

ETNIAS Y ARMAS EN HISPANIA: LOS ESCUDOS

ETHNICITY AND WEAPONS IN HISPANIA: THE SHIELDS

POR

M^a PAZ GARCÍA-BELLIDO*

RESUMEN - ABSTRACT - RÉSUMÉ

Se aborda la discusión actual sobre el concepto de etnicidad dando validez a su uso tal y como lo hicieron los griegos. Se analiza la simbología de las armas, especialmente la del escudo, como emblema étnico definitorio tanto de las *poleis*, las anficionias o los estados. En muchos casos estos emblemas no han sido objetos reales sino creados a partir de un pasado heroico o de los *sacra* de una divinidad. Especial interés se adjudica a los escudos lusitanos, figurados en monedas romanas acuñadas en *Hispania* bajo Augusto.

Current debate about the concept of ethnicity is broached in this article, giving validity to its use just as the Greeks did. The symbology of the weapons, especially of shields, as a defining ethnic emblem of the *poleis*, the *anficionias* or the states is analysed. In many cases these emblems were not real objects but rather ones that were created based on a heroic past or on the *sacra* of a divinity. Special interpretative interest is given to the Lusitanian shields that figure on the Roman coins minted in Hispania under Augustus.

Cet article, qui s'insère dans le débat actuel sur le concept d'ethnicité, reconnaît une validité à celui-ci, à la manière dont l'entendaient les Grecs. Le symbolisme des armes est analysé, notamment celui du bouclier en tant qu'emblème ethnique qui définit aussi bien les *poleis* que les amphictyonies ou les États. Très souvent, ces emblèmes ne correspondaient pas à des objets réels, mais étaient forgés à partir d'un passé héroïque ou des *sacra* d'une divinité. Une attention particulière est portée aux boucliers lusitaniens figurant sur les monnaies romaines frappées en *Hispania* à l'époque d'Auguste.

PALABRAS CLAVE - KEYWORDS - MOTS CLÉS

Etnicidad; simbolismo monetar; escudo lusitano; Grecia; Roma; *Hispania*.

Ethnicity; coin symbolism; Lusitanian shield; Greece; Rome; *Hispania*.

Ethnicité; symboles monétaires; bouclier lusitanien; Grèce; Rome; *Hispania*.

Quiero iniciar el tema abordando lo que de conflictivo ha tenido siempre el término de etnicidad y la mucha bibliografía que ha provocado la definición de su concepto, hasta el punto de que etnicidad es hoy, absurdamente, una palabra incorrecta, incluso cuando tratamos de pueblos clásicos quienes tuvieron los términos *ethnos/ethne* y el *populus/i* como tema principal en sus descripciones geográficas, y calibraron siempre la dificultad de su caracterización y el contraste de esas *ethne* con las otras, o de esos *populi* con los vecinos, manejando el concepto de alteridad como nuclear en la discusión y tratamiento de la etnicidad. Es decir, en los

* Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

mismos términos que hoy se ha planteado la novedosa discusión. La utilización de su misma palabra hoy día, cuando tratamos de ellos mismos, y la comprensión de lo que entendieron ellos con el término *ethnos* nos legitima a utilizarla sin necesidad de poner esas absurdas comillas que hoy colocamos a todos los conceptos que son complejos, reversibles, polisémicos, como si los términos culturales hubieran sido en su larga historiografía considerados alguna vez como unívocos y ahora nosotros percibiéramos por primera vez su complejidad y, si se quiere, su inexactitud. Todos los historiadores, desde los griegos, han sido conscientes de la falta de límites precisos, en el tiempo, en la intensidad, en el territorio... cuando se define o se caracteriza un término cultural. Sabemos desde siempre que las palabras etnicidad, helenización, latinización, romanización, orientalismo..., se refieren a procesos nunca lineales, regulares, ni unívocos, pero no por ello debamos ir poniendo comillas a todas aquellas definiciones que necesitan de matizaciones y que no admiten perfiles dibujados en el largo proceso que conlleva el contacto de pueblos, religiones, lenguas y cultura material. Por otro lado, estas modernas percepciones vienen hechas por escuelas anglosajonas donde ni llegó a implantarse el latín, ni la administración y el derecho romanos, ni..., es decir donde la romanización no penetró o lo hizo de manera mucho más débil que en las culturas mediterráneas. De hecho los anglosajones estudian su propio periodo de dominio romano dentro de su Prehistoria, separado profundamente de lo que enseñan como Arqueología Clásica, concebida ésta como ajena a su patrimonio; en el Mediterráneo nuestros propios periodos greco-romanos forman parte de esa Arqueología Clásica. Es cierto que añadimos en casos el adjetivo 'provincial' pues, desde Winckelmann, se ha percibido esa diferente forma de la romanización, esa mezcla cultural que ocurre en las dos direcciones entre la cultura indígena y la romana según territorios y circunstancias históricas, es decir, según matices, velocidades y latitudes, imposibles de definir a priori y que ahora parecen redescubrirse (Harrison ed., 1988; Redfield, 1988; Lissarrague, 1988; Hutchinson y Smith, 1996; Hall, 1997; Derks y Roymans, 2009, con buena crítica constructiva respecto a la «eticidad»).

Los propios criterios antiguos de esta diferenciación étnica fueron siempre fluctuantes y se basaron esencialmente en características que más o menos han permanecido como primordiales a la hora de establecer los perfiles étnicos hoy día: el linaje, la lengua, la epopeya, la religión y las leyes, siendo estas últimas consideradas como parte de la religión. Pero es muy cierto que en época clásica, como dice Hall, la ciudad misma se convierte en núcleo de la etnicidad, al margen de otros criterios étnicos, aunque sin ninguna duda los ciudadanos de esas *poleis* fueran conscientes de su pertenencia además a una comunidad étnica de mayor amplitud. Pongamos el ejemplo de atenienses y griegos. El mito y el linaje son los que permiten a los atenienses establecer ciertas diferencias respecto a los ciudadanos de otras *poleis*, y la lengua de la *koiné* y la religión les obliga a englobarse en el mundo helénico. La vara de medir es doble pero, sin ninguna duda, es la lengua el primer elemento que ata los lazos étnicos de los helenos entre sí. A quienes no hablan la misma lengua se les considera bárbaros, aunque la expansión de la *koiné* en época clásica y helenística, sobre todo, haga que también ese elemento de alteridad se debilite y haya de buscarse en otros síntomas culturales, en aquéllos que se basan en los mitos y los orígenes: el linaje o la cultura material.

