ibéricas en el País Valenciano: un ensayo de interpretación*. Verdolay, 5, Revista del Museo de Murcia, pp. 67-78. Murcia.
- GONZÁLEZ-ALCALDE, J. (1997): *Simbología de la Diosa Tanit en representaciones cerámicas ibéricas*. Quaderns de Prehistòria i Arqueologia de Castelló, 18, pp. 329-343. Servei d'Investigacions Arqueològiques i Prehistòriques. Diputació. Castelló de la Plana.
- GONZÁLEZ-ALCALDE, J. (2002): *Las Cuevas Santuario y su incidencia en el contexto social del mundo ibérico*. (Tesis Doctoral. Universidad Complutense de Madrid).
- GONZÁLEZ-ALCALDE, J. (2002-2003a): *Cuevas-refugio y cuevas-santuario de Castellón y Valencia: espacios de resguardo y entornos iniciáticos en el mundo ibérico*. Quaderns de Prehistòria i Arqueologia de Castelló, 23, pp.187-240. Servei d'Investigacions Arqueològiques i Prehistòriques. Diputació. Castelló de la Plana.
- GONZÁLEZ-ALCALDE, J. (2002-2003b): *Estudio historiográfico, catálogo e interpretación de las cuevas-refugio y cuevas-santuario de época ibérica de Alicante*. Recerques del Museu d'Alcoi, 11/12, pp. 57-83. Alcoi.
- GONZÁLEZ-ALCALDE, J. (2004): *Historiografía de la investigación sobre cuevas-santuario ibéricas en Cataluña, País Valenciano y Murcia*. Cypsela, 15, pp. 285-297. Girona.
- GONZÁLEZ-ALCALDE, J. (2005): *Cuevas-refugio y cuevas-santuario ibéricas en la región de Murcia. Historiografía, catalogación e interpretación*. Verdolay, 9, pp. 71-94. Murcia.
- GONZÁLEZ-ALCALDE, J., CHAPA, T. (1993): *Meterse en la boca del lobo. Una aproximación a la figura del "carnassier" en la religión ibérica*. Complutum, 4, pp. 169-174. Madrid.
- GONZÁLEZ-BLANCO, A., MAYER, M., STYLOW, A. V. (1987): *La Cueva Negra de Fortuna (Murcia) y sus Titvli Picti. Un santuario de época romana*. En "Homenaje al Profesor Sebastián Mariner Bigorra". Antigüedad y Cristianismo. Monografías Históricas sobre la Antigüedad tardía, IV. Universidad. Área de Historia Antigua. Murcia.
- GONZÁLEZ-WAGNER, C. (1989): *El rol de la licantrópia en el contexto de la hechicería clásica*. Anejos de Gerión, II. Madrid.
- GRANDE DEL BRÍO, R. (1985): *El lobo ibérico. Biología y mitología*. Hermann Blume. Madrid.
- GRIMAL, P. (1997): *Diccionario de la Mitología griega y romana*. Ediciones Paidós Ibérica, S.A. Barcelona

- GRIÑÓ, B., DE OLMOS, R. (1982): *La Pátera de Santiesteban del Puerto (Jaén)*. Estudios de Iconografía, 1, pp. 11-111.
- GRUNHAGEN, W. (1976): *Bemerkungen zum Minerva-Relief in der Stadtmauer von Tarragona*. Madrider Mitteilungen, 17. Madrid.
- GUETTEL, S. (1994): *Demeter in the Ancient Greek City and its countryside*. En ALCOCK, OSBORNE (eds.), pp. 199-216.
- HERMANSEN, G. (1940): *Studien über den italienischen und den römischen Mars*. København.
- HORNERO, E. (1990): *La cerámica gris en la Península Ibérica. El Cerro de los Santos, un santuario con cerámica gris*. Al-Basit, 26, pp. 171-205. Albacete.
- JACOB-ROST, L. (1966): *Zu einigen hethitischen kultfunktionären*. Orientalia, 35, pp. 417 ss.
