

VOTA OMNIA FINIBVS. LA TÉSERA DE HERRERA DE PISUERGA Y LA RITUALIZACIÓN DE LOS PACTOS EN LA HISPANIA INDOEUROPEA¹

Francisco Marco Simón

1. Una de las más interesantes téseras de hospitalidad hispanas apareció casualmente en 1965 en la granja de “La Luz”, junto al río Burejo y un poco al sur de Herrera de Pisuerga (Palencia), la antigua *Pisoraca vaccea* ubicada en la frontera misma con los cántabros (Ptol. 2, 6, 51; Ravenn. 318, 13). Es una lámina de bronce opistógrafa, recortada en forma de suido, jabalí o cerdo (con la cabeza del animal hacia la derecha en el anverso), que tiene una longitud máxima de 12,3 cms., un alto máximo de 8,5, un grosor de 0,1. La pieza formó parte de la colección Fontaneda en el castillo de Ampudia de Campos, estando actualmente en el Museo Arqueológico de Palencia.² Fechable, por la expresión de los cónsules en ejercicio (Sexto Pompeyo y Sexto Apuleyo), en el año 14 d.e., su texto, inciso, es el siguiente, de acuerdo con nuestra lectura:

Recto: *Sex(to). Pompeio. Sex(to). Appuleio co(n)s(ulibus) / k(alendis) Augustis / Caraegius et Abuanus et Caelio mag(istratus) et / senatus Maggavienses Amparamum / Nemaiecanum Cusaburensim / civitate honoraria donatus(?) libertos / posterosque ita vota omnia ei fecerunt / finibus Maggav(i)ensium quae / civi<s> Maggaviensiu(m).*

Verso: *Sex(to). Pompeio. Sex(to). Appuleio / co(n)s(ulibus). Amparamus. Nemaioq[um?] / [Cu]saburensis. hospitium. fecit cum / civitate. Maggav(i)ensium sibi. liberis. liber / [t]isque. posterisque. suis.*

¹ Este trabajo se ha llevado a cabo en el marco del Proyecto de Investigación de la DGICYT PS98-1610 (“Las divinidades en la Hispania indoeuropea”). Agradezco a los Dres. A. Escobar y G. Fontana, del Departamento de Ciencias de la Antigüedad de la Universidad de Zaragoza, su disposición y sugerencias en la discusión de los aspectos filológicos del epígrafe, así como a los Dres. F. Beltrán y F. Pina, sus comentarios sobre diversos elementos del documento, aunque el texto se debe a mi exclusiva responsabilidad.

² García y Bellido 1966, 149-166, 150-151; Hernández Guerra 1994, nº 114, 148-150; Peralta 2000, 145-147. Sobre los pactos de hospitalidad en general, véase más recientemente De Hoz 1986, 67-77; Dopico 1980; Untermann, 1990; Id., 1997; Jordán Cólera 1998, 141-172; Castellano / Gimeno 1999; Beltrán 2001; Id. e.p.; Marco (e.p. 1).

eunque. liberos / libertos. posterosq(ue). eius. omnis. Maggav(i)e(n) / ses. in hospitium. fidem. clientelamque. suam / suorumqui. receper(un)t eademq(ue). condicione / esset. qua. civi<s>. Per. mag(istratus). Caelione(m) / et. Caraegium. et Aburnum / actum.

He aquí nuestra traducción.

Cara A: “Siendo cónsules Sexto Pompeyo y Sexto Apuleyo, en las calendas de agosto, Caregio, Abuano y Caelio, magistrados, y el senado magaviense, (recibieron), habiéndosele concedido la ciudadanía honoraria, a Ampáramo, de los Nemaiecanos, cusaburense, a sus libertos y a sus descendientes, y en consecuencia hicieron en los límites de los magavienses todos los votos que (hace) el ciudadano de los magavienses”.

Cara B: “Siendo cónsules Sexto Pompeyo y Sexto Apuleyo, Ampáramo, de los Nemaioicos, cusaburense, hizo un pacto de hospitalidad con la ciudad de los magavienses para sí, los suyos, sus libertos y descendientes, y todos los magavienses los recibieron a él, a los suyos, a sus libertos y descendientes en hospitalidad, fe y clientela, (de forma que) estuviera en la misma condición que el ciudadano. Hecho a través de los magistrados Caelio, Caregio y Aburno”.

Esta tésera, la de más reciente cronología de las fechables de forma precisa, expresa, pues, la concesión de la ciudadanía honoraria de la *civitas Maggavensium*³ al cusaburense⁴ Ampáramo, del grupo de los Nemaiecanos (o Nemaiecos), honor que se asegura igualmente para sus libertos y descendientes. En la cara B se menciona el pacto de hospitalidad de Ampáramo con los magavienses, especificándose además que éstos reciben a los cusaburense en hospicio, fe y clientela, otorgándoles los mismos derechos de que ellos gozan como ciudadanos, lo que refren-

³ La *Civitas Maggavensium* mencionada es una comunidad política cántabra que ha sido identificada con la *Vellica* de Ptolomeo (2, 6, 50), pero cuyo núcleo principal debió de ser el castro romanizado de Monte Cildá, en Olleros de Pisuerga (Palencia), que entre los ss. II y IV cambió su ubicación para asentarse en Santa María de la Mave. El topónimo Mave estaría recogiendo el antiguo nombre de la ciudad (Albertos 1975, 49; García Merino 1993, 97). Solana, sin embargo, ha apuntado la posibilidad de que se trate de Paredes de Nava (1981, 40 y 68), que, sin embargo, podría ser *Intercatia*, por las dos téseras halladas en esta localidad. Una, fechable en el año 2 d.e., documenta el pacto del intercatiense Acces y la *Civitas Palantina* (CIL II 5763; García Merino 1993, 133), y la otra el del turiasonense M. Titius Fronto con el *populus Intercatiensis* (Castellano y Gimeno 1999, 361 ss.).

⁴ Aunque la hominimia con la *Consabura* carpetana (Plin. NH 3, 25; Front., *Strat.* 4, 5, 19; *It. Ant.* 446, 6; Ptol. 2, 6, 57 –*Kodábora*–; Ravenn. 313, 15) planteó la posibilidad de que fuera ésta la ciudad mencionada en la tésera de Herrera de Pisuerga (García y Bellido 1966, 152), la lejanía geográfica y, sobre todo, la onomástica de la tésera, típicamente cántabra (Albertos 1987, 162), apuntan hacia una localización cercana de la ciudad, posiblemente en el valle del río Burejo (García Merino 1993, 109), junto al que apareció la pieza. Si, como parece probable, la *Civitas Maggavensium* se ubica en Sta. María de la Mave (Olleros de Pisuerga), la situación de *Cusabura* en el valle del Burejo la convertiría en una comunidad inmediatamente colindante, o casi, con aquélla por el sur. El grupo familiar de Ampáramo (los *Nemaiecani* o *Nemaioici*) tiene un claro paralelo lingüístico en el *Nemaiois* de la tésera de Sasamón, Burgos (González 1986, núms. 155 y 184; Untermann 1997, K.14.2).

dan los magistrados Caelio, Caraegio y Aburno, ya mencionados al comienzo de la cara A como garantes del acuerdo junto al senado magaviense. Todos los personajes son peregrinos y ostentan una onomástica muy característica de la zona, pero la redacción del documento puede reflejar la influencia romanizadora a través de la *Legio IV Macedonica*, establecida en Herrera desde el 19 a.e. hasta el 39-42 d.e., de cuya *canaba* surgió el núcleo urbano (García Merino, 1993, 180).

Pero lo que nos interesa resaltar aquí es la especificación en la cara A del documento de que dicha concesión de la ciudadanía honoraria viene acompañada de la realización de toda clase de votos en los límites de la *civitas Maggavensium*, precisamente los *vota* que definen la ciudadanía magaviense.

El editor, que no da la traducción del texto, plantea (además de la omisión por parte del grabador del vocablo *liberos* antes de la última palabra de la línea 6 –*libertos*–, en consonancia con la serie de palabras similares del reverso) la posibilidad, que le fuera sugerida por D'Ors, de substituir el *donata* de la línea 6, cuya lectura le parece muy segura, por *donaverunt* (García y Bellido 1966, 150), que sería el verbo correspondiente a los sujetos *Caraegius et Abuanus et Caelio mag(istratus) et Senatus Maggavienses*. Si, como ha apuntado F. Beltrán (e.p.), se leyera *donatus* en lugar de *donata* en la línea 6, cabría entender su terminación como un error por *donatum* (referido a Amparamum), mejor que por *donatos* (que se referiría tanto a éste como a los *libertos posterosque*). El examen del dibujo y la fotografía de García y Bellido parecen abonar ciertamente la interpretación de Beltrán (*donatus* en lugar de *donata*), aunque sólo una autopsia de la pieza permitiría asegurarla. Habría que suponer, en cualquier caso, la elisión de un verbo del tipo del *repper(unt)* de la cara B: los magistrados y el senado recibieron a Ampáramo, gratificado con la ciudadanía honoraria, así como a sus libertos y descendientes.