En el tratamiento del tema la *communis opinio* es hoy que sólo existió la concepción de una etnicidad cultural y no la de una etnicidad física. Esto es, a mi juicio, un gravísimo error y creo, con Max Weber que lo definió en 1920, que los únicos matices genéricos que podemos establecer residen en el hecho de su indudable objetividad y subjetividad, matices o factores que han de estudiarse conjuntamente pues es en su contraste de real o ilusorio, de físico y mental donde vamos a encontrar los datos culturales más interesantes y matizables a lo largo de la historia de cada pueblo, puesto que la etnicidad no es estática ni trazable. Es evidente que

existe una etnicidad objetiva pues cuando en el metro me siento frente a un indio, a un negro o a un sudamericano, es patente que todos nosotros somos racialmente diferentes, al margen de las mezclas sanguíneas que puedan correr por nuestras venas. Físicamente somos diferentes y conscientes de ello además, asumiendo un origen, un parentesco, distinto para cada uno de nosotros. Es cierto que, en muchos casos, esta diferencia racial objetiva no coincide con la subjetiva, pues si a estos viajeros les preguntásemos qué son, nos dirían que americanos de EE.UU. o de Latinoamérica, británicos, españoles..., pues desde tiempos antiguos, en realidad, etnicidad y nacionalidad/cultura son conceptos poco diferenciados. ¿Por qué? ¿Cómo va evolucionando la percepción étnica en el individuo y en la comunidad a la que éstos pertenecen para que alguien se considere étnicamente de una nación/cultura cuando su parentesco originario es con otro pueblo? Y ¿cuáles son los factores que han incidido en estas conciencias colectivas, creadas en algunos casos de forma artificial al utilizarse símbolos ajenos pero globalizadores que han querido generalizarse y manifestarse públicamente? Es el caso de los hispanos en *Morgantina* (Sicilia) emblemáticos tras el jinete ibérico de sus monedas, que no es ibérico, y tras una leyenda que no es ibérica sino latina con formulación griega, *Hispanorum* ¿Había existido un concepto global de hispano, antes de que Roma lo impusiera? La respuesta es claramente negativa. Pero todos ellos —celtíberos, íberos, baleares...— se sintieron englobados cuando se les entregó la ciudad de *Morgantina* bajo ese emblema y ese etnónimo. Todas las características de esta simbología étnica son adquiridas, no son objetivas, pero sí se transforman en subjetivas.

Elementos nucleares en la descripción y concepción de la etnicidad han sido también las epopeyas, las acciones heroicas contra otros pueblos. Se convirtieron muy pronto en mito y tuvieron un enorme peso en la formación de la etnicidad porque son fáciles de plasmar literaria o figuradamente, y muy recurrentes para edificios públicos o lecturas de escuela. Esta es la razón por la que las armas adquieren muy pronto el valor de emblemas étnicos (Lissarague, 1988: 102, 113-119). El hoplita con su armadura pesada es contrapuesto al bárbaro que utiliza el arco. Se contrastan dos formas de lucha: el cuerpo a cuerpo más digno y la agresión a distancia en la que el guerrero ataca a un enemigo al que no afronta, y lleva una lucha en la que el peligro está lejos y depende en parte del azar (Lissarague, 1988: 115).

Es evidente que existe una etnicidad subjetiva que tiene importantes implicaciones sobre la autoconsciencia política. Y es cierto que, en muchos casos, se trata de una etnicidad reinventada. No importa, los mitos étnicos se crean o se inventan y todos ellos se convierten en banderas que pueden unir a una comunidad heterogénea, como ocurrió en las guerras sertorianas con celtíberos, berones e íberos quienes, con lenguas y culturas diferentes, se consideraron de un mismo pueblo a la hora de levantarse contra Roma, en gran parte por los cien años que llevaban todos bajo un mismo emblema monetario —imagen y escritura—, reiteradamente representada en el llamado jinete ibérico con una sola escritura, la ibérica, para todas las diferentes *ethne* que constituían la provincia *Citerior*.

No sabemos cuándo adquieren estos pueblos hispanos de la mitad oriental la conciencia étnica, pero se la ve ir aflorando poco a poco en las primeras manifestaciones estatales, en las monedas de los ss. III-II a.C., primero con pasos inseguros, copias, invenciones, retrocesos y avances, luego se fijan unos objetivos de identidad que se centran pronto en dos características principales: imagen (linaje y religión) y epígrafe monetario (lengua y escritura) y también, aunque de carácter más práctico, en la metrología (leyes). Estos son los ejes comunes de los que las élites —otro término políticamente incorrecto— van a hacer uso para elegir los emblemas genéricos que amparen a sus comunidades pues, efectivamente, la etnicidad consiste en parte, en compartir memoria y símbolos (Hall, 1997: 2 y 40-50). Normalmente cuando un pueblo elige un emblema para que figure en su amonedación es porque el icono tiene ya

una clara prehistoria en la representación de todos ellos pero, si no la tuviera como ocurre en algunos casos, porque se trata de iconografías que han sido tomadas en préstamo de otras acuñaciones, la comunidad le da un contenido mítico en relación con su prehistoria y la legitima a través de su representación en las monedas. Las élites inician pues, con la elección de un icono monetario, la fijación de un tema concreto de su memoria colectiva a la que se referirá la comunidad constante, o frecuentemente y, por ello, son tan comunes las iconologías monetarias que permanecen durante mucho tiempo reincidentes o que, aun variando de iconografía, mantienen la misma semántica cultural¹. Ello ocurre porque el emblema monetario se convierte en la bandera física más visible para los propios y, sobre todo, para los ajenos puesto que de todos los objetos estatales la moneda constituye sin ninguna duda el artefacto más copioso —10.000 ejemplares de cada cuño—. Estos millares de monedas circulan entre la población, sirven de cartilla de lectura y de aprendizaje histórico, se atesoran y constituyen un recuerdo sentimental en viajes y partidas hacia otros horizontes².

