

Cambio Cultural e hibridación religiosa: el caso castreño

Cultural Change and Religious Hybridization: The Example of Castro Culture

Alberto Santos Cancelas¹

Investigador Independiente

RESUMEN

El Hierro Final del noroeste peninsular ofrece una serie de documentos valiosos para la comprensión de las religiones castreñas. Como resultado, la mayor parte de trabajos sobre los rituales o las representaciones ideales del conjunto de la Edad del Hierro de esta región suelen depender de tales testimonios, de modo que la mayor parte de nuestro conocimiento sobre la materia se ha construido casi exclusivamente en base a fuentes de un momento de profundos cambios a diversos niveles. Esto ha redundado en una visión estereotipada que recomienda una revisión de la naturaleza y grado del cambio operado en el Hierro Final y su religión.

SUMMARY

The Late Iron Age period of the North-Western Iberian peninsula offers a series of valuable documents for the understanding of *castro* religions. As a result, most research on rituals or ideal representations of the whole Iron Age of this region tend to depend on such testimonies, so that much of our knowledge on this topic has been constructed almost exclusively based on sources derived from a moment of major change. Due to this stereotyped vision it is necessary to reassess the available data, as well as the nature and degree of changes in Late Iron Age religion.

PALABRAS CLAVE: postcolonial; religión; identidad; celtismo; Edad del Hierro; romanización; imperialismo; cultura castreña.

KEY WORDS: postcolonial; religion; identity; Celtism; Late Iron Age; Romanization; imperialism; *castro* culture.

COMO CITAR ESTE ARTÍCULO / CITATION: Santos Cancelas, A. 2019: "Cambio Cultural e hibridación religiosa: el caso castreño", *Archivo Español de Arqueología* 92, 89-104. <https://doi.org/10.3989/aespa.092.019.005>

¹ albertosantoscancelas@hotmail.com / ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-4183-359X>

Pocas dudas caben hoy sobre la transformación que plantea el Hierro Final del noroeste peninsular con respecto a las características que exhibió la cultura castreña con anterioridad al siglo II a. C. La discusión estribaría en si se trata de una evolución lógica de tendencias estrictamente locales, o bien una reacción frente a la interacción con Roma. De una u otra comprensión dependería a su vez la interpretación de las manifestaciones religiosas de este periodo, su relación con tradiciones previas, sus implicaciones sociales, así como su valor para el conocimiento de las ideologías prerromanas.

La polaridad indígena/romanizado, que domina buena parte del debate sobre el Hierro Final (Santos Cancelas 2015a: 2-3; 2016: 18, 20; 2017: 33 y ss.; 272-276), no ha hecho sino redundar en posturas que subrayan la continuidad de dinámicas locales retrotrayendo la aparición de novedades a momentos anteriores al contacto con Roma (cf. Parceró *et alii* 2007: 140) o bien minimizando su impacto sobre el trasfondo indígena. Este énfasis en la agencia local resulta, por extraño que pueda parecer, en una imagen estática de lo castreño, al leer como características prerromanas rasgos de un "presente etnográfico" (Fabian 1983: 80-81)², determinado por la presencia romana. Pese a reconocer la complejidad local, estas lecturas redundan en el mito de la originalidad al establecer una continuidad entre las manifestaciones de este presente, entendidas como nativas (*i. e.* puras), y el pasado anterior al contacto, que resulta en una comprensión esencialista de la identidad (Tronchetti y Van Dommelen 2005: 193). Si se desea que este caso deje

² "At the very least (...) the present tense 'freezes' a society at the time of observation; at worst, it contains assumptions about the repetitiveness, predictability, and conservatism of primitives". Riesgo que corre la historiografía moderna al asumir la validez general del relato etnocéntrico clásico.

de ser un apéndice estereotipado de lo céltico, parece útil aplicar las herramientas que la teoría postcolonial ofrece para comprender contextos de interacción asimétricos. Quizás así, este ejemplo pudiese aportar algo al debate sobre contacto y cambio cultural en el Occidente europeo antiguo.

BREVES CUESTIONES SOBRE TEORÍA POSTCOLONIAL

No voy a demorarme en demostrar la pertinencia de la teoría postcolonial en el estudio de la expansión romana al existir ya estudios de Van Dommelen (1997), Webster (1996, 1997a, 1997b) o Mattingly (1997), ampliados por Woolf (2011) o Dietler (2010), entre otros (Derks 2009; Roymans 2009). Pese a ello, el desdén en la recepción de tales propuestas, indica un grado de incompreensión que recomienda unas breves precisiones para evitar malentendidos.

Suscribo a Woolf (2011: 3-4) en que la tarea no debe estar orientada a dar voz a unos antepasados silenciados por nuestros ancestros romanos, tarea además imposible ante la naturaleza del registro disponible. Aunque la teoría decolonial se desarrolla estrechamente ligada al activismo, en este caso no se trata de ofrecer reparación, sino de lograr una mejor comprensión de un contexto de *middle ground* (o *third space*) con un notable grado de hibridación. Para lo cual, experiencias de quienes sí exigen justicia ante discursos hegemónicos y los prejuicios coloniales naturalizados por la arqueología y la antropología pueden ser de utilidad (cf. Fabian 1983: 17, 87; Said 1993: 35, 39, 43), siempre que no se busque despolitizarlos para facilitar su apropiación. Aplicar teoría decolonial tampoco entrañaría leer todo indicio de agencia local como sinónimo de resistencia nativa (Hingley 1996: 43), algo de lo que peca Webster (1997a: 327-328) al interpretar el mestizaje iconográfico en clave indigenista. También es este un tipo de enfoque generalizado en el estudio de iconografía galo y britano romana (Green 2004), o en el de la teonimia indígena³. Por último, tampoco consiste en determinar qué es y qué no un escenario colonial para comprobar si la acción romana sobre el noroeste se adecúa a tal definición. El objetivo es analizar una forma de interacción cultural

muy desigual (Sánchez Moreno 2011: 97-99), como sería el contacto entre una potencia hegemónica depredadora y unas comunidades contrarias al estado, para lo que estas teorías ofrecen modelos coherentes.

ESTADO DE LA CUESTIÓN

Varias razones motivan que –en contra de lo que pensaba y expuse en trabajos previos (Santos Cancelas 2013; 2015b)– considere que las transformaciones testimoniadas a partir del siglo II a. C. no se puedan atribuir únicamente a la evolución de dinámicas locales.

En los últimos años, se ha puesto un notable énfasis en el comercio púnico como estímulo del desarrollo de comunidades costeras (González Ruibal 2006-2007: 244-250, 254, 262-269, 450, 512-523) a través de los hallazgos de Toralla, Alcabre, A Lanzada o Neixón, que se ha llegado a describir como “*emporion*, un escenario para los intercambios entre prestamarcos y púnicos, sin descartar la posibilidad de que, como en el yacimiento de A Lanzada, existiese un establecimiento temporal de comerciantes mediterráneos” (Ayán 2011: 630, cf. Currás 2014: 508). Pero estas propuestas dependen de cronologías que, sistemáticamente, adoptan las fechas más antiguas posibles (González Ruibal *et alii* 2010b: 580, 587) para materiales que en otros contextos peninsulares se datan en los siglos II-I a. C. Currás (2014: 674 y ss.) ya ha señalado que no está necesariamente claro que su aparición se deba relacionar con un comercio prerromano, en la medida en que hay constancia de su tráfico hasta en fechas del siglo I a. C. en Tegra o Montealegre. Aunque en A Lanzada se ha argumentado la presencia de una factoría de salazón púnica (Rodríguez Martínez 2014: 63), ésta no responde a los modelos conocidos, al tiempo que su *concheiro* revela capturas próximas a las formas de explotación de época galaico-romana. La relación entre cerámicas indígenas datadas entre los siglos IV y III y púnicas en Neixón tampoco es tan directa como se desprende de ciertas propuestas (González Ruibal *et alii* 2010a: 27). Por lo que los argumentos para defender un comercio de tal intensidad con anterioridad a Hierro Final son precarios.

Tampoco creo que la productividad agraria a partir de los siglos V-IV a. C. experimentase un crecimiento tal que se tradujera en un cambio del tipo de paisaje. Al menos, no me parece posible relacionarlo con un fenómeno concreto asociado a una datación específica como se ha sugerido para “la conquista del valle” (González Ruibal 2006-2007: 291; Parcerro *et alii* 2007: 183), ni por consiguiente diferenciar claramente los paisajes del Hierro I de los del Hierro II (Parcerro 2000: 78 y ss.; Parcerro *et alii* 2007: 182 y ss.). Aun

³ “...la información sobre los dioses hispanos, aunque escueta, está muy poco alterada desde todos los puntos de vista; es, por decirlo así, de gran pureza si nuestro fin inmediato es extraer la estructura del panteón indígena”. Al defender esa continuidad, Olivares Pedreño (2002: 15) obvia que tales documentos se consignan a través de formas de culto romanas, como son las dedicaciones votivas.

más relevante, el desarrollo de sistemas de almacenaje citado por González Ruibal (2006-2007: 292 y ss., 318-321) se da en castros con ocupaciones que alcanzan el siglo I a. C., otro aspecto en que las muestras de cambio se aproximarían a fechas del Hierro Final.