El texto presenta claras incorrecciones formales. El *civi<s>* de la línea 9 sería el sujeto del verbo elidido (*facit* probablemente), cuyo complemento sería el *quae* que tiene a *vota omnia* como antecedente (*ita vota omnia ei fecerunt finibus Maggavensium quae civi<s> Maggavensium (facit)*). Los etnónimos y los gentilicios aparecen con variantes en ambas caras de la tésera (*Maggavienses / Maggaveses / Maggavensium; Nemaiecanum / Nemaieco[um?]*), al igual que la escritura de *Maggavienses* por *Maggavensis* para calificar al senado de la *civitas*, por no hablar de la doble forma onomástica de uno de los magistrados mencionados (*Abuanus/Aburnus*).

De la lectura que aquí se propone se desprende un elemento no suficientemente valorado por la historiografía que se ha ocupado del estudio

de esta pieza:⁵ la ritualización de este acuerdo que implica la concesión de la ciudadanía honorífica. Ni García y Bellido ni, más recientemente, Peralta Labrador parecen haber reparado en el interés de la locución *vota omnia ei fecerunt finibus Maggaviensi(u)m que civi<s> Maggaviensiu(m)*, y tan sólo Beltrán Lloris (e.p.) ha señalado acertadamente que la realización de los votos “cualquiera que sea su sentido preciso, parece comportar una ceremonia religiosa”, quizás un sacrificio del cerdo que conforma la pieza (Id. 2001, 47, n. 61).⁶

Pero vayamos al núcleo de la cuestión. El acuerdo se sanciona de forma solemne mediante la realización de toda clase de votos *finibus Maggaviensium*. El vocablo *finis* alude a la línea que limita un espacio, y en ese sentido los agrimensores hablan de una *linea finitima*. Como *extremitas* de una superficie de suelo, normalmente es necesario fijarla por medio de una serie de elementos exteriores reconocibles (Schulten 1962, 89). Es cierto que *finis* se usa, lo mismo que el círculo, para expresar también el espacio encerrado por esas líneas limitáneas (en nuestro caso, el territorio de la *civitas*). Cualquiera de las dos posibilidades es factible, y soy perfectamente consciente de ello.⁷ No obstante, varios son los criterios que parecen aconsejar la interpretación de *finibus Maggaviensium* en el sentido de “límite” o “frontera”. Por un lado, la prevalencia de este significado en los pasajes literarios de los autores coetáneos o próximos

⁵ Según García y Bellido (1966, 154-155), Ampáramo y los suyos “reciben a los maggavienses en hospicio, fe y clientela, otorgándoles los mismos derechos que él y los suyos gozan. Pacto doble en el que una ciudad (la *Civitas Maggaviensium*) recibe en su seno a un particular (Ampáramo) y éste corresponde acogiendo a la ciudad y sus futuros componentes en hospicio, fe y clientela. Esta interpretación parecería lógica en un documento de estas características (en el que incluso cada una de las partes grabaría su propio documento empleando, como vio bien el editor, dos amanuenses distintos), pero se topa con la dificultad del latín empleado, pues el sujeto del *repper(un)t* de la línea 8 no puede ser otro que *omnis* (por *omnes*) *Maggaveses*. Peralta (que traduce –2000, 145– el final de la cara A como “... le otorgaron todas las prerrogativas en territorio magaviense en iguales condiciones que los ciudadanos Magavienses”), sigue la interpretación de García y Bellido para la cara B. No así Hernández Guerra (1994, 149), quien, aunque omite la traducción del final de la cara A (*quae civi Maggaviensiu(m)*), interpreta correctamente la cara B, lo mismo que Curchin (1994, 97) y Beltrán Lloris (e.p.), quienes subrayan la interpretación al revés del editor.

⁶ En la mayoría de los santuarios galos la especie más consumida es el cerdo (como muestran los espacios de Bennecourt, Ribemont-sur-Ancre o Gournay), frente a la preponderancia del caballo, o del buey en los rituales no alimentarios (Meniel 1992, 15, 93 ss.), y también en Roma es uno de los fundamentos de los *suovetaurilia*, como es bien sabido. En los restos de los sacrificios alimentarios colectivos revelados en el altar prerromano de Capote, en la Beturia céltica, domina ampliamente, sin embargo, el ganado vacuno seguido de los ovicápridos, con el cerdo en tercer lugar (Berrocal-Rangel 1994, 289 ss.). El cerdo es una de las víctimas sacrificiales mencionadas por la inscripción lusitana del Cabeço das Fraguas, y aparece en la iconografía sacrificial del puñal votivo del Instituto Valencia de Don Juan de Madrid o del carrito votivo de Castelo Moreira (Portugal), mientras que el carrito votivo de Mérida tiene una escena de caza del jabalí (Blázquez 1983, 232 ss., figs. 42 y 141; Marco 1994, 366 ss.).

⁷ Ejemplos de éstos y otros usos del vocablo en Leonhard 1909; *ThLL* VI, 186-803; Glare 1990, 703-704. Inicialmente, lo locución *in finibus* en los *Gromatici Veteres* significa “en la línea de frontera”; luego pasaría a designar un área próxima a ésta, y más tardíamente la totalidad del territorio, como metonimia (datos en Kovács 1998, 104-105).

cronológicamente a la tésera de Herrera.⁸ Por otro, y más significativamente, el sentido de “límite” o “frontera” que tiene el término *finis* en buena parte de los epígrafes que lo contienen.⁹ Y, en tercer lugar, lo superfluo o redundante que resultaría la mención del vocablo en cuestión si se refiriera al territorio de la *civitas* de forma global, habida cuenta de la mención expresa del senado y los magistrados magavienses en la cara A (o la fórmula final de la cara B *Per mag(istratus).... actum*), que, en buena lógica, indicarían –de no incluirse *finibus* con el significado limitáneo que sugerimos– que esos *vota* ritualizando la concesión de la ciudadanía se realizarían en núcleo urbano capital de la *civitas*.¹⁰

Los *vota omnia* desarrollados *finibus* son, precisamente, aquéllos que lleva a cabo el ciudadano magaviense en cuanto tal. Es decir, que la asunción de la ciudadanía honorífica por parte del cusaburense Ampáramo culminaría en el horizonte del rito mediante la cumplimentación de

⁸ De las 72 menciones de *finibus* en Livio, la mitad pueden interpretarse con seguridad en el sentido de “límites” o “fronteras”, y ello sucede igualmente en las tres menciones del vocablo contenidas en Salustio (*Bell.* 1, 14, 8; 1, 97, 3; *Hist.* 1, fragm. 107) o en 12 de las 17 contenidas en Tácito.

⁹ El análisis de los datos del banco de Heidelberg (*EDH*) indica que la mayor parte de los 79 epígrafes que contienen el término *finis* aluden su significado limitáneo. Otras 30 inscripciones mencionan el término en la forma *finibus*, y de ellas 20 parecen aludir claramente a espacios de frontera. Especial interés tienen dos inscripciones por exhibir dos fórmulas que constituyen los paralelos más próximos a la de la tésera de Herrera. Una de ellas, de Bizanet, en la Narbonense presenta el texto *M(arcus) Atilius / Labeo v(otum) s(olvit) / [l(ibens) m(erito)] Finibu[s]* (*AE* 1914, 85), que plantea una doble posibilidad de interpretación: en primer lugar que se trate de una dedicatoria “A las Fronteras” (es decir, a los dioses que las protegen), opción que considero más probable aunque es más normal la aparición del teónimo al comienzo de la inscripción; en segundo lugar, que haya una omisión del teónimo en la inscripción votiva y que el personaje llevara a cabo su voto “en los límites” de no se especifica qué espacio. La segunda inscripción procede de Ondód (Hungria) (*AE* 1934; Barkóczy y Mócsy 1972, n° 135, lám. L; Sasel Kos 1996, 89; Kovács 1998): *Aecornae / Aug(ustae) sac(rum) / Emonienses / qui / consistunt / finibus / Savar(iensium) / v(otum) s(olverunt) l(ibentes) m(erito)*. Como en el caso anterior, también aquí se da la unión del *votum* con los *finis*, como en nuestra tésera. La lápida, datable en la segunda mitad del s. I, apareció con otras en un pozo tardorromano de Ondód, a 8 kms. de *Savaria* (Szombathely), a donde, según Kovács, habría sido llevada desde *Savaria* en el s. IV para ser reutilizada. Si así fuera, apuntaría a un establecimiento de los comerciantes emonenses en los límites de la ciudad, ante el pomerio (Kovács 1998, 106). Una inscripción de Pedergrnaga, localidad situada entre Cremona y Brescia, alude a la erección de siete aras a Júpiter *finibus Cremonensium* (*CILV* 4148); dada la vecindad entre *Cremona* y *Brixia*, es posible que se tratara de un santuario de frontera. Otro epígrafe de Bölske (Hungria) se dedica a *[I(ovi) O(ptimo) M(aximo) T]eutano... finibus Eraviscorum* (Kovács 1998, 103). También tienen interés especial aquellas inscripciones que mencionan el término *finibus* en relación con el establecimiento de aduanas (... *portoria a finibus cannabarum Dimensionum usque [ad--]*: *AE* 1919, 10; *AE* 1950, p. 79, n. 239: *Hystria*), las que lo contienen junto a otro de sus posibles usos, el de territorio (... *finibus territori [Cumani--]*...: *AE* 1980, 239), o aquéllas que marcan las fronteras en los miliarios (*CIL* XIII 9041; *AE* 1969/70, 394; 1975, 611; 1979, 410).