- JEANMARIE, H. (1939): *Curoi et Couretes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'Antiquité hellénique*. (These d'État). Lille.
- JIMENO, A., FERNÁNDEZ, J. J. (1990): *Numancia. Museo Numantino*. En ARGENTE, J. L. (coord.). «Guía», pp. 135-175. Soria.
- KRAUS, Th. (1960): *Hekate: Studien zu Wesen und Bild der Göttin in Kleinasien und Griechenland*. Heidelberg.
- KRAUSKOPF, I., DAHLINGER, S.-C. (1988): *Gorgo, Gorgones*. Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae, 4, pp. 285-330.
- KRETSCHMER, P. (1927): *Die Name der Lykier und andere Kleinasiatische Völkernamen*. Kleinasiatischer Forschungen, 1, p. 16.
- LA FONTAINE, J. S. (1987): *INICIACIÓN: Drama ritual y conocimiento secreto*. Editorial Lerna. Colección ERA' E. Barcelona.
- LENERZ-DE-WILDE, M. (1991): *Iberia Céltica*. Stuttgart.
- LILLO, P. (1981): *El poblamiento ibérico en la Región de Murcia*. Academia de Alfonso X el Sabio. Universidad. Murcia.
- LILLO, P. (1983): *Una aportación al estudio de la Religión Ibérica: La Diosa de los Lobos de la Umbría de Salchite, Moratalla (Murcia)*. En Actas XVI Congreso Nacional de Arqueología, pp. 769-781. Zaragoza.
- LILLO, P. (1988): *Una pareja de lobos en la cerámica pintada ibérica*. Anales de Prehistoria y Arqueología, 4, p. 137-148. Murcia.
- LISSARRAGUE, F. (1980): *Iconographie de Dolon le loup*. Revue Archéologique, fasc. 1, 3-30.
- LUZÓN, J. M^a. (1973): *Excavaciones en Itálica. Estratigrafía del Pajar de Artillo (Campaña de 1970)*. Excavaciones Arqueológicas en España, 78, pp. 1-131. Madrid.
- MAINOLDI, C. (1984): *l'Image du loup et du chien dans la Grèce antique, d'Homero a Platon*. Editions Ophrys. Paris.
- MALUQUER, J. (1978): *El peso del arte griego en el mundo ibérico*. Archivo Español de Arte y Arqueología, pp. 214 ss. Madrid.
- MALUQUER, J. (1981): *El peso del mundo griego en el arte ibérico*. La Baja Época de la Cultura Ibérica. En Actas de la «Mesa Redonda celebrada en conmemoración del décimo aniversario de la Asociación Española de Amigos de la Arqueología» (Madrid, 1979), pp. 214-215. Madrid.
- MARCO, F. (1978): *Las estelas decoradas de los conventos Caesaraugustano y cluniense*. Zaragoza.
- MARTELLI, M. (1978): *La Cerámica Degli Etruschi. La Pintura Vascolare*. Novara. Instituto Geográfico de Agostini.
- MARTÍ, M. A. (1990): *Las Cuevas del Puntal del Horno Ciego de Villagordo del Cabriel, Valencia*. Saguntum, 23, pp. 141-182. Valencia.
- MARTÍNEZ, J. V. (1992): *El Santuario ibérico de la Cueva de Merinel (Bugarrá)*. En torno a la función del Vaso Caliciforme. Serie de Trabajos Varios del SIP, 89, pp. 274-275. Valencia.
- MASTROCINQUE, A. (1996): *Ricerche sulle religioni italiche*. SE, 61, pp. 139-160.
- MATA, C. (1991): *Los Villares (Caudete de las Fuentes, Valencia)*. Origen y Evolución de la Cultura Ibérica. Serie de Trabajos Varios del SIP, 88, pp. 81-83. Valencia.
- MATA, C., BONET, H. (1992): *La cerámica ibérica: ensayo de tipología. Estudios de Arqueología Ibérica y Romana*. En Homenaje a Enrique Pla Ballester. Serie de Trabajos Varios del SIP, 89, pp. 117-173. Valencia.