A estas cuestiones se suma el supuesto desarrollo prerromano de los llamados *oppida* con anterioridad al siglo II a. C. Recientemente, este se ha vuelto a defender a través de S. Cibrán de Las (Álvarez *et alii* 2017; Prieto *et alii* 2017), pero se trata de niveles pre-ocupacionales sin materiales arqueológicos, incidiendo en que la reforma y transformación territorial del castro sucede en el siglo I a. C. Su identificación como asentamientos “prerromanos” derivaría entonces del carácter nativo que fue atribuido a los principales rasgos de este tipo de ocupaciones por González Ruibal (2006-2007: 328-331, 348 y ss., 597-601, 630). Pero aunque ciertas manifestaciones se puedan considerar locales, eso no significa que se deban entender al margen de la presencia de ejércitos romanos o comercio con Roma en el noroeste del siglo I a. C. (Currás 2014: 738 y ss.; Currás *et alii* 2016: 132), lo que pone en evidencia la naturaleza del problema: existe una profunda confusión entre indígena y prerromano.

Da la sensación de que se ha tratado de magnificar el cambio operado en las sociedades castreñas de los siglos IV-III a. C., construyendo una narrativa indigenista que explica su desarrollo a través de una competitividad guerrera (Parcero y Criado 2012; González García 2007, 2009; González García *et alii* 2011), basada en testimonios de Hierro Final. Aunque este modelo explica satisfactoriamente la ausencia de jerarquización territorial o interna de los castros, a través del carácter centrífugo de la guerra, sugerido por Clastres, se enfrenta a dos problemas. Por un lado, admitir que esa competitividad acabó resultando en una acumulación de poder que facilitó su escisión del grupo, es incoherente con la teoría de Clastres (1989: 37, 45-47 y 63-64; 2004: 55). Por otro lado, aunque la guerra pudo presentar esta función en otras sociedades contra el estado, ni en el noroeste ni en otros contextos del Hierro Atlántico (*vid. infra*) se documenta con claridad una importancia simbólica del conflicto en fechas prerromanas, invitando a buscar otras explicaciones para el desarrollo de las sociedades castreñas (Sastre 2002, 2008, 2011; Sastre *et alii* 2010). Sobre todo cuando tal énfasis en la guerra podría derivar en una revitalización involuntaria de estereotipos propios de la jefatura céltica que todavía pesa mucho en la interpretación de estas religiones (Collis 2011: 238-239, Hill 2011: 244-245).

No parece prudente retrotraer las fechas de ciertos fenómenos a momentos antiguos minimizando la alteración que supone la aparición de grandes castros,

cultura material de prestigio, jerarquización territorial e interna, etcétera. Tampoco creo oportuno desligar estas cuestiones del impacto que supone la irrupción romana. La conjunción de ambos fenómenos invita a entender este contexto como un *middle ground*, y a analizar cómo diferentes respuestas de distintos agentes construyeron unas manifestaciones religiosas particulares de acuerdo con sus intereses y necesidades, evitando lecturas indigenistas o romanistas, que reproduzcan nuevas polarizaciones.

CAMBIOS RELIGIOSOS

La confusión entre prerromano e indígena deriva de una comprensión de la religión como reflejo esencial de la cultura. Frente a este tipo de enfoques, es necesario entender que la religión constituye un espacio social de representación, en el que negociar los propios marcos de identidad de un modo situacional, interesado y dinámico que afectó y se vio afectado por la propia configuración de los grupos y sus cambios. Con esta perspectiva, es posible analizar dos manifestaciones particulares de este *middle ground* por la importancia que tradicionalmente se les ha conferido en la definición de las religiones del Hierro, llegando a constituir tópicos de lo céltico: la sobredimensión de una ideología guerrera (Santos Cancelas 2014: 19) y la aparición de crecientes indicios de singularización del culto relacionados con experiencias jerárquicas.

UNA RETÓRICA GUERRERA

A la hora de analizar el cambio religioso del Hierro Final pocos fenómenos son tan elocuentes como la aparición de una iconografía castreña, para la que se ha propuesto (Carballo 1996: 71) un origen en el siglo III a. C. a través de su presencia en Forca. Pero ésta depende de cronologías relativas en base a materiales mezclados con los de Tegra, y este fenómeno no se generaliza hasta, al menos, inicios del siglo I a. C. Si bien las diferentes tipologías ofrecen un volumen de información muy desigual (Santos Cancelas 2017: 1018 y ss.), su estudio ha destacado en extremo los *guerreiros*, que suponen la muestra más elocuente de promoción simbólica guerrera de este periodo. Al haberme ocupado ya de ella en otros trabajos (Santos Cancelas 2013; 2015b; cf. 2017: 288, 1041) voy a renunciar aquí a su análisis, para centrarme en otro tipo de evidencias. Baste decir que son una expresión meridional, aunque ejemplos como Bergazo o Ralle indican una difusión lucense que no se detecta en Rías Baixas, al ser el ejemplar más septentrional el inédito

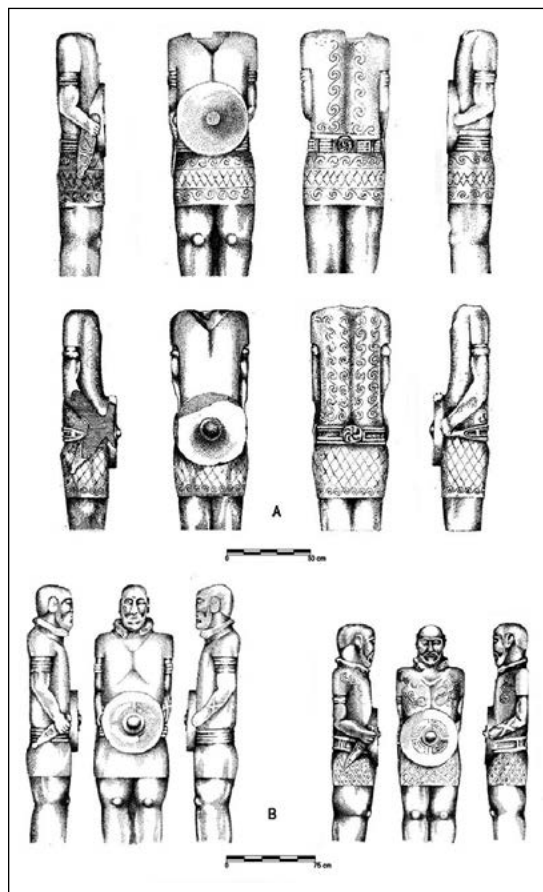


Figura 1. Esculturas de guerreiro: (A) Campos; (B) Lezenho (Rodríguez Corral 2012 a partir de Silva).

de Tegra; y subrayar que su iconografía reproduce retóricas competitivas de exaltación heroica (Fig. 1) –dado el carácter simbólico de sus armas (Quesada 2003: 105-197)–, que construyeron un clima de amenaza favorable al surgimiento de élites.

Este fenómeno coincide con la reaparición de armas en el registro. Aunque se ha defendido la existencia de puñales de antenas desde los siglos VI-V a. C. (cf. Ruíz-Gálvez Priego 1980: 101; Meijide 1984-1985: 283-285; Quesada 1997: 197), esta cronología depende de una hipótesis, formulada a partir de sus similitudes con los *ricasso* de la hoja St. Idda del Ulla. Sin embargo, los ejemplos supuestamente antiguos como Couboeira o Forcas carecen de contexto o una relación verificable con castro, que en el caso del primero deriva de una noticia secundaria. Además, sus similitudes con ejemplos hallados en niveles de los siglos II-I a. C. (San Cibrán, A Lanzada, Lobosandaus), serían otro argumento contrario. La excepción podría ser Taramundí por su datación C14, pero ésta es inusual-

mente antigua, por lo que –pese a la propuesta de Fanjul Peraza y Marón Suárez (2006: 114)– prevalece su relación con un contexto de reforma (Villa Valdés *et alii* 2007: 269). Por ello, su identificación como reliquia podría carecer de base, al igual que ocurre con un hallazgo reciente (inédito) de A Lanzada.

Si bien es cierto que existen puñales tipo Porto de Mos en Hierro Inicial (Torroso), al igual que puntas de lanza (Coto de Penalba), no constituyen una parte significativa del expolio material. Algo similar ocurre con las falcatas, en realidad cuchillos afalcatados que, salvo casos excepcionales próximos al cambio de era (Currás 2014: 563-564), no superan los 15-20 cm por lo que su identificación como armas es dudosa (Quesada 1997: 93). Esto apunta a la inexistencia de una panoplia guerrera que merezca tal denominación hasta Hierro Final, cuando la entidad y número de armas siguen sin ser destacables, y presentan influencias mediterráneas (Quesada 1997: 108). Aunque esta ausencia se ha tratado de explicar como una rareza (González García 2006) derivada del elevado nivel de acidez de los suelos, o la inexistencia de registro funerario, es recomendable revisar por qué asumimos que su presencia haya de constituir la norma. Contextos atlánticos con una ausencia similar (Hill 2011: 248), indican que lejos de tratarse de una falacia *ex silentio*, podría responder a algún tipo de realidad social.

Esta ausencia contrastaría con la retirada intencional de armas en contextos significados a partir del siglo II a. C. como ofrendas votivas. Especialmente en murallas, como S. Cibrán (Pérez Outeiriño 1985: 251) o Monte Mozinho (Queiroga 2003: 87), ambos relacionados con plástica castreña (cabeza el primero y *guerreiro* el segundo). Aunque se citan (González Ruibal 2006-2007: 591) otros casos, las reducidas dimensiones de Saceda y la confusión del lugar de hallazgo de Lobosandaus (espacio habitacional, no murallas), plantean problemas. La distribución meridional de tales ofrendas es coherente con la de los *guerreiros*, por lo que podrían presentar una función profiláctica similar (Rodríguez Corral 2012).

