

## **LUPERCOS, HIRPI SORANI Y OTROS LOBOS. EL RITO DEL PASO DEL FUEGO DE LA FIESTA DE SAN JUAN EN SAN PEDRO MANRIQUE (SORIA)\***

**Rafael Barroso Cabrera y Jorge Morín de Pablos**

*Área de Arqueología Clásica*

*del Departamento de Arqueología de AUDEMA*

### **El grupo epigráfico del Alto Cidacos**

Fue D. Blas Taracena el primero en identificar a los pelendones/palendones como las gentes que poblaron los castros de la I y II Edad del Hierro de las serranías riojano-sorianas. Según la interpretación del ilustre arqueólogo soriano que se ha venido sosteniendo durante décadas, los pelendones habrían sido arrinconados en estas serranías del norte de la actual provincia de Soria por los arévacos, celtas como ellos, pero llegados a tierras sorianas en una migración posterior. El celtismo de los pelendones queda atestiguado por el testimonio de Plinio (NH 3 26) y explicaría la adscripción de este pueblo al convento cluniense<sup>1</sup>.

---

\* Este artículo se inscribe dentro del Proyecto de investigación “*Sacra tempora. Certae Aedes*. Fuentes epigráficas y textuales sobre los espacios de la religiosidad en la Hispania altomedieval.”

<sup>1</sup> NH 3 26: *In Cluniensem conventum Varduli ducunt populos XIII, ex quibus Alabanenses tantum nominare libeat, Turmogidi IIII, ex quibus Segisamonenses et Segisamaiulienses. in eundem conventum Carietes et Vennenses V civitatibus vadunt, quarum sunt Velienses. eodem Pelendones Celtiberum IIII populis, quorum Numantini fuere clari, sicut in Vaccaeorum XVII civitatibus Intercatienses, Palantini, Lacobrigenses, Caucenses.*

Durante la Edad del Hierro y época imperial las Tierras Altas de las sierras del norte del Sistema Ibérico conocieron un patrón de asentamiento en elevaciones próximas a cursos de agua característico de la cultura castreña. Este tipo de poblamiento se habría desarrollado a partir de los siglos VII-VI a. C. y, en muchos casos, habría continuado en vigor incluso en época romana. Como decimos, esta es lo que defendía hasta época reciente la investigación, pero la aparición a lo largo de los últimos años de un grupo epigráfico singular en el área del Alto Cidacos parece haber trastocado la interpretación tradicional esbozada por Taracena. Este peculiar grupo epigráfico, en efecto, vendría a poner de manifiesto la presencia en estas serranías sorianas de un pueblo extraño a la Céltica hispana, con rasgos —en concreto una peculiar onomástica— que parecen vincularlo al mundo vasco-aquitano. Ya el hecho de que los núcleos castreños de la serranía soriana estuvieran vinculados a *Calagurris* y, por consiguiente, al valle del Ebro, induce a pensar que eran deudores del convento cesaraugustano, circunstancia ésta que abogaría por el carácter no céltico de estas gentes de las Tierras Altas. De esto se deduciría además la imposibilidad de identificarlas con los pelendones, cuya celticidad, como se ha comentado ya, está explícitamente reconocida por los autores clásicos<sup>2</sup>.

No obstante, la cronología de este grupo epigráfico —que vendría a fijarse en torno a los siglos I-III d. C.— más bien sugiere una “vasconización” de la onomástica de la zona fomentada por la vinculación de este territorio con la metrópoli del Ebro después de las guerras sertorianas. La propia *Calagurris* habría seguido un proceso análogo a raíz de la derrota del caudillo sabino. *Calagurris*, en efecto, habría sido una ciudad inicialmente celta que habría terminado entregada a manos de una oligarquía foránea tras la derrota de la causa sertoriana<sup>3</sup>. Este tipo de

---

<sup>2</sup> Espinosa, U., “Los castros soriano-riojanos del Sistema Ibérico: Nuevas perspectivas”, *II Symposium de Arqueología Soriana*, Soria 1989, 899-913 y Alfaro Peña, E. *Castillejos y Villares. Modelos de poblamiento antiguo en el interior del Sistema Ibérico*, Soria 2005. Sobre los pelendones *vid.* Romero Carnicero, F. *Los castros de la Edad del Hierro en el Norte de la provincia de Soria*. Valladolid 1991 y Gómez Fraile, J. M. *Los Celtas en los valles altos del Duero y del Ebro*. Seminario de Historia Antigua VIII. Alcalá de Henares 2001. Véase además: Ruiz Zapatero, G. y Lorrio, A. J., “La Celtiberia: entre la complejidad y la afinidad cultural”, en Beltrán, F. *et al.* (eds.) *Acta Palaeohispanica IX. Actas del IX Congreso de Lenguas y Culturas Paleohispánicas*, Barcelona 2004. *Palaeohispanica* 5, 2005, 657-684; Benito Batanero, J. P. *et al.* *Pelendones: castros célticos en la serranía norte de Soria*. Soria 2006.

<sup>3</sup> Amela Valverde, L., “Calagurris y la fijación de nuevos límites territoriales en la Antigüedad”, *Kalakorikos* 7, 2002, 31-50; Id., “La adscripción étnica de Calagurris”,

actuaciones era extremadamente frecuente en tiempos de la conquista romana y continuó dándose después, como premio a la fidelidad de los aliados, en tiempos de las guerras civiles. Según esta interpretación, la vinculación política del territorio del Camero Viejo a Calahorra, puesta de relieve en la onomástica tanto latina como no latina del grupo epigráfico del Cidacos, explicaría la aparición de *nomina* de tipo vasco-aquitano en los monumentos epigráficos de la zona. Un fenómeno lógico teniendo en cuenta la más que presumible creación de una potente red clientelar entre las respectivas oligarquías de una y otra zona. La buena comunicación a través del Cidacos y la creación de vínculos económicos entre ambas zonas alimentaría aún más esta relación.

En resumen, es muy posible que las tierras del norte de la provincia de Soria siguieran un proceso similar al que vivió *Calagurris* tras la derrota de Sertorio, esto es, la imposición, al menos de forma parcial, de una oligarquía extraña sobre un substrato étnico pelendón de tipo céltico. Al hilo de esta lectura deben entenderse tanto la interpretación del ritual del paso del fuego efectuada por Fernández Nieto, sobre la que habremos de volver más adelante, como la que aquí proponemos a lo largo de estas líneas.

Dentro del vasto Imperio romano los castros soriano-riojanos ocupaban un área marginal que las fuentes denominan *Idoubéda óros* o cordillera de la Idúbeda, un amplio territorio montañoso que sirvió de frontera entre la Celtiberia Citerior y la Ulterior en época republicana, y entre el Convento Cesaraugustano y el Cluniense durante el Imperio. En este sentido, la *Idoubéda óros* parece haberse erigido en cierto modo como límite —muchas veces permeable, pero límite al fin y al cabo— entre las diferentes etnias que poblaron el territorio situado entre los cursos del Ebro y el Duero.

El elemento más característico de esta facies cultural y el que ha servido precisamente para su individualización es la serie de estelas funerarias<sup>4</sup>. Como ya se ha

---

*Kalakorikos* 11, 2006, 131-145.

<sup>4</sup> Sobre el grupo epigráfico riojano-soriano: Jimeno, A. *Epigrafía romana de la provincia de Soria*. Soria 1980, 51s., 124s. y 143-145; Morales, F. y Jimeno, A., “Nuevas inscripciones romanas de la provincia de Soria”, *Celtiberia* 32, 1982, 159-164; Espinosa, U. y Usero, L. M., “Eine Hirtenkultur im Umbruch. Untersuchungen zu einer Gruppe von Inschriften aus dem conventus Caesaragustanus (Hispania Citerior)”, *Chiron* 18, 1988, 477-504; Espinosa, U. Los castros soriano-riojanos del Sistema Ibérico. Nuevas perspectivas, *II Symposium de Arqueología soriana*, t. II. Soria 1989 (1992), 903 y *Epigrafía romana de La Rioja*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño 1986, 87-92 y 142-154; junto con la revisión de Gómez-Pantoja,

comentado líneas más arriba, el grupo epigráfico de la Tierra de Yanguas presenta unos rasgos comunes tanto desde el punto de vista formal como en lo que se refiere a su decoración. Se trata de lápidas talladas de forma un tanto tosca, sin recursos técnicos especiales como el uso del compás y la regla, sino por el contrario realizadas mediante la técnica más elemental, sin apenas concesiones al gusto artístico: diseño previo rematado con puntero y texto grabado en la piedra. Pueden apreciarse también algunas particularidades relativas a la reiteración de elementos decorativos (busto esquemático en el campo superior, reminiscencia de las estelas funerarias clásicas, y figura o figuras de animales en el campo inferior), así como al formulario utilizado tanto en la indicación del nombre del difunto (generalmente utilizando *duo nomina* —en un solo caso *tria nomina*— y filiación), como en la consagración inicial a los dioses Manes en las formas D.M. y D.MA. (*Dis Manibus*) o D.M.S. (*Dis Manibus Sacrum*). La onomástica muestra una mezcla de nombres latinos e indígenas, muchos de los cuales constituyen casos singulares (*hapax*) dentro de la antroponimia prerromana y parecen relacionarse con el ámbito cultural vasco-aquitano.

De todo este material epigráfico, únicamente una estela procedente de Grávalos, encontrada en 1929 durante el expolio de la necrópolis de Las Torres, ha sido encontrada *in situ*. Las piezas del Barranco Cambrones de Yanguas y San Vicente de Munilla se encontraron en campo abierto, sin contexto arqueológico al que pudieran ser adscritas. El resto de los ejemplares de este grupo ha sido reaprovechado desde tiempos medievales en nuevas construcciones, de forma que muchos de ellos se encuentran empotrados en diferentes edificaciones o bien reaprovechados como parte del mobiliario litúrgico de las iglesias de la zona.

Generalmente, las lápidas constan de una o varias siluetas de bustos humanos esquematizados bajo las que se sitúa el texto ejecutado en caracteres de cierta rudeza. El número de bustos coincide con el de los difuntos en honor a los cuales se erigió la estela en cuestión. Probablemente se trate de una versión provincial de las *imagines maiorum*, es decir, de los retratos funerarios romanos presentes también en algunas series de lápidas funerarias. En el campo inferior, las estelas suelen presentar grabadas algunas figuras de animales, preferentemente bóvidos y

---

J. Nuevos testimonios epigráficos sorianos, *II Symposium de Arqueología soriana*, t. II. Soria 1989 (1992) 918; Gómez-Pantoja, J. y Alfaro Peña, E., “Indigenismo y romanización en las Tierras Altas de Soria. Nuevos testimonios epigráficos”, *Religión, Lengua y Cultura prerromanas de Hispania*, Salamanca 2001, 169-187; Alfaro Peña, E. y San Miguel Valduérteles, M. Á., “Nueva inscripción del ‘grupo yangüés’ en Acrijos (San Pedro Manrique, Soria)”, *Revista de Soria* 46 (otoño 2004), 85-89.

cérvidos, aunque hay también alguna figura de caballos o de jinete a caballo. Estas representaciones animalísticas se interpretan como un trasunto del modelo de sociedad en la que se gesta esta peculiar iconografía. Si las escenas de bóvidos reflejan el valor que la ganadería tenía en la economía de estas gentes, las imágenes de cérvidos parecen remitir al valor que se otorgaba al espacio natural en el que se desenvolvía la vida de las poblaciones de estas sierras, así como de la importancia de la idea de fecundidad dentro de la misma. En este sentido, resulta interesante mostrar la relación simbólica entre la aparición de la figura de una cierva amamantando a un cervatillo y la difunta a la que se dedica el monumento (estelas de Velia Procula de Acrijos, la de Sempronía de Valdecantos y la de Sempronía Flava de Valloria). En el mismo sentido apuntan las dedicaciones a divinidades muy vinculadas con el mundo natural, como las ninfas o a las diosas *Matres*. Algunos nombres como Lupiana (<lupus, -a) y Úrsula (<ursus, -a), que aparecen en una lápida de El Collado, inciden de nuevo en el carácter agreste y selvático que estas tierras de la *Idoubéda óros* tenían en la antigüedad.

Los temas que caracterizan la iconografía de las estelas funerarias de las Tierras Altas sorianas, con abundancia de motivos zoomorfos (bóvidos y cérvidos en su mayor parte, pero también equinos), han sido extraídos de la práctica cotidiana de estas gentes, y constituyen un fiel reflejo tanto de la base económica de estas poblaciones como de sus creencias escatológicas. Como con razón ha señalado U. Espinosa, las siluetas de animales “poseen sin duda valor simbólico en relación con creencias de ultratumba, pero también es verdad que ello es así porque la ganadería era elemento vital y sustantivo para la supervivencia del grupo”<sup>5</sup>. De este modo, la idea de riqueza asociada a la posesión de ganado parece estar presente en el simbolismo funerario de estas estelas, lo que podría remitirnos a un estadio similar al de la Roma arcaica que permitiría comprender algunas tradiciones de la zona como la que pasaremos a tratar en breve. Resulta, además, verosímil que en las escenas de caballos y toros se haya pretendido plasmar una identificación del difunto con ciertas divinidades, o mejor, con determinadas fuerzas de la naturaleza divinizadas. En algunos casos incluso se ha sugerido una relación entre las representaciones de animales y los difuntos: en el caso de mujeres jóvenes es de notar las escenas de cuadrúpedos cuidando de su cría (estelas de Acrijos y Valdecantos), que contrastan con otras estelas con imágenes de mujeres adultas en las que sólo aparece representado un cuadrúpedo.

---

<sup>5</sup> Espinosa, U., “Los castros soriano-riojanos”, *cit.*, 906.

En cualquier caso, y hablando en términos generales, los planteamientos ideológicos y socio-culturales que subyacen bajo esta iconografía se muestran bien diferentes de las heroizaciones, escenas cinegéticas o banquetes funerarios propios de las inscripciones célticas de la Meseta. Con todo, no debe ignorarse la existencia de un ejemplar (una lápida procedente de Vizmanos) que puede parangonarse en cierto modo con las estelas de tipo heroico de la meseta, cuya presencia puede explicarse quizás por el paso por el ejército de uno de los difuntos (probablemente el primero de los mencionados, un tal *Cornelius Valens*) dentro de un contexto de romanización de estas poblaciones bárbaras a través del servicio de las armas. Otros ejemplares grabados procedentes de San Pedro Manrique y de Oncala, probablemente de cronología anterior a este grupo, muestran figuraciones antropomorfas. El primero de ellos, conservado por completo, tiene cierta afinidad con el grupo de guerreros lusitanos, si bien aquí se trata de una figura grabada, no una verdadera escultura de bulto redondo, lo que a primera vista podría parecer rasgo de antigüedad. El segundo se conserva de forma fragmentaria y muestra una cabeza radiada o nimbada sobre la que descansa una figura de ciervo, quizás un guerrero con casco con cimera zoomorfa, o una escena simbólica de heroización<sup>6</sup>.

Precisamente la romanización de estas gentes de la serranía del Camero Viejo queda patente en las fórmulas onomásticas. La utilización de *duo nomina* (gentilicio más nombre propio) muestra un estadio de romanización avanzado. Se trata de gentes libres sin privilegios (*peregrini*), con el primer elemento generalmente latino y el segundo a veces indígena (algunos como *Sesenco* y *Pontia* exclusivos de las Tierras Altas) y otras, latino. En un solo caso, en una estela procedente de Vellosillo depositada en los fondos del Museo Numantino de Soria, el individuo aparece portando los *tria nomina* (*Quintus Antonius Seranus*) privativo de los ciudadanos romanos.