¹⁰ Como manifiesta el pacto de los zoelas, datable en el año 27 d.e.: *Per Abienum Pentili magistratum Zoelarum actum Curunda* (*CIL* II 2633).

aquellos votos y rituales que sirven para definir “religiosamente” la ciudadanía.¹¹

2. A la vista de la tésera de Herrera cabría preguntarse si la ritualización de los acuerdos constituiría una norma usual entre los indígenas hispanos, y si esa solemnización religiosa podría tener que ver con los límites de las entidades políticas afectadas.¹²

La invocación por parte de los indígenas hispanos a los dioses a la hora de llevar a cabo pactos o juramentos la conocemos por una información de Apiano (*Iber.* 52) a propósito de la perfidia de Lúculo con los habitantes de Cauca. Mediante un engaño ocupó la muralla y mandó matar a toque de trompeta a los habitantes de la ciudad en edad militar:

“Ellos, entretanto, invocando las lealtades y los dioses protectores de los pactos (θεοὺς ὀρκίους), y recriminando su perfidia a los romanos, perecieron de forma cruel, consiguiendo escapar unos pocos de los veinte mil hombres a través de las escarpadas puertas de la muralla” (trad. de Gómez Espelosín).

¹¹ Como ha indicado F. Beltrán (e.p.), la tésera de Herrera constituiría, con otras dos halladas en Paredes de Nava (Palencia) y en Peralejo de los Escuderos (Soria), un dossier específico dentro de los documentos de hospitalidad: el de los que atestiguan la concesión de la ciudadanía honoraria, con un formulario prácticamente idéntico en estas dos últimas (*eodem iure eadem lege qua Intercatienses; ut eodem iure essent Termes quo cives Terrestini*), y muy similar en la de Herrera (*eadem condicione esset qua civi<s>*), en la línea 9 de la cara B). La diferencia significativa en mi opinión es que en ésta se explicita, además, la ritualización de esa concesión ciudadana.

¹² Una muestra general de epigrafía “limitánea” (*finis fundi, civitatis, provinciae, populi Romani, controversiae de finibus*) puede consultarse en A. Schulten 1962. Una inscripción de Capua alude al arado como instrumento delimitador del *finis civitatis* (CIL X 3825: *Iussu imp(eratoris) Caesaris qua aratrum ductum est*). Sobre los *fines publici* véase igualmente Lambrechts 1970, 75 ss.. En Hispania, además de los epígrafes limitáneos tanto entre comunidades de estatuto privilegiado (CILII 656: *Vcubi y Emerita*) como entre ciudades peregrinas (CILII 859: *Bletisama, Mirobriga y Salmantica*; 857-858: *Lancienses e Igaeditani*; 5033: *Robrigenses e ...polibedenses*), o de las menciones contenidas en la *lex Vrsonensis* y en el senadoconsulto de Gneo Pisón (CIL II –2ª ed.-, fasc. 5, 1022 y 900, respectivamente), tienen interés, por su vecindad geográfica, los que dividen los *prata* de la *Legio IV* y el *ager Iulobrigensium* (Iglesias y Ruiz, 87-105), y el término *finis* aparece asimismo en el Bronce de Bembibre (por último, Grau – Hoyas 2000; AA.VV. 2001), en el que el Príncipe confirma a los fieles *Castellani Paemeiobrigenses* la posesión de sus campos con sus límites (“...quosque agos et quibus finibus possederunt Lucio Sestio Quirinale leg(ato) meo... eos agros sine controversia possidere iubeo”). Como ha señalado López Melero (2002, 189), la cancillería de Augusto manejaba el mismo formulario que el *officium* que redactó las condiciones de paz dadas por Escipión a los embajadores cartagineses (Liv. 30, 37, 2: *quosque agros quibusque finibus ante bellum tenuissent tenerenti*). Interés especial tiene una inscripción celtibérica procedente de Trévago (Soria), situada al oeste de la antigua *Augustobriga* (Muro de Ágreda), menciona a Marco Culierico, un augur que muere en el límite (o dentro de los límites) de *Arcobriga* (Monreal de Ariza) *fine Arcobrigensium* (Jimeno 1980, 135-136). Sobre los *fines* de los espacios cultuales, CIL X 3828; AE 1903, 188; *Ibid.* 1987, 34); la *lex Narbonensis* los menciona igualmente (CIL XII 6038: *...quo anno fla[men] fuerit inscribendi permitti ei Narbo[n]is intrafines eius templi statuae ponendae ius esto...*; Williamson 1987), así como la espléndida inscripción-mojón bilingüe (en latín y en galo) de Vercelli, en la que se contienen los *fines del campus* que Akasios Arkantomaterkos donara como terreno común a dioses y hombres (*comunem deis et hominibus*), es decir, como espacio de santuario (Tibiletti 1976; Lejeune 1993; Peyre 2000).

El término τὰ ὄρκια, en plural, alude a las ceremonias, sacrificios o libaciones que acompañan a un juramento, de donde surge el significado de “pacto”, “promesa” o “convención”. Vemos, pues, como la lengua griega establece una relación muy clara entre la acción del pacto o juramento y los rituales (libaciones o sacrificios) que la solemnizan.

Cuando los vacceos de Cauca invocaban a los dioses de los pactos se comportaban siguiendo unas pautas que encontramos en otros espacios culturales desde la más temprana antigüedad. Recuérdese la mención de los dioses en los tratados internacionales del Próximo Oriente y del mundo antiguo en general (Kestemont 1974; Liverani 1990; Canfora 1990), una práctica reiterada en el pacto entre Aníbal y Filipo V de Macedonia (Baré 1983).

Desconocemos el nombre y la personalidad de los dioses de los pactos a los que invocaban los indígenas de Cauca, pero contamos con diversos nombres que parecen apuntar a deidades de este tipo. Tal sería el caso del *tokoitos* del Bronce de Botorrita, relacionado ya por De Hoz y Michelena (1974, 74, 98) o Tovar (Beltrán y Tovar 1982, 64) con los teónimos *Toga*, *Togotis* o –con infijo nasal– *Tongus Nabiagus* del oeste y el noroeste de la Península. Éste, como el *Genius Tongobrigensium* (CIL II 5564), se explicaría, como indicaran Albertos (1966, 231) y De Bernardo Stempel (1999, 156-157; 2001, 326-327), a partir del radical **tong-* que sirve como base de los teónimos para indicar el juramento en las lenguas célticas. En un trabajo reciente, Koch (1991) ha relacionado la fórmula irlandesa del juramento (*Tongu do dia toingeas mo tuath*: “juro por el dios por el que jura mi tribu”), que evita pronunciar el nombre divino, que sería tabú, con el juramento galés *tyghaf tyghet* y la expresión gala *toncnamam toncsiiontio* que aparece en la tablilla mágica de Chamalières. Asumiendo la interpretación que Wagner (1970) y Hamp (Koch 1991, 252) llevaron a cabo sobre el dios Lugus, que sería originaria y etimológicamente la divinidad del juramento¹³ (**lugiom*), plantea que se trate de fórmulas derivadas de otra perteneciente al céltico común (**tongu (do) Luge lugjom*, “juro un juramento a Lugus”), respecto de la cual debía evitarse pronunciar tanto el nombre del dios como el del término común del juramento casi homófono, en un proceso similar al que explicaría la *evocatio* romana. Ello explicaría que el céltico común

¹³ El texto de Chamalières terminaría con la repetición de un encantamiento: *Luge dessu-mm-iis; Luge dessu-mi-is; Luge dessu-mi-is; LuXe*, que Schmidt y Koch traducen como “Por Lugus los preparo, por Lugus los preparo, por Lugus los preparo, por Lugus”, frente a Lejeune, Fleuriot o Henry, para quienes *luge* pertenecería más bien a la raíz de “juramento” (datos en Koch 1991, 255). Sobre la magia en el mundo romano-céltico, Marco (e.p. 2). De Sasamón procede una pequeña ara que reza, simplemente, *Iovi / Opti/mo M/aximo / hospi/[t]ium*. Esta pieza, fechable entre mediados del s. I y fines del II, podría estar atestiguando la persistencia del pacto de hospitalidad indígena (en este caso bajo el patrocinio de I.O.M.), si bien Perea da buenas razones en su interpretación de *hospitium* como espacio funerario privado bajo la tutela de la deidad (1991-1992).

