

LA MEMORIA DE LAS PIEDRAS. EL PASADO PRESENTE EN LOS GUERREIROS CASTREÑOS

THE MEMORY OF THE STONES. THE PRESENT PAST IN THE “GUERREIROS” OF THE HILLFORTS

Alberto SANTOS CANCELAS¹
Universidad de Zaragoza

Recibido el 29 de septiembre de 2014.
Evaluado el 30 de marzo de 2015.

RESUMEN:

A lo largo de las siguientes líneas se intentará ilustrar cómo, tras las aportaciones más recientes sobre la tipología escultórica castreña de los guerreros galaico-lusitanos², estamos en posición de utilizar esta manifestación concreta para lograr un avance en nuestra comprensión de la religión del Noroeste prerromano. Para lograrlo se propone ahondar en las vías interpretativas iniciadas por trabajos anteriores que entendieron las esculturas de *guerreiros* como manifestaciones sociales dotadas de agencia activa, responsables de una construcción y redefinición dinámica de las relaciones de poder en el seno de las comunidades y, por tanto, de sus identidades. Sobre estos presupuestos se tratará de demostrar que al mismo tiempo constituían una figura del recuerdo implicada en la coherencia ritual del grupo, de modo que podrían ser una pieza clave para lograr un conocimiento más riguroso de la religiosidad de esta cultura, a través de nuevas metodologías y teorías.

ABSTRACT:

This paper will try to show how, following the most recent publications on hillfort sculptoric typology of the Galaico-Lusitanian warriors, it is possible to use this particular manifestation to achieve an improvement in our knowledge of the religion of preroman Northwestern Iberian Peninsula. To accomplish that, I propose to dig in the interpretative framework already proposed in previous works which understood the warrior sculptures as social manifestations with active agency, in charge of the construction and dynamic redefinition of power relationships in the core of the community life and, therefore, in the expression of its identities. Taking into account these presuppositions, it will be explained that, at the same time, these sculptures constitute a figure of remembrance involved in the ritual coherence of the community; in such a way that they could be a key to achieve a more reliable knowledge of the religiosity of the hillfort culture, through new methodologies and theories.

PALABRAS CLAVE: Memoria, identidad, *guerreiros*, cultura castreña, religión

KEYWORDS: Memory, identity, Warriors, hillfort culture, religion

I. Planteamiento

Que las imágenes plásticas han constituido un medio privilegiado para el conocimiento de realidades religiosas pasadas no es una cuestión novedosa³. Sobre todo para una cultura ágrafa hasta su romanización, como la del Noroeste peninsular, la iconografía constituye un atisbo a través del cual asomarse a ciertas creencias castreñas o a algunas formas del funcionamiento de esta ideología. En este sentido, los *guerreiros* (Fig.1.) han supuesto casi sin lugar a dudas uno de los elementos materiales privilegiados por la

¹ albertosantoscancelas@hotmail.com

² En adelante *guerreiros*.

³ Para el caso de la Cultura Castreña esta aproximación estaba ya presente en el *Religiões da Lusitania de Leite de Vasconcellos* (1913, *passim*), en la cual acude en numerosas ocasiones a la iconografía para subsanar el silencio motivado por la ausencia de fuentes textuales.

historiografía⁴ para este tipo de aproximaciones, si bien cabría mencionar también junto con ellos a la tipología de los sedentes⁵ (Fig.2.), la diadema de Moñes⁶ o los bronceos votivos⁷. Sin embargo, su análisis iconográfico orientado al conocimiento de la realidad religiosa subyacente no está exento de problemas, muchos de ellos derivados de los propios planteamientos de la iconografía.

I.1. Limitaciones de la iconografía y errores habituales

La iconografía, como en gran medida la semiótica aplicada a la imagen, presenta un problema de partida y es que tácitamente asume que la representación posee uno o varios sentidos concretos⁸ dentro de unas coordenadas ideológicas determinadas. Atendiendo a esto, se orienta el análisis iconográfico a averiguar este sentido lo que produce dos resultados que no prevé: 1) asume la preexistencia de un significado sobre la representación convirtiendo a esta en un mero receptor pasivo de sus contenidos al que se niega cualquier capacidad activa⁹. 2) al asumir que la imagen posee un sentido, le otorga un carácter simbólico, según el cual se acepta que esta posee un significado dentro de un código con independencia de la audiencia y las relaciones sociales que fueron establecidas con la imagen. Es decir, la iconografía orientada a la identificación sitúa a la representación como un producto acabado, inalterable, de sentido pristino y aislado de las relaciones sociales que la originaron, la consumieron y en definitiva serían las que contribuirían a explicar su función social.

Desde finales de la década de los 90 una serie de autores procedentes de la antropología, como Gell¹⁰, han venido planteando estas objeciones a la lectura iconográfica tradicional por minusvalorar por completo la capacidad de *agencia* social activa de las imágenes. Estos trabajos se sitúan en consonancia con otras revisiones científicas heredadas de los postulados de Bourdieu¹¹ sobre fenómenos como el ritual¹² de gran interés para este trabajo ya que todos vienen a incidir sobre un mismo punto: No podemos entender las imágenes plásticas -las "cosas"- en este caso una representación escultórica, como un mero reflejo pasivo de unas ideas preexistentes e inalterables a través del tiempo. La Materialidad es un agente social activo en la construcción de narrativas, sentidos y significados¹³; y establece una serie de relaciones altamente situacionales, dinámicas y cambiantes con sus potenciales consumidores, creadores y receptores. Se entiende por tanto que carecen de carácter simbólico¹⁴ entendido como un sentido prefijado e inalterable

⁴ Cf. Leite de Vasconcello 1913, *passim*; López Cuevillas, Bouza Brey 1929, *passim*; López Cuevillas 1946, 559-563; Marco Simón 1994 b, 393-395; Blanco Feijero 1971, 223-227; Martins, Silva 1984, 29-47; Almeida 1986, 161-172; Calo Lourido 1994, *passim*; 2003 a, 6-32; 2003 b, 33-40; Pena Graña 2001, 39-49; Silva 2003, 41-50; Höck 2003, 51-66; Alarçao 2003, 67-86; Quesada Sanz 2003, 87-112; Schattner 2003, 127-146; 2004, 9-66; González Ruibal 2004, 119-123; 2007, 299-302; Benttecourt 2005, 166-174; Redentor 2008, 227-246; 2009, 195-214; Alfayé 2011, 200-203; Rodríguez Corral, Alfayé 2009, 107-111; Rodríguez Corral 2012, 79-100; Santos Cancelas 2013, 83-105; Schattner 2003, 127-146; 2004, 9-66.

⁵ Calo Lourido 1994, 693-703.

⁶ Marco Simón 1994 a, 319-348.

⁷ Armada Pita, García Vuelta 2003, 47-75; Correia Santos 2007, 186-191.

⁸ Fruto de la perspectiva de pretender leer la imagen plástica como una forma de lenguaje, con sus normas particulares, pero un lenguaje al fin y al cabo. Considero que la crítica de Gell (1998, 6), de que semejante planteamiento carece de fundamentos en el punto en el que la imagen a diferencia de un lenguaje carece de un código de signos bien definido (salvo cuando intencionadamente pretende recrearlo), es totalmente aplicable.

⁹ Cuando en realidad el tipo de relaciones que se producen en el *milieu* de una imagen son muy complejas y situacionales, sobre algunas posibilidades cf. Gell 1998, 13-43; Alfayé 2011, 18-24, 195-2011.

¹⁰ Gell 1998, *passim*. Miller 2005, 5-60; cf. Alfayé 2011, *passim*.

¹¹ Bourdieu 1972, *passim*.

¹² Bell 1993, *passim*.

¹³ Gell, 1998, 1-12; Miller 2005, 1-50.

¹⁴ Por otro lado cuando se habla de símbolos aplicados a la iconografía se tiende a entender que estamos ante imágenes codificadas que evocan unos significados bien definidos. Pero, en realidad, si atendemos al funcionamiento social de la imagen, apreciamos que simplemente estamos ante un mínimo consenso social sobre ciertos sentidos en los que operan múltiples lecturas, susceptibles además de variar notablemente. Es decir, estamos ante relaciones dinámicas y situacionales, no estáticas.

que muchas veces se les ha pretendido, ya que por el contrario son agentes sociales participes y responsables de la articulación, redefinición y construcción de la realidad¹⁵.

1.2. Posibilidades y retos

Si aceptamos que no solo las imágenes y representaciones, sino el conjunto de la cultura material, es un agente social activo en la construcción de la realidad de las comunidades que a su vez la produjeron, la pregunta es, por tanto, cómo puede ayudarnos esta perspectiva a un mejor conocimiento de la religión prerromana del Noroeste. Al negar el carácter simbólico de las imágenes estamos rechazando que estas sean un reflejo de una ideología subyacente que las explica y legitima, pero no estamos negando que se pueda acceder a través de ellas a una comprensión de la religión de la cultura a la que pertenecieron. Por el contrario, desde el punto de vista de que la religión¹⁶ es, entre otras cosas, una realidad o producto social, entendemos que la materialidad contribuyó activamente a construir interpretaciones, actitudes, narraciones y sentidos religiosos, así como a actualizar y redefinir las creencias de los practicantes. La razón es que no entendemos religión como realidad sagrada diferenciada de una realidad profana, una dicotomía presentista propia de concepciones postindustriales difícilmente operativa en la protohistoria peninsular¹⁷; sino como un espacio más de negociación social que se ve sobresignificada o estratégicamente destacada, por constituir un sistema tácitamente aceptado por el conjunto de la comunidad para regular unas relaciones de poder en constante cambio.