El estudio de la onomástica latina pone de relieve la vinculación de muchas de estas familias con linajes distinguidos de *Calagurris* y *Turiasso*. La aparición de ciertos nombres gentilicios, como Sempronia o Pompeya, indica además que la romanización de las poblaciones serranas se remonta a un momento temprano de la dominación romana, probablemente ligada a los tiempos de la guerra civil que enfrentó a sertorianos y pompeyanos, cuando éstos buscaron afianzar los lazos clientelares con las poblaciones autóctonas. El estudio de la onomástica indígena

---

<sup>6</sup> Alfaro Peña, E., "Iconografía funeraria indígena. Reflejos, lecturas y pautas en estelas de Tierras Altas, Soria", en: *VII Simposio sobre Celtíberos. Nuevos testimonios, nuevas interpretaciones*.

de estas lápidas presenta, por el contrario, rasgos inequívocos que vinculan, al menos parcialmente, a estas gentes con el mundo aquitano no sólo en lo relativo a la onomástica en sí (en nombres como *Oandissen*, *Onso*, *Onse*, *Sesenco*, *Agirseni*, etc.), sino también en sus aspectos puramente lingüísticos (presencia del sufijo *-thar* y del prefijo *on-*, este último relacionable con los aquitanos *bon-* y *hon-*; alternancia *-so/-se* para marcar el género, etc.). Este carácter vasco-aquitano de una parte de la onomástica de las estelas contrasta, sin embargo, con los elementos religiosos documentados en la comarca, principalmente con la teonimia desarrollada en los altares votivos hallados en Yanguas (un ara dedicada a las *Matres* y otra a *Atemnia*), pero también, como tendremos ocasión de ver, en sus aspectos simbólicos, así como con el tipo de poblamiento castreño, la cultura material e incluso la numismática, que atestigua una ceca *Okalakom* (Oncala). Por otro lado, no toda la onomástica es latina o vasco-aquitana, pues en algunos casos se documentan también nombres como *Murranus* que se documentan en las áreas más celtizadas de Italia y las Galias. Todos estos datos permiten afirmar sin problemas el celtismo de estas gentes y su relación con el mundo celtibérico meseteño, al margen de lo que explicitan las estelas. La contradicción se ha tratado de explicar partiendo de un espacio habitado por un sustrato céltico al que posteriormente se habría añadido una población alóctona de origen aquitano, quizá como consecuencia de inmigraciones que aprovechaban antiguas rutas de trashumancia ganadera y el debilitamiento de los celtíberos después de las guerras sertorianas o, como parece más probable, simplemente como consecuencia de la instalación de una oligarquía vasco-aquitana en la metrópoli de referencia con la cual se habrían anudado lazos clientelares<sup>7</sup>.

### **Un posible altar dedicado a Pales y la festividad de San Juan en San Pedro Manrique**

Aunque el grupo epigráfico de las Tierras Altas esté compuesto mayoritariamente por estelas funerarias, existen algunos ejemplares que se salen de esta norma general. Así, se documentan sendas aras dedicadas a las *Matres* y a Pales. Esta última es la que nos interesa para nuestro estudio. Se trata de un pequeño altar de piedra arenisca hallado en la localidad de Palacio de San Pedro, una pequeña población situada en el área del alto Linares, próxima a San Pedro Manrique y

<sup>7</sup> Gorrochategui, J., “Vasco antiguo: Algunas cuestiones de geografía e historia lingüísticas”, *Palaehispanica* 9, 2009, 539-555 (esp. 542-546).



perteneciente a este último ayuntamiento. Como se sabe, cada año en esta última localidad soriana, con motivo de la festividad del natalicio de San Juan Bautista, tiene lugar el famoso ritual del paso del fuego, la fiesta de las móndeidas y el plantado del árbol de mayo.

En cuanto al ara de Palacio de San Pedro, se trata de una pieza tallada con su parte superior en forma de frontón enmarcado por volutas. Fuera de este detalle y de que un recuadro enmarca la última letra de la fórmula dedicatoria, no posee decoración alguna que merezca reseñar. En la actualidad el ara sirve de pila para el agua bendita de la iglesia parroquial de la localidad. La lectura dada por Gómez-Pantoja y Alfaro Peña<sup>8</sup>, aunque debe tomarse con todas las prevenciones que la prudencia aconseja en estos casos, debido sobre todo a las defectuosas condiciones de conservación del epígrafe, tiene el mérito de ser coherente con los restos conservados, con el soporte en que se inscribe e, incluso, con la ubicación donde fue encontrado:

*Pa+e [.]/t/[-]mutan/v:s:P V[-c.3-]/PR v(otum) s(olvit)/ m(erito)*

Según la interpretación ofrecida por dichos autores, la pieza en cuestión sería un altar dedicado a Pales, divinidad protectora del ganado que tenía un destacado festival en la antigua Roma. Esta lectura calificada por sus autores como “muy conjetural”, sin ser del todo segura como se ha dicho, tiene grandes visos de verosimilitud porque es perfectamente congruente no sólo con el texto conservado y el tipo de monumento, sino también porque la ganadería ha sido, y continúa siendo, la actividad económica más importante de las gentes de estas tierras del norte de Soria y La Rioja pertenecientes al Camero Viejo y, sin duda, una de las que mejor les ha caracterizado a lo largo de su historia. Por otro lado, este numen se halla atestiguado también en las comarcas del Guadiana, tradicional destino de la trashumancia de ganados soriana, al menos desde la Baja Edad Media y hasta épocas bien recientes<sup>9</sup>. La colocación del epígrafe como soporte de la pila bautis-

<sup>8</sup> Gómez Pantoja, J. y Alfaro Peña, E. *HEp* 11 2001, 515= *AE* 2001, 1228.

<sup>9</sup> En concreto un altar votivo procedente de Capilla (Badajoz), la antigua *Mirobriga Turdulorum*, en el *conuentus Cordubensis*, con inscripción: *Palei/Domi/n(a)e ex v(oto)/ G (---) C (---) S (---) Q (---) p(osuerunt?)*. *CIL* II2/7 851= *HEp* 6, 1996, 70= *AE* 1995, 852. La ciudad se encuentra en el límite entre los valles de la Serena, Alcuía y Los Pedroches, destino final de la trashumancia soriana: J. Klein, *The Mesta. A Study in Spanish Economic History 1273-1836*. Cambridge (Mass.) 1920, 19.



mal, sin ser un argumento concluyente, abundaría en ese carácter sagrado que se presume para el epígrafe. De hecho, una reutilización semejante se daba también en el ara dedicada a las *Matres*, de la que se sabe que servía como pila benditera en la desaparecida iglesia de San Pedro de Yanguas<sup>10</sup>. Todas estas circunstancias unidas hacen que la lectura ofrecida por Gómez Pantoja y Alfaro Peña resulte, como decimos, altamente factible. Más aún si cabe porque, aparte de encuadrarse bien dentro del ambiente ganadero de las gentes que habitaron las tierras altas sorianas durante la Edad del Hierro, permitiría además explicar el sentido originario de una de sus fiestas más célebres: la tradición del paso del fuego y la fiesta de las móndidas en San Pedro Manrique<sup>11</sup>.

Desde tiempo inmemorial, todos los años, durante la fiesta de San Juan (24 de junio) y en la noche de la víspera, tiene lugar en esta localidad soriana un extraño y complicado ritual cuyo punto culminante tiene lugar la misma noche del 23 de junio al pie de la ermita de la Virgen de la Peña. Esa noche un número indeterminado de lugareños pasa con los pies descalzos sobre un gran lecho de brasas de madera de roble aparentemente sin resultar lesionados, virtud que la gente del pueblo suele atribuir a la protección que les dispensa la Virgen. Generalmente el pasador realiza el rito en cumplimiento de un voto hecho a la Virgen. Antiguamente el rito se reservaba a los oriundos de la villa, si bien con posterioridad se abrió a gentes que lleven

<sup>10</sup> Gómez-Pantoja, J. y Alfaro Peña, E., “Indigenismo y romanización”, *cit.*, 182ss.

<sup>11</sup> Sobre esta fiesta: Taracena, B., “Para el folklore de la provincia de Soria”, *Actas y Memorias de la Sociedad Española de Antropología* 2, 1923, 69-72; Íñiguez Ortiz, M., “Ritos Celtibéricos. La fiesta de San Pedro Manrique”, *Actas y Memorias de la Sociedad Española de Antropología* 3, 1924, 57-70; Cortes, L., “La fiesta de San Juan en San Pedro Manrique (Soria)”, *Zephyrus* 12, 1961, 171-185; Peña García, M. El paso del fuego y la fiesta de las Móndidas de San Pedro Manrique (Soria), en: Beltrán, A. (coord.) *I Congreso Nacional de Artes y Costumbres Populares*, 2-5 de mayo de 1968, Zaragoza 1969; Díaz Viana, L., “El paso del fuego en San Pedro Manrique (Soria)”, *Revista de Folklore* 12, 1981, 3-9; Caro Baroja, J. *La estación del amor. (Fiestas populares de mayo a San Juan)*, Madrid 1986, 291s. y *Del viejo folklore castellano. Páginas sueltas*, Valladolid 1988, 173-245. Para una interpretación crítica de la fiesta sampedrana en relación con los ritos clásicos: San Baldomero Ucar, J. M. *La fiesta de San Juan en San Pedro Manrique. Ensayo hermenéutico*, Logroño 1998. Muy sugerente también el estudio de Fernández Nieto, F. J., “Religión, derecho y ordalía en el mundo celtibérico: la federación de San Pedro Manrique y el ritual de las Móndidas”, en Beltrán, F. *et al.* (eds.) *Acta Palaeohispanica IX. Actas del IX Congreso de Lenguas y Culturas Paleohispánicas*, Barcelona, 2004 (=Palaeohistoria 5) Zaragoza 2005, 585-618).

largos años de residencia en el pueblo. Por lo general, el mozo suele pasar sobre las brasas cargado a cuestras con un familiar o amigo, aunque no siempre es así. En el caso de San Pedro Manrique no se trata de una simple hoguera como las que se suelen encender en otros muchos lugares de nuestra geografía durante esa mágica noche, sino de una imponente alfombra de brasas producto de la combustión de unos 1 000/ 1 500 kg de madera de roble traída de un bosque del cercano despoblado de Sarnago. El rito del paso del fuego va acompañado por una serie de rituales y ceremonias muy elaborados y de extraño sentido para el profano que se suceden entre la noche de la víspera y el mismo día del Natalicio de San Juan Bautista (elección de las móndidas, comida del rosco en la dehesa por parte de las autoridades, la “caballada” o alarde a caballo, la “descubierta” o circunvalación de las murallas, ofrenda a las Virgen, recitado de cuartetas, baile oficial de las autoridades, alzamiento del árbol de mayo, etc.). Todo este elaborado ritual está presidido por tres doncellas de la localidad a las que se conoce como “móndidas”. Las móndidas van ataviadas con un vistoso y colorido traje de fiesta, cubierto con un mantón de Manila (dos de ellos de color rojo y el otro amarillo) y coronadas con un tocado especial en forma de cesta (“cestaño”, “cesteño”), de unos 15 kg de peso, que contiene una rosca de pan y varios adornos florales y vegetales y que lleva, además, a modo de penacho, unas coloridas ramitas de árbol trifurcadas o cuatrifurcadas (“arbujuelos”, “arguijuelos”) que van rebozadas en masa de harina y azafrán<sup>12</sup>.

## La Palilia en la antigua roma

El festival de Pales, uno de los grandes festivales de la antigua Roma, se celebraba cada año el día 21 de abril y recibía el nombre de *Palilia*, en honor a la diosa, o, según otros autores, *Parilia* porque los sacrificios se ofrecían *pro partu pecoris*, es decir, para favorecer la cría del ganado (Fest. 248 L.). Esta última interpretación parece ser, sin embargo, una elucubración erudita posterior que trataba de explicar mediante etimología el nombre de un festival destinado a fomentar

---

<sup>12</sup> La tradición de las móndidas no es exclusiva de San Pedro Manrique y antiguamente se dio también en las localidades cercanas de Sarnago y Taniñe (tradicón que está en curso de recuperación en la actualidad). Asimismo la figura de las móndidas puede ponerse en relación con otras doncellas semejantes documentadas en las fiestas de Santo Domingo de la Calzada y Sorzano (La Rioja): Ruiz Vega, A. La Fiesta de las Móndidas en San Pedro Manrique, en: *La Soria mágica. Fiestas y tradiciones populares* ([http://www.soria-goig.org/magica/magica\\_05.htm](http://www.soria-goig.org/magica/magica_05.htm)).

los partos del ganado. Las *Palilia* coincidían, por tanto, con la fecha en que se festejaba la fundación de Roma, de ahí que con el tiempo la fiesta de la *dea pastorum* derivara en el ámbito urbano en una celebración del *dies natalitius* de la ciudad, así como en una conmemoración del trazado del *pomerium* por Rómulo. Por esta misma razón, en tiempos posteriores la festividad fue conocida también como *Romana*<sup>13</sup>. No han faltado autores que suponen que las *Palilia* marcaban la fecha de inauguración del periodo de iniciación de los jóvenes en la antigua Roma<sup>14</sup>. En realidad, ambas festividades —una de carácter ganadero y conmemoración del trazado de los límites de la urbe primigenia la otra— estaban íntimamente conectadas en origen, pues no en vano se consideraba que la fundación de la ciudad había sido obra de Rómulo, esto es, del rey de un pueblo de pastores. De hecho, los rituales que siguieron a la fundación de la *urbs* por Rómulo y, en concreto, la instauración por el héroe fundador de las *Lupercalia*, se enmarcan dentro de un contexto ritual que servía no sólo para conmemorar los orígenes legendarios de la ciudad, sino también para explicar el tránsito del mundo silvestre característico de la cultura pastoril a la civilización asociada a la vida urbana<sup>15</sup>.

Es el poeta Ovidio (*Fasti* 4 721-862) quien proporciona una descripción más acorde al primitivo origen ganadero de la fiesta de las *Palilia*, un sentido que a pesar de todo perduró en el medio agrario, siempre mucho más renuente a aceptar cambios en la tradición que el ámbito urbano. La celebración del festival de Pales se iniciaba con una purificación por el fuego y el humo durante la cual se quemaba la sangre de un caballo (con seguridad la sangre del *equus October*, sacrificado al dios Marte en el campo Marcio en la festividad que tenía lugar en las *idus* de este mes, y que era conservada por las vírgenes vestales en el templo de Vesta), los terneros del festival de Ceres y las cáscaras de las judías. Se aspergía agua sobre el pueblo y los celebrantes lavaban sus manos con agua primaveral al tiempo que

<sup>13</sup> En realidad, parece ser que en el primer calendario romano, anterior a la reforma juliana, el 21 de abril constituiría el primer día del año, pues ya los *Fasti Antiates Miores* registran esa fecha como *Roma condita*: Carandini, “Della fondazione di Roma. Considerazioni di un archeologo”, en Carandini, A. y Capelli, R. (eds.) *Roma, Romolo, Remo e la fondazione della città*. Milán 2000, 9.

<sup>14</sup> Capdeville, G. Jeux athlétiques et rituels de fondation, en: *Spectacles sportifs et scéniques dans le monde étrusco-italique. Actes de la table ronde de Rome (3-4 mai 1994)*. Roma 1993, 141-187.

<sup>15</sup> Rodríguez Mayorgas, A., “La memoria cultural de Roma: el recuerdo de los orígenes”, *Gerión* 25/2, 2007, 105-126.

bebían leche rancia. Por la tarde se procedía a limpiar, purificar y adornar los establos con ramas de laurel. Luego se quemaban incienso y otras plantas aromáticas para que el humo purificara los establos. Posteriormente se ofrecían a la divinidad pasteles, tortas, leche y otros comestibles. El festival finalizaba con una danza en la que los participantes saltaban sobre hogueras de paja, bajo el compás de la música de címbalos y flautas. Un dato importante que conviene retener es la explicación que se daba en época clásica a este último ritual: el poeta afirma que el paso a través de las hogueras rememoraba el traslado de los campesinos a sus nuevos hogares ordenado por Rómulo en el momento de fundar la ciudad, así como el incendio de sus antiguas casas<sup>16</sup>.

El carácter ganadero del festival, la vinculación con el fuego y las hogueras y el testimonio del ara dedicada a la diosa Pales de Palacio de San Pedro, hicieron sospechar a Alfaro Peña que podía existir una relación entre la dedicatoria del ara con la fiesta del paso del fuego en la noche de San Juan en la cercana villa de San Pedro Manrique, idea que, a pesar de las obvias semejanzas, había sido rechazada en su día por Caro Baroja. Resulta evidente, sin embargo, que de haber conocido este excepcional testimonio epigráfico su opinión habría sido convenientemente matizada, pues no se le ocultaba al ilustre antropólogo que algunos autores ya habían defendido, si bien de forma genérica, una relación entre las fiestas de San Juan y las *Palilia* a pesar de los dos meses de diferencia que median entre ambas festividades<sup>17</sup>. Es posible, sin embargo, que este desfase pueda explicarse por la

---

<sup>16</sup> Ov. *Fasti*, IV, 721-862: *festa Palilia*, id. M. 14, 774; Tib. 2, 5, 87-89; Varr. L. L. 6, 3, 15; Cic. *Div.* 2, 47, 98; Cf. *Parilia*, Prop. 5, 1, 19; 5, 4, 75; Pers. 1, 72; Serv. Verg. G. 3 init.; Fest. 248 L. Una descripción del rito en Schmitz, L. *Palilia*, en Smith, W. *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*, London, 1875, 849s. Aunque generalmente se identifica a esta deidad como una diosa, no está del todo claro si Pales era un dios o una diosa, pues los testimonios antiguos al respecto no concuerdan. Cf. Schmitz, L. *Pales, Feronia, Soranus*, en Smith, W. *Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*, London, 1870, vol. 3, 93; vol. 2, 145, y vol. 3, 878. Incluso es posible que se tratara de dos diosas o dos deidades, una masculina y otra femenina (Martianus Capella, Arnobio, Servio), de forma que entraría en el amplio catálogo de dioses gemelos, pues los *Fasti Antiantes Maiores* mencionan también una fiesta dedicada a *Palibus duobus* a comienzos del mes de julio: Heurgon, J. Au dossier de Palès. *Latomus* 10, 1951, 277-278; Capdeville, G., “Les dieux de Martianus Capella”, *Revue de l’histoire des religions*, t. 213, 3, 1996, 251-299. Dumézil considera, sin embargo, dos diosas destinadas a la protección y aumento del ganado, cada una con sus respectivos festivales y funciones: “Pales”, en *Idées romaines*. París 1969, 274-287.

