

# El Hércules de Santa Tegra y el *middle-ground* de la religión castreña

## The Hercules of Santa Tegra and Middle-Ground in Hillfort Culture Religion

ALBERTO SANTOS CANCELAS

Departamento de Ciencias de la Antigüedad. Universidad de Zaragoza  
C/ Pedro Cerbuna, 12, E-50009 Zaragoza  
albertosantoscancelas@hotmail.com

El presente trabajo tratará de ilustrar, a través de una propuesta metodológica, cómo la religión del noroeste peninsular en el entorno del cambio de era no puede ser resumida a categorías estáticas como indígena o romanizada. Mediante la aplicación de conceptos como el de *middle-ground*, y teorías como las de la identidad o la memoria, intentaré mostrar que estamos ante complejos procesos de reformulación de las relaciones sociales. De este modo, la religión se instituyó como un campo privilegiado de negociación a través del cual estas comunidades explicaron sus necesidades cambiantes y legitimaron su nueva manera de ser/estar en el mundo galaico-romano.

### **PALABRAS CLAVE**

RELIGIÓN, *MIDDLE-GROUND*, IDENTIDAD, MEMORIA, HÉRCULES, CULTURA CASTREÑA

This paper aims to illustrate, through a methodological proposal, how religion of the northwest Iberian Peninsula, around the change of Era context, cannot be summarized into static categories as indigenous or romanized. Using concepts as middle-ground and theories such as identity and memory, it will be shown that these are complex processes of reformulation of social relationships. Hence, religion will be established as a privileged frame of negotiation through which these communities will be able to explain their changing needs and legitimized their new way of being in the Galician-Roman world.

### **KEYWORDS**

RELIGION, *MIDDLE-GROUND*, IDENTITY, MEMORY, HERCULES, HILLFORT CULTURE

# 1. Introducción a una cuestión polémica

Gran parte de los datos de los que disponemos para el conocimiento de la realidad religiosa prerromana del noroeste, paradójicamente, proceden del registro galaico-romano. Esta situación proyecta no pocas incertidumbres derivadas de la naturaleza de las fuentes, no siendo la menor la pregunta que plantean sobre si reflejan una realidad ideológica previa al proceso romanizador o no. S. Alfayé, en un reciente trabajo, sintetiza los problemas metodológicos derivados de la naturaleza de estas fuentes (Alfayé, 2013; cf. Alfayé, 2009, 2011<sup>1</sup>), así como las numerosas consecuencias que ello ha tenido a nivel teórico en los análisis que han gestionado el material procedente de este período. Me refiero a aquellos que parten de supuestos como el de que estamos ante la pervivencia de una religión perfectamente definida, o bien que no existió un único panteón indígena que reflejaron las fuentes de época romana (Olivares Pedreño, 2002).<sup>2</sup> Cuestiones que, entre otras, se han dado por sentadas sin recibir un apartado crítico que pudiera ya no probarlas, si no, al menos, apuntar su coherencia (García Fernández-Albalat, 1990).<sup>3</sup>

## 1.1. Religión estática versus religión(es) cambiante(s)

El presente trabajo pretende, precisamente, enfrentarse a la cuestión de cómo se tiende a conceptualizar y entender las manifestaciones religiosas del período galaico-romano, y hasta qué punto y de qué manera nos pueden informar sobre la religión indígena. Normalmente, se suele aceptar que en este período existen dos realidades religiosas perfectamente delimitadas que se relacionan entre sí también de una manera predefinida: una ideología indígena resistente a la influencia romana,<sup>4</sup> y una ideología romana que busca imponerse a los cultos indígenas.<sup>5</sup> Este panorama emerge de numerosos estudios (cf. García

1. Se trata de una síntesis de las conclusiones de sus trabajos previos que supusieron una profunda revisión de ciertos postulados acrílicos sobre la religiosidad prerromana.
2. La tesis de este autor está enfocada a la reconstrucción de un supuesto panteón céltico prerromano peninsular. Sin embargo, estas ideas ya estaban presentes en el trabajo de García Fernández-Albalat (*vid.* nota 3)
3. Esta autora otorga a los teónimos reflejados por los epígrafes galaicorromanos la categoría de dioses célticos a partir de criterios lingüísticos deficientes y, partiendo de esta categorización, acude a las fuentes medievales irlandesas para realizar una reconstrucción de una supuesta religión céltica del noroeste.
4. «Sin embargo, un aspecto que no suele ser tenido en cuenta: la información sobre los dioses hispanos, aunque escueta, está muy poco alterada desde todos los puntos de vista; es, por decirlo así, de gran pureza, si nuestro fin inmediato es extraer la estructura del panteón indígena» (Olivares Pedreño, 2002: 15). Las cursivas son mías para enfatizar dos afirmaciones que me parecen, como poco, llamativas, ya que la investigación durante las últimas décadas precisamente lo que ha puesto de manifiesto es la tremenda variedad y multiplicidad de formas de las *religiones* peninsulares prerromanas, en las que no existen manifestaciones puras: las religiones son fenómenos dinámicos y situacionales en proceso de constante cambio (cf. Alfayé, 2009, 2013; Assmann, 2011; Gehrke, 2000, 2009).
5. «Este tipo de alteración no afectó del mismo modo a los pueblos indígenas de Hispania puesto que los dioses que llegaron a partir de la conquista romana son fácilmente identificables y, por tanto, no impiden detectar la composición del panteón autóctono...» (Olivares Pedreño, 2002: 15) El problema de estas concepciones estriba en que, sea fácil o no identificar un dios romano, tanto estos como las divinidades locales se ven reflejadas en un medio expresivo totalmente extraño a la cultura local como es la epigrafía, lo que, en contra de concepciones sobre supuestas religiones prístinas, indica un profundo cambio.

Fernández-Albalat, 1990; García Quintela, 1999, 2007; García Quintela y Santos Estévez, 2008; Olivares Pedreño, 1999, 2002, 2002-2003, 2008) y trata de manera simplista los complejos procesos de interacción y modificación de las identidades y las retromemorias, que como en otras zonas geográficas<sup>6</sup> se debieron dar en el noroeste (Le Roux, 2009: 266, 269-270). Un breve vistazo a las numerosas publicaciones sobre teonimia peninsular de Olivares Pedreño (1999, 2002, 2002-2003, 2008) basta para ilustrar todas estas cuestiones.<sup>7</sup> En todos ellos, el autor presupone la existencia de un panteón indígena perfectamente estructurado y operativo en época galaico-romana, que se resiste a incorporar las novedades fruto de la aculturación imperial y que, por tanto, demuestra una mayor vitalidad que otros panteones célticos<sup>8</sup> como el galo o el británico (Olivares Pedreño, 2008: 217). Semejantes concepciones implican una absoluta definición de lo que es religión indígena frente a religión romana, y con ello se obvia que aquellos testimonios que el autor identifica como indígenas nos han sido legados por un medio expresivo romano: la epigrafía (cf. Alfayé, 2009: 2013). Y eso dejando de lado lo dudoso de la existencia de un panteón prerromano claramente organizado (Alfayé, 2013: 315-317), ya que los testimonios sobre la religiosidad del noroeste en el Bronce Final, Hierro I, Hierro II y Hierro Final lo que nos indican es, en todo caso, la operatividad de una serie de prácticas, símbolos y quizá creencias, más o menos compartidas, pero con grandes divergencias regionales y temporales<sup>9</sup> (Santos Cancelas, 2014: 21-22). Es decir, Olivares Pedreño aplica unos preconceptos sobre cómo se organiza la religión de este momento, y sobre qué es indígena y qué no, de los que emergen unas conclusiones inevitablemente predefinidas.

A diferencia de estas perspectivas, creo que el examen de los testimonios religiosos de época galaico-romana exige previamente un análisis y una reflexión detallada sobre cómo se instituyó para estas poblaciones el recurso a realidades ideológicas, indígenas o romanas (Le Roux, 2009), en la construcción de sus (nuevas) identidades. Y, por supuesto, requiere que diferenciamos perfectamente entre lo que va a ser comprendido como autoexpresión de identidad y lo que se va a conceptualizar como un rasgo cultural, que son categorías diferentes y en absoluto intercambiables (Fernández Götz, 2008: 85-87; Santos Cancelas, 2014: 15). Aunque ciertos trabajos han avanzado en esta dirección durante los últimos años (cf. González Ruibal, 2006-07: 328-338, 373-383, 597-631), de cara a una correcta comprensión de los testimonios de este período es preciso continuar profundizando en este ejercicio con la ayuda de aportaciones que se están realizando desde otros ámbitos

6. Un proceso como la romanización no puede reducirse a categorías presentistas. Se trata de un marco de interacción y negociación de poder muy complejo que afectó las identidades y memorias de los diversos agentes de modos muy dispares, dinámicos y situacionales: cf. Derks y Roymans (eds.), 2009; Caballos Rufino y Lefebvre (coords.), 2011; Cerro Linares *et al.* (coords.), 2012.

