

RELIGIÓN, DERECHO Y ORDALÍA EN EL MUNDO CELTIBÉRICO: LA FEDERACIÓN DE SAN PEDRO MANRIQUE Y EL RITUAL DE LAS MÓNDIDAS

Francisco Javier Fernández Nieto

El presente estudio posee una trabazón directa con el que publiqué hace un tiempo, titulado *La federación celtibérica de Santerón*¹, y en él me propongo registrar nuevas aportaciones a la estructura e instituciones de la sociedad céltica —de la «celticidad»— de la Península Ibérica, así como ratificar, esclarecer y completar diferentes situaciones históricas que en aquella ocasión tan sólo se me ofrecieron con imprecisos contornos. Aunque tampoco ahora existe suficiente espacio, dadas las limitaciones de las actas, para tratar por extenso cada punto, sí estimo imprescindible dejar sentadas las principales líneas de mi interpretación², a reserva de volver sobre ésta cuando futuras labores lo reclamen. Pasaré entonces, sin más rodeos y de modo conciso, a determinar los

¹ Fernández Nieto, 1999, pp. 183-201.

² Y es tanto más imprescindible cuanto que, a veces, las ideas expresadas en un foro científico corren el riesgo de ser secuestradas como propias por desahogados practicantes de la mimesis. Después del congreso de Zaragoza (1997) sucedió que el Departamento de Historia Antigua de la Universidad de Murcia me invitó a exponer en una conferencia mis conclusiones sobre la federación de Santerón. Y he aquí que dos años más tarde un amable colega puso en mi conocimiento que cierta persona, presente en mi conferencia, había publicado *ad usum anthropologorum* dos articulitos en los que se refería a la naturaleza de la fiesta de Santerón con tal habilidad, que aunque cita medio a escondidas mi conferencia y mi trabajo publicado en las actas del Coloquio (1999), da toda la impresión de que un buen día se le ocurrió participar en aquella fiesta (¿y cómo la conocía?) y que de repente comprendió todas las claves celtibéricas y federativas que ocultaba. El que desee verlos los hallará en: *Jornadas de Antropología de las fiestas. «Identidad, mercado y poder»* (coord. por M. Oliver), Alicante, 1999, 109-131, y *II Jornadas de Antropología...*, Alicante, 2000, 69-85. Espero fervientemente que, una vez publicado este trabajo, no vuelvan a crecerme oficiosos exegetas que, habiendo oído algo sobre mis nuevas ideas «manriqueñas», se crean llamados a parafrasearlas.

datos y su interpretación, comenzando por advertir que si anteriormente fundamenté mis propuestas en las dos festividades ecuestres de Santerón (Cuenca) y de Atienza (Guadalajara), mis investigaciones se cimentarán ahora sobre los ceremoniales (asimismo ecuestres) conservados en la localidad de San Pedro Manrique (Soria) y términos circunvecinos, a saber, la denominada fiesta de las Móndeidas y el rito del tránsito por encima de las brasas, transferido en época indeterminada a la víspera del día de San Juan.

I. LA FESTIVIDAD ACTUAL Y SUS COMPONENTES

La celebración festiva de las Móndeidas y la prueba ritual del paso del fuego constituyen dos solemnidades todavía vivas en San Pedro Manrique (Soria), y la primera lo estuvo asimismo en otros pueblos cercanos; pero afortunadamente han sido objeto de varias monografías que consiguieron recoger, gracias a las informaciones orales, valiosísimos datos de positiva utilidad para la reconstrucción del sentido primitivo de esta serie de ceremonias, las cuales, debo anticipar, provienen directamente del mundo celtibérico. Extractaré los elementos más significativos del ritual practicado en los últimos decenios, manifestando ya desde ahora un punto inequívoco y trascendental, cual es la necesidad de abordar como un conjunto ambos procesos, puesto que todas las secuencias integrantes de la fiesta (élites ecuestres+móndeidas+brasas) formaron parte de un único e indisoluble ordenamiento político y sagrado.

A) El paso del fuego la noche de San Juan

Es la primera ceremonia de la fiesta actual, la más conocida y llamativa porque encierra, sin duda, esencias recónditas de la cultura indoeuropea. Como aparenta poseer entidad propia —trataríase del típico fuego de San Juan, «enriquecido» con el paso sobre las brasas— y antecede a la fiesta de las Móndeidas, se ha considerado general y erróneamente que dicha ceremonia se halla en relación con el resto de fuegos de la sanjuanada y que opera con relativa autonomía respecto a los otros elementos que se conmemoran en San Pedro el día de San Juan (fiesta de las Móndeidas)³. La hoguera se enciende en San Pedro Manrique el día 23 de junio, entre dos y cuatro horas antes de la medianoche, en la pequeña explanada situada frente a la ermita de la Virgen de la Peña, y consta de varias cargas de madera de roble traídas desde

³ Caro Baroja ya sostenía la opinión de que la fiesta se compone de dos partes que, hasta cierto punto, son independientes.

los montes de la vecina localidad de Sarnago. Después de prender la leña, que está apiñada en corro o en forma de cubo, se procura que vaya consumiéndose de modo continuo e uniforme. Poco antes de la medianoche los restos de la hoguera se han convertido ya en brasas, que se extienden por el suelo hasta delimitar una ígnea alfombra de carbones, de unos veinte centímetros de espesor y que tapa un espacio de casi tres metros de largo, por un metro aproximadamente de ancho.

Como es notorio, la ceremonia consiste en que, a partir de las doce de la noche, una serie de personas cruzan con los pies desnudos por encima de las brasas y llegan indemnes al final del recorrido. Todo acaba cuando no queda ya nadie que pretenda conculcar el brasero; es el alcalde quien pone cierre oficialmente al acto. La tradición insiste en que la capacidad de no sufrir quemaduras es una virtud que sólo asiste a los nativos de esta localidad de S. Pedro Manrique, de cualquier edad, género y condición⁴. Pero tanto interés como el propio paso del fuego conservan varias circunstancias de la escenificación:

- La ceremonia está presidida por las móndidas y las autoridades, y antes de iniciarse el tránsito las móndidas danzan en torno a las brasas⁵.
- Muchos de los que cruzan las brasas llevan sobre sus espaldas a otra persona⁶.
- Se sabe que, en ocasiones, los tres primeros hombres que pisaban los carbones transportaban a horcajadas a una de las tres móndidas⁷.
- Se arriesgan a esta prueba tanto hombres como mujeres, e incluso niños⁸.
- Finalizada la prueba, las autoridades, con las móndidas al frente, se retiran del lugar⁹.

⁴ Lo que psicológicamente contribuye a excluir a los extraños. Pero es también reflejo, en mi opinión, de la idea de exclusividad propia del rito.

⁵ Hoy salen con otros jóvenes, e incluso se cogen de la mano, pero esto son sin duda innovaciones.

⁶ Suele explicarse alegando que el peso permite pisar con mayor firmeza.

⁷ San Baldomero, 1998, p. 33: «Las primeras en ser pasadas son las tres móndidas».

⁸ En el año 1969 cruzaron dos mujeres (Armstrong, 1970, p. 204). Por los datos sobre la edad que suministran Cortés, 1961, p. 175, y San Baldomero, 1998, p. 34, los niños están casi en la pubertad o recién llegados a ella.

⁹ Sobre esta ceremonia en conjunto *vid.* también Chico y Rello (1947), Baity (1966), Armstrong (1970) y Díaz de Viana (1981).

Sobre dos importantes precisiones llamaré ahora la atención. La primera es que quienes han comentado con miras eminentemente etno-gráfico-folklóricas esta ceremonia ya cayeron en la cuenta de que la hoguera de San Pedro Manrique mantiene aspectos peculiares que la distinguen de los típicos fuegos «campesinos» encendidos en Europa durante la noche de San Juan, y que su singularidad reside en ser «una hoguera oficial, municipal, única»¹⁰. La segunda es que la presencia de las móndidas en la hoguera es sin duda un requisito «canónico» del rito, lo que se traduce en una doble consecuencia: la figura de estas tres mujeres encarna un elemento necesario que es anterior y previo a la hoguera, por lo que el ceremonial del tránsito sobre la lumbre posee el carácter de división o agregado de un festival más amplio, en concreto de la denominada hoy fiesta de las Móndidas, festival al que por mi parte llamaré ya fiesta ecuestre de la federación celtibérica de San Pedro Manrique, que vale tanto como decir de la federación celtibérica de Los Casares. En una palabra, el paso de las brasas es tan fiesta de las Móndidas como todos los actos del día de San Juan.

B) La fiesta de las Móndidas en San Pedro

Recibe este nombre el conjunto de actos que, con presencia o no de las móndidas, se celebran el día 24 de junio. Sin embargo, el significado exacto de todo el festival empieza a desentrañarse mejor, como luego veremos, si tenemos en cuenta que la fiesta parte de un elemento previo sumamente instructivo. Me refiero a la forma y condiciones para la designación de las móndidas y a la fecha en que se produce. Las tres jóvenes que deben officiar de móndidas en San Pedro son elegidas actualmente por sorteo, que se realiza en el Ayuntamiento. Han de ser muchachas en edad comprendida entre los 18 y los 29 años, nacidas en el pueblo y no casadas. Ahora bien, sabemos que en origen las tres mozas se presentaban voluntariamente para actuar como móndidas, por lo que el sorteo representa sin duda una fase más reciente y sólo la falta de candidatas obligó en su momento a adjudicar esa función sacándola a suertes. La elección de las móndidas acontece el 3 de mayo, aunque parece que anteriormente se efectuaba el día de la Ascensión: la diferencia en tiempo es casi nula, aunque lo verdaderamente relevante para la comprensión de la solemnidad céltica es que nos sitúa, de modo preciso, en el inicio de mayo¹¹.

¹⁰ Caro Baroja (1974, p. 114; 1984, p. 233), a quien siguen todos.

¹¹ Véase Caro Baroja, 1974, pp. 60 s.; 1984, pp. 204 s., y Cortés, 1961, pp. 172 s., para estos aspectos preliminares de la elección. No acierta Cortés cuando afirma sobre el día

Conviene ahora añadir que la fiesta de las Mórdidas existió o existe, por haber sido recientemente recuperada, en otros cuatro pueblos situados en torno a San Pedro Manrique formando casi semicírculo, a saber, Sarnago, Matasejún, Taniñe y Ventosa de San Pedro. También en todos ellos, los requisitos de soltería y de ser nativas de la localidad constituyen calidad que se exige a las candidatas. Concorre asimismo la circunstancia de que las futuras mórdidas se ofrecen voluntarias, y no sabemos si, cuando no hay aspirantes, se practica un sorteo. Tampoco he encontrado datos que nos informen sobre la posible existencia de una fecha, anterior al día de las ceremonias, en la que se aceptase el ofrecimiento de las tres jóvenes espontáneas o se llevara a efecto un sorteo. En cualquier caso, dejemos ya constancia de que en estos otros lugares la fiesta de las mórdidas no se celebra el día de San Juan, puesto que cumple su curso durante el domingo de la Trinidad, fecha ligada a Pentecostés y que nos procurará materia para ulteriores deducciones.

Así pues, la llamada fiesta de las Mórdidas en San Pedro Manrique se nos presenta como la ceremonia que ha conservado mayor número de ingredientes del primitivo festival, y aunque el papel de las tres mujeres haya pasado en este antiguo territorio federal céltico a encaramarse hasta un primer plano «agonístico», que es el que hoy vemos brillar, fácilmente llegaremos a descubrir cómo en el desarrollo de la primitiva celebración las mórdidas asumían una labor muy interesante, desde luego, pero limitada a un simple episodio, mientras que el verdadero protagonismo en los diferentes escenarios que componían la fiesta entera pertenece a las autoridades ecuestres, a los jinetes de la caballada, que forman el auténtico núcleo político y religioso de esta singularísima reunión, y su razón de haber sido.