<sup>17</sup> Caro Baroja, J. *La estación del amor*, cit., 291s., donde se cita como ejemplo a Warde

existencia de dos festivales dedicados a Pales: el primero de ellos el 23 de abril, destinado a la protección del ganado menor (*greges*), y el segundo el 7 de julio, dedicado al ganado mayor (*armenta*), en correspondencia con los periodos de acoplamiento de las bestias<sup>18</sup>.

En favor de la hipótesis de una conexión entre los ritos que rememoraban la fundación de Roma y la fiesta del paso del fuego de San Juan de San Pedro Manrique se podrían invocar, además del ritual de las hogueras de las *Palilia*, otros dos argumentos que creemos de importancia para esclarecer el carácter de la fiesta sampedrana: por un lado, la relación entre las diosas Pales y Ceres y, por otro, las ceremonias relativas a procesiones y alardes a caballo realizados durante la fiesta sampedrana, que recuerdan de alguna manera a la competición que se realizaba en honor a Marte en la antigua Roma durante las *idus* de octubre.

### El festival de Ceres y los lobos del monte Soracte

La asociación del festival de Pales con algunos aspectos del culto a Ceres<sup>19</sup> (visible no sólo en los terneros sacrificados a la diosa durante la fiesta, sino también en la ofrenda de las habas, aspecto sobre el que luego volveremos) podría explicar la sorprendente aparición de las móndeidas en la fiesta de San Juan, algo que desconcertó un tanto a Caro Baroja, que por esta razón separaba la tradición de las móndeidas —como la de sus equivalentes las mondas de Talavera—, que estaría ligada de alguna manera al culto a Ceres, con el rito del paso de la hoguera de San Juan, que consideraba un elemento propio del culto solar basándose en la semejanza de éste con el rito de los *hirpi sorani*. No obstante la opinión de Caro Baroja, existe un vínculo más estrecho de lo que a primera vista se deja entrever entre Ceres y el rito que se desarrollaba al pie del monte Soracte y es precisamente esa relación lo que proporciona mayor credibilidad a la lectura del epígrafe de

---

Fowler, W. *The Roman Festivals of the Period of the Republic*, London 1916, 79-85, obra a la que no hemos tenido acceso. Sobre el mismo tema puede consultarse Caro Baroja, J. *Del viejo folklore castellano*, cit., 173-245, muy útil sobre todo por la relación entre esta fiesta y la de las mondas de Talavera.

<sup>18</sup> Dumézil, “Pales”, cit. 277s. Como subraya el autor este argumento no permite defender la denominación del festival como *Parilia*, porque se trata de acoplamiento del ganado y no de parto.

<sup>19</sup> Puesta ya de manifiesto por Peña García, M., cit., 439.

Palacio de San Pedro realizada por Gómez Pantoja y Alfaro Peña y a la hipótesis de este último de la relación entre ambas fiestas.

El misterioso rito de los *hirpi sorani* o “lobos de Soranus” nos es conocido gracias a varias referencias de autores clásicos (Virg. *Eneida* VII 694; Plinio NH 2 207; 7, 2-19; 31-26; Varrón, *De ling. lat.* 2 33; Estrabón, *Geogr.* 5 226; Silio It. *Pun* 5 175-181). Según la descripción que hace del mismo Plinio, el rito no se diferenciaba mucho de la tradición sampedrana del paso del fuego:

Hay algunas familias en el territorio de Falisca, no lejos de la ciudad de Roma, llamado *Hirpi*, en el que el sacrificio anual fue sustituido en Monte Soracte en honor de Apolo, por el paso sobre una pila de troncos carbonizados sin quemarse, obteniendo así beneficios por parte del Senado, tales como la exención del servicio militar y otros cargos.

Sin duda el testimonio pliniano sobre los *hirpi* ha influido notablemente en la posterior creencia en una vinculación entre el rito sampedrano y el culto solar, vinculación que estaría avalada además por el hecho de que la celebración se sucede en la noche de San Juan, en coincidencia con el solsticio de verano. Sin embargo, a pesar de esta aparente dependencia del culto solar, cabe hacer aquí una primera observación sobre el texto de Plinio. El carácter solar del rito de los *hirpi sorani* se ha deducido de la asociación entre Soranus y Apolo hecha por algunos poetas<sup>20</sup>, pero para una interpretación correcta del rito antes hay que tener en cuenta que el monte Soracte era asimismo un lugar consagrado a Dispiter y Feronia<sup>21</sup>, deidades sabinas

---

<sup>20</sup> Virg. *Eneida* 9 784-792: *Summe deum, sancti custos Soractis Apollo, quem primi colimus auoi pineus ardor aceruo pascitur et medium freti pietate per ignem cultores multa premius uestigia pruna.* (¡Apolo, egregio entre los dioses, custodio del sagrado Soracte, a quien somos los primeros de todos en dar culto, en tu honor hacinamos de pinos tus hogueras y pasando a pie firme entre las llamas pisamos tus devotos su acopio de ascuas...!).

<sup>21</sup> Estr. *Geogr.* 5 2 9: ὑπὸ δὲ τῷ Σωράκτῳ ὄρει Φερωνία πόλις ἐστίν, ὁμώνυμος ἐπιχωρία τινὶ δαίμονι τιμωμένη σφόδρα ὑπὸ τῶν περιοίκων, ἧς τέμενός ἐστιν ἐν τῷ τόπῳ θαυμαστήν ἱεροποιίαν ἔχον: γυμνοῖς γὰρ ποσὶ διεξίασιν ἀνθρακίαν καὶ σποδιὰν μεγάλην οἱ κατεχόμενοι ὑπὸ τῆς δαίμονος ταύτης ἀπαθεῖς, καὶ συνέρχεται πλῆθος ἀνθρώπων ἅμα τῆς τε πανηγύρεως χάριν, ἢ συντελεῖται κατ' ἔτος, καὶ τῆς λεχθείσης θεάς. (ed. A. Meineke, *Geographica*. Leipzig 1877). (Below Mount Soracte is the city of Feronia, having the same name as a certain goddess of the country, highly revered by the surrounding people: here is her temple, in which a remarkable ceremony is performed, for those possessed by the divinity pass over a large bed of burning coal and ashes barefoot, unhurt. A great concourse

del mundo inferior y, por tanto, en íntima conexión con el mito de Ceres y el rapto de Perséfone por Hades. Así, Feronia, esposa de Soranus, cuyo santuario (*lucus Feroniae*) se alzaba junto al monte Soracte, aparece representada como *phersipnei*, diosa del inframundo, junto al dios-lobo, en un fresco de Corneto<sup>22</sup>. Este último aspecto, la vinculación de Feronia-Perséfone con el mundo inferior y su carácter ctónico, señalaría, pues, la relación del rito de los faliscos con el culto a Ceres.

De hecho, para comprender el sentido del ritual realizado en el Monte Soracte hay que tener en cuenta que Perséfone-Proserpina era una hipóstasis de Hécate, la Luna Vieja (novilunio), la diosa de la muerte, la magia, la adivinación y de las almas de los difuntos. Un fragmento de Servio, autor de finales del siglo IV d. C., en su comentario a Virgilio (*Ad Aen.* 4 511) permite caracterizar a esta diosa lunar:

*Tergeminanque Hecatem.* Unos dicen que es llamada Hécate porque es ella misma, Diana y Proserpina, procedente de cada una de las dos; o porque es hermana de Apolo, el que lanza lejos sus dardos... *Tria uirginis ora Dianae* es una repetición: de Luna, de Diana, de Proserpina. Cuando está sobre la tierra, se cree que es la Luna; en la tierra, Diana; bajo la tierra, Proserpina (*Huic triplex nomen attribuitur. Nam in caelo creditur esse Luna, in terra Diana, et apud inferos Proserpina*). (“Por esta razón les parece a algunos que es triple, porque la Luna tiene tres figuras. Otros la llaman Lucina, Diana y Hécate, puesto que atribuyen a una sola las tres potestades de nacer, ser fuerte y morir; y dicen que Lucina es la diosa del nacimiento; Diana de la salud; Hécate de la muerte; a causa de esta triple potestad, la representan triforme y triple...”)

Algunos siglos después San Isidoro (*Etym.* 8 2 56ss), haciéndose eco del texto virgiliano, recoge todavía esta definición de la diosa triple, asimilándola a Diana, la diosa luna:

De Diana, hermana de Apolo, dicen igualmente que es la luna... Se la denomina Diana, como si dijéramos Duana, porque la luna aparece tanto de día como de noche. La llaman también Lucina, porque da luz. Y Trivia,

---

of people assemble to assist at the festival, which is celebrated yearly, and to see the said spectacle) Hamilton, H. C. y Falconer, W. (eds.) *The Geography of Strabo*. Literally translated, with notes, in three volumes. London 1903.

<sup>22</sup> Estrabón mismo denomina a los *hirpi Sorani* como “poseídos por la divinidad”, esto es “siervos de Feronia”: Wissowa, G. *Religion und Kultus der Römer*. München 1902, 231-233; Altheim, F. *A History of Roman Religion*. Londres 1938, 262.



porque puede presentarse bajo tres aspectos. De ella dice Virgilio (En. 4 511) ‘los tres rostros de la virgen Diana’, porque se la denomina Luna, Diana y Proserpina. Cuando se muestra como la luna, ‘brilla con un vestido apenas resplandeciente; cuando, arremangado el vestido, dispara sus flechas, es la virgen Latona; cuando aparece sentada en el trono, es la esposa de Plutón’ (Prud. *Contra Sim.* 363)... A Ceres, es decir, a la tierra, la llaman así por producir frutos, pero le dan otros muchos nombres. Así la denominan Ops, porque con sus operaciones se mejora la tierra. Y Proserpina porque de ella se propagan los frutos<sup>23</sup>.

Todo ello lleva a considerar a Hécate, Diana y Proserpina (y, por tanto, también a Feronia) como aspectos de una misma diosa lunar triple —cada una de ellas referida a una de las tres fases visibles por las que atraviesa el astro nocturno en su revolución alrededor de la Tierra— que, en el caso de Proserpina-Perséfone, hija de Ceres-Pales, aparece vinculada al mundo infernal y ctónico por ser la esposa de Plutón-Dispiter<sup>24</sup>. Ese carácter triple de la diosa se advierte bien en la figura de Hécate, diosa que recibe el epíteto de tricéfala, porque a menudo aparece representada con tres cabezas: la derecha de yegua, la izquierda de perro y la central de leona (Orph. in *Argon.* 975: *tria habuit capita, dextrum equinum, sinistrum caninum, medium suis agristis*). Por eso no extraña que, aun siendo considerada diosa de la muerte, Hécate tuviera asimismo la potestad “*de aumentar los rebaños en los establos y por lo que se refiere a las manadas de bueyes, grandes rebaños de cabras y manadas de ovejas de espeso vellón, si así lo quiere en su ánimo...*” (Hesiodo, *Teog.* 445-448), aspecto éste que la asimila de nuevo con Pales. Quizás a este carácter triple de la diosa apunte la aparición de tres móndidas y de los “ar-bujuelos” (ramas trifurcadas con aros de masa de pan sin levadura que se colocan sobre el peculiar tocado de las móndidas) que se ofrecen al sacerdote oficiante, al alcalde y al teniente de alcalde.

Asimismo, es de nuevo dentro de un contexto infernal como debe entenderse la alusión a las cáscaras de judías en el festival de las *Palilia*. En la noche de las *Lemurias*, festividad romana dedicada a espantar los *lemures* o espíritus de los

<sup>23</sup> Ed. Oroz Reta, J. *San Isidoro de Sevilla. Etimologías*, Madrid, 1982, 728s.

<sup>24</sup> Vid. Graves, R. *The White Goddess – A Historical Grammar of Poets Myth.* (1948), cit. por la edición española: *La Diosa Blanca. Gramática histórica del mito poético*. Madrid 1986, 50. A veces en lugar de tricéfala es triforme: un eco de la misma creencia se puede percibir aún en Macbeth, donde Shakespeare desdobra a la “pálida” y “negra” Hécate en la diosa y las tres hechiceras.

antepasados, que se celebraba los días 9, 11 y 13 de mayo, el *pater familias* escupía alubias blancas al grito de *haec ego mitto, his redimo meque meosque fabis* (“con estas alubias yo me redimo y redimo a los míos”: Ovid. *Fasti* 5 437-438). Sabemos también que durante las *Parentalia* (13-21 febrero), fiesta dedicada a honrar a los antepasados, los antiguos romanos hacían ofrendas de habas en memoria de los difuntos<sup>25</sup>. Aparte de esto, existía además una extraña relación entre las habas y el culto a Ceres. La explicación de estos rituales no es otra que, como convenientemente informa Plinio, en la antigüedad existía la creencia de que las almas de los difuntos residían en las judías<sup>26</sup>.

Por otro lado, también puede establecerse algún tipo de relación entre algunos elementos aparentemente secundarios de la fiesta sampedrana con los antiguos ritos dedicados a Pales y Ceres. Así, por ejemplo, las ofrendas de pastelitos y tortas a Pales recuerdan no sólo a los panecillos que portan las célebres móndeidas en el cestaño, sino también a las tradicionales “corridas de roscos”, tan extendidas por toda la geografía del Camero Viejo soriano<sup>27</sup>. Se trata de una tradición que cabe

<sup>25</sup> Festo *De verb. Sign. sub uoce haba: Fabam nec tangere, nec nominare Diali flaminis licet, quod ea putatur ad mortuos pertinere. Nam et Lemuralibus iacitur larvis, et Parentalibus adhibetur sacrificiis, et in flore eius luctus litterae apparere videntur*, ed. W. M. Lindsay, *Festus, De verborum significatu cum Pauli epitome*, Stuttgart-Leipzig 1997, 77. Vid. Ovid. *Fasti* 2, 533ss.

<sup>26</sup> NH 18 30 117-119: *Sequitur leguminum natura, inter quae maxime honos fabae, quippe ex qua temptatus sit etiam panis. lomentum appellatur farina ex ea, adgravaturque pondus illa et omni legumine, iam vero et pabulo, in pane venali. fabae multiplex usus omnium quadripedum generi, praecipue homini. frumento etiam miscetur apud plerasque gentes, et maxime panico solida ac delicatius fracta. quin et prisco ritu pulsa fabata suae religionis diis in sacro est. praevalens pulmentari cibo, set hebetare sensus existimata, insomnia quoque facere, ob haec Pythagoricae sententiae damnata, ut alii tradidere, quoniam mortuorum animae sint in ea, qua de causa parentando utique adsumitur. Varro et ob haec flaminem ea non vesci tradit et quoniam in flore eius litterae lugubres reperiantur: in eadem peculiaris religio, namque fabam utique ex frugibus referre mos est auspici causa, quae ideo referiva appellatur*. Sobre Ceres y su relación con las habas Cf. Graves, R., *cit.*, 88.

