

Las identidades de la religión castreña: propuesta de estudio

ALBERTO SANTOS CANCELAS

Universidad de Zaragoza

Fecha de recepción: 10 de abril de 2014

Fecha de aceptación: 7 de julio de 2014

Fecha de publicación: 1 de septiembre de 2014

Revista Historia Autónoma, 5 (2014), pp. 13-26. e-ISSN:2254-8726

Resumen: El presente artículo tiene como objetivo ofrecer un modelo de comprensión de las manifestaciones religiosas del Noroeste peninsular prerromano del Hierro Final, de acuerdo con sus posibles funciones para las diferentes sociedades castreñas. Se pretende ilustrar cómo la relación entre ciertos esquemas ideológicos y manifestaciones sociales puede ser entendida a través de los procesos de construcción de diversos tipos de identidades y de reformulación de la memoria cultural castreña. Y, de este modo, lograr una comprensión más exhaustiva y completa de la religión de esta cultura mediante la cual, quizás, integrar los datos que conservamos dispersos sobre la misma¹.

Palabras clave: Identidad, religión, cultura castreña, Hierro Final.

Abstract: This article aims to provide a model in order to understand religious manifestations of the pre-Roman peninsular North-West area in the late Iron Age, according to their possible functions for different hillfort societies. It is intended to illustrate how the relationship between certain ideological schemes and social events can be understood through the processes of construction of several types of identities and the reshaping of the hillfort cultural memory. Thus, the focus of this article is to achieve a more thorough and comprehensive understanding of the hillfort religion, which might help to integrate the scattered data preserved.

Keywords: Identity, Religion, Hillfort culture, Late Iron Age.

¹ El presente texto deriva del trabajo de fin de máster *Religión e identidad en el Noroeste peninsular prerromano: un ensayo de aproximación* dirigido por Eduardo Sánchez Moreno, en el Máster Interuniversitario de Historia y Ciencias de la Antigüedad, presentado durante el curso académico 2012-2013.

1. Planteamiento de partida

La necesidad de un trabajo de estas características viene dada porque, si bien en las últimas décadas se han producido excelentes síntesis y encuadres teóricos² sobre el desarrollo histórico castreño, la religión ha permanecido un tanto al margen de este progreso. No quiero decir que en los últimos años no hayan aparecido buenos trabajos sobre religión castreña, que sí ha sido el caso³, sino que seguimos careciendo de un modelo teórico que nos permita integrar todos los datos que conservamos dispersos sobre ella en un cuadro coherente. En parte, esta situación viene dada por la dependencia de los intentos por lograr esta síntesis, por la extrapolación de modelos foráneos de tipo céltico⁴, o por la asunción en la existencia de un panteón indígena organizado⁵.

Para avanzar en nuestro conocimiento de la religión castreña, era necesario establecer un planteamiento teórico que nos permita integrar los datos procedentes de los estudios arriba mencionados, y que al mismo tiempo funcionara explicando su sentido. Atendiendo a estas necesidades, se determinó que la mejor vía de aproximación era abordar la religión castreña desde una perspectiva social, como un conjunto de símbolos, creencias y prácticas encaminadas a estructurar unos sistemas de pensamiento que articularon y explicaron la forma de ser/estar en el mundo⁶ de estas comunidades. Es decir, entender los datos que conservamos dispersos sobre

² Que además presentan la virtud de haber superado viejos “fantasmas” de la investigación histórica del Noroeste: Díez Santaña, Beatriz, “Los Celtas y la Historia”, en *Cuadernos de Estudios Gallegos*, vol. 48, 114 (2001), pp. 181-213; Ídem, “Arqueología y política en la investigación Protohistórica de Galicia”, en *Complutum*, 12 (2001), pp. 311-324; Ídem, “Los celtas, identidad, etnicidad y arqueología”, en *SPAL*, 12 (2003), pp. 219-316; González García, Francisco Javier, “Celtismo e historiografía en Galicia, buscando a los celtas perdidos”, en Ídem (coord.), *Los pueblos de la Galicia céltica*, Madrid, Akal, 2007, pp. 9-130.

³ Como demuestran los trabajos de Rivas Fernández, Juan Carlos, “Consideraciones sobre la religión Galaicorromana: desmitificación de supuestos mitos”, en *Boletín Auriense*, 23 (1993), pp. 21-70; García Quintela, Marco Virgilio, *Mitología y Mitos de la Hispania prerromana III*, Madrid, Akal, 1999; Richert, Elizabeth, *Native religion under roman domination. Deities, springs and mountains in the North-West of the Iberian Peninsula*, Oxford, BAR International Series, 2005; González Ruibal, Alfredo, “Galaicos, poder y comunidad en el Noroeste de la Península Ibérica (1200 a.C.-50 d.C.)”, en *Brigantium. Boletín do museo arqueolóxico da Coruña*, 18-19 (2006-2007), pp. 542-595; Correia Santos, Maria Joao, “El sacrificio en el Occidente de la Hispania romana: para un nuevo análisis de los ritos de tradición indoeuropea”, en *Paleohispánica*, 7 (2007), pp. 175-217; García Quintela, Marco Virgilio y Manuel Santos Estévez, *Santuarios de la Galicia céltica*, Madrid, Abada, 2008; Rodríguez Corral, Javier, *A Galicia Castrexa*, Santiago, Lostrego, 2009, pp. 165-217; y Llinares, María del Mar, *Los lenguajes del silencio. Arqueología de la Religión*, Madrid, Akal, 2012, pp. 75-141. Entre otras muchas obras que en los últimos años han abordado problemas generales o concretos de la religión castreña.

⁴ Brañas Abad, Rosa, “Entre mitos, ritos y santuarios. Los dioses galaico-lusitanos” en González García, Francisco Javier (ed.), *Los pueblos... op.cit.*, pp. 377-444.

⁵ Olivares Pedreño, Juan Carlos, *Los dioses de la Hispania céltica*, Madrid, Real Academia de Historia, Universidad de Alicante, 2002.