**tonketo-*, “destino (jurado)”, se formara como palabra desacralizada para reemplazar a **lugjom* (Koch 1991).

Es evidente que en el estado actual de la documentación es imposible atribuir un nombre a la divinidad o divinidades (comparables al *Zeus Xenios* griego o al *Dius Fidius* latino) a las que se dirigirían, como garantes de los acuerdos, los hispanos de *Cauca* mencionados por el texto de Apiano o a las que los magavienses y cusaburenses de la tésera de Herrera de Pisuerga dirigieron sus *vota*. Pero no me parece ocioso indicar la presencia de teónimos, más o menos cercanos, cuya etimología parece razonable interpretar en el contexto del dossier del juramento. Incluso la propia iconografía de *Tongus Nabiagus* en el monumento de Braga (*CIL* II 2419; Marco 1994, 338-340), como deidad fluvial barbada y con el cuerno de la abundancia, podría indicar que la sacralización del juramento a través del agua podría ser uno de sus rasgos.

Diodoro de Sicilia alude a la proverbial hospitalidad de los celtíberos, que rivalizaban en la acogida de los extranjeros siendo, por ello, amados por los dioses (5, 34-35). El gran número de téseras aparecidas en la Celtiberia y las áreas limítrofes de la Hispania indoeuropea, un caso insólito y sin parangón en el mundo romano, confirma arqueológicamente la vigencia de tales usos. La tésera de Herrera de Pisuerga asegura además que tales pactos conllevaban la realización de rituales en el caso de los magavienses y de los cusaburenses. Un análisis comparativo de lo que sabemos en otros ámbitos nos puede ayudar a contextualizar estos datos y a responder a la segunda de las preguntas planteadas, referente a la realización de rituales *in finibus civitatis*.

Recordemos una serie de realidades a la hora de contextualizar la tésera palentina. El carácter especial de los confines aparece en los más diversos contextos culturales. En Mesopotamia había una auténtica obsesión por no alterar la posición de los *kudurru*, y estas piedras de confín contienen, como es sabido, una riquísima iconografía en la que el elemento esencial es la representación de las divinidades que se suponía habían sido garantes de los acuerdos, incluso con la mención en el texto de maldiciones contra quienes contravinieran esos pactos (Black y Green 1992, 113-114). De manera similar, una de las más reiteradas confesiones negativas en el “Libro de los muertos” de los egipcios es el no haber falsificado las medidas del campo, pues mover las piedras de confín equivalía a turbar el orden de las cosas y la estabilidad personificada por la diosa Mâat.¹⁴ El libro octavo de los *Manavadharmashastra* o “Leyes de Manu”, datables en el s. II a.e., atribuía a este personaje, héroe epónimo del género humano en la mitología védica, las normas relativas a los signos de confín, lo que equivalía a sustraerlas a la esfera humana y

¹⁴ Véase, por ejemplo, la declaración de inocencia contenida en el cap. 125: Blázquez y Lara Peinado 1984, 226 ss.

situarlas en el momento de la creación, en el tiempo sagrado del mito (Piccaluga 1974, 57-60).¹⁵

Como se ha indicado recientemente para el caso griego (Fernández Nieto 2001, 227), numerosas creencias y procedimientos mágicos contienen una representación de la realidad que concede a las ideas de los límites y los confines el valor de fuerzas poderosas. En Grecia los ὄρια se conciben como concreción epifánica de Apolo (Paus. 2, 35, 2) y sobre todo de Zeus, testigo y garante de la inamovilidad de las piedras de confín en sus dos aspectos complementarios de Ὀμόφιλος y de Ξένιος según que hubieran establecido la amistad entre vecinos o el odio (Plat. Leg. 8, 842 E, 843 CD). En Israel es Yahveh quien fija los *massebôt* o signos de confín que estabilizan el país” (Ringgren 1963, 21 ss.), de la misma forma que en la antigua China era Ta-chō, el “Señor del Suelo” o Heou-t’ou, el “Señor-tierra”. Por encima de la diversidad de soluciones aplicadas, una conclusión parece imponerse: estamos ante medios diversos pero coincidentes en el objetivo común de control del espacio: de ahí, la sacralización de los signos de confín (Piccaluga 1974, 84 ss.).

En el sistema religioso de los romanos los signos limitáneos se pensaba que constituían la sede de *numina*: en concreto es Iuppiter Terminus la divinidad esencial que los protege (Simon 1994), el *deus Terminorum*, aunque también Silvanus aparece venerado como *tutor finium* (Horat. *Epod.* 2, 22). Dionisio de Halicarnaso (2, 74) indica que los romanos consideraban divinidades a los *termini* y les ofrecían anualmente primicias vegetales, pues no hubiera sido lícito ensangrentar las piedras de los confines, algo que también recoge Plutarco (*Quaest. Rom.* 15). Pero, aunque diversos autores recogen ofrendas incruentas a Terminus o a los *termini* (desde tortas, primicias vegetales, cereales, legumbres o habas, coronas, bandas, lucernas o vino), también se contempla la posibilidad de ofrendas animales de pollos, corderos, ovejas o cerditos (Piccaluga 1974, 18-19).

Los mojones terminales no presentan forma humana, aunque se conoce al menos un caso rematando en un rostro barbado y con la inscripción *Deo Termino dicatum* (CIL XI 956, Parma). La instauración de los signos de frontera implica la instauración de la realidad normal de las cosas, como medios que son de control sacral de la realidad espacial, temporal, social y política, es decir, del establecimiento de la realidad entendida en el conjunto de sus componentes (Piccaluga 1974, 139-140). No de extrañar, en consecuencia, que sea Numa, el auténtico “fundador” de la religión romana, hombre δίκαιος y πολιτικός quien implantara los límites (Plut. *Numa* 16,2), o que la fiesta de los *Terminalia*, celebrada el 28 de febrero –es decir, al final del año primitivo– tenga una “re-

¹⁵ De igual manera los aborígenes australianos señalan los confines del territorio mediante rocas y atribuían tal acto a los antepasados, que de tal modo quedarían petrificados, para conferir así estabilidad en el devenir a la propiedad del espacio sobre la base de relacionarla con el tiempo sagrado de los orígenes (Piccaluga 1974, 28-30).

sonancia moral” (Dumézil 1955, 127). Rituales como el que el *pater patratus* de los sacerdotes feciales realizaba en las fronteras del pueblo enemigo a la hora de declarar la guerra o de firmar un pacto (Liv. 1, 32, 7 ss.; Dion. Hal. 2, 72, 7 ss.), o incluso personajes como el pretor Genucius Cippus –es decir, “signo de confin”– (Ovid. *Met.* 525-561; Val. Max. 5, 6, 3; Plin. *NH* 11, 123) subrayan igualmente el carácter mágico-religioso de los límites en la cultura romana, por no hablar de ese límite particularmente esencial que es el *pomerium*, que asegura la integridad del suelo auspicialmente privilegiado de la ciudad (Magdelain 1976; Catalano 1978, especialmente 479-491).¹⁶

El valor de los límites viene subrayado por la situación fronteriza de numerosos santuarios, que se explica, tanto en las culturas próximo-orientales como en la griega, las itálicas o las célticas, por la creencia de la protección que los poderes sobrenaturales ejercen en esa zona liminal, siempre peligrosa. En Hispania parece clara la ubicación fronteriza e interpolitana de diversos santuarios, como el de Ataecina en Alcuéscar (en una zona –donde confluyen los territorios de Emerita, Metellinum, Turgalium y Norba– entre lusitanos, vettones y célticos) o el de Lamas de Moledo (entre celernos e interamnienses) (Marco 1996a, con las referencias correspondientes).¹⁷

Autores como F. de Polignac han subrayado (1984, 33; 1991) la importancia de los santuarios de frontera en la definición del territorio de la polis griega en el s. VIII.¹⁸ La extensión de las tierras controladas por la comunidad depende del santuario, que se localiza a menudo en una *situación límite*.¹⁹ En los límites de la llanura donde dominan la ocupación densa y las actividades culturales, el santuario extraurbano jalona el avance de la civilización agraria frente al dominio próximo de las montañas o el mar. El santuario se constituye en una suerte de mura-

¹⁶ He aquí cómo lo definen los augures: “*Pomerium quid esset, augures Populi Romani, qui libros de auspiciis scripserunt, istiusmodi sententia definierunt: “Pomerium est locus intra agrum effatum per totius urbis circuitum pone muros regionibus certis determinatus, qui facit finem urbani auspicii”*” (Gell. *NA*13, 14, 1). En la expresión *finis urbani auspicii*, que aparece igualmente en Grano Liciniano (8, 7, ss., ed. Flemisch), el término *auspicium* tiene principalmente el significado de “poder” magistratual o en relación con la *auspicatio*, y no sólo el de “signo” divino (Catalano 1978, 481). Sobre los *Terminalia* como celebración de los signos de confin y del final del año, su doble función espacio-temporal y los signos de confin como plasmación del *templum caeleste*, Magdelain 1962.