Por otro lado, es la moneda el objeto con el que más frecuentemente se hacen los intercambios lo que conlleva que el emblema llegue pronto y de manera reiterativa a manos de toda la comunidad emisora y, por añadidura, a aquellos extraños —el Otro— que la reciben, la califican y la reconocen. El Otro colabora de manera eficaz a difundir e identificar el emblema ajeno y a marcar los límites étnicos y geográficos de la comunidad emisora³. El mejor modelo, por más conocido, sería el caso de Atenas, cuya divinidad, Atenea con la lechuza, marcaba el origen de su existencia, y la rama de olivo y el creciente lunar los referentes a la epopeya contra los persas, en la que sólo el olivo se salvó de la quema de la Acrópolis y la batalla de Salamina ocurrió bajo el creciente lunar. A las figuras, se les añadía el nombre de la ciudad en su lengua y con su escritura. Religión, historia común y lengua formaron el icono repetitivo en toda la amonedación de la ciudad. Las tetradracmas atenienses fueron la mejor bandera étnica hasta mucho más allá de las costas mediterráneas, entre pueblos que nunca tuvieron contacto directo con los atenienses. También podríamos citar *Gades*, como ejemplo hispánico, con la efigie de *Herakles* con atunes, describiendo al dios *Melkart*. Esta descripción iconológica se mantuvo desde tiempos fenicios hasta el reinado de Tiberio. *Melkart* era la divinidad fundadora que explicaba y justificaba la existencia de la colonización fenicia en Occidente y de la fundación de la comunidad gaditana. A ello añadieron una leyenda en fenicio-púnico que sellaba el carácter étnico de la comunidad. Es cierto que, en este caso, se eligió una iconografía griega para representar al dios fundador fenicio, pero la caracterización de una iconografía es claramente secundaria y no significa un cambio en la memoria histórica de un pueblo, sino sencillamente un ropaje tomado en préstamo para un contenido propio (García-Bellido, 1993a: 242 sq).

Un tema importante en lo referente a la etnicidad es pues el de las leyendas que, como no lo abordaré en profundidad en este trabajo, quisiera ahora de pasada hacer algunos comentarios. La leyenda gaditana, por continuar con *Gades*, permaneció como fenicio-púnica hasta las últimas emisiones de la ceca en tiempos de Augusto/Tiberio, en ningún momento pasó a la escritura griega o latina y, sin embargo, como hemos visto, la ciudad sí adoptó el icono del *Herakles* griego para efigiar un *Melkart* cuando en realidad esta divinidad de Tiro tenía su pro-

¹ La ciudad de Sagunto efigia en una de sus primeras series una cabeza femenina galeada y tras una etapa con jinete ibérico, vuelve a esta iconología aunque ya ha transformado a su divinidad indígena de la guerra en una *Roma*: García-Bellido y Blázquez, 2001: 39, 2^a, 3; 42, 14^a y sgts.

² Los numerosos hallazgos de bronce hispánicos en los campamentos germánicos han de interpretarse en parte como ‘recuerdos’ de quienes han salido de *Hispania* hacia otras tierras y empresas. Algunas de ellas han aparecido en tumbas: García-Bellido, 2004.

³ Llamo límite étnico al creado por las características que Herodoto utilizaba, hoy denodadas, de linaje, religión y lengua.

pia iconografía⁴. ¿Estaba la escritura entre los fenicio-cartagineses fijada mucho antes que su iconografía? ¿Era la lengua y la escritura, como Herodoto manifiesta, el factor étnico principal para definir al Otro? Creo que las respuestas son claramente afirmativas. Un dato más para esta apreciación son las referencias que Estrabón hace a la lengua para calificar el grado de romanización de los turdetanos (3.2.15) «... los *turdetanoi* han adquirido enteramente la manera de vivir de los *rhomaioi* hasta el punto de haber olvidado su idioma propio...» (García y Bellido, 1945 Reed.1993).

En todo el Mediterráneo occidental el mejor ejemplo de contacto lingüístico es el que nos proporcionan las leyendas llamadas «libiofenices» desde el valioso aislamiento que hizo Zobel de ese grupo de nueve cecas ulteriores respecto a las varias otras ciudades fenicio-púnicas que acuñan moneda en Hispania. Sus leyendas bilingües y bígrafas demuestran claramente unas culturas en contacto, cuya más explícita característica es el uso de dos lenguas —neopúnico y latín— y de dos escrituras: el latín que traduce el topónimo indígena y una neopúnico aberrante que nada tiene que ver con el neopúnico utilizado en las otras cecas hispánicas. El origen de esos pueblos «libiofenices» está lejos de ser conocido, pero indudablemente son gentes que vienen de África a Iberia, posiblemente con los Barcas a finales del s. III, y se asientan en Hispania en condiciones políticas y culturales diferentes. Ellos tienen una objetiva alteridad respecto al resto de los púnicos que de manera subjetiva quieren mantener y fomentar. Existe un interés en dejar claro que hay dos lenguas en contacto, una originaria con una iconografía asociada que es la púnica, núnida o bereber (?) y otra invasiva que es el latín que se está convirtiendo en lengua general posiblemente a través de una élite itálica que gobierna ya los estamentos más activos de esas ciudades. La cultura romana no ha dejado mas rastro en estas monedas libiofenices que su lengua y escritura y siempre compartida con la «libiofenice». Sabemos que la cultura originaria es la Africana —púnica (?)— por la iconografía, por las fórmulas administrativas añadidas a sus leyendas y porque en casos las leyendas latinas son traducciones de las púnicas (García-Bellido, 1993b). El ámbito geográfico en el que se desarrolla este fenómeno es doble y apiñado, uno en el Hinterland de *Gades* y otro en la *Baeturia* túrdula. Es muy posible, como he defendido en otro lugar, que estas comunidades «libiofenices» sean los restos de unas clerujías creadas por los Barcas cerca de las grandes zonas campamentales de la segunda guerra púnica (García-Bellido, e.p.).

Las leyendas monetales se nos presentan pues como parte importante de las formas de etnicidad de la que estos pueblos quieren hacer gala.

LAS ARMAS: LOS ESCUDOS

La representación de los escudos, entre el resto de las armas, juega en los casos que vamos a comentar el papel de emblema étnico con representación poliada, y su función ha sido elegida como tal muy tempranamente, desde las primeras acuñaciones de mediados del s. VI, por el valor que las narraciones épicas han tenido en la formación de los conceptos de linaje⁵. Me referiré sólo a dos ejemplos griegos de muy diferentes cronologías como modélicos de este valor étnico: el beocio y el macedónico.

Las diferentes ciudades de la liga beocia bajo la hegemonía de Tebas, pero con las firmas específicas de muchas de las ciudades de la anfictionía, como la de Tanagra que aquí repro-

⁴ Sí está la emisión de sestercios y dupondios de tiempos de Agripa, cuyas leyendas latinas hacen mención al personaje, pero son aislables por todos los conceptos numismáticos del resto de la amonedación gaditana.