Expondré sin dilatar me los hechos y conductas de los actores, poniendo de manifiesto el trasfondo institucional:

de la Ascensión que «como quiera que dicha fiesta suele caer muy cerca a la de San Juan, (el sorteo) se ha trasladado al día de la Cruz de Mayo (el 3), para que mórdidas y familiares tengan el tiempo y vagar necesario para los preparativos pertinentes», pues siendo la Ascensión una fiesta vinculada al ciclo pascual (40 días desde el domingo de Pascua), cuando aquél discurre lo más cerca posible del equinoccio primaveral, este jueves propio de la Iglesia católica se fijaba en los primeros días de mayo (en este año de 2005, por ejemplo, será el 5 de mayo, pero en otras ocasiones coincidirá con el 1, 2 ó 3 de mayo). Es cierto que alguna vez la Ascensión se retrasa hasta la última semana de mayo, pero aun así contarían las designadas con un mes para sus preparativos. Por otra parte, esta explicación no posee entidad si las mórdidas eran voluntarias, pues cabe suponer que tenían prevista su decisión con bastante antelación. El cambio de fecha, por tanto, debe obedecer a otros motivos, y como luego explicaré no considero casual que *se vuelva* al tres de mayo.

- a) La comida ritual: la fiesta comienza algo después del amanecer (en torno a las siete), cuando el alcalde, concejales, alguacil y depositario municipal se reúnen, montados a caballo, delante del Ayuntamiento y se dirigen hasta la dehesa mayor del pueblo, donde comen una rosca o roscó especial. Las autoridades llevan una arcaica vestidura de gala (frac, levita o chaqué) y se cubren con un bicornio adornado con galones dorados; esta última prenda es propiedad municipal. El alcalde cabalga siempre en cabeza de la fila y ostenta un bicornio con borla.
- b) Los cesteños: el resto de la población (con la banda de música) va recogiendo en sus casas, una después de otra, a las tres móndidas, que deben encaminarse juntas a la ermita del Humilladero para recibir a las autoridades cuando vuelvan de la dehesa. Delante de las respectivas viviendas se ha alzado un pequeño árbol, de menor tamaño que el que hincarán en la plaza [vid. *infra*, apartado j)]. Hay una móndida principal, que ocupa el centro; las otras dos marchan a los lados¹². Les siguen unas sirvientas, ayudantas o doncellas, que son tres. El hábito y adornos de las móndidas son realmente admirables: portan vestido talar, totalmente blanco, así como medias y zapatos del mismo color, y lucen sobre los hombros ricos mantones, que pertenecen también, como los bicornios, al ayuntamiento. Cada móndida lleva además consigo un gran abanico. Pero todavía no ostentan la prenda más singular, pues de camino hacia la ermita pasan por la casa del depositario para posesionarse de los llamados *cesteños*, un tipo de pequeño cesto o canasto que se colocan sobre la cabeza, encima de un rodete, y que han sido confeccionados a expensas del municipio. Como es probable que, según la ocasión, estos cesteños mantengan diferencias, me limitaré a transcribir las dos descripciones más exactas que conozco para ganar en detalles y precisión. Es «una cesta redonda y algo chata, de tela color de rosa y encajes o blondas blancas, formando dos franjas. Dentro ponen una gran rosca, y en derredor de ella, formando a modo de corona, tres filas de rosas blancas y rojas, con algunas ramillas verdes de esparraguera o planta semejante. En el hueco de la rosca de aparejan dos panes, y en los intersticios se mete la base de varios «arbujuelos» o

¹² Para establecer estas posiciones «la víspera de San Juan se efectúa un nuevo sorteo, esta vez entre las tres elegidas solamente, para saber cuál es la que ha de ocupar el sitio principal y ha de ejercer con mayor categoría su cometido. La que en la suerte sea la primera ocupa el centro, la segunda va a su derecha y la tercera a su izquierda» (Caro Baroja, 1974, p. 61; 1984, p. 206).

«arguijuelos». Como indica el primero y más propio de estos dos nombres, se trata de unas ramas peladas y trifurcadas o cuatrifurcadas cubiertas de masa de pan, a las que se da un color muy amarillo con azafrán» (Caro Baroja, 1974, 116-118, con dibujo de un cesteño; 1984, 236 s., sin dibujo)¹³. «Son unos cestillos llenos de tierra y de piedras —para que asienten bien sobre la cabeza— y en los que se han depositados tres barras, un roscó y los *arbujuelos* o *arguijuelos*, que van clavados en la tierra. Los *arbujuelos* son unas ramitas¹⁴ trifurcadas, menos una que es cuadrifurcada, en las que se han ensartado aritos de *maseta* —pan sin levadura— a modo de rosquillas vivamente teñidas de amarillo con azafrán. Los cestos están cubiertos con ricos paños blancos, y profusa y gustosamente adornados con multitud de rosas y claveles, que unidos al amarillo vivísimo de los *arbujuelos* producen un conjunto de un cromatismo intenso. El peso es de unos 15 kilos, pues, como hemos indicado, llevan piedras y tierra para darles aplomo» (Cortés, 1961, p. 177, con fotografía: lám. II, fig. 3).

- c) Primer saludo: arribadas al Humilladero, las móndidas depositan los cesteños en el suelo y aguardan a que regresen los ediles de la dehesa. Cuando están advertidas de su proximidad, cargan de nuevo los canastillos en la cabeza y forman al borde del camino que trae a la comitiva ecuestre. Al llegar a su altura, las autoridades efectúan un gesto reverencial, de reconocimiento y respeto, que consiste en saludarlas desde el caballo destocándose del bicornio e inclinando ligeramente el cuerpo. Las móndidas contestan a este signo de consideración abriendo y cerrando los abanicos.
- d) La competición ecuestre: acto seguido se desarrolla la caballada. Es la misma carrera que ya estudiamos en los casos de Santerón y de Atienza. Los participantes compiten de dos en dos y montan las caballerías a pelo, recorriendo a galope los 200 metros de distancia que separan la ermita de la plaza del mercado. El número de desafíos depende de las parejas que se formen. La recompensa para los ganadores consiste en un roscó parecido a los que se colocan en los cesteños, cuyo tamaño es mayor, como apreció Caro Baroja (1974, p. 118; 1984, p. 237), que el de los roscos consumidos por el ayuntamiento en la dehesa.

¹³ Caro tomó estas anotaciones en la fiesta del año 1950, que publicó primero en la revista *Clavileño* e incorporó más tarde a sus dos libros de 1974 y 1984.

¹⁴ Hubiera sido interesante averiguar, cosa que no hicieron ni Caro Baroja ni Cortés, si estas ramitas tenían que ser de un árbol o madera concreta.

- e) Segundo saludo: al finalizar el concurso ecuestre, las móndidas cargan con el cesteño y marchan junto con las autoridades hacia la parte alta del pueblo, donde se hallaba antaño una de las entradas principales conocida como arco (o puerta) del Cinto. Allí se realiza de nuevo la ceremonia de respeto. Los distintos componentes del ayuntamiento desfilan, bicornio en mano, por delante de las móndidas, quienes les pagan con el despliegue de los abanicos.
- f) «La descubierta» o recorrido de las murallas¹⁵: el grupo oficial de jinetes inicia ahora un recorrido circular, como de examen o inspección sobre la ausencia de amenazas¹⁶, que los conduce por todo el perímetro del antiguo recinto amurallado de la villa. Ejecutan esta operación ceñidos al circuito externo, y resulta especialmente interesante que sólo se detengan solemnemente en el cementerio, para pronunciar un rezo «por los guerreros muertos»¹⁷. La expedición circular termina cuando completan la vuelta y alcanzan el punto de partida (arco del Cinto).
- g) Tercer saludo: en esta parte de la muralla continúan las móndidas. Se tocan nuevamente con el cesteño y el grupo ecuestre, que acabó ya el recorrido, les tributa el tercer testimonio de reverencia, respondido con el preceptivo meneo de los abanicos. Luego, desde este alto prado las móndidas y el séquito van hasta el Ayuntamiento, donde se distribuye entre todos una colación.
- h) Cuarto saludo: a media mañana, sale el conjunto para ir a la iglesia. A la entrada del recinto sagrado las móndidas, con el cesteño puesto, obtienen un último distintivo de respeto, en la forma acostumbrada, por parte de las autoridades. A continuación descargan los cesteños de la cabeza, retiran los arbujuelos de su interior y con ellos en las manos entran en la iglesia.
- i) La ceremonia litúrgica: dentro del templo las móndidas gozan de una posición de primacía, pues se instalan en el centro, entre los

¹⁵ Tomo la elocuente expresión «descubierta» del libro de Moreno Moreno, 1985, p. 66, suponiendo, por estar entre comillas, que responde a la denominación que esta parte de la ceremonia recibía en San Pedro.

¹⁶ De hecho, los habitantes de S. Pedro lo interpretaban como una simulación de la expulsión de todos los enemigos e indeseables, un simulacro de expulsión de judíos y forasteros en general o de expulsión de los moros, y durante el mismo se cerraban los rastrillos de las puertas y arcos de la muralla: véase Caro Baroja, 1974, pp. 61 y 122; 1984, pp. 206 y 243, y Cortés, 1961, p. 182.

¹⁷ La información es de Cortés, 1961, p. 178, y como está impresa entre comillas deduzco que responde a una indicación oral, *ipsis verbis*, que se le dio en San Pedro. Caro Baroja sólo dice que se reza un padrenuestro (1974, p. 118; 1984, p. 238).

dos bancos reservados para el ayuntamiento. Hincadas de rodillas, depositan los arbujuelos en el suelo, delante de ellas. Cuando la misa alcanza el trance del ofertorio, la móndida principal se aproxima despacio y con pasos medidos hasta el sacerdote y le entrega un arbujuelo de cuatro brazos, retrocede sin dar la espalda al altar y pone otro igual en poder del alcalde, así como un tercero, pero éste trifurcado, en manos del teniente de alcalde. El resto de la corporación municipal, incluyendo al alguacil, reciben de las otras dos móndidas los respectivos arbujuelos, que son asimismo de tres ramales¹⁸.

- j) La fijación del árbol: acabada la misa el grupo vuelve al ayuntamiento. Las autoridades empuñan los arbujuelos y las móndidas, que abren la marcha, se han desembarazado ya de los cesteños. Es ahora cuando una cuadrilla de hombres en la misma plaza del edificio municipal empina un gran árbol que han cortado en una de las dehesas municipales, en concreto un chopo. Aunque este palo recibe en San Pedro el nombre de mayo y como tal lo consideran aquellos autores que lo mencionan, haré constar que en su origen nada tiene que ver con los típicos mayos asentados en Europa durante las fiestas de primavera. Posee sin duda importancia el hecho recogido por Caro (1974, pp. 119 s.; 1984, pp. 239 s.) de que, en tiempos pasados, la corta, conducción y colocación del árbol era preciso hacerla de madrugada, es decir, cuando acaba la noche y comienza el alba, en aplicación de una prescripción ritual conocida en el mundo indoeuropeo.
- k) La recitación del relato o de «las cuartetas»: plantado el árbol, se sacan unas sillas a la plaza destinadas a autoridades y móndidas. El ayuntamiento toma asiento formando semicírculo y las tres mozas se sitúan frente a ellos; el público presente los rodea y completa la escena. Con perspicacia advierte Cortés (1961, p. 179) que el sacerdote se halla excluido del acto, puesto que, con el arbujuelo en la mano, presencia la recitación desde el balcón, pero no se sienta con los miembros del ayuntamiento. Al toque de una trompeta se levanta la primera móndida y se inclina reverente ante las autoridades, que corresponden en pie y saludan con el bicornio en la mano. Luego comienza su relato, que es un largo romance com-

¹⁸ Así describe el acto Moreno Moreno, 1956, p. 12, citado por San Baldomero, 1998, p. 41: «la móndida principal avanza con una brazada de arbujuelos y los ofrece al oficiante, al alcalde y a los primeros concejales; tras ella, la móndida de la derecha y luego la de la izquierda reparten sus arbujuelos entre las autoridades, hasta que los ediles son poseedores, cada uno, del tridente o tetradente arbujuelo de azafrán».

puesto para este evento, de entre 100 y 200 versos de diferente metro y rima asonante, aun cuando imprecisamente se les llame cuartetos. El contenido del poema es siempre igual, pues agradece el honor de ser mónica, menciona los supuestos orígenes históricos del pueblo, sus glorias y riquezas, y comenta a veces algunas fases de la fiesta. Cuando concluye el relato se retira entre aplausos. La segunda mónica repite la escenificación de otro relato, variando el tenor de sus «cuartetos», y lo mismo lleva a cabo la tercera.