¹⁷ Como sugerimos en otro trabajo (Marco 1996b, 219), el lugar en que fue hallada la lápida dedicada al dios Vagodonnaegus por la *Res Publica Asturica*, en un sitio de paso del río Orbigo (La Milla del Río), podría haber sido un santuario de confin –a unos 20 kms. al este de la ciudad–, posiblemente con *Legio VII*.

¹⁸ Especialmente los numerosos –aunque modestos– dedicados a Artemis, la *Göttin des Draussen* en la afortunada expresión de von Wilamowitz-Möllendorff (1923-38), señora de los espacios intermedios entre el espacio civilizado y el universo salvaje, dueña de las fronteras de la normalidad.

¹⁹ El caso del *Heraion* de Argos es perfectamente ilustrativo, pero también los de Amiclas en Lacedemonia, Amarinto en Eretria, Poseidonio en Corinto, Dídima en Mileto, el *Heraion* en Samos...

lla simbólica contra el dominio de lo indiferenciado, de lo desordenado y de lo efímero de la ἐσχατιά. El santuario define un territorio cuyo control se reafirma periódicamente a través de la procesión (πομπή) que a él llega desde la ciudad y que sirve para reforzar la solidaridad del grupo social (De Polignac 1984, 42-48). El santuario vigila las agresiones exteriores, y esta función protectora explica la presencia del armamento defensivo existente como ofrendas: escudos especialmente, pero también cascos o corazas (Id. 54 ss.).

De igual manera, el santuario ibérico de El Pajarillo (Huelma, Jaén), en la cabecera del río Jandulilla (en un lugar de paso obligado entre el Alto Guadalquivir y las hoyas granadinas de Guadix y Baza), está señalando los límites del territorio civilizado politano (de la Úbeda la Vieja ubicada en su confluencia con el Guadalquivir) como una avanzadilla hacia una periferia caótica de la que protege a aquél (Molinos et alii 1998).

En Roma persistieron históricamente antiquísimas representaciones ideales del espacio relacionadas con los santuarios de confín.²⁰ El *limen sali* con el que Marte es invitado a “saltar en el umbral” (*limen sali*) y a apartar de pueblo la destrucción en el famoso *carmen Saliare* está haciendo referencia al “umbral, frontera” del territorio de Roma. El ritual de los salios subraya fuertemente la petición de que Marte monte una guardia vigilante sobre el *limen* de Roma (Scheid 1992, 587),²¹ y las informaciones arqueológicas de La Magliana, donde se sitúa el santuario de Dea Dia, confirman el carácter fronterizo del santuario, situado en el umbral de Roma, en la orilla derecha del Tíber (Scheid 1993, 592).

Esa localización de los santuarios en los límites del territorio politano es un hecho comprobado igualmente por la arqueología en diversas *civitates* de la Galia.²² Hacia ese valor especial de los límites apuntan

²⁰ El santuario de Terminus en la VI milla de la vía Laurentina, una estatua de Marte hallada en la IV milla de la vía Appia, el santuario de Fortuna Muliebris en la IV milla de la vía Latina, los bosques sagrados de Robigo y de la Dea Dia en la V milla de la vía Campana o el ritual de los *ambarvalia* que se desarrolla alrededor del territorio romano estarían representando los límites del *ager Romanus antiquus* a fines del s. VI o el V a.e. Estos elementos, junto con hechos legendarios –como el combate de Horacios y Curiacios o la derrota de Coriolano– o históricos (como la orden a Sila de no franquear el límite de 40 estadios, el campo levantado por los godos en la vía Latina o el de los vándalos de Genserico en La Magliana, a VI millas de Roma) contribuyen a marcar esta misma frontera, situada hacia la quinta milla y todavía recordada en época augústea (Scheid 1992, 583-585).

²¹ Como se indica en el De Ruggiero, *Diz. Epigr.* s.v. “limes”, col. 1075-1076, los antiguos derivaban *limes* de *limen* (Paul. Fest. P. 103L; Frontin. *Limit.* P. 29 Lachmann = 13 Thulin; Hygin. *Constit.*, p. 153L; Isid., *Etym* 15, 14, 2; Sic. Flac. *De condic. agror.*, p. 153L).

²² Brunaux 1991; Marchand 1991, 14-16. Al menos en Picardía, esos santuarios fronterizos corresponderían no a las *civitates* galorromanas, sino a los *pagi* galos. El término *pagus* parecería la verdadera unidad territorial entre los celtas, y su etimología ha sido explicada como “Mojón fijado en tierra” (C. Peyre, *Cisalpine gauloise*, n° 1, 1979, 57; cfr. Marchand 1991, 15). Entre los Ambiani, el círculo dibujado por los *fana* en un radio de 20-30 kms. alrededor de Amiens correspondería al *pagus* principal, y el mismo fenómeno se observa entre los Bellovaci (Marchand, 1991, 16). Sobre los Treveri, Scheid, 1991, 52. En territorio eduo y áreas vecinas, donde hay casos muy claros de santuarios fronterizos (así, *Intaranum* entre eduos y bitúrigos), ha persistido una toponimia (Feins, Fains, etc.) que manifiesta la herencia

igualmente algunos hallazgos epigráficos especialmente significativos. La mención en una misma inscripción de los límites del santuario de una determinada divinidad y de los de la *civitas* correspondiente parece asegurar la localización fronteriza del santuario en que surge el hallazgo.²³ El dios *Allobrox*, tutelar y homónimo de los alóbroges, está atestiguado en las fronteras del país (en Montsaléon, Francia: *CIL* XII 1531; Jufer y Lugenbühl 2001, 20). Y una inscripción gala procedente de Plumergat (Auray, Francia) está dedicada por un tal Vabros a los “Padres-fronteras” (*atrebo aganntobo*), en la interpretación de Lambert: *vabros / iiiiout / atrebo / agannto / bo durn / eogiapo*: “Vabros (à offert) aux Pères-Frontières...” (Lambert 1994, 107). Este epígrafe galo recuerda al ya mencionado latino de Bizanet, en la Narbonense, que Atilius Labeo, de acuerdo con una de las interpretaciones propuestas, dedicaría a los dioses mencionados, pero en este caso probablemente a través de una *interpretatio*, como “Fronteras” (*Finibus*) (*AE* 1914, 85).

3. Desconocemos el tipo de votos o de ceremonias rituales que se llevaban a cabo entre los pueblos indígenas hispanos a la hora de culminar pactos o acuerdos. Puede ayudar el análisis comparativo con algunos ritos que acompañaban al acto del juramento en ocasiones solemnes –pactos de alianza, juramentos de fidelidad colectiva– en las fuentes arcaicas griegas o en el mundo hitita: sacrificios de animales, bebida de líquidos acompañando el juramento y otros más específicos como la fusión de la cera para ilustrar dramáticamente de forma simbólica la suerte del perjurio, o bien las libaciones de líquidos a tierra, normalmente vino o agua, como ritual eliminatorio de función excratoria (y muy distinta, por tanto, a las libaciones que se dirigían a los dioses).²⁴ Benveniste ha destacado la homología en diversas lenguas indoeuropeas entre las nociones de juramento y de libación (1983, 363).

Hacia esa misma relación apunta el jarro de bronce bitroncocónico aparecido junto a la *tabula* de Montealegre de Campos (Valladlid), que contiene la renovación del pacto entre *Amallobrigenses* y *Caucenses* en el 134 d.e. Como muy bien indicaran Delibes y Romero Carnicero (1988, 88-89), cabría penar que el jarro hubiera sido utilizado, e incluso fabricado, para la firma del pacto original, llevado a cabo generaciones atrás. Ello explicaría que se conservara simbólicamente junto al nuevo texto un recipiente datable por sus paralelos en la II Edad del Hierro, y a ello apuntaría, además, el motivo que figura e los apliques fundidos del

de los *finēs* y de los *fana* en ellos existentes; Fain-les-Moutiers señalaría los límites entre eduos, mandubios y lingones, mientras que Feins-en-Gâtinais haría lo mismo entre carnutos, aulercos y senones (Goudineau – Peyre 1993, 158-165).