Atendiendo a lo anterior, entender la cultura material como un elemento dotado de agencia social activa, se podría sugerir que se trata de un elemento constructor de unas particulares formas de realidad, de ser/estar en el mundo en el seno de ciertas comunidades y, por tanto, de identidades sociales¹⁸. Lo interesante de esta perspectiva, es que la identidad, al margen de ser un fenómeno dinámico con la finalidad de responder a circunstancias y necesidades contextuales cambiantes, se suele definir mediante dos coordenadas: la diferencia frente al "otro", y la continuidad en el tiempo. Las identidades suelen o intentan mostrarse de forma atemporal y ahistórica, como una realidad monolítica inalterada y "natural" como argumento legitimador frente a los propios miembros del grupo y frente los "otros". Precisamente porque en realidad son construcciones ideales extremadamente situacionales lo que implica que poseen un gran dinamismo que, paradójicamente, no pueden reconocer ya que de hacerlo estarían aceptando su falta de continuidad en el tiempo y su carácter "artificial"¹⁹. De este modo, las identidades suelen extrapolarse al pasado imaginado del grupo de tal forma que legitimen retrospectivamente sus rasgos presentes, una figura del recuerdo que Assmann²⁰ ha denominado como reconstructividad y a la que Gehrke²¹ se refiere con el feliz término de "historia intencional". Esto supone que los rasgos sobresignificados de un grupo como campos de negociación social de poder -los elementos definidores de la identidad- son extrapolados a la memoria cultural del mismo, un pasado imaginado con tintes míticos y que, de hecho, en una

¹⁵ A pesar de que estas ideas estaban siendo paulatinamente incorporadas en los estudios con un cariz más antropológico sobre la protohistoria del Noroeste (González Ruibal 2004, 113-166; 2006-07, 466-512; 2007, 260-262, 297-301; Rodríguez Corral 2009, *passim*; 2012, 79-100) fue definitivamente con el trabajo de Alfayé (2011, *passim*) que se exploraron todas las implicaciones que tenía el comprender la imagen como un agente social activo para la comprensión de la religiosidad de las comunidades prerromana.

¹⁶ Partiendo de que se trata de un fenómeno poliédrico lleno de matices e implicaciones que la hacen extremadamente inabarcable por cualquier definición.

¹⁷ Cf. Bradley 2005 *passim*.

¹⁸ Aunar las teorías sobre la identidad a las de la materialidad, no es un ejercicio nuevo ni siquiera en el ámbito castreño (González Ruibal 2007, 299-301; Rodríguez Corral 2012, 79-100), ya que al entender la cultura material como un agente social activo, presenta la gran ventaja de responder satisfactoriamente al carácter dinámico y situacional que sabemos que poseía cualquier forma de identidad.

¹⁹ Assmann 2011, 43-45.

²⁰ Assmann 2011, 41-43.

²¹ Gehrke 2000, 1-24; 2009, 85-100.

sociedad protohistórica y ágrafa como la castreña debemos identificar con su discurso mítico²².

Recapitulando lo anterior, la aplicación combinada de las recientes teorías de la materialidad, la identidad y la memoria, sugieren que el papel activo de la cultura material contribuye a la construcción de ciertas formas de religiosidad. Examinando qué tipo de identidades sociales construyeron ciertas manifestaciones materiales, es posible intentar analizar qué formas de pasado evocaban retrospectivamente en el presente de estos grupos y, de este modo, realizar propuestas sobre qué tipo de construcciones estaban operativas en su discurso mítico para legitimar esas identidades²³.

Volviendo al comienzo, efectivamente, opino que la plástica tiene un papel relevante a la hora de acercarnos al conocimiento de la religiosidad de una cultura ágrafa como la Castreña. Sin embargo, al mismo tiempo considero en la línea de recientes trabajos²⁴ que las imágenes no deben ser tratadas como reflejo de una ideología preexistente o subyacente. Son agentes activos, y por tanto constructores de ciertos marcos de realidad que a su vez definieron las formas religiosas del Noroeste peninsular prerromano. Para examinar esta propuesta metodológica, y lo satisfactorio del marco teórico empleado para mejorar en nuestro conocimiento de la religión Castreña, voy a proceder al análisis de las esculturas de *guerreiros*. Las razones que han motivado esta elección son diversas: en primer lugar, al tratarse elementos monumentales podemos estar más o menos seguros de que la construcción de identidad que generaron debió afectar, de un modo u otro, al conjunto de la comunidad, y por tanto, estaríamos ante un campo de negociación social que se vería sobresignificado como religioso. En segundo lugar, son quizás una de las manifestaciones plásticas que más se ha usado²⁵, y da las que en ocasiones más se ha abusado, para lograr un conocimiento de la religiosidad castreña. Y en tercer lugar y más importante, los *guerreiros* presentan la tremenda ventaja de que ya han sido objeto de un excelente análisis que puso en valor su agencia social activa. Me refiero al trabajo de Rodríguez Corral²⁶ que entre otros méritos, nos permite gozar a día de hoy de una revisión exhaustiva de qué podemos saber sobre la tipología de los *guerreiros* y, paralelamente, nos ofrece una interpretación sólida de las identidades auto-representadas por ellos. Al margen de suponer esto una comodidad, el mencionado trabajo es también el punto de partida del presente examen, ya que con sus conclusiones es posible avanzar más datos sobre la religiosidad castreña si tratamos de entender qué tipo de figura del recuerdo y qué apelación a la memoria mítica del grupo, establecieron las esculturas.

II. *Guerreiros*

Como es bien sabido en los estudios de protohistoria peninsular, los *guerreiros* son, como su propio nombre indica, representaciones monumentales de guerreros de gran hieratismo y frontalidad que exhiben en una posición un tanto forzada su escudo a la altura del vientre (Fig. 1.) y se situaban en las entradas de los *oppida* (Fig.3.) de la zona meridional castreña (fig.4.). Las interpretaciones iconográficas más tradicionales, han tendido a entenderlos como héroes o jefes heroizados, divinidades o monumentos funerarios²⁷. Todas estas interpretaciones partían de las perspectivas arriba mencionadas de considerar la

²² Assmann 2011, 39-41.

²³ Por supuesto, esto no quiere decir que todo elemento material tenga la misma importancia en la construcción de las identidades y memoria cultural de la comunidad; pero tampoco debe equivaler a minusvalorar en este proceso la relativa importancia de la aculturación que se produce en la educación de nuevos agentes sociales a través del aprendizaje de conocimientos y técnicas cerámicos, por ejemplo, en detrimento de la agencia más expresiva de representaciones más monumentales.

²⁴ Gell 1998, *passim*; Miller 2005, 1-50; González Ruibal 2004, 113-166; 2007, 259-322; Alfayé 2009, 340-391; 2011, 195-211; Rodríguez Corral 2012, 79-100; Rodríguez Corral Alfayé 2009, 107-111; Santos Cancelas 2013; 83-105.

²⁵ Vid. nota 4.

²⁶ Rodríguez Corral 2012, 79-100.

²⁷ Cf. Höck 2003, 51-66; Rodríguez Corral 2012, 79-80.

imagen como reflejo de una ideología preexistente y, por tanto, de una identificación apriorística basada supuestos sobre religión y sociedad castreña de modo que, a pesar de la posible agudeza de sus respectivos análisis, no aportaron una base de datos sólida a partir de la cual discutir aspectos tan fundamentales como la cronología de estas esculturas o su filiación estilística, ya no digamos, por tanto, sobre la ideología que las consumió. En muchos sentidos estas cuestiones empezaron a subsanarse gracias al congreso de Lisboa, publicado bajo la coordinación de Schattner en el *Madrider Mitteilungen*²⁸, en el que entre otras cuestiones²⁹ se aportaron: descripciones exhaustivas de los ejemplares conservados³⁰, un análisis extremadamente detallado de las armas de los *guerreiros*³¹, una revisión historiográfica minuciosa de las interpretaciones sobre las esculturas³², un análisis estilístico de la tipología³³, etcétera. Sin duda, gracias a este trabajo colectivo se cimentaron las bases que permitirían la revisión de los *guerreiros* desde las perspectivas propuestas en este trabajo. Sin embargo, se debe mencionar que en algunas interpretaciones todavía pesaban una serie de presupuestos que amoldaban la información de los datos a visiones preconcebidas sobre la sociedad castreña³⁴.

La revisión definitiva³⁵ de los *guerreiros* como elementos materiales con una agencia activa fue llevada a cabo, por Rodríguez Corral³⁶. Este trabajo, contribuyó a fijar una base de datos crítica que podemos asumir, como hipótesis de trabajo, a la hora de analizar los *guerreiros*. Así, señala que pese a la problemática ausencia de contexto arqueológico, en términos generales, de la mayoría de ejemplares, poseemos ciertos datos que permiten avanzar en una reconstrucción de su contexto primario: los ejemplares de Castromao, Monte Mozinho, Santo Ovidio de Fafe, São Julião, y Sanfins³⁷, ofrecen una información desigual, pero que indica la pertenencia de esta tipología a contextos castreños prerromanos³⁸ (algunos de los cuáles se abandonan en época galaico romana). Del mismo modo, argumenta con gran agudeza cómo los datos utilizados para situarlos tras la romanización del Noroeste no son concluyentes. Cendufe y Santa Comba³⁹, castros sin excavar, se han datado en el siglo I d.n.e. por la presencia de numismas, en niveles de superficie muy revueltos y que incluyen materiales de época visigótica, y sin embargo los fragmentos de la estatua aparecieron amortizados en construcciones de época moderna, sin asociación alguna con aquellos. Indicándonos los materiales romanos en todo caso la fecha de abandono o amortización definitiva de la escultura. Por último, señala también como con la inclusión de epígrafes en ciertos ejemplares- Santa Comba I, San Paio de Meixedo, São Julião⁴⁰-, no es un dato fiable para datar las esculturas, sino una reutilización posterior de las mismas en un contexto con nuevas formas de expresar el poder. Coincidiendo con Rodríguez Corral, ya señalé⁴¹ cómo los *guerreiros* con epígrafes no poseen un campo epigráfico específicamente diseñado con esta finalidad; y la distribución anárquica de los epígrafes a lo largo de la escultura sugiere que estas no fueron diseñadas para recibir epígrafes y, por tanto, se trata de una manifestación previa a la aparición de la escritura en el Noroeste.

²⁸ Schattner (ed.) 2003, *passim*.