7. *Vid.* notas 4 y 5.

8. Además no determina a qué responde este supuesto carácter céltico: si a una categoría clasificatoria académica posmoderna, a un tipo de autorrepresentación religiosa, una representación desde el prisma etnocéntrico romano, etc.

9. En todo caso, creo que en esta zona (y en el contexto general de la céltica peninsular) se debería hablar de sistemas ideológicos más o menos compartidos en función de los diferentes procesos de etnogénesis de cada comunidad.

(Derks y Roymans, eds., 2009; Caballos Rufino y Lefebvre, coords., 2011; Cerro Linares *et al.*, coords., 2012). Por supuesto, en un trabajo de estas características no puedo ofrecer un esquema de comprensión completo de la situación de este período, por lo que simplemente pretendo realizar una propuesta de estudio y reflexión teórica sobre un ejemplo concreto, para tratar de ilustrar la utilidad de los postulados teóricos de la identidad y la memoria en este complejo marco de interacción.

## 1.2. Interacción, negociación y redefinición

La romanización del noroeste, efectivamente, supone un proceso por el cual las poblaciones locales sufren una profunda transformación de su cultura<sup>10</sup> y sus identidades,<sup>11</sup> por el que acaban convertidos en «indígenas». Este proceso no puede ser resumido en dinámicas de resistencia por su parte (Le Roux, 2009: 268) y dominación por parte de la potencia mediterránea (Said, 1993; Arias Vilas, 1992: 23-26<sup>12</sup>). Existe una variedad enorme de posturas, situaciones, iniciativas y representaciones diferentes ante un fenómeno de estas características, que resultan en la creación de unas identidades nuevas que no equivalen de manera exacta con lo indígena o lo foráneo (*ibidem*). En otras palabras, la multiplicidad de intereses confluyentes (de dominadores y de dominados) en un proceso de estas características resulta en la construcción de unas nuevas autorrepresentaciones híbridas o liminales, al responder a una situación social totalmente diferente a la conocida hasta el momento. Esto genera un contexto que desde los estudios poscoloniales se conoce como *third space* (Rutherford, 1990: 207-221) y en la historiografía se define como *middle-ground* (Woolf, 2009: 207-219). Se trata de una nueva realidad, donde intereses y motivaciones muy dispares generan una situación sin precedentes para las poblaciones locales, que ya no pueden articular sus marcos de referencia ideal sin tener en cuenta al *otro* (*cf.* Curchin, 2004; Le Roux, 2006) que ha irrumpido en su sistema de concepciones, modificándolo por completo y estableciendo unos espacios de interacción que van más allá de la resistencia contracultural (Derks, 2009: 239-283).

El caso báltico y las autorrepresentaciones que produjeron en el contexto de la romanización de su territorio dan abundantes ejemplos de las afirmaciones anteriores

10. La manifestación más evidente en este contexto es el abandono progresivo de los castros, un patrón de poblamiento que había sido absolutamente dominante desde la sedentarización definitiva del noroeste, en detrimento de *vici*, *pagi*, y *villae*. Sin embargo, ha de tenerse en cuenta que estos cambios también presentan patrones de continuidad: no en vano el paisaje del noroeste continúa siendo eminentemente rural y fragmentado hasta bien entrado el siglo xx.
11. Como indicamos en este trabajo, las señas y medios de construcción de identidades (individuales, de grupo y étnicas) sufren un notable cambio con respecto a la realidad castreña, pero esto no supone una ruptura total con su pasado. Mi objetivo es poner de manifiesto la complejidad y riqueza de este proceso, así como las interesantes lecturas que de él se derivan.
12. Aunque ya en los años noventa Arias Vilas señaló la existencia de diversas estrategias de integración del noroeste con diferentes respuestas locales durante el proceso de romanización, este tipo de perspectivas ha permanecido un tanto al margen del ámbito de la religión.

(Roymans, 2009: 219-239; Derks, 2009: 239-283). A través de ellas podemos comprobar cómo las relaciones que se establecieron con Roma no se resumen en la resistencia o mera aceptación del nuevo estatus de dominados (Woolf, 2009: 215). Una serie de testimonios demuestra cómo la noción étnica se va reelaborando de cara a satisfacer nuevas necesidades sociales y a reflejar su nuevo modo de *ser/estar* en el mundo (Derks, 2009: 265-269). Semejante proceso encontró en la religión un campo preferente de expresión y negociación en el que se refleja la existencia de posturas (e intereses) dispares surgidas en el *middle-ground* que imponía este nuevo contexto (Gehrke, 2000: 1-24, 2009: 85-100; Roymans, 2009: 233-235). En definitiva, con el caso báltico, como con el de otras áreas de Hispania, estamos ante un ejemplo esclarecedor de cómo las interacciones entre poblaciones locales y dominantes son extremadamente complejas, y en ellas existen individuos o grupos con intereses contrapuestos sujetos a una fuerte negociación social (cf. Caballos Rufino y Lefebvre, 2011; Cerro Linares *et al.*, 2012). Opino que un panorama semejante se dio en el noroeste peninsular y que su correcta caracterización sería de gran utilidad para comprender mejor la religión galaico-romana y sus precedentes prerromanos (Arias Vilas, 1992: 24). Intentaré ilustrarlo a través del ejemplo de una representación divina de evidente procedencia mediterránea, hallada en el *oppidum* de Santa Tegra.

## 2. El Hércules de Santa Tegra

Me refiero a una interesante escultura en bronce proveniente de una fase ya romanizada de este castro costero: se trata de una supuesta representación de la divinidad grecolatina, Hércules (fig.1). Es una figura de bronce de unos 18 cm de alto para la que Ignacio Calvo, en su memoria de las exploraciones arqueológicas de los años 1914 a 1920, señala un origen íbero copiado de modelos romanos (Calvo y Sánchez, 2001: 36). Esta hipótesis no parece descabellada, teniendo en cuenta el hallazgo en Santa Tegra de numismas gaditanos y la importante tradición de culto a Hércules-Melkart en Gadir (Oria Segura, 1996: 19-45). Sin embargo, creo posible destacar que el modelo iconográfico probablemente sería romano, tanto por el clasicismo de su iconografía, como por que la mayoría de ejemplos de Hércules gaditano responden a una composición formal, propia de los *smithing gods* (*ibidem*).

La interpretación del bronce no está exenta de problemas. La imagen es un hallazgo fortuito que se integró en una colección particular, por lo que se desconoce por completo su contexto arqueológico primario.<sup>13</sup> Por otro lado, una vez donada al museo del castro, fue objeto de un hurto en el año 1987 (Martínez Tamuxe, 2011: 121-122).<sup>14</sup> Pese a estos

13. La de Ricardo Blanco Cicerón, quien en 1922 se la donó a la Sociedad Pro-Monte de Santa Tecla que la depositó en el museo del castro.

14. Tras el cual fue efectuada una copia por el escultor José Antúnez Pousa. Es posible llevar a cabo este análisis por la existencia de abundante documentación fotográfica del original.



**Fig.1.** Hércules de Santa Tegra, escultura en bronce (fotografía según Calvo y Sánchez 2001).

problemas, parece bastante probable el hallazgo de la representación en el monte O Facho del castro, ya que las noticias son bastante precisas en este punto,<sup>15</sup> y resulta coherente con lo que sabemos de la extensión de este *oppidum* (De la Peña Santos, 1987: 139; 1999: 693-714, 2001; González Ruibal, 2006-07: 108-109). Cabe destacar que, aunque se trata de una zona que no ha sido objeto de intervenciones sistemáticas, podría tratarse de la *croa* del *oppidum*, un espacio que debemos entender como sobresignificado a través de la comparativa con otros *oppida* del noroeste (cf. González Ruibal, 2006-07: 373-383, 567-570; Rodríguez Corral, 2009: 177-178).

Otra cuestión es la problemática derivada de su interpretación iconográfica, ya que se viene dando por sentado que se trata de un Hércules, pese a carecer de sus atributos más característicos, como la piel de león o bien la clava. Sin embargo, la posición del brazo derecho de la escultura evidencia que esta se apoyaba en un elemento perdido. Teniendo en cuenta, además, que se trata de un hombre barbado de aspecto imponente, todo parece indicar que posiblemente estamos ante Hércules, ya que cualquier otra representación en

15. Aparentemente habría sido hallada durante los trabajos de cantería llevados a cabo en O Facho en 1860, 1861 o 1862 (López García, 1927: 91; García y Bellido, 1949: 91; Martínez Tamuxe, 2011: 121).