- MELIDA, J. R., ÁLVAREZ, M., GÓMEZ, S., TARACENA, B. (1923-1924): *Ruinas de Numancia. Memoria descriptiva redactada conforme al plano que acompaña de las mismas*. Memoria de la Junta Superior de Excavaciones Arqueológicas, 61, 1. Madrid.
- MENÉNDEZ FERNÁNDEZ, M. (1988): *La Cerámica Ibérica del estilo Elche-Archena*. (Tesis de Doctorado 332/1988, Universidad Complutense de Madrid).
- MOLINOS, M., RUIZ, A., CHAPA, T. PEREIRA, J. (1998): *El santuario heroico de "El Pajarillo" de Huelma (Jaén, España)*. En Actas del Congreso Internacional: "Los Iberos, Príncipes de Occidente. Las estructuras de poder en

- la sociedad ibérica-. Saguntum extra-1, Sección II, pp. 159-160. Valencia
- MONEO, T. (2003): *Religio ibérica. Santuarios, ritos y divinidades (siglos VII-I a.C)*. Bibliotheca Praehistorica Hispana. Real Academia de la Historia. Madrid.
- MOREAU, A. (1989): *Lupus duplex. Première partie: L'enigme de Lycomède*. Conn. Hell., 41, pp. 26-35.
- MOREAU, A. (1990): *Lupus duplex. Deuxième partie: Les hommes-loups dans la mythologie grecque*. Conn. Hell., 42, pp. 32-45.
- MOREAU, A. (1992): *Initiation en Grèce Antique*. Dialogues d'Histoire Ancienne, 18, 1. Annales Littéraires de l'Université de Besançon, 475. Diffusion les Belles Lettres-95, pp-191-244. Paris.
- NAVARRÉ, O. (1905): *Nymphae*. En DAREMBERG, SAGLIO (eds.) Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines, t. 4, 1, pp.124-128. Librairie Hachette et Cie. Paris.
- NEGRONI, N., DOMANICO, L., MIARI, M. (1989-1990) : *Offerte votive in grotta e in abito nelle valli del Fiora e dell'Albenga nel corso dell'età del bronzo : indizi e proposte interpretative*. Bartoloni. En COLONNA, GROTTANELLI (eds.), pp. 579-597.
- NEGUERUELA, I. (1990): *Los monumentos escultóricos ibéricos del Cerrillo Blanco de Porcuna (Jaén)*. Madrid.
- NIEMAYER, H.G. (1960): *Promachos. Untersuchung zum Dartellung der Bewaffneten Atenea in archaischer Zeit*. Waldsassen.
- NIETO, G. (1939) : *Nota de las excavaciones realizadas en la necrópolis del Cabecico del Tesoro, Verdolay (Murcia)*. Boletín del Seminario de Arte y Arqueología de la Universidad de Valladolid, VI. Valladolid.
- NIETO, G. (1948): *La necrópolis hispánica del Cabecico del Tesoro, Verdolay (Murcia)*. Actas del III Congreso de Arqueología del Sudeste, pág. 176. Cartagena.
- NORDSTRÖM, S. (1969-1973) : *La céramique peinte ibérique de la province d'Alicante*. Studies in Classical Archaeology VIII. 2 vols. Stockholm.
- OLMOS, R. (1986) : *Notas conjeturales de iconografía celtibérica. Tres vasos de cerámica policroma de Numancia*. Numantia, 2, pp. 215-225. Valladolid.
- OLMOS, R. (1988-1989): *Originalidad y estímulos mediterráneos en la cerámica ibérica: el ejemplo de Elche*. Lucentum, 7-8, pp. 79-102. Alicante.
- OLMOS, R. (1992): *Iconografía y culto a las aguas de época prerromana en los mundos colonial e ibérico*. Espacio, Tiempo y Forma, Serie II. Historia Antigua, t. V, pp.103-120. Madrid.