- 1) El baile oficial: después del tercer relato, la primera mónica dirige una reverencia al alcalde, que le corresponde e inicia un baile con ella. Repite la danza con las otras dos. La misma operación cumplen, por estricto turno, el resto de autoridades (teniente de alcalde, concejales, alguacil). El baile entre el alguacil y la tercera mónica marca el final de los ritos tradicionales de la fiesta de las mónicas, como vio Caro Baroja (1974, p. 120; 1984, p. 241).

Añadiré, por último, que no dispongo de informaciones precisas sobre la naturaleza de las respectivas solemnidades de mónicas en los restantes pueblos, mas por las noticias que he logrado allegar parece que se reducían a los actos en que las tres jóvenes recogen los cesteños, danzan, reparten las roscas, asisten a la misa con las autoridades y recitan la cuartetos. Para nada figuran en estas localidades las élites ecuestres, una circunstancia que era perfectamente presumible dado el dinamismo «centralista» del festival antiguo y que vendría a corroborar cómo la fiesta de San Juan en S. Pedro Manrique es reflejo de la estructura global de la vieja institución céltica, que compartían y protagonizaban en un lugar común (la dehesa mayor) los representantes oficiales de las siete partes de la federación, como más abajo explicaré.

II. LAS INTERPRETACIONES PROPUESTAS

Resumiré las explicaciones hasta ahora dadas sobre el posible significado de esta fiesta. Caro cayó enseguida en la cuenta de que su auténtico sentido era «algo problemático, algo poco fácil de aclarar», y de que su contenido más aparente, a saber, que podría pertenecer al complejo o ciclo festivo de San Juan, presentaba notables diferencias con el resto de las celebraciones de este tipo. Vio asimismo con claridad que había otros pueblos del territorio de S. Pedro que conservaban una fiesta semejante en fechas más tempranas de la primavera. Todo ello le condujo a sembrar diferentes ideas: «la vinculación a S. Juan es esporádica en todo lo que se refiere a los actos de la mañana, menos en el de

la colocación del «mayo»», y sin embargo, debo añadir, tampoco la posee en este último aspecto; «la fiesta de S. Juan de San Pedro Manrique se aparta del canon general bastante», pero no justifica las razones; «en sí parece claro que tal fiesta tiene orígenes distintos a los de los ritos generales de S. Juan», aunque no profundiza en rastrearlos. Y a la postre le faltó decisión para dar el paso consiguiente y negar a las mónvidas la condición de fiesta relacionada con el ciclo de San Juan. Se dedicó pues a analizar algunas teorías y a descomponer una parte de los elementos de que la fiesta consta. Rechaza, con fundamento, la tradición viva en el pueblo sobre el origen medieval del rito, tradición según la cual se estaría conmemorando la historia de las vírgenes que fueron a dar gracias a los vencedores en la batalla de Clavijo por haber puesto fin al tributo de las cien doncellas entregadas al emirato de Córdoba, ya que si validásemos tal explicación quedarían «sin un motivo claro muchos de los elementos de la fiesta actual, y no de los menos importantes»¹⁹. Señala además que la primera parte de la fiesta (paso del fuego) «nada tiene ni puede tener que ver con batallas medievales y cosas por el estilo».

Ni admite ni impugna la hipótesis sobre la posibilidad de que la fiesta sea supervivencia de un viejo rito celtibérico, limitándose a advertir que en esa línea debe andarse con tiento. Por todo ello Caro adopta, y no sin titubeos, tres conclusiones. El rito de la hoguera, así como el de los árboles llamados mayos, podrían entrar claramente en el ciclo de San Juan, pese a que aquél es completamente atípico dentro del panorama festivo del solsticio; a él le recuerda algunas ceremonias del fuego en la India y en Roma, e incluso en América, para librarse de males. En segundo lugar, cree que el recorrido del recinto amurallado es un rito purificador y lo relaciona con el nombre de mónvida, que hace derivar de lat. *mundo*, limpiar/purificar; las mónvidas serían pues las purificadas, puras o limpias. Por último, supone que cabe establecer un nexo entre mónvida —sería designación no tanto de las doncellas como de la ofrenda—, la *monda* de Talavera²⁰ y el culto a Ceres; emite entonces la hipótesis de que podemos hallarnos ante las reliquias de parte de un ritual de origen romano, en concreto del de la fiesta de las *Cerialia*. Su postura definitiva y nada comprometida se resume en que la fiesta cons-

¹⁹ Caro Baroja, 1974, p. 12; 1984, p. 242. Es claramente una leyenda etiológica para justificar un rito cuyo sentido se ignora, que pudo ser creada hacia finales de la Edad Media o algo después. Compárese, al respecto, cuanto dijimos sobre el fingido origen medieval de la caballada de Atienza (Fernández Nieto, 1999, p. 188).

²⁰ Sobre esta antigua fiesta propia de Talavera véase Caro Baroja, 1974, pp. 31-58 y 66-76; 1984, pp. 173-204 y 211-228.

ta, «con probabilidad, de una serie de rasgos y elementos antiquísimos, tal vez prehistóricos, como el de las pasadas por el fuego; de otros posiblemente clásicos; de bastantes medievales (los que se refieren a la «interpretación tradicional»), y de muchos modernos» (1974, p. 123; 1984, p. 244).

Cortés sigue en numerosos planteamientos a Caro Baroja. Califica también de elementos impuros, a eliminar de la interpretación de la fiesta, tanto la leyenda local sobre el origen medieval como las adiciones modernas (el atuendo oficial y la recitación de las cuartetas). Sobre el paso del fuego afirma que podría «tener raíces muy remotas, que hoy es imposible rastrear y menos documentar» (la cursiva es mía), y que no es sino una más de las «hogueras que se encienden con ocasión de los solsticios, en especial del veraniego». A los paralelos mencionados por Caro añade algún otro caso. Y en definitiva se inclina a considerar que todas las fases de la fiesta, hoguera incluida, presentan gran semejanza con rituales del mundo clásico ligados a la ganadería y agricultura; se trataría, en concreto, de un residuo de las fiestas romanas en honor de Ceres y de Pales, en el curso de las cuales hay ofrendas de cestillos, carreras ecuestres y salto o paso de hoguera.

El lector juzgará más tarde el valor que le merecen todas estas construcciones teóricas, que en mi opinión extravían la pista de la «razón histórica» de los hechos actuales»²¹. Ciertamente el trabajo de Cortés contiene otras valiosas observaciones, dispersas acá y allá, como que «la fiesta, más que religioso-cristiana, es municipal y el sacerdote del pueblo no representa en ella gran cosa»; reconoce el carácter de esenciales al paso del fuego, al reconocimiento de las murallas y a las carreras de caballos, montados a pelo, que se verifican en presencia de mñdidas y autoridades, y es el único en evocar que el cruce por encima de los carbones viene motivado en ciertas ocasiones por la necesidad de una purificación o de una ordalía (!). Pero deslumbrado por el constante ajeteo de las mñdidas, no concibe que éstas pudieran ser sólo cooperantes con la autoridad para un rito concreto y les atribuye una función motriz en el nacimiento y desarrollo de la celebración («son el principal objeto de la fiesta y sus verdaderas oficiantes; ...su misión principal es ofrecer unos panes o pasteles rituales a las autoridades municipales;...es esencial la pleitesía rendida continuamente por la autoridad a las mñdidas, quienes son las verdaderas oficiantes de las fiestas»). El ensayo hermenéutico sobre esta fiesta recientemente publicado por J. M. San Baldomero (1998) insiste

²¹ Uso la expresión de Caro Baroja, 1974, p. 121; 1984, p. 242.

en ampliar todos los puntos ya tratados por Caro y Cortés, en particular la idea de continuidad con las fiestas romanas (*Cerialia* y *Palilia*), aportando en esta línea algunas acotaciones bibliográficas desde la óptica de la fenomenología religiosa.

Nuestra perspectiva quedaría incompleta si no trajésemos a la memoria la hipótesis sobre el celtiberismo de la fiesta de S. Pedro, casi paralelamente imaginada por Taracena (1923) e Iñiguez Ortiz (1924). Para el primero estaríamos en presencia de antiguos ritos solares (helio-látricos) de los celtíberos, evidenciados en el paso por el fuego²². Para Iñiguez, el tránsito sobre las brasas encubriría un rito purificador previo al día de San Juan, fecha que en el mundo celtibérico se hallaría destinada a realizar el sacrificio del solsticio de verano al «padre sol». Dejando volar su mente, Iñiguez equipara a las móndidas con unas sacerdotisas canéforas que, desde un cerro, en el instante del amanecer consagrarían al sol el sacrificio incruento del pan de sus cestillas y repartirían entre los jefes los arbujuelos y el pan sagrado (rosca) como garantía de prosperidad para el año entrante. Todo acabaría con el baile entre los jefes y estas vírgenes, que estarían investidas de especial preeminencia en el ciclo festivo celtibérico visto el excelso trato que hoy se dedica a las móndidas. Excuso indicar que, careciendo de cualquier base testimonial, tales sugerencias no son sino resultado de generosos esfuerzos para crear un cordón entre la Hispania prerromana y la fiesta actual²³. Finalmente, Peña García (1969) ha recreado los contornos de este bastidor suponiendo que el recorrido de las murallas simularía un ejercicio hípico para habituarse a las escaramuzas y las batallas campales, como solían hacer los montañeses hispanos al decir de Estrabón (III 3, 7 [C 155]), y que el baile entre autoridades y móndidas reflejaría las danzas practicadas en las noches de luna llena por los celtíberos y otros pueblos septentrionales que lindaban con ellos, según este mismo autor (III 4, 16 [C 164]). No es de extrañar que, con tan escasos argumentos, la intuitiva idea sobre el celtiberismo de la fiesta haya sido orillada como una contribución falta de consistencia por quienes han creído en las raíces romanas de todo el festejo.

²² Se basa en Estrabón y en las representaciones de soles radiados que se encuentran pintados en vasos neolíticos y numantinos.

²³ Caro Baroja, 1974, p. 62; 1984, p. 208, así como 1979, 293, prefiere calificar las ideas de Iñiguez como algo vagas e imprecisas, y que su argumentación en general resulta oscura. Pero de todos modos, «aplaude su labor». Lo curioso del caso es que en la reducción de las autoridades de hoy a los antiguos jefes y en el considerar vírgenes a las móndidas acertó Iñiguez sin saberlo.