Junto con estos, en Castromao (García Rollán 1971: 188-189) aparecieron armas en una urna retirada en el suelo de la cabaña donde se encontró la *tessera* de hospitalidad, pudiendo ser un espacio representativo para el grupo. Se ha sugerido (García Rollán 2004) la posibilidad de que constituyese un ajuar funerario, pero esta hipótesis es problemática dada la incertidumbre de los datos presentados. Se acepte o no, el gesto presenta una individualización de espacios y agentes a través de la ofrenda de armas, redundando en un sentido apotropaico. La acción podría tener un paralelo con Castrelo de Pelou donde aparecieron tres armas –una empuñadura, un puñal y un *pugio*– en la

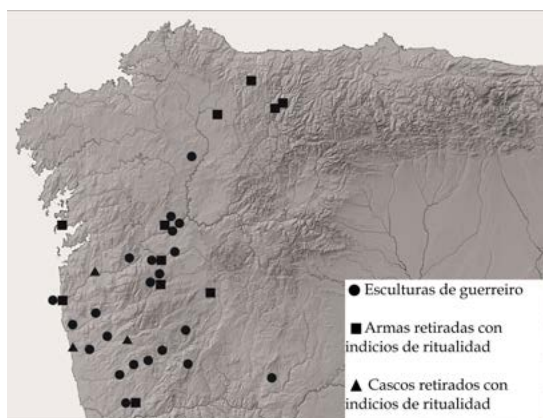


Figura 2. Mapa con indicios de sobredimensión guerrera propios del Hierro Final (elaboración propia).

misma cabaña que la tabla censual (Villa *et alii* 2005: 257-260), pero el caso astur (con ejemplos también en Chao) plantea una interpretación diferente, al ubicarse en una cronología post-conflicto con anterioridad a la cual no hay indicios similares.

Estos ejemplos (Fig. 2) apuntan a que a partir de Hierro Final se produce una sobredimensión religiosa de la guerra que carece de precedentes (cf. Sastre 2008: 1032), y que aunque cuenta con más intensidad en el área meridional, se irá difundiendo por otras regiones del noroeste conforme avance el periodo. Este énfasis instala una retórica competitiva, que al menos en la zona suroeste parece instrumentalizarse por parte de élites incipientes que reflejan su *areté* en las esculturas de guerrero (cf. Quesada 1997: 107-108). Sin embargo, existen toda una serie de novedades relacionadas con una mayor individualización del culto y la legitimación de la jerarquía que, aun apareciendo en contextos meridionales, presentan una distribución más amplia.

INDIVIDUALIZACIÓN Y SEGREGACIÓN

Resulta interesante la aparición de una iconografía votiva en figuras como Genço, Sendim o Pedrafitas, o Vilapedre, Paderne y Logrosa ya fuera del área bracarense. Éstas son interpretadas normalmente como divinidades, sin ofrecer argumentos en este sentido (cf. González Ruibal 2004: 123-125), cuando la posición de sus brazos indica un gesto oferente contradictorio con tal identificación (Osborne 2007: 249). La iconografía presenta paralelismos con exvotos ibéricos tardíos (cf. Molinos y Rueda 2011: 211-236), lo que podría explicar su aparición en el noroeste como una influencia portada por la acción romana, con la intención de promover formas de culto aseguibles desde un



Figura 3. Iconografías sedentes: (1) Pedrafitas (Museo Arqueológico Provincial de Ourense); (2) Logrosa I; (3) Carabeles (Museo do Povo Galego)

punto de vista mediterráneo, favoreciendo así su asimilación. Estas figuras se interpretan en ámbito ibérico (*ibid.*) como aproximaciones singularizadas a ritos concretos, lo que aplicado a ciertos sedentes castreños (Xinzo, Pedrafitas, Lanhoso y Braga), supondría que esta iconografía, a través de sus atributos compartidos con *guerreiros* (Fig. 3), sancionaría unos agentes determinados para la mediación ritual. Sin embargo, la identidad de esos agentes parece variar en función de la organización del grupo, ya que no todos cuentan con atributos de prestigio, caso de Logrosa o Carabeles. El rito con el que se relaciona la ofrenda representada también parece condicionar la representación, al relacionarse Sendim con la feminidad y el embarazo, y no el poder definido a través del trono. Pero pese a esta variabilidad, constituyen un indicio de individualización ante el ritual y apropiación del culto por parte de ciertos agentes.

En este proceso de individualización del culto incidiría también el surgimiento de posibles útiles litúrgicos, como los bronces votivos, de los que al menos cinco procederían del noroeste⁴. Aunque es un fenómeno propio del conjunto del Occidente peninsular

⁴ Atalaia de San Cibrao, Cariño, Lalín y Arnoia (Celorico de Basto), y el fragmento de Lugo, siendo los restantes – Instituto Valencia de Don Juan, dos ejemplares del Museo Arqueológico Nacional, y el fragmento del Museo de Vic – de procedencia dudosa.

(cf. Armada y García Vuelta 2003: 69-70) y su cronología es problemática⁵, la aparición de Atalaia de San Cibrao (Castro Vigo 2009: 133) en un contexto de cambio de era es un indicio favorable de que su consumo se debe relacionar con los cambios que estamos examinando. El depósito votivo de Viladonga de un hacha de talón y cuatro anillas, en comparación con el hacha de talón y dos anillos con una considerable biografía aparecida en Chao (Blas Cortina y Villa 2007: 285), sugiere que otras hachas de bronce pudieran haber adquirido una consideración litúrgica similar, derivada de su prolongada circulación (cf. Santos Cancelas 2017: 354 y ss.). Adicionalmente, en la iconografía del bronce del Instituto Valencia de Don Juan y el del Museo Arqueológico Nacional (Armada y García Vuelta 2003: 50-60) aparecen sacrificadores junto con otro tipo de agentes rituales (situados ante el caldero), lo que no deja de suponer otro indicio de especialización de culto.

Tampoco parece casual que sea a partir de Hierro Final cuando la detección de lugares de culto resulta más sencilla. Aunque se ha sugerido la existencia de santuarios púnicos en Alcobre y Toralla (cf. González Ruibal 2006-2007: 267), dados en el siglo V a. C., el hallazgo *in situ* de uno de los betilos de Toralla, comparado con la amortización como material de construcción de otro, plantea una datación próxima al siglo II a. C. Para la cabaña de planta mixta de Torroso también se sugiere un carácter religioso, pero aun siendo cierto, su expolio material indica que ésta no sería su función exclusiva. Sólo a partir de Hierro Final, se documentan arquitecturas construidas para acoger funciones rituales específicas.

El caso más conocido sería el de las saunas castreñas, con una distribución septentrional y meridional que refleja diferencias en su configuración (*pedras formosas* al sur). Pese a ellas, tanto unas como otras serían saunas que, con la excepción de Ríos (2000), se han entendido como espacios culturales de segregación. Se han tendido a relacionar con iniciaciones guerreras de tipo céltico en base al pasaje de Estrabón, pero opino que Villa (2011) está en lo cierto al considerarlos santuarios polifuncionales. No estoy de acuerdo, sin embargo, con la datación prerromana que les asigna en base a la datación relativa de Coaña 2, cuando Coaña 1 documenta precisamente un uso enmarcado en Hierro Final, similar a Punta dos Prados, que aunque presenta una historia compleja y dilatada con varias fases constructivas (cf. Parcero *et alii* 2009: 103), las documentadas se enmarcan después del si-

glo II a. C. Estos datos resultan coherentes con las secuencias de los asentamientos meridionales con saunas. Aunque remitan a prácticas anteriores, los espacios se constituyen como lugares especializados de culto en paralelo a los cambios de Hierro Final.

Al margen de las saunas, existen otro tipo de indicios de singularización en los espacios de culto cuya relevancia quizás haya pasado desapercibida. Hay una serie de relieves (Fig. 4) con iconografía figurada cuyo soporte, así como la similitud de sus motivos con patrones arquitectónicos, apuntarían a una exhibición vinculada al acceso a cabañas, a pesar de encontrarse estas piezas irremediamente descontextualizadas. Sus iconografías, pese a su difícil interpretación, dado que además no se repiten, se han relacionado con acciones rituales, como el relieve de équidos de O Formigueiro que Llinares (2012: 112 y ss.) sugiere interpretar como un escenario de paso de edad basado en el robo de ganado, contestando a otras hipótesis con más énfasis en la guerra. Es interesante compararlo con la imagen de Briteiros (Calo 1994: 172-173, 188) normalmente leída como una monomaquia, evitando la interpretación sexual (pese a la existencia de imágenes fálicas en el noroeste), que se podría relacionar con una alusión simbólica del paso de un rol pasivo a otro activo. Independientemente del sentido particular de cada una (aunque es interesante cómo se tiende a



Figura 4. Relieves figurados del Hierro Final: (1) O Formigueiro, Amoeiro (Llinares 2012); (2) Briteiros (cortesía del Museo Martins Sarmiento); (3) Tegra (Museo Arqueológico de Santa Tegra).

⁵ La datación del carrito de Bouça do Custodio, que no deja de ser un bronce figurado, en Hierro Inicial plantea un hiato difícil de explicar.

privilegiar la interpretación guerrera) y sus diferencias (en la que distintas tradiciones locales pudieron explicar las diferentes iconografías), cuentan con paralelos en los serpentiformes de Tegra (Calo 1994: 571-572, 591-592) –y otros más problemáticos como Lourizan (Calo 1994: 305-309)–, dos de los cuales pudieran haberse exhibido enfrentados, dadas sus similitudes, flanqueando una entrada. En su conjunto, estas labras señalan una apropiación de iconografía con resonancias religiosas por parte de cabañas concretas, o bien un intento de construcción de espacios de culto singularizados a través de la plástica. La segunda opción presenta similitudes (también problemáticas, dado su hallazgo por parte de Luengo) en espacios como la cabaña de bancos corridos de Elviña entre los cuales se exhibió una imagen fálica a la que parece que se ofreció un falo de cuarzo con un paralelo en Flordeirei (cf. Calo 1994: 247).