⁶ Estas perspectivas, ya aplicadas por Marco hace años, en Marco, Francisco, “La religión indígena en la Hispania Indoeuropea”, en Blázquez, José María (ed.), *Historia de las religiones de la Europa Antigua*, Madrid, Cátedra, 1994, pp. 313-400, 317; y revisadas recientemente por Rodríguez Corral, en Rodríguez Corral, Javier, “Las imágenes como un modo de acción: las estatuas de guerreros castreños”, en *AEspA*, 85 (2012), pp. 79-100; e Ídem, “The empowerment of imagery: Stone warriors in the borders”, en *Cambridge Archaeological Journal*, vol. 23, 2 (2013), pp. 283-306. Encuentran soporte teórico a través de estudios como el de Assmann, Jan, *Historia y mito en el mundo antiguo. Los orígenes de la cultura en Egipto, Israel y Grecia*, traducido por Berasain, Ambrosio, Madrid, Gredos, 2011.

religión castreña como expresiones de identidad con la finalidad de obtener un modelo general de su funcionamiento a partir del cual avanzar en su comprensión.

1.1 Identidades y religión

Desde las perspectivas de la identidad, la religión puede ser entendida como una manifestación social encaminada a explicar la actualidad del grupo mediante una representación ideal: una realidad simbólica socialmente construida y dinámica que condiciona las percepciones del grupo al instituirse como un campo de negociación de sus relaciones de poder. Se ha de reconocer que se trata de un enfoque que soslaya otros valores propios del fenómeno religioso. Pero, en contrapartida, permite estudiar los datos disponibles dentro de unas coordenadas concretas, al tiempo que aporta un marco analítico mucho más extenso, ya que actualmente nuestro conocimiento de las sociedades castreñas es más profundo y completo que el de su religión⁷.

Al entender las evidencias sobre religión castreña como auto-representaciones de identidad, resulta factible un análisis acerca de qué circunstancias o necesidades sociales pretendían explicar; y de este modo, aproximarnos a sus medios de funcionamiento. La identidad, en tanto que expresión de ser/estar en el mundo⁸, legitima los rasgos definidores de la actualidad del grupo a través de una apelación retrospectiva a su pasado ideal (recuerdo fundante) que en el caso castreño —como en el resto de la protohistoria europea— no es otra cosa que su memoria cultural, o mítica⁹.

Aunque no es este el lugar para describir de forma detallada el concepto de identidad, es necesario realizar ciertas precisiones. Las expresiones de identidad, en tanto que auto-representaciones ideales —a veces poco inocentes al tener que rendir cuentas de cómo un individuo (o grupo) posee una posición desigualitaria—, ejercen una poderosa influencia sobre la percepción de la realidad. De ello se infiere que identidad no es un concepto intercambiable por cultura; y que se trata de construcciones no solo dirigidas frente a uno mismo, sino también frente al *otro* generando de este modo sistemas de alteridad. Así mismo, si están encaminadas a responder a una serie de requerimientos sociales, se deduce que cambiarán con el tiempo

⁷ González Ruibal, Alfredo, “Galaicos, poder y...” *op. cit.*; Ídem, “The politics of identity: Ethnicity and the economy of power in Iron Age northwestern Iberia”, en Cifani, Adriana y Simon Stoddart, *Ethnicity and landscape in the ancient Mediterranean*, Oxford, Oxbow Books, 2012, pp. 245-266; González García, Francisco Javier, “La guerra en la *Gallaecia* antigua: del guerrero tribal al soldado imperial”, en *Semata*, 19 (2007), pp. 21-64; Ídem, “Between warriors and champions: warfare and social change in the later prehistory of the northwestern Iberian peninsula”, en *Oxford Journal of Archaeology*, vol. 28, 1 (2009), pp. 59-76; Rodríguez Corral, Javier, *A Galicia... op. cit., passim*; Parcero Oubiña, César y Felipe Criado Boado, “Social change, social resistance. A long term approach to the process of transformation of social landscapes in the NW Iberian Peninsula”, en Cruz Berrocal, María et al., *The Prehistory of Iberia: Debating Early Social Stratification and the State*, Londres, Routledge, 2013, pp. 249-266.

⁸ Fernández-Götz, Manuel, *La construcción arqueológica de la etnicidad*, Noia, Toxosoutos, 2008, *passim*.

⁹ Assmann, Jan, *Historia y Mito... op. cit.*, pp. 121-142.

del mismo modo que lo hacen las necesidades del grupo¹⁰. Por tanto, hablamos de procesos dinámicos, aunque se nos presenten de forma estática¹¹. Teniendo esto en cuenta, podemos entender las manifestaciones religiosas castreñas, como expresiones de identidad encaminadas a responder y explicar una serie de circunstancias sociales.

1.2 Problemáticas de la investigación

No pretendo en este apartado realizar una descripción detallada de los problemas que plantea el estudio de la religión castreña, cuestión para la que ya existe una abundante bibliografía¹². Mi intención es simplemente argumentar cómo con el planteamiento teórico adoptado es posible afrontarlos desde otras perspectivas, destacando, claro está, que no es una clave infalible.

El principal escollo para este estudio es la escasez de fuentes y su carácter sesgado, proverbial en toda la protohistoria Hispana; que resultan en que no hemos conservado un cuerpo mitológico propio de esta cultura. Ya hemos tratado de defender por qué el estudio de las identidades puede contribuir a lograr un modelo global que solvente, al menos parcialmente, estas dificultades.

Un segundo problema viene dado por la trayectoria de la historiografía castreña. Me refiero a dos cuestiones analizadas por González García y Díez Santana¹³. La primera es la propia trayectoria de la investigación, condicionada por un importante atraso hasta el último tercio del siglo XX, que ha derivado en la inconveniente tendencia actual de no publicar los resultados de campañas arqueológicas (o bien a hacerlo de forma insuficiente), así como en la simple repetición de opiniones previamente acuñadas¹⁴. El resultado es una indeseable dispersión de la información, y una historiografía sorprendentemente tolerante con ciertos postulados acríticos¹⁵.

¹⁰ Jones, Sian, *The Archaeology of ethnicity. Constructing identities in the Past and Present*, Londres, Routledge, 1997, *passim*; Fernández Götz, Manuel, *La construcción...* *op. cit.*, *passim*.

¹¹ La identidad de un grupo se define mediante la permanencia, precisamente como medio de reivindicación de su continuidad: Assmann, Jan, *Historia y Mito...* *op. cit.*, p. 45.