⁵ Cf. los comentarios sobre el valor simbólico del escudo en Quesada, 1997: 485-486.

ducimos, van a representar como tema común en sus monedas un escudo redondo u oval con dos escotaduras laterales (fig. 1) que, por la generalidad de su representación en los anversos monetales de las ciudades de la liga, es llamado escudo beocio y se le ha buscado un origen micénico o sin más heroico, en el sentido de que quizás nunca fue utilizado pues de él no existen restos arqueológicos (Head, 1911: 343 sq.; Kraay, 1976: 108-110, pl. 338 sq.). Es muy posible, y ésta ha sido la interpretación tradicional, que el escudo sea un *sacrum* de Atena Itonia, cuyo santuario cerca de Queronea era el lugar de asamblea de toda la liga beocia (Paus. 9.34.1). Se ha supuesto también que de su forma de piel de buey (*bous*) procediera el apelativo general de beocio. Naturalmente, ésta sería una explicación *a posteriori* pero integrada en la epopeya y en la religión beocia, y con ello asumida como símbolo común étnico. Esta tipología heroica pudo muy bien ser inventada, y ésta es la idea de Snodgrass, hasta el punto de creer que los beocios nunca conocieron ese tipo de escudo (Snodgrass, 1967: 55). Sin embargo, recientemente, el escudo beocio se ha querido homologar con el *aspis*, el escudo hoplita, y su origen se ha podido entonces rastrear hasta la Edad del Bronce⁶. Esta homologación del *aspis* y el beocio no es fácil y por ello seguimos con la misma incertidumbre sobre si la representación monetaria que nos ocupa corresponde a la tradición de un objeto real, utilizado en algún momento de la historia beocia, o si estamos ante la ilustración de un símbolo sagrado y étnico que habría dado por su peculiar forma de piel de buey el nombre al pueblo beocio.



Figura 1. Dracma beocia de Tanagra c. 375 a.C. (similar a Kraay 1976, n^o 365). Museo Casa de la Moneda de Madrid.

Un caso similar, por su gran valor simbólico, es el que observamos en Macedonia, cuyo armamento pesado se convierte en el prototipo de la falange macedónica y del ejército de los diadocos y, con ello, en el de todos los reinos helenísticos de oriente y occidente que quieran demostrar la posesión de una armada organizada. Hierón II de Siracusa es nuestro mejor ejemplo. El siracusano se efigiará como caballero, con el armamento macedónico pesado, enarbolando la lanza y, de ahí, será copiado por la amonedación de *Hispania Citerior*, como muy bien vio Martín Almagro (1995: 58-sq). Junto a la imagen del caballero con toda su panoplia, también se utiliza en el helenismo el escudo aislado como emblema único, capaz de recoger en sus umbos otros símbolos o, sobre todo, y esto es novedad helenística, los retratos de los monarcas o de los miembros de sus dinastías. Conocemos el de Perseo en las monedas de su padre Filipo V (fig. 2) rodeado de las estrellas, símbolos de Macedonia, y tocado con un gran casco alado de parada (Jenkins, 1972: fig. 542). Todo el mensaje político helenístico de

⁶ Carey, 2005: 24. Debo esta información a Fernando Quesada, pues la bibliografía general da por heroica la representación del escudo en las monedas beocias: cf. nota anterior.

ensalzamiento de los valores dinásticos, nacional y militar se halla en este flash de las monedas macedónicas (Smith, 1988: 49-53).



Figura 2. Tetradracma Macedónica de Filipo V (220-179 a.C.). Retrato de su hijo Perseo dentro de escudo macedónico. Jenkins 1972, fig. 542.

Los escudos, quizás junto a las corazas, pero más que cualquiera de las otras armas, jugaron un valioso papel identificativo en cuanto a la etnicidad se refiere, sobre todo en el periodo helenístico, que es precisamente cuando más frecuentemente los monarcas aluden a la variada etnicidad que compone sus imperios, y con ello sus ejércitos. Recordemos que las monedas de César, en su referencia a la Galia, representan el escudo como el arma identificativa de la panoplia gala y los utilizan como alusión al valor de su propia gesta. Por ello no siempre estas panoplias son ilustradas como trofeo, sino frecuentemente como homenaje.

En esta misma línea del valor de la representatividad étnica y política de los escudos en las dinastías helenísticas está el apreciable dato que nos proporciona Tito Livio (25, 39, 12-14 y 17-18) al narrar la victoria de Lucio Marcio frente al ejército cartaginés, cerca del Ebro, una vez muertos Lucio y Publio Escipión y desbaratado moralmente el ejército romano en Hispania. Marcio, en acto de enorme valentía, atacó el campamento de Magón y se llevó como pieza principal del botín el escudo de plata, que pesaba 137 libras, cuyo centro reproducía el retrato de Asdrúbal Barca. Este escudo fue el testimonio de aquella victoria romana, vencida con el coraje más que con las armas, y estuvo colgado en el Capitolio hasta el incendio del edificio. El escudo era símbolo del jefe bárquida y hubo de estar depositado en el pretorio del campamento cartaginés como arma representativa de la dinastía. El dato nos muestra, además, el nivel de helenización de la corte cartaginesa en Hispania que poseía no solo palacios reales, sino retratos de los jerarcas en los escudos y en la moneda circulante de Hispania.

Esta representación en las monedas de panoplias o de armas sueltas hemos de considerarlas bajo un prisma diferente al que venimos utilizando habitualmente. Nuestro clásico-centrismo nos ha llevado a ver en aquellas imágenes de la moneda clásica de armas no griegas ni romanas, la ilustración de trofeos de guerra, cuando el trofeo tiene en el mundo clásico una iconografía normalizada, de lectura inmediata. Sin ninguna duda, tanto los griegos como los romanos eran mucho más receptivos respecto a la complejidad étnica que nosotros y gustaban de rememorar dignamente desde tiempos helenísticos a los pueblos conquistados y a las divinidades del Otro a las que, incluso, se les daba cobijo en su propio panteón por medio de una *aduocatio*: *si deus, si dea est, cui populus ciuitasque Carthaginiensis est tutela ... uoueo uobis templa ludosque facturum* (Macrobio 3.9.7)⁷.

⁷ Contenido similar en Servio, *Aen.*, 12. 841.

En muchos de los casos que vamos a comentar ahora, las armas son representaciones de *sacra* de la divinidad local y de acogida dentro del panteón romano pues los romanos, en este caso, dignificaban a sus enemigos y a sus aliados con la ilustración de su alteridad. El mundo helenístico nos enseñó que la dignificación del enemigo y sus divinidades engrandecen al vencedor.