<sup>27</sup> Para las móndeidas de San Pedro Manrique, las mondas de Talavera y su vinculación a los ritos en honor de Ceres, así como para todo el ritual desplegado en la fiesta de San Juan, nos remitimos a los magistrales estudios de Caro Baroja, J. *La estación del amor*, *cit.* 289-295 y *Del viejo folklore castellano*, *cit.*, 173-245. No debe dejar de señalarse además que en este último estudio el autor cita a varios escritores del siglo XVI quienes, basados en una superchería de Ramírez del Prado, relacionaron la tradición de las Mondas talaveranas

incluir dentro de los ritos de fustigación para ahuyentar malos espíritus y durante la cual los lugareños corren perseguidos por otros vecinos armados de ramas, al compás de los sones repetitivos de la gaita y el tamboril, generalmente bajo la presencia de un árbol engalanado con cintas o pañuelos de vistosos colores que sirve de cobijo a los participantes. El reparto del roscó entre los participantes que tiene lugar al final del festival recuerda los pastelillos ofrecidos a la diosa Pales citados por Ovidio y el tabú de alimentarla con la carne de las bestias<sup>28</sup>.

En resumen, y volviendo de nuevo al festival de San Juan en San Pedro Manrique, todos estos datos dispersos vendrían a significar al fin que la fiesta del paso del fuego no estaría originalmente vinculada con el sol como habitualmente se defiende —tanto por el paralelismo con el rito de los *hirpi sorani* y la descripción de Plinio, como porque en el imaginario común ha pesado quizás en exceso la idea de la asociación entre celtismo y culto solar relacionada con la celebración del solsticio de verano—, sino con algún mito relacionado con el mundo infernal, esto es, con la idea de renacimiento provocado por el regreso de la primavera, el florecimiento de los campos y de la crianza del ganado, y que sólo con posterioridad se la relacionó con el culto al Sol-Apolo (y por cristianización de éste, con el natalicio de San Juan Bautista), en una evolución semejante a la que quizá debió producirse también con el ritual de los *hirpi sorani* si damos crédito a la tradición que lo vinculaba originalmente con el culto a Dispiter y Feronia.

En realidad, el mismo carácter de Apolo es de por sí ambiguo y permite explicar en parte la confusión. Aparte del carácter solar y luminoso que se le da por supuesto al hijo de Leto y que es de todos conocido, Apolo poseía otro aspecto mucho menos notorio pero igualmente significativo en la religión antigua. Un aspecto que nos parece de gran importancia para la comprensión del rito de los *hirpi sorani* y de la propia tradición sampedrana: en efecto, este dios era al mismo tiempo una deidad del inframundo y un dios lobuno<sup>29</sup>. Como protector de los fu-

---

no con Ceres, como podría parecer lógico, sino con un antiguo culto a Pallas (Minerva) del que derivaría la devoción actual por la Virgen del Prado. Con razón Caro Baroja corrige Pallas por Pales, la diosa de los ganados, una confusión comprensible porque Ceres, llamada *Mallophora*, es también una divinidad protectora del ganado lanar (175s. y 187s.) y porque en origen ambas diosas debieron ser una misma.

<sup>28</sup> Dumézil, G., “Pales”, *cit.*, 283-287.

<sup>29</sup> Franklin, A. M. *The Lupercalia*, submitted in Partial Fulfilment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy, in the Faculty of Philosophy, Columbia University New York 1921, 29-48 (<http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/secondary/>)

gitivos, Apolo era conocido como *Lykeios*, razón por la que junto a su templo en Delfos se levantaba la estatua de un lobo de bronce (Paus. 10 14 7; Plut. *Pericl.* 21) y un *asylum*. El carácter lobuno del dios explica además su asociación con el *Soranus pater* que habitaba el monte Soracte, divinidad a la que hemos visto estaban consagrados los *hirpi* (“lobos”) de Falisca. La relación de Apolo con el inframundo queda reflejada también en su asimilación con Veiovis —nombre que en sí mismo parece significar algo así como “anti-Júpiter”: Gell. 5 12 8-10—, el dios del mundo infernal cuyo templo fue erigido en el Capitolio junto al *asylum* de Rómulo. Esta relación Veiovis-Apolo se pone de manifiesto en varios detalles significativos: la propia institución del asilo (Ovid. *Fasti* 3 428ss), la estatua de Veiovis hecha en madera de ciprés (árbol tradicionalmente relacionado con la muerte y asociado al culto apolíneo) y la representación de éste con flechas y una cabra a sus pies, al estilo del mismo Apolo (Gell. 5 12 12)<sup>30</sup>.

Por otra parte, si Apolo era asimilado a Veiovis, su hermana Diana era considerada consorte de Virbio, divinidad en cuyo bosque a orillas del lago Nemi tenía lugar una extraña y celeberrima costumbre ritual. Según los antiguos, Virbio era identificado con el sol, rasgo que le equipara a Apolo, pero, por la propia naturaleza del rito que se llevaba a cabo en el bosque de Aricia, se le considera una personificación de Júpiter como dios del roble. Por eso no es en absoluto extraño que la propia Diana fuera identificada allí con Vesta, la diosa del fuego perpetuo alimentado con leña de roble. Se sabe que en los rituales que se realizaban en el bosque de Nemi en honor a Diana tenía gran importancia el fuego. Además, se consideraba que la diosa favorecía a los hombres la descendencia y un parto feliz a las mujeres. Dadas, pues, las características señaladas para el culto de Virbio y Diana en el bosque de Aricia, habría que considerar como natural una correspondencia entre Júpiter y Juno, por un lado, como dioses del ámbito celeste, y Veiovis (esto es, Apolo) y Diana, como dioses del inframundo<sup>31</sup>. Todo ello quizá nos hable de una evolución a partir de un lugar sagrado dedicado originalmente a la Gran Diosa ctónica posteriormente usurpado por divinidades masculinas. En tal

---

FRALUP/home.html). Leto, madre de Apolo, era ella misma también una diosa loba, como prueban sendos relatos relativos a esta deidad: el episodio del cambio de nombre de Tremilis en Lykia (Anton. Lib. *Metamorph.* 35) y el de su propia transformación en loba para escapar de la ira de Hera (Arist. *Hist. Animal.* 6 35).

<sup>30</sup> Wissowa, G., *cit.*, 190s. y 241; Altheim, F., *cit.*, 260-263 y 352.

<sup>31</sup> Frazer, J. G. *La rama dorada. Magia y religión*, Madrid 1993 (1ª ed. 1890), Diana y Virbio: 23-28, *vid.* especialmente Diano y Diana: 200-206.

caso la erradicación del antiguo culto lunar y posterior sustitución por el de una deidad masculina de carácter solar, en principio considerado un mero consorte, debió producirse a través de una *hierogamia* o matrimonio sagrado entre ambas divinidades (Feronia-Soracte, Diana-Virbio). Este último aspecto es interesante porque en algunos pueblos de la misma comarca de las tierras altas sorianas, como Sarnago y Matasejún, existía la costumbre, el día de la Trinidad (primer domingo después de Pentecostés), de sacar juntos a las “mozas móndidas” y al “mozo del Ramo”, personaje este último que en la fiesta de San Pedro Manrique ha quedado oscurecido como un mero mayordomo de las doncellas.

A través de un proceso semejante podría explicarse quizá la traslación de la fiesta desde el mes de abril al día de San Juan, el 24 de junio, traslación favorecida quizá por la existencia de dos festividades dedicadas a Pales y por la relación de ésta con Soracte-Apolo y, finalmente, de éste con el Sol. Una vez cristianizado el ritual, era comprensible su asociación con la festividad del natalicio del Bautista. La traslación de la fiesta a una fecha tan señalada explicaría también el hecho asombroso de que el tradicional “árbol de mayo” se pingue en San Pedro Manrique con ocasión de la fiesta de San Juan y no en el mes mayo, como sería lógico. Tradiciones similares, tales como la de Jorge el Verde (celebrada entre los eslavos el 23 de abril, festividad de San Jorge, en las *kalendas* de abril) y la de Juanito el Verde (*Jack in the Green* o *Jack o' the Green*), o del rey de Mayo y rey de Pentecostés, celebrada en esas fechas en Inglaterra e Irlanda, se encuentran extendidas por buena parte de Europa y constituyen clásicos ejemplos de lo que Mannhardt denominara “espíritu de la vegetación”<sup>32</sup>. En otras palabras, que entran dentro del grupo de festividades destinado a la celebración de la primavera.

Por otro lado, un segundo argumento a favor de la hipótesis de Alfaro Peña que hace derivar el paso del fuego sampedrano de un ritual dedicado a la diosa Pales podría verse en las cabalgadas o alardes a caballo realizados en la plaza mayor del pueblo (la llamada “caballada”)<sup>33</sup> y la procesión alrededor de las murallas del

---

<sup>32</sup> Frazer, J. G., *cit.*, 162ss. En la tierra de Yanguas el árbol de San Juan recibe el nombre de *mayo*: *vid.* Caro Baroja, J. *La estación del amor*, *cit.*, 189s. En este mismo sentido de sustitución de cultos a diosas femeninas (lunares) por divinidades masculinas (solares) podría entenderse la referida indefinición del género de Pales y su duplicidad entre los autores antiguos. La fiesta de Pentecostés es una fiesta principal en todo el valle de Yanguas y todavía en la actualidad se realiza una gran procesión de estandartes hasta la iglesia de Santa María a la que acuden abanderados de los pueblos de la Tierra de Yanguas.

<sup>33</sup> La *Caballada* consta de una serie de carreras de caballos que son montados a pelo por

pueblo (o “descubierta”)<sup>34</sup> que se realiza en la madrugada de dicha festividad de San Juan, ritos que siempre se han tratado de explicar como un añadido medieval al festejo primitivo. Según la interpretación tradicional, ambas costumbres serían una alusión a la batalla de Clavijo, tan frecuente en el folklore de la tierra de Cameros y La Rioja, en concreto a la conclusión del tributo de las Cien Doncellas después de la victoria cristiana sobre los musulmanes en dicha batalla. Pero esta lectura no parece ser sino una clara interpretación evemerista de un rito en el que seguramente podrían verse ecos del antiguo ritual del trazado del *pomerium* de Roma por Rómulo (para el caso de la “descubierta”) y de las carreras que se desarrollaban en el campo Marcio durante el festival del *equus October* (para la “caballada”), rituales de los que ya se ha comentado anteriormente que estaban vinculados de alguna forma con la festividad de Pales.

Como es sabido, la celebración del *equus October* tenía lugar en Roma hacia mediados del mes de octubre<sup>35</sup>. Durante el rito, dos *bigae* competían en una carrera celebrada en el *campus Martius*. Tras la celebración, el *flamen Martialis* sacrificaba en honor del dios Marte al caballo derecho de la *biga* del equipo vencedor. Este solemne rito, único en su género en la antigua Roma, era ejecutado por el sacerdote con una lanza ritual. A continuación dos barrios de la ciudad, Velia y Suburra, asentados sobre el Palatino y el Esquilino respectivamente, se disputaban la cabeza del caballo, que era además adornada con una corona o guirnalda de pan. En función de cuál fuera el vencedor de la prueba, éste la mostraba públicamente en los muros de la Regia o en la torre Mamilia. Al mismo tiempo, la cola (*cauda*) del caballo de octubre era llevada a la Regia, considerada el corazón simbólico de la *urbs*, para impregnar con su sangre el hogar mismo de la ciudad, en un rito

---

los mozos de la villa. Las carreras se realizan por parejas y los vencedores reciben como galardón uno de los roscos tradicionales de estas fiestas. El trayecto es de unos doscientos metros y va desde la ermita a lo alto de la plaza del mercado.

<sup>34</sup> La *Descubierta* es el recorrido de las murallas realizado por las autoridades en la mañana de San Juan. Éstas van montadas a caballo mientras inspeccionan todo el perímetro externo del antiguo recinto amurallado de la villa. La expedición termina al completar el circuito y alcanzar el arco del Cinto.

<sup>35</sup> *Equus Marti immolabatur, quod per Rius effigiem Troiani capti sunt, vel quod eo genere animalis Mars delectari putaretur* (Fest. 71 L). Cf. Plutarc. *Quaest. Rom.* 97; Ovid. *Fasti* 4, 720ss.; Prop. *Eleg.* 4 16-20; Polib. 12 4 b-c. Frazer, J. G., *cit.*, 542-545; Wissowa, G., *cit.*, 131ss.; Altheim, F., *cit.*, 147ss.

calificado por Festo de rito sagrado (*res divina*)<sup>36</sup>. Aunque no se menciona de modo explícito que fuera la sangre del *equus October* la que servía para la preparación del *suffimen* con el que las vestales realizaban la *lustratio* en las *Palilia*, es una suposición generalmente admitida por casi todos los investigadores, ya que el caballo de octubre era el único caballo sacrificado del que se tiene noticia en la religión romana. Este último dato, y el hecho de que el sacrificio fuera ejecutado con una lanza, dan una idea de la antigüedad del rito.

Existen asimismo algunos datos más a tener en cuenta y que parecen relevantes para la cuestión: M. Verrio Flaco añade que el caballo ganador era adornado con una guirnalda de pan (Fest. 246 L.), lo que de alguna manera lo asocia al culto a Ceres (y por ende a los cestaños de la fiesta soriana), mientras que la aspersión de la sangre sobre el hogar de Roma y la relación que algunos autores clásicos, como el propio Festo, Timeo o Plutarco, establecen entre el *equus October* y el mito de Troya debe ponerse en relación con el mito fundacional de Roma y en concreto con el trazado del *pomerium* por Rómulo. En este sentido, la alusión al caballo de Troya habría que entenderla como un intento de explicar un rito cuyo significado primitivo se desconocía ya en época clásica, pero del que en cualquier caso se recordaba tenía que ver con los orígenes de Roma puesto que, no se olvide, los romanos pretendían ser descendientes del troyano Eneas y sus compañeros.

## Las Lupercalia y los ritos de fundación y purificación de la ciudad

Debemos detenernos ahora en la llamada “descubierta”, uno de los rituales más extraños de los que se celebran. Como se ha dicho, “la descubierta” consiste en el recorrido que las autoridades realizan la madrugada de San Juan alrededor de la muralla de la villa. Es digno de observar que este recorrido extramuros es realizado por las autoridades montadas a caballo. Fernández Nieto interpretó esta circunvalación ritual de las murallas y las cabalgadas como parte de un antiguo ritual de origen céltico que se habría conservado en otras poblaciones castellanas (Santerón y Atienza) y para el cual habría buscado paralelos en la tradición galesa del *cylch*<sup>37</sup>. Es evidente que algo de esto sucede también en San Pedro Manrique, pero hay

---

<sup>36</sup> *October Equus appellabatur, qui in campo Martio mense Octobri immolabatur. De cuius capite magna erat contentio inter Suburanenses et Sacravienses, ut hi in regiae pariete, illi ad turrem Mamiliam id frigerent. Cuius cauda, ut ex ea sanguis in forum detillaret, magna celeritate perferebatur in regiam* (Fest. 191 L).

<sup>37</sup> Fernández Nieto, F. J., *cit.*, 601ss.



que hacer una matización que a nosotros nos parece de suma importancia: el viaje ritual de los jefes celtas, tal como se nos ha conservado en la institución galesa del *cylch*, se realizaba sobre los dominios donde aquéllos ejercían su autoridad, no sobre una ciudad aislada, diferencia que el autor explica pero que a nosotros nos parece importante señalar, sobre todo porque presenta mayores analogías con otros rituales. En este sentido, las analogías del rito sampedrano con el trazado inaugural de Roma realizado por Rómulo —aun cuando éste probablemente entrara en origen dentro de una misma tradición indoeuropea— saltan a la vista. Más aún teniendo en cuenta la solemne parada frente al cementerio, que marca el límite entre el mundo de los vivos y el de ultratumba, que, como se sabe, se encontraba extra *pomerium*. La mención a los guerreros muertos en la fiesta sampedrana no es, probablemente, sino una racionalización del antiguo sentido del rito<sup>38</sup>.

Según el mito clásico de los gemelos Rómulo y Remo, el trazado del *pomerium* marcaba el acto mismo de la fundación de Roma, el momento de su inauguración. Como se sabe, el trazado del *pomerium* suponía además la delimitación de los límites sagrados de la ciudad. En realidad, como resume A. Magdeleine, el *pomerium* ...est la frontière qui sépare les deux zones domi et militiae, autrement dit l'urbs et l'ager. Ces deux zones ont des statuts différents: l'urbs est inaugurée, alors que l'ager ne l'est pas. L'inauguration confère au sol de la ville une valeur mystique qui exige une protection de sa pureté<sup>39</sup>. Esa pureza quedaba salvaguardada por diferentes interdicciones legales que garantizaban el carácter sacro del espacio de la *urbs*, tales como la prohibición de enterramientos en su interior o la de portar armas (con algunas excepciones notables, como las ceremonias de triunfo) dentro del recinto urbano.