¹² *Vid.* nota 3.

¹³ *Vid.* nota 2.

¹⁴ Si se observan los trabajos de Calo Lourido, Francisco, *A plástica da cultura castrexa Galego-Portuguesa*, 2 vols., A Coruña, Fundación Pedro Barrie de la Maza, 1994; e Ídem, "El icono del guerrero en su contexto cultural", en Schattner, Thomas (ed.), *Die lusitanisch-galläkischen Kriegerstatuen. (Tagung des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Madrid, am 18-19 Januar 2002 in Lissabon)*, en *Madridrer Mitteilungen*, 44 (2003), pp. 32-45, se puede comprobar que pese a mediar una década y a la publicación de estudios que contradicen su tesis, no se ha producido ningún cambio significativo en sus postulados.

¹⁵ Las aportaciones más críticas a la cuestión de la religiosidad peninsular, Alfayé, Silvia, *Santuarios y rituales en la Hispania céltica*, Oxford, Archaeopress, 2009; e Ídem, *Imagen y ritual en la céltica peninsular*, Noia, Toxosoutos, 2011; siguen ausentes en algunas bibliografías sobre el tema.

La segunda cuestión no es otra que el debate entre celtistas y celtoescépticos¹⁶, que alargó una discusión estéril sobre la filiación étnica en términos esencialistas, y no dejó lugar para que se produjera un avance científico similar al de otros ámbitos¹⁷, sobre los retos que impone el estudio de la etnicidad. Ello devino en la utilización de construcciones culturales como argumento para el estudio de la religión castreña¹⁸. Frente a este tipo de enfoques es necesario introducir en el estudio del Noroeste postulados críticos que entiendan las formaciones y expresiones étnicas como auto-representaciones de identidad: dinámicas e ideales¹⁹.

Por otro lado, estarían las propias características metodológicas del enfoque aplicado: un análisis que plantea ensayar un modelo completo sobre la religión castreña requeriría un proceso de recogida exhaustiva de datos, lo que hace necesario determinar una serie de criterios para discriminar qué tipo de elementos van a ser utilizados como fuentes de información. Con esto ya se está introduciendo un sesgo en el estudio. Es aconsejable manejar datos de considerable valor para la comprensión de la religiosidad: por ejemplo la plástica decorativa monumental bracarense, que indudablemente en su concepción participa de complejos sistemas simbólicos²⁰. Del mismo modo ha de tenerse en cuenta que, de las noticias transmitidas por Estrabón (como ejemplo de fuente grecolatina), algunas parecen vincularse con prácticas religiosas, mientras que otras se presentan como costumbres exóticas o prácticas bárbaras²¹, y requieren un ejercicio previo que ponga en valor la información que contienen²².

Esta cuestión plantea una disyuntiva, ante la cual parece que lo más prudente, si bien no necesariamente el mejor criterio, es establecer una serie de elementos que estructuren las prácticas religiosas. Me refiero a organizar la recopilación de los datos orientada a la estimación previa de rituales, creencias, símbolos, objetos y espacios de culto y especialistas en lo sagrado, para estudiar qué identidades pudieron expresar.

¹⁶ González García, Francisco Javier, "Celtismo e historiografía..." *op. cit.*, pp. 100-131, presenta una excelente revisión de este debate. Si bien suscribo su idea de la necesidad de revisar el empleo del término castreño, no creo que este se deba sustituir por otro no menos polémico.

¹⁷ Como la Celtiberia, tal y como atestiguan los trabajos pioneros de Marco, Francisco, "La religión de los Celtiberos", en *I Simposium sobre los celtiberos*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1987, pp. 55-74; Sopeña, Gabriel, *Dioses, ética y ritos*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 1987; y Alfayé, Silvia y Francisco Marco, "Religion, language and identity in *Hispania*: Celtiberian and Lusitanian rock inscriptions", en Häussler, Ralph (ed.), *Romanisation et épigraphie. Études interdisciplinaires sur l'acculturation et l'identité dans l'Empire romain*, Montagnac, Mergoïl, 2008, pp. 281-305.

¹⁸ García Fernández-Albalat, Blanca, *Guerra y religión en la Gallaecia y Lusitania antiguas*, Sada, Edicións do Castro, 1990.

¹⁹ *Vid.* nota 10.

²⁰ González Ruibal, Alfredo, "Artistic expression and material culture in celtic Callaecia", en *E-keltoi*, 6 (2004), pp. 113-166; Santos Cancelas, Alberto, "Integración ideológica de la Guerra y su representación iconográfica: Guerreros Galaico-Lusitanos", en *Antesteria*, 2 (2013), pp. 83-106.

²¹ Str. 3,3,6-7

²² Sobre los problemas de Estrabón como fuente *cf.* Bermejo Barrera, José Carlos, *Mitología y mitos de la Hispania prerromana I*, Madrid, Akal, 1994, *passim*; Domínguez Monedero, Adolfo Jerónimo, "Algunas consideraciones en torno a la religiosidad de los pueblos prerromanos del área cántabro-astur", en *In Memoriam Agustín Díaz Toledo*, Granada, Universidad de Granada, 1986, pp. 53-75; Salinas de Frías, Manuel, "Los elementos griegos en el libro III de la Geografía de Estrabón", en *Kolaios*, 4 (1995), pp. 103-124.

Existe un último problema derivado también del enfoque: si la construcción de identidades es un proceso dinámico que busca responder a necesidades sociales cambiantes, estas representaciones no serán las mismas en el Hierro I, que en el Hierro final, ni en la zona costera que en la zona interior. Para que este estudio pudiera ser metodológicamente aceptable debería tener muy en cuenta las diferentes variedades regionales y cronológicas. Gracias a las síntesis producidas a lo largo de los últimos años²³, disponemos de abundante información para permitirnos contextualizar una expresión de identidad determinada. Sin embargo, aquí resurge el problema de que gestionar la totalidad del material que compone la cultura castreña es una tarea ingente para lo que pretende ser un ensayo metodológico. Era preciso, pues, seleccionar un momento determinado para falsar estas perspectivas. En este sentido fue elegido el Hierro final, por ser el momento del que más información poseemos al ser el contexto que han “fosilizado” los testimonios grecolatinos. Y, además, permitía a este estudio ubicarse en la polémica sobre si estamos en el momento de apogeo de la cultura castreña, o bien ante una fase avanzada de romanización²⁴. He renunciado, sin embargo, a ceñirme a una área concreta ya que esto hubiera imposibilitado abordar una comparativa entre las diversas regiones encaminada a dictaminar ante qué tipo de sistema religioso estamos.