Este es el caso a mi juicio de las armas representadas en las monedas de *Emerita*, tenidas todas ellas como símbolo de los trofeos de las tropas augustas (fig. 3, b y c). Sin embargo Pu-



Figura 3. Monedas de *Turrecina* y *Emerita* con armas: a) Ae de *Turrecina* (Badajoz) segunda mitad s. II a.C. Anv. divinidad femenina con casco rodeada de hiedras/ rev. sus *sacra*: cuchillo y *caetra* (García-Bellido y Blázquez, 2001: s.v. 1); b) Ag de *Emerita* c. 23 a.C. (García-Bellido y Blázquez, 2001: s.v. 3) con reverso de punta de lanza, *caetra* y falcata o cuchillo afalcatado. Alrededor P CARISIVS LEG PRO PR; c) Ag de *Emerita* (García-Bellido y Blázquez, 2001: s.v. 4) con reverso de trofeo de armas astur-cantabras. Alrededor la misma leyenda anterior. Todas del IVDJ.

blio Parisio, posiblemente el último filtro por el que pasó esta iconografía, deja constancia de la doble iconología que la ocupación del territorio merece: en un caso se trata del homenaje a la divinidad de Lusitania, en otro de la conquista de astures y cántabros. Ambos denarios son contemporáneos y en ambos ejemplares P CARISIVS LEG PRO PRE aparece como autor del homenaje o del trofeo. Augusto se muestra con cabeza desnuda en ambas y la leyenda IMP CAESAR AVGVS. En el reverso de la primera se ilustran falcaba, rodela y punta de lanza (García-Bellido y Blázquez, 2001, sb. *Emerita* 3 y 4). Estas armas, y su forma de presentación, son similares a las que la ciudad de *Turrecina* (fig. 3, a) había ilustrado junto a la divinidad galeada, rodeada de hiedras, cien años antes de la fundación de *Emerita* en ese mismo territorio, no como tro-

feo sino como la representación de los objetos que mejor definían el carácter de su divinidad, los *sacra* de la diosa del territorio (García-Bellido, 1987: 514 sq; 1990: 374-377; Quesada, 1992: 113-114; 1997: 487). De iconografía bien diferente es el trofeo (fig. 3, c), que también protagoniza Carisio, y aquí sí, lo que se representan son parejas de lanzas junto a la *caetra* y al escudo. En ambos casos se está aludiendo a la etnicidad de los habitantes, pero ¿de qué habitantes? La descripción de estas armas coincide con la que Estrabón hace de la panoplia de los Lusitanos (3.3.6) que, como hemos visto, es la misma que hallamos en las monedas de *Turrirecina*. Se trataría de la referencia a pueblos con los que no se está en guerra, más aún de divinidades de los territorios que están sirviendo de puente para la conquista astur-cántabra; y sin embargo, una panoplia similar la vemos tratada como trofeo de guerra en las otras emisiones contemporáneas, referidas sin duda a los astur-cántabros (fig. 3, c). Es seguro que así como Lusitania recibe a estas tropas en el 27 a.C. de manera pacífica, los territorios astures y cántabros se enfrentan a ellas. Es seguro también que ambas representaciones tienen un objetivo contrapuesto. Trillmich creyó ver en la diferente iconografía la representación de dos diferentes etapas de la contienda, primero la guerra y luego la pacificación (Trillmich, 1990: 299-318), sin embargo los denarios son contemporáneos y, el hecho de que uno de ellos sea de iconografía similar a las antiguas monedas locales de *Turrirecina* con la divinidad galeada, hace suponer que estamos ante los *sacra* de esa divinidad territorial y ante un homenaje más que ante un trofeo.

EL ESCUDO LUSITANO Y SU CRONOLOGÍA

En estas monedas mencionadas de *Turrirecina* y *Emerita* el escudo que aparece es redondo y pequeño. Siempre hemos creído que corresponde bien a la descripción que Estrabón hace del escudo lusitano, la *caetra*. El prototipo de estos escudos, o mejor los paralelos, se han encontrado justamente en las esculturas de guerreros que hemos llamado lusitanas por su expansión territorial (fig. 4, a y b), a las que es difícil darles una cronología precisa. Es cierto que la *communis opinio* parece fechar las armas representadas en fechas cercanas al s. II a.C. y, por lo tanto, anteriores al escudo que aparece en las monedas romanas y que ahora comentaremos; sin embargo la plasmación de símbolo en escultura podría ser posterior por las inscripciones latinas que aparecen en muchas de ellas. Estas representaciones, de guerrero estático y con tan sólo algunos elementos de la panoplia, han sido consideradas por Quesada como monumentos que se colocarían en alguna de las zonas públicas de los castros con intención claramente étnica, conmemorativa de un pasado común⁸. Es este escudo, sin duda, con carácter ya heroico, el que es ilustrado como modelo en los denarios romanos de Augusto del 27-26 a.C., emitidos posiblemente en la zona noroccidental por P. Carisio o por el propio Augusto en tiempos de la conquista cántabra (fig. 4, c). Fue T. Volk quien vio la semejanza entre los escudos de estas monedas romanas, denominadas como inciertas por nuestro desconocimiento de su ceca, y los ilustrados en las esculturas lusitanas; sin embargo adjudicó las emisiones a las campañas contra vacceos, lusitanos y galaicos del año 29 a.C. llevadas a cabo por Statilius Taurus (*RIC*, I², 543a; Volk, 1997: 71-73). Es ésta una cronología excesivamente temprana, como han juzgado Giard y Mattingly por ejemplo, a causa de la iconografía del retrato de Augusto, y por los hallazgos y sus contextos en relación con las guerras cántabras en los que los encontramos⁹.

⁸ Opinión recogida en Schattner 2004, 44-45.

⁹ cf. discusión en García-Bellido, 2004: 73-78. Los hallazgos de esta escasa emisión se dan sobre todo en el norte de Portugal. El tesoro de Alvarelhos (Oporto) contiene seis ejemplares que cierran el tesoro, el mayor conjunto hallado de esta emisión.

Creo que estos denarios romanos, que reproducen la imagen heroica del escudo lusitano, han de asociarse a la campaña de Carisio del 27-26 hacia *Gallaecia*. Su acuñación pudo haberse producido en campaña o en alguna ciudad lusitana o gallega, como quizás *Lucus Augusti*, si en esas fechas era capital de la *provincia Transduriana*, de la misma manera que hemos de asociar a ese escenario los bronce de *caetra*, acuñados en origen en Lugo según hoy sabemos, aunque de ellos se hayan hecho después copias (fig. 4, e y f) (Ferrer, 1996: 425-446; García-Bellido coord., 2006: 696-700). En cualquier caso, el hecho de que se reprodujese el escudo local en moneda romana da una fecha *ante quem* para la representatividad del escudo lusitano, incluso de algunas de las esculturas anepígrafas, fecha que encaja muy bien con las que se manejaban ya por el tipo de armas ilustradas en estos monumentos. El escudo es sin duda el local a juzgar por la decoración claveteada, técnica que indica posiblemente su realización en cuero sobre madera. De nuevo, estamos ante el escudo como arma emblemática, representada en homenaje al pueblo que está apoyando una campaña belicosa contra otro enemigo, porque no olvidemos que las guerras cántabras fueron con astures y cántabros pero no con lusitanos y posiblemente tampoco contra galaicos.