- OLMOS, R. (2000): *El vaso del "ciclo de la vida" de Valencia: una reflexión sobre la imagen metafórica en época iberohelenística*. Archivo Español de Arqueología, 73, pp. 59-85. Madrid.
- OLMOS, R., TORTOSA, T., IGUACEL, P. (1992): *La Sociedad Ibérica a través de la imagen*. Catálogo. Ministerio de Cultura. Madrid.
- ORTEGO, T. (1944-1946): *El poblado ibérico del Castellillo (Alloza, Teruel)*. Ampurias, 6-8, p. 185. Barcelona.
- OTTO, W.F. (1913): *Hirpi Sorani*. Paulys Real-Encyclopadie der Klassisches Altertumwissenschaft, 8.
- PALLOTINO, M. (1952): *La peinture etrusque*. Skira. Génova.
- PARADA, C. (1993): *Genealogical Guide to Greek Mythology*. Studies in Mediterranean Archaeology, 107, pp. 107 ss.
- PERICOT, L. (1979): *Cerámica Ibérica*. Editorial Polígrafa. Barcelona.
- PLA, E. (1980): *Los Villares (Caudete de las Fuentes-Valencia)*. Serie de Trabajos Varios del SIP, 68, p. 270. Valencia.
- POKORNY, J. (1947): *Indogermanisches etymologisches*. pág. 235. Berna.
- PRADOS, L. (1994): *Los santuarios ibéricos. Apuntes para el desarrollo de una arqueología del culto*. Trabajos de Prehistoria, 51, 1, pp. 127-140. Madrid.
- PRICE, TH. H. (1971): *Double and multiple representations in Greek Art and religious thought*. Journal of Hellenic Studies, 91, pp. 48-69.
- PUECH, H. CH. (Coordinador) (1977): *Las religiones antiguas*, volumen 2. Siglo XXI de España Ediciones. Madrid.
- RADDATZ, K. (1969): *Die Schatzfunde der iberischen Halbinsel vom Ende des Dritten bis zur mitte des Ersten Jahrhunderts vor Chr. Geb. Untersuchungen zur Hispanischen Toreutik*. Walter de Gruyter&Co. Berlin.
- RAMOS, A. (1950): *Hallazgos escultóricos de La Alcudia de Elche*. Archivo Español de Arqueología, 81, pp. 353-359. Madrid.
- RAMOS FERNÁNDEZ, R. (1975): *La ciudad romana de Ilici*. Alicante.
- RAMOS FERNÁNDEZ, R. (1989-90): *Ritos de tránsito: sus representaciones en la cerámica ibérica*. Anales de Prehistoria y Arqueología, 5-6, pp. 101-110. Murcia.

- RAMOS FERNÁNDEZ, R. (1991): *Simbología de la cerámica ibérica de La Alcudía de Elche*. Elche.
- REMESAL, J. (1999): *En torno a una nueva tesera de hospitalidad*. En VILLAR, BELTRÁN (eds.) "Pueblos, lenguas y escrituras en la Hispania prerromana". Actas del VII Coloquio de lenguas y culturas paleohispánicas, pp. 595-603. Ediciones Universidad. Salamanca.
- RICHTER, W. (1978): "Wolf". *Paulys Real-Encyclopädie der Klassischen Altertumwissenschaft*, supl. 15, pp. 959-994.
- ROMERO-CARNICERO, F. (1977): *Las cerámicas policromas de Numancia*. Valladolid.
- RUANO, E. (1992): *El Mueble Ibérico*. Madrid.
- RUDHART, J. (1971): *Le theme de l'eau primordiale dans la mythologie grecque*. Berna.
- RUDHART, J. (1987): *Water*. En "The Encyclopedia of Religion", 15, pp. 350-358.
- RUIZ-BREMÓN, M. (1989): *Los exvotos del santuario ibérico del Cerro de los Santos*. Instituto de Estudios Albacetenses. Albacete.
- RUTKOWSKI, B. (1972): *Cult places in the Aegean World*. New Haven & London.