1.3 Diseño metodológico

Para afrontar el estudio desde estas perspectivas²⁵, era necesario comenzar por una recopilación de datos lo más exhaustiva posible sobre la ideología en el período propuesto. Una vez finalizado, habría que organizarlos en una serie de ámbitos propios del tópico habitual de la historia de las religiones. Obviamente estas categorías tendrían un carácter clasificatorio y no definitorio. Posteriormente, podría pasarse a tratar de esclarecer el funcionamiento de las mismas para responder a qué necesidades sociales obedece su existencia; si exige para su funcionamiento la operatividad de algún tipo de sistema ideológico específico; y qué identidades expresan. De este modo, podrían llegar a establecerse unos modelos coherentes de cómo la religión castreña construyó una serie de identidades, permitiéndonos entender parte de su articulación. Y acaso utilizarlos para integrar los datos que tenemos sobre este sistema religioso y, a su vez, ejecutar ejercicios de reconstrucción sobre aspectos puntuales. Sea plenamente viable este último supuesto o no, el ejercicio permite establecer una base de estudio sólida sobre la que desarrollar una comparativa con otros horizontes religiosos.

²³ González Ruibal, Alfredo “Galaicos, poder y...” *op. cit.*; Parceros Oubiña, César et al., “Arqueología, paisaje y sociedad”, en González García, Francisco Javier (coord.), *Los pueblos... op.cit.*, 2007, pp. 131-258.

²⁴ En este aspecto suscribo a González Ruibal, Alfredo, “Galaicos, poder y...” *op. cit.*, pp. 323-347, en que el surgimiento de los *oppida* se debe entender como producto de dinámicas locales, o en todo caso, como un *middle ground*. Woolf, Greg, “Cruptorix and his kind. Talking about ethnicity on the middle ground”, en Derks, Ton y Nico Roymans (eds.), *The role of power and tradition; Ethnic constructions in antiquity*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2009, pp. 207-215.

²⁵ *Vid. supra.*

2. Resultados preliminares

Habiendo expuesto hasta ahora el planteamiento teórico y metodológico que sirvió de marco-guía para realizar este trabajo, me dispongo a ofrecer sus resultados preliminares más significativos.

2.1 Niveles de identidades castreñas

Una de las primeras cuestiones que el análisis permitió constatar son los diferentes niveles de identidades que articuló la ideología castreña. Estos niveles establecieron relaciones de muy diversa índole, incluso algunas que podrían parecer contradictorias, por el simple hecho de que cada construcción de identidad responde a unas aspiraciones diferentes, en función de quién la genera y hacia quién se dirige. En este punto la ideología castreña funcionó, sin problemas de relieve, como la de otros ámbitos del mundo antiguo²⁶.

En este sentido, parece haber existido un nivel ideológico omnipresente a lo largo de todo el Noroeste: identidades locales correspondientes con el castro. Se aprecian en la exhibición de tipologías escultóricas²⁷, con evidentes contenidos religiosos, en lugares sobresignificados simbólicamente como los accesos de poblados²⁸, que actúan como expresiones de identidad ideales e irreales²⁹; y también en la existencia de (supuestos) santuarios locales vinculados fuertemente al castro³⁰. Por otro lado, la existencia de ritos preocupados por el control simbólico de ciertos espacios o la protección mágico-religiosa de la comunidad³¹ apuntan a que la agrupación local se instituye como principal agente y beneficiaria de los actos de ritualización. Todo ello pone en evidencia que la religión castreña —de una manera similar a la de otros horizontes antiguos— construyó unas identidades locales, del castro, cuya importancia ratificó fundamentalmente de cara a fortalecer la cohesión del grupo.

²⁶ Banks, Marcus, *Ethnicity: Anthropological constructions*, Londres, Routledge, 1997, *passim*.

²⁷ *Guerreiros galaico lusitanos*: Santos Cancelas, Alberto, “Integración ideológica...” *op. cit.*, p. 94; y cabezas exentas: González Ruibal, Alfredo, “Artistic expression...” *op. cit.*, pp. 135-138.

²⁸ Alfayé, Silvia y Javier Rodríguez Corral, “Espacios liminales y prácticas rituales en el noroeste peninsular”, en *Paleohispánica*, 9 (2009), pp. 107-111.

²⁹ *Vid. infra*. y nota 53.

³⁰ *Cf.* Silva, Armando Coelho Ferreira da, *A citânia de Sanfins*, Paços da Ferreira, Museo Arqueológico da citânia de Sanfins, 1999, p. 31; González Ruibal, Alfredo, “Galaicos, poder y...” *op. cit.*, pp. 421-436, 567-570; Rodríguez Corral, Javier, *A Galicia...* *op. cit.*, pp. 177-182; Correia Santos, Maria Joao, “O Cabeço das Fráguas e a concepção de espaço sagrado na Hispania indo-europeia”, en *Iberografías*, 6 (2010), pp. 131-145. Sobre las problemáticas para identificar santuarios intramuros en la Hispania Indoeuropea prerromana *cf.* Alfayé, Silvia, *Santuarios y...* *op. cit.*, pp. 16-18, 180-261.

³¹ González Ruibal, Alfredo, “La vida social de los objetos castreños”, en González García, Francisco Javier (coord.), *Los pueblos...* *op. cit.*, pp. 259-322, p. 297. Alfayé, Silvia y Javier Rodríguez Corral, “Espacios liminales...” *op. cit.*

Más difícil resulta examinar si en el seno de estas identidades locales se generaron otros niveles de expresión que encauzaran otras experiencias posibles. Al menos una serie de testimonios parecen apuntar en esta dirección: esculturas de *guerreiros*, plástica decorativa asociada a ciertas viviendas singularizadas, ritos propios de combatientes, existencia de posible iniciaciones³², ritos para ratificar socialmente desigualdades del grupo³³, presencia de elementos votivos que además son bienes de prestigio³⁴, etcétera. Todo ello apunta a que existen niveles de identidad asociados a sectores determinados de la comunidad. Sobre todo en la zona meridional y septentrional, parece que la operatividad de una ideología agonística generó un nivel de identidad individual diferenciada del cuerpo ciudadano como élites de tipo guerrero. Al mismo tiempo, en el área meridional se define con claridad en casos singularizados un nivel equivalente a la unidad doméstica. Como se observa, la religión —al menos en este tipo de testimonios— silenció otro tipo de experiencias posibles, con lo que podría deducirse que en estas zonas su ideología generó unas identidades desigualitarias, modelo que coincidiría *grosso modo* con las propuestas de otros autores³⁵.