Relacionado con este proceso, se generalizan las ofrendas en cabañas que en algunos casos es posible identificar como unidades domésticas (Laundos, Elviña, Viladonga), que en momentos previos habían sido extrañas. En ocasiones las ofrendas incluyen materiales de prestigio (*vid. infra*) o prácticas desconocidas hasta la fecha: como la posible aparición de un mínimo horizonte funerario en Terroso, Âncora y quizás en Briteiros o el ejemplo ya mencionado de Castro-mao⁶. Esto no supone la desaparición de ofrendas en otro tipo de espacios, como apunta el conjunto de fosas de San Millán próximas a la muralla. En lugar de leer tales casos como contradictorios, considero que permiten pensar en una tendencia a la apropiación del rito por parte de la cabaña, paralelo al surgimiento de la casa adornada que señaló González Ruibal (2006-2007: 383 y ss.). Al producirse el surgimiento de “sanuarios” en paralelo a una negociación de poder a través del espacio doméstico, el noroeste ofrece un caso elocuente de relación entre individualización, jerarquización y cambios religiosos.

La alusión a la reaparición de depósitos de prestigio –i. e. torques, arracadas, diademas/cinturón– merece más atención. Tal afirmación no está exenta de problemas, dada la descontextualización de muchos materiales, aunque su recurrencia en estas fechas contrasta con su ausencia en niveles de Hierro Inicial.

Las diademas/cinturón son el caso más sencillo (cf. García Vuelta y Perea 2001: 3-23). Salvo en Bedoya y

Elviña, carecen de contextos y, aunque la primera se puede considerar un depósito, la fecha y sentido de su retirada no se puede enmarcar en dinámicas estrictamente castreñas. La segunda podría ser una ofrenda en relación con hogar, pero el hallazgo por parte de Luengo nuevamente plantea dudas. Los restantes casos no ofrecen datos sobre el hallazgo, pero que Moñes y Ribadeo (García Vuelta 2007: 187-219) sean acumulaciones de piezas similares, podría indicar que se retiraron conjuntamente. Semejante tendencia, por tanto, tendría un carácter estrictamente septentrional.

En cuanto a arracadas, ejemplos como Punta dos Prados o Baroña constituyen evidentes pérdidas no intencionales, y otros tantos son imposibles de valorar –i. e. Burela, Seteigrexas, O Irixo, o Vilar de Santos al no ser posible verificar su relación con la Laguna de Antela (cf. González Ruibal 2006-2007: 587)–. Pero A Graña (Meijide y Acuña 1996: 117) o Castronlandín (Parcero *et alii* 2009: 87) podrían asociarse a espacios domésticos, sobre todo ante el paralelismo con Briteiros: un hallazgo antiguo (Cardoso 1938, 1956) de una arracada contenida en un recipiente retirado en un suelo de vivienda para el que se apuntan similitudes con las supuestas urnas funerarias de Terroso y Âncora –¿y Castromao?–. Pese a la lamentable inexactitud de los datos, cabe la posibilidad de que ciertas arracadas pudiesen tratarse de ofrendas en espacios domésticos de Hierro Final, que contrastan con las propuestas de desarrollo de las arracadas en los siglos III-II a. C. (cf. Pérez Outeiriño 1982: *passim*), en base a la orfebrería mediterránea. Por ello se deberían relacionar con una negociación de poder a través del ritual, en base a la instrumentalización del cuerpo femenino adornado, en la línea de lo propuesto por González Ruibal (2007: 300 y ss.), planteando una posible asociación simbólica entre vivienda y mujer, como representación de lo doméstico y garante de la reproducción familiar, indicio de una mayor desigualdad de género que la de momentos previos.

Los torques ofrecen el caso más complejo, a cuya revisión no puedo dedicar la atención debida, por lo que seré conciso. Los datos disponibles hoy en día no permiten sostener una cronología de Hierro Inicial para ellos, por mucho que su ámbito técnico enlace con la orfebrería de Bronce Final (cf. Armbruster y Perea 2000: 107; García Vuelta 2002: 39). Los ejemplos con contextos mínimos aparecen en niveles de al menos el siglo II a. C. –coherente con dataciones obtenidas para otros elementos de orfebrería (cf. Aranda y García Vuelta 2015)– y algunos indican un gusto arcaizante que cuestiona la validez de presupuestos evolutivos. Pero, la aparición de muchos torques en el exterior de poblados provoca su descontextualización, impidiendo descartar más allá de dudas razonables un

⁶ Aunque la amortización ritual de restos de incineración pudiese ser anterior a Hierro Final, la precariedad de los informes impide precisarlo. Existe un número de recipientes cerámicos cuidadosamente retirados en fosas o silos (Lagos, Neixón, Baroña, quizás Cameixa), que podrían relacionarse con ritos concretos vinculados a la agricultura, pero no el ritual funerario normativo.

inicio para semejante tipo de consumo entre los siglos III-II a. C.

Este se interpreta como una ofrenda grupal orientada a la apropiación del paisaje del castro en contextos de creciente presión entre comunidades (Armbruster y Perea 2000: 111; Armada y García Vuelta 2014); un gesto que serviría el propósito de cohesionar el grupo y su relación con el territorio a través del sacrificio extremo de riqueza y la inversión de esfuerzos colectivos en su obtención y producción, que presentaría el beneficio adicional de prevenir la acumulación de excedentes y circulación prolongada de bienes de prestigio. El hallazgo de Vilar do Monte y su detallada documentación por parte de Ladra (2005: 29) permite verificar esta propuesta, al ser un conjunto de 2 torques hallados a más de 1 km del castro más próximo. No sería inverosímil que amortizaciones similares explicaran hallazgos antiguos como Valentín en las proximidades de Coaña. Otro trabajo de Ladra (2006: 40 y ss.), sobre los torques de Bardaos, indicaría que en la croa de este castro se retiraron diversos ejemplares, cuyos distintos rasgos formales podrían indicar la

repetición de tales acciones en el tiempo. Este segundo caso también podría contar con paralelos antiguos como Riotorto o Recadeira, indicando que la ofrenda de torques en espacios destacados como afloramientos rocosos, también constituyó una tendencia. En cualquier caso, ambas formas de consumo sugieren un valor votivo para el torques como ofrenda, más que como atributo heroico de prestigio.

El problema es la ambigüedad que 50 años de diferencia proyectarían sobre su interpretación, así como el grado de cambio que entrañan la competitividad, especialización ritual y redirección de esfuerzos de tal ritualización. Paralelamente, en Hierro Final se documenta en la iconografía de *guerreiros* una apropiación del torques por parte de la retórica agonística de estas esculturas, quizás porque su importancia votiva resultó en su institución como elemento litúrgico (y signo de poder), tal y como se representa en los bronzes de Valencia de Don Juan y Museo Arqueológico, función con la que también podrían aparecer en Lalín o Cariño (Fig. 5). Por otro lado, torques como Xanceda, Vilas Boas o incluso Burela, aun respon-



Figura 5. Torques representados en bronzes votivos del Noroeste: (1) Atalaia de San Cibrao; (2) Lalín; (3) Cariño. Comparar con (4) Instituto Valencia de Don Juan (Armada y García Vuelta 2014).

diendo a patrones tradicionales, constituyen elementos de prestigio personal, indicando la posible existencia de comitentes singularizados. Así mismo, existen ocultaciones con más de un torques –i. e. Lanhoso, Bagunte, Paradela do Rio o el propio Vilar do Monte–, que plantearían una acumulación contradictoria con el supuesto deseo de eliminación de la circulación de riqueza. Estos consumos están orientados a la construcción de representaciones jerárquicas a través del torques, incoherentes con su interpretación como ofrendas colectivas. Por ello, la duda sería si en una fase inicial del Hierro Final constituyeron ofrendas grupales, lo que justificó su apropiación por parte de las élites incipientes (o facilitó la creación en el ámbito ritual de un espacio social para su emergencia); o bien, si por otro lado consumos jerárquicos y comunales fueron contemporáneos (siglos II-I a. C.) y se deben entender como reacciones opuestas de comunidades distintas. Pero aun en este último caso, la especialización ritual que denotaría semejante escenario es una muestra de cambio difícil de reconciliar con las dinámicas sociales prerromanas.

Aparición de espacios culturales diferenciados, elementos litúrgicos, aproximaciones privilegiadas al rito, y una mayor solemnidad de la ofrenda, son cuestiones que afectan profundamente a la práctica religiosa. Indican una mayor delimitación de lo sagrado y las formas de relacionarse con ello que se ven segregadas de la gestión colectiva, e instituidas como espacios sociales de negociación de poder y jerarquización de ciertas experiencias. Aunque tales cambios facilitan notablemente su detección en el registro –razón por la que testimonios de esta época monopolizan los estudios al respecto–, aceptar su operatividad en fechas prerromanas entrañaría caer en el “anacronismo esencial” (cf. Owusu 1978: 321, 322, 326; Fabian 1983: 33) de leer el conjunto de una cultura a través de transformaciones derivadas de un contacto asimétrico como si fuesen sus rasgos “originales” (Dietler 2010: 24-27, 59). Aunque hablamos de manifestaciones indígenas, son respuestas concretas a un contexto específico, no rasgos esenciales de su cultura o religión.