---

<sup>38</sup> Cortés, L., *cit.*, 178. Ya Fernández Nieto subrayó que parece ser una información oral recogida por el autor, ya que aparece en el texto entrecomillado. No obstante, hay que decir que la interpretación recogida por Cortés se justifica por la creencia generalizada en el pueblo de que el ritual tiene que ver con la remisión del tributo de las Cien Doncellas y la batalla de Clavijo, no con antiguos guerreros célticos. La situación del cementerio junto a las murallas (situación algo extraña dentro de la zona) y la importancia dentro del rito sampedrano lo relaciona de alguna manera con el probable *heroon* numantino y los *heroa* galos, si bien difiere de ellos en su ubicación extramuros: *vid.* Alfayé Villa, S., “Rituales relacionados con murallas en el ámbito celtibérico”, *Palaeohispanica* 7, 2007, 9-41.

<sup>39</sup> Magdelain, A., “Le pomerium archaïque et le mundus”, en *Jus imperium auctoritas. Études de droit romain*. Rome: École Française de Rome, 133, 1990, 155-191.

Dejando a un lado los caracteres particulares de la leyenda romana, es posible que “la descubierta” sampedrana fuera en origen la conmemoración de un hecho semejante, esto es, la conmemoración del acto solemne de segregar un espacio de su entorno —es decir, de sacralizarlo— para erigir una nueva ciudad. En este sentido, resulta revelador que la circunvalación de las murallas de la villa sea ejecutada por las autoridades municipales y que éstas, de forma significativa, realicen una parada ante el cementerio de la localidad para entonar unas preces en honor a los “guerreros muertos”. En otras palabras: todo apunta a que nos encontramos, como en el caso de la leyenda de Rómulo, ante un caso más de inauguración de una ciudad mediante un ritual de sacralización del espacio. En este espacio sagrado, tal como sucedía también en la antigua Roma, tampoco hay cabida para los muertos, pues éstos profanarían la pureza del recinto segregado.

Antes de seguir con este tema conviene reparar ahora en otro elemento que llama la atención de esta singular ara de Palacio de San Pedro que nos ocupa. Resulta cuando menos extraño el nombre del pueblo donde fue encontrada, una simple pedanía de la villa de San Pedro Manrique. En efecto, Palacio de San Pedro no es una villa plagada de caserones hidalgos, como sucede con otros de la comarca (Yanguas, La Cuesta, el propio San Pedro Manrique, etc), sino una sencilla aldea de humilde caserío que poco honor hace a tan excelente nombre. Ciertamente es un nombre extraño para una simple aldea y, por esta razón, no nos parece imposible que el topónimo se haya derivado de una falsa etimología o un cultismo que podría remontarse a Pales a través de un hipotético Palas/Palaz, versión romanecada del término latino *Palatium*<sup>40</sup>. En realidad, parece existir una estrecha relación entre los nombres de *Palatium* y *mons Palatinus* y la diosa Pales, de manera que es muy probable que la parte más antigua de la ciudad de Roma, el monte Palatino, hubiera recibido su denominación de esta deidad<sup>41</sup>, lo que explicaría que el festival de Pales coincidiera con la conmemoración de la fundación de Roma. Ya se ha comentado cómo el mismo Ovidio, al tratar de interpretar el rito de las *Palilia*, indicaba que el paso sobre las hogueras de paja se hacía en recuerdo del traslado de los campesinos a sus nuevos hogares hecho por Rómulo (Ovid. *Fasti* 4 801-806). Así, pues, aunque sea como mera conjetura, no puede dejar de mencionarse esa hipotética relación entre el nombre del pueblo (Palacio) y el origen del término *Palatium*, sobre todo por la importancia que el monte Palatino tuvo

<sup>40</sup> Sobre Palacios < *Pales*, Cf. Palas de Rey (Lugo) < *Palatium Regis*.

<sup>41</sup> Altheim, F., *cit.*, 102ss. Pausanias (8 44 5) hace derivar el nombre del Palatino de Pallas, hijo de Licaón y padre de Evandro.

dentro del ciclo de leyendas fundacionales de Roma, así como por su relación con otros lobos: los *luperci*<sup>42</sup>.

Una primera versión de la fundación de Roma, recogida entre otros por Livio (1 5), Virgilio (*Aen.* 8 51) y Servio (*ad Verg. Aen.*), relata que Evandro, hijo de Palas o Pallante, emigró desde su patria original en Arcadia, en el Peloponeso, hasta las orillas del Tíber, y que aquí fundó una ciudad en una colina a la que llamó *Pallantium* (el Palatino), derivando su nombre de Palanteo, el valle de la Arcadia del que el fugitivo era originario. Esta colina se encuentra levantada sobre los huesos de su hijo (en otras versiones, hija o nieto) Palas. En la tradición clásica Evandro es identificado con Pan Liceo (o Fauno Lupercos), divinidad de los pastores, y se le consideraba, según algunos autores, el instaurador de las *Lupercalia* (15 de febrero), fiesta en la que unos jóvenes semidesnudos (*luperci*) manchados en sangre y ataviados con pieles bailaban alrededor del Palatino en honor de esta deidad, azotando a las mujeres con una especie de látigo (*amicula Iunonis*). Esta festividad entra dentro de la categoría de los ritos de purificación —de hecho, las *Lupercalia* se conocían también con el nombre de *dies februatius*, es decir, día de la purificación—, si bien el rito acabó asociándose también con la idea de fecundidad y los cultos ctónicos a través de Juno<sup>43</sup>.

Dada esta relación entre el hijo de Palas y la primitiva fundación de *Pallantium* bien puede considerarse a Evandro como una divinidad civilizadora. De hecho a este héroe se le considera el introductor del alfabeto sagrado en Italia y el mismo que instituyó los cultos a Neptuno-Poseidón, Pan, Deméter y Hércules. Fue también Evandro quien acogió a Eneas a su llegada al Lacio después de la destrucción de Troya, y con el héroe troyano comparte el honor de haber conducido al Lacio el *Paladion*, el amuleto sagrado del que dependía el destino de Troya y, luego, de la misma Roma. El *Paladion* o *Palladium* era la imagen simbólica de la diosa Palas Atenea y un símbolo de la *traslatio imperii* que la obra de Virgilio se encargaba de ensalzar.

Remontándonos aún más en el mito fundacional de Roma, el origen arcadio de Evandro nos llevaría a Pelasgo, el primer poblador (el aborigen por antonomasia), y a su hijo Licaón. A este debemos la instauración del culto a Zeus Liceo y de los

<sup>42</sup> Rodríguez Mayorgas, A., “La memoria cultural de Roma: el recuerdo oral de los orígenes”, *Gerión* 25/2, 2007, 105-126 (esp. 116-119).

<sup>43</sup> En realidad, Juno y Diana eran consideradas en la antigua Roma diosas de la fertilidad y de los partos e identificadas ambas con la Luna, estableciéndose de hecho una equivalencia entre las parejas divinas Diano (Virbio)-Diana, Jano-Jana y Júpiter-Juno: Frazer, J. G., *cit.*, 203.

juegos Liceos organizados en su honor. Licaón es el fundador de Licosura en el monte Liceo y, según la tradición, fue también el primero en realizar sacrificios humanos, en castigo de lo cual acabó siendo transformado en lobo. En realidad, Licaón, Liceo y Licosura son nombres que remiten a este animal (*lýkos* gr. lobo), un animal de carácter totémico entre los pueblos itálicos tal como demuestran los *luperci* en Roma, los *hirpi* entre los faliscos y los diversos *daunii* (relacionado con el frigio \**dhau-* “lobo” y con el dios-lobo Faunus) de Apulia, Campania y el Lacio. En la misma institución del *ver sacrum*, el lobo era, junto al toro y el pájaro carpintero, el animal totémico que guía a una de las bandas (los *hirpini* o lobos) de jóvenes<sup>44</sup>. De hecho, como observa con certera intuición J. Juaristi, Licosura no era una verdadera ciudad, sino una guarida de lobos en la que por antonomasia es la tierra de los bosques vírgenes<sup>45</sup>. Fue precisamente uno de los hijos de Licaón, Palas, padre de Evandro, quien abolió la costumbre de los sacrificios humanos. A este mismo Palas se remonta el origen del *Palladion* de Troya y a él se le atribuye también la fundación de *Pallantium* en Arcadia (Dio. 1 61 2; 162 1; 168 3).

Aunque la tradición de la fundación de Roma y de las *Lupercalia* a manos de Evandro estuvo ampliamente difundida, la versión que fue considerada canónica en la tradición romana sobre la fundación de la ciudad apuntaba sin embargo no al héroe arcadio, sino a los gemelos Rómulo y Remo, hijos del dios-lobo Marte (Plutarco. *Romul.* 21). El centro de la celebración ritual de las fiestas *Lupercalia* tenía lugar alrededor del Palatino y en el *Lupercal*<sup>46</sup>. El nombre de este festival estaba cargado de significado: el *Lupercal* era la gruta donde habría recalado la cesta con los gemelos, la cueva en la que éstos habían sido amamantados por una loba (*lupa*) y donde se había erigido un altar en honor al dios *Lupercus* (“el lobo”). Los sacerdotes de esta hermandad eran llamados *luperci*, esto es, “lobos” [del dios *Lupercus*], al igual que los *hirpi* de Soranus. Esta relación entre *luperci* e *hirpi* fue subrayada en su día por F. Altheim:

Finally, we may mention the *hirpi Sorani*, the priests of the god of Soracte... They themselves are wolves, as we are expressly told (Servius, Aen. 11, 785 ; cp. Paul. Fest., p. 106 M.; Strabo 5, p. 250), and, if we remember the

<sup>44</sup> Altheim, F., *cit.*, 66s. y 206-214.

<sup>45</sup> Juaristi, J. *El bosque originario. Genealogías míticas de los pueblos de Europa*, Madrid, 2000, 26s. y 76ss.

<sup>46</sup> Varron, 5 85: *Luperci, quod Lupercalibus in Lupercali sacra faciunt*; 6 13: *Lupercalia dicta, quod in Lupercali luperci sacra faciunt*.

wolfish shape of the Etruscan god of death, there can be no doubt that the priests are identical with the god. But the tradition about their name is not a single one. Pliny, *n. h.* 7, 19, and Solinus (2, 26), who draws on him, speak only of *hirpi*, but in Servius, *Aen.* 11, 785, Soracte is called the mountain of the *hirpini*; we are further told that its inhabitants were called *hirpi Sorani* (*hirpini* F) *quasi lupi Ditis patris*, and Virgil compared Arruns to a wolf, *quasi hirpinum Soranum*. That this form is no oversight is shown by the quotation from Varro, made by Servius on line 787. Again the description as *hirpini* appears; one can find no good reason for altering it, with Salmasius, into *hirpi*. We must admit, then, the adjectival form as existing in its own right beside the *hirpi*, that is recorded in other places. Here again ‘wolves’ appear by the side of those, whose name shows no more than connexion with the god \**Hirpus*, that is, with the wolf-god of Soracte. We must conceive of the *luperci* in a similar way<sup>47</sup>.

Es significativo a este respecto que durante el periodo anterior a la celebración del festival de las *Lupercalia*, los jóvenes que habían de tomar parte en el mismo habrían de vivir de la caza y el merodeo —es decir, como auténticos lobos— durante el tiempo que duraba su iniciación a la edad adulta. Este tipo de fraternidades guerreras de hombres-lobo asociadas a dioses lobunos se encuentran documentadas en todo el ámbito indoeuropeo, tanto en el mundo germánico, báltico e hitita, como en las sociedades celta, latina o griega. Se trata, en fin, de un rito de iniciación de grupos de guerreros-pastores vinculados a una divinidad infernal lobuna a la que frecuentemente se le denomina como *Lykaios/Lykaia*<sup>48</sup>. En este sentido, parece existir una estrecha relación entre el ritual establecido por Rómulo y la institución del *ver sacrum*.

Por otra parte, la tradición narra que, en los inicios de la historia de la urbe, Rómulo instituyó en la ladera del monte Capitolio un *asylum* para todos aquellos fugitivos que quisieran poblar la nueva ciudad. Esta leyenda podría ponerse en relación con los ritos de iniciación antes mencionados, pues sabemos que el *asylum* de Rómulo se encontraba bajo el patrocinio del *deus Lucoris*, al que muchos han identificado con el Lykoreus délfico, héroe que asimismo instituyó un *asylum*, Lykoreia, en el monte Parnaso. En este último lugar fue donde Deucalión

<sup>47</sup> Sobre el significado de la voz *luperci*: Altheim. F., *cit.*, 212s. *Vid.* también, M. Rissanen, «The Hirpi Sorani and the Wolf Cults of Central Italy», *Arctos. Acta Philologica Fennica* 46, Helsinki, 2010, 115-135.

<sup>48</sup> Moneo, T. *Religio iberica. Santuarios, ritos y divinidades (siglos VII-I a. C.)*. Madrid 2003, 396.

arribó con su nave y donde más tarde se alzaría la propia Delfos, ciudad considerada *omphalos* del mundo. Como se sabe, también el *mundus* establecido por Rómulo en Roma era reconocido como *umbilicus Urbis*. Asimismo, también aquí los nombres de Lykoreia y del héroe epónimo Lykoreus remiten de nuevo al lobo, animal sagrado para los fugitivos y exilados. Por eso no es de extrañar que el mismo Decaulion instituyera el culto a Zeus Phyxios en Lykoreia, lugar al que acudían a pedir protección los fugitivos. Delfos, no se olvide, estaba consagrada a Apolo *Lykeios*, y próxima al santuario de este dios se alzaba la estatua de un lobo. Nos parece evidente que los detalles de la fundación de Delfos recuerdan extraordinariamente la leyenda de los gemelos fundadores de Roma: expulsados de su comunidad, hijos del dios-lobo Marte, criados en el Lupercal —la caverna del lobuno Fauno-Luperco— por la loba Acca Laurentia —quizá personificación de Luperca, consorte de Luperco—, etc. Obviamente no por casualidad era allí, en el Capitolio, donde originalmente se encontraba la famosa estatua de la loba<sup>49</sup>.

Por otro lado, al igual que sucede en el caso de las *Palilia*, las *Lupercalia* habían sido en origen un festival ligado a la fundación de la ciudad en el que se festejaba el paso del estadio salvaje a la civilización. Que las *Lupercalia* tenían una relación evidente con la fundación de Roma por Rómulo se ve en la relación de los dos *collegia* de *Quintiliani* y *Fabiani* con las figuras de Rómulo y Remo, así como también en el interés que tuvo Julio César por instaurar un nuevo *collegium* de lupercos, llamado de los Julios en honor a su *gens* (Dio. 44), aparte de las dos ya existentes, enlazando así con la leyenda que vinculaba a la *gens Iulia* con Eneas y el mito fundacional de la urbe. Se sabe también que hubo también ritos semejantes al de Roma en otras ciudades como Praenestre y Veliterna, lo cual induce a pensar que el mito se refiere a un estadio común previo y no sólo exclusivo de Roma y que la interpretación tradicional del rito, bien sea a partir de los gemelos Rómulo y Remo, o bien en clave troyana, haciéndolo derivar de Evandro y Eneas, eran sólo lecturas evemeristas del ritual hechas en un momento en que se desconocía su verdadero significado<sup>50</sup>.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 207 y 259-261.

<sup>50</sup> Una descripción en: Schmitz, L. *Lupercalia*, en W. Smith, *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*, London 1875, 718. *Vid.* Capdeville, G., “Jeux athlétiques et rituels de foundation”, en *Spectacles sportifs et scéniques dans le monde étrusco-italique. Actes de la table ronde de Rome (3-4 mai 1991)*. Rome: École Française de Rome, 172, 1993, 141-187 (*vid.*, 170-176). La fiesta sobrevivió en Italia al menos hasta el siglo V d. C.: Green, W. M., “The Lupercalia in the Fifth Century”, *Classical Philology* 21, 1939, 60-69; Guillén, J.

Además, como en las *Palilia*, el concepto de purificación era también primordial en las *Lupercalia*, hasta el punto de haber dado nombre al mes de la purificación por antonomasia<sup>51</sup>. El acto de espantar los malos espíritus a base de fustigar a las jóvenes con los látigos hechos con pieles de cabra de los *luperci* no era el único aspecto a destacar: como en el caso de Pales en relación con la cría de ganado, el rito de los lupercos estaba asociado a la idea de fecundidad de las mujeres. El antiguo rito romano, por lo demás, recuerda la tradición, muy presente todavía en los pueblos de las tierras altas sorianas (Villasecas, Villar del Río —por San Juan Degollado—, Yanguas —por San Juan—), de la “corrida del rosco” donde los participantes fustigan con ramas de árbol a otros jóvenes generalmente bajo la presencia de un árbol ritual.