Queda examinar si la religión expresó algún tipo de identidad supralocal que vehiculara experiencias sociales intercomunitarias. En favor de su existencia encontramos abundantes datos: unas tipologías plásticas compartidas en extensas áreas geográficas (que debieron implicar algún grado de auto-reconocimiento); esculturas amortizadas ritualmente por varias comunidades³⁶; en regiones interiores, santuarios regionales que parecen implicar a varios castros³⁷; en la zona meridional, los *oppida* que se instituirían como centros religiosos³⁸; testimonios de ritos³⁹, estructuras simbólicas y entidades divinas⁴⁰ operativos en zonas geográficas amplias, lo que debió implicar también una elección de varias comunidades por

³² García Quintela, Marco Virgilio, *Mitología y Mitos... op. cit.*, pp. 274-278.

³³ Los ritos de comensalidad descritos por Str 3,3,7.

³⁴ Correia Santos, Maria Joao, “El sacrificio en el...” *op. cit.*; Armada Pita, Xosé Lois y Oscar García Vuelta, “Bronces con motivos de sacrificios en el área noroccidental de la Península Ibérica”, en *Archivo Español de Arqueología*, vol. 76, 187-188 (2003), pp. 47-75.

³⁵ González García, Francisco Javier, “Between Warriors and...” *op. cit.*; González Ruibal, Alfredo, “The politics of...” *op. cit.*; Parcero Oubiña, César y Felipe Criado Boado, “Social change...” *op. cit.*

³⁶ Como los problemáticos bifaces del Noroeste: González Ruibal, Alfredo, “Artistic expression...” *op. cit.*, p. 136.

³⁷ García Quintela, Marco Virgilio, “La organización social y política de los galaico-lusitanos”, en González García, Francisco Javier (ed.), *Los pueblos...op.cit.*, 2007, pp. 323-376; Parcero Oubiña, César et al, “De la arqueología simbólica del paisaje a la arqueología de los espacios sagrados”, en *Trabajos de prehistoria*, vol. 54, 2 (1997), pp. 61-80; García Quintela, Marco Virgilio y Manuel Santos Estévez, *Santuarios de la... op. cit.*; Correia Santos, Maria Joao, “Santuarios rupestres no Ocidente da *Hispania* indo-europeia. Ensaio de tipología e classificação”, en *Paleohispánica*, 10 (2010), pp. 147-172.

³⁸ González Ruibal, Alfredo, “Galaicos, poder y...” *op. cit.*, *passim*; Rodríguez Corral, Javier, *A Galicia... op. cit.*, pp. 177-179; Cf. Alfayé, Silvia, *Santuarios y... op. cit.*, *passim*.

³⁹ García Quintela, Marco Virgilio, *Mitología y Mitos...*, *op. cit.*, *passim*.

⁴⁰ Prósper, Blanca, *Lenguas y religiones prerromanas del occidente de la península Ibérica*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2002.

expresar unos rasgos compartidos. Todo ello sugiere que existieron identidades supralocales construidas mediante la religión. Sin embargo, estas no se corresponden con el conjunto de la cultura castreña, sino con agrupaciones regionales, que quizás pudieron tener un carácter étnico a la luz de los epígrafes galaico-romanos que definen la identidad individual a través del lugar de su *castellum* de origen y su *populus*. En cualquier caso, es un nivel más difuso que quizás solo se activara ante determinadas circunstancias y del que solo tenemos constancia desde el Hierro II⁴¹.

2.2 La(s) religión(es) castreña(s)

Lo anterior conduce a la cuestión —que me parecía necesario abordar con cierta urgencia— de si existió o no una única religión e identidad castreña, o cómo se estructuraron la o las ideologías del Noroeste. Este fenómeno ha venido siendo tratado, explícita⁴² o implícitamente, como una única religión propia de esta zona, o bien compartida con el conjunto de la Céltica, sin plantear un apartado crítico que legitime este supuesto. Paralelamente, si cada vez parece más clara la heterogeneidad que oculta el concepto “cultura castreña”, ¿no es acaso pertinente cuestionar la aparente homogeneidad de la religión de estos pueblos⁴³?

Para responder a esta cuestión, creo que lo mejor será examinar qué elementos religiosos hablan a favor de la existencia de una única religión castreña. El primero consiste en la ausencia de un registro funerario en todo el Noroeste⁴⁴, que debió implicar (a falta de un análisis más detallado) la práctica de un tipo de ritos altamente destructivos con los restos humanos, explicados por un sistema de creencias similar. El segundo, sería el hecho de que el Occidente peninsular presenta la particularidad de ser la zona hispánica que más teónimos indígenas consignó en época galaico-romana a través de la epigrafía; y además que en cierta medida son compartidos a lo largo de toda esta geografía. Y el tercero, que existen datos que invitan a pensar que varias prácticas, creencias, y símbolos, se explican mediante una reserva simbólica común.

Efectivamente, estas tres cuestiones podrían indicar la existencia de un sistema simbólico más o menos compartido por todo el Noroeste, pero si las examinamos detalladamente son insuficientes para hablar de una única religión: el horizonte funerario, ciertamente, es uno de los rasgos más particulares de la cultura castreña, pero no es exclusivo de ella. En la Celtiberia (así

⁴¹ Y que sería necesario para dar lugar a procesos de sinecismo como el de Vigo o Santa Tegra. González Ruibal, Alfredo, “Galaicos, poder y...” *op. cit.*, pp. 348-358. Suscribo la propuesta de este autor de que el proceso de creación de estas identidades locales pudo verse influenciado por el incremento de contactos con el mundo mediterráneo desde el final del Hierro I.