Pese a que se está lejos de poder ofrecer una definición minuciosa de los rasgos de la religión prerromana, el problema ha sido leer la ausencia de indicios de ritualidad guerrera o expresiones jerárquicas como una deficiencia con respecto a los rasgos estereotipados de unas religiones célticas. Si estos rasgos están ausentes en el registro prerromano, es precisamente por ser contrarios a su religión, que parece orientada a prevenir la segregación de la esfera de poder del conjunto de grupo, subrayando el carácter relacional del mismo, lo que explicaría tanto los problemas para

identificarla en el registro como su diferencia radical con estas experiencias posteriores al siglo II d. C.

LA NATURALEZA DEL CAMBIO

Esta fecha coincide con la irrupción de Roma en el escenario del noroeste, lo que llevó a Calo (1994: *passim*) –entre otros– a considerar tales transformaciones como indicios de aculturación, concepto estrechamente ligado al de romanización y muy cuestionado por esas mismas fechas (cf. Hingley 1996: 40 y ss.). Sus críticos estaban en lo cierto en que la explicación monocausal entrañaba el error de reducir las sociedades locales al rol de espectadores pasivos, cuando prueba de su agencia serían precisamente los diferentes ritmos del proceso de cambio; su incidencia variable en distintas áreas; y la existencia de reacciones divergentes. Estos rasgos son propios de un *middle ground* o *third space*, derivado de la interacción desigual entre unas comunidades contrarias al estado (cf. González García *et alii* 2011; Sastre 2008, 2011) y una potencia depredadora en el que ninguna de las partes puede pensarse o representarse sin alusión al otro, derivando en un proceso de hibridación cultural.

El concepto de hibridación ha sido justamente criticado al no existir las culturas puras. Cualquier cultura se encuentra en estado de constante cambio e hibridación, razón por la cual ciertos autores prefieren la noción de *entanglement* en su lugar (Van Domelen 1997; Dietler 2010: 55 y ss.). La diferencia de los contextos de interacción asimétricos, los encuentros en el *middle ground* (Woolf 2011: 23), estriba en la irrupción de un agente foráneo con una capacidad hegemónica para interferir en las relaciones de poder locales, y reducir estas comunidades a roles subalternos. La necesidad de legitimar o negociar este nuevo estatus otorga a la religión un papel crucial como garante de continuidad ante los cambios derivados de este proceso lo que resulta en su propia reformulación. A ello responden las transformaciones examinadas, que cabe entender al margen de la polarización entre indígena y romanizado o la resistencia nativa como única respuesta posible.

Desde este punto de vista, la promoción de una ideología guerrera entre las grandes comunidades meridionales adquiere un nuevo sentido. Esto ocurre en la zona donde se perciben con más intensidad formas de legitimación simbólica de la jerarquía, y entre comunidades que presentan una creciente diferenciación interna y se constituyen como las primeras élites castreñas. Por ello, la ideología construida por *guerreiros* se suele entender como una sobredimensión de tendencias previas dirigida frente a Roma como señal de

independencia y autonomía (Rodríguez Corral 2012), sirviendo paralelamente para ratificar la posición frente al propio grupo (Santos Cancelas 2015b). Pero no se debe perder de vista que son expresiones de las comunidades cuyo registro material pone en evidencia un temprano contacto comercial con Roma, así como una creciente dependencia hacia la potencia mediterránea, al proveer ésta los medios materiales y simbólicos de legitimación para las élites indígenas. Estas élites no serían sólo interlocutoras, sino las principales beneficiarias de un intercambio que las dota de una enorme capacidad de representación ideal a través de la apropiación de la tradición, mediación ritual y sobredimensión de una ética agonística.

Se caracterizan así como unas élites colaboracionistas, promotoras de cambios religiosos, que si bien les permite asegurar una relación jerárquica ante sus respectivos grupos, las sitúa en esa posición de dependencia mencionada anteriormente. De modo que, si Roma no fue responsable de la institución de esas élites, desde luego es fundamental en su desarrollo. No es casual que las representaciones más conspicuas de autonomía e independencia a través de una simbología guerrera cuidadosamente articulada se den en esta zona, aun cuando el conflicto bélico no fue su forma de interacción más habitual con Roma; ni tampoco que una ética guerrera sin precedentes aparezca de la mano del contacto con una potencia hegemónica que posee un sistema de alteridad basado en la *feritas* céltica. El carácter subalterno de las élites y su resistencia mínima a la asimilación de cambios favorables para ellas, motivó un proceso de *(auto)comodificación cultural*⁷ por el que se asumieron como propios rasgos contenidos en la mirada hegemónica y derivados del etnocentrismo romano.

Esta respuesta es análoga a la de otras experiencias coloniales y viene motivada por la necesidad del subalterno de negociar su nueva posición de acuerdo con las expectativas dominantes (cf. Hingley 1996: 42), y su incapacidad para seleccionar los espacios de negociación (Spivak 2010), lo que resulta en unas transcripciones (Scott 1990: *passim*) determinadas por el poder hegemónico: en este caso, la ambición de Roma de contar con un interlocutor controlable, y la necesidad de legitimidad de unas élites emergentes ante el propio grupo para justificar las crecientes desigualdades impuestas por ellas. Cobra así sentido que la ideología guerrera se promoviese entre los grandes grupos meridionales, en la medida en que instalaría una ética

⁷ Aunque el concepto alude a la cosificación de la cultura propia derivado de los efectos del colonialismo económico, lo encuentro útil para definir cambios derivados del imperialismo romano, aunque sus diferencias con la globalización actual sean evidentes.

competitiva que requeriría la negociación frecuente de poder con el grupo y el constante patrocinio romano para ostentarlo, evitando el surgimiento de un liderazgo fuerte entre las únicas comunidades que numéricamente podrían haber supuesto una amenaza a los intereses romanos en el noroeste.

Sin embargo, como se ha podido comprobar, este proceso no afectó únicamente a las comunidades de los llamados *oppida*, ni su respuesta se corresponde tampoco con la del conjunto del noroeste. Esta diferencia permite entender otro tipo de reacciones locales con un mayor grado de resistencia a la asimilación de influencias foráneas. En la misma región meridional, se presentaron casos como Saceda, sin un crecimiento asimilable al de los grandes castros, pero en las que se detecta contacto con Roma y ritualizaciones guerreras. Que acaben absorbidos por grupos más grandes (San Millán), sugiere que estos ejemplos deben interpretarse como grupos cuyas transformaciones derivan de la presión de sus vecinos, motivando una transformación religiosa como respuesta a la amenaza que aquellos suponían.

Rías Baixas es otro caso elocuente. Se trata de una zona con tantos indicios de comercio con Roma como los grandes castros, en el que diversas comunidades atravesaron procesos de reforma monumentales entre los siglos II y I a. C., y en la que aparecen iconografías votivas⁸. Aun con estos rasgos, estas comunidades no adoptan la iconografía de *guerreiros*, ni presentan indicios claros de ritualizaciones guerreras, ni tampoco dan muestras de jerarquización social o territorial claras al norte de la ría de Vigo. Son un caso de interacción en el que la asimilación de novedades parece amortizarse en un intento (vano) por mantener pautas tradicionales. Por el contrario, la zona septentrional ofrece indicios de grupos con muestras de especialización de culto, sobre todo a través del consumo de torques, que en casos como Elviña parecen haberse amortizado en la legitimación de élites locales. Frente a ellas, otras comunidades, como la de Bardaos, parecen tratar de neutralizar la aparición de jerarquías, consumiendo ritualmente esos mismos elementos simbólicos que sustentaron su emergencia. Pero ninguno de los dos casos recurre a retóricas heroicas (cf. González Ruibal 2006-2007: 401-419; 2012)⁹, lo que no se

⁸ Montealegre ejemplificaría esto a través de sus últimas intervenciones (inéditas).

⁹ Nótese que al margen de la crítica que las sociedades "heroicas" y de "casas" (cf. Currás 2014: 204-250) han recibido las últimas décadas en antropología, la identificación de las primeras deriva de una interpretación del torques como elemento de prestigio guerrero, un uso que no se testimonia en esta área. Da la sensación que esta regionalización obedece el deseo de arrinconar las "sociedades campesinas" como casos aislados.

puede deber al desconocimiento, en la medida en que hay una progresiva difusión de iconografías meridionales en esta zona.

En el extremo opuesto de este espectro, las comunidades orientales e interiores se suelen interpretar como ejemplos de atraso, lo que tácitamente indica que los cambios meridionales son leídos como muestras de progreso. Sin embargo, no se trata de comunidades aisladas, ni con una ausencia total de cambios, como prueban la difusión de iconografías como las cabezas castreñas (Barán, Cortes o Gaxate); los procesos más discretos de individualización del rito, como una ofrenda de restos de sacrificio animal en una vivienda de Corona de Corporales (Sánchez Palencia y Fernández Posse 1985: 24); o las novedades en ofrendas, que ilustra la retirada de fragmento craneal mínimo en la muralla de Palheiros (Nunes y Ribeiro 2001: 25 y ss.), un caso interesantísimo al haber carecido de muralla hasta una destrucción por fuego próxima al cambio de era. La aparición de cambios discretos en grupos con pautas tradicionales, implica un grado de resistencia cultural activa que se debe identificar con un giro intencionadamente conservador en sus religiones, lo que paradójicamente resulta en formas de hibridación involuntarias.