**Fig. 2.** Reproducción de la escultura de Hércules realizada por el escultor José Antunéz Pousa. Fotografías facilitadas por el Museo Arqueológico de Santa Tegra.

bronce de los primeros siglos tras el cambio de era fallaría en explicar satisfactoriamente su composición; esta, en cambio, no es extraña para el héroe guerrero, que descansaría sobre una clava perdida. Respondería, de este modo, a un tipo de representación de Hércules bien conocida y con una amplia dispersión geográfica entre los siglos I y III d.n.E. (Oria Segura, 1996: 78-97). Atendiendo a esta comparación, podemos suponer que, con su mano derecha, se apoyaría en una clava perdida mientras que, con la izquierda, sostendría una manzana aludiendo con ello al episodio del jardín de las Hespérides (García y Bellido, 1949: 92; cf. Díez de Velasco, 1998: 75-131).

### 2.1. Consumo de una deidad mediterránea en un *oppidum* del noroeste

Para comprender la relevancia de este Hércules, debemos tener en cuenta su localización en un *oppidum*, un asentamiento que —frente a una interpretación tradicional que entendía su génesis dentro del proceso de romanización— es fruto de dinámicas indígenas que resultan en la creación de genuinos centros sociopolíticos y religiosos en el noroeste del Hierro Final (como ha mostrado González Ruibal, 2006-07: 108-109, 323-345; Parcero

Oubiña *et al.*, 2007: 182-217). Es decir, se trata de un asentamiento que ya en período castreño poseía una importancia notable en la configuración del paisaje político del noroeste<sup>16</sup> y que, además, durante los siglos previos al cambio de era centralizó un comercio con el Mediterráneo y con Roma (González Ruibal, 2006-07: 512-542) que, a la luz de ciertos hallazgos, como una vajilla *milleflori* (González Ruibal, 2007: 299), tuvo que poseer un notable dinamismo (*ibidem*). Esto nos permite destacar que el Hércules en bronce no es un elemento de prestigio aislado, consumido por poblaciones locales desconocedoras de su valor o, como más adelante trataré de apuntar, de su significado. Estamos ante una población activa en un comercio con una gran tradición cuando comienza a producirse la romanización efectiva del noroeste<sup>17</sup> y que debía tener claro, al menos sus élites, qué tipo de imágenes consumía y por qué (González Ruibal, 2007: 292-307).

Pero, pese al enorme consumo de cultura material romana, Santa Tegra es un asentamiento castreño hasta su abandono a finales del siglo I o comienzos del II d.n.E. Se trata de un asentamiento que se relacionó con su entorno y su paisaje con dinámicas no muy diferentes a las de épocas anteriores, lo que a su vez derivaría en un cierto mantenimiento de las estructuras sociales indígenas durante este período (González Ruibal, 2006-2007: 345). No pretendo negar con ello que se trataría una población inmersa en procesos de incipiente romanización, como atestiguan tanto la escultura de Hércules como la numerosísima cerámica romana que se ha hallado en este yacimiento (*cf.* Peña Santos, 1987: 187-244; 1999: 693-714; 2001).<sup>18</sup> Esto implicaría que estamos ante una población que, aun consumiendo cultura material romana, la integra en un sistema de concepciones y autopercepciones castreño (González Ruibal, 2007: 296-300), por una razón simple: sin un aporte poblacional foráneo, ni la presencia efectiva de instituciones romanas en sus inmediaciones, ¿cómo podría haberse instituido una autorreflexión entre los habitantes de Santa Tegra como romanos provinciales? Son, en este sentido, poblaciones castreñas,<sup>19</sup> pero poblaciones que integran en su manera de ser/estar en el mundo elementos claramente romanos (Carballo Arceo, 1994; Peña Santos, 2001) cuyo valor además debían conocer a la luz de su tradición comercial con este horizonte. La *materialidad* (Miller, 2005) es un agente activo en la construcción de la realidad, los marcos sociales (Gell, 1998) y las identidades (Alfayé, 2011: 18-27, 155-193), lo que indicaría que el consumo de objetos romanos exóticos en entramados de relaciones sociales locales contribuyó a la transformación de los marcos de referencia identitaria de

16. Pensemos que se trata de un tipo de asentamientos que con toda probabilidad surgió de un complejo proceso de sinecismo de varias comunidades, lo que en su génesis ya implica una agenda política por parte de las mismas (González Ruibal, 2006-2007; Parceró Oubiña *et al.*, 2007: 182-217).

17. Existe un comercio del noroeste con el mundo fenicio y después púnico desde el siglo VI a.n.E. que se intensifica progresivamente a lo largo del Hierro II (*cf.* González Ruibal, 2006-2007).

18. Entiendo que ni las hipótesis de González Ruibal (2006-2007: 328-349) ni las que yo presento en este trabajo entran en discrepancia con la realidad arqueológica descrita por Peña Santos, ya que nos referimos a cuestiones distintas: la cultura material no equivale a la realidad ideal que son las identidades.

19. No pretendo señalar que «castreño» sea una etnicidad operativa en el Hierro Final; es una categoría arqueológica posmoderna que alude a una etnicidad local cuyas características desconocemos en gran medida.



estas poblaciones, que aun siendo castreñas definen lo castreño de una nueva manera influenciada por o frente a Roma.

Es precisamente en esta interacción de elementos donde podemos comenzar a entender el *middle-ground* que genera en la religión del noroeste la primera romanización. Debemos tener en cuenta cómo en el Hierro Final está operativa, en Santa Tegra, y el resto de la zona meridional, una *house society* (González Ruibal, 2012: 245-266) basada en la concentración y redistribución de bienes de consumo y de prestigio, que instauraría una sociedad no igualitaria dominada por una élite androcéntrica o jefatura (Parceros Oubiña y Criado Boado, 2012). Esta élite será, con toda probabilidad, la principal consumidora de los bienes de prestigio exóticos aportados por el comercio con Roma, como la vajilla *milleflori*, así como la que se expresó a través de una plástica decorativa arquitectónica (cf. Carballo Arceo, 1994: 99-111, 1996; Calo Lourido, 1994: 530-594) que singularizaba ciertas viviendas frente a otras en el seno de la comunidad (Santos Cancelas, 2013: 94; 2014: 20). De este modo la élite se constituiría, en el contexto de la primera romanización, en un mediador privilegiado y colaborador con Roma. Esta función, a su vez, le facilitaría los medios para ratificar su estatus; encontramos una prueba elocuente de ello en otros puntos de la zona meridional castreña, donde ciertas representaciones de guerreros galaicolusitanos<sup>20</sup> se amortizan o atraviesan un proceso de reutilización mediante la inclusión de epígrafes para expresar el nuevo estatus de estas élites locales como *principes* (Rodríguez Corral, 2012: 81-84).<sup>21</sup> Hallamos en estas élites uno de esos agentes que contribuyó a generar el *middle-ground* del que venimos hablando, ya que, tratando de medrar en un sistema social indígena, utilizaron los resortes que ofrecía la colaboración con la potencia mediterránea, como la escritura o el consumo y exhibición de una representación de Hércules, en sus negociaciones de poder.

## 2.2. Autorrepresentándose a través de un dios extranjero

La razón de ello es que estamos ante un objeto de culto. Ciertamente no podemos estar seguros de que poseyera semejante valor para los habitantes de Santa Tegra, por la simple ausencia de un contexto arqueológico fiable relacionado con un santuario.<sup>22</sup> Pero, aun así, persiste el hecho de que estamos ante una representación divina en posible relación con la croa o espacio sobresignificado del castro y, como antes mencioné, en un lugar que disponía de un abundante historial de contactos comerciales con Roma como para supo-

20. Santa Comba, San Paio de Meixedo, Rubias y San Julião (Rodríguez Corral, 2012: 81).

21. Estatus que expresaron las élites de otras zonas del noroeste a través de la epigrafía (cf. García Quintela, 2007), otro ejemplo que afianzaría la presente hipótesis.