⁴² Olivares Pedreño, Juan Carlos, *Los dioses de...* *op. cit.*, *passim*. Interesante trabajo pero que no aporta pruebas suficientes de por qué estamos ante un panteón organizado.

⁴³ Cf. Alfayé, Silvia, “Religiones indígenas e identidades (étnicas) en la *Hispania* indoeuropea”, en Santos Yanguas, Juan y Gonzalo Cruz Andreotti (eds.), *Revisión de Historia Antigua VII: Romanización, fronteras y etnias en la Roma antigua: el caso hispano*, Vitoria, Universidad del País Vasco, 2013, pp. 307-334.

⁴⁴ García Fernández-Albalat, Blanca, “Rituales funerarios en la Galicia Céltica”, en Reboreda Morillo, Susana y Pedro López Barja (eds.), *A Cidade e o mundo: romanización e cambio social*, Xizco de Limia, Universidad de Vigo, 1996, pp. 69-79; González Ruibal, Alfredo, “Galaicos, poder y...” *op. cit.*, pp. 120, 579-595.

como en otros puntos de la península, y en el conjunto de la céltica) encontramos testimonios de la práctica de un rito altamente destructivo con los restos⁴⁵. La teonimia es propia del occidente peninsular con ecos en otros ámbitos, y no exclusivamente castreña. Paralelamente, Prósper⁴⁶ da abundantes argumentos de cómo ciertos teónimos propios de una región concreta fueron trasladados a otros ámbitos. Y por último, una reserva simbólica común puede ser un argumento a favor de un sistema simbólico más o menos compartido, pero no de la operatividad de una religión prístina.

Teniendo todo esto en cuenta, así como la gran heterogeneidad regional del Noroeste, y que no hallamos ningún elemento estructurador de la religión —salv guarda de una doctrina que tampoco parece haber existido— resulta difícil pronunciarse a favor de la existencia de una religiosidad única. Opino que es más coherente proponer un modelo de sistemas simbólicos compartidos en mayor o menor medida, ya no por las diferentes regiones castreñas, sino por el conjunto del occidente europeo prerromano. Obviamente las similitudes serán mayores entre la zona meridional castreña y la septentrional de la Lusitania, pero eso no contradice que en el Noroeste encontremos elementos religiosos que parecen compartidos con la Celtiberia (como un *ethos* agonístico) o con el ámbito insular (plástica religiosa⁴⁷).

A modo de hipótesis preliminar, creo que la interpretación de estos sistemas simbólicos compartidos debe orientarse en torno a cómo influyeron los procesos históricos de cada comunidad en la gestión de su memoria cultural. Es decir, el estudio comparativo de la etnogénesis de cada región castreña puede ilustrar, en las elecciones de unas auto-representaciones en lugar de otras, cómo se van configurando las diferentes realidades religiosas en cada momento a través de sus sucesivas resignificaciones⁴⁸.

2.3 ¿Una religión de la guerra?

Otra cuestión que se puede extraer de este análisis es la indudable importancia en el Hierro final, sobre todo en la zona meridional, de una ideología de tipo guerrero basada en un *ethos* agonístico. Esta se aprecia en la génesis de una plástica monumental que promueve los perfiles heroicos⁴⁹, en la posible existencia de ritos iniciáticos propios de los combatientes⁵⁰ y

⁴⁵ Sopeña, Gabriel, *Ética y ritual, aproximación al estudio de la religiosidad de los pueblos celtibéricos*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, Departamento de Ciencias de la Antigüedad de la Universidad de Zaragoza, 1995; Idem, “La ideología de la muerte en el ámbito celtibérico. Evidencias rituales y nuevas perspectivas”, en Burillo, Francisco (ed.), *Ritos y mitos. VI Simposio sobre celtíberos*, Zaragoza, Institución Fernando Católico 2010, pp. 245-272.

⁴⁶ Prósper, Blanca, *Lenguas y religiones... op. cit.*, pp. 435-445.

⁴⁷ Cf. Raftery, Barry, *A catalogue of Irish Iron Age Antiquities*, Marburg, Vorgeschichtliches Seminar, 1982; Megaw, Vincent y Ruth Megaw, *Celtic Art From its beginning to the book of Kells*, Londres, Thames and Hudson, 1989.

⁴⁸ Estudio que llevé a cabo en el trabajo inédito *Cileni: etnicidad y religión*.

⁴⁹ Santos Cancelas, Alberto, “Integración ideológica...” *op. cit.*, p. 102.

⁵⁰ Rodríguez Corral, Javier, *A Galicia... op. cit.*, pp. 179-201.

del ámbito sobresignificado de la guerra, en la presencia de cofradías guerreras en esta zona⁵¹, y en abundantes elementos simbólicos cuyo prestigio solo se explica a través de una sacralización de la profesión del pugnante. Todo esto parecería indicarnos que estamos ante una religión condicionada por la ideología guerrera, lo que requiere ciertos matices.

La importancia del elemento guerrero se tiende a sobredimensionar sin tener en cuenta una serie de cuestiones que permitirían su correcta interpretación. Primero, la mayoría de los testimonios que magnifican el elemento guerrero en el Noroeste proceden de las fuentes clásicas, y por tanto debemos sospechar que están haciendo un ejercicio de selección para presentarnos a los “montañeses” bajo el etnotipo del bárbaro. Segundo, no solo las noticias clásicas, sino también las esculturas de *guerreiros* son propias de la región en la que primero se dejó sentir la presión romana. Aunque este contacto no siempre hubo de ser violento, es fácil comprender que en semejante contexto de incertidumbre cobraran especial importancia expresiones de autonomía e independencia de las comunidades⁵². Y tercero, no olvidemos que se parte de la base de aproximarse a la religión como una representación ideal que justifica ciertas necesidades sociales. En este sentido es elocuente cómo queda silenciada toda identidad que no fuera la androcéntrica guerrera⁵³, lo que me lleva a sospechar que esta sobredimensión del elemento bélico es un medio para legitimar las desigualdades impuestas en el grupo por una jefatura.