- SAINTYVES, P. (1918): *Essai sur les grottes dans les cultes magico-religieux et dans le symbolique primitive, faisant suite a la traduction de Porphyre, l'Antre des Nymphes, par Joseph Trabucco*. Paris.
- SANMARTÍ, J. (1987): *Grafías iberizantes en el latín de la Cueva Negra*. Antigüedad y Cristianismo, IV, pp. 267-270. Murcia.
- SANTOS, J. R. (1977a): *Novos elementos de remota zoolatría en Tras-Os-Montes*. Trabalhos de Antropologia e Etnologia, 5-18. Porto.
- SANTOS, J. R. (1977b): *A cultura dos cereais no l'este trasmontano*. Trabalhos de Antropologia e Etnologia, 41-159. Porto.
- SCHÜLE, W. (1969): *Die Meseta-Kulturen der Iberischen Halbinsel. Mediterrane und Eurasische Elemente in Früheisenzeitlichen Kulturen Südwesteuropas*. Madrider Forschungen. Band 3, 2 vols. Walter de Gruyter & Co. Berlin.
- SCHUMACHER, R.W. M. (1993): *Three sanctuaries of Poseidon: Geraistos, Kalaureia and Tainaron*. En MARINATOS, HÄGG (eds.).
- SERRANO-MARCOS, M. L. (2000): *El vaso del ciclo de la vida*. Revista de Arqueología, 234, pp. 22-29. Madrid.
- SERRANO, D., FERNÁNDEZ-PALMEIRO, J. (1992): *Las Cuevas Rituales Ibéricas en la Provincia de Valencia*. *Al-Gezira*, 7, pp. 11-35. Alzira.
- SHEFTON, B. B. (1971): *Persian gold and Attic black of the 5th and 4th centuries*. *Annales Archaeologiques Arabes Syriennes*, 25, pág. 109.
- SOPEÑA, G. (1995): *Ética y ritual. Aproximación al estudio de la religiosidad de los pueblos cel-tibéricos*. Zaragoza.
- TARRADELL, M. (1974): *Cuevas Sagradas o Cuevas Santuario: un aspecto poco valorado de la religión ibérica*. Memoria 1973 del Instituto de Arqueología y Prehistoria, Universidad de Barcelona. Barcelona.
- THEVENOT, E. (1968): *Divinités et sanctuaires de la Gaule*. Fayard. Paris.
- UNTERMANN, J. (1975-1990): *Monumenta Linguarum Hispaniarum. Die Iberischen Inschriften aus Spanien*. Weisbaden.
- VEGA, J., DE LA (1987): *Contribució catalana a l'inventari de les probables coves santuari ibériques*. *Fonaments*, 6. Barcelona.
- VILLARONGA, L. (1969-1970): *Las monedas de Itirida con el lobo en el reverso*. *Ampurias*, 31-32, pp. 259-271. Barcelona.
- VILLARONGA, L. (1979): *Numismática antigua de Hispania*. Editorial Cymys. Barcelona.
- VIVES, A. (1924): *La Moneda Hispánica*. Madrid.
- VIVES, A. (1926): *La moneda hispánica*. 2 vols. (2ª edición, 1980). Madrid.
- WATHELET, P. (1986): *Homere, Lycaon et le rituel du Mont Lycée. Les rites d'initiation*. En RIES, J. (éd.). En *Actes du Colloque de Liege et Louvain-la-Neuve*, 30-31, pp. 285-297. Louvain-la-Neuve.
- WATTENBERG, F. (1963): *Las cerámicas indígenas de Numancia*. Biblioteca Praehistorica Hispana, 4. Madrid.
- WEBER-LEHMANN, C., BLANCK, H, LEHMANN, H. (1987): *Tomba dell'Orco*. Malerei der Etrusken. Verlag Philipp Von Zabern. Ainz am Rhein.
- WILAMOWITZ, U.V. (1931-32): *Glauben der Hellenen* I-II, p. 173. Berlin.
- WISSOWA, C. (1912): *Religion und kultus der Römer*. 2ª edición. C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung. München.