²⁹ Alarçao 2003, 67-86; Silva 2003, 41-50.

³⁰ Calo 2003 a, 6-32.

³¹ Quesada 2003, 87-112.

³² Höck 2003, 51-66.

³³ Schattner 2003, 127-146.

³⁴ Cf. Calo 2003 b, 33-40.

³⁵ Pese a mediar la publicación de los trabajos de Redentor (2008, 2009) estos se centran en la epigrafía de determinados ejemplares de *guerreiros*, que además utiliza como elemento de datación pese a las problemáticas que implica (Rodríguez Corral 2012, 81-83) sin tener en cuenta las particularidades de un contexto precolonial (Woolf 2009, 207-219) como es el Hierro Final del Noroeste (González Ruibal 2006-07, 341-383; Parceros Oubiña *et alii* 2007, 242-250; Rodríguez Corral 2009, 135-165; 2012, 84).

³⁶ Rodríguez Corral 2012, 79-100.

³⁷ Calo Lourido 1994, 345-346, 357, 451-455, 484-487, 493, 595-596; 2003. Cat. Nº 7, 16, 17, 24, 26, 30.

³⁸ Rodríguez Corral 2012, 84.

³⁹ Calo Lourido 1994, 219-227, 509-516. Cat. Nº 8 a, 8 b, 28, 29.

⁴⁰ Calo Lourido 1994, 451-455, 509-516, 467-573. Cat. Nº 24, 25, 29.

⁴¹ Santos Cancelas 2013, 95-96.

Atendiendo a lo anterior, suscribo la opinión de Rodríguez Corral sobre los *guerreiros*: estos son una tipología escultórica castreña y no galaico-romana. Con ello quiero decir que la génesis de estas esculturas debe ser buscado en dinámicas locales pero sin negar las influencias que desde el siglo V a.n.e. está recibiendo de sus contactos con horizontes mediterráneos, incluido Roma desde el siglo II a.n.e. Pero, no como un medio de expresión foráneo incorporado por Roma, desde una perspectiva que minusvalora por completo la capacidad activa y resolutive de las poblaciones locales en procesos precoloniales⁴². Por tanto, se propone que los *guerreiros* se pueden considerar una tipología castreña, cuyo desarrollo en el tiempo se ve influenciado por los contactos con el horizonte romano. Teniendo esto en cuenta, podemos pasar a examinar las identidades construidas por la agencia social activa de estas esculturas.

II.1. Guerreiros e identidades

Si una imagen plástica, en virtud a su materialidad, posee una agencia activa que la capacita para la construcción de narraciones sociales, se entiende que participa en la construcción de las actitudes y predisposiciones que conforman la forma de ser/estar en el mundo y las identidades de individuos y grupos. En el caso de los *guerreiros* esto es particularmente relevante atendiendo a dos cuestiones: su monumentalidad y su ubicación en un punto crítico y liminal⁴³ como es la entrada de los poblados (Fig.3.). Ambas cuestiones nos permite adentrarnos en el entramado de relaciones sociales y negociaciones de poder que convierten a los *guerreiros* en una escultura, una cosa, estratégicamente diferenciada y, por tanto, más destacada ante la mirada de propios y extraños a la hora de definir las identidades del grupo.

Una identidad comunitaria

El dato más relevante para el estudio de las identidades construidas por los *guerreiros* es su ubicación en murallas y puertas de poblados. Este se trata de un dato en el que Marco⁴⁴ ya se había fijado anteriormente, y del que extraía que posiblemente la figuración del guerrero estuviera vehiculando un auto-representación colectiva del conjunto de la comunidad⁴⁵. Al fin y al cabo, tengamos en cuenta que estamos en un espacio crítico por sus características liminales, ya que se trata de un espacio de riesgo entre lo propio y lo ajeno, lo "otro". Considero que la exhibición de la figura de un guerrero es particularmente elocuente en este contexto⁴⁶: si tenemos en cuenta lo forzado de la posición con la que exhibe el escudo y los patrones decorativos de algunos ejemplares⁴⁷- como Lezenho⁴⁸- posiblemente se trate de un metáfora de protección, en la que el *guerreiro* se convierte en un guardián activo y dinámico⁴⁹ de la comunidad y el punto crítico donde la integridad de la misma podrá verse amenazada. Me parece oportuna la reflexión de Rodríguez Corral⁵⁰, de que los *guerreiros* son un reflejo de la capacidad de auto-defensa de la propia comunidad, y de su autonomía política. Y, por tanto, sintetizan las dos formas de interacción posible frente al extraño: la violencia y la hospitalidad, que se puede apreciar en la mano descubierta que ofrecen, junto con el escudo, ciertos ejemplares divergentes como Rubias⁵¹ (Fig. 5).

⁴² Woolf 2009, 207-219. En última instancia este es el paradigma propuesto por González Ruibal (2006-07, *passim*) sobre el desarrollo social castreño y su Hierro Final, en el cual las poblaciones locales no estarían romanizadas dentro de un modelo colonial como galaico-romanas, sino que serían poblaciones castreñas (con relaciones sociales propias de una sociedad prerromana) que interactuarían dentro de un modelo precolonial-muy desigual y matizado- con Roma.

⁴³ Rodríguez Corral, Alfayé 2009, 109.

⁴⁴ Marco Simón 1994 b, 394.

⁴⁵ Cf. Santos Cancelas 2014, 19-20.

⁴⁶ Rodríguez Corral, Alfayé 2009, 109.

⁴⁷ Que podrían interpretarse como un laberinto apotropaico destinado a cautivar al espectador, siguiendo a Gell (1998, 83-94), o bien como una representación alusiva a la planta ideal del poblado, beneficiario de la protección del *guerreiro* (Rodríguez Corral 2012, 92).

⁴⁸ Calo Lourido 1994, 292-302. Cat. Nº 12, 13, 14. (Fig.1.).

⁴⁹ Alfayé 2011, 195-211.

⁵⁰ Rodríguez Corral 2012, 87-93.

⁵¹ Calo Lourido 1994, 403-418. Cat. Nº 22.

Es posible, por tanto, esculturas que los *guerreiros* trasladaran la agencia social comunitaria al punto donde esta se puede ver cuestionada o amenazada, las puertas del castro. Al mismo tiempo podrían presentar una función apotropaica, defender a la comunidad, su autonomía política y asegurar la reproducción de sus gramáticas sociales. Y, por último, sintetizan y resumen, las posibles formas de interacción entre la propia comunidad y lo ajeno, regulando y construyendo activamente de este modo un sentido de “lo propio” y “lo otro” en el seno del grupo. Atendiendo a todo esto, vemos como Marco estaba posiblemente en lo cierto: los *guerreiros* vehiculan la agencia del grupo constituyendo una auto-representación de la identidad comunitaria que se corresponde con el conjunto de habitantes del castro y su espacio físico, que de este modo se ven definidos a través de la elocuente expresión de un guerrero.

Una identidad de estatus

Pero, es en este punto donde debemos reflexionar sobre el carácter ideal de esta identidad, ya que si la comunidad se define a través de la expresión de un guerrero, parece sugerir que se están sobresignificando unos perfiles androcéntricos, y silenciando y subordinando otras experiencias posibles⁵². Es decir, se trata de una expresión de identidad ideal e irreal ya que define al conjunto de la comunidad a través de un hombre en edad armas y que ejecuta la profesión del pugnante. Los perfiles androcéntricos, se ven sobredimensionados en la mentalidad de los miembros de la comunidad, sugiriendo que en los procesos de negociación de poder del Hierro Final, la guerra y la profesión del guerrero eran un campo operativo para la obtención de poder y la definición del éxito social individual. Además, al ejecutar las esculturas de *guerreiros* una función apotropaica, parece que se sancionaría tácitamente a aquellos que ejecutan la profesión del pugnante para el desempeño de una forma de violencia – percibida como justa- dotándolos de una cierta capacidad coercitiva.

Por tanto, parece que los *guerreiros* no solo construirían unos perfiles androcéntricos, sino también del prestigio⁵³. Esto se apreciaría en la exhibición de elementos como torques, viria o cinturones⁵⁴; en la inclusión de patrones decorativos en la túnica y falda (Fig.1.) que forma parte del mismo lenguaje decorativo que singulariza ciertas viviendas castreñas y *pedras formosas*; en la apropiación simbólica que realiza de determinados motivos como trísqueles y esvásticas también presentes en la plástica arquitectónica⁵⁵; en la propia exhibición de las armas⁵⁶, gesto propio de una ética agonística reafirmada por la inclusión de espadas en algunos ejemplares⁵⁷ como Santa Comba y Armea⁵⁸; y en definitiva que responden a tipos humanos muy determinados. Todo ello indica que los *guerreiros* construyen ante la propia comunidad el prototipo ideal de guerrero por

⁵² La infancia, la vejez, o la feminidad, etcétera. Perfiles que contribuirían de algún modo al desarrollo y supervivencia del grupo y cuya identificación con el prototipo al que remite la representación es más distante que la de un hombre en edad de portar armas.

⁵³ Santos Cancelas 2013, 83-105.

⁵⁴ Todos ellos elementos cuyos correlatos reales conservados ponen en evidencia que su realización y consumo supuso un tremendo coste en términos económicos y de esfuerzos sociales. Se trata de genuinos elementos de prestigio propios de una sociedad de jefaturas, como parece haber sido la zona meridional castreña del Hierro Final (Parceró Oubiña *et alii* 2007, 213-235; Parceró Oubiña, Criado Boado 2012, *passim*; González Ruibal 2006-07, 441-456; 2012, 245-266).

⁵⁵ Rodríguez Corral 2012, 94-95. Cf. Calo Lourido 1994, *passim*. Sobre la cronología prerromana de la plástica decorativa castreña vid. Carballo Arceo 1996, 65-75.

⁵⁶ Quesada 2003, 87-112.