La naturaleza de estos cambios no depende sólo de factores regionales. La cronología es determinante para entender el sentido de las ofrendas de torques o la proliferación de ofrendas de armas en la zona astur post-conflicto, como cantos de cisne a un pasado evocado desde un presente transformado. Por esta razón, elementos como Moñes, no se pueden entender como reflejo de ideologías prerromanas. Viladonga es un ejemplo claro de cómo la datación de un gesto afecta por completo su sentido. En el registro ritual de este castro aparecen elementos de prestigio –torques y arracadas en posible relación con viviendas–, armas y útiles litúrgicos. Sería, en principio, un paralelo de experiencias meridionales favorables a la hibridación. Sin embargo, su ocurrencia en fechas posteriores al cambio de era apunta a una recuperación nostálgica de un pasado idealizado ante un contexto más avanzado de *middle ground* (con la fundación de *Lucus*). Aunque se trata de indicios híbridos, estaríamos ante expresiones de exaltación indígena, que provocarían el propio cambio que intentaron resistir.

Este escenario con distintos grados de resistencia a la recepción y asimilación de influencias en función de diversos criterios¹⁰, es indicio de la complejidad de

un contexto de interacción asimétrico, y de cómo afectó de modo diverso a distintas intersecciones del grupo. Las ofrendas domésticas de arracadas y su posible relación con un posible incremento en las desigualdades hacia las mujeres, permitía apreciarlo. Y la apropiación del control ritual por parte de las élites meridionales auto-representadas en los *guerreiros*, podría sugerir un desplazamiento de los ancianos del grupo por parte de los jóvenes en edad de armas. Aunque no es posible discutir casos particulares, se pone de manifiesto un marco situacional y dinámico determinado por unas relaciones de poder cambiantes que construyeron y redefinieron agentes y grupos castreños.

Sin embargo, el proceso de *entanglement* no sólo transfiguró las realidades locales, sino la propia acción de Roma. No es casual esa promoción de una ética guerrera entre grupos meridionales, ni su ausencia en Rías Baixas o la zona septentrional con grupos mucho más reducidos, que por ello no suponían una amenaza para los intereses romanos en la zona. Como tampoco es casual que sea la zona con un mayor grado de resistencia cultural, hacia la que Roma dirigirá una mayor agresividad. Si algo señalan estas diferencias, es cómo las formas de dominación fueron cambiando a medida que Roma reafirmaba sus certezas sobre la barbarie de la región y su propia civilización, provocando a su vez algunas de las transformaciones examinadas en paralelo a sus intereses.

CONSECUENCIAS

Los cambios religiosos examinados en Hierro Final son manifestaciones de hibridación que revelan grados distintos de *comodificación* cultural. Como principal consecuencia, aquellos rasgos tradicionalmente tenidos por definitorios (*i. e.* exaltación heroica o carácter guerrero) de las sociedades del Hierro y de “lo céltico”, aparecerían como una transcripción derivada de un proceso de adaptación de la identidad propia al fetichismo dominante. Reformulaciones étnicas en otros *middle ground* –caso de los Batavos (Derks 2009: 243 y ss.)– aconsejan preguntarse hasta qué punto el carácter guerrero considerado típico de las culturas del occidente europeo no es sino un estereotipo. Una buena parte de las expresiones de exaltación guerreras conocidas, son de contextos posteriores a la interacción con culturas mediterráneas, y provocadas por ese mismo contacto, invitando a repensar su sur-

¹⁰ “In particular, we cannot expect the entire native population to have reacted in the same ways to the Roman conquest of Britain. The processes of change will have involved the complex and continuous interaction of varying influences. We need to

consider change and continuity against a background of differences in power, wealth, age, gender, identity, and geography” (Hingley 1996: 44). Cf. Santos Cancelas 2017: 392, 425, 1210.

gimientos a través de la complicidad de interlocutores locales (Woolf 2009) y no sólo la resistencia.

Este proceso de *comodificación* sería susceptible de explicarse como fenómeno histórico el surgimiento en fechas posteriores al cambio de era de auto-representaciones locales de celticidad. En un contexto de plena integración en el Imperio, en el que el celta ya no desempeña el rol del bárbaro, sino el del noble salvaje, se comprende la utilidad de redefinir la propia identidad y memoria cultural para adecuarlas a semejante estereotipo, siendo el caso más elocuente –pero no el único (cf. Woolf 2011: 89 y ss.)– el de la nobleza gálata (Strobel 2009: 132). La consignación de etnonimia celta (cf. Luján 2009) en el noroeste tras los primeros siglos del cambio de era responde a una necesidad del centro de organizar la periferia de acuerdo con sus coordenadas mentales que no buscan describir la realidad, sino representar sus propias certezas de índole moral, sobre su acción civilizadora. En esta situación, la auto-representación céltica de Apana y otros supertamáricos (cf. Albertos Firmat 1974) fuera de su lugar de origen, no es sino el intento de un subalterno por negociar su lugar en un mundo cuyo orden ha sido fijado por las expectativas hegemónicas. No es, como Calo sugirió hace años, que Roma haga celtas a los castreños, sino cómo ante unas formas de dominación cambiantes se negocian nuevas identidades.

Los rasgos con los que se expresan las religiones e identidades del Hierro Final no son resultado de unas herencias culturales, ni conmutables a momentos previos en base a la analogía (Llinares 2012: 120 y ss.), sino producto de un momento e intereses muy concretos condicionados por estrategias diversas de dominación y resistencia, cuyas condiciones no existieron con anterioridad ni se repetirán después. Sólo atendiendo a la naturaleza, intereses y necesidades de los agentes implicados en este *middle ground*, podremos empezar a valorar el peso de posibles tradiciones locales, en la configuración de saunas, ofrendas de torques, o la difusión de la iconografía de cabezas castreñas.

Del mismo modo, esto debe cuestionar el recurso que hacemos a documentos posteriores como la epigrafía votiva lusitana y la teonimia galaica (Olivares Pedreño 2002). El hábito epigráfico introduce un cambio ritual sin precedentes, que supone una reorientación en la política de asimilación religiosa por parte de Roma y denuncia un cambio en sus estrategias de dominación. No parece casual que coincida con el abandono de expresiones de exaltación indígena en detrimento de auto-representaciones ideales romanas (Santos Cancelas 2015a: 15) o romano-célticas (Webster 1997a) por parte de las élites locales. Es importante valorar hasta qué punto el imperio, la *comodificación* cultural y transformación religiosa, podrían

explicar la adopción de ciertos teónimos de base lingüística celta.

En definitiva, las cuestiones examinadas invitan a revisar el valor que hemos atribuido a ciertas fuentes, y las bases sobre las que hemos generado la mayor parte de conocimiento sobre la materia (Santos Cancelas 2016: *passim*). Si nuestras expectativas predeterminan la selección de datos y las propias categorías de estudio (Jones 1997: *passim*; cf. Hingley 1996: 43), resulta recomendable repensar las lógicas evolucionistas y esencialistas con las que concebimos el desarrollo de las religiones del Hierro, sobre todo si aspiramos a lograr una comprensión mínima de las manifestaciones religiosas prerromanas, propias de sociedades contra el estado y, por ello, radicalmente distintas a aquellas de Hierro Final que se construyeron frente al advenimiento del estado y sus formas de autoridad.

AGRADECIMIENTOS

Muchas de las reflexiones presentadas en este trabajo han sido motivadas por la reflexión derivada de la defensa de mi tesis doctoral, dirigida por Gabriel Sopena. Debo por ello un profundo agradecimiento a los miembros del tribunal: Francisco Marco, Inés Sastre y Xosé-Lois Armada. Del mismo modo, quiero agradecer también a Inés Sastre, junto a Brais Currás la oportunidad que me han dado de desarrollar estas inquietudes y, en particular, las charlas y los correos animándome a desarrollar esta línea de investigación, así como la ayuda prestada. En este mismo apartado quiero expresar también mi agradecimiento a Marta Chordá, con la que he tenido el placer de descubrir teorías y su aplicación a distintos contextos de la Edad del Hierro Peninsular. Por otro lado, desearía mostrar mi gratitud también al Museo Arqueológico Provincial de Ourense, Museo de Pontevedra, Museo Arqueológico de Santa Tegra, Museo Martins Sarmiento, junto con los trabajadores de todas estas instituciones por la amabilidad y rapidez con la que han atendido cualquiera de mis dudas y solicitudes. Por último, quisiera agradecer a los revisores de *Archivo Español de Arqueología* que con sus acertadas críticas me han dado ocasión de mejorar la exposición y desarrollo de las ideas contenidas en este texto.

BIBLIOGRAFÍA

Albertos Firmat, M. L. 1974: “Los célticos supertamáricos en la epigrafía”, *Cuadernos de Estudios Gallegos* 29, 313-318.