22. Los primeros investigadores de este no dejaron de proponer hipótesis sobre estas cuestiones. Para Calvo y Sánchez (2001: 36) no se ubicaría en un santuario, sino en un *lararium* privado. López García (1927: 91) se inclina, en cambio, por que sustituiría un culto local que a su vez fue luego cristianizado por la proximidad del supuesto lugar de hallazgo a la ermita.

ner que se consumiera con conciencia de sus significaciones.<sup>23</sup> Paralelamente, pensemos que no se trata de cualquier divinidad, sino de Hércules, un dios del panteón romano con unas implicaciones muy concretas e interesantes para las poblaciones locales. Dejando por ahora de lado su aspecto guerrero, pensemos que también se trata de una deidad civilizadora (cf. Oria Segura, 1996; Díez de Velasco, 1998: 75-131). Existen abundantes ejemplos de mitos en los que Hércules lleva a cabo una hazaña en una tierra lejana, donde engendra a un descendiente con una princesa local. Este tipo de esquemas míticos permitirían articular una relación ideológica entre las élites locales y unos supuestos orígenes mediterráneos, como atestigua el pasaje de Dionisio de Halicarnaso (D.H. XIV.1.4), que convierte a los pobladores de la Península en descendientes de Celto e Ibero, hijos de Hércules y una princesa local, si bien se ha de tener presente que esta noticia es una clara invención erudita; este tipo de esquemas se atestigua también a través del ejemplo báltico durante la primera romanización (Roymans, 2009: 226-229). Por otro lado, sabemos que las hazañas de Hércules se vincularon desde bien pronto con la Península Ibérica a través de los episodios de Gerión y el jardín de las Hespérides; si bien tenían lugar en la zona de Gibraltar-Gadir en momentos preliminares de la acción de Roma sobre suelo hispano, su ubicación ideal se va trasladando conforme avanza la conquista, hasta acabar situada en el «fin del mundo» que era el noroeste.<sup>24</sup> Pero lo que aquí me interesa señalar es el carácter de estos mitemas, según los cuales el héroe mediterráneo, a través de su acción, habría integrado este espacio (identificado con la barbarie por el gigante o el dragón) dentro del universo civilizado mediterráneo (Díez de Velasco, 1998: 107). Desde este punto de vista, Hércules es un dios de frontera, especialmente apto para la expansión de cultos mediterráneos durante los primeros momentos de la romanización (o civilización, en los esquemas mentales romanos). El ejemplo báltico también ilustra cómo esta primera popularidad palidece una vez el territorio se integra de manera efectiva dentro del sistema provincial, en detrimento de deidades como Marte (Roymans, 2009: 231).

Volviendo al caso de Santa Tegra, podemos comprobar cómo a través de estas significaciones Hércules sería una deidad especialmente atractiva para las élites locales. Si asumimos, como sería posible,<sup>25</sup> que estas conocieran a ese dios, debieron tener una cierta

23. Cabe mencionar que no sería un ejemplo aislado de espacios de culto híbridos por influencia mediterránea en el noroeste, como evidencian los cipos púnicos de Cabo do Mar, Vigo o los depósitos de Neixon o A Lanzada, cuestiones que evidencian que desde el inicio de los intercambios del noroeste con el horizonte mediterráneo se puso en marcha un proceso de negociación de poder y redefinición de las identidades locales a través de la religión.

24. Se trata de mitos que «viajan»: su localización precisa en la mentalidad clásica va trasladándose al mismo tiempo que avanza su conocimiento geográfico del occidente Europeo. Esto nos interesa especialmente, por el hecho de que este «viaje» de la localización del mito evidencia su función civilizadora de territorios desconocidos, desde el etnocentrismo mediterráneo.

25. Al ya mencionado contacto regular con el mundo romano, habría que añadir una más que probable interacción continuada en fechas previas a la «conquista» con centros meridionales como Gadir, donde el culto a esta divinidad (y su importancia) está perfectamente atestiguado en el sincretismo Melkart-Hércules (Oria Segura, 1996). Por otro lado, como veremos, el carácter guerrero e indómito de Hércules lo convierte en un personaje muy atractivo para estas comunidades castreñas.

comprensión de episodios como el de Gerión. Por consiguiente, al difundir su culto, estarían autorrepresentando una identidad de sí mismas que las aproximaría a la romana.<sup>26</sup> Si Hércules es un héroe civilizador, y estas élites se vinculan a su culto, es bastante probable que estén redefiniendo con ello su memoria y mitos fundacionales.<sup>27</sup> ¿De qué otro modo podrían haber aceptado una deidad nueva dentro de su sistema religioso? (Le Roux, 2009: 268). Podemos aceptar que así buscaban recrear una identidad étnica, de estatus o ambas, que los vincularía a unos orígenes mediterráneos a través de uno de los viajes civilizadores de Hércules, quizá el mismo episodio de Gerión.

Pero en este modelo hipotético hablamos en todo momento de una redefinición, no de una ruptura con la realidad anterior. Dejando de lado que la religión es una realidad extremadamente retardatoria, sobre todo en lo que concierne a los orígenes de un grupo, el culto a Hércules presentaría el interés de ofrecer un elemento de continuidad en la religiosidad de las comunidades locales. A la luz de toda una serie de testimonios, como los que nos ofrecen los guerreros galaicolusitanos (Rodríguez Corral, 2012; Santos Cancelas, 2013: 83-105), *monumentos de forno* (Rodríguez Corral, 2009: 182-193) y las mismas fuentes clásicas sobre la práctica de ritos guerreros en el noroeste (García Quintela, 1999: 154-176), a día de hoy estamos bastante seguros de que, al menos en el Hierro Final (Santos Cancelas, 2014: 22-24), existió un importante énfasis, en la zona meridional castreña, en una ideología de tipo guerrero (González García, 2009) encaminada a la construcción de un *ethos* agonístico (cf. Sopena, 1995). Sobre este *ethos* las élites legitimarían su posición social dominante, redundando en la sobredimensión de la importancia de una identidad androcéntrica basada en la *virtus* guerrera (Santos Cancelas, 2013: 95). Con esto en mente, podemos entender el atractivo que supondría incorporar la figura de Hércules a los cultos locales para redefinir el pasado de estas comunidades, ya que se trata de una deidad que en lo sustancial no alteraba las dinámicas sociales operativas en el Hierro Final. A través de su papel como guerrero, patrón de la juventud en armas, y asociado a una carrera de promociones heroicas, el dios fomentaría un culto que continuaría justificando ante la comunidad la ideología guerrera y las identidades androcéntricas a través de las que la élite local legitimaba su poder, y que, por tanto, no requería el olvido o la incorporación de nuevos esquemas dentro de su universo simbólico, ni generaba un tipo de recuerdo contrapresente (Assmann, 2011: 52, 75-77) que pudiera suponer un complejo proceso de renegociación del poder en las identidades de estatus locales (Assmann, 2011: 68-70).

Estaríamos ante un complejo proceso de resignificación de la memoria cultural de estas comunidades (*ibidem*; Derks y Roymans, 2009: 4; Roymans, 2009: 232) en el que la

26. ¿Por qué si no habrían de seleccionar esta deidad en lugar de otras atestiguadas en la zona costera del noroeste a través de la epigrafía, como Neptuno (CIRG II, 126) o Mercurio (CIRG II, 138, 140)?

27. En un proceso que Gehrke (2000) ha denominado «historia intencional». Según este autor las identidades de tipo étnico, pese a verse sujetas a constantes cambios y reformulaciones para explicar satisfactoriamente sus respectivos presentes cambiantes o actualidades, nunca reconocen estos cambios al presentarse como continuadoras de un pasado fundacional, que piensan retrospectivamente con los rasgos de su presente. Coincide con la figura del recuerdo de la reconstructividad propuesta por Assmann (2011: 46), que se resume en que el pasado es un constructor cultural que *siempre* se piensa desde el presente.

figura de Hércules sería utilizada para la redefinición de una identidad, al proyectar una aventura del héroe a su recuerdo fundacional u origen mítico (Gehrke, 2000). Con toda probabilidad este proceso debió requerir también la participación de elementos romanos, ya que, no en vano, Hércules es un dios «apto» o tolerado por Roma para realizar este proceso.<sup>28</sup> Por otro lado, las mismas poblaciones locales debieron establecer toda una serie de relaciones entre esta figura y las deidades indígenas que permitiría efectuar esta redefinición de sus creencias. Aunque desconocemos cómo se pudo efectuar este proceso en el noroeste, la Galia nos ofrece, a través de un testimonio de Luciano de Samosata,<sup>29</sup> en cuya importancia ya reparó en su día Sopeña (1995: 40), un bello ejemplo de cómo Hércules era incorporado al sistema de concepciones indígenas,<sup>30</sup> pero en este proceso también se veía resignificado, aparentemente asimilado a la deidad Ogme.<sup>31</sup> Se trata, por tanto, de un referente ilustrativo de cómo se produjo un proceso de asimilación donde las poblaciones locales adoptaron un papel de toma de decisiones activo:<sup>32</sup> no se trata sólo de incorporar la deidad mediterránea al sistema de concepciones local yuxtaponiéndolo a un esquema previo, sino a un genuino proceso de redefinición de la memoria cultural sobre las creencias y los orígenes propios.<sup>33</sup> De este proceso resulta una identidad nueva,

28. Aun siendo Hércules un dios tolerable para ser incorporado a cultos indígenas, tenemos pruebas de que este proceso no estaba exento de una profunda negociación (Roymans, 2009: 220): no en vano estamos hablando de un argumento ideológico que permitía a las poblaciones locales elevarse del etnotipo de la barbarie y presentarse como partícipes de un cierto grado de «romanidad».