Los conceptos de purificación y fecundidad se hallan también mezclados en el caso del establecimiento del *mundus*. El trazado del *pomerium* por Rómulo, que fijaba los límites de la ciudad, entrañaba también el establecimiento de un *mundus*, un pozo purificado en el que se arrojaban las primicias para congraciarse con los genios del mundo inferior (*manes*). El *mundus cerialis* era un hoyo semiesférico excavado en Roma y que Catón describe como una inversión de la bóveda celeste. Estaba relacionado con el culto a Ceres, como su nombre indica, y sólo permanecía abierto en determinadas fechas del calendario, siempre relacionadas con el ciclo agrario. Se decía que durante ese periodo concreto del año los espíritus de los muertos (*Di manes*) podían vagar entre los vivos<sup>52</sup>. El *mundus*, por tanto, establecía

---

*Vrbs Roma. Vida y costumbres de los romanos. II. La vida pública*, Salamanca 1978, 342s.

<sup>51</sup> Varr. L. L. 6, 13 Müll.: *Februum Sabini purgamentum, et id in sacris nostris verbum; 'nam et Lupercalia februatio'*; Cf. Serv. Verg. A. 8, 343: *Ego arbitrator Februarium a die Februato, quod tum februatur populus, id est lupercis nudis lustratur antiquum oppidum Palatinum gregibus humanis cinctum, id. ib. 6, 34*; Plut. *Quaest. Rom.* 68: *πότερον ὅτι καθαρός ἐστι τῆς πόλεως τὰ δρώμενα; καὶ γὰρ τὸν μῆνα 'Φεβρουάριον' καλοῦσι καὶ νῆ Δία τὴν ἡμέραν ἐκείνην 'φεβράτην,' καὶ 'φεβρᾶρε' τό τιμι σκυτῶν εἶδει καθικνεῖσθαι, τοῦ ῥήματος τὸ καθαίρειν σημαίνοντος.* (ed. Plutarch. *Moralia. with an English Translation* by F. Cole Babbitt. Londres, 1936, 104s.).

<sup>52</sup> El *mundus* hacía referencia tanto a una fosa de fundación donde los compañeros de Rómulo arrojaron las primicias y un puñado de tierra de su país de origen, como a una cavidad subterránea por la que se podía descender al espacio de los dioses Manes o infernales. Normalmente esta cavidad se encontraba cerrada, excepto tres veces al año. En esos días, que estaban marcados en el calendario con las letras MP (*mundus patet*, “el *mundus* está abierto”), no se podía ejercer ninguna actividad pública o privada ni alistar al ejército (Festus, 126 y 144 L). Festo (126 L.) lo vincula a Ceres (*Cereris qui mundus appellatur*,



un canal de comunicación entre el mundo de los vivos con el de los antepasados difuntos, esto es, con el dominio de *Dis Pater* (Plutón) y Proserpina, lo que recuerda de nuevo el ritual de los *hirpi sorani* entre los faliscos y su relación con el inframundo. Según Catón, la palabra *mundus* significa “mundo” (Festus, 144 L), pero sabemos que también tenía el significado de “limpio” o, mejor aún, “purificado”, y de esta última acepción se ha hecho derivar precisamente el nombre de *móndida*, como advirtió en su día Caro Baroja a propósito de la relación entre la fiesta de San Juan en San Pedro Manrique y las mondas de Talavera de la Reina.

Además de la idea de purificación, el *mundus* alude al “mundo”, entendido como cosmos, tal vez por el carácter primigenio que entraña toda fundación. Así, en la antigua Roma el *mundus* hacía referencia a un triple espacio sagrado: un templo celeste (*templum a natura in caelo*), un espacio consagrado en el suelo (*templum ab auspiciis in terra*) y un templo subterráneo hecho a semejanza del templo celeste (Varr. *De leng. lat.* 7 6). En la antigua Roma, esta concepción del *mundus* se vio muy influida por el pensamiento pitagórico, en lo que sin duda supuso una racionalización del mito<sup>53</sup>. No obstante, aceptada esa influencia de las ideas pitagóricas, es posible que en origen la noción primitiva de *mundus* implicara ya una triple realidad (el mundo celeste, el terreno y el inframundo), pues concepciones semejantes no eran extrañas a otras mitologías indoeuropeas, como la céltica (festival de Beltaine, el 1º de mayo, con presencia importante de las hogueras y del mundo infernal) o la nórdica, en este último caso en relación con los árboles míticos Irminsul, entre los sajones, e Yggdsrasil (*Völuspá*, 19-20; *Gylfaginning*, 15-16, 41 y 54), entre los escandinavos. Quizá esa idea del árbol como canal de comunicación entre los tres espacios sagrados explique la aparición

---

*qui ter in anno solet patere: VIII Kal. Sept. Et III Non. Octobr. Et VI Id. Novembr. Qui vel +enim+ dictus est quod terra movetur*) y Macrobio (*Sat.* 1 16 17-18), siguiendo a Varrón, afirma que estaba consagrado a Dis Pater y Proserpina (...*quia nec Latinarum tempore, quo publice quondam induciae inter populum Romanum Latinosque firmatae sunt, inchoari bellum decebat, nec Saturni festo, qui sine ullo tumultu bellico creditur imperasse, nec patente Mundo, quod sacrum Diti patri et Proserpinae dicatum est: meliusque occlusa Plutonis fauce eundum ad praelium putaverunt. Unde et Varro ita scribit: Mundus cum patet, deorum tristium atque inferum p137quasi ianua patet: propterea non modo praelium committi, verum etiam dilectum rei militaris causa habere, ac militem proficisci, navem solvere, uxorem liberum quaerendorum causa ducere, religiosum est*). Su exacta ubicación es objeto de debate: Humm, M., “Le mundus et le Comitium: représentations symboliques de l’espace de la cité”. *Histoire urbaine* 2004/2, nº 10, 43-61.

<sup>53</sup> Humm, M., *cit.*, 54s.

en la fiesta sampedrana del “mayo”, pues en cierto modo puede considerarse que también el árbol que anualmente se planta por San Juan en el centro de la plaza de la villa de San Pedro Manrique posee esa misma función de poner en comunicación los tres mundos que componen el cosmos<sup>54</sup>. En cualquier caso, la relación de las *Lupercalia* con el mundo infernal se pone de relieve también en el sacrificio del perro realizado por los lupercos y que Plutarco relacionaba con el ritual llamado *periskylakismos* que los griegos realizaban en honor a Hécate<sup>55</sup>.

### Conclusiones: sinecismo y *ver sacrum* en el *oppidum* de Los Casares

A primera vista resulta atractiva la relación que hemos señalado en líneas anteriores entre los ritos fundacionales itálicos con el desarrollo de la fiesta de San Juan de San Pedro Manrique. A modo de resumen de lo dicho anteriormente, y tomando como base las semejanzas notadas ya por Caro Baroja, las relaciones que pueden establecerse entre el ritual sampedrano y los ritos de los *hirpi* y *luperci* itálicos serían las siguientes:

rito del monte Soracte/hogueras de Pales...	paso del fuego en la noche de San Juan
<i>hirpi sorani/luperci</i> .....	mozos (pastores)
Pales/Proserpina-Ceres.....	mónidas
<i>Paladion/Palatinum</i> .....	Palacio de San Pedro (¿?)
trazado del <i>pomerium</i> .....	“descubierta” o circunvalación
<i>equus October</i> .....	“caballada” o alarde a caballo

<sup>54</sup> También entre los celtas se han documentado pozos rituales: Fernández Nieto, F. J., *cit.*, 602ss., quien acertadamente pone en relación la pingada del árbol de mayo con una de las escenas representadas en el caldero de Gundestrup. A veces, como en Libenice (Bohemia), la presencia del árbol se justifica en relación con determinadas prácticas astronómicas como la observación de los solsticios (Green, M. J. *The Celtic World*. Londres 1995, 445-464, esp. 460). El carácter ritual de estos pozos es indudable, puesto que se documentan depósitos de cornamentas de cérvidos e incluso sacrificios de animales o niños. Cabe sospechar para este tipo de pozos rituales un carácter onfálico y ctónico, lo que de alguna manera los pondría en relación con el *mundus* romano: Marco Simón, F. *Los Celtas*. Madrid 1990, 156s.

<sup>55</sup> Plut. *Quaest. Rom.* 68: τῷ δὲ κυνὶ πάντες ὡς ἔπος εἶπεν Ἕλληνες ἐχρῶντο καὶ χρῶνται γε μέχριν ὕνῃ νιοισφαγίῳ πρὸς τοὺς καθαρμοὺς· καὶ τῇ Ἑκάτῃ σκυλάκῃ μετὰ τῶν ἄλλων καθαροῖσιν ἐκφέρουσι καὶ περιμάττουσι σκυλακίους τοὺς ἀγνισμοῦ δεομένους, περισκυλακισμὸν τὸ τοιοῦτον γένος τοῦ καθαρμοῦ καλοῦντες. (ed. Cole Babbitt, 1936, 104 y s).

ofrenda a la diosa Pales ..... ofrenda a la Virgen de la Peña  
carácter estatal ..... carácter municipal

En resumen, los datos aquí recogidos en cuanto a la relación del rito de San Juan en San Pedro Manrique y las fiestas celebradas en el monte Soracte y la antigua Roma parecen avalar una interpretación diferente del debatido origen del festival soriano, en la que poco o nada tendría que ver con el culto solar, como parece generalmente admitido debido a su coincidencia con el solsticio de verano. Muy al contrario, más bien estos datos y paralelismos apuntan a un festival de carácter pastoril relacionado con un mito fundacional semejante al que se dio en la Roma primitiva y otros pueblos de la Europa antigua y que ya en época clásica causaba cierta extrañeza en cuanto a sus orígenes y significado: fiesta de purificación, fiesta en honor al dios lobuno o fiesta destinada a implorar la protección del ganado (Plut. *Quaest. Rom.* 68). El paralelismo del rito sampedrano con el que se desarrollaba en época clásica en el monte Soracte y, en cierto modo, con las hogueras de Pales que conmemoraban la fundación de Roma, sugiere que la fiesta estuvo relacionada con la fundación de una nueva ciudad a través del sinecismo de varios núcleos de población menores dentro de un ambiente eminentemente pastoril. En este mismo contexto pastoril e inaugural que hemos visto desarrollado también en las *Palilia*, creemos interesante subrayar la similitud del rito sampedrano con las diversas *Lupercalia* que se celebraban en Roma y otras ciudades itálicas para festejar el momento de su fundación.

En el caso sampedrano, a falta de testimonios literarios que expliquen, al menos en parte, este extraño ritual celebrado cada primavera en San Pedro Manrique, creemos que esta conmemoración del rito fundacional debe ponerse en relación con la presencia en las proximidades de la villa soriana del yacimiento arqueológico de Los Casares en cuya dehesa se desarrollaba una parte importante del rito sampedrano como era la comida comunal. El *oppidum* de Los Casares constituye, en efecto, el principal yacimiento de las tierras del alto Linares y el que sin duda actuó como centro político y militar de esta comarca en el periodo de transición de la protohistoria al dominio romano, sirviendo de hecho como núcleo capital de los distintos *oppida* celtibéricos de la comarca de San Pedro y el alto Linares. El yacimiento se encuentra en la actualidad en fase de investigación y no existen hasta el momento publicaciones sobre los datos proporcionados por las distintas campañas de excavaciones desarrolladas en él en estos últimos años. No obstante, antes de su excavación se había postulado para este yacimiento un origen campamental

romano<sup>56</sup>. Si su origen estuvo en un antiguo campamento romano de la época de conquista o de las guerras sertorianas o si se trata de un antiguo castro indígena que actuó como aglutinador de otros centros de población de menor importancia, es algo que las excavaciones deberán dilucidar, si bien es significativo que hasta la fecha los trabajos arqueológicos parecen avalar un origen celtibérico que tendría perduración en época romana. Esto obligaría, pues, a desechar una influencia directa por parte de colonos itálicos y dirigir nuestras pesquisas hacia otro lado<sup>57</sup>.

La cronología prerromana del yacimiento de Los Casares y la coincidencia del paso del fuego en la noche de San Juan con el ritual de los *hirpi sorani* obligan a volver sobre el relato de la fundación del *lucus Feroniae* en el monte Soracte a partir de un *uer sacrum* de jóvenes originarios de la vecina Veyes, tal como insinúa Servio<sup>58</sup>, así como hacia las leyendas fundacionales de Roma, pues no en vano las dos antiguas tradiciones romanas acerca de su fundación —la de los gemelos expulsados de Alba y la del asentamiento de los *sacrani* en el Septimontium que narra Festo (425 L.)— sugieren asimismo que la fundación de la *urbs* fue realizada mediante el rito del *uer sacrum* o primavera sagrada. En este sentido, resulta más que significativo el culto al pájaro carpintero y la abstención de consumir su carne entre los romanos, tabú atestiguado por Plutarco, quien a su vez noticia el carácter oracular del ave. La asociación de este pájaro con el lobo, su consagración a Marte y su relación con la leyenda fundacional de los gemelos Rómulo y Remo, a quienes habría alimentado tras su abandono, deben explicarse a partir del *uer sacrum* que habría originado la fundación de Roma, pues no en vano este ave era uno de los animales totémicos de la tribu de los *hirpini* (lobos) llamados picentinos, nombre derivado a su vez del pájaro carpintero (*picus*)<sup>59</sup>.

<sup>56</sup> San Miguel Valduérteles, M. Á., “Los Casares: un yacimiento arqueológico en S. Pedro Manrique”, *Celtiberia* 73, 1987, 115-126.

<sup>57</sup> Alfaro Peña (en comunicación personal).

<sup>58</sup> *lucosque capenos hos dicit Cato Veientum <iuvenes> condidisse auxilio regis Propertii, qui eos Capenam cum adolevisent, miserat. unde et porta Capena, quae iuxta Camenas est, nomen accepit. ad Aen. 7 697*, Thilo, G. y Hagen, H. (eds.) *Maurus Servius Honoratus. In Vergilii carmina comentarii*. Leipzig 1881.

<sup>59</sup> Plutarco. *Quaest. Rom.* 21: ‘διὰ τί τὸν δρυοκολάπτην οἱ Λατῖνοι σέβονται καὶ ἀπέχονται πάντες ἰσχυρῶς τοῦ ὄρνιθος;’ πότερον ὅτι τὸν Πῖκον λέγουσιν ὑπὸ φαρμάκων τῆς γυναικὸς μεταβαλεῖν τὴν φύσιν καὶ γενόμενον δρυοκολάπτην ἀποφθέγγεσθαι λόγια καὶ χρησιμῶδεῖν τοῖς ἐρωτῶσιν; ἢ τοῦτο μὲν ἀπιστόν ἐστιν ὅλως καὶ θερατῶδες, ἄτερος δὲ τῶν μύθων πιθανώτερος, ὡς ἄρα τοῖς περὶ Ῥωμύλον καὶ Ῥῶμον ἐκτεθεῖσιν οὐ μόνον λύκαινα θηλὴν ἐπέϊχεν, ἀλλὰ καὶ δρυοκολάπτης τις ἐπιφοιτῶν ἐψώμιζεν; ἐπεικῶς γὰρ ἔτι καὶ νῦν ἐν τοῖς

Como se sabe, a través del rito del *uer sacrum* un grupo (*fratria*) de jóvenes guerreros consagrados al dios de la guerra se escindía de su grupo originario para formar una nueva entidad social y política<sup>60</sup>. Una vez fundado su nuevo hogar, estos jóvenes fugitivos darían origen a su vez a la institución del *asylum*, como el mito de la fundación de Roma se encarga de verificar, que respondía a la necesidad de efectivos humanos para poblar la nueva ciudad. La divinidad a la que estaba dedicaba el rito del *uer sacrum* entre los itálicos es controvertida, aunque sin duda se trataba de un dios de la guerra y del mundo infernal. Estrabón (5 4 12) refiere que los jóvenes expulsados se consagraban a Marte. Dionisio de Halicarnaso (1 16), por su parte, no se decanta por ninguna deidad en concreto y remite a un ambiguo “algún dios”, mientras que Festo sugiere que esta divinidad no era otra que Apolo, pero, como muy bien advierte Díez de Velasco, los individuos resultantes de la expulsión se denominan “mamertitos”, etnónimo formado a partir del teónimo osco Mamers, *qui lingua Oscorum Mars significatur* (Fest. 150 L.). Ambos dioses, Marte y Apolo, eran, como hemos visto, divinidades lobunas, deidades relacionadas con la muerte y el inframundo, y a quienes se consagraban las diversas fratrias de guerreros-lobeznos expulsados de sus lares: *luperci*, *hirpi sorani*, lucanos, samnitas, etc.<sup>61</sup>

---

ὑπὸρείοις καὶ δρυμώδεσι τόποις ὅπου φαίνεται δρυοκολάπτης, ἐκεῖ καὶ λύκος, ὡς Νιγίδιος ἱστορεῖ. ἢ μᾶλλον, ὡς ἄλλον ἄλλου θεοῦ, καὶ τοῦτον Ἄρεος ἱερὸν νομίζουσι τὸν ὄρνιν; καὶ γὰρ εὐθαρσῆς καὶ γαυρὸς ἐστὶ καὶ τὸ ρύγχος οὕτως ἔχει κραταιόν, ὥστε δρῦς ἀνατρέπειν, ὅταν κόπτων πρὸς τὴν ἐντεριώνην ἐξίκηται. (ed. Cole Babbitt, F. 1936, 36s.); Altheim, F., *cit.*, 66s., 140, 226; Heurgon, J., “Un ‘*ver sacrum*’ étrusque? Les origines du *lucus Feroniae*”, *Trois études sur le ‘Ver sacrum’*. *Latomus* 26, 1957, 11ss.; Dumézil, G. *La religion romaine archaïque suivi d’appendice sur La Religion des Étrusques*. Paris 1974, I 4.