- Alvárez González, Y., Fernández Götzt, M. y García Quintela, M. V. 2017: "El oppidum de San Cibrán de Las y el papel de la religión en los procesos de centralización en la Edad del Hierro", *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología* 43, 217-239. <https://doi.org/10.15366/cupauam2017.43.008>
- Armada Pita, X. L. y García Vuelta, O. 2003: "Bronces con motivos de sacrificio del área noroccidental de la península ibérica", *Archivo Español de Arqueología* 76, 47-75. <https://doi.org/10.3989/aespa.2003.v76.105>
- Armada Pita, X. L. y García Vuelta, O. 2014: "Os Atributos do Guerreiro. As Ofrendas da Comunidade. Interpretación dos torques a través da iconografía", *Cátedra, Revista Eumesa de Estudos* 3, 57-92.
- Armada Pita, X. L. y García Vuelta, O. 2015: "Dating Iron Age goldwork: First direct AMS 14C results from Northwestern Iberia", *Trabajos de Prehistoria* 72, 372-382. <https://doi.org/10.3989/tp.2015.12160>
- Armbruster, B. R. y Perea, A. 2000: "Macizo/hueco, soldado/fundido, morfología/tecnología, el ámbito tecnológico castreño a través de los torques con remates de doble escocia" *Trabajos de Prehistoria* 57, 97-114. <https://doi.org/10.3989/tp.2000.v57.i1.262>
- Ayan Vila, X. 2011: *Casa, familia en la Edad del Hierro del NW*. Tesis doctoral inédita, Santiago de Compostela.
- Barrett, J. C. 1997: "Romanization: a critical moment", J. D. Mattingly (ed.), *Dialogues in Roman Imperialism: Power, discourse, and discrepant experience in the Roman Empire*, Journal of Roman archaeology, supplementary series 23, 51-65.
- Blas Cortina, M. A. y Villa Valdés, A. 2007: "La presencia no accidental de un Hacha de talón en un fondo de hogar en el castro de Chao de Samartín (Grandas de Salime, Asturias)", J. Celis Sánchez, G. Delibes de Castro, J. Fernández Manzano y L. Grau Lobo (eds.), *El hallazgo leonés de Valdevimbre y los depósitos del Bronce Final Atlántico en la península Ibérica*, León, 280-289.
- Calo Lourido, F. 1994: *A plástica da cultura castrexa Galego-Portuguesa*, A Coruña.
- Carballo Arceo, X. 1996: "Notas en torno a cronoloxía do Castro de Forca e da plástica Castreña", *Minius* 5, 65-75.
- Cardoso, M. 1938: "Jóias áureas proto-históricas da Citânia de Briteiros", *Revista de Guimarães* 48, 35-42.
- Cardoso, M. 1956: "Notícia de duas arrecadas de ouro antigas", *Revista de Guimarães* 66, 449-462.
- Castro Vigo, E. 2009: "Un nuevo ejemplar de los llamados bronce votivos sacrificiales", *Gallaecia* 28, 131-138.
- Clastres, P. 1989: *Society against the State*, New York.
- Clastres P. 2004: *Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas*, Buenos Aires.
- Collis, J. R. 2011: "Reconstructing Iron Age Societies Revisited", T. Moore y X. L. Armada Pita (eds.), *Atlantic Europe in the first Millenium BC. Crossing the Divide*, Oxford, 223-241.
- Currás, B. X. 2014: *Transformaciones sociales y territoriales en el Baixo Miño entre la Edad del Hierro y la integración en el Imperio Romano*, Tesis doctoral inédita, Santiago de Compostela.
- Currás, B. X., Sastre, I., Orejas, A. 2016: "Del Castro a la Civitas: Dominación y Resistencia en el Noroeste Hispano", R. Morais, M. Bandeira y M. J. Sousa (eds.), *Celebração do bimilenário de Augusto : ad nationes, ethnous kallaiikon*, Braga, 124-135
- Derks, T. 2009: "Etnic identity in Roman frontier. The epigraphi of Batavi and other Lower Rhine Tribes", T. Derks y N. Roymans (eds.), *Ethnic constructions in antiquity. The role of power and tradition*, Amsterdam, 239-283.
- Dietler, M. 2010: *Archeologies of colonialism. Consumption, Entanglement, and Violence in Ancient Mediterranean France*, Berkeley.
- Fabian, J. 1983: *Time and the Other. How anthropology makes its object*, New York.
- Fañjul Peraza, A. y Marón Suárez, C. 2006: "La metalurgia del hierro en la Asturias castreña. Nuevos datos y estado de la cuestión", *Trabajos de Prehistoria* 63, 113-131. <https://doi.org/10.3989/tp.2006.v63.i1.7>
- Freeman, P. 1996: "British imperialism and the Roman Empire", J. Webster y N. J. Cooper (eds.), *Roman imperialism: post-colonial perspectives*, Leicester, 19-34.
- García Rollán, M. 1971: "Memoria de la excavación arqueológica de Castromao", *Archivo Español de Arqueología* 44, 175-211.
- García Rollán, M. 2004: "Hitos importantes en la excavación de Castromao", *Boletín Auriense* 34, 9-14.
- García Vuelta, O. 2002: "Técnicas y evolución, fabricación y materias primas en los torques", A. Roderio Rianza y M. Barril Vicente (coords.), *Torques. Belleza y poder*, Madrid, 31-47.
- García Vuelta, O. 2007: *Orfebrería Castreña*, Madrid.
- García Vuelta, O. y Perea, A. 2001: "Las diademascinturón castreñas: el conjunto de decoración figurada de Moñes (Villamayor; Piloña; Asturias)", *Archivo Español de Arqueología* 74, 3-23. <https://doi.org/10.3989/aespa.2001.v74.144>
- González García, F. J. 2006: "El Noroeste de la Península Ibérica en la Edad del Hierro: ¿Una sociedad

- pacífica?”, *Cuadernos de Estudios Gallegos* 119, 131-155. <https://doi.org/10.3989/ceg.2006.v53.i119.5>
- González García, F. J. 2007: “La Guerra en la Gallaecia antigua: del guerrero tribal al soldado imperial”, *Semata: Ciências Sociais e Humanidades* 19, 21-64.
- González García, F. J. 2009: “Between warriors and champions warfare and social change in the late prehistory of the northwestern Iberian peninsula”, *Oxford Journal of Archaeology* 28, 59-76. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0092.2008.00319.x>
- González García, F. J., Parceros Oubiña, C., Ayán Vila, X. 2011: “Iron Age societies against the state. An account on the emergence of the Iron Age in the NW Iberian Peninsula”, T. Moore y X. L. Armada Pita (eds.), *Atlantic Europe in the first Millenium BC. Crossing the Divide*, Oxford, 285-262.
- González Ruibal, A. 2004: “Artistic expression and material culture in celtic Callaecia”, *e-keltoi* 6, 113-166.
- González Ruibal, A. 2006-2007: *Galaicos, poder y comunidad en el Noroeste de la Península Ibérica (1200 a.C.-50 d.C.)*, Brigantium 18-19, A Coruña.
- González Ruibal, A. 2007: “La vida social de los objetos castreños”, F. J. González García (ed.), *Los pueblos de la Galicia céltica*, Madrid, 259-322.
- González Ruibal, A. 2012: “The politics of Identity: Ethnicity and the Economy of Power in Iron Age Northwestern Iberia”, G. Cifani y S. Stoddart (coords.), *Landscape, Ethnicity and Identity in the Archaic Mediterranean Area*, Oxford, 245-266.
- González Ruibal, A., Rodríguez Martínez, J. y Ayán Vila, X. 2010a: “Encounters in the ditch: ritual and middle ground in an Iron Age hillfort in Galicia (Spain)”, *Bolletino di archeologia on line* volume special, 25-31.
- González Ruibal, A., Rodríguez Martínez, J. y Ayán Vila, X. 2010b: “Buscando a los púnicos”, *Mainake* XXXII (1), 577-600
- Green, M. A. 2004: *An archaeology of images, iconology and cosmology in Iron Age and Roman Europe*, London-New York.
- Hill, J. D. 2011: “How did British Middle and Late Iron Pre-Roman Iron Age societies Work (if they did)?”, T. Moore y X. L. Armada Pita (eds.), *Atlantic Europe in the first Millenium BC. Crossing the Divide*, Oxford, 242-263.
- Hingley, R. 1996: “The ‘legacy’ of Rome : the rise, decline, and fall of the theory of Romanization”, J. Webster y N. J. Cooper (eds.), *Roman imperialism: post-colonial perspectives*, Leicester, 34-48.
- Jones, S. 1997: *Archaeology of ethnicity*, London.
- Ladra, L. 2005: “Dous novos torques achados en Vilar do Monte (San Fiz de Reimondez, Sarria, Lugo)”, *Anuario Brigantino* 28, 27-38.
- Ladra, L. 2006: “Un novo torques achado na croa de Bardaos (Tordoia, A Coruña)”, *Anuario Brigantino* 29, 39-52
- Llinares, M. del M. 2012: *Los lenguajes del silencio. Arqueología de la Religión*, Madrid.
- Luján Martínez, E.R. 2009: “Pueblos celtas y no celtas de la Galicia antigua: fuentes literarias frente a fuentes epigráficas”, *ELEA Estudios de Lenguas y Epigrafía Antiguas* 9, 219-250.
- Mattingly, J. D. 1997: “Introduction: Dialogues in Power and experience in the Roman Empire”, J. D. Mattingly (ed.), *Dialogues in Roman Imperialism: Power, discourse, and discrepant experience in the Roman Empire. Journal of Roman archaeology, supplementary series* 23, 7-24
- Meijide Cameselle, G. 1984-1985: “Nuevo puñal de Antenas procedente de Cariño (A Coruña)”, *Brigantium* 5, 249-259.
- Meijide Cameselle, G. 1996: “Arracada del Castro de A Graña”, A. Álvarez Núñez (coord.), *El oro y la orfebrería en Galicia*, Lugo, 111.
- Molinos Molinos, M. y Rueda Galán, C. 2011: “Entre tradición e innovación: el imaginario religioso de los nuevos espacios de representación pública”, *¿Hombres o dioses?: una nueva mirada a la escultura del mundo ibérico: Museo Arqueológico de Madrid*, Alcalá de Henares, 211-236.
- Nunes, S. A., y Ribeiro, R. A. 2001: “Uma estrutura funeraria da Idade do Ferro em contexto habitacional no castro de Palheiros – Murça NE de Portugal”, *Proto-história da Península Ibérica. Actas do 3º Congresso de Arqueología Peninsular* 5, 23-43.
- Olivares Pedreño, J. C. 2002: *Los dioses de la Hispania Céltica*, Madrid.
- Osborne, R. 2007: “Cult and ritual” S.E. Alcock y R. Osborne (eds.), *Classical Archaeology*, Hoboken, 249-292.
- Owusu, M. 1978: “Ethnography of Africa. The Usefulness of the Useless”, *American Anthropologist* 80, 310-334. <https://doi.org/10.1525/aa.1978.80.2.02a00040>
- Parceros Oubiña, C. 2000: “Tres para dos. Las formas de poblamiento en la Edad del Hierro del Noroeste Ibérico”, *Trabajos de Prehistoria* 57, 75-95. <https://doi.org/10.3989/tp.2000.v57.i1.261>
- Parceros Oubiña, C., Ayán Vila, X., Fábrega Álvarez, P. y Teira Brión, A. 2007: “Arqueología, paisaje y sociedad”, F. J. González García (coord.), *Los pueblos de la Galicia céltica*, Madrid, 131-257.
- Parceros Oubiña, C. y Criado Boado, F. 2012: “Social change, social resistance. A long term approach