29. «Ese Heracles viejo arrastra una enorme masa de hombres, atados todos hasta las orejas. Sus lazos son finas cadenas de oro y ámbar, artísticas semejantes a los más bellos collares. Y, pese a ir conducidos por elementos tan débiles, no intentan la huida (...) sino que prosiguen serenos y contentos, vitoreando a su guía, apresurándose todos con la cadena tensa al querer adelantarse; al parecer, se ofenderían si se les soltara. Pero lo que me resultó más extraño no vacilaré en relatarlo: No teniendo el pintor punto al que ligar los extremos de las cadenas, pues en la diestra llevaba ya la maza y en la izquierda tenía el arco, perforó la punta de la lengua del dios y representó a todos arrastrados desde ella, ya que se vuelve sonriendo a sus prisioneros.

Permanecí mucho tiempo contemplando el cuadro, lleno de admiración, extrañeza e ira. Y un celta que estaba a mi lado, no ignorante de nuestra cultura, como demostró en su magnífico dominio del griego —un filósofo, al parecer, de las costumbres patrias—, dijo: “Yo te descifraré, extranjero, el enigma de la pintura, pues pareces muy desconcertado ante ella. Nosotros, los celtas, no creemos como vosotros, los griegos, que Hermes sea la elocuencia, sino que identificamos a Heracles con ella, porque este es mucho más fuerte que Hermes. Y no te extrañes, que se le represente como a un viejo, pues solo la elocuencia gusta de mostrar todo su vigor en la vejez”, Luciano de Samosata, *Prel. Her.*, I y ss.

30. En este punto es interesante recordar que estamos ante un Hércules adulto, apoyado sobre su clava, en lugar del prototipo de joven imberbe también atestiguado en Hispania (Oria Segura, 1996). No creo que esto pueda indicar que estemos ante el mismo proceso de sincretismo atestiguado en la Galia, pero sí que la población de Santa Tegra, por algún motivo, se sintió inclinada a seleccionar este modelo en lugar de otro. Merecería la pena examinar los paralelismos de esta decisión con más detalle.

31. En este ejemplo, aunque el «druida» (cf. Sopeña, 1995: 40) que informa a Luciano demuestra un profundo conocimiento de las tradiciones tanto locales como romanas, sigue pesando el hecho de que habla de una imagen en la que se han sintetizado ambas. Es decir, esta ya no es ni Hércules ni Ogme, sino una expresión que sintetiza y representa el carácter de una nueva identidad, en la que han confluído ambas tradiciones, que *solo son reconocibles* como entidades diferenciadas ante la interacción con un romano.

32. *Vid.* nota 38, nótese como el «celta» conoce los rasgos tanto de Hermes como de Hércules, en atención con los cuales realiza una interpretación selectiva e interesada.

33. De ser así, inevitablemente se estaría proyectando la nueva deidad al recuerdo fundacional del grupo, redefiniendo de este modo las relaciones del pasado con el presente y con las figuras del recuerdo preexistentes, *mnemotopos*, genealogías divinas, etc.

híbrida y liminal, al incorporar un elemento que tampoco es simplemente romano, sino galaicorromano.<sup>34</sup>

### 2.3. ¡Civilicemos al bárbaro! Representación a través de los dioses patrios

Ciertamente, la presencia de una escultura en un castro durante la primera romanización podría considerarse insuficiente para apuntar esta hipótesis. Pero dejando de lado la coherencia interna de este constructo hipotético, tengamos en cuenta la aparición en Viana do Castelo (CIL II, 2463) de un epígrafe con una dedicación votiva a este dios mediterráneo, lo que nos indicaría que su culto debió poseer, al menos, cierta presencia en el noroeste de la primera romanización.<sup>35</sup> Por otro lado, ha de considerarse la importancia que esta deidad tenía en la zona gaditana, con la que el noroeste (y Santa Tegra en concreto) poseía una relación normalizada de comercio marítimo. Y por último, pero no menos importante, contamos con la existencia de varias representaciones de las fuentes grecolatinas sobre la vinculación del occidente con Hércules, los ya mencionados episodios de Gerión y el jardín de las Hespérides.

Precisamente, la importancia de este último elemento reside en que se trata de una representación romana (es decir, externa) sobre las identidades del noroeste. Desde el prisma romano, un culto a Hércules en Santa Tegra sería aceptable por el carácter «fronterizo» que define la actividad del dios: se trata de una deidad usada para integrar ideológicamente nuevos grupos en el horizonte cultural grecorromano (Roymans, 2009: 234). Aun así persiste el hecho de que su culto es una autoexpresión que reivindica unos orígenes vinculados al universo mediterráneo, y semejante reivindicación evidenciaría que existía, por parte del discurso dominante, cierta receptividad hacia las pretensiones de «romanidad» de la zona. Se trata de un proceso de negociación de poder de un subalterno, en la que las pretensiones castreñas parecen haber sido admitidas desde el prisma etnocéntrico romano, por el hecho de que se generó una estructura de integración ideológica de estos territorios a través del traslado ideológico del mito de Gerión al noroeste. No importa que, como en el caso de Dionisio de Halicarnaso (D.H. XIV.1.4.), estemos ante evidentes invenciones eruditas (Oria Segura, 1996: 52); lo que cuenta es que estas invenciones muestran una disposición a admitir un ascendente «mediterráneo» de ciertas poblaciones indígenas. Por otro lado, es posible que para la zona costera pontevedresa encontremos otra representa-

34. No creo, como sostienen algunos autores (Olivares Pedreño, 1999: 277-296; 2002), que este proceso de redefinición consistiera en la mera yuxtaposición del referente mediterráneo a unos esquemas previos, por el simple hecho de que no presentaría ningún interés para la comunidad de culto. Para ella, lo relevante es incorporar un perfil, como el de Hércules, que le aporta un ascendente mediterráneo. Esto incuestionablemente exige el conocimiento previo de la biografía de la divinidad, y el establecimiento de un diálogo entre ella y la propia tradición local, que a su vez revela una renegociación del poder social.

35. Junto con ella, Oria Segura (1996: 120, 183-185) menciona otras dos que prefiero no incluir, por no ser ejemplos evidentes de dedicatorias a esta deidad.

ción foránea que aseguraría una ascendencia «a la mediterránea». Me refiero a la mención de Plinio (Pl. NH. IV 111-112) de una serie de *populi* en la zona situada entre las Rías Bajas y el Miño, los *Helleni*, *Grovii* y el *castellum Tyde*, que según el autor serían griegos. Semejante identificación probablemente venga derivada, como opina González Ruibal (2006-2007: 451), de una interpretación errónea del etnónimo *Cileni* como *Helleni*, que a diferencia del primero no está atestiguado epigráficamente. Pero, aun aceptando como válido que se trata de una confusión de las fuentes, prevalece el hecho de que Plinio ofrece una «representación» con una ascendencia mediterránea de estas poblaciones y, por tanto, se muestra receptivo a generar un marco de negociación ideológico de la identidad de estas comunidades como próximas al universo mediterráneo. Lo relevante es la posibilidad de que no solo se trate de una confusión de este autor, ya que Estrabón (III.2.13) menciona la presencia de exiliados de Troya en el occidente peninsular. Esta referencia, por su coherencia, ya no se explica como un mero error de las fuentes: evidencia una interpretación de la «mediterraneidad» de estas comunidades a través del otro gran recurso ideológico de integración de comunidades bárbaras sancionado por Roma (Roymans, 2009: 220-223): los *nostoi* de la guerra de Troya.