El mejor paralelo que tenemos para calibrar el valor simbólico de esta imagen de escudo étnico es, por su cercana cronología, el *clipeus uirtutis* que el Senado regala a Augusto en el 27 a.C. (*Res Gestae*, 6, 34, 16-18) y que diez años después (19-16 a.C.) será motivo principal de las acuñaciones imperiales de oro y plata emitidas por Roma en *Colonia Patricia* y *Caesaraugusta/Celsa* (fig. 4, d). En estas emisiones la leyenda S.P.Q.R/ CL.V cruza el centro del escudo (*RIC I² 42b*). Sin embargo, la inscripción IMP CAE-SAR DIVI F del escudo lusitano (fig. 4, c) va fuera. En ambas inscripciones la leyenda no se completa y no sabemos con certeza el caso en el que irían aunque, según la tradición monetaria, sería de esperar un nominativo. El nombre de *Imperator Caesar Diui filius* aparecería pues como dueño de la emisión y por ello dedicante en la moneda de *caetra*, como el autor del homenaje¹⁰. El Senado Romano desempeñará esta función en el del *clipeus uirtutis*. Si la interpretación es correcta, parece pues probable que el denario de la *caetra* esté ilustrando un objeto heroico, del pueblo lusitano-galaico, allí donde constatamos su difusión, de la misma manera que lo son los denarios de *Emerita* con *caetra*, falcata y cuchillo respecto al territorio de *Emerita*.

La fecha *ante quem* para la representación simbólica de este escudo lusitano es pues con seguridad el 27 a.C. y no puede confundirse, ni tiene relación tipológica alguna con el propio *clipeus uirtutis* augústeo, si no es el simbolismo heroico adjudicado a la representación de los escudos cuando se narran epopeyas y hechos históricos, como hemos comentado más arriba¹¹.

Sin embargo, también se hicieron ilustraciones de esas armas enemigas como trofeos, según una iconografía que hace tiempo hemos aprendido a leer (fig. 3, c), donde la panoplia aparece tratada como expolio. Estas diferencias iconográficas han de conllevar lecturas matizadas que interpreten los objetos según su iconología para poder distinguir las diferentes lecturas ideológicas que los monarcas transmitían a sus súbditos para hacerles comprender la *pietas* y *dignitas* del gobernante pero también el valor de la *pugna*. Hemos de separar lo que fueron homenajes al Otro en referencias heroicas o religiosas, de los trofeos del vencedor sobre el vencido en refriegas que conllevan la humillación del enemigo. Estas diferencias de lectura son esenciales en la narración de los contactos entre culturas, aun cuando éstos sean de carácter bélico. El helenismo fue especialmente diestro en manejar estos matices. Fueron

¹⁰ Es interesante ver que la titulación de Augusto no se ha escrito en el anverso sino en el reverso, unida a la imagen del escudo, como donante.

¹¹ Más tarde, siguiendo la tradición lusitana a la que ahora se añade el uso de la lengua latina, se diseñarán esculturas del tipo de la de Lezenho (fig. 4 a).

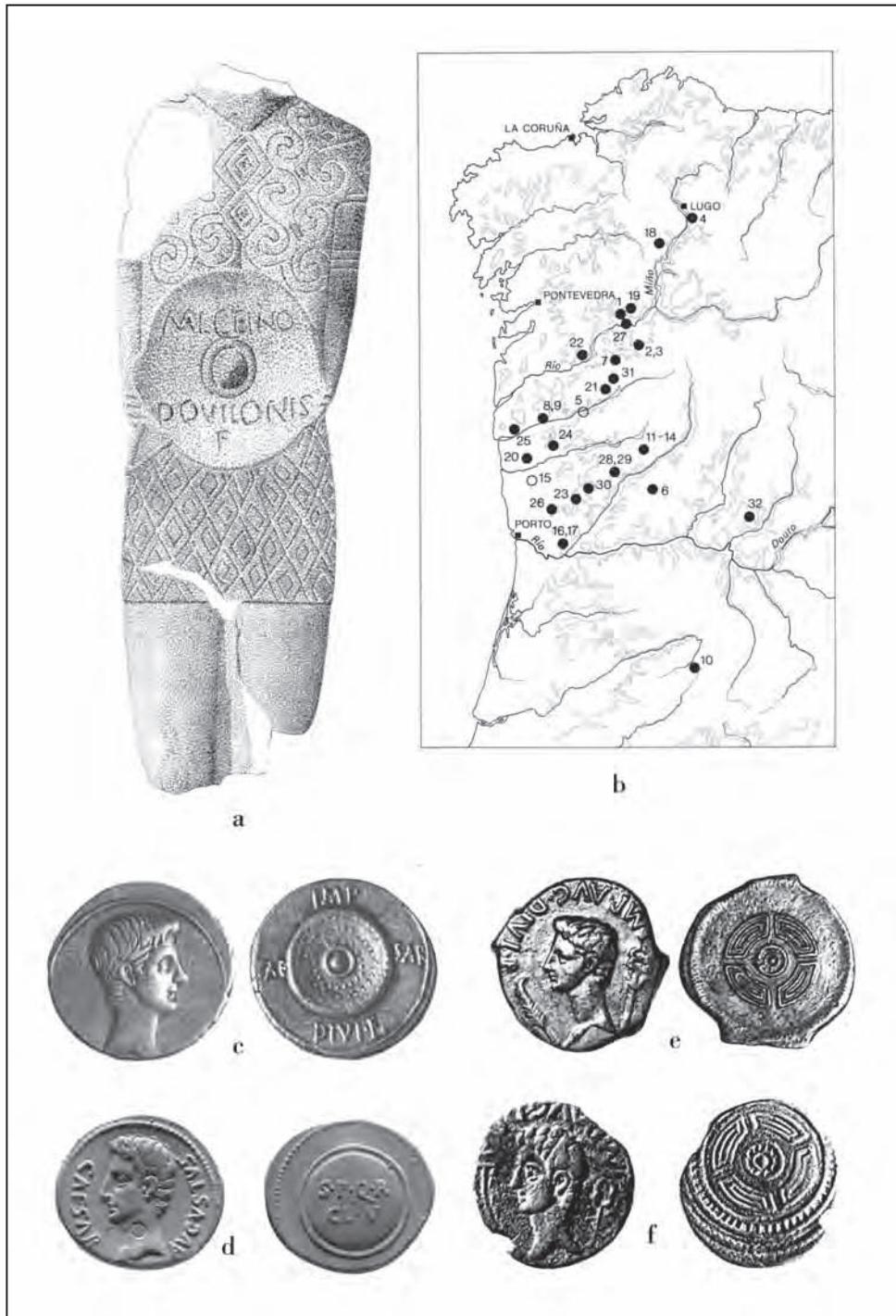


Figura 4. A y B) Guerrero lusitano de Lezenho, nº 13 de mapa adjunto (Dib. de F. J. Moreira en Blech 2003, 164. Abb. 1); B) Difusión de estos monumentos (Schattner 2003, 4. Abb. 1). Las imágenes son cortesía del DAI de Madrid. C) Ag de Augusto. Ceca incierta. Cabeza de Augusto desnuda/ *caetra* decorada, leyenda IMP/ CAE-SAR/DIVI F, RIC I², 543 a. (MAN). D) denario de Augusto. *Caesaraugusta*/Celsa. Cabeza de Augusto desnuda, delante y detrás CAESAR – AVGVSTVS/ clipeus uirtutis inscrito dentro con SPQR/ CL V. RIC I² 42 b.