⁵⁷ En un trabajo inédito argumentaba como esta espada es un paso más en el proceso de creación de los *guerreiros* que entraña una experimentación para expresar mejor ciertas concepciones sobre el poder. Si tenemos en cuenta que en los ejemplares con espada esta no se presenta a *diferencia* del puñal sino con él, y que esta se representa con gran ingenuidad a lo largo del pecho del *guerreiro* adaptándose a su anatomía, ambas cuestiones nos indican que se trata de un elemento que como la lanza (que no se representaba por cuestiones técnicas del bloque de piedra, Quesada 2003, 87-88, 101; Santos Cancelas 2012, 93) formaba parte de la idea operativa sobre el tipo de guerrero en la cultura castreña y la expresión de poder que entrañaba, pero solo se representó en ciertos ejemplares por imposiciones técnicas.

⁵⁸ Calo Lourido 1994, 84-109, 509-516 Cat. Nº 2, 3, 28.

excelencia⁵⁹. Pero, que sea un prototipo ideal, no significa que sea indiferenciado: la idea de guerrero expresada por estas esculturas es un guerrero que reúne y tiene el derecho socialmente reconocido a exhibir una serie de elementos de prestigio socialmente sancionados por su alto valor.

Es en este punto, donde creo posible concretar qué tipo humano construyen las esculturas de *guerreiros* si tenemos en cuenta los paralelismos con la tipología de los sedentes (Fig.2.). Ambas tipologías definen un mismo tipo humano al representarse mediante los mismos atributos como torques, viria, y sobre todo el convencionalismo formal del pliegue en V de la túnica; y ambas parecen representaciones de personajes prestigiosos atendiendo a que ejecutan funciones sobresignificadas para la comunidad: el guerrero la defensa, y el sedente una aparente función religiosa que reserva a este prototipo humano una aproximación privilegiada -al ser visibilizada a través de la plástica- al ritual⁶⁰. Si, por último, tenemos en cuenta que, además, ambas tipologías exhiben unos patrones decorativos y unos motivos como trísqueles y esvásticas que a su vez singularizan a ciertas viviendas castreñas a diferencia de otras que no tendrían patrones decorativos, se podría sugerir cómo hipótesis de trabajo que estamos ante la construcción de una identidad diferenciada por el prestigio y, por tanto, de estatus en el seno de la comunidad. Esto, coincidiría con los últimos trabajos sobre la sociedad meridional castreña⁶¹, según los cuales coincidiendo con los cambios que impone el surgimiento de los *oppida* – entre ellos la plástica castreña–, la ética competitiva que a lo largo del Hierro I y II había prevenido la separación de la esfera de poder del conjunto del grupo, se subvertiría para reinstalar una sociedad de jefaturas que reservaría la esfera de poder a unas élites aristocráticas basadas en el control de la tierra y la exhibición de elementos de prestigio⁶². Esta se concretaría en la zona meridional castreña en una sociedad de casas⁶³.

Atendiendo a todo lo anterior, los *guerreiros* construirían una identidad comunitaria, sí. Pero, al mismo tiempo, es posible que establecieran una fuerte jerarquización social al señalar como modelos prestigiosos a aquellos segmentos de la sociedad que podrían establecer una vinculación más directa al prototipo del guerrero construido por las esculturas: las jefaturas o élites. De modo que estas se verían señaladas o sancionadas por los *guerreiros* como el modelo humano del prestigio, y al mismo tiempo les reservaría la capacidad del desempeño de la violencia con la consiguiente capacidad coercitiva que ello entraña. Son en este sentido expresiones de identidad desigualitarias no solo porque silencian experiencias e importantes segmentos de la comunidad, sino porque contribuyen a la creación de una identidad de estatus basada en una ética agonística⁶⁴. La profesión del guerrero, se convierte en el Hierro Final castreño, en un campo de negociación del poder y el prestigio personal.

¿Una identidad étnica?

Para acabar de hablar de las identidades construidas por los *guerreiros* creo que procede preguntarse si al margen de identidades de estatus y comunitarias no podrían estar también evidenciando la operatividad de una identidad étnica⁶⁵. Si efectivamente construyen identidades colectivas, debemos aceptar entonces que existió un conjunto de comunidades en la zona bracarense que se definieron de una manera similar o compartida, atendiendo a

⁵⁹ Con unos atributos, rasgos y opciones estéticas muy determinados: para ser reconocido en una sociedad agonística cómo un guerrero no basta con ejecutar la profesión del pugnante sino también reunir y exhibir una serie de elementos- propios de una “tramoya de la guerra” que implica a toda la sociedad- que lo identifiquen a uno como un guerrero. Sopena 1995, 97-109.

⁶⁰ Tengamos en cuenta los paralelismos formales entre sedentes y antropomorfos “desnudos” que tienden a interpretarse como deidades, si bien esto es una cuestión polémica. De la misma forma que exhiben una posición de oferente, relativa al ámbito ritual.

⁶¹ Parcero Oubiña *et alii* 2007, 213-235; Parcero Oubiña, Criado Boado 2012, *passim*; González Ruibal 2006-07, 441-456; 2012, 245-266.

⁶² Parcero Oubiña Criado Boado 2012 *passim*.

⁶³ González Ruibal 2006-07, 410-419; 2012 *passim*.

⁶⁴ Santos Cancelas 2013, 97; 2014, 22-24. Cf. Sopena Genzor 1995, *passim*.

⁶⁵ Santos Cancelas 2014, 20-21.

la dispersión de estas esculturas (Fig.4.). ¿Puede significar esto la operatividad en la zona meridional castreña de una etnicidad basada en una auto-representación similar de varias comunidades? La cuestión es compleja, como varios autores han señalado⁶⁶ identificar identidades étnicas en el registro material es una tarea problemática, ya que la identidad en tanto que construcción ideal no puede resumirse a fórmulas simples que equiparan la presencia de unos elementos materiales a la operatividad de unas determinadas concepciones ideológicas. Aunque la materialidad contribuya de forma activa a la creación de identidades, puede hacerlo de maneras diversas sin implicar, necesariamente, la existencia de equivalencias⁶⁷.

Pese a ello, existen en el Noroeste una serie de elementos que podrían apuntar que los *guerreiros* serían un elemento de referencia de unas identidades étnicas. Primero, estas representaciones se ciñen a la zona meridional dónde surgen los *oppida*, una zona castreña con unos rasgos muy distintivos: plástica decorativa de viviendas, unos determinados sub-estilos cerámicos, mayor contacto comercial con el suroeste peninsular y el mediterráneo, etcétera⁶⁸. Segundo, los *oppida*, en sí mismos, parecen haber sido producto de procesos de sinecismo que implicaron a comunidades diferenciadas, y además evidencian una ocupación centralizada de su territorio, controlando asentamientos de menor entidad que actuarían como centros de explotación⁶⁹, lo que nos indicaría que la identidad del *oppidum* podría extenderse a un grupo más amplio que el de sus residentes. Y tercero, en los epígrafes de época galaico romana, los individuos auto-representan su identidad, a través de su *origo*, que se define mediante el *castellum* (castro o poblado) y su *populus*, cuya entidad, pese a estar en discusión todavía, podría ser corresponderse a la étnica.

Todas estas cuestiones indican que parece haber existido en la zona meridional castreña, como en otras partes del Noroeste⁷⁰, un nivel de identidad supra-local que implico un alto grado de auto-reconocimiento de unos rasgos comunes por diferentes comunidades situados en un territorio cercano⁷¹. Sin embargo, entenderlo inmediatamente como una identidad étnica sigue siendo problemático. Por ello, parece que lo adecuado sería dejar la cuestión abierta a la duda, y quizás plantear que sería posible que ante determinadas circunstancias de interacción, violenta o pacífica, se activarían unas identidades supralocales mediatizadas por elementos comunes como los *guerreiros*, que pudieron actuar temporalmente como étnicas.

II.2. Guerreiros y memoria

Atendiendo a lo anterior, podemos comprobar como la agencia social de los *guerreiros* contribuyó a la construcción de una serie de identidades –comunitarias, de estatus y quizás étnicas- instituyendo o sobredimensionando la importancia en la definición de los grupos castreños de una ética agonística⁷². Esto, a su vez nos revela que la esfera de la guerra se trataba de un ámbito destacado de la realidad, previsiblemente como un campo de negociación de poder y de regulación de las relaciones de hegemonía. Todo ello, sumado a que estamos ante expresiones supuestamente compartidas y comprendidas en un marco territorial amplio, apunta a que los *guerreiros* son elementos sobresignificados de la realidad por constituir uno de los rasgos normativos de la identidad de una serie de grupos. Siendo así, y teniendo en cuenta que las identidades presentes se legitiman en un pasado del que se muestran como continuadoras⁷³, se puede proponer que estamos ante

⁶⁶ Jones 1997, *passim*, Hall 2002, 24, Derks, Roymans 2009, 3-4.

⁶⁷ Thews 2009, 283-320.

⁶⁸ González Ruibal 2006-07, *passim*.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ González Ruibal 2012, 245-266.

⁷¹ Pero, que no se correspondería con el conjunto del Noroeste ni tan siquiera con el de los *conventus* romanos (Santos Cancelas 2014, 20-22).

⁷² Cf. Sopeña 1995, *passim*.

⁷³ Assmann 2011, 39, 43-47, 62, 72-75.

una figura del recuerdo⁷⁴: un medio para la fijación y transmisión de los rasgos normativos de la identidad del grupo, lo que lo hace, idealmente, ser como es a *diferencia* de “otros”⁷⁵.