III. VÍAS PARA LA COMPRESIÓN DE SU RAZÓN HISTÓRICA

La primera, y fundamento previo para cuantas siguen, es la determinación de la naturaleza de esta festividad como la reunión anual ecuestre de una comunidad celtíbera, que entra de molde, como un hermano gemelo, en el modelo por mí reconstruido de las fiestas celtibéricas de Santerón y de Atienza. Como sería prolijo repetir todo mi planteamiento, que hasta el momento no ha conocido objeciones²⁴, me limitaré a invocar las diferentes conclusiones que, basándome en criterios estrictamente históricos, arqueológicos, histórico-religiosos y lingüísticos, ya establecí en aquel trabajo, ampliando o corrigiendo de paso algunos aspectos de la tradición céltica sobre los que dispongo ahora de mayores datos. Pero insisto en que sin la lectura previa de mi anterior trabajo, no será fácil seguir ni valorar en su justa medida la cohesión de los diferentes postulados.

La fiesta de S. Pedro Manrique deriva claramente de un antiguo festival (el de Beltaine) que anualmente celebraban los siete *oppida* (*castella*) celtibéricos de la cuenca del Linares en un santuario común al aire libre, que no fue otro sino la actual dehesa mayor de S. Pedro. En torno a este santuario anfictionico funcionaría, pues, una de esas federaciones constituidas por siete miembros cuya existencia defendí para los casos de Santerón y Atienza. Dicha hipótesis se muestra nuevamente fecunda, pues cabe asimismo confirmarla para el territorio que nos ocupa gracias al testimonio de la arqueología. El estudio de la distribución de yacimientos en la cuenca del río Linares que efectuó M. A. San Miguel (1987, 115-126) pone de manifiesto que el área contó, desde los siglos IV-III a. C., con siete asentamientos. Fueron éstos: Los Casares, El Castillejo, El Castillo de Taniñe, Rabanera, El Collado, Torretarranco y Sarnago. Su filiación celtibérica, a juzgar por los materiales hallados, parece bastante segura y pertenecerían al grupo de los peléndones. Al poblado de Los Casares habría correspondido un papel prioritario en el control del espacio comarcal, y posee mayor riqueza en número de intercambios que el resto de los asentamientos²⁵. Como ya sugerí hace casi un decenio, esta situación podría explicar por qué una de las siete localidades, que es además aquella en cuyo territorio se encuentra el

²⁴ Puedo añadir ahora, para la reconstrucción de un término celta *santeron*, las observaciones de Lambert, 2001, p. 464, a propósito de un grafito de La Graufesenque.

²⁵ San Miguel, 1987, pp. 123 s. Conviene señalar que el poblado de Los Casares se halla justamente enfrente del asentamiento prerromano de San Pedro el Viejo, vinculado a la cultura de Los Castros; pero este último no sobrevivió a los primeros períodos de penetración celtibérica y sus habitantes lo abandonaron.

santuario común, ejerce la dirección en la organización del gran festival —convocatoria que funcionaba además como asamblea política anual de la federación—, aun cuando los restantes seis miembros estaban igualmente representados en todos los capítulos de que constaba. Y esto justifica perfectamente que en los actuales pueblos donde aún conservan la tradición de las mórdidas, por cuanto luego diré, no se detecte ninguna manifestación ecuestre propia, porque la fiesta de San Pedro fue al mismo tiempo suya y a ella acudieron con sus respectivos jefes.

Afortunadamente, el principio que había formulado, basándome estrictamente en los datos de la Península Ibérica, de que los grupos federales célticos hispanos estarían integrados por siete unidades o divisiones, puedo ahora reforzarlo con testimonios externos, sobre los cuales pasaré sin detenerme²⁶. La mayoría proceden de los Mabinogi, una de las mejores fuentes para el estudio de la civilización céltica en su conjunto, aun cuando sea fruto de una sociedad situada en el sur del País de Gales. Pwyll, príncipe de Dyvet²⁷, era señor de los siete *cantrevs* (*cantrefs*) de Dyvet, y más tarde su hijo Pryderi añadió a estas tierras los tres *cantrevs* de Ystrat Tywi y cuatro *cantrevs* de Keredigyawn, que fueron llamados los siete *cantrevs* de Seisyllwich (Loth I, pp. 81 s. y 116); pero según el Mabinogi de Math, Pryderi era señor de los 21 *cantrevs* del sur, a saber, los 7 *cantrevs* de Dyvet, los 7 *cantrevs* de Morganhwc, los 4 de Keredigyawn y los tres de Ystrat Tywi (Loth I, pp. 174 s.). El concepto galés de *cantrev* hace referencia a que contenía 100 unidades de habitación —*tanta terrae portio, quantum centum villas continere potest*, según Giraldo Cambrense (*Camb. descr.* 4)—, es decir, cien unidades de explotación y cultivo, y pudo tener una organización similar a la de los *pagi* en Galia o a la de los *tuatha* irlandeses²⁸. Recuérdese lo que escribí sobre una *civitas* (o *gens*), sus siete *oppida* y su similitud con los *pagi* a propósito de Santerón, cuya vigencia se nos revela ahora más clara conociendo la continuidad, número y naturaleza de los *cantrevs*. Por otra parte, la división de las secciones de los grandes pueblos celtas en grupos de siete se descubre como sistema constante en otras ramas de la tradición literaria de los Mabinogi. Cuando Bendigeit preparó su expedición a Iwerddon, reclutó en toda la isla de los Fuertes a las tropas

²⁶ Conviene además recordar la existencia de un interesante paralelo griego, la división de la confederación helenística tebana en siete distritos o *tele*: cf. Knoepfler, 2000, pp. 359-361.

²⁷ Dyvet deriva del nombre de los *Demetae*, pueblo bretón que ocupaba el sur del País de Gales a la llegada de los romanos; *vid.* Loth 1913, I pp. 81 s..

²⁸ Loth, 1913, I pp. 82 s.; Hubert, 1974, pp. 216 s., 237.

de 154 distritos, es decir, de las 22 *civitates* (*gentes*) o circunscripciones que constituían aquel reino, cada una de las cuales estaría formada por siete *cantreus* ($154:7 = 22$). Decidió también dejar en la isla a siete hombres como gobernantes, el jefe de los cuales sería Cradawc²⁹. En el relato conocido como *La muerte de los hijos de Tuireann* § 9, uno de los nobles irlandeses, Breas hijo de Balar, se ofrece para llevar la guerra «avec sept très grands et rouges bataillons de cavaliers»³⁰. Basten estos ejemplos, a reserva de otros paralelos antiguos³¹.

Todos los demás elementos del festival común de los celtíberos que ya analicé emergen también aquí. La instalación de las élites de guerreros en el santuario está representada por la marcha a caballo del ayuntamiento a la dehesa. Los desafíos entre los jinetes (la caballada), que estaban regulados por la tradición y que formaban parte de la dimensión agonística de la fiesta, se realizarían sin duda dentro de la propia dehesa/santuario, pero lo cierto es que en el festival de S. Pedro con el curso del tiempo han abandonado su ubicación original y se han trasladado hasta el propio pueblo, probablemente por haber sufrido una atracción junto al rito de las mórdidas, que la Iglesia consiguió desvincular del santuario pagano para reinterpretarlo junto a uno de sus templos (la ermita). Al igual que en Santerón, que conserva los desafíos por parejas, primitivamente debían enfrentar a dos guerreros de dos *oppida* distintos. Es probable incluso que alguno de los bailes actuales guarde relación con aquellas danzas armadas practicadas en el santuario, pero su absorción por parte de las mórdidas debe haberlas enmascarado. Sin

²⁹ Este nombre podría perpetuar el de un jefe indígena de época romana; *vid.* Loth, 1913, I pp. 135 s. La estructura de mando formada por siete jefes es también interesante: cada distrito los tendría, y el grupo de siete que permanece en la isla es una selección de entre todos ellos (eran 154). Recuérdese el caso evidente de Atienza (los seises y el sacerdote): Fernández Nieto, 1999, p. 189. Sobre los aspectos generales del federalismo céltico véase Zecchini, 1994, pp. 407-423.

³⁰ Guyonvarc'h (1964), p. 236.

³¹ Cuando el cónsul M. Claudio Marcelo conquistó entre los celtas de la Transpadana el *oppidum* de Como, junto con éste se rindieron 28 *castella* (Livio 33, 36, 14 = Valerius Antias *Ann.* fr. 34 Peter), lo que induce a considerar que fueron cuatro entidades federales (pueblos) de siete miembros las que acataron la soberanía romana, siendo Como el *oppidum* o *castellum* principal de una de ellas. Mencionaré aquí otro hecho que no es casual relativo a la cuantía de las compensaciones establecidas en el derecho penal irlandés, que debe remontar al sistema jurídico céltico y que parece haberse calculado en función de la división comunitaria en siete: siete esclavas; 21 vacas (3 x 7); 35 animales con cuernos (5 x 7); 21 esclavas (3 x 7) ó 63 vacas (9 x 7) ó 105 animales con cuernos (15 x 7); 28 esclavas (4 x 7) u 84 vacas (12 x 7) ó 140 (20 x 7) animales con cuernos.

embargo, la importantísima celebración de la comida o banquete sacro jerarquizado se ha mantenido evidente, bien que sólo en forma de simples perfiles. Es lícito conjeturar que rigieron las prescripciones habituales para su desarrollo que en las otras dos fiestas ecuestres discerní: aislamiento, silencio, consumición reglada, fijación de alimentos concretos (rosca). El hecho de que hoy sólo se vaya a la dehesa para cumplir con ese ingrediente del festival es prueba de la gran importancia que tuvieron aquellos banquetes político/sacerdotales y militares celebrados por las aristocracias celtas y por las cofradías guerreras, cuya cohesión interna se fortificaba al consumir en común cierto tipo de alimentos.

La «descubierta» o recorrido de las murallas es una agradable e instructiva novedad, que me permite matizar mi anterior trabajo. Escribí entonces que los ritos «circumambulatorios» de Santerón, dando la vuelta a la ermita por tres veces, poseían carácter sagrado y constituían señal de reverencia a los dioses. No negaré que la ceremonia de Santerón apunte quizá hacia ese significado, que conocieron los celtas; pero el papel concedido en S. Pedro a esta pieza de la fiesta, dissociada del conjunto y aupada al nivel de la comida ritual, de la caballada, de la plantada del árbol y del rito de las móndivas, me induce a sospechar que estemos ante una operación tanto profana (agonística) como sacral, que en Santerón se hallaría disfrazada bajo el simbolismo de la vuelta al templo. Alienta mi sospecha un curioso paralelo literario. En un pasaje del Mabinogi de Pwyll se menciona que, antes de un banquete, Pwyll regresaba de hacer su vuelta o *cylch* de Dyvet, es decir, la vuelta a los siete *cantreys*. Esta institución del *cylch* no era sino un viaje circular anual del rey o jefe de un distrito, acompañado de sus principales oficiales, con el fin de vigilar sus dominios y dejar constancia de su autoridad³². La práctica del *cylch* parece remontar a las etapas históricas de la cultura céltica, y precisamente su mantenimiento en S. Pedro vendría a ratificar que aquella institución gozó de un amplio radio de vigencia, incluida la Península Ibérica. En mi opinión, la «descubierta» o recorrido de las murallas simboliza, aunque circunscrito a un espacio más restringido que vale por el todo, el viaje circular que los jefes de la federación debieron de efectuar por los contornos del distrito con motivo de la fiesta; en un momento indeterminable, este ceremonial sufriría también la influencia del traslado del rito de las móndivas desde la dehesa hasta la población (ermita), y se convirtió en un *cylch* del recinto urbano. Seguramente esta solemne cabalgada, que no es en absoluto un rito purificador, poseía una doble función, política y mágico-religiosa. Por

³² Loth, 1913, I p. 113.

una parte, serviría para afianzar anualmente la raya de los confines y proclamar que se ejerce un dominio efectivo sobre el territorio comprendido dentro del circuito; cabría calificarla, pues, como una clásica manifestación de jactancia del poder asumida por un grupo representativo de los jefes y guerreros; recuérdese la fosilizada reminiscencia del rezo en el cementerio por «los guerreros (ecuestres) muertos», muertos naturalmente en defensa de la comunidad asentada en aquel territorio. Por otra, es seguro que ese tipo de operaciones realizado durante un festival se hallaba tutelado por alguna divinidad —el dios que presidía la fiesta o cualquier otro—, y que aquélla era invocada en el momento de partir y/o durante el recorrido para que protegiese el territorio (¿y acogiese propicio a los guerreros muertos en el año anterior?). De esta manera, el acto material de los jinetes al pisar por encima del perímetro, auxiliados por el concurso divino, deja como sellado cuanto está dentro y levanta una invisible barrera de protección contra amenazas y enemigos externos gracias a la potencia mágicosagrada que el mundo indoeuropeo atribuyó al trazado de la figura circular, siguiendo un ritual³³. No cabe por tanto excluir la posibilidad de que en este repetido viaje anual para rodear los *cantrevs* participase algún sacerdote junto a los jefes, o bien que los propios jefes actuaran revestidos no sólo del prestigio de la espada, sino también de las virtudes del «rey taumaturgo»³⁴.