Teniendo esto en cuenta, se puede proponer que el elemento guerrero se sobredimensionó en el Hierro final, como un medio de expresión del poder, y una estrategia de interacción frente a la nueva realidad impuesta por Roma. Sin embargo, me parece innegable que parte de estos esquemas religiosos debieron poseer una notable raigambre entre las comunidades, como apuntan los análisis de González García⁵⁴, Parceró Oubiña y Criado Boado⁵⁵. Estos señalan cómo a lo largo de la Edad del Hierro una ideología de la guerra basada en un *ethos* agonístico fue lo que permitió establecer sociedades con claras tendencias horizontales gracias a la competitividad que instalaban sus concepciones⁵⁶. En el Hierro final parece apreciarse una subversión de este modelo en favor de una élite que acumula un considerable prestigio social al hacerse con el control ideológico de este *ethos*⁵⁷. De modo que la ideología guerrera estuvo operativa a lo largo de toda la Edad del Hierro, resignificándose para establecer un marco de regulación de los

⁵¹ García Quintela, Marco Virgilio, *Mitología y Mitos... op. cit.*, pp. 267-278; Serrano Lozano, David, “Comunidades guerreras: planteamientos para otra forma de organización militar en el mundo antiguo”, en *ArqueoUCA*, 1 (2011), pp. 67-76.

⁵² Rodríguez Corral, Javier, “Las imágenes como...” *op. cit.*, pp. 91-93.

⁵³ Alfayé, Silvia, “Imagen y...” *op. cit., passim*; González Santana, Mónica, “La representación del poder en las comunidades protohistóricas del Noroeste peninsular: excelencia masculina y cotidianeidad femenina”, en *Radem. Revista de Estudios de las mujeres*, 1 (2013), pp. 31-49.

⁵⁴ González García, Francisco Javier, “Between Warriors and...” *op. cit.*

⁵⁵ Parceró Oubiña, César y Felipe Criado Boado, “Social change...” *op. cit.*

⁵⁶ Sopeña, Gabriel, *Dioses, ética... op. cit.*

⁵⁷ Parceró Oubiña, César y Felipe Criado Boado, “Social Change...” *op. cit.*

roles sociales y la interacción entre individuos y grupos. Pero, ni aun con la sobredimensión que muestra en el Hierro final, puede explicar el conjunto de un sistema religioso.

2.4 ¿Especialistas religiosos o apropiación de lo sagrado?

A la luz del apartado previo, parece posible anticipar que en el Hierro final se asiste a un intento de las jefaturas castreñas por hacerse con el control simbólico de su comunidad. Esto se puede apreciar en el consumo de una serie de objetos de prestigio con unas posibles connotaciones rituales, como los bronce votivos⁵⁸; la existencia de una tipología escultórica, los sedentes⁵⁹, que parecería remitir al prototipo de una jefatura cuya actitud oferente le reservaría un papel destacado en la mediación ritual; la descripción de los banquetes que hace Estrabón⁶⁰, donde se pondrían de manifiesto unas identidades jerárquicas (basadas en el *rango* y la *edad*) en un contexto altamente ritualizado; y, por último, la plástica decorativa de viviendas bracarenses singularizadas del resto, un lenguaje simbólico que las relaciona con el de otros espacios de ritual como las *pedras formosas*.

Todo ello lleva a plantear la pregunta de si al margen de estos intentos de la élite por garantizarse un papel privilegiado ante la religión pudo existir algún elemento social que se hubiera instituido como especialista en lo religioso, tal y como insinuaría el pasaje de Estrabón⁶¹ en el que menciona un *hieroskopos*. García Quintela⁶² se pronunciaba fuertemente a favor de esta hipótesis e incluso proponía la existencia de un sacerdocio druídico en el Noroeste amparándose en la comparativa con el caso galo y en la presencia del sacrificio triple indoeuropeo, testimoniada por el epígrafe de Cabeço das Fraguas⁶³ (fuera de los límites teóricos del territorio castreño), que evidenciaría una organización religiosa de una notable complejidad⁶⁴. Sin embargo, personalmente considero que ninguno de estos elementos puede probar la presencia de un sacerdocio organizado en el Noroeste⁶⁵, limitado a las escuetas funciones del *sacerdos* romano, ya no digamos de druidas tal y como los presenta César o las fuentes medievales irlandesas. Apreciando en todo la validez del texto de Estrabón, el geógrafo está ofreciendo una *interpretatio* de una realidad indígena que no necesariamente tiene una correspondencia exacta en el universo religioso griego. Y teniendo esto en cuenta, la comparativa mimética con el ejemplo galo me parece igualmente arriesgada, ya que la similitud de ambos casos podría

⁵⁸ Armada Pita, Xosé Lois y Oscar García Vuelta, “Bronces con motivos...” *op. cit.*

⁵⁹ Cf. Calo Lourido, Francisco, *A plástica...* *op. cit.*, pp. 693-703. Con notables paralelismos iconográficos con los *guerreiros*, Santos Cancelas, Alberto, *Integración ideológica...* *op. cit.*, p. 98.

⁶⁰ Str. 3,3,7.

⁶¹ Str 3,3,6.

⁶² García Quintela, Marco Virgilio, *Mitología y Mitos...* *op. cit.*, pp. 225-264.

⁶³ Correia Santos, Maria Joao, “El sacrificio en el...” *op. cit.*; Cf. Alfayé, Silvia y Francisco Marco, “Religion, Language...” *op. cit.*, *passim*.

⁶⁴ Al margen de estas cuestiones García Quintela, Marco Virgilio, *Mitología y mitos...* *op. cit.* p. 232, también aporta otros datos, como un epígrafe dedicado supuestamente por un *ouateis*.

⁶⁵ Como tampoco el texto eminentemente literario de Silio Itálico (3,344-356).

estar indicándonos que, más que una descripción etnográfica, es un *topos* sobre los sacrificios humanos⁶⁶.

Por tanto, persiste la pregunta de si podemos asumir o no la existencia de un sacerdocio organizado en el Hierro final castreño. Me parece más plausible aceptar una concentración de poder simbólico en manos de las élites que en manos de una esfera de poder sacerdotal independiente de las mismas. Sin embargo, existen elementos rituales y espacios de culto castreños con una complejidad que parece sugerir que la mediación con lo sagrado fue conducida por un individuo sancionado por la comunidad, que de este modo asumiría unas funciones que en otras culturas se identifican con las sacerdotales. A la luz de los datos presentes es una cuestión que aconseja prudencia.