## 2.4. Dominación versus *middle-ground*

Estamos ante simples atisbos, pero de una gran relevancia por sus implicaciones, ya que apuntan a que, desde el punto de vista del dominador, existía una voluntad (que sin duda respondería a algún interés determinado)<sup>36</sup> de facilitar a estas poblaciones un medio de integración, más allá del estereotipo del bárbaro (Str. III.3.7). Estas cuestiones demuestran que varias posturas e intereses son posibles en estos complejos escenarios de interacción, incluso desde el punto de vista del dominador. Pero se nos sigue planteando la pregunta de por qué Roma permite que en la zona costera pontevedresa se dé este proceso de reformulación de sus orígenes, vinculándose al universo mediterráneo. La respuesta a esta pregunta no puede ser taxativa —como digo, es un escenario complejo, y este trabajo no puede pasar de ser una reflexión teórica—, pero creo que no habría que perder de vista que las relaciones que durante el Hierro Final mantuvo Roma con esta área fueron eminentemente comerciales, y cabe pensar que satisfactorias para ambas partes, ya que estas poblaciones no muestran una inquietud ante Roma como la que se atestigua en regiones más meridionales.<sup>37</sup> Dejando de lado el hecho de que por lo visto no se dieron episodios

36. Una posible explicación podría venir dada por la aguda hipótesis de García Quintela (1999: 118) de que, una vez llevada a cabo la pacificación definitiva de la Península con las Guerras Cántabras, se produce un cambio en los estereotipos manejados por las fuentes clásicas sobre el occidente peninsular: desde este momento la región pasa de ser un paisaje bárbaro e incivilizado a un «El Dorado» peninsular.

37. Varios autores (González Ruibal, 2007: 302; Rodríguez Corral, 2009: 201-216; 2012: 95; Santos Cancelas, 2014: 22-24) consideramos que las esculturas de guerreros deben ser entendidas, entre otras cosas, como una expresión de la inseguridad de estas comunidades ante la expansión romana.

violentos en la zona costera,<sup>38</sup> parece claro el interés de Roma por establecer una serie de asentamientos comerciales, como Vigo, que articularan una red vertebrada de comercio marítimo. Todo ello, como digo, no nos ofrece una respuesta definitiva al problema, pero aproxima datos a tener en cuenta para tratar de encontrarla.

Inciendo en esto y como prueba de que la escultura en Santa Tegra no es el único testimonio de este *middle-ground*, podría citarse el ejemplo de algunas estelas funerarias monumentales de Vigo. No es este el lugar de detenerse a examinar sus implicaciones, principalmente porque se trata de un ejercicio que ya llevó a cabo González García (2010: 397-419). Las conclusiones de este autor, que no suscribo por completo,<sup>39</sup> ilustran magníficamente la complejidad del proceso de romanización del noroeste, así como la construcción de unas nuevas identidades.<sup>40</sup> Estas identidades, tomando elementos indígenas y romanos, constituyen expresiones novedosas y que, en muchos sentidos, también podemos calificar de híbridas (González García, 2010: 408). Reparemos en el documento CIRG II n.º 51, por desgracia muy dañado, en el que un individuo se identifica como Cileno. Este personaje, por un lado, goza del prestigio que le otorga un monumento funerario romano, al tiempo que se autorrepresenta con una identidad galaicorromana. Pero, por otro, evoca de manera bastante llamativa una identidad posiblemente étnica (cilena) autóctona y quizá de raigambre indígena.<sup>41</sup> Estamos, pues, ante otro ejemplo de la creación de una identidad híbrida que va más allá de la exaltación de unos rasgos indígenas o el mero servilismo hacia Roma, ya que en ella encontramos multiplicidad de posturas y recursos que no se resumen en semejantes patrones.

Aunque este trabajo no puede pasar de ser una breve reflexión preliminar cuyas conclusiones han de ser, por fuerza, limitadas, creo que se ha podido poner de manifiesto que en este contexto se genera un *middle-ground* o *third space* que no puede explicarse simplemente mediante dinámicas de resistencia de una religión —y unas identidades— indígenas frente a un discurso dominante centralizador y aculturizador.<sup>42</sup> De hecho, si nos fijamos brevemente en las dedicaciones a divinidades de la zona costera pontevedresa, encontramos nuevos argumentos a favor de la hipótesis de una multiplicidad de intereses y posturas reflejada en la religión de estos momentos y en contra de la división de esta religión en dos categorías: indígena y romana. Dejaré de lado las dedicatorias a Marte,

38. Pese a que la primera historiografía castreña (López García, 1927: 31-36) se sentía inclinada a imaginarse la campaña de Decimo Junio Bruto (137-136 a.n.e.) culminando gloriosamente con la toma de Santa Tegra, no encontramos pruebas en su registro arqueológico de eventos violentos.

39. Me refiero especialmente a sus hipótesis sobre una asimilación social de esta zona del noroeste a los parámetros que rigieron en el conjunto del Imperio (González García, 2010: 415-416).

40. Empezando por el simple, pero elocuente, hecho de que, tras más de un milenio de absoluta invisibilidad del horizonte funerario, en Vigo aparecen manifestaciones rotundas y monumentales protagonizadas por individuos (al margen de los clunienses) que expresan una identidad local.

41. Convengo con González Ruibal (2006-2007: 450-451) en que es posible que durante el Hierro II se fueran fraguando, en un lento proceso de etnogénesis, unas identidades étnicas supralocales e interseccionales con el marco de referencia dominante del castro.

42. *Vid.* notas 4 a 6.

por poseer solo tres claras en la zona meridional,<sup>43</sup> pese a que nos permitirían establecer otro paralelo con la evolución que ofrece el caso báltico (Roymans, 2009: 226-231), para centrarme en otro tipo de manifestación. Me refiero a las dedicatorias a Mercurio (RAP 409, CIRG II 74, 122, 138, 140, CIL 2407) y los lares viales (CIRG II, 109, 117, 121) que, como en otros puntos del noroeste, son sospechosamente numerosas y resultan bastante interesantes por las connotaciones psicopompas de la divinidad romana; de los lares viales se ha sugerido que podrían estar representando el papel de una divinidad del tránsito (Prosper, 2002: 277-281). Creo firmemente que, si tenemos en cuenta ese carácter de los entes divinos reflejados por la teonimia, juntamente con su ubicación en ámbitos rurales y espacios liminales,<sup>44</sup> estas dedicatorias podrían estar reflejando una geografía de la muerte, operativa en época castreña, y que solo ahora se hace visible mediante la epigrafía.<sup>45</sup> Desde este punto de vista, podría parecer que estamos ante una pervivencia (resistencia) de una realidad ideológica autóctona, pero se ha de tener en cuenta que se trata de una manifestación que utiliza representaciones romanas y que, por tanto, está construyendo una identidad que reivindica para sí un grado de romanidad. No se trata simplemente de que se haya vestido a la romana una realidad religiosa indígena, en el sentido de que esta oculte una «pureza» de estructuras inalteradas durante el tiempo.<sup>46</sup> La plasmación de divinidades romanas implica también su apropiación y un deseo de construir una nueva identidad que incorpore estos elementos. Que en este territorio existan también dedicaciones a Bandua, Coso o Aerno,<sup>47</sup> no demuestra que se estén oponiendo ambas representaciones, sino que entre ellas existió algún tipo de relación ideológica que *tuvo* que responder a unos intereses determinados y evidencia una redefinición de las creencias locales.

Creo que estos ejemplos ilustran bien mi propuesta de que, a diferencia de lo que propone Olivares Pedreño, no podemos categorizar las manifestaciones religiosas de estos momentos como indígenas o romanas, en el sentido de que no encontramos pruebas de

43. Una en Tui (CIRG II 115), el *castellum Tyde* que Plinio identifica como griego; dos, en Viana do Castelo (CIL 2463), donde recordemos que también se había hallado una dedicatoria a Hércules, y una en Braga (RAP 224).

44. Muchos de estos epígrafes se han hallado en zonas cercanas a la costa o bien en estribaciones de media altura vinculadas a vías de comunicación que aparecen destacadas como lugares sobresignificados simbólicamente desde la Edad del Bronce (González Ruibal, 2006-2007: 137-146).

45. Ciertamente esta afirmación merecería una mayor argumentación, dado que lo único que sabemos con seguridad sobre el horizonte funerario castreño es su absoluta invisibilidad. Sin embargo, aquí no puedo dedicar más espacio a argumentar estas cuestiones que abordo en mi proyecto de tesis doctoral. Por lo que, por ahora, solo puedo señalar que existen testimonios que me llevan a sospechar que en época castreña fue operativa una geografía simbólica de la muerte, que vinculaba ciertos espacios —con los que se relacionan estos epígrafes— con lugares de tránsito. A modo de ejemplo, quiero citar el pasaje de Estrabón (III.3.7) según el cual los «montañeses» abandonan a los enfermos en las encrucijadas para que sean sanados por otros que padecieron esta enfermedad. Este sería posiblemente un escenario de ritualidad, no comprendido por el geógrafo griego, que implicaría la exposición de cadáveres en puntos de tránsito, espacios con los que normalmente se relacionan divinidades psicopompas y donde en el noroeste encontramos la interesante tipología escultórica de los bifaces (González Ruibal, 2006-2007: 560-567).