El palo levantado en la plaza antes de la recitación del relato es indubitable que perpetúa el árbol cultural que se hincaba durante el festival céltico, el llamado luego por los sajones *Irmingsul* (columna universal), que simbolizaba el sostén de todas las cosas³⁵. Es el mismo tronco o pèrtiga que cada año alza, en el día de *Sege* (Victoria), la cofradía de Atienza. Como elemento netamente céltico lo certifica además la arqueología en el yacimiento de Manching, que proporcionó restos de un árbol cultural adornado con hojas, yemas y frutos confeccionados con finísimas láminas de metal; una varilla metálica hacía de tallo y sujetaba las piezas al tronco (Maier 1991). La imagen debía ser similar a la que muestra una escena del caldero de Gundestrup, donde un grupo de

³³ Sobre esta clase de ritos véase Fernández Nieto, 2001.

³⁴ A tal efecto cabe recordar las virtudes mágicas que, manejando la varita druídica, poseen los jefes que protagonizan el relato sobre *La muerte de los hijos de Tuireann* (§ 15 y 40), o su capacidad de realizar encantamientos druídicos (§ 19 y 58). Particularmente interesante es una intervención de Lugh antes de dar batalla: pronunció primero un encantamiento y luego «fit le tour [de leur armée] pendant trois jours et trois nuits jusqu'à ce qu'arrivât la cavalerie féérique» (§ 19): *vid.* Guyonvarc'h (1964), pp. 238-240, 246 y 252.

³⁵ Rodolfo de Fulda, *Translatio S. Alexandri* 3 (MGH, Script. II, p. 676).

hombres transporta a hombros un árbol ritual, que muestra algunas ramitas o adornos en forma estilizada. Resulta obvio, por los ejemplos que ya reuní, que el tronco se plantaba en pleno santuario, y hoy pienso que se hacía no directamente en el suelo, sino justo encima de esa gran piedra que, como sabemos, simbolizaba el centro primordial del otro mundo y estaba situada en la mitad del gran recinto sagrado³⁶. En cualquier caso, el hecho de que antiguamente los vecinos de S. Pedro fuesen a cortar el árbol en la madrugada invita a plantearse que esa actitud fue la continuidad de un acto religioso rodeado de solemne aparato, y que esa prescripción que en la religión antigua se recomienda para determinadas ceremonias (de noche, en la madrugada, en silencio)³⁷, junto con el adorno del tronco y la procesión para llevar el palo hasta su emplazamiento constituyó una parte importante del festival céltico. No debemos desechar la posibilidad de que el árbol hubiese de proceder necesariamente de un determinado lugar, en concreto de un bosque «sagrado» o «consagrado» para los fines de la fiesta, pues hay algunos datos sobre la existencia en Celtiberia de tales bosques sacros, y el hecho de que los maderos para la hoguera tuviesen que llegar desde el robledal de Sarnago abona más mi hipótesis.

Nos falta aún considerar el problema de evolución de las fechas. La celebración de esta solemnidad el día de San Juan constituye, sin ningún género de dudas, una anomalía y obedece a un desplazamiento histórico por razones tanto religiosas como prácticas. Lo más seguro es que hasta los primeros siglos del cristianismo se festejase, como ya expliqué en mi anterior trabajo, a los 40 días del equinoccio de primavera (duración de un ciclo lunar y medio), es decir, el día 1 de mayo: es la fecha de la famosa fiesta céltica de Beltaine (Beltenos), la fiesta del «fuego de Bel», que por causas desconocidas me parece haber gozado en la Península Ibérica de una posición predominante frente a la fiesta de Samain (1 de noviembre). Cuando el cristianismo ya se había extendido por toda Hispania, en los territorios de substrato céltico la fuerza de la

³⁶ La idea me surgió durante una visita a Atienza, comprobando que la piedra que subsiste en la dehesa muestra en el centro un gran agujero trabajado, como para hincar un tronco. Sobre el carácter sagrado del centro entre los celtas, véase Fernández Nieto, 1999, pp. 191 y 196.

³⁷ Prescripción que desde la religión pasa al ámbito de la magia y que, efectivamente, afecta muy particularmente a la recogida de los simples y de los vegetales de uso mágico. También las personas que practicaban la operación debían atenerse a varias reglas (ayuno previo, lustración, situarse en dirección a oriente, etc.), y los útiles para la corta o poda debían también cumplir ciertos requisitos (uso o no de metal, forma del mango, etc.).

tradicón era tan dominante que sucedió que el ciclo de la Pascua no se clausuraba, como estaba mandado, a los 50 días, sino a los 40, de manera que la solemnidad final del tiempo pascual no era Pentecostés, sino la fecha en que luego fue instituida la festividad de la Ascensión (40 días desde el domingo de Pascua). El proceso seguido puede reconstruirse así: puesto que el final de la Semana Santa se establecía a veces en los días 20-22 de marzo, resultaba que la vieja fiesta de Beltaine caía plenamente cuarenta días después de una fecha eclesiástica tan importante como la Pascua de Resurrección, que es el pivote del año litúrgico cristiano. Como no había forma de romper esa atracción hacia los cuarenta días, que afectó a numerosas Iglesias además de la hispana, se instituyó la fiesta de la Ascensión, de modo que paulatinamente se conseguiría eliminar la costumbre de concluir con un período cuadregesimal la fase de la cuaresma y celebrar una fiesta. Pero sólo entre los siglos IV y IX la Iglesia logró arrastrar esa celebración diez días más abajo e hizo finalmente coincidir los ritos paganos con el Pentecostés cristiano³⁸.

El festival del 1 de mayo céltico sospecho que tuvo en la Península una duración superior a un día, a juzgar por los ejemplos de Santerón y Atienza, que acumulan los actos desde el sábado al lunes de Pentecostés, lo que nos situaría antiguamente en la tarde/noche del 30 de abril hasta el 2 de mayo. En los diez primeros siglos del catolicismo, Pentecostés cerraba el ciclo pascual sintetizando la obra de las tres personas divinas con la llegada solemne del Espíritu Santo. Pero después de diversos avatares la jerarquía eclesiástica optó por crear, aunque no sin oposiciones, la llamada fiesta de la Trinidad, que ya encontramos en el siglo XI y que fue finalmente aprobada en el s. XIV (pontificado de Juan XXII); su celebración se extendió a la Iglesia universal y quedó definitivamente fijada el primer domingo después de Pentecostés. Creo que a consecuencia de ello el tercer día del festival, que seguía celebrándose en las ermitas de la dehesa bajo el barniz de una fiesta cristianizada y coincidía con el lunes de Pentecostés, pudo ser atraído (por las buenas artes de los clérigos o por pura comodidad) hasta el domingo/lunes siguiente, pues veían ahora que la Trinidad formaba el tope último del período pascual³⁹. Si en Santerón los actos esenciales de la fiesta se fundieron en el lunes de Pentecostés y éste no se desplazó de su posición «heortológica», en cambio para el caso de Atienza nos encontramos con que la fiesta quedó de tal suerte disociada que la víspera de Sege y el día

³⁸ Sobre este proceso *vid.* Salaville, 1929 y Fernández Nieto, 1999, pp. 196 s.

³⁹ Para un caso similar en la fecha de la Trinidad es instructivo el estudio de Brelich, 1953-1954, pp. 56 s.

de Sege (sábado y domingo de Pentecostés) contienen gran parte de los ritos, pero la culminación de la solemnidad o día de Cernina ha saltado una semana hasta el lunes siguiente a la Trinidad. Huellas de este proceso se aprecian asimismo en el caso de la federación de San Pedro. Retrotrayendo la fecha del sorteo de las móndeidas al día de la Ascensión, que debía perseverar todavía en la memoria como una celebración vinculada al festival más antiguo, no se hizo sino recuperar un pasaje original, cuando todo el ritual de las móndeidas tenía como centro el 1 de mayo. Igual de significativa se nos antoja la fijación de la Trinidad como día propio para la fiesta de las móndeidas en el resto de las localidades circunvecinas de S. Pedro: puesto que en ellas únicamente enraizó esa particularidad del festival, se ha cumplido con fidelidad el curso del proceso antes descrito (40 días-Pentecostés-Trinidad). Esta última circunstancia favorece además la idea de que si en Atienza ha quedado fosilizada la institución del día de Cernina (lunes de Trinidad) como cima del festival, en la federación de S. Pedro el acto de las móndeidas, cualquiera que fuese su naturaleza, tendría lugar el último día de la solemnidad y giraba, por tanto, en la órbita del dios Cernunnos (Cernina).

IV. LAS MÓNIDIDAS

Merecen que les dediquemos un apartado propio. ¿Quiénes fueron las móndeidas y qué función desempeñaron en el rito? Me sujetaré al terreno de las comparaciones, los paralelos y las etimologías para fundamentar mis criterios. Las móndeidas tienen su razón de ser y adquieren pleno sentido por el rito del fuego y de las brasas, y sólo caben dos orientaciones, que ciertamente son complementarias, para interpretar su origen y cometidos. Al reseñar la dimensión política de las caballadas de Santerón y de Atienza ya comenté que los santuarios al aire libre actuaban también de consuno como sede de las reuniones federales de las siete poblaciones celtibéricas, y cómo entonces se convocaba a su «consejo armado» para elegir un jefe militar, con la presencia y participación de los jefes de cada *oppidum*. Pero la «panegyris» anual se erigía además en escenario de una institución muy respetada en la sociedad céltica, para la que contamos con suficientes testimonios: me refiero a la práctica de las ordalías o juicios de dios, cuya substanciación se aplazaba hasta aquella fecha, acumulando en esa ceremonia las acusaciones graves o algunas disputas legales que enfrentasen a particulares o comunidades. En mi anterior trabajo solamente anticipé que el motivo del arado, representado en el estandarte de la cofradía de Atienza y grabado en la entrada del recinto sagrado de Santerón, era una guía para entender el significado religioso de la fies-

ta céltica y constituía expresión de su dimensión jurídica (práctica de las ordalías). Desarrollaré ahora esta línea de pensamiento, que antes vislumbraba débilmente. Los tres elementos básicos son que hasta época medieval las rejas formaron parte en el mundo indoeuropeo de la ordalía por el fuego, que hay otras variantes indoeuropeas de esta ordalía y que ordalías por el fuego pueden rastrearse en la fiesta céltica del 1 de mayo. Luego veremos cómo encajan las mórdidas en este armazón.