tiempos en los que los grandes imperios se forman con muy diferentes pueblos y por muy distintas vías, por ello cuanto más grandes y más dignos se muestra a los enemigos y a los aliados, mayores resultan los vencedores. Siglos más tarde tendremos ya caracterizadas, normalizadas, las galerías de las *ethne* o de los *poluli*, como la de Afrodiasias o la serie de los denarios hadrianeos donde han desaparecido los vencidos. Estas monedas augústeas que aquí comentamos nos están mostrando dentro del mundo romano los primeros brotes de esa *dignitas* del amplio mundo de la alteridad romana, ya valorados en la propaganda que había hecho Cesar de sus amigos y enemigos galos.

LOS NÚMIDAS Y SUS ESCUDOS

En otras zonas hispánicas podemos también percibir el interés de las ciudades por marcar las diferentes etnicidades a través de la representación del escudo. Aquellas ciudades de vieja cultura fenicia o griega en Turdetania y Levante prefirieron motivos civiles o religiosos pero no militares, excepto en horizontes de guerra o en casos de divinidades poliadas. Hay, sin embargo, excepciones muy valiosas en las que no me detendré pues fueron ya objeto de un artículo de Quesada y mío propio (Quesada y García-Bellido, 1995: 65-73). Me refiero a aquellas ciudades ulteriores que han elegido el motivo del jinete mostrando, al revés que el ibérico, el escudo, lo que les obliga a cabalgar hacia la izquierda (fig. 5). Es un claro interés por marcar la diferencia respecto a la gran masa de moneda celtibérica y berona, e ibérica como Sagunto, en las que el símbolo está en la lanza y por ello cabalgan hacia la derecha, sin mostrar su escudo. Sin duda, la elección de este jinete ulterior ha sido premeditada para señalar la diferencia étnica con la masa de moneda celtibérica. Es cierto que esa era la imagen ya formada para la representación de un númida en las estelas funerarias de este pueblo, como por ejemplo la de Abizar (Argelia) (fig. 5). El escudo y el haz de jabalinas en la mano izquierda; la derecha libre para poder lanzarlas (Horn y Rüger, 1979: 581, L. 107). Este es el modelo repetido en alguna de estas ciudades ulteriores que escriben su topónimo en púnico, proporcionándonos con ello su identidad cultural como es el caso (fig. 5, a) de *Ituci* (Tejada la Vieja). Para otras, como *C(K)arissa*, sus leyendas retrógradas o el uso de la *K* nos hacen suponer también un pasado de cultura púnica (García-Bellido y Blázquez, 2001: s.v). En aquellas que eligen la escritura ibérica para sus leyendas son sus jabalinas y sus dos caballos los elementos que denuncian un origen númida como el de *Ikalesken* (fig. 5, b) y *Urkesken* (Quesada y García-Bellido, 1995: 65-73).

Todas ellas parecen señalar que se trata de enclaves númido-cartagineses que se crean durante la Segunda Guerra Púnica en el sur de Iberia, posiblemente a través de un sistema de cobro en tierras o en ciudades ya existentes por mercenarios númidas, auténticas clerujías.

Nunca se ha abordado a fondo el tema de los rastros arqueológicos y literarios de los reparatos de tierra a tropas que vinieron con los Barcas y que hubieron de quedar aquí como grupos de población estable, algo que conocemos para todos los ejércitos, sobre todo cuando ellos son mercenarios como es el caso de *Carthago*. Tan es así que el proceso estaba instituido y legalizado. Pudo no ser muy diferente a lo que los griegos llamaron clerujía, colonias militarizadas en origen que se diferencian de la colonia griega porque seguían dependiendo del estado y manteniendo las obligaciones militares respecto a éste (Lévêque, 1969: 107-109; García-Bellido, e.p.). Para el mundo helenístico, tenemos numerosos datos literarios que describen donación de tierras a mercenarios con obligaciones militares y hereditarias, de manera que se forman en ellas auténticos guetos culturales y étnicos. En los casos de derrota de su ejército, estas poblaciones quedaban como asentamientos sin obligaciones militares posiblemente. Y



Figura 5. Representaciones de caballeros nómadas. A) Ae de Ituci del s. II a.C. Anv. dos espigas verticales / rev. caballero mostrando escudo y punta de jabalina, debajo leyenda púnica *yptbk* (García-Bellido y Blázquez, 2001: s.v. 3); B) Ag de *Ikalesken*. Ceca incierta. Anv. Cab. Desnuda / dos caballos con un solo jinete, mostrando escudo y haz de jabalinas, debajo leyenda ibérica *Ikalesken* (García-Bellido y Blázquez, 2001: s.v. 5). Ambas IVDJ. S/n: Estela funeraria nómada de Abizar (Argelia), Horn y Rieger 1979, l. 107.

éstas pudieron ser las circunstancias de las ciudades que acuñan con características simbólicas que habríamos de calificar de nómadas. Asentamientos originariamente de mercenarios de aquel numerosísimo ejército nómada del que hablan las fuentes. Los casos más claros, a juzgar por los emblemas monetales —iconografía y leyendas—, serían los de *Ikalesken* (la ceca de plata más importante de la Citerior) que escribió su topónimo en ibérico meridional (fig. 5, b), *Ituci* (Tejada la vieja) que fue abandonada y refundada durante la Segunda Guerra Púnica, posiblemente por nómadas, y que utilizó el púnico y el latín para identificarse (fig. 5, a) y *Karisa* y *Urkesken* (García-Bellido y Blázquez, 2001: s.v.).