<sup>60</sup> Momigliano, A. The Origins of Rome, en F. W. Walbank (dir.) *The Cambridge Ancient History*, vol. VII/2. The Rise of Rome to 220 BC. Cambridge, 2002, 292 y 592.

<sup>61</sup> Díez de Velasco, F. Ecología y escisión grupal: una interpretación del ritual *ver sacrum*, en *Actas del XVII Congreso Internacional de Historia de las Religiones* (México, 5-11 agosto 1995), México 2004 (<http://fradive.webs.ull.es/artic/versacrumiahr.pdf>); Caro Roldán, J. M., “Una aproximación a la naturaleza del *ver sacrum*”, *Gerion* 18, 2000, 159-190. Advirtamos de paso que la costumbre del lobo verde y de la hermandad de ese nombre, documentada en el siglo XIX en la villa normanda de Jumièges, que tenía lugar asimismo en el solsticio de verano, parece haber conservado la primitiva relación entre este animal totémico y el fuego de la noche de San Juan. El rito terminaba con la simulación de arrojar al lobo verde a la hoguera y la ofrenda de una gran hogaza de pan de varios pisos adornada con cintas: *vid.* Frazer, J. G., *cit.*, 706s.

Que el desarrollo de los rituales de la fiesta sampedrana muestre semejanzas tan estrechas con estos ritos fundacionales sugiere un origen común dentro del más antiguo acervo cultural indoeuropeo, cuya difusión probablemente haya sido realizada a través de instituciones semejantes al *uer sacrum* itálico que sabemos se daban también, en una forma un tanto similar, entre los celtas<sup>62</sup>. Obviamente, no conservamos testimonios literarios que puedan corroborar esta interpretación para el castro de Los Casares, por lo que debemos conformarnos con rastrear el origen del ritual sampedrano en un hecho que ha sido sobradamente señalado por todos los historiadores y que pensamos debió ser trascendental para la configuración étnica de este territorio del norte soriano: el asentamiento en el mismo de los pelendones después de su expulsión y posterior ocupación de las tierras meridionales por parte de los arévacos.

Es muy posible, pues, que el rito fundacional rememorado en la noche de San Juan en San Pedro Manrique hiciera referencia originalmente al establecimiento de un centro —con las connotaciones simbólicas implícitas que este concepto tiene dentro del pensamiento céltico e indoeuropeo en general— para toda la gentes pelendonas del alto Linares, al estilo de lo que parece intuirse en otras ciudades celtíberas, como es el caso de las tres Contrebias conocidas por las fuentes, cuyo significado parece hacer referencia a una unión de tribus celtas<sup>63</sup>. En un sentido similar se expresaba en un interesante estudio sobre el tema Fernández Nieto, si

---

<sup>62</sup> Para el mundo céltico Cf. Livio (5 34s), Justino (24 4 1ss), Pseud. Plutarco. (*De fluviis* 4 6). Es de notar que es el historiador de origen galo Pompeyo Trogo quien compara la migración gala con el *ver sacrum* itálico. Sobre el tema véase Marco Simón, F. Acerca de las migraciones célticas en la Península Ibérica, en Marco Simón, F. et al. (eds.) *Vivir en tierra extraña: emigración e integración cultural en el mundo antiguo. II Coloquio de Historia Antigua* Universidad de Zaragoza. (Zaragoza, 2/2003) Barcelona 2004, 77-93. Vid. además Hubert, H. *Los celtas y la civilización céltica*. Madrid 1989, 286s. y 359s.; Almagro-Gorbea, M., “El origen de los celtas en la península ibérica. Protoceltas y celtas”, *Polis* 4, 1992, 5-31; García Moreno, L. A. Topónimos y antropónimos celtas en España y la estructura y evolución sociopolítica de los celtíberos (ss. III-II a. C.), en F. Beltrán y F. Villar (eds.), *Pueblos, lenguas y escrituras en la Hispania prerromana. Actas del VII Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas* (Zaragoza, 12 a 15 de marzo de 1997), Salamanca, 1997, 221-232 (esp. 227-230).

<sup>63</sup> García Moreno, L. A. Topónimos y antropónimos, *cit.*, 229s. Sobre la importancia de la noción de “centro” en el mundo céltico: Marco Simón, F. *Velut uer sacrum. La iuventus céltica y la mística del centro*, en Alvar, J. et al. (eds.), *Las edades de la dependencia en la Antigüedad. Arys* 9, Madrid 2000, 349-362.

bien este autor supuso que el *oppidum* de Los Casares habría actuado como centro de la federación compuesta por los cuatro pueblos pelendones citados por Plinio<sup>64</sup>. Esto último, sin embargo, es difícil de aceptar, ya que el testimonio de Plinio se refiere al conjunto de los pelendones, pueblo que habitaba un territorio mucho más amplio que el correspondiente a las tierras del alto Linares; un territorio que se extendía por el reborde montañoso del norte de las actuales provincias de Soria y Burgos, y al que Ptolomeo (2 6 53) asigna tres ciudades: *Visontium* (Vinuesa), *Augustobriga* (Muro de Ágreda) y *Savia*, de localización desconocida (quizás la misma Soria). Plinio (3 26), por su parte, agrega a este catálogo la célebre *Numantia* (en territorio arévaco según Ptolomeo), con lo que parece completarse el número de cuatro pueblos que les asigna<sup>65</sup>.

La entrega de Numancia a los pelendones ha sido interpretada tradicionalmente como un castigo romano a los arévacos por la guerra (Apian. *Iber.* 99) y una vuelta a la situación anterior a la expansión de este pueblo<sup>66</sup>. Sin embargo, es posible que las causas finales del establecimiento de los pelendones en las tierras del norte de Soria no fueran únicamente extrínsecas, es decir, forzadas por la presión de los arévacos. Más bien, al contrario, es muy probable que, sin negar este fenómeno, existiera una poderosa causa interna que llevó a los pelendones a extenderse por la zona montañosa situada al norte de la actual provincia de Soria. De este modo no nos parece improbable que el asentamiento en las tierras del alto Linares se hubiera realizado a partir de otros grupos pelendones originarios de la zona meridional siguiendo un sistema similar al *uer sacrum* itálico o instituciones semejantes a él que eran propias del mundo céltico y que documentan la expulsión de uno o más grupos de una tribu en busca de un nuevo territorio que habitar (Just. 24 4 1; Liv. 5 34-35) o incluso la fundación de una ciudad, como es el caso de

---

<sup>64</sup> NH 3 26: *eodem [sc. conventu Cluniensi] Pelendones Celtiberorum quatuor populis quorum numantini fuere clari...*

<sup>65</sup> Caro Roldán, J. M., *cit.*, 176.

<sup>66</sup> Sobre los pueblos prerromanos que habitaban la actual provincia de Soria *vid.* Jimeno Martínez, A., “El poblamiento de la Edad del Hierro en el Alto Duero y la necrópolis de Numancia”, *Complutum* 4, 1993, 147-156; Bachiller Gil, J. A. y Ramírez Sánchez, M. E., “Contribución al estudio de los pueblos prerromanos del alto Duero: pelendones”, *Vegueta* 1, octubre 1993, 31-46; Ramírez Sánchez, M. E., “Los núcleos de población de las comunidades indígenas del Alto Duero a través de las Fuentes literarias y arqueológicas”, *Vegueta* 3, 1997-98, 65-87; Curchin, L. A. *The Romanization of Central Spain: Complexity, Diversity and Change in a Provincial Hinterland*. Londres 2004, 37s.



Lugdunum, fundada por los hermanos Momoros (“el cisne”) y Atepomaros (“el gran caballo”) siguiendo un oráculo (Pseud. Plut. *De fluviis* 4 6)<sup>67</sup>.

El mecanismo, en cualquier caso, era semejante en el mundo céltico e itálico, y responde a una misma necesidad —la falta de recursos para la supervivencia dentro del grupo— a la que vendrían a unirse otros factores varios. Esta solución comprendería un conflicto previo de clases de edad (juventud frente a adultos) dentro de una situación de escasez de recursos o de limitación de éstos, que iría acompañado de un rito iniciático efectivo (en el caso itálico, la expulsión de los individuos jóvenes nacidos durante el *uer sacrum*) y que, en última instancia, sería refrendado por un recurso religioso (voto a una divinidad oracular). Dicha solución permitiría una regulación demográfica del grupo que contaría además con el amparo de lo religioso, al tiempo que se convertía en un poderoso instrumento de expansión territorial. Es posible, pues, que en la antigüedad el rito del paso del fuego celebrado en San Pedro Manrique estuviera reservado a un grupo de jóvenes lobeznos, al estilo de los *luperci* romanos y los *hirpi* del monte Soracte, de los que, sin embargo, y a diferencia de ellos, no conservamos memoria. Es precisamente a estos otros lobos de los que se ha perdido todo recuerdo histórico, pero de los que se puede seguir su rastro a través de algunas alusiones literarias, a los que hacíamos referencia en el título de este trabajo.

En efecto, que no exista memoria de ellos no significa que no existieran realmente, pues existen varias noticias referentes a otros pueblos de la Célitica hispana que sugieren lo contrario<sup>68</sup>. No estaría de más traer a colación en este punto la embajada enviada por los nertobrigenses al cónsul M. Claudio Marcelo en 152 a. C., con su heraldo de guerra ataviado con piel de lobo (Appian. *Iber.* 48), y la relación que se ha planteado entre el atuendo lobuno del heraldo y el dios infernal galo Sucellus. El mensaje de los nertobrigenses era claramente el deseo de continuar la guerra, pues Apiano contrapone la vestimenta lobuna del heraldo con el *caduceus* que simbolizaba la paz<sup>69</sup>. Asimismo habría que recordar aquí a los jinetes de

<sup>67</sup> Le Roux, F. y Guyonvarc’h, Ch. *Les druides*. Rennes, 1978, 131: *Vid.* también García Quintela, M. V., “El reyezuelo, el cuervo y el dios céltico Lug: aspectos del dossier ibérico”, *Arys* 5, 2002, 172s.

<sup>68</sup> Almagro-Gorbea, M., “El origen de los celtas”, *cit.*, 15ss.

<sup>69</sup> Blázquez, J. M. *Diccionario de las religiones prerromanas de Hispania*. Madrid 1975, 169; Almagro Gorbea, M. Lobo y ritos de iniciación en Iberia, en Olmos, R. y Santos, J. A. (eds.), *Iconografía ibérica, iconografía itálica. Propuestas de lectura e interpretación*. (Roma, 11-13 noviembre 1993) Madrid 1997, 107s.

Uxama mandados por Ríndaco, que portaban cascos decorados con fauces de fieras que infunden espanto, y de cuyos antepasados se dice expresamente que vivían de la violencia y la rapiña (Sil. Ital. 3 384-389). Cabría hacer mención también a determinados dioses de la Hispania indoeuropea, como el lusitano Endovelico (con su paredro Ataecina, diosa relacionada con la noche si aceptamos su relación con irl. *adaig*, “noche”) y el vetón Vaelico, cuyo nombre deriva del celta \**uailo* (“lobo”), variante hispana del Sucellus galo, a los que se ha relacionado con hermandades guerreras y con ritos de iniciación en saunas subterráneas<sup>70</sup>.

Para terminar con este catálogo de noticias, que no pretende ser en modo alguno exhaustivo, debemos hacer mención a los Λωβητανοί, cuya ciudad de referencia es significativamente Λώβητρον (Ptol. 2 6 59-60), de localización incierta hasta la fecha. El etnónimo/topónimo no es sino una traducción al griego de un vocablo indígena alusivo al lobo. El caso de los *lobetani* es especial dentro de los celtíberos por varios motivos. En primer lugar, porque Ptolomeo es el único autor clásico que da noticia de este pueblo, al que sitúa bajo el oriente de los celtíberos y limítrofe con los bastetanos. De hecho esa misma singularidad de los lobetanos ha hecho que su existencia haya sido cuestionada por algún autor hasta el punto de considerarlos un “invento de laboratorio” del propio Ptolomeo<sup>71</sup>. No

---

<sup>70</sup> Marco Simón, F. La religiosidad en la Céltica hispana, en Almagro Gorbea, M. y Ruiz Zapatero, G. (eds.) *Los Celtas: Hispania y Europa*. Madrid 1993, 489s; González-Alcalde, J., “Totemismo del lobo, rituales de iniciación y cuevas-santuario mediterráneas e ibéricas”, *Quad. Preh. Arq. Cast.* 5, 2006, 249-269; Almagro Gorbea, M. y Álvarez Sanchís, J. R., “La ‘sauna’ de Ulaca: saunas y baños iniciáticos en el mundo céltico”. *Cuadernos de Arqueología de la Universidad de Navarra* 1, 1993, 214s; Álvarez Sanchís, J. R. *Los Vettones*. Bibliotheca Archaeologica Hispana, Madrid 2003, 320. Es muy posible que ritos iniciáticos semejantes a los atestiguados entre los vetones se dieran también en el ámbito celtibérico: Barroso Cabrera, R. y Morín de Pablos, J., “El edificio de baños de Ercávica”, en M. Almagro-Gorbea (ed.), *Ciudades romanas en la provincia de Cuenca: Homenaje a Francisco Suay Martín*, Cuenca 1997, 239-388. Cabe señalar que en el ámbito indoeuropeo peninsular se encuentran referencias a espacios culturales subterráneos relacionados con prácticas sacrificiales, como la gruta situada bajo el *oppidum* de Ulaca o la cueva con restos de bóvidos de Tiermes: Álvarez Sanchís, *cit.*, 147-151. También el uso de la cueva de Román en Clunia parece responder en última instancia a motivaciones religiosas de tipo oracular: Gómez-Pantoja, J. Las Madres de Clunia, en: Villar, F. – Beltrán, F. (eds.), *Pueblos, lenguas y escrituras en la Hispania prerromana. VII Coloquio sobre lenguas y culturas paleohispánicas*, Acta Salmanticensia 273, Salamanca 1999, 421-432.

<sup>71</sup> Gómez Fraile, J. M., “La Geografía de la Hispania Citerior en C. Tolomeo: análisis de

es éste el lugar más apropiado para entrar a debatir esta cuestión, pero sí habría que recordar aquí el caso paralelo de los olcades, celtíberos meridionales también como los lobetanos y cuya definición resulta, como la de estos últimos, más que problemática<sup>72</sup>. El nombre de este pueblo se ha hecho derivar de \*(p)olca = gal., “campo”, nombre bien atestiguado en la Céltica hispana<sup>73</sup>, pero, a la vista de los datos aquí expuestos, quizá debiéramos reconsiderar la vieja hipótesis sugerida ya por el P. Flórez de una identificación entre ambos pueblos<sup>74</sup>. Tendríamos así una ecuación que podría resolverse fácilmente derivando el etnónimo a partir del i.e. \*włkwos (“lobo”), con paralelo en el ant. irl. *olc* (“lobo”, “maligno”). Algunos antropónimos del área indoeuropea (ilir. *Ulcudios*, *Ulciros*; irl. *Olcan*) permitirían, a nuestro juicio, avalar dicha identificación<sup>75</sup>.