En esta misma dirección, apuntan ciertos datos sobre el contexto de los *guerreiros*. Las puertas de los castros, esa ubicación que ya definimos como liminal⁷⁶ -por tratarse de un punto crítico y de riesgo, real o imaginario- pueden ser consideradas un espacio del ritual, como en otros puntos de la Hispania prerromana⁷⁷. En esta dirección apuntan una serie de datos aportados por Rodríguez Corral y Alfayé⁷⁸: la propia presencia de los *guerreiros*, y de la tipología de las cabezas exentas⁷⁹; la ubicación de las saunas castreñas extramuros⁸⁰; los depósitos de restos humanos femeninos de Chao Sanmartín y Campa de Torres⁸¹ y quizás también el de Palheiros (Murça)⁸², así como de restos animales⁸³; las posibles cremaciones de Castromao⁸⁴, Xironda y Baroña⁸⁵; así como depósitos metálicos relacionados con entradas y murallas de los castros⁸⁶; etcétera. Es posible que las murallas y las puertas de los castros constituyeran un espacio de y para el ritual, cuestión que, por otro lado, sería coherente a tenor de la necesidad de protección del punto donde la autonomía y seguridad del castro podía ser puesta en cuestión. La relevancia de este dato para hablar de los *guerreiros* como figuras del recuerdo viene dada porque en una cultura ágrafa, la memoria cultural- el recuerdo fundante que define los rasgos normativos del grupo y se identifica con su discurso mítico- se ve fijada en el recuerdo del grupo y se transmite a través de la coherencia ritual⁸⁷, mediante la repetición- un rasgo característico y casi definitorio del ritual- y la actualización⁸⁸. Precisamente porque el rito a diferencia de otras actitudes, gestos o acciones del día a día, se define por ser una realidad estratégicamente diferenciada para la reproducción de cuerpos rituales⁸⁹ - agentes sociales capaces de comprender, perpetuar y actualizar los sentidos del rito- lo cual no significa que exista una dicotomía entre lo ritual y lo doméstico⁹⁰, una actividad puede ser ritual precisamente por su funcionalidad; pero, una vez que determinado gesto se ve estratégicamente destacado como ritual, este pasa a conformar parte de los medios institucionalizados para el mantenimiento de la memoria cultural y la definición del grupo⁹¹. Atendiendo a esto, si los *guerreiros* presiden y conforman un escenario de ritualidad, al mismo tiempo que definen los rasgos normativos del grupo, posiblemente podamos entenderlos como una figura del recuerdo, un *mnemotopos* fijado en el paisaje para la transmisión de la memoria cultural del grupo, esto es, su discurso mítico.

Guerreiros, retrospectividad y actualización

Atendiendo al planteamiento descrito al comienzo⁹², habiendo determinado que los *guerreiros* podrían ser un medio institucionalizado para la fijación y transmisión de la

⁷⁴ Assman 2011, 39-43.

⁷⁵ Resulta relevante, que varias comunidades castreñas se definirían de forma similar, frente a “otros”, planteando la pregunta de si trazarían una ascendencia común, compartida o similar: un rasgo definidor de la etnicidad, y que incidiría en el carácter de los *guerreiros* como figuras del recuerdo.

⁷⁶ Rodríguez Corral Alfayé 2009, 107-111.

⁷⁷ Alfayé 2007, 9-41.

⁷⁸ *Ibidem*; Rodríguez Corral Alfayé 2009, 107-111.

⁷⁹ González Ruibal 2004, 135-139.

⁸⁰ Rodríguez Corral 2009, 189-193. Con la salvedad de ciertos ejemplares.

⁸¹ Villa y Cabo 2003; Maya, Cuesta 2001.

⁸² Alfayé 2009, 287-311; Rodríguez Corral, Alfayé 2009, 108.

⁸³ Rodríguez Corral Alfayé 2009, 109.

⁸⁴ Castro donde, además, apareció un ejemplar de *guerreiro*, Cat. Nº. 7.

⁸⁵ Rodríguez Corral Alfayé 2009, 108.

⁸⁶ *Ibidem*. En el trabajo inédito de mi tesis doctoral, parece confirmarse que durante periodo castreño los depósitos metálicos propios del Bronce Final del Noroeste, pasan de ser ubicados en un paisaje abierto propio de comunidades semisedentarias, a focalizarse en el castro que se convierte en el casi único referente paisajístico de estas acciones rituales.

⁸⁷ Assmann 2011, 53, 55-58, *passim*.

⁸⁸ Assmann 2011, 18-20.

⁸⁹ Bell 1993, *passim*;

⁹⁰ Bradley 2004, *passim*.

⁹¹ Assmann 2011, 53-55.

⁹² Vid. 1.2.

memoria cultural, es posible acercarnos a algunos de los potenciales contenidos del recuerdo fundante de las comunidades meridionales castreñas y, por tanto, de su discurso mítico. Precisamente, a través de las claves interpretativas facilitadas por la figura del recuerdo de la reconstructividad⁹³ y el concepto de historia intencional⁹⁴. A pesar de que se trata de términos acuñados por distintos autores- Assman y Gehrke, respectivamente- vienen a incidir en un mismo concepto: el pasado se piensa siempre desde el presente⁹⁵, de tal manera que se va a tender a representar y redefinir el pasado para explicar, justificar y legitimar las identidades presentes de una comunidad del recuerdo determinada. Es decir, sin que suponga una ruptura con el discurso previo, el pasado se ve constantemente repensado de manera que se sobredimensionan ciertos recuerdos mientras otros se relegan a un segundo plano o al olvido, con la finalidad de amoldarlo para que este pueda explicar las circunstancias y rasgos del presente ante el propio grupo y el "otro". De ahí que los rasgos definidores de la identidad presente de los grupos se extrapolen al pasado del mismo o se significan y se sobredimensionan en él, para legitimar situaciones presentes: eminentemente las relaciones de poder en su seno y frente a "otros", ya que en última instancia el acceso y control de los medios institucionalizados para la fijación del recuerdo suelen ser mecanismos sobre los que construir desigualdades⁹⁶. Otro indicio más de cómo los *guerreiros*, en tanto que auto-representaciones de identidades de estatus, pudieron instituirse como figuras del recuerdo al trasladar la agencia social de las elites castreñas: el poder se legitima retrospectivamente en el pasado para trasladar su acción prospectivamente al futuro⁹⁷.

Mediante un proceso de historia intencional, es posible suponer que las narraciones, gestos, signos, e implicaciones ideológicas construidas por los *guerreiros*, estarían siendo extrapolados al recuerdo fundante del grupo -en tanto que rasgos sobresignificados y definitorios de su identidad- para legitimarse en el pasado. De este modo, y teniendo en todo momento en cuenta que el recuerdo fundante de una comunidad ágrafa es su discurso mítico, las realidades construidas en el presente por la materialidad de los *guerreiros*, se verían fijadas e integradas en la memoria cultural del grupo, su religión. Esto indicaría, que la ética agonística altamente competitiva mediatizada por las identidades de *estatus* que re-emergieron en el Hierro Final⁹⁸, fue extrapolada al pasado mítico del grupo como argumento legitimador de las desigualdades de un presente que suponía un cambio notable con respecto al Hierro II.

Atendiendo a lo anterior, podemos suponer que en el Hierro Final en coherencia con una serie de cambios sociales muy profundos en el seno de las comunidades meridionales castreñas- entre los que se han de contar los propios *guerreiros*- se produjo una actualización de la memoria cultural de estos grupos que redefinió ciertos contenidos de su discurso mítico. Se instalaría como definitoria del valor del individuo en sociedad, y como medio de negociación del poder, una ética agonística que legitimará una sociedad más desigualitaria que la del Hierro II⁹⁹, al fomentar la competencia androcéntrica como medio de promoción social. De modo que, supuestamente, se instalaría un recuerdo fundante en la memoria cultural de los *oppida* meridionales, basado en construcciones de tipo heroico: sobredimensión del honor guerrero; violencia como forma de realización personal; autosacrificio por la comunidad como un bien superlativo; posiblemente lealtad sagrada a un jefe guerrero; etcétera. Mediante construcciones de este tipo trasladadas al pasado del grupo no solo se explicaría y legitimaría la identidad auto-representada por los *guerreiros*, sino también la sociedad de casas operativa en el Hierro Final meridional propuesta por

⁹³ Assman 2011, 41-43.

⁹⁴ Gehrke 2000, 1-24; 2009, 85-100.

⁹⁵ "(...)pasado(...) es una construcción social cuya estructura deriva de las necesidades de sentido y de los marcos de referencia de los correspondientes presentes. El pasado no es algo natural, sino una creación cultural" Assmann 2011, 47.

⁹⁶ Assmann 2011, 53, 68-70.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ Parceró Oubiña *et alii* 2007, 213-235; Parceró Oubiña, Criado Boado 2012, *passim*; González Ruibal 2006-07, 441-456; 2012, 245-266, Santos Cancelas 2014, 23-24.

⁹⁹ *Ibidem*.

González Ruibal¹⁰⁰; la re-emergencia de perfiles heroicos señalada por González García¹⁰¹; de supuestas iniciaciones de tipo guerrero¹⁰²; y de la aparición en el área liminal de los *oppida* de las saunas castreñas¹⁰³; etcétera. Estamos pues, ante una sobredimensión del elemento guerrero en la religión del Hierro Final de cara a legitimar unas identidades desigualitarias que silenciaron y subordinaron otras experiencias sociales y religiosas posibles¹⁰⁴, y por tanto ante un cambio considerable con respecto al Hierro II.

Guerreiros, continuidad y repetición

El Hierro Final de la zona meridional castreña experimenta, efectivamente, unos cambios de notables proporciones a muchos niveles que se ven sintetizados de manera inmejorable en el surgimiento de la sociedad de los *oppida* y de un paisaje jerarquizado sin precedentes en la historia del Noroeste. Sin embargo, este cambio no es fruto de una ruptura con las dinámicas sociales presentes en el Hierro I y II del Noroeste¹⁰⁵, sino del desarrollo de tendencias ya presentes en estas sociedades que se explican, entre otras cosas, por la intensificación -desde el siglo V a.n.e.- de los contactos e interacciones con horizontes mediterráneos¹⁰⁶. Esto, redundando en un aumento de la complejidad social castreña desde el siglo III a.n.e.¹⁰⁷ paralelo al que experimentan otras sociedades peninsulares, eso sí, con sus propias dinámicas internas. Atendiendo a las interpretaciones de Parcero Oubiña y Criado Boado, esto se explica parcialmente porque la ética agonística que durante el Hierro I y II había instalado una mentalidad competitiva entre individuos y grupos que prevenía la acumulación de poder en manos de segmentos concretos de la comunidad, en el Hierro Final, gracias a una mayor productividad agraria, el incremento del comercio mediterráneo, y el restablecimiento de una sociedad del prestigio, se subvierte para legitimar el resurgimiento de jefaturas¹⁰⁸ basadas en unas identidades de estatus guerreras¹⁰⁹.