²³ Dos inscripciones de Asia Menor mencionan los *finēs Iovi Creatori et civitati Aezitanorum* (*AE* 1940, 44: Caudharhisar) y los *finēs Iovi Conditori et civitati Aezitanorum* (*AE* 1989, 702: Söpu Köy), lo que parece ubicar en posición fronteriza los santuarios de dichas divinidades.

²⁴ Sobre rituales relacionados con el juramento en el mundo antiguo, Bickerman 1976; Rudhardt 1958, 202 ss., 282 ss.; Gernet 1980, 184-185.

borde de la pieza, y que recuerda claramente dos manos entrelazadas, el símbolo esencial del *hospitium* (*Ibid.*, 90 y figs. 18 y 20).

El papel de la mano derecha en la conclusión de todo tipo de juramentos y pactos está abundantemente atestiguado en el mundo antiguo y, más concretamente, en el romano. No en vano la *dextrarum iunctio* es el símbolo de la *fides*, y algunas téseras de hospitalidad tienen a la *dextra hospitii* (Untermann 1997, K.0.2: “tésera Fröhner”) o a la *dextrarum iunctio* como soporte expresivo. Precisamente, las diestras estrechadas aparecen conformando dos téseras de zonas vecinas a la de Herrera de Pisuerga. Una es la del Museo de Palencia conteniendo el pacto entre Caisaros, de los Ceccicos, y la ciudad de *Argaelum* (Untermann 1997, K.15.1), y la otra es la que, hallada en Olleros de Pisuerga (es decir, en el que sería solar de nuestra *civitas Maggaviensium*) contiene el pacto con la celtíbera *Turiaso* (*ibid.*, K.27.1) Sabemos por Tácito (*Hist.* 1, 54) que la *civitas Lingonum* envió a las legiones romanas téseras en forma de diestra como prueba de su fidelidad con ocasión de la crisis del año 68. Es probable que uno de los actos sancionadores del acuerdo en los límites fuera el estrechamiento de manos o el alzamiento solemne de la diestra, en actitudes similares a la de una escena de la columna de Marco Aurelio, que representa un acuerdo con un jefe bárbaro en el que ambos, el Príncipe y éste, figuran con la diestra alzada (Freyburger 1986, lám. X).

Una posible correspondencia iconográfica del texto de Apiano mencionado más arriba (*Iber.* 52) son las escenas contenidas en dos cálatos ibéricos turolenses procedentes de Azaila y del Cabezo de La Guardia de Alcorisa (éste fechable entre el s. III y el primer tercio del I a.e. por la cerámica campaniense a él asociada). En ellos aparecen dos personajes afrontados con el brazo en alto y la palma de la mano abierta, a ambos lados de un motivo gran motivo floral que ha sido diversamente interpretado como una granada en flor y fruto, un ánfora o un altar. Si ese motivo floral constituyera la representación un ánfora, sería razonable pensar que contuvieran el líquido cuyo vertido o ingestión garantizaría religiosamente el juramento que sancionara el pacto (García Quintela 1999-2000, 230).

Esa escena se relaciona con otras en una composición prácticamente idéntica en las dos vasijas: un personaje que sostiene un arado tirado por una yunta de bueyes, dos jinetes lanceros que afrontan jabalíes con sus crías (representados al otro lado de otros motivos florales) y frisos de aves que separan las diversas escenas, con la aparición incluso de un pez delfiniforme en el cálato de Alcorisa. No es éste lugar en el que entrar en la interpretación de la riquísima iconografía, que ha sido contemplada como una representación ritualizada de la sociedad (Aranegui 1999) o como la plasmación de mitos esenciales llevados a cabo por protagonistas divinos (Lucas 1981, 1990). Interesa más que nos centremos en la escena de la salutación. Carmen Aranegui la interpreta plausiblemente como la celebración de un acuerdo –lo que vendría subrayado por la hipertrofia de las manos–, en concreto un pacto sobre el territorio agríco-

la que lo separaría del espacio propio de la caza y de la naturaleza silvestre (1998, 1999), y Olmos, por su parte (1996, 15), piensa que estaríamos ante una delimitación de la tierras y de sus lindes, siendo los personajes “genios liminales que vigilan el crecimiento”. Ambos autores y García Quintela, que ha retomado el análisis en un trabajo reciente (1999-2000), coinciden en que estamos ante una representación del espacio o del territorio.

La tésera de Herrera de Pisuerga, contenida en un soporte zoomorfo de tanta significación en el imaginario tradicional como el del jabalí o el cerdo,²⁵ documenta la sanción religiosa de los acuerdos de hospitalidad entre las poblaciones de la Hispania indoeuropea, en concreto la concesión de la ciudadanía honoraria de los magavienses a Ampáramo de Cusabura, a finales del Principado augústeo. Esa sanción se expresa a través de la realización de toda clase de *vota* en los límites de la *civitas Maggaviensium* (entendiendo por tales *vota* el compromiso hecho a divinidades del tipo de las mencionadas de garantizar los acuerdos tomados y su cumplimentación ritual, que podría implicar, entre otras posibles variantes, una libación o el sacrificio de la especie animal que conforma el *symbolon* del pacto). Aunque el significado del término *finis* no garantiza que tales *vota* se llevaran a cabo en las fronteras del territorio de la ciudad, el análisis comparativo de la documentación existente, tanto la literaria como en especial la epigráfica,²⁶ lo mismo que los ejemplos aducidos de la individuación teonímica del espacio limitáneo (*Atrebo Agantobo*, *Finibus*) permiten sostener esta posibilidad,²⁷ habida cuenta

²⁵ El jabalí aparece conformando otros dos documentos de hospitalidad. Uno de ellos procede verosimilmente de la provincia de Cuenca (Untermann 1997, K.0.6: *atulikum*), y el otro del poblado de La Custodia, en Viana, Navarra (*ibid.* K.18.1: *berkuakum.sakas*). A ellos habría que añadir la tésera de una colección privada de Osma (Soria), en forma de cerdo, con 5 líneas de inscripción que mencionan a *usama* (*ibid.* K.23.2). Se trata de la tésera más parecida a la de Herrera de Pisuerga, desde el punto de vista formal. Además de lo comentado antes en la nota 6, sobre el jabalí y los verracos: López Monteagudo 1989; Álvarez Sanchís 1999; Sánchez Moreno 2000. La riquísima mitología del cerdo y el jabalí en el mundo céltico ha sido recientemente estudiada por Sterckx 1998. El jabalí, que constituye la hipóstasis zoomorfa de determinados dioses, como elemento esencial en la caza y la guerra por un lado, y del festín y la hospitalidad por otro, es quizás el símbolo zoomorfo más importante en el mundo céltico (Green 1992, 44-45), y su importancia en éste (o la del cerdo, pues no siempre es fácil distinguir la especie domesticada de la salvaje) la recoge especialmente Posidonio (en Estrabón 4, 4, 3, o, especialmente, en Diodoro 6, 28, a propósito de la competición por la “porción del campeón”, tema que reaparece en la literatura irlandesa medieval a través de composiciones como “El festín de Bricriu”). En este mismo volumen J.M. Abascal compara la forma zoomorfa de algunas téseras, que aludiría a los animales vinculados con los dioses que tutelaban los pactos, con los animales figurados en diversas cecas de la celtiberia, que identificarían a las divinidades representadas en los anversos monetales, llegando a sugerir que entre ellas estuviera el pancéltico *Lugus*. En el mismo sentido, Curchin (1994, 98) parece relacionar –de forma aventurada– la fecha del 1 de agosto mencionada en la tésera de Herrera de Pisuerga con la fiesta de *Lughnasadh* conocida por las fuentes irlandesas y relacionada con esa divinidad.

²⁶ Véanse las notas 9 a 11 especialmente.

²⁷ Mejor que la alternativa de que los *vota* tuvieran lugar en los límites del pomerio (tenemos ejemplos de ampliación de los *finis* de éste en la *Vrbs Roma*: *CIL* VI, 40852, 40854; *AE* 1909, 28), como al parecer documenta la inscripción mencionada de Ondód (n. 10), dado el carácter

de la probable vecindad de las dos ciudades mencionadas en el documento. En cualquier caso, espero que estas líneas hayan contribuido al mejor conocimiento de los acuerdos sociopolíticos en la Hispania antigua, y de manera específica a su culminación a través de una sanción religiosa.

BIBLIOGRAFÍA.