Como sabemos, la ordalía fue un recurso legal enormemente extendido desde la protohistoria hasta la Edad Media, consistente en remitir a la divinidad la decisión inapelable sobre la justicia de una causa; la decisión se averigua sometiendo al inculpado a cierta prueba o dirimiendo el asunto entre dos personas (o grupos de personas), que aspiran a encarnar la mano de la justicia divina y «desmentir» al contrario. Culturalmente, el juicio de dios es siempre independiente de las representaciones de los dioses que se hace la sociedad que los practica. Existen dos clases de ordalía: las que permiten descubrir o averiguar un hecho controvertido (*Ermittlungsordalien*), como la legitimidad de un hijo, la virginidad de una mujer o la perpetración de un crimen, que son ordalías de naturaleza mántica, y las ordalías de defensa (*Abwehrordalien*), que poseen carácter mágico y sirven para sacar a la luz la veracidad o negación de una reclamación o de un derecho valiéndose de dos intermediarios, pues se cree que recibe una fuerza especial para superar la prueba aquel intermediario que, auxiliado por el favor sobrenatural, representa la causa de la justicia⁴⁰. Un mismo tipo de caso (v.g., atribución de un asesinato, de una traición) puede fallarse apelando a la prueba de la ordalía de descubrimiento o a la celebración de una ordalía de defensa, y en esto influyen tanto variantes sociales como condicionamientos de la tradición; naturalmente, ambas llegaron a coexistir dentro de una misma comunidad. Pues bien, las ordalías del fuego funcionan estrictamente como ceremonias judiciales de averiguación de la verdad. Unas veces debe someterse a ella el acusado, otras en cambio lo hace el acusador, y aun cabe que esta prueba tenga el carácter de rito periódico obligatorio para una parte de la población, que debe demostrar que está limpia de faltas y manchas; la aplicación de cada forma y el sistema de incoarla depende nuevamente del ordenamiento ancestral.

⁴⁰ Muy pertinentes las observaciones de Erler, 1941, pp. 51-60, acerca de ambos tipos.

Ordalías del fuego se documentan en India, Persia, Grecia y Roma, así como en el ámbito de la Europa central y occidental⁴¹. Una de las nueve ordalías de la antigua India consistía en transportar fuego ardiendo llevando protegida la mano con unas hojas, y la prueba llamada phala requería pasar la lengua sin quemarse por encima de una reja de arado que se calienta al rojo. Antes del siglo VI a. C. ya se practicaban ordalías por fuego en territorio iranio, y una persona podía probar su inocencia si pasaba ileso entre dos montones ardiendo de madera. Hay noticias de que todavía en época sasánida tardía un alto sacerdote se sometió a esta prueba, con el fin de vindicar su doctrina. Grecia recordaba también otros tiempos en que se aplicaba la ordalía del fuego; ofrece particular interés el pasaje de la Antígona de Sófocles (264 s), cuando los centinelas que debían evitar que el cuerpo de Polinices fuese enterrado descubren que alguien ha echado tierra sobre su cadáver y ha hecho los ritos de costumbre. Los guardas se acusan de negligencia unos a otros y para ser exculpados todos declaran a Creonte que se hallan dispuestos a tomar hierro candente con las manos y a arrastrarse por el fuego: ἤμεν δ' ἔτοιμοι καὶ μύδρους αἴρειν χεροῖν καὶ πῦρ διέρπειν. Sófocles ha intercalado aquí, sin duda, un verosímil procedimiento arcaico del que quedaba constancia tanto en la memoria colectiva como, probablemente, en la épica y en el mito. Pero a efectos comparativos conviene destacar la existencia en Asia Menor de un santuario de la diosa Perasia, donde un grupo de sacerdotisas, entre otras pruebas, cruzaban indemnes un lecho de carbones con los pies desnudos, según relata Estrabón (XII 2, 7 [C 537]), aunque no explique el significado que se daba a la ceremonia: ἐν τοῖς Κασταβάλοις ἐστὶ τὸ τῆς Περασίας Ἀρτέμιδος ἱερόν, ὅπου φασι τὰς ἱερείας γυμνοῖς τοῖς ποσὶ δι' ἀνθρακιᾶς βαδίζειν ἀπαθεῖς. Debía tratarse de una función a desarrollar durante los años de juventud, seguramente con el requisito de la virginidad, pues más tarde estas jóvenes consagradas al servicio de la diosa podían contraer matrimonio. Así cabría deducirlo del epitafio de Eutiquia, dedicado por su hijo; esta mujer fue διαβητρία Περασίας, es decir, una de las sacerdotisas que cruzaba o atravesaba pisando los carbones (διαβατήριος)⁴². Respecto a Roma, bastará con remitir a la penetrante tesis de Rudolph von Jhering, según el cual el proceso *per sacramentum* no haría sino ocupar el lugar de los juicios de dios en época primitiva, y el *sacramentum* sería una

⁴¹ Vid. Funkhanel, 1847 y 1849; Jolly, 1896, pp. 142-146; Mommsen, 1905, pp. 14 s.; De Jong, 1919, pp. 325-333; Latte, 1920, pp. 5 s.; Nottarp, 1956, pp. 44-51 y 255-261; Boyce, 1975, pp. 35-37.

⁴² La inscripción fue publicada por Taeuber, 1992, pp. 20-23; sobre la ceremonia del santuario véase Dupont-Sommer y Robert, 1964, pp. 59-64.

compensación pagada a la deidad por haberle privado de una jurisdicción de su competencia; de esta forma, si entre «los griegos, los celtas, los germanos y los eslavos, la institución de la ordalía se mantuvo aun estando ya avanzada la edad histórica, los romanos la abandonaron ya en la época prehistórica». Precisamente la prueba del fuego estaría primitivamente prefijada, en su opinión, por la gravedad e importancia del objeto litigioso, de ahí que en el antedicho proceso fuese sustituida por la tasa o tarifa más alta, que percibían los pontífices⁴³.

El juicio de dios figura también entre las reglas reconocidas por los germanos, godos, burgundos y merovingios, así como por los celtas de Irlanda y de Gales⁴⁴. El pasar por encima de un montón de leña quemada o entre dos hogueras en llamas fue una ordalía estipulada en el derecho frisón, y el cruzar por encima de unas rejas de arado candentes, dando seis, siete, nueve o doce pasos, según la naturaleza del asunto, se hallaba previsto como prueba exigible en las *leges Angliorum*. Respecto a Hispania, es seguro que una forma muy común de la ordalía cual es el duelo judicial estuvo vigente entre la población celtibérica, como argumenté en otro lugar⁴⁵.

He podido seleccionar en los Mabinogi varias narraciones que nos autorizan a propugnar la celebración de las ordalías más significativas precisamente en la fiesta del 1 de mayo. En el Mabinogi de Pwyll, príncipe de Dyvet, la acusación presentada contra Riannon de haber hecho desaparecer a su hijo se resuelve a través de la lucha, llevada a cabo en la noche que conduce al 1.º de mayo, entre un campeón (Teyrnnon Twryv Vlian) y un demonio que rapta con su garra al potro de Teyrnnon; esta última figura simboliza en el relato al defensor de la falsa denuncia urdida contra Riannon, que pierde el combate y, por consiguiente, el juicio divino. Al término de la pelea el niño aparece milagrosamente, y Teyrnnon lo entrega a Pwyll, en presencia de Riannon, con estas palabras: «éste es tu hijo, princesa, y gran injusticia cometieron quienes te han acusado falsamente». La elaboración literaria no nos impide reconocer que todo el episodio gira en torno a una ordalía de defensa, en la que Teyrnnon asume ante la justicia divina la causa de Riannon, gravemente acusada de infanticidio real. En el Mabinogi de Kulwch y Olwen vemos cómo Arturo pacifica una disputa haciendo luchar a los adversarios cada 1.º de mayo. Kreiddylat se había ido como mujer con Gwythyr,

⁴³ Jhering, 1987, p. 182, y sobre el tema en general pp. 182-190.

⁴⁴ Kaegi, 1880; Mannhardt, 1905, p. 564; Müller-Bergström, 1931, cols. 997-1024; Imbert, 1994, pp. 139-141.

⁴⁵ Fernández Nieto, 1992.

pero antes de que se acostara con ella llegó Gwynn y se la llevó por la fuerza. Arturo decidió conciliar a ambos con la condición de que la doncella permaneciese en casa de su padre, sin ser molestada por ninguno de ellos, y «que cada 1.º de mayo, hasta el día del juicio, habría batalla entre Gwynn y Gwythyr, y aquel que fuera vencedor el día del juicio se quedaría con la doncella». La historia es evidente trasunto de un acto de ordalía perfectamente verosímil en el marco de la gran festividad ligada al culto de Beltaine. Por último, en el Mabinogi de Peredur, hijo de Evrawc, se evoca un combate entre el Negro Arrogante y la serpiente negra del *Carn*, que le dejó tuerto. Ahora bien, sabemos que el *carn* era el montón de piedras con las que los druidas preparaban sus hogueras el 1 de mayo, por lo que sospecho que detrás de esta desfigurada elaboración se oculta la reminiscencia de una ordalía o rito ordálico practicado en la fiesta, al que quizá no fuese ajena la intervención del fuego.

Vista toda esta información, pasaré a explicar qué pudieron realizar las móndivas en el antiguo festival, reconstruyendo hipotéticamente los posibles contenidos de aquel rito. La hoguera que hoy se enciende en S. Pedro la víspera del día de San Juan debe ser continuidad de aquellas otras que, en el festival celtibérico, servían como instrumento de los juicios de dios con la intervención de unas jóvenes vírgenes, que portan ahora el nombre de móndivas. Hay dos vías por las que pudo discurrir su contribución. Si éstas poseían la función de intermediarias de la ordalía, entonces es probable que actuasen sólo cuando hubiese juicios que practicar, ofreciéndose voluntarias; mas si fueron ellas mismas las protagonistas de una ordalía, resultaría que su presencia era necesaria año tras año por el bien y prosperidad de la comunidad. Dada la evolución que la fiesta ha experimentado, es verdaderamente arduo articular todas las piezas con cierta solidez. En principio podría dominar la impresión de que cada *oppidum* ponía tres jóvenes a disposición de la ceremonia, en cuyo caso habría 21 móndivas y quizá tres de entre ellas oficiaban como principales, pero nada obsta para que hubiese únicamente tres móndivas en toda la federación, que serían aceptadas siempre que reuniesen ciertas cualidades. Sin embargo, esto puede ser engañoso desde el momento en que el ofrecimiento de móndivas admite ser interpretado como un procedimiento rotatorio, de modo que cada año aportaría tres móndivas un *oppidum* distinto, o bien cabría suponer que, habiéndose decretado una ordalía, funcionarían sólo una o dos triadas de móndivas como auxiliares necesarios de ambos antagonistas (de la misma o de dos diferentes localidades)⁴⁶. Es muy probable que la con-

⁴⁶ Y vislumbro incluso otro supuesto, a saber, que las móndivas sólo existiesen cada siete años, con motivo de un gran festival sujeto a esa periodicidad (Fernández

dición de virgen se exigiese a la joven mónica y que su actividad como tal se dilatase por una serie de años, lo que explicaría también que gozasen de una eminente posición y prestigio como cuasisacerdotisas de un ritual propio. Me pregunto si en el Mabinogi de Branwen, hija de Llyr, el título de matriarca que porta esta joven («y ella era una de las tres matriarcas de la isla») no guarda relación con su pertenencia a un supuesto y prestigioso colegio de vírgenes «ordálicas».