Este desarrollo hipotético, pero verosímil, supone que el cambio social del Hierro Final no es una ruptura con las tradiciones anteriores; lo que aconseja que tampoco leamos la sobredimensión del elemento guerrero en su religión como un cambio radical. Esto es coherente con las características que mencionamos de la figura del recuerdo de la reconstructividad y de los procesos de la Historia Intencional, ya que, aunque estemos ante una sociedad ágrafa, la capacidad de estas para transmitir su memoria cultural a través de la coherencia ritual no debe ser desdeñada. Teniendo esto en cuenta, las recientes propuestas sobre como la ética agonística estuvo operativa en el Noroeste a lo largo de todo la Edad del Hierro, si bien con finalidades sociales diferentes; así como la importancia de los perfiles guerreros a lo largo del Hierro I y II¹¹⁰, vemos cómo posiblemente la guerra fue un elemento que siempre estuvo presente en las religiones castreñas y en las memorias culturales de estas comunidades. El Hierro Final no supone una ruptura, sino una modificación, por sobredimensión, de estos perfiles.

Esto supone que la identidad y la religiosidad construida por expresiones como los *guerreiros* en el Hierro Final tampoco son un cambio radical al respetar una coherencia ritual que posiblemente se viera fijada y venga desde las sociedades heroicas del Bronce Final Atlántico. Suponen una actualización de esta coherencia ritual, ya que, como se señaló, el pasado se piensa desde el presente y debían legitimar los cambios producidos en el Hierro Final. Pero al mismo tiempo, constituyen una repetición dentro de la religión castreña para el mantenimiento, adecuado a los nuevos tiempos, de la memoria cultural de estas comunidades. Y, previsiblemente, esta repetición estaría muy conscientemente dirigida a

¹⁰⁰ González Ruibal 2006-07, 410-419; 2012, 245-266.

¹⁰¹ González García 2006, 131-155; 2007, 21-64; 2009, 59-76.

¹⁰² García Quintela 1999, 267-278; Serrano Lozano 2011, 67-76.

¹⁰³ Rodríguez Corral 2009, 189-193.

¹⁰⁴ Santos Cancelas 2014, 22-25.

¹⁰⁵ González Ruibal 2006-07, 328-349, *passim*.

¹⁰⁶ Primero púnicos y luego romanos; González Ruibal 2006-07, 244-269, 512-543.

¹⁰⁷ González Ruibal 2006-07, *passim*; Parcero *et alii* 2007, 217-242.

¹⁰⁸ Parcero Oubiña, Criado Boado 2012, *passim*.

¹⁰⁹ Vid. 2.1.2. y 2.2.1.

¹¹⁰ González García 2006, 131-155; 2007, 21-64; 2009, 59-76.

presentar a las comunidades de los *oppida* como continuadoras y herederas de la “Historia” del lugar que ocupaban. No parece casual, en este sentido, que la tipología de los *guerreiros* cuente con el precedente en el paisaje de la zona meridional de los menhires antropomorfos (Fig.6.)¹¹¹ - de los que se atestigua su amortización en el entorno del cambio de era- que también representan guerreros, con interesantes paralelismos formales con los *guerreiros*¹¹².

De este modo, es posible sugerir que los *guerreiros*, como parte de la coherencia ritual para el mantenimiento de la memoria cultural castreña, tomaran contenidos de recuerdos fundantes previos actualizados para adaptarlos a su respectivo presente. Un proceso de repetición y actualización de la memoria cultural que se aprecia también dentro del propio periodo de tiempo en el que las esculturas de *guerreiros* estuvieron en uso, o al menos así interpreto yo la existencia de ejemplos divergentes de la tipología, como los que incluyen espada, otras gestualidades, o epígrafes de fechas posteriores. Pero, en cualquier caso, todo esto implica que los *guerreiros* tomaron y transmitieron recuerdos fundantes, esquemas míticos, anteriores al Hierro Final y cuya comprensión sería relevante para matizar más la religiosidad de tipo heroico operativa en este momento. Sin embargo, se debe reconocer que en este análisis no es posible cruzar el abismo temporal existente entre estatuas menhir y *guerreiros*, pese que me inclino a pensar que forman parte de la misma coherencia ritual. Este abismo, solo podrá ser cruzado a través de la revisión exhaustiva de los indicios de ritualidad que conservamos en la cultura castreña que nos permitirían analizar qué elementos conformaban su coherencia ritual. Ejercicio que llevo a cabo en mi tesis doctoral y que pese a que comienza a ofrecer resultados positivos, todavía no estoy en posición de comunicar.

III. Síntesis final y conclusiones

Recapitulando todo lo anterior, se ha propuesto que la tipología escultórica de los *guerreiros* podría haber actuado en el Hierro Final construyendo unas identidades comunitarias, de estatus, y quizás étnicas y fijando unos rasgos definitorios de las mismas. Esto permitía sugerir como hipótesis de trabajo que eran el mismo tiempo una figura del recuerdo que fijaría estos rasgos en la memoria cultural del grupo trasladándolos a su pasado mítico de forma que legitimaran retrospectivamente sus características presentes. A lo largo de este recorrido examinamos cómo los *guerreiros* suponen un cambio -que no ruptura- con situaciones anteriores que a su vez reflejan en el Hierro Final una sociedad y una religiosidad diferente a la del Hierro II. Atendiendo a estas propuestas deseo finalizar este recorrido tratando de explicarlas dentro del contexto particular de los cambios acaecidos en el Hierro Final de la zona meridional dejando de lado, por haberse examinado ya, la cuestión del resurgimiento de unas jefaturas que sobredimensionaron la ética agonística en la que se basaban los *guerreiros* como medio de legitimar las desigualdades en la que asentaban su poder.

III.1. La rememoración desde los *oppida*

Un hecho que no debemos menospreciar a la hora de entender el surgimiento de la tipología de los *guerreiros* y otros cambios producidos en la zona meridional castreña durante el Hierro Final es el surgimiento de los *oppida*. Dejando de lado que suponen una ocupación jerarquizada del territorio, la separación de la esfera de poder del cuerpo ciudadano, y que ofrecen una interesante respuesta a la interacción con el ámbito mediterráneo. Aquí me interesa destacar que se trata de asentamientos generados a partir de procesos de sinecismo¹¹³ posiblemente derivados del aumento de interacciones entre comunidades diferenciadas durante el Hierro II. Lo relevante de la cuestión es que se trataría de experiencias socio-políticas complejas que implicarían también una re-

¹¹¹ González García 2011, 313-330.

¹¹² El escote en V de la túnica, si bien también se ha interpretado como un amuleto; Santos Cancelas 2013, 97.

¹¹³ González Ruibal 2006-07, 338-349),

significación de las creencias de los grupos implicados, una “puesta en común” de sus respectivas memorias culturales. Como parecen demostrar los ejemplos de Vigo o Tegra, al asentarse la fundación de estas nuevas comunidades en “lugares de memoria”, *mnemotopos*, del paisaje que podían vehicular las identidades diferenciadas que ahora pasaban a formar una unidad¹¹⁴.

A lo que apunta lo anterior, es a una negociación de las identidades que a su vez tuvo que suponer una re-significación de la memoria cultural de los grupos implicados capaz de demostrar una ascendencia común para todos ellos¹¹⁵, de un modo semejante a procesos de etnogénesis mejor conocidos¹¹⁶. En este contexto de negociación y reorganización de un pasado común, cobra especial elocuencia la construcción de los *guerreiros* de una identidad guerrera. El guerrero, su recuerdo, y la guerra como medio de interacción intergrupal, podrían haber preparado un marco común de negociación en torno al que articular las nuevas identidades de los *oppida*. Pese a que seguimos sin saber qué clase de contenidos implicó esta figura¹¹⁷, este planteamiento permite aproximar una serie de inquietudes a las que tenía que dar respuesta: debía permitir trazar una ascendencia común de grupos que hasta el momento presentaban recuerdos fundantes particulares; debía otorgar una primacía considerable en las negociaciones a unas elites que se servían del *ethos* agonístico; debía articularse en torno a una serie de figuras del recuerdo (especialmente *mnemotopos* y rituales) previamente sobresignificados para el conjunto de las comunidades; y debía establecer un campo de negociación tácitamente aceptado que sin romper con sus discursos previos dotase de cohesión al conjunto del nuevo grupo.

III.2. Roma a las puertas

Pese a que los *guerreiros* son una tipología local, no debemos desdeñar la influencia romana para explicar los cambios producidos en el Hierro Final y la sobredimensión de expresiones guerreras¹¹⁸. Parece innegable que el conocimiento castreño de qué suponía Roma, motivado por la propia presencia de ejércitos romanos en suelo peninsular y por la probable existencia de interacciones comerciales al menos desde el siglo II a.n.e., debió generar, una situación de gran ansiedad, y tensión social¹¹⁹, pese a que estas interacciones precoloniales no siempre fueran violentas. Y no es para menos, la reproducción de las gramáticas sociales de la cultura castreña se veía amenazada, lo que también haría peligrar la subsistencia de los medios locales de transmisión del recuerdo, y por tanto, de los rasgos normativos de su identidad. Rodríguez Corral¹²⁰ acierta al señalar que estos factores son los que explican la sobredimensión del prototipo guerrero, y la construcción de unas esculturas que enfatizan la autonomía política y capacidad de defensa del poblado. Este proceso pudo afectar la re-significación del recuerdo antes descrita, es posible que en una situación de tensión social el valor y la apreciación del pugnante pudieron verse reforzados por las propias expectativas comunitarias. Determinados escenarios de ritualidad, prácticas, creencias, etcétera, encaminados a regular las interacciones violentas y la defensa del poblado, pudieron cobrar en el Hierro Final una especial sobredimensión debido a una situación excepcional que haría su presencia más regular en el día a día de las comunidades con el fin de apaciguar su ansiedad. De modo que escenarios guerreros, en principio extraordinarios, a base de repetición pudieron verse fijados en la memoria cultural del grupo como normativos. El resultado sería que la elite castreña habría visto su influencia y hegemonía reforzada en la interacción con Roma, al ser el máximo exponente de estos valores androcéntricos.