- Koch, J.T., "Further to *tongu do dia tonges mo tuath, &c.*", *EC* 28 (1991), 249-262.
- Albertos Firmat, M^a L., 1966, *La onomástica personal primitiva de Hispania Tarraconense y Bética*, Salamanca.
- Albertos Firmat, M^a.L., 1975, *Organizaciones suprafamiliares en la Hispania antigua*, *Studia Archaeologica* 37, Valladolid.
- Albertos Firmat, M^a.L., 1987, "La onomástica personal indígena de la región septentrional", *Actas del IV Coloquio de Lenguas y Culturas Paleohispánicas. Veleia*, 2-3, 155-194.
- Álvarez Sanchís, J., 1999, *Los vettones*, Madrid.
- Aranegui, C., 1998, "Los Iberos a través de sus imágenes", en *Los Iberos, Principes de Occidente*, Barcelona, 175-187.
- Aranegui, C., 1999, "Personaje con arado en la cerámica ibérica (ss. II-I a.c.). Del mito al rito", *Mélanges C. Domergue, Pallas* 50, 109-120.
- Baré, M.L., 1983. *The God-list in the Treaty between Hannibal and Philip V of Macedon: A Study in the Light of the Ancient Near East Treaty Traditions*, Baltimore.
- Barlóczy, L. – Mócsy, A., 1972, *Die römische Inschriften Ungarns*, I, Budapest.
- Beltrán Lloris, F., 2001, "La hospitalidad celtibérica: una aproximación desde la epigrafía latina", *Palaeohispanica*, 1, 35-62.
- Beltrán Lloris, F., e.p., "Una variante provincial del *hospitium*: Pactos de hospitalidad y concesión de la ciudadanía local en la Hispania Tarraconense", en A. U. Stylow (ed.), *Epigrafía y sociedad en Hispania durante el Alto Imperio: estructuras y relaciones sociales (Acta Antiqua Complutensia 2)*, Alcalá de Henares.
- Beltrán, A., Tovar, A., *Contrebia Belaisca I. El bronce con alfabeto "ibérico" de Botorrita*, Zaragoza, 1982.
- Benveniste, E. 1983, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid.
- Berrocal-Rangel, L., 1994, *El altar prerromano de capote. Ensayo etnohistórico de un ritual céltico en el suroeste peninsular*, Madrid.

peregrino de la *civitas Maggaviensium*. Sobre el proceso de individuación del paisaje sagrado, Marco 1993.

- Bickerman, E. (1976), "Couper une alliance", en Id., *Studies in Jewish and Christian History*, I, Leiden, 3-32.
- Black, J. y Green, A., 1992, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia. An Illustrated Dictionary*, London.
- Blázquez, J.M., 1983, *Primitivas religiones ibéricas. II. Religiones prerromanas*, Madrid.
- Blázquez, J.M. - Lara Peinado, F., 1984, *El Libro de los muertos*, Madrid.
- Brunaux, J.L. (ed.) 1991, *Les sanctuaires celtiques et le monde méditerranéen*, Paris.
- Canfora, L. et al. (eds.) (1990), *I trattati nel mondo antico. Forma ideologia, funzione*, Roma 1990, 175-191.
- Castellano, A. - Gimeno, H., 1999: "Tres documentos de hospitium inéditos", en F. Villar y F. Beltrán (eds.), *Pueblos, lenguas y escrituras en la Hispania prerromana*, Actas VII CLCP, Salamanca, 359-374.
- Catalano, P., 1978, "Aspetti spaziali del sistema giuridico-religioso romano. Mundus, templum, urbs, ager, Latium, Italia", *ANRW* II, 16.1, Berlin & New York, 440-553.
- Corzo Sánchez, R., 1976, "In finibus Emeritensium", en *Augusta Emerita*, Madrid, 217-233.
- Curchin, L.A., 1994, "Juridical Epigraphy and Provincial Administration in Central Spain", en J. González (ed.), *Roma y las provincias. Realidad administrativa e ideología imperial*, Madrid, 87-102.
- De Bernardo Stempel, P., 1999, *Nominale Wortbildung des älteren Irischen*, Tübingen.
- De Bernardo Stempel, P., 2001, "Grafemica e fonologia del celtiberico", en F. Villar y M^a P. Fernández Álvarez (eds.), *Religión, lengua y cultura prerromanas. Actas del VIII Cokloquio de lenguas y Culturas Paleohispánicas*, Salamanca, 319-324.
- De Hoz, J., 1986, "La epigrafía celtibérica", en *Reunión sobre epigrafía hispánica de época romano-republicana*, Zaragoza, 43-102.
- De Hoz, J., Michelena, L., *La inscripción celtibérica de Botorrita*, Salamanca, 1974.
- Delibes de Castro, G. y Romero Carnicero, F., 1988, "El jarro de bronce", en A. Balil Illana y R. Martín Valls (eds.), *La tésera hospitalis de Montealegre de Campos (Valladolid). Estudio y contexto arqueológico*, Valladolid, 78-90.
- Dopico, M^aD., 1989: "El hospitium celtibérico: un mito que se desvanece", *Latomus*, 48, 1, 19-35.
- Dumézil, G., 1955, *Iuppiter, Mars, Quirinus*, Torino.
- Fernández Nieto, J., 2001: "Frontera como barrera: el valor religioso y mágico del límite en la cultura griega", en P. López Barja y S. Reborada Morillo (eds.), *Fronteras e identidad en el mundo griego antiguo. III Reunión de historiadores (Santiago-Trasalba, 25-27 septiembre de 2000)*, Vigo, 227-240.

- Freyburger, G., 1986, *Fides. Etude religieuse et sémantique depuis les origines jusqu'à l'époque augusteenne*, Paris.
- García Merino, C., 1993, "Civitas Maggaviensium", en *TIR*, K-30, 97-98; "Intercatia", *ibid.*, 132-133; "Pisoraca, Sisoraca, Legio IV", *ibid.* 180-181.
- García y Bellido, A., 1966, "Tessera hospitalis del año 14 de la Era hallada en Herrera de Pisuerga", *BRAH* 159, 149-166.
- García Quintela, M., 1999-2000, "La construcción del territorio entre iberos y celtíberos", *Kalathos* 18-19, 201-240.
- Gernet, L., 1980, *Antropología de la Grecia antigua*, Madrid.
- Giorgieri, M., 2001, "Aspetti magico-religiosi del giuramento presso gli Ittiti e i Greci", en S. Ribichini, M. Rocchi y P. Xella (eds.), *La questione degli influenze vicino-orientali sulla religione greca*, Roma, 421-440.
- Glare, P.G.W. (ed.), 1990, *Oxford Latin Dictionary*, Oxford (1982).
- González Rodríguez, M^a C., 1986, *Las unidades organizativas indígenas del área indoeuropea de Hispania*, Vitoria/Gasteiz.
- Goudineau, Ch. – Peyre, Ch., 1993, *Bibracte et les Eduens. A la découverte d'un peuple gaulois*, Paris.
- Grau, L., Hoyas, J.L. (eds.), 2000, *El bronce de Bembibre. Un edicto del emperador Augusto*, Valladolid.
- Green, M. J., 1992, *Dictionary of Celtic Myth and Legend*, London.
- Hernández Guerra, L., 1994, *Epigrafía romana de la provincia de Palencia*, Valladolid.
- Iglesias, J.M. y Ruiz, A., 1998, *Epigrafía romana de Cantabria*, Bordeaux-Santander.
- Jimeno, A., 1980, *Epigrafía romana de la provincia de Soria*, Soria.
- Jordán Cólera, C., 1998, *Introducción al celtibérico*, Zaragoza.
- Jufer, N. / Luginbühl, T., 2001, *Répertoire des dieux gaulois. Les noms des divinités celtiques connus par l'épigraphie, les textes antiques et la toponymie*, Paris.
- Kestemont, G. 1974, *Diplomatique et droit international en Asie occidentale (1600-1200 av. J.-C.)*, Louvain.
- Koch, J.T., "Further to *tongu do dia tonges mo tuath, &c.*", *EC* 28 (1991), 249-262.
- Kovács, P., 1998, "The merchants from Emona and the pomerium of Savaria", *Münstersche Beiträge zue antiken Handelsgeschichte*, XVII, 100-120.
- Lambert, P.-Y., 1994, *La langue gauloise*, Paris.
- Lambrechts, R., 1970, *Les inscriptions avec le mot "tular" et le bornage étrusques*, Florence.
- Lejeune, M., 1993, "'Enclos sacré' dans les épigraphes indigènes d'Italie", en *Les bois sacrés. Actes du Colloque International organisé par le Centre Jean Bérard et l'École Pratique des Hautes Etudes (Ve. section)*, Naples, 93-102.