La presencia de las mónicas como pivote (intercambio de saludos con las autoridades) entre los diferentes actos reglados del festival ecuestre la aprecio como puramente circunstancial y obedecería a los últimos tiempos de evolución del rito; en razón de la primacía concedida al acto del fuego, que pasó a encabezar la fiesta afincándose en la noche anterior al resto de la solemnidad, y del misterio que rodeaba el rito ordálico, quedaron insertadas como pieza de apertura de las demás operaciones del festival. En cambio, su cometido en la ceremonia litúrgica, en la recitación del relato y en el baile final, aun cuando ahora se haya sumado a la fiesta político/civil del segundo día, no debe disgregarse del rito ordálico del fuego. Las analogías muestran cuán largamente se conserva la memoria de estos procedimientos judiciales después de haber desaparecido su uso histórico. No es preciso insistir en que los diferentes elementos constitutivos del festival (comitiva ecuestre a la dehesa y comidas rituales, caballada, árbol, recorrido circular) alcanzaban un gran valor ritual, y el mismo peso tenía la hoguera prendida para practicar las ordalías; si esta última ha logrado en S. Pedro un profundísimo arraigo, en contraste con Santerón y Atienza (que sí conservan el resto de elementos), es seguramente porque no consintieron en perder la institución de las mónicas. Cuando se producía esta fase del festival, la ordalía sería preparada en una hoguera o *carn* dispuesto al efecto, donde arderían leños especiales; no es casual, desde luego, que la madera del fuego de S. Pedro fuese antiguamente traída del territorio del *oppidum* de Sarnago, y saldría en concreto de un bosque sagrado. He llegado a pensar si en ese fuego no se quemarían también rejas de arado fabricadas con madera de encina y de roble⁴⁷.

Hay dos ámbitos para clasificar la función de las mónicas, las cuales, no se olvide, danzan en torno al fuego antes del acto de pasar las brasas y

Nieto, 1999, p. 192), para el que se reservarían los juicios de gran transcendencia política.

⁴⁷ Rejas de esta clase se han mantenido en uso hasta tiempos bastante recientes, y cabe en lo posible que se encargasen algunas exclusivamente para ser quemadas en la fiesta, sobre todo porque el arado se liga, como vimos, a las pruebas ordálicas y posee conexión con los ritos de fertilidad (*vid. infra*).

cruzaban por encima de los carbones transportadas por alguien. Podemos atribuir a las móndidas un primer papel de instrumento mediador de la divinidad. En el ejercicio de esa misión serían ellas mismas quienes, atravesando sin quemarse los carbones ardientes, decantaban la sentencia a favor de su causa o de su representado. No es inconcebible que el acusador y el acusado, o los reivindicantes de un mismo derecho o propiedad, se sometiesen a la prueba cargando sobre sus espaldas a una de las móndidas, e incluso que cruzasen solos y que las móndidas se limitasen a presidir la ceremonia y sancionar el resultado. En el santuario de la Perasia sabemos que las «diabetrías» pasaban por las brasas portando una antorcha en la mano y que se entregaban, en el curso del rito, a danzas místicas, a correr por los montes y a cruzar ríos⁴⁸. Resulta tentador identificar los arbujuelos como el objeto que las móndidas empuñarían durante el tránsito por las brasas, establecer alguna relación entre el número de ramales (4, 3) y los *cantrevs* del distrito, y ver en los saludos que reciben de los jinetes en diferentes puntos del recorrido un recuerdo de su trance místico por la dehesa⁴⁹. La recitación del relato ha de pertenecer también a este conjunto. Si estudiamos los ejemplos más recientes de ordalías de defensa que conocemos (tardoantiguos y medievales), es fácil comprobar cómo los afectados pronuncian un parlamento, en el que se exponen los agravios y se justifican las acusaciones o los derechos reivindicados ante las autoridades (rey) reunidas en asamblea o consejo. Es una oración forense que, en los textos literarios, contiene también un sumario del suceso y presenta las alegaciones pertinentes; suele rematarse con la solicitud de que el problema se falle mediante ordalía. Si las móndidas intervenían en el juicio como actrices de la prueba en representación de cada parte, y declamaban además invocaciones a la divinidad en forma de súplicas (previas) y acción de gracias (después de la ordalía), el actual relato podría ser resultado de la memoria de todas aquellas manifestaciones orales ante los espectadores y las autoridades, que velaban por la pureza del rito y la correcta ejecución de la prueba.

La otra opción es que las móndidas fuesen las protagonistas de un rito colectivo de fertilidad, exponiéndose cada año a la prueba del fuego

⁴⁸ Véase Dupont-Sommer y Robert, 1964, 62-64.

⁴⁹ El simbolismo del arbujuelo se presta a lucubraciones, aunque la línea de interpretación más segura pasa por considerarlo señal de competencia y legitimidad (representaría el poder público para juzgar; se recibe de la autoridad y se devuelve a ella), o también, como luego esbozaré, de fertilidad. Si la federación de San Pedro se hubiese constituido, como sucedió en varios casos que recogen los Mabinogi y las Tríadas, por la fusión de cuatro+tres *cantrevs*, las varas de cuatro brazos y trifurcadas podrían ser enseña de ese dato «heráldico». Y no olvidemos, además, que la división en cuatro partes (vid. notas 31 y 58) es asimismo propia de la estructura céltica.

considerada como una ordalía que ratificaba su castidad. Esta clase de ordalías por las que debe pasar un grupo de personas (niños, mujeres, muchachos) son también conocidas en el mundo indoeuropeo y servían para hacer patente que se poseía o no se había perdido una condición oculta (legitimidad, virginidad, potencia varonil, etc.) que la comunidad necesita contrastar, ya que contribuyen decisivamente al equilibrio de su orden social y de su relación con los dioses. Ya Glotz señaló que el rito de las sacerdotisas de Asia Menor constituía una ceremonia ordalíca para probar que eran dignas de servir a Perasia y seguir obteniendo sus beneficios sobre la colectividad⁵⁰, y en esta misma línea se manifiesta Versnel asegurando que la naturaleza ordalíca de aquella operación es claramente discernible, puesto que sólo las sacerdotisas que se tienen por puras pueden salir con éxito; las otras sufren la pena y la vergüenza de lastimar sus pies⁵¹. Mas para ilustrar bien este segundo aspecto resulta procedente traer a cotejo la operación que se llevaba a cabo en el santuario latino de Juno Sospita. Reproduciré las dos versiones más completas. «La vetusta Lanuvio custodia desde antiguo un añoso dragón allí donde la rara ocasión de detenerse no pasa en vano; por donde la sagrada ofrenda desciende a la tenebrosa caverna, por donde (doncella, haz con cuidado este camino) penetra el don para la serpiente hambrienta, cuando pide su comida anual y desde las entrañas de la tierra lanza sus silbidos. Palidecen las doncellas que descienden para cumplir tales ritos, cuando al azar se confía la mano a la boca de la serpiente. Ella arrebatada para sí la comida que la doncella le tiende: los mismos cestillos tiemblan en las manos virginales. Si son puras, regresa al abrazo de sus padres, y los campesinos exclaman: “¡Abundante será el año!”»⁵². «Con los datos siguientes se llega a la convicción de que también la adivinación es una peculiaridad de las serpientes. Que esto es así, lo demuestra lo siguiente: en la ciudad de Lavinio⁵³, que pertenece a la región del Lacio ... goza de gran estimación una alameda sagrada, extensa y tupida, que tiene en sus aledaños un templo dedicado a Hera de Argos. En la alameda hay un agujero, enorme y profundo, que es el cubil de la serpiente. Y unas sagradas doncellas entran en los días de costumbre en la alameda portando en sus manos unas tortas de cebada y llevando los ojos vendados. Y las conduce, derecho como una vela, al cubil de la serpiente el espíritu del dios, y sin tropiezo alguno caminan pasito a pasito

⁵⁰ Glotz, 1904, p. 129.

⁵¹ Versnel, 1994, pp. 150 s.

⁵² Propertio IV 8, 2-14 (trad. de A. Tovar y M. T. Belfiore).

⁵³ Confusión evidente con Lanuvio.

y delicadamente, como si vieses con los ojos destapados. Y si están vírgenes, la serpiente acepta la comida considerándola pura y apropiada a una criatura amada de dios. Pero si no, la comida se queda sin ser probada por la serpiente, porque ha advertido y adivinado la impureza de las doncellas, y las hormigas, después de reducir a trozos pequeñitos la torta de la doncella desflorada, la sacan a renglón seguido fuera de la alameda, limpiando el lugar. Lo acontecido es puesto en conocimiento de los habitantes del lugar, las doncellas que entran en la alameda son sometidas a examen, y la individua que había mancillado su virginidad es castigada con las penas previstas en la ley. De esta manera creo haber demostrado con toda evidencia la facultad adivinatoria de que gozan las serpientes»⁵⁴.

Era desde luego un rito de fertilidad, que constaba de una prueba de tipo ordálico verificada mediante la *katábasis* de las doncellas en la gruta, produciéndose acto seguido, cuando éstas han superado la ordalía, dirimida por el sirviente divino (serpiente), el regreso triunfante: las doncellas salen al mundo exterior y traen consigo la abundancia⁵⁵. Aquí vemos cómo sólo un grupo de jóvenes vírgenes se somete a la prueba, en nombre de toda la comunidad, cómo portan cestillos con frutos de la tierra y cómo, terminado con éxito el juicio de dios (la serpiente es su instrumento), se da por hecho que habrá buenas cosechas. Pues bien, el pasar las móndeidas por encima del fuego puede poseer exactamente este mismo valor⁵⁶. Evidentemente el simbolismo de los distintos bailes de las móndeidas y, en particular, el de los cesteños casa muy bien con esta interpretación, que se acomoda asimismo al sentido general del festival céltico. Ya dije en 1997 que, por su adscripción a Cernunnos, «estaríamos ante una fiesta de carácter propiciatorio de la abundancia y de la fecundidad, fiesta de renovación y de purificación, que fue en su origen un rito pastoril», y éste es también el carácter que en general se reconoce a Beltaine y al 1.º de mayo céltico. El cesteño contendría pues varias alusiones al desarrollo de la naturaleza, y los arbujuelos en concreto representarían las espigas y ramas que se entregan a los jefes al finalizar la ordalía, cuando ya se ha puesto de relieve que las móndeidas han conservado su integridad virginal, propiciando de este modo a la

⁵⁴ Eliano, *Hist. anim.* XI 16 (trad. de Vara Donado).

⁵⁵ Sobre este rito y la ordalía véase Gagé (1963, p. 148) y Pailler (1997).

⁵⁶ La ordalía de vírgenes no es ajena al mundo céltico: en el Mabinogi de Math, hijo de Mathonwy, Math realiza una extraña ceremonia para conceder la paz a unos hombres recurriendo a una virgen. Coge su vara mágica, la encorva y le dice: pasa por encima, y si eres virgen lo reconoceré; *vid.* Loth (1913, pp. I, 190 s.). Sobre la fuerza que, según los celtas, transmitía a los jefes la virginidad intacta, véase Droege, 1992, p. 35.

divinidad y dejando todo dispuesto para que la reproducción de la semilla fructifique. Si ésta fue la verdadera función de las móndidas, es muy probable que mientras pasaban por la hoguera llevasen en sus manos los arbutos o un prototipo de cesteño.