46. Por otro lado nunca existieron en ningún momento ni en ninguna manifestación religiosa, ya que el pasado (recuerdo fundacional o mítico) se piensa, como ya se ha señalado, desde el presente. No es una realidad natural, sino un fenómeno de redefinición retrospectiva situacional y altamente interesado (Assmann, 2011).

47. Cuyo número es muy inferior al de otras zonas del occidente peninsular (cf. Prosper, 2002).



que sus esquemas ideológicos o sus deidades fueran percibidas por las poblaciones del noroeste de la primera romanización como tales. Si un individuo (dedicante o lapicida) dedica un epígrafe a Mercurio, Marte, Hércules o los lares viales, será porque previamente ha integrado estas divinidades en su sistema de concepciones. Esto implica dos cosas: por un lado, que este individuo ha resignificado su memoria cultural con la inclusión de estas figuras del recuerdo en relación con sus esquemas previos, así como sus formas de culto, que ahora incluyen la dedicación epigráfica (Gehrke, 2000); por otro lado, este proceso responde a unos intereses a los que va encaminada la construcción de una nueva identidad, que no es ni puramente indígena ni romana, ya que la integran elementos de ambas, constituyéndose de este modo como híbrida o liminal (Le Roux, 2009).

Estas concepciones presentan una ventaja adicional: frente a una visión estática que implica concebir unas estructuras religiosas inalteradas en su esencia por unos profundos cambios sociales, se ofrece un modelo que permite entenderlas de manera dinámica, pero en el que no hay rupturas, ya que se propone su redefinición con el fin de responder a las nuevas circunstancias sociales. Aquí se ha propuesto, mediante una serie de testimonios, la creación de unas formas religiosas y unas identidades híbridas que buscaban integrar la ideología mediterránea en un pasado (ideal) castreño, de modo que permitieran a ciertos sectores reivindicar una vinculación con Roma. A la vez, Roma toleraría este proceso de integración mediante sus propias representaciones. Pero, por supuesto, existieron otras posturas, que aquí no podemos analizar, ya que en este contexto complejo confluyó otro tipo de intereses y necesidades —entre los que cabe esperar la resistencia contracultural— que, por supuesto, también han de cambiar con el tiempo. En este sentido el ejemplo del santuario de O Facho (que debería ser objeto de un estudio de síntesis) es sumamente ilustrativo. Convengo con Alfayé (2010: 198) en que un culto del siglo III d.n.E. a una deidad de nombre indígena en las mismas ruinas de un castro abandonado desde hacía dos siglos, con toda probabilidad, nos esté indicando que las comunidades implicadas están reconstruyendo una memoria ideal de su pasado castreño como medio de creación de una fuerte identidad local, quizá como respuesta frente a una identidad «galaicorromana» hacia la que debió existir cierto grado de descontento. Esto mostraría el alcance del cambio entre la primera romanización de la zona costera y el siglo III d.n.E., resultado de la complejidad del *middle-ground* generado por el proceso colonizador.

### 3. Recapitulación

La primera romanización del noroeste supuso la creación de un *middle-ground*: un escenario de interacción muy complejo donde confluyeron numerosos intereses y posturas, y que sobrepasa los límites que nos ofrece el planteamiento de resistencia/dominación (Said, 1993). Este proceso se reflejó en la religión, que sirvió como medio para legitimar las nuevas identidades híbridas, en las que se aprecia el interés por parte de las poblacio-

nes locales de crear una nueva definición de sí mismas. En esta definición desempeñaban un papel determinante sus ascendencias ideales castreñas y mediterráneas. Por tanto, la utilización de los conceptos de *middle-ground* y *third space* nos permite una comprensión más profunda y completa de un contexto que, en términos generales, se tiende a simplificar con esquemas predefinidos para poder postular la supervivencia inalterada de cultos, un dudoso instrumento para el conocimiento de la realidad religiosa prerromana.

Naturalmente, este trabajo no puede ni aspira a agotar todas las posibilidades del modelo propuesto, sino simplemente apuntar su utilidad, que no se limita a una mejor comprensión del contexto de la primera romanización. Aunque no podemos manejar estos testimonios religiosos como pruebas de unas estructuras simbólicas inalteradas, esto no significa que el presente planteamiento imposibilite la reconstrucción de realidades anteriores. De hecho, para que fueran operativos ciertos procesos de apropiación o *interpretatio* como el del Hércules, sería necesario que previamente fueran operativas determinadas estructuras sociales en el horizonte prerromano. En consonancia con los últimos estudios sobre la sociedad meridional castreña del Hierro Final (González García, 2009; González Ruibal, 2012; Parceró Oubiña y Criado Boado, 2012), el uso que se hace de Hércules nos informaba de la operatividad de una ideología guerrera y de un *ethos* agonístico que instauraba unas identidades androcéntricas basadas en la *virtus* guerrera (Santos Cancelas, 2014: 22-24). Igualmente, cabe apuntar la posibilidad, que es necesario examinar, de que una serie de dedicatorias a las nuevas deidades galaicorromanas estuviera traduciendo una resignificación de una geografía de la muerte que debería ser de origen castreño. En definitiva, mi intención no es otra que señalar que un mejor conocimiento del contexto, en el que se genera la mayor parte de las fuentes de las que disponemos para el conocimiento de la religión castreña, no puede sino redundar en una mejora de las posibilidades de acercarnos a esta realidad.

## Bibliografía

- CIRG: *Corpus de inscripciones romanas de Galicia, II, Provincia de Pontevedra*
- CIL: *Corpus Inscriptionum Latinarum*
- RAP: *Religiões antigas de Portugal*
- ALFAYÉ VILLA, S., 2009, *Santuarios y rituales en la Hispania céltica*, British Archaeological Reports, International Series 1963, Oxford.
- ALFAYÉ VILLA, S., 2010, Hacia el lugar de los dioses, aproximación a la peregrinación religiosa en la Hispania indoeuropea, en F. MARCO SIMÓN, F. PINA POLO y J. REMESAL RODRÍGUEZ (eds.), *Viajeros, peregrinos y aventureros en el mundo antiguo*, Colección Instrumenta 26, Barcelona, 177-218.
- ALFAYÉ VILLA, S., 2011, *Imagen y ritual en la céltica peninsular*, Toxosoutos, Serie Keltia, Noia.
- ALFAYÉ VILLA, S., 2013, Religiones indígenas e identidades (étnicas) en la Hispania indoeuropea, en J. SANTOS YANGUAS y G. CRUZ ANDREOTTI (eds.), *Revisión de Historia Antigua VII: Romanización, fronteras y etnias en la Roma antigua: el caso hispano*, Universidad del País Vasco, Vitoria, 308-334.
- ARIAS VILAS, F., 1992, *A romanización de Galicia*, A Nosa Terra, Santiago.
- ASSMANN, J., 2011, *Historia y Mito en el mundo antiguo. Los orígenes de la cultura en Egipto, Israel, y Grecia*, Editorial Gredos, Madrid.
- BAÑOS, G., 1994, *Corpus de inscripciones romanas de Galicia, II, Provincia de Pontevedra*, Xunta de Galicia, Santiago.
- CABALLOS RUFINO, A. y LEFEBVRE, S. (coords.), 2011, *Roma generadora de identidades. La experiencia Hispana*, Casa de Velázquez-Universidad de Sevilla, Madrid.
- CALO LOURIDO, F., 1994, *A plástica da Cultura Castrexa Galego-Portuguesa*, Fundación Pedro Barrié de la Maza, A Coruña.
- CALVO Y SÁNCHEZ, I., 2001, *Monte de Santa Tecla, memorias arqueológicas, años 1914-1920, 1922-1923*, Padroado municipal «Monte de Santa Tegra», A Guarda.
- CARBALLO ARCEO, X., 1994, *Catálogo dos materiais arqueolóxicos de Santa Tegra: Idade do Ferro*, Padroado municipal «Monte de Santa Tegra», A Guarda.
- CARBALLO ARCEO, X., 1996, Notas en torno á cronoloxía do Castro de Forca e da plástica castrexa, *Minius V*, 65-75.
- CERRO LINARES, C. del, MORA RODRÍGUEZ, G., PASCUAL GONZÁLEZ, J. y SÁNCHEZ MORENO, E. (coords.), 2012, *Ideología, identidades e interacción en el mundo antiguo*, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid.
- CURCHIN, L., 2004, *The romanization of central Spain. Complexity, diversity and change in a provincial hinterland*, Routledge, Londres.
- DERKS, T., 2009, Ethnic identity in the Roman frontier. The epigraphy of Batavi and other Lower Rhine Tribes, en T. DERKS y N. ROYMANS (eds.), *Ethnic constructions in Antiquity. The role of power and tradition*, Amsterdam University Press, Amsterdam, 239-283.
- DERKS, T. y ROYMANS, N. (eds.), 2009, *Ethnic constructions in Antiquity. The role of power and tradition*, Amsterdam University Press, Amsterdam.
- DÍEZ DE VELASCO, F., 1998, *Lenguajes de la religión. Mitos, símbolos e imáxenes en la Grecia Antigua*, Editorial Trotta, Madrid.
- FERNÁNDEZ-GÖTZ, M.A., 2008, *La construcción arqueológica de la etnicidad*, Toxosoutos, Serie Keltia, Noia.
- GARCÍA, J.M., 1991, *Religiões antigas de Portugal*, Lisboa.
- GARCÍA Y BELLIDO, A., 1949, *Esculturas romanas de España y Portugal*, Vol. 1, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.

- GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, B., 1990, *Guerra y religión en la Gallaecia y Lusitania antiguas*, Edicións do Castro, Sada.
- GARCÍA QUINTELA, M.V., 1999, *Mitología y Mitos de la Hispania Prerromana*, Vol. III, Akal, Madrid.
- GARCÍA QUINTELA, M.V., 2007, La organización social y política de los galaico-lusitanos, en J. GONZÁLEZ GARCÍA (ed.), *Los pueblos de la Galicia céltica*, Akal, Madrid, 323-376.
- GARCÍA QUINTELA, M.V. y SANTOS ESTÉVEZ, M., 2008, *Santuarios de la Galicia céltica*, Abada, Madrid.
- GEHRKE, H.J., 2000, Mythos, Geschichte und kollektive Identität. Antike exempla und ihr Nachleben, en D. DAHLMANN y W. POTTHOFF (eds.), *Mythen, Symbole und Rituale. Die Geschichtsmächtigkeit der Zeichen in Südosteuropa im 19. und 20. Jahrhundert*, Heidelbergberger Publikationen zur Slavistik, Heidelberg, 1-24.
- GEHRKE, H.J., 2009, From Athenian identity to European ethnicity. The cultural biography of the myth of Marathon, en T. DERKS y N. ROYMANS (eds.), *Ethnic constructions in Antiquity. The role of power and tradition*, Amsterdam University Press, Amsterdam, 85-100.
- GELL, A., 1998, *Art and agency, an anthropological theory*, Oxford University Press, Oxford.
- GONZÁLEZ GARCÍA, J., 2007, Celtismo e historiografía en Galicia, buscando a los celtas perdidos, en J. GONZÁLEZ GARCÍA (ed.), *Los pueblos de la Galicia céltica*, Akal, Madrid, 9-130.
- GONZÁLEZ GARCÍA, J., 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 GARCÍA, J., 2010, Hábito epigráfico, decoración plástica e interacción cultural en el Noroeste Hispano en época romana, análisis de las estelas funerarias de Vigo, *Madridr Mitteilungen* 51, 397-419.
- GONZÁLEZ RUIBAL, A., 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 y 19 (volúmenes monográficos).
- GONZÁLEZ RUIBAL, A., 2007, La vida social de los objetos castreños, en J. GONZÁLEZ GARCÍA (ed.), *Los pueblos de la Galicia céltica*, Akal, Madrid, 259-322.
- GONZÁLEZ RUIBAL, A., 2012, The politics of identity: Ethnicity and the economy of power in Iron Age northwestern Iberia, en G. CIFFANI y S. STODDART (eds.), *Ethnicity and landscape in the ancient Mediterranean*, Oxbow Books, Oxford, 245-266.
- LE ROUX, P., 2006, *Romanos de España. Ciudades y política en las provincias (siglo II a.C.-siglo III d.C.)*, Bellaterra Arqueología, Barcelona.
- LE ROUX, P., 2009, Cultos y religión en el Noroeste de la península Ibérica en el Alto Imperio Romano: Nuevas perspectivas, *Veleia* 26, 265-285.
- LÓPEZ GARCÍA, J., 1927, *La citania de Santa Tecla o una ciudad prehistórica desenterrada*, Sociedad Pro-Monte de Santa Tecla, A Guarda.
- MARTÍNEZ TAMUXE, X., 2011, *Citania y museo arqueológico de Santa Tegra*, Servicio Editorial da Deputación de Pontevedra, Pontevedra.
- MILLER, D., 2005, Materiality: An introduction, en D. MILLER (coord.), *Materiality*, Duke University Press, Durham-Londres, 1-50.
- OLIVARES PEDREÑO, J.C., 1999, Teónimos indígenas masculinos del ámbito Lusitano-Galaico: un intento de síntesis, *Revista de Guimarães* I, 277-296.
- OLIVARES PEDREÑO, J.C., 2002, *Los dioses de la Hispania céltica*, Real Academia de Historia, Universidad de Alicante, Madrid.
- OLIVARES PEDREÑO, J.C., 2002-2003, Religión romana y religión indígena en las ciudades de la céltica hispánica, *Lucentum* XXI-XXII, 207-225.
- OLIVARES PEDREÑO, J.C., 2008, Interpretatio epigráfica y fenómenos de sincretismo religioso en el área céltica de Hispania, *Hispania Antiqua* XXII, 213-248.

- ORIA SEGURA, M., 1996, *Hércules en Hispania*, Promociones y Publicaciones Universitarias, Barcelona.
- PEÑA SANTOS, A. de la, 1987, Castro de Santa Tegra (A Guardia), campaña de excavaciones 1987, *El Museo de Pontevedra* 41, 127-144.
- PEÑA SANTOS, A. de la, 1999, Santa Tegra (A Guardia, Pontevedra): Un ejemplo del urbanismo castreño-romano del convento bracarense, en A. RODRÍGUEZ COLMENERO (coord.), *Los orígenes de la ciudad en el Noroeste Hispánico*, Vol. 1, 693-714.
- PEÑA SANTOS, A. de la, 2001, *Santa Tegra: un poblado «castreño»-romano*, Abano, Ourense.
- PARCERO OUBIÑA, C., AYÁN VILA, X., FÁBREGA ÁLVAREZ, P. y TEIRA BRIÓN, A., 2007, "Arqueología, paisaje y sociedad", en J. GONZÁLEZ GARCÍA (ed.), *Los pueblos de la Galicia céltica*, Akal, Madrid.
- PARCERO OUBIÑA, C. y CRIADO BOADO, F., 2012, Social change, social resistance. A long term approach to the process of transformation of social landscapes in the NW Iberian Peninsula, en M. CRUZ BERROCAL, L. GARCÍA SANJUÁN y A. GILMAN (eds.), *The Prehistory of Iberia: Debating Early Social Stratification and the State*, Routledge, Londres, 249-267.
- PROSPER, B., 2002, *Lenguas y religiones prerromanas del occidente de la península Ibérica*, Universidad de Salamanca, Salamanca.
- RODRÍGUEZ CORRAL, J., 2009, *A Galicia Castrexa*, Lóstrego, Santiago de Compostela.
- RODRÍGUEZ CORRAL, J., 2012, Las imágenes como modo de acción: los guerreros castreños, *Archivo Español de Arqueología* 85, 79-100.
- ROYMANS, N., 2009, Hercules and the construction of a Batavian identity in the context of the Roman Empire, en T. DERKS y N. ROYMANS (eds.), *Ethnic constructions in Antiquity. The role of power and tradition*, Amsterdam University Press, Amsterdam, 219-239.
- RUTHERFORD, J., 1990, The third space: Interview with Hommi Bhabha, *Identity, Community, Culture, Difference*, Lawrence and Wishart, Londres, 207-221.
- SAID, E., 1993, *Culture and Imperialism*, Londres.
- SANTOS CANCELAS, A., 2013, Integración ideológica de la Guerra y su representación iconográfica: Guerreros Galaico-Lusitanos, *Antesteria* 2, 83-105.
- SANTOS CANCELAS, A., 2014, Las identidades de la Religión Castreña: propuesta de estudio, *Revista Historia Autónoma* 5, 13-26.
- SOPEÑA GENZOR, G., 1995, *Ética y ritual. Aproximación al estudio de la religiosidad de los pueblos celtibéricos*, Instituto Fernando el Católico, Zaragoza.
- WOOLF, G., 2009, Cruptorix and his kind. Talking about ethnicity on the middle-ground, en T. DERKS y N. ROYMANS (eds.), *The role of power and tradition. Ethnic constructions in antiquity*, Amsterdam University Press, Amsterdam, 207-219.