Estas nuevas poblaciones, con un profundo sentimiento de etnicidad común —origen, lengua, estatus y religión— quieren dejar testimonio de su origen en las monedas y gracias a ellas podemos hoy vislumbrar esos islotes étnicos, colonias, clerujías, enclaves ajenos a la etnia originaria de ese territorio (García-Bellido, 1995: 131-136; García-Bellido, e.p.). Es muy explícito además el hecho de que todas ellas elijan la efigie de un jinete para definir su etnicidad y, sin duda, su origen militar, al igual que lo habían hecho los *Hispanorum* de *Morgantina*.

Quizás la generalidad de un origen púnico de muchas de las comunidades en Turdetania como nos dice Estrabón (3.2.13: «su sujeción a los *phoinikes* fue tan completa que hoy día la mayoría de las ciudades de *Tourdetania* y de las regiones vecinas están habitadas por ellos»), inclinó a éstas comunidades africanas —nómadas, bereberes...— con cultura púnica a marcar, dentro de esta mayoría, sus diferencias étnicas por medio de sus signos de identidad en los emblemas monetarios.

BIBLIOGRAFÍA

- Almagro, M. (1995): «Iconografía numismática hispánica; jinete y cabeza varonil», M. P. García-Bellido y R. M. Centeno (eds.), *La moneda hispánica. Ciudad y territorio, I EPNA*. Anejos de AEspA, 14. Madrid: 53-65.
- Bachber, Ch. y Roberts, R. G., eds. (2009): *Forces and transformation. The end of the Bronze Age in the Mediterranean*. Oxford.
- Blech, M. (2003): «Die gallaecischen Kriegerstatuen im Lichte der Eisenzeitlichen hispanischen Plastik», *DAIMM*, 44: 162-180.
- Carey, (2005): .
- Derks, T y Roymans, N (2009): *Ethnic Constructs in Antiquity. The Role of Power and Tradition*. Amsterdam Univ. Press.
- Ferrer, S. (1996): «El posible origen campamental de *Lucus Augusti*» a la luz de las monedas de caetra y su problemática», A. Rodríguez Colmenero (ed.), *Lucus Augusti. El amanecer de una ciudad*. A Coruña: 425-446.
- García-Bellido, M. P. (1987): «Leyendas e imágenes púnicas en las monedas libiofenicias», *Actas del IV Coloquio de lenguas y culturas paleohispánicas*, Veleia, 2-3: 499-519.
- García-Bellido, M. P. (1990): «Iconografía fenicio-púnica en moneda romana republicana de la Bética», *Zephyrus*, 43: 371-383.
- García-Bellido, M. P. (1993a): «La moneda, libro en imágenes de la ciudad», R. Olmos (ed.), *La sociedad ibérica a través de la imagen*. Madrid: 237-249.
- García-Bellido, M. P. (1993b): «Las cecas libiofenicias» en *Numismática hispano-púnica. VII Jornadas de arqueología fenicio-púnica*. Ibiza: 97-146.
- García-Bellido, M. P. (1995): «Moneda y territorio: la realidad y su imagen», *AEspA*, 68: 131-147.
- García-Bellido, M. P., coord. (2006): *Los campamentos romanos en Hispania (27 a.C-192 d.C.). El abastecimiento de moneda*. Anejos de Gladius 9. Madrid.
- García-Bellido, M. P. (e.p.): «¿Estuvo Ákra Leuké en Carmona?», *Paleohispánica 2010*. Homenaje al Profesor Javier de Hoz.
- García-Bellido, M. P., y Blázquez, C. (2001): *Diccionario de cecas y pueblos hispánicos*. Madrid, 2 vol.
- García Y Bellido, A. (1945): *España y los españoles hace dos mil años según la geografía de Estrabón*. Madrid (citado en la reedición de 1993).
- Hall, J. M. (1997): *Ethnicity in the Greek antiquity*. Cambridge University Press.
- Head, B. V. (1911): *Historia numorum*. Oxford.
- Harrison, Th., ed. (1988): *Greeks and Barbarians*. Edinburgh.
- Horn, H. y Rüger, C. (1979): *Die Numider*. Bonn.
- Hutchinson, J. y Smith, A. D. (1996): *Ethnicity*. Oxford.
- Jenkins, G. K. (1972): *Ancient Greek Coins*. Londres.
- Kraay, C., (1976): *Archaic and classical Greek coins*. Berkeley y Los Ángeles.
- Lissarrague, F. (1988): «The Athenian image of the foreigner», Th. Harrison (ed.), *Greeks and Barbarians*. Edinburgh: 101-124.
- Lévêque, P. (1969): *Le monde hellénistique*. Paris.
- Papadopoulos, A (2009): «Warriors, hunters and ships in the late Helladic IIIC: changes in the iconography of warfare?», Ch. Bachber y R. G. Roberts (eds.), *Forces and Transformation. The End of the Bronze Age in the Mediterranean*. Oxford: 69-78.
- Quesada, F. (1992): *Arma y símbolo: la falcata ibérica*. Alicante.
- Quesada, F. (1997): *El armamento ibérico. Estudio tipológico de las armas en la cultura ibérica*. Monographies Instrumentum 3. Montagnac.
- Quesada, F. y García-Bellido, M. P. (1995): «Sobre la localización de *ikale(n)sken* y la iconografía de sus monedas», M. P. García-Bellido y R. M. Centeno (eds.), *La Moneda Hispánica: ciudad y territorio, I EPNA*, Anejos de AEspA, 14. Madrid: 65-73.
- Redfield, J. (1988): «Herodotus the tourist», Th. Harrison (ed.), *Greeks and Barbarians*. Edinburgh: 24-49.
- Schattner, Th. (2003): «Die lusitanisch-galläkischen Kriegerstatuen», *DAIMM*, 44: 1-5.

- Schattner, Th. (2004): «Novas aproximações às estátuas de guerreiros lusitano-galaicos», *O Arqueólogo Português*, IV: 22, 9-66.
- Smith, R. R. R. (1988): *Hellenistic Royal Portraits*, Oxford.
- Snodgrass, A. M. (1967): *Arms and Armour of the Greeks*. Londres.
- Trillmich, W. (1990): «Colonia Augusta Emerita, die Hauptstadt von Lusitania», *Stadtbild und Ideologie. Die Monumentalisierung hispanischer Städte zwischen Republik und Kaiserzeit* (Madrid, 1987), Munich: 299-318.
- Volk, T. (1997): «Hispania and the gold and silver coinage of Augustus», *La Moneda en temps d'August. Curs d'història monetària d'Hispania*. Barcelona: 59-90.
- Will, E., Mossé, Cl. y Goukowsky, P. (1975): *Le monde grec et l'Orient. IV e siècle et époque hellénistique*. Paris.

Recibido: 14/01/2010

Aceptado: 12/04/2010