¹¹⁴ *Ibidem*.

¹¹⁵ Santos Cancelas 2014, 25-26.

¹¹⁶ Derks, Roymans (eds. 2009).

¹¹⁷ Atendiendo a estas incertidumbres, nótese que en ningún punto del análisis he utilizado el concepto de “Antepasado”, interpretación verosímil y tentadora, pero para la que nos faltan, todavía, evidencias claras.

¹¹⁸ Santos Cancelas 2014, 22-24.

¹¹⁹ Alfayé 2007, 32; Rodríguez Corral 2009, 201-219.

¹²⁰ Rodríguez Corral 2012, 92-94.

III.3. Olvidar para recordar

Teniendo en cuenta las características antes examinadas sobre la redefinición del recuerdo fundante que operó en el Hierro Final a través de la acción de los *guerreiros*, se hace obvio que en esta actualización se dio un cambio importante con respecto a etapas anteriores. Por tanto, ciertos rasgos- ciertos recuerdos- debieron caer en desuso al resultar anacrónicos desde el presente del Hierro Final definido por unas jefaturas de rasgos aristocráticos, la complejidad social de los *oppida*, y la amenaza de Roma. Si tenemos en cuenta que las identidades colectivas se fundaban en la permanencia y la continuidad desde su pasado fundante, la presencia de un elemento divergente en la memoria cultural del grupo supondría una fuente de conflicto. Es decir, para continuar existiendo como grupo se debe olvidar.

Hablamos, por tanto, de una amnesia colectiva voluntaria¹²¹ de la que creo que existen pruebas en los escenarios que hemos examinado hasta ahora. Atendiendo al cambio social que se ha producido entre el Hierro II y el Hierro Final, con toda probabilidad el recuerdo fundante del guerrero ha olvidado una serie de cuestiones para construir la expresión de identidad examinada. En primer lugar, se ha olvidado que la participación ciudadana en este perfil en el Hierro II debió ser mucho más abierta¹²². La jerarquización del Hierro Final no tiene precedentes en la fase anterior, y por tanto el recuerdo de este elemento más participativo fundaría una memoria contrapresente. En segundo lugar, las comunidades de los *oppida* deben potenciar su cohesión interna, eliminando o limitando auto-representaciones propias de sus pasados diferenciados. Es decir, se olvida o re-elabora el recuerdo de las diferencias intergrupales en detrimento de una mayor cohesión, pese a que esta subordina otro tipo de identidades, como vimos que hacían los *guerreiros*. Y en tercer lugar, las comunidades deben olvidar que con anterioridad a la vida en los *oppida* no existía una ocupación del entorno centralizada y subordinada al poder de unas elites.

Todas estas cuestiones, plantean la interesante pregunta de si, así como se olvidan o caen en desuso recuerdos divergentes de la identidad presente, la situación de ansiedad presente de las comunidades meridionales no puede ser también objeto de un olvido voluntario. Rodríguez Corral¹²³, ya sugirió como los *guerreiros* pese a ser ejecutados en un momento de tensión y miedo para la cultura castreña, son una apelación a un pasado recordado como glorioso. Creo que -atendiendo a esa situación de tensión y a la auto-representación que suponen de la capacidad de defensa y autonomía del grupo- hay que preguntarse si es posible que ese pasado "glorioso" construido por los *guerreiros* no será un testimonio de una forma de olvido voluntaria de los aspectos más negativos o menos reconfortantes del presente.

IV. Bibliografía

- Alarçao, J. (2003): "As estátuas de *guerreiros* galaicos como representações de príncipes no contexto da organização político-administrativa do noroeste préflaviano", *Madrider Mitteilungen* 44, 67-86
- Alfayé, S. (2007): "Rituales relacionados con murallas en el ámbito celtibérico", *Paleohispánica* 7, 9-41.
- _____ (2009): *Santuarios y rituales en la Hispania céltica*, Oxford, British Archaeological Reports, International Series, 1963.
- _____ (2011): *Imagen y ritual en la céltica peninsular*. Toxosoutos, Serie Keltia, Noia.
- Almeida, C. A. F. (1986): "Arte Castreja. A sua Lição para os fenómenos de assimilação e resitência a Romanidade", *Arqueología*, 13, 161-172
- Armada Pita, X. L.; García Vuelta, O. (2003): "Bronces con motivos de sacrificio del Área Noroccidental de la Península Iberica", *Archivo Español de Arqueología* 76, 47-75.

¹²¹ Assman 2011, 79-83

¹²² Cf. González García 2007, 21-64.

¹²³ Rodríguez Corral 2009, 214-216; 2012, 93-94.

- Assman, J. (2011): *Historia y Mito en el mundo antiguo. Los orígenes de la cultura en Egipto, Israel, y Grecia*. Madrid, Gredos.
- Bell, C. (1993): *Ritual theory, ritual practice*, New York-Oxford, Oxford University Press.
- Benttecourt, A. (2005): "A estatuaria" en Hidalgo Cuñarro, J. M. (coord.), *Arte e cultura de Galicia e Norte de Portugal, Arqueoloxía 1*, 166-174
- Blanco Feijeiro, A. (1971): "Monumentos romanos de la conquista de Galicia", *Habis 2*, 223-227.
- Bourdieu, P. (1972): *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Droz, Ginebra-Paris.
- Bradley, R. (2002): *The past in the prehistoric societies*, London, Routledge.
- _____ (2005): *Ritual and domestic life in prehistoric Europe*, London, Routledge.
- Calo Lourido, F. (1994): *A plástica da cultura castrexa Galego-Portuguesa* (2 tomos) Fundación Pedro Barrie de la Maza, A Coruña.
- _____ (2003 a): "Catalogo" en Schattner, Thomas *Madridrer Mitteilungen 44*, 6-33.
- _____ (2003 b): "El icono del guerrero en su contexto cultural" en Schattner, Thomas *Madridrer Mitteilungen 44*, 33-40.
- Carballo Arceo, X. (1996): "Notas en torno á cronoloxia do Castro de Forca e da plástica castrexa" *Minius V*, 65-75.
- Correia Santos, M. J. (2007): "El sacrificio en el occidente de la hispania prerromana: para un nuevo análisis de los ritos de tradición indoeuropea", *Paleohispánica 7*, 175-217.
- Derks, T., Roymans, N. (eds.) (2009): *The role of power and tradition; Ethnic constructions in antiquity*, Amsterdam, Amsterdam University Press.
- Fábrega Álvarez, P., Fonte, J., González García, F. J. (2011): "Las sendas de la memoria. Sentido, espacio y reutilización de las estatuas menhir en el Noroeste de la Península Ibérica", *Trabajos de prehistoria 68*, nº2, 313-330.
- García Quintela, M. V. (1999): *Mitología y Mitos de la Hispania Prerromana, Vol. III*, Madrid, Akal.
- Gehrke, H. J. (2000): "Mythos, Geschichte und kollektive Identität. Antike exempla und ihr Nachleben", en Dahlman, D., Potthof, W., (eds), *Mythen, Symbole und Rituale. Die Geschichtsmächtigkeit der Zeichen in Südosteuropa im 19 und 20 Jahrhundert*, Heidelberggerberger Publikationen zur Slavistik, Literaturwissenschaftliche Reihe, Band, 1-24.
- _____ (2009): "From Athenian identity to European ethnicity. The cultural biography of the myth of Marathon", en Derks, Roymans (eds) *Ethnic constructions in Antiquity. The role of power and Tradition*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 85-100.
- Gell, A. (1998): *Art and agency, an anthropological theory*, Oxford, Oxford University Press.
- González García, J. (2006): "El noroeste de la península ibérica en la edad del hierro ¿Una sociedad pacífica?", *Cuadernos de estudios gallegos LIII*, 131-155.
- _____ (2007): "La Guerra en la Gallaecia antigua: del guerrero tribal al soldado imperial" *Semata: Ciências sociais e humanidades 19*, 21-64.
- _____ (2009): "Between warriors and champions warfare and social change in the later prehistory of the northwestern Iberian peninsula" *Oxford Journal of Archaeology 28* (1), 59-76.
- González Ruibal, A. (2004): "Artistic expression and material culture in celtic Callaecia" *e-keltoi 6*, 113-166.
- _____ (2006-2007): "Galaicos, poder y comunidad en el Noroeste de la Península Ibérica (1200 a.C.-50 d.C.)" *Brigantium boletín do museo arqueolóxico da Coruña*, 18, 19.
- _____ (2007): "La vida Social de los objetos Castreños" en González García, J. *Los pueblos de la Galicia céltica*, Madrid, Akal, 259-322.
- _____ (2012): "The politics of identity: Ethnicity and the economy of power in Iron Age northwestern Iberia" *Ethnicity and landscape in the ancient Mediterranean*, 245-266.
- Hall, J. (2002): *Hellenicity. Between ethnicity and culture*, Chicago-London, The University of Chicago Press.
- Höck, M. (2003): "Os guerreiros lusitano-galaicos na historia da investigación, a sua datação, e interpretação", Schattner, T. G., *Die lusitanisch-galläkischen Kriegerstatuen, Madridrer Mitteilungen*, nº 44, 51-66.