- to the process of transformation of social landscapes in the NW Iberian Peninsula”, M. Cruz Berrocal, L. García Sanjuán y A. Gilman, (coords.), *The Prehistory of Iberia: Debating Early Social Stratification and the State*, London, 249-266.
- Parcero Oubiña, C., García Vuelta, O. y Armada Pita, X. L. 2009: “Contextos y tecnologías de la orfebrería Castreña: En torno a una nueva arrancada de Punta dos Prados (Espasante, Ortigueira, A Coruña)”, *Complutum* 20, 83-108.
- Pérez Outeiriño, B. 1982: *De ourivexeria castrexa I. Arracadas*, Boletín Auriense, Anexo I, Ourense.
- Pérez Outeiriño, B. 1985: “Informe sobre las excavaciones arqueológicas de A Cidade de San Cibrán de Las (San Amaro-Punxín, Ourense)”, *Noticuario Arqueológico Hispánico* 22, 211-259.
- Prieto Martínez, M. P., Álvarez González, Y., Fernández-Götz, M., González García, A. C., López González, L. F. 2017: “The contribution of Bayesian analysis to the chronology of Iron Age northwestern Iberia: New data from San Cibrán de Las (Galicia, Spain)”, *Journal of Archaeological Science: Reports* 16, 397-408. <https://doi.org/10.1016/j.jasrep.2017.10.010>
- Queiroga, F. M. V. R. 2003: *War and Castros. New approaches to the northwestern Portuguese Iron Age*, Oxford.
- Quesada Sanz, F. 1997: *El armamento Ibérico. Estudio tipológico, geográfico, funcional, social y simbólico de las armas en la Cultura Ibérica (Siglos VI-I a.C.)*, Montagnac.
- Quesada Sanz, F. 2003: “¿Espejos de piedra? Las imágenes de armas en las estatuas de los guerreros llamados galaicos”, *Madrider Mitteilungen* 44, 87-112.
- Ríos, S. 2000: “Consideraciones funcionales y tipológicas en torno a los baños castreños del Noroeste de la Península Ibérica”, *Gallaecia*, 19, 93-124.
- Rodríguez Corral, J. 2012: “Las imágenes como modo de acción: los guerreros castreños”, *Archivo Español de Arqueología* 85, 79-100.
- Rodríguez Martínez, R. M. 2014: “Re-excavación, relectura, la intervención de 2010”, B. Aparicio Casado, A. de la Peña Santos y R. Rodríguez Martínez, *Lanceata. Entre la Vida y la Muerte. Entre la tierra y el Mar*, Pontevedra, 45-74.
- Roymans, N. 2009: “Hercules and the construction of the Baratavian identity in the context of Roman Empire”, T. Derks y N. Roymans (eds.), *Ethnic constructions in antiquity. The role of power and tradition*, Amsterdam, 219-239.
- Ruíz-Gálvez Priego, M. 1980: “Consideraciones sobre el origen de los puñales de antenas gallego-asturianos”, *Actas del Seminario de Arqueología del Noroeste Peninsular*, 1, 85-112.
- Said, E. 1993: *Culture and Imperialism*, London.
- Sánchez Moreno, E. 2011: “De la resistencia a la negociación, acerca de las actitudes y capacidades de las comunidades hispanas frente al Imperialismo romano”, E. García Riaza (ed.), *De fronteras a provincias. Interacción e integración en occidente (ss. III-I a.C.)*, Palma, 97-104.
- Sánchez Palencia, F. J. y Fernández-Posse, M. D. 1985: *La Corona y El Castro de Corporales I, Truchas (León). Campañas de 1978 a 1981*, Madrid.
- Santos Cancelas, A. 2013: “Integración ideológica de la guerra y su representación iconográfica: guerreros galaico-lusitanos”, *Antesteria* 2, 83-105.
- Santos Cancelas, A. 2014: “Las identidades de la religión castreña. Propuesta de estudio”, *Revista Historia Autónoma* 5, 13-26.
- Santos Cancelas, A. 2015a: “El Hércules de Santa Tegra y el Middle-ground de la religión castreña”, *Pyrenae* 46, 1-22.
- Santos Cancelas, A. 2015b: “La memoria de las piedras. El pasado presente en los guerreiros Castreños”, *Antesteria* 4, 167-186.
- Santos Cancelas, A. 2016: “Muchas teorías y pocas fuentes: religiones castreñas”, I. Cisneros, J. Herrera y P. Lanau (eds.), *Problemas y limitaciones en el estudio de las fuentes. Actas de las I jornadas doctorales en Ciencias de la Antigüedad, Zaragoza 18 de Septiembre de 2015*, 15-28.
- Santos Cancelas, A. 2017: *Ritos, Memoria e identidades castreñas*, Tesis doctoral inédita, Zaragoza.
- Sastre, I. 2002: “Forms of social inequality in castro culture”, *European Journal of Archaeology* 5, 213-248. <https://doi.org/10.1179/eja.2002.5.2.213>
- Sastre, I. 2008: “Community, identity and conflict. Iron Age Warfare in Iberian Northwest”, *Current Anthropology* 49, 1021-1051. <https://doi.org/10.1086/529423>
- Sastre, I. 2011: “Social inequality during the Iron Age: Interpretation Models”, T. Moore y X. L. Armada Pita (eds.), (eds.) *Atlantic Europe in the first Millennium BC. Crossing the Divide*, Oxford, 264-284.
- Sastre, I., Currás, B. y Alonso Burgos, F. 2010: “Parentesco, desigualdad y formas de identidad en la Edad del Hierro del Noroeste”, *Arqueología Española* 28, 169-186.
- Scott, J. C. 1990: *Domination and the Arts of Resistance*, New Haven – London.
- Spivack, G. C. 2010: “Can the subaltern speak?”, R. C. Morris (ed.) *Can The subaltern Speak. Reflections on the History of an Idea*, New York.
- Strobel, K. 2009: “The galatians in the Roman Empire. Historical tradition and ethnic identity in He-

- Ilenistic and Roman Asia Minor”, T. Derks y N. Roymans (eds.), *The role of power and tradition: Ethnic constructions in antiquity*, Amsterdam, 117-144.
- Tronchetti, C. y Van Dommelen, P. 2005: “Entangled Objects and Hybrid Practices: Colonial Contacts and Elite Connections at Monte Prama, Sardinia” *Journal of Mediterranean Archaeology* 18, 183-208. <https://doi.org/10.1558/jmea.2005.18.2.183>
- Van Dommelen, P. 1997: “Colonial constructs: Colonialism and Archaeology in the Mediterranean”, *World Archaeology* 28, 305-323. <https://doi.org/10.1080/00438243.1997.9980350>
- Villa Valdés, A. 2011: “Santuarios “urbanos” en la Protohistoria cantábrica: algunas consideraciones sobre el significado y función de las saunas castreñas”, *Boletín de Letras del Real Instituto de Estudios Asturianos* 177, 9-46.
- Villa Valdés, A., Francisco, J. de y Alföldy, G. 2005: “Noticia del hallazgo de un epígrafe altoimperial en el lugar de Pelóu, Grandas de Salime (Asturias)”, *Archivo Español de Arqueología* 78, 257-260. <https://doi.org/10.3989/aespa.2005.v78.83>
- Villa Valdés, A., Menéndez Granda, A. y Fanjul Mosteirín, J. A. 2007: “Excavaciones arqueológicas en el poblado fortificado de *Os Castros*, en Taramundi”, *Excavaciones Arqueológicas en Asturias 1999-2000* 5, 267-276.
- Webster, J. 1996: “Ethnographic barbarity: colonial discourse and Celtic warrior societies”, J. Webster, J. y N. Cooper (eds.), *Roman imperialism: post-colonial perspectives*, Leicester, 111-123.
- Webster, J. 1997a: “Necessary Comparisons: A Post-Colonial Approach to Religious Syncretism in the Roman Provinces”, *World Archaeology* 28, 324-338. <https://doi.org/10.1080/00438243.1997.9980351>
- Webster, J. 1997b: “A negotiated syncretism: readings on the development of Romano-Celtic religion”, J. D. Mattingley (ed.), *Dialogues in Roman Imperialism: Power, discourse, and discrepant experience in the Roman Empire*, Journal of Roman archaeology, supplementary series 23, Porstmouth, 165-183.
- Woolf, G. 2009: “Cruptorix and his kind. Talking ethnicity in the middle ground”, T. Derks y N. Roymans (eds.), *Ethnic constructions in antiquity. The role of power and tradition*, Amsterdam, 207-219.
- Woolf, G. 2011: *Tales of the barbarians. Ethnography and Empire in the Roman West*, Chichester.

Recibido: 30-12-2017
Aceptado: 31-05-2018