Otro motivo de la singularidad de los lobetanos que los hace más interesantes para nuestro estudio es que se trata de una etnia pequeña ligada a una ciudad *Lobeton/Lobetum*, caso extraño dentro de la descripción del alejandrino, donde sólo encontramos otra excepción semejante<sup>76</sup>. Este hecho podría explicarse por un mecanismo similar al que ya hemos visto desarrollado en otras situaciones y

---

sus elementos descriptivos y aproximación a su proceso de elaboración”, *Polis* 9, 1997, 211 y “Reflexiones críticas en torno al antiguo ordenamiento étnico de la Península Ibérica”, *Polis* 13, 2001, 78.

<sup>72</sup> Gozalbes Cravioto, E. *Caput Celtiberiae. La tierra de Cuenca en las fuentes clásicas*. Cuenca 2000, 73-120; González-Conde Puente, M.<sup>a</sup> P., “Los pueblos prerromanos de la Meseta Sur”, *Complutum* 2/3, 1992, 301.

<sup>73</sup> Curchin, L. A., “Los topónimos de la Galicia romana”, *Cuad. Est. Gallegos* LV/125, ene.-dic. 2008, 125.

<sup>74</sup> Flórez, H. *España Sagrada*, t. V, Madrid, 1750, 26ss. Como los lobetanos, los olcades parecen reducidos a una ciudad, cuyo nombre *Cartala/Althea*, según versiones, no parece indígena: Gozalbes Cravioto, *cit.*, 89ss.

<sup>75</sup> Villar, *cit.*, 47. Por su parte Sopeña Genzor, G. *Dioses, ética y ritos. Aproximaciones para una comprensión de la religiosidad de los celtíberos*. Zaragoza, 1987, 50, señala la presencia en la Céltica hispana de antropónimos como *Lubos* o *Lubbus*. Por otro lado, con vendría llamar la atención acerca del paralelismo que se puede establecer entre los etnónimos lobetanos y *kastellanoi* (Ptol. 2 6 67-72). En ambos casos se trataría de una traducción griega de un término celta original: Barroso Cabrera, R., Carrobes Santos, J. y Morín de Pablos, J., “Toponimia altomedieval castrense. Acerca del origen de algunos corónimos de España”, *e-Spania* 15, 2013.

<sup>76</sup> Sobre este pueblo *vid.* Gozalbes Cravioto, *cit.*, 242-247; González-Conde Puente, *cit.*, 301s. y 309.

otros pueblos. Así, visto lo dicho en líneas precedentes, podría especularse con que los *lobetani* no fueran propiamente un pueblo sino una fracción desgajada de los celtíberos que actuaba en el territorio limítrofe de éstos; una sociedad guerrera de jóvenes que se conducía bajo los auspicios del oráculo de un dios-lobuno. Sabemos que sociedades y hermandades guerreras están en el origen de algunas etnias, como se ha supuesto con buenos argumentos en el caso de los *Harii* y su *ferialis exercitus* entre los germanos (Tac. *Germ.* 43 6), pueblo éste del que ya en su día Dumézil vertió serias sospechas acerca de su verdadero carácter al relacionarlos con los *Einherjar* odínicos y con otras hermandades guerreras, y que también pueden ponerse en relación con los *fianna* gaélicos, como bien ha puesto de manifiesto Almagro-Gorbea<sup>77</sup>. En otras palabras, es posible que el origen de este pueblo celtibérico estuviera en una hermandad guerrera tipo *úlfheðnar* (“hombres con piel de lobo”) citados por la *Völsunga* y otras fuentes nórdicas. Según nuestra interpretación, *Lobetum* sería, pues, un ejemplo más de ciudad fundada mediante un proceso de expulsión de jóvenes guerreros puestos bajo la tutela de un dios-lobo. De este modo, cabría entonces señalar una relación entre *lobetanoi/Lobeton* y otros correlatos de la antigua Europa: *luperci*/Roma (Lupercal) o incluso a Lykoreus/Lykoreia, etc. (en este caso con una sustitución racionalista de la banda/hermandad por un héroe epónimo). *Lobetum*, Roma (Lupercal) o Lykoreia podrían verse entonces como tres ejemplos de fundaciones realizadas mediante un *ver sacrum* o algún mecanismo análogo él efectuado por una fratría de lobeznos. Ese mismo mecanismo es el que, con las debidas matizaciones al caso, debió usarse en el castro de Los Casares de San Pedro Manrique, si bien con la diferencia de que el topónimo no ha conservado aquí alusión alguna a este animal pero cuyo

---

<sup>77</sup> Dumézil, G. *El destino del guerrero. Aspectos míticos de la función guerrera entre los indoeuropeos*. Madrid 1990 (1ª ed. 1969) 136s. Notemos con este autor también entre los germanos a los célebres *berserkir*, cuyo nombre significa “con envoltura de oso”, que la *Ynglingsaga* describe “sin coraza, salvajes como perros y lobos... fuertes como osos y toros”. La metamorfosis de estos guerreros-oso podía realizarse en otro animal como el lobo, como en el caso de Úlfr de la *Egilssaga Skallagrímssonar*, llamado Kveldúfr (“lobo del atardecer”). Entre los germanos el aspecto exterior servía para inspirar terror entre los enemigos, como Tácito recuerda a propósito de los suevos (*Germ.* 38). Metamorfosis en animales son también frecuentes en los mitos célticos como el Mabinogi de Math, hijo de Mathonwy se encarga de corroborar. Sobre el tema: *Ibid.*, 171-179. Para los celtas: Almagro-Gorbea, M., “El origen de los celtas”, *cit.*

espectro puede vislumbrarse aún por el paralelo entre el ritual del paso del fuego con que los *hirpi sorani* realizaban sobre el monte Soracte.

Dicho esto quedaría todavía por resolver entonces cuál era el nombre de la desconocida ciudad que descansaba sobre el castro de Los Casares cuya fundación se ha venido conmemorando durante siglos en San Pedro Manrique. Es difícil que se trate de la ignota *Savia*, puesto que el yacimiento de Los Casares no parece haber tenido proyección histórica de importancia en época romana, que es cuando dicha ciudad aparece citada en la nómina de Ptolomeo. Quizá la respuesta a este interrogante se encuentre en el propio rito sampedrano. Así, en una nueva interpretación del término, Fernández Nieto propuso derivar la voz “móndida” de *\*mundikos/\*moundikos* (lat. *\*mundicus, -a*) y de aquí al romance móndiga >móndida, “[mujer] natural de Munda”, gentilicio que haría referencia a los naturales de una ciudad llamada *Munda*, citada por Plinio (40 47) a propósito de una expedición llevada a cabo por T. Sempronio Graco en la Celtiberia en el año 179 a. C. y cuya ubicación podría verosímelmente situarse en este área<sup>78</sup>. Dicha interpretación no se contradice con el significado *mundus* = “purificado” propuesta por Caro Baroja, ni tampoco con el sentido de “mundo” que hemos visto desarrollado en Catón. En realidad, un topónimo como ese incidiría aún más en el sentido de centro simbólico del pueblo que habitaba esta comarca y estaría en consonancia además con el carácter de espacio segregado, sacralizado, dentro del territorio del norte pelendón. Podría verse un paralelo con lo que hemos visto para la leyenda fundacional de Roma a manos de Rómulo según los testimonios de Varrón (5 143), que hace derivar la ciudad (*urbs*) de la palabra “círculo” (*orbis*), y Plutarco (Rom. 11 2), quien suponía que el *mundus* trazado por Rómulo era el centro de ese círculo sagrado<sup>79</sup>.

Por último, para finalizar ya con el tema, puede ser interesante decir algo acerca del nombre de la tribu que habitó estas tierras en las que se ubica el yacimiento de Los Casares. Tradicionalmente se ha resaltado que el etnónimo pelendones/palendones muestra un claro paralelismo con el de los belendones de la Galia y una relación con sus vecinos belos, si bien conservando la *p* inicial propia de una fase indoeuropea anterior a lo propiamente céltico, algo que no deja de sorprender tratándose de un pueblo que habitó el corazón mismo de la Celtiberia<sup>80</sup>. De igual modo, la raíz *-nt-*, que se conserva también en otros vocablos de la línea del

<sup>78</sup> Fernández Nieto, *cit.*, 618.

<sup>79</sup> Humm, M., *cit.*, 44s.

<sup>80</sup> García Alonso, J. L., “Vettones y layetanos. La etnonimia antigua de Hispania”, *Palaeohispanica* 6, 2006, 97ss.

Duero, sobre todo en topónimos tipo *Numantia*, *Termantia*, *Pintia*, etc., sugiere también para los pelendones un estadio indoeuropeo más antiguo que lo que sería reconocido como estrictamente céltico, representado en esta zona por celtíberos, al sur, y berones, al norte. Por otro lado, ambos temas *pel-/pal-* y *-nt-* pueden ponerse en relación con un topónimo de la España indoeuropea al que ya hemos hecho alusión: *Pallantia*<sup>81</sup>. En el primer caso podría especularse acerca de su vinculación con la raíz *pala-/pel-s-*, cuyo significado parece ser “piedra, peña”, en el sentido de “piedra sagrada, altar de piedra”<sup>82</sup>. Esta interpretación de *pala-* como

---

<sup>81</sup> Sabemos que hubo dos ciudades con este nombre en la meseta, una perteneciente a los arévacos, en Palenzuela de Arlanza (Estrabón 3 4 13), y otra en el dominio de los vacceos, la actual Palencia. Los *pallantoi* vacceos, como el común de los celtíberos, adoraban una deidad lunar. Es conocida la historia de que, después de una victoria de los *pallantoi* sobre Emilio Lépidio, las tropas romanas que asediaban la ciudad pudieron evitar sufrir una auténtica carnicería en su huida gracias a un oportuno eclipse de luna (Appian, *Iber.* 80-83) *Vid.* Solana Sáinz, J. M.<sup>a</sup> Fuentes antiguas de Palencia: Estudio y comentario crítico, en: *III Congreso de Historia de Palencia, t. I. Prehistoria, Arqueología e Historia Antigua*, Palencia 1995, 535-597. Este relato ha sido puesto en relación con un conocido texto de Estrabón (3 4 16) en el que el geógrafo griego afirma que “los celtíberos y sus vecinos del norte (¿berones?) [sacrifican] a un dios innominado, durante los plenilunios, delante de sus casas, bailando y festejando junto a toda la familia”. F. Marco y G. Sopena suponen que este dios anónimo es el equivalente al *Dis Pater*, padre de los galos (Caes. BG 6 18) asimilable, por tanto, al Dagda irlandés (Sopena Genzor, G. *Dioses, ética y ritos, cit.*, 34-37 e Id., “El anonimato de un dios de los celtíberos: Aportaciones críticas en torno a Estrabón III, 4, 16”, *Studia Storica. Historia Antigua* 12, 1994, 21-34), mientras que J. M. Blázquez cree que puede referirse a la propia luna, muy presente en las estelas de la meseta: Blázquez, J. M. Últimas aportaciones a las religiones indígenas de Hispania: cuestiones a propósito de religiosidad celta, en *Homenaje al profesor Montenegro*, Valladolid 1999, 305s. En cualquier caso, parece que estamos ante una divinidad que comprende los dos aspectos uranio y olímpico, al estilo del Teutates-Taranis galo y tal como hemos visto sucede también en el caso de Apolo-Soranus. Es posible que una alusión a un culto a Vulcano en Hispania hecha por Cicerón (*De nat. deor.* 1 30 84) se refiera a esta divinidad indígena.

<sup>82</sup> Cf. gal. *pala*: “Piedra con oquedad”. *Vid.* Pena Graña, A. J. Reyes celtas y piedras entronizadoras, en *Treba y territorium. Génesis y desarrollo del mobiliario e inmobiliario arqueológico e institucional de la Gallaecia*. Universidad de Santiago de Compostela, tesis doctoral, 2004, 184-186. A pesar de que algunos autores suponen un origen no indoeuropeo para la raíz *pala-*, su origen ofrece pocas dudas: Villar, F. *Los indoeuropeos y los orígenes de Europa. Lengua e Historia*, Madrid 1996, 386. Sobre la importancia de los altares rupestres en los *oppida* del área vetona *vid.* Almagro-Gorbea, M. Celtas y vettones, en:

pedra ritual permitiría establecer una nueva relación entre la diosa Pales y la advocación de la ermita donde tiene lugar el rito del paso del fuego a la Virgen de la Peña, así como también con otras peñas fundacionales del antiguo occidente, tal como ha conservado la leyenda de la fundación de Roma por Evandro y Eneas. Quizás convendría preguntarse aquí si el famoso *Palladion/Palladium* traído desde Troya y uno de los *pignora imperii* o talismanes sagrados del imperio no habría sido en origen sino un betilo, una imagen tabú de la gran diosa Madre, sobre el que se asentaban las múltiples Palantias como Roma lo hacía sobre el Palatino<sup>83</sup>. Evidentemente, hoy en día es imposible saber hasta qué punto pudo haber una relación entre Pales y la Virgen de la Peña pero, más allá de estas cuestiones insolubles, lo que parece deducirse a ciencia cierta de la semejanza entre la fiesta sampedrana del paso del fuego y los otros rituales clásicos aquí examinados (*Palilia*, rito de los *hirpi sorani*, *Lupercalia*) es que trataban de celebrar un acontecimiento fundamental (en el sentido más literal del vocablo) de la historia de estas gentes: la conmemoración del tránsito desde el estadio salvaje al de la civilización; el paso del mundo selvático —el dominio del lobo— a la vida urbana, asentada sobre el poder económico que otorga la cría de ganado. Y este acontecimiento inaugural afectó no al conjunto de los pelendones, sino a un grupo particular de éstos: aquellos que habitaban la cuenca del alto Linares, en la alta serranía de Soria.

Recibido: 3/10/2014

Aceptado: 7/11/2014

---

Álvarez-Sanchís, J. (ed.) *Arqueología vettona. La Meseta occidental en la Edad del Hierro*. Zona Arqueológica 12, Alcalá de Henares 2009, 54-60.

<sup>83</sup> Se sabe que, aparte de Roma, otras ciudades itálicas tenían su *palladium*. Contra lo que aquí se dice, diversas fuentes afirman, sin embargo, que el *Palladium/Palladion* de Troya y Atenas eran estatuas de la diosa Pallas Atenea realizadas en madera (*xoana*) sin forma definida (Tert. *Apol.* 16 6), quizá significando la idea de los pilares que sostienen la tierra. Pero otras tradiciones remontan su origen a los cielos, como objeto enviado por Zeus, o como reparación hecha por Atenea por haber causado la muerte de Pallas, hija del titán Tritón, a quien había matado accidentalmente mientras jugaban (Pseud. *Apolod. Bibliot.* 3 12 3). No está de más recordar que el mito del *palladion* se enmarca dentro del ciclo de leyendas fundacionales de Troya.



### ***Lupercos, hirpi sorani* y otros lobos. El rito del paso del fuego de la fiesta de San Juan en San Pedro Manrique (Soria)**

**RESUMEN:** Desde tiempo inmemorial durante la noche del 23 al 24 de junio se viene desarrollando en la pequeña villa soriana de San Pedro Manrique una serie ritos en honor a San Juan Bautista que culminan con el paso de un cierto número de personas sobre una alfombra de brasas de roble al pie de la ermita de la Virgen de la Peña. Tradicionalmente este complejo ritual se ha considerado resto de un antiguo culto solar de carácter céltico que habría pervivido en las tierras altas de Soria. Desde estas líneas se propone una nueva lectura del rito y su adscripción a un grupo de rituales fundacionales indoeuropeos, análogo al de los *hirpi sorani* y los lupercos, relacionados con la institución del *ver sacrum*.

**PALABRAS CLAVE:** Noche de San Juan, San Pedro Manrique, *luperci*, *hirpi sorani*, *ver sacrum*.

### ***Luperci, hirpi sorani* and other wolves. The rite of passage of the fire of Saint John's feast in San Pedro Manrique (Soria)**

**ABSTRACT:** For many centuries, on the night of 23 to 24 June, is being developed in the small village of San Pedro Manrique (Soria, Spain) a series of rites in honour to Saint John the Baptist that culminate with the passage of a certain number of people on a carpet of oak's coals beside the church of the Virgen de la Peña. Traditionally this ritual complex has been considered rest of an ancient solar cult of Celtic character which would have survived in the Highlands of Soria. From these lines is proposed a new reading of the rite and its attachment to a group of Indo-European founding rituals, analogous to the *hirpi sorani* and the *luperci*, related to the institution of *ver sacrum* or sacred springs.

**KEYWORDS:** Midsummer night, San Pedro Manrique, *luperci*, *hirpi sorani*, *ver sacrum*.