No debemos concluir sin haber analizado, aun fugazmente, el sustrato etimológico del término. Ya desde Iñiguez, seguido luego por el resto de estudiosos de esta fiesta, el nombre de móndida (pero Iñiguez también conoce la variante múndida) se ha entendido como derivado de una voz latina *mundita*, de la raíz de *mun-do*, limpiar, purificar. El principal impulsor de esta explicación fue Caro Baroja, que encontró ahí la posibilidad de establecer la conexión de las móndidas de San Pedro con la fiesta de la *monda* de Talavera, la cual guardaría el recuerdo del *mundum* de Ceres, donde se llevaban las primicias con ocasión de las *Cerialia*. Ello permitía mantener la idea de que también en S. Pedro estaríamos ante las reliquias de parte de un ritual de origen romano. Pero la supuesta existencia de una voz **mundida* o **mundita*, que habría dado origen a móndida, tropieza con la dificultad de que la forma regular para referirse a la limpia o purificada es *mundata*, y *mundatrix* si se trata de mujer que cumple un rito de purificación. Después de cuanto llevo expuesto, es preciso tantear la vía de procedencia céltica. Tito Livio (40, 47) recoge la noticia de que durante la expedición contra Celtiberia del año 179 a. C., T. Sempronio Graco atacó a la ciudad de Munda, que según Schulten deberíamos buscar en la parte oriental de la Meseta, en los alrededores de Almazán, cerca del Duero⁵⁷. El nombre de Munda formaría parte de una serie de topónimos del tipo de Detunda, Arunda, Gerunda, Blanda, a los que suele atribuirse filiación céltica. Es muy verosímil que existiese, con el conocido sufijo celtibérico *-ikos*, un adjetivo **mundikos*/**moundikos* (lat. **mundicus*, *-a*) para designar a los naturales de la ciudad. A través de la evolución «móndiga>móndida», por influencia del participio romance regularizado, se justificaría la posible naturaleza de este curioso término, cuyo verdadero significado sería «la (mujer) de Munda» por antonomasia, es decir, aquellas famosas jóvenes que en una ceremonia muy especial descollaban sobre el resto por asumir en el rito el papel de benefactoras, merced a la ordalía, de todo el colectivo. Esto significaría además que Munda debió de ser el nombre de la cabecera de esta federación celtibérica, cuyo territorio

⁵⁷ Schulten, 1933. Ahorro al lector los intentos y teorías por situar esta Munda en Andalucía, que han sido recientemente impugnados por Ciprés, 1993, pp. 281-284. También Villar, 2000, pp. 284 y 290, acepta la existencia de una Munda ibero-pirenaica. Mi propuesta, por supuesto, refuerza el crédito a otorgar a la noticia de Livio y a la hipótesis de Schulten

correspondería a la cuenca del río Linares; sería, en definitiva, uno de los cuatro pueblos que integraban el grupo celtibérico de los peléndones (Plinio, *N. H.* III 26)⁵⁸.

BIBLIOGRAFÍA

- Armstrong, L. (1970): «Fire-Walking at San Pedro Manrique, Spain», *Folklore* 81, pp. 98-214.
- Baity, E. C. (1966): «Los cultos del fuego de Soria (España) y Serria (Grecia)», *Celtiberia* 16, pp. 97-108.
- Boyce, M. (1975): *A History of Zoroastrism, I. The Early Period* (Handbuch der Orientalistik, 8. Bd., Lief. 2, Heft 2 A), Leiden-Köln.
- Brelich, A. (1953-1954): «Un culto preistorico vivente nell'Italia centrale. Saggio storico-religioso sul pellegrinaggio alla SS. Trinità sul monte Autore», *SMSR* 24-25, pp. 36-59.
- Caro Baroja, J. (1950): «Una fiesta de San Juan en Castilla», *Clavileño* 1 núm. 5, pp. 57-64.
- (1974): *Ritos y mitos equívocos*, Madrid.
- (1979): *La estación de amor (fiestas populares de mayo a San Juan)*, Madrid.
- (1984): *Del viejo folklore castellano. Páginas sueltas*, Palencia.
- Ciprés, P. (1993): «Celtiberia: la creación geográfica de un espacio provincial», *Ktema* 18, pp. 259-291.
- Cortés, L. (1961): «La fiesta de San Juan en San Pedro Manrique (Soria)», *Zephyrus* 12, pp. 171-185.
- Chico y Rello, P. (1947): «El portento de caminar sobre el fuego», *Revista de Dialectología y Tradiciones populares* 3, pp. 78-85.
- De Jong, K. H. E. (1919): *Das antike Mysterienwesen in religionsgeschichtlicher, ethnologischer und psychologischer Beleuchtung*, Leiden.
- Díaz de Viana, J. (1981): «El paso del fuego en San Pedro Manrique (el rito y su interpretación)», *Celtiberia* 31, pp. 263-274.
- Droege, Ch. (1992): «Les littératures celtiques», en H. Dubois-M. Zink (edts.), *Les âges de la vie au Moyen Age* (Cultures et civilisations médiévales, VII), Paris.
- Dupont-Sommer, A. y Robert, L. (1964): *La déesse de Hiérapolis Castabala (Cilicie)* (Bibliothèque Archéologique et Historique de l'Institut Français d'Archéologie d'Istanbul, XVI), Paris.

⁵⁸ La estructura de los peléndones sería la misma que la de los celtas itálicos del territorio en torno al lago de Como (*vid. supra*, nota 31).

- Erlar, A. (1926): «Der Ursprung der Gottesurteile», *Paideuma. Mitteilungen zur Kulturkunde* 14, pp. 44-65.
- Fernández Nieto, F. J. (1992): «Una institución jurídica del mundo celtibérico», en *Estudios de arqueología ibérica y romana. Homenaje a Enrique Plá Ballester* (SIP. Serie de Trabajos Varios, 89), Valencia, pp. 381-384.
- (1999): «La federación celtibérica de Santerón», en F. Villar y F. Beltrán (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)* [Acta Salmanticensia 273], Salamanca, pp. 183-201.
- (2001): «Frontera como barrera: el valor religioso y mágico del límite en la cultura griega», en P. López Barja y S. Reboreda Morillo (eds.), *Fronteras e identidad en el mundo griego antiguo. III Reunión de Historiadores (Santiago-Trasalba, 25-27 de septiembre de 2000)*, Santiago, pp. 227-240.
- Funkhänel, K. H. (1847): «Gottesurtheil bei Griechen und Römer», *Philologus* 2, pp. 385-402.
- (1849): «Zweiter Nachtrag zu der Abhandlung über die Gottesurtheile bei Griechen und Römern», *Philologus* 4, pp. 206-208.
- Gagé, J. (1963): *Matronalia. Essai sur les dévotions et les organisations cultuelles des femmes dans l'ancienne Rome* (Collection Latomus, Vol. LX), Bruselas.
- Glötz, G. (1904): *L'ordalie dans la Grèce primitive. Étude de droit et de mythologie*, Paris.
- Guyonvarc'h, Ch. J. (1964), «La mort tragique des Enfants de Tuireann», *Ogam* 16, pp. 231-256.
- Hubert, H. (1974): *Les celtes depuis l'époque de La Tène et la civilisation celtique*, Paris (1ª ed. 1932).
- Imbert, J. (1994): «Les temps carolingiens (741-891). L'Église: Les institutions», en G. Le Bras y J. Gaudemet (eds.), *Histoire du droit et des Institutions de l'Église en Occident*, t. V, vol. I, Paris.
- Íñiguez y Ortiz, M. (1924): «Ritos celtibéricos. Las fiestas de San Pedro Manrique», en *Sociedad Española de Antropología, Etnografía y Prehistoria. Actas y Memorias* 3, pp. 57-70 (Memorias).
- Jhering, R. Von (1987): *Bromas y veras en la ciencia jurídica*, Madrid (trad. de la edic. alemana: *Scherz und Ernst in der Jurisprudenz*¹³, Leipzig, 1924).
- Jolly, J. (1896): *Recht und Sitte (einschliesslich der einheimischen Litteratur)* [=G. Bühler (ed.), *Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde*, II. Bd., 8. Heft], Strassburg.
- Kaegi, A. (1880), «Alter und Herkunft der germanischen Gottesurteile», *Festschrift der Universität Zürich zur Begrüßung der 39. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner*, Zürich.
- Knoepfler, D. (2000): «La loi de Daitôndas, les femmes de Thèbes et le collègue des béotarques au IVe et au IIIe siècle avant J.-C.», en P. Angeli Bernardini (ed.), *Presenza e funzione della città di Tebe nella cultura greca. Atti del Convegno Internazionale (Urbino 7-9 luglio, 1997)* (Quaderni Urbinati di Cultura Classica. Atti di Convegni, 7), Roma, pp. 345-366.

- Lambert, P.-Y. (2001): «Une particule gauloise as?», en F. Villar y M.^a P. Fernández Álvarez (eds.), *Religión, lengua y cultura prerromanas de Hispania* (Acta Salmanticensia 283), Salamanca, pp. 459-470.
- Latte, K. (1920): *Heiliges Recht. Untersuchungen zur Geschichte der sakralen Rechtsformen in Griechenland*, Tübingen.
- Loth, J. (1913): *Les Mabinogion du Livre Rouge de Hergest avec les variantes du Livre Blanc de Rhydderch. Traduits du gallois avec une introduction, un commentaire explicatif et des notes critiques*, I-II, Paris (repr. Genève 1975).
- Maier, F. (1991): «Le petit arbre cultuel de Manching», en J.-L. Brunaux (ed.), *Les sanctuaires celtiques*, Paris, pp. 241-249.
- Mannhardt, W. (1905): *Wald- und Feldkulte, I. Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme. Mythologische Untersuchungen 2.II. Antike Wald- und Feldkulte aus Nordeuropäischer Überlieferung erläutert*², Berlin, 1905.
- Mommsen, Th. (1905): *Zum ältesten Strafrecht der Kulturvölker. Fragen zur Rechtsvergleichung gestellt von Theodor Mommsen, beantwortet von: p. 14 B Freudenthal, p. 58 H. Brunner, p. 82, H. Oldenberg*, Leipzig.
- Moreno Moreno, M. (1956): *Las Mónidas. Estampa ritual sampedrana*, Soria.
— (1985): *Memorial de Soria, II. Imágenes*, Soria.
- Müller-Bergström (1931): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens III*, cols. 997-1026, s. v. Gottesurteil (Ordal).
- Nottarp, H. (1956): *Gottesurteilstudien* (Bamberger Abhandlungen und Forschungen, II. Bd.), München.
- Pailler, J.-M. (1997): «La vierge et le serpent. De la trivalence à l'ambiguïté», *MEFR* 109 (1997), pp. 513-575.
- Peña García, M. (1969): «El paso del fuego y la fiesta de las mónidas de San Pedro Manrique (Soria)», *Actas del I Congreso Nacional de Artes y costumbres populares*, Zaragoza, pp. 431-442.
- Salaville, S. (1929): «Τεσσαρακοστή, Ascension et Pentecôte au IVE siècle», *Échos d'Orient* 28, pp. 257-271.
- San Baldomero Ucar, J. M. (1998): *La fiesta de San Juan en San Pedro Manrique. Ensayo hermenéutico*, Logroño.
- San Miguel Valduerteles, M. A. (1987): «Los Casares; un yacimiento arqueológico en San Pedro Manrique», *Celtiberia* 37, pp. 115-123.
- Schulten, A. (1933), *RE XVI* 1, col. 558, s.v. Munda.
- Taeuber, H. (1992): «Eine Priesterin der Perasia in Mopsuestia», *EA* 19, pp. 20-23.
- Taracena Aguirre, B. (1923): «Para el folklore de la provincia de Soria», en *Sociedad Española de Antropología, Etnografía y Prehistoria. Actas y Memorias* 2, pp. 69-70 (Actas).
- Versnel, H. S. (1994): «Πεπρημένως»: The Cnidian curse tablets and ordeal by fire», en R. Hägg (ed.), *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical*

Evidence. Proceedings of the Second International Seminar on Ancient Greek Cult, organized by the Swedish Institute at Athens, 22-24 november, 1991 (Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae, 8.º, XII), Stockholm, pp. 145-154.

Villar, F. (2000): *Indoeuropeos y no indoeuropeos en la Hispania prerromana. Las poblaciones y las lenguas prerromanas de Andalucía, Cataluña y Aragón según la información que nos proporciona la toponimia*, Salamanca.

Zecchini, G. (1994): «Aspetti del federalismo celtico», en L. Aigner Foresti-A. Barzanò-C. Bearzot-L. Prandi-G. Zecchini (eds.), *Federazioni e federalismo nell'Europa antica. Bergamo, 21-25 settembre 1992. Alle radici della casa comune europea, volume primo*, Milano, pp. 407-423.