2.5 Paisajes sagrados y la construcción de un pasado

Dejando de lado los intentos de la élite por extender la influencia del *ethos* en el que basaban su dominio a otras esferas religiosas, parece posible indagar atisbos de la importancia de otros ámbitos ideológicos subyacentes. Al margen de lo que parecen ser diversos tipos de ritos y símbolos relacionados con la reproducción de las gramáticas sociales del grupo⁶⁷, existe una preocupación religiosa que parece haber sido también prioritaria para estas comunidades: establecer un poderoso discurso legitimador de la identidad del castro y su fijación en el territorio.

En esta dirección parece apuntar la creación de expresiones de la identidad colectiva (como los *guerreiros*, cabezas exentas y las propias murallas), y el interés de ciertas comunidades por apropiarse simbólicamente de su territorio. Esto se aprecia con toda claridad en los *oppida* como Santa Tegra, que se establecen en relación con asentamientos anteriores, pero más especialmente con probables hitos antrópicos de su pasado, como parecen haber sido los petroglifos⁶⁸. Lo mismo se aprecia en el Castro de Vigo, donde se asiste a un proceso de sinecismo de varias comunidades entre el Hierro II y el Hierro final⁶⁹, basado en una decisión política consciente de fundar un nuevo grupo en un lugar de memoria, donde había existido un asentamiento anterior, con lo que estaría atestiguada la presencia de figuras del recuerdo (*mnemotopos*) que evidencian una gestión del pasado por estas comunidades la hora de conformar nuevas identidades colectivas. Lo mismo apreciamos en O Facho⁷⁰, donde pese a su desarrollo urbanístico, la cima, a la que conducen dos vías, se deja reservada para unas cazoletas del Bronce Final.

⁶⁶ Marco, Francisco, "Sacrificios humanos en la Céltica antigua: entre el estereotipo literario y la evidencia interna", en *Archiv für Religionsgeschichte*, vol. 1, 1 (1999), pp. 1-15; Sopeña, Gabriel, "Celtiberian ideologies and religion", en Alberro, Manuel y Bettina Arnold, "The Celts in the Iberian peninsula", en *E-keltoi*, 6 (2005-2006), pp. 347-410; cf. Alfayé, Silvia, *Santuarios y... op. cit.* pp. 287-311.

⁶⁷ Cf. González Ruibal, Alfredo, "Galaicos, poder y..." *op. cit.*, *passim*.

⁶⁸ *Ibidem*, pp. 108-109.

⁶⁹ *Ibidem*, pp. 323-345.

⁷⁰ Schattner, Thomas et al., "Monte do Facho, Donón, (O Hío, Pontevedra) 2003. Informe de las excavaciones en el santuario de Bero Breo" en *Archivo español de arqueología*, 77 (2004), pp. 23-71; Schattner, Thomas et al., "Monte do Facho, Donón (O Hío, Pontevedra) 2004. Informe sobre las excavaciones en el santuario de Bero Breo", en *Paleohispanica*, 6 (2006), pp. 283-223. Sobre este espacio como un *mnemotopos* para la negociación

Todo lo anterior, sumado a los ritos de protección de espacios de los castros que se dan en el Hierro final⁷¹, sugiere que estas comunidades estarían definiendo su identidad local mediante una estrecha equiparación entre comunidad, castro y territorio, y recuperación retrospectiva de su pasado, que no es otra cosa que su memoria cultural y por tanto mítica. Se pone en evidencia que una preocupación importante de las religiones castreñas fue la fijación, mediante una serie de referencias a su paisaje, de narraciones sobre su pasado que mediante la repetición y actualización ritual, actuaron transmitiendo la memoria del grupo. Aunque desconocemos los contenidos de la misma, podemos suponer que quizás irían encaminados a explicar los rasgos normativos de estas identidades colectivas y a legitimar su apropiación simbólica y física del espacio.

3. Valoración final

Con esto llegamos al final de esta breve exposición teórica y de las propuestas preliminares que se pueden extraer de la aplicación de estos enfoques. Aunque en un primer momento se podría poner de manifiesto su utilidad, ya que nos ha permitido ratificar el interés de propuestas anteriores, plantear una posible comprensión de la articulación de las religiones del Noroeste (como sistemas simbólicos más o menos compartidos) y establecer algunos de sus rasgos característicos en el Hierro final (sobredimensión del elemento guerrero), no puedo evitar reflexionar acerca de sus límites. Para lograr el modelo comprensivo global propuesto sería necesario introducir en el análisis una cantidad enorme de datos que nos permitieran enriquecer este esquema. A lo largo de estas propuestas se ha puesto de manifiesto cómo una mirada al Hierro II no solo permite aportar más informaciones a la comprensión de la situación en el Hierro final, sino que de hecho, la explica⁷². Paralelamente, estudiar de forma aislada este momento, nos impide evaluar las resignificaciones de las identidades castreñas, y de su memoria cultural, elemento muy importante en la construcción del discurso mítico de una comunidad ágrafa. Todo ello hace que me parezca dudosa la posibilidad, por atractiva que sea, de lograr integrar todos los datos bajo este enfoque teórico. Quizás la solución pase por establecer, con un mejor criterio, unos ámbitos de análisis y de selección de datos que permitan una comprensión más coherente de los mismos.

de identidades cf. Alfayé, Silvia, “Hacia el lugar de los dioses, aproximación a la peregrinación religiosa en la Hispania indoeuropea” en Marco Simón, Francisco et al., *Viajeros, peregrinos y aventureros en el mundo antiguo*, Barcelona, Publicacions i edicions de la Universitat de Barcelona, 2010, pp. 177-218.

⁷¹ Rodríguez Corral, Javier, *A Galicia... op. cit.*, p. 178; Alfayé Silvia y Javier Rodríguez Corral, “Espacios liminales...” *op cit.*, p. 108.

⁷² Varios de los elementos estudiados en el análisis previo de este trabajo, como plástica monumental, depósitos votivos, prácticas rituales en general, construcción de espacios sagrados, etcétera, presentan una fuerte tradición en el Noroeste, que, con cambios importantes, puede remontarse al Bronce Final, y al propio surgimiento de la cultura castreña.