- Jones, S. (1997): *The archaeology of ethnicity. Constructing identities in the Past and Present*, London-New York, Routledge.
- Leite de Vasconcellos, J. (1913): *Religiões da Lusitânia*, III, Lisboa.
- López Cuevillas, F. (1946): "Armeria post hallstatica del Noroeste hispano" *cuaderno de estudios gallegos* 2, 543-589
- López Cuevillas, F.; Bouza Brey, F.(1929) "Os oestrimmios, os Safes e a ofiolatría en Galicia", *Arquivo do Seminario de Estudos Galegos*, II, 27-195.
- Marco Simón, F. (1994 a): "Heroización y tránsito acuático, sobre la diadema de Moñes (Piloña, Asturias)" en Mangas Manjarres, J. y Alvar, J.(coords.) *Homenaje a José María Blázquez*. Vol. II, Ediciones clásicas, 319-348.
- Marco Simón, F. (1994 b): "La religión indígena de la Hispania indoeuropea", en Bázquez, J. M. (coord.), *Historia de las religiones de la Europa Antigua*, Madrid, Cátedra, 313-401.
- Martins, M.; Silva, A. C. F. da (1984): "A estátua de guerreiro galaico de S. Julião (Vila Verde)", *Cadernos de Arqueologia*, série 2, 1, 29-47.
- Maya, J. L.; Cuesta, F. (2001): "Excavaciones arqueológicas y estudio de los materiales de campa de Torres" en Maya, J. L., Cuesta, F. (eds.) *El castro de Campa de Torres, Periodo Prerromano*, Gijón, Ayuntamiento de Gijón.
- Miller, D. (2005): "Materiality: An introduction", en Miller, D. (coord.) *Materiality*, Durham and London, Duke University Press, 1-50.
- Parcerou Oubiña, C., Ayán Vila, X., Fábrega Álvarez, P., Teira Brión, A., (2007): "Arqueología, paisaje y sociedad", en González García, J. *Los pueblos de la Galicia céltica*. Madrid, Akal, 131-257.
- Parcerou Oubiña, C. 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", en María Cruz Berrocal, Leonardo García Sanjuán and Antonio Gilman, *The Prehistory of Iberia: Debating Early Social Stratification and the State*. Routledge.
- Pena Graña, A. (2001): "Estatuas de guerreiros galaicos de granito con saios decorados", *Anuario Brigantino* 24, 39-49.
- Quesada Sanz, F (2003): "¿Espejos de piedra? Las imágenes de armas en las estatuas de los guerreros llamados galaicos" Schattner, T.G. (ed.), *Die lusitanisch-galläkischen Kriegerstatuen*, Madrider Mitteilungen 44, 87-112.
- Redentor, A. (2008): "Sobre o significado dos guerreiros Lusitano-Galaicos: o contributo da epigrafía", *Paleohispánica* 9, 227-246.
- _____ (2009): "Inscrições sobre guerreiros lusitano-Galaicos: leituras e interpretações", *Revista portuguesa de arqueologia* 11, 195-214.
- Rodríguez Corral, J. (2009): *A Galicia Castrexa*, Santiago de Compostela, Lostrego.
- _____ (2012): "Las imágenes como modo de acción: los guerreros castreños", *Archivo Español de Arqueología* 85, 79-100.
- Rodríguez Corral, J., Alfayé, S. (2009): "Espacios liminales y prácticas rituales en el noroeste peninsular" *Actas de Paleohispánica* 9, 107-111.
- Santos Cancelas, A. (2013): "Integración ideológica de la Guerra y su representación iconográfica: Guerreros Galaico-Lusitanos", *Antesteria* 2, 83-105.
- _____ (2014): "Las identidades de la religion castreña: Propuesta de estudio" *Revista Historia Autónoma* 5,13-26.
- Schattner, T.G. (ed.) (2003): *Die lusitanisch-galläkischen Kriegerstatuen*, Madrider Mitteilungen 44, Madrid.
- _____ (2003), "Stilische und formale beobachtungen an den Kriegerstatuen", Schattner, T. G. (ed), *Die lusitanisch-galläkischen Kriegerstatuen*, Madrider Mitteilungen 44, 127-146.
- _____ (2004): "Novas aproximações às estatuas de guerreiros lusitano-galaicos", *O Arqueólogo Português*, série IV, 22, 9-66.
- Serrano Lozano, David (2011): "Comunidades guerreras: planteamientos para otra forma de organización militar en el mundo antiguo" *Arqueo UCA* 1, 67-76.
- Silva, A. C. F. da (2003): "Expressões guerreiras da sociedades castreja", *Madrider Mitteilungen* 44, 41-50.

- Sopeña Genzor, G. (1995): *Ética y ritual. Aproximación al estudio de la religiosidad de los pueblos celtibéricos*. Zaragoza, Instituto Fernando el Católico.
- Thews, F. (2009): "Grave goods, ethnicity, and the rhetoric of burial rites in Late Antique Northern Gaul", Derks, T., Roymans, N. (eds.) *The role of power and tradition; Ethnic constructions in antiquity*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 283-320.
- Villa Valdes, A., Cabo Pérez, L. (2003): Depósito Funerario y recinto fortificado de la Edad del Bronce en el castro de del Chao de Samartín: Argumentos para su datación" *Trabajos en Prehistoria* 60(2), 143-151.
- Woolf, G. (2009): "Cruptorix and his kind. Talking about ethnicity on the middle ground", Derks, T., Roymans, N. (eds.) *The role of power and tradition; Ethnic constructions in antiquity*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 207-219.



Fig. 1 *Guerreiro* de Lezenho Cat. Nº 12. Tomada de Calo Lourido 2003 a.



Fig. 2 *Sedente* de Pedrafita. Tomada de Museo Arqueológico de Ourense (http://www.musarqourense.xunta.es/peza_mes/sedente-de-pedrafita/).



Fig. 3. Réplica del *guerreiro* de Sanfins en relación a la muralla. Tomada de Rodríguez Corral 2012.

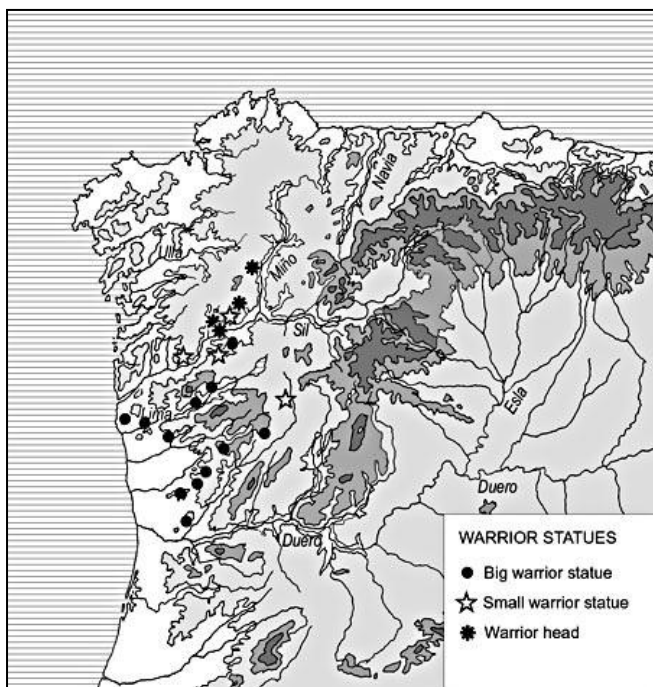


Fig.4. Mapa de distribución de ciertos ejemplares *guerreiros*. Tomada de González Ruibal 2004.



Fig. 5. *Guerreiro* de Rubiás Cat. Nº 22. Tomada de Calo Lourido 2003 a.

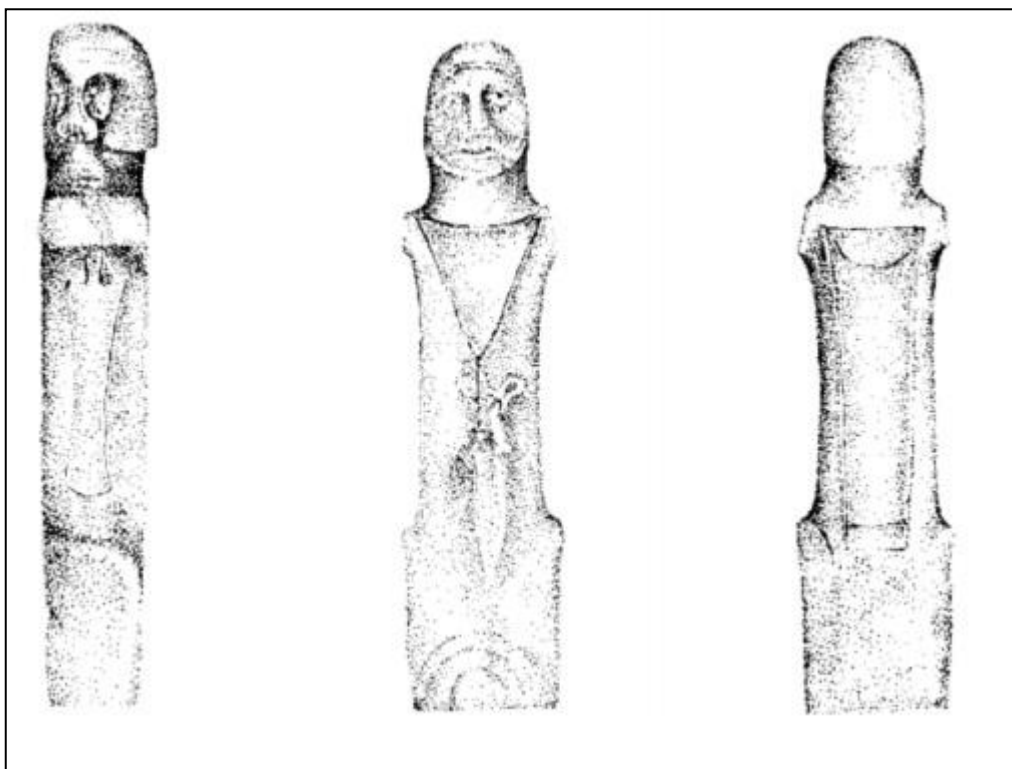


Fig.6. Dibujo Menhir antropomorfo de San Joaõ de Ver. Tomada de Höck 2003.