- Leonhard, R., 1909, "Finis", en *REAW*, VI, Stuttgart, cols. 2325-2329.
- Liverani, M., 1990, *Prestige and Interest. International Relations in the Near East ca. 1600-1100 B.C.*, Padova.
- López Melero, R., 2002, *Restituere y contribuere* en las disposiciones de la tábula de El Bierzo", *ZPE* 138, 185-223.
- López Monteagudo, G., 1989, *Esculturas zoomorfas celtas de la Península Ibérica*, Madrid.
- Lucas, R., 1981, "Santuarios y dioses en la baja época ibérica", *Mesa redonda sobre la baja época de la Cultura Ibérica*, Madrid, 233-270.
- Lucas, R., 1990, "Trascendencia del tema del labrador en la cerámica ibérica de la provincia de Teruel", *Zephyrus* 43, 293-303.
- Lügenbuhl, T., "Théonymes celtiques d'Helvetie et des régions voisines: exemple d'utilisation d'un nouveau répertoire épigraphique", Ch. M. Ternes (ed.), *Dieux des Celtes*, Luxembourg, 12-14 octobre 2001, en prensa.
- Magdelain, A., 1962, "Cinq jours épagomènes à Rome", *REL* 40, 226 ss.
- Magdelain, A., 1976, "Le pomerium archaïque et le mundus", *REL* 54, 71-109.
- Marco, F., 1993, "La individuación del espacio sagrado. Testimonios culturales en el Noroeste hispánico", *Religio Deorum*. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía ("Culto y Sociedad en Occidente"). Tarragona, 1989, Sabadell, 317-324.
- Marco, F., 1994, "La religión indígena en la Hispania indoeuropea", en AA.VV., *Historia de las religiones de la Europa antigua*, Madrid, 313-400.
- Marco, F., 1996a, "Romanización y aculturación religiosa: los santuarios rurales", en S. Rebores y P. López Barja (eds.), *A cidade e o mundo: Romanización e cambio social*, Xinzo de Limia, 1996, 81-100.
- Marco, F., 1996b, "Integración, *interpretatio* y resistencia religiosa en el occidente del Imperio", en J.M. Blázquez y J. Alvar (eds.), *La romanización en Occidente*, Madrid, 217-238.
- Marco, F., (e.p. 1), "Figurativism and Abstraction in the *tesserae hospitales* of Celtic Spain", en J. Bouzek y V. Kruta (eds.), Colloque "Figuration et abstraction dans l'art de l'Europe ancienne (VIII-Ier siècle avant J.-C.)", Prague 13-16 de juillet 2000.
- Marco, F. (e.p. 2), "Magia literaria y prácticas mágicas en el mundo romano-céltico", en A. Pérez Jiménez y G. Cruz Andreotti (eds.), *La magia en el mundo grecorromano*, Malaga, 1998.
- Meniel, P., 1992, *Le sacrifice d'animaux chez les Gaulois*, Paris.
- Molinos, M. et alii, 1998, "El santuario heroico de 'El Pajarillo' de Huelma (Jaén)", en C. Aranegui (ed.), *Actas del Congreso Internacional "Los iberos, príncipes de Occidente". Las estructuras de poder en la sociedad ibérica*, Saguntum, Extra-1, Valencia, 159-167.
- Olmos, R., 1996, "Metáforas de la eclosión y del cultivo. Imaginarios de la agricultura en época ibérica", *AEspA* 69, 3-16.

- Peralta Labrador, E., 2000, *Los cántabros antes de Roma*, Madrid.
- Perea, S., 1991-1992, “*Hospitium privatum y ius libertorum*. (Notas a propósito de la inscripción a Júpiter de sasamón, provincia de Burgos)”, *Veleia* 8-9, 219-230.
- Peyre, C., 2000, “Documents sur l’organisation publique de l’espace dans la cité gauloise. La site de Villeneuve-Saint-Germain et le bilingue de Verceil”, en S. Verger (ed.), *Rites et spaces en pays celtique et méditerranéen. Étude comparée à partir du sanctuaire d’Acy Romance (Ardenne, France)*, EFR, Roma, 155-206.
- Piccaluga, G., 1974, *Terminus. I segni di confine nella religione romana*, Roma.
- Polignac, F. de, *La naissance de la cité grecque. Cultes, espaces e société VIIIe-VIIe siècles avant J.-C.*, Paris, 1984.
- Polignac, F. de, 1991, “Convergence et compétition: aux origines des sanctuaires de souveraineté territoriale dans le monde grec”, en Bruneaux 1991, 97-105.
- Ringgren, H., 1963, *Israelistische Religion*, Stuttgart.
- Rudhardt, J., 1958, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Genève.
- Sánchez Moreno, E., 2000, *Vetones: historia y arqueología de un pueblo prerromano*. Madrid.
- Sasel Kos, M., 1996, “The goddess Aecorna in Emona”, *Festchrift für Jenő Fitz*, Székesfehérvár, 89 ss.
- Scheid, J., 1991, “Sanctuaire et territoire dans la *Colonia Augusta Treverorum*”, en Brunaux 1991, 42-57.
- Scheid, J., 1992, “Les sanctuaires de confins dans la Rome antique. Réalité et permanence d’une représentation idéale de l’espace romain”, *MEFRA* 104.1, 583-595.
- Schulten, A. 1962, “Finis”, en E. en A. Schulten 1962, s.v. “Finis”, en E. De Ruggiero, *Dizionario Epigrafico*, III F-H, Roma, 89-95.
- Simon, E., 1994, “Terminus”, *LIMC*_VII, 893-894.
- Solana, J.M., 1981, *Los cántabros y la ciudad de Julióbriga*, Santander.
- Sterckx, C., 1998., *Sangliers père et fils. Rites, dieux et mythes celtes du porc et du sanglier*, *Memories de la Société Belge d’Etudes Celtiques* 8, Bruxelles.
- Tibiletti, M.C., 1976, “La nuova iscrizione epicorica di Vercelli”, *RAL*, XXX, 5-6, 355-376.
- Untermann, J., 1990, “Comentarios sobre inscripciones celtibéricas menores”, en Villar, F. (ed.), *Studia indogermanica et paleohispanica in honorem A. Tovar et L. Michelena*, Salamanca, 351-374.
- Untermann, J., 1997, *Monumenta Linguarum Hispanicarum. Band IV. Die tartessischen, keltiberischen und lusitanischen Inschriften*, Wiesbaden.
- Wagner, H., 1970, “Studies in the origins of early Celtic Civilisation”, *ZPE* 31, 22, 24-25, nn. 27-29.

Wilamowitz-Möllendorff, U. von, *Der Glaube der Hellenen*, 3 vols.,
Berlín, 1923-1938.

Williamson, C.H., 1987, "A Roman Law from Narbona", *Athenaeum* 65,
173-189.

Francisco Marco Simón
Universidad de Zaragoza
e-mail: marco@posta.unizar.es

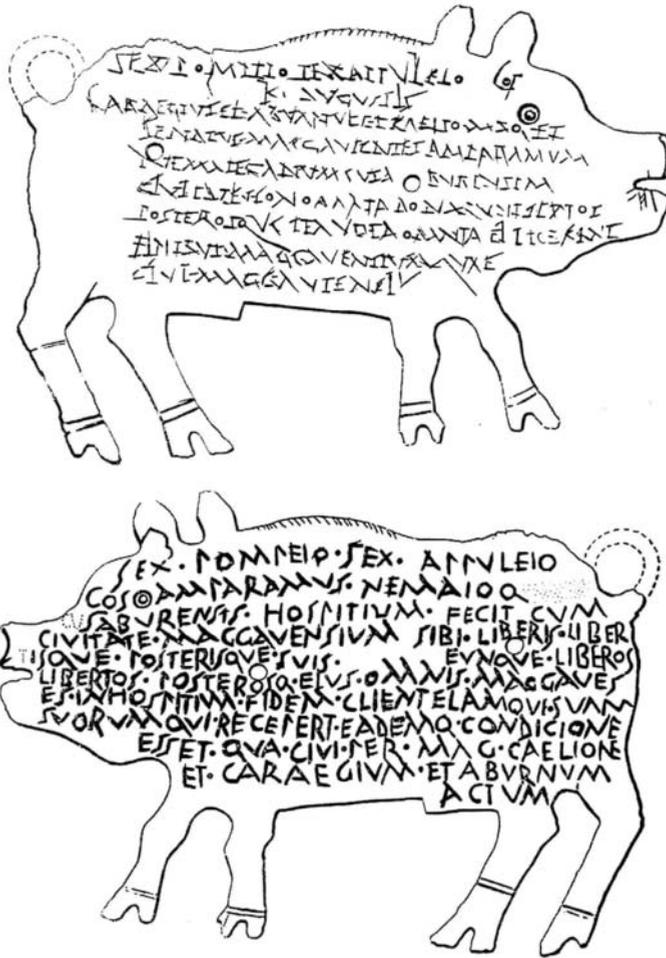


Fig. 1.- Tésera de Herrera de Pisuerga, según García y Bellido.