

RITUAL Y ESPACIOS DE MEMORIA EN LA *HISPANIA* ANTIGUA

Francisco Marco Simón

1. EL RITUAL COMO CANALIZACIÓN DE LA MEMORIA CULTURAL

Las formas observables de transmisión religiosa son procesos de aprendizaje que operan a través del ritual¹ y del lenguaje, y una de las primeras funciones del ritual es iniciar a los jóvenes en las costumbres de sus mayores, para lo cual es esencial la memoria. En este sentido, lo que Durkheim llamara “representaciones colectivas” son inculcadas en ceremonias repetidas a intervalos regulares. Repitiéndose regularmente, las fiestas y los ritos cultivan la comunicación y la transmisión del saber identitario y, por tanto, la reproducción de la identidad cultural, que garantiza la coherencia del grupo en el espacio y en el tiempo. Y todo esto se desarrolla a través de una “comunidad cultural” (Turner 1974) y de una “cultura del recuerdo” (Assmann 2011, 56) que, como todas las prácticas rituales en general, se caracteriza por la estabilidad, pero una estabilidad susceptible de cambios semánticos, que veremos también en algunos ejemplos en las páginas que siguen.

El control de la memoria y del olvido² ha sido siempre una de las grandes preocupaciones de las clases, los grupos y los individuos que han domi-

¹ La interpretación del ritual como una forma de comunicación ha predominado en la historiografía a partir de la idea de Durkheim 1982 de que los rituales servían para cimentar la relación entre el individuo y la colectividad, especialmente en la antropología anglosajona. Autores como Geertz 1973, Rappaport 1979, Kertzer 1988, Baumann 1992 o Bourque 2000 han coincidido en considerar que los rituales son prácticas simbólicas que unen a los grupos sociales en una serie de objetivos que reflejan sus sistemas de valores o que crean o confirman un mundo de significados compartidos por los mismos (véase la reciente aportación de L. Prados e.p. para el ámbito ibérico), aunque se ha recordado igualmente (Bell 1992) que los rituales no solo reproducen los esquemas culturales, sino que los manipulan y reorientan como estrategia para redefinir situaciones problemáticas. Sin cuestionar sus funciones claramente integradoras, se reconoce que los rituales son *también* espacios de significados disputados (Bourque 2000, 33) que los individuos utilizan de formas diversas.

² Sobre el olvido, su relación con la memoria y la amnesia cultural, véanse, por ejemplo, Woolf 1993; Augé 1998; Ricoeur 2004; Assmann 2005; Osten 2008; Connerton 2009; Erll y Nünning 2010.

nado las sociedades históricas. Para Isidoro (*Orig.* 11, 1, 13) los pueblos sin memoria son *amentes*, es decir, demenciados. De ahí la centralidad de la memoria en la construcción de las identidades. Los griegos hacían de la *Mnemosyne*, la Memoria, la madre de las nueve Musas, estaban contemplando la cultura no sólo como algo basado en la memoria, sino como una forma de memoria en sí misma. Y entre los romanos, bastaría con señalar el ejemplo clarificador del *Forum Augustum*, *mnemotópos* por excelencia a través del cual se construye el mito de la *Res Publica restituta* a través del doble recuerdo visualizado de sus grandes personajes y de la doble monarquía antecesora de la *gens Iulia* (Marco 2002). El propio Vitrubio (1, *praef.* 3) identifica la preservación de la memoria como uno de los objetivos del programa constructivo de Augusto.

Nos interesan, pues, los *lieux de mémoire*, los espacios en los que se construye, se contesta o se transforma la memoria fundadora del grupo. El egiptólogo Assmann 1997 ha acuñado el concepto de *mnemohistoria* para aludir a los procesos según los cuales el presente es “encantado” por el pasado y el pasado es modelado, inventado, reinventado y reconstruido por el presente.³ Y con estas nociones se relaciona la de “contramemoria”, que es aquella memoria que pone en primer plano elementos que son, o tienden a ser, olvidados en la memoria oficial.⁴

Autores como Halbwachs (a quien debemos la primera aproximación a la memoria social en el lejano 1925), Conerton 1989, Le Goff 1991, Boardman 2002, Ricoeur 2004 o Rodríguez Mayorgas 2007 nos recuerdan que el uso de la memoria no es neutro, que se usa el pasado para la construir la identidad a través de lo que Carruthers 1990 llama las “redes de la memoria”: tanto la “memoria inscrita” en objetos y textos como la “memoria corporeizada” a través del ritual y otras conductas ritualizadas a las que no tenemos acceso. Nosotros tenemos que basarnos en la “memoria inscrita”, pero, a diferencia del mundo griego, en el mundo hispánico no contamos con genealogías epigráficas articuladoras de la memoria y constructoras de la identidad como el llamado “Mármol de Paros” o la “Crónica de Lindos”.⁵

Jan Assman ha diferenciado entre la memoria comunicativa, que engloba los recuerdos del pasado reciente el grupo, y la “memoria cultural”, que puede definirse como el *recuerdo fundador*, que recoge los *orígenes de la comunidad*. Mientras que la primera es espontánea e inestable, desligada de

³ Sobre la relación entre historia y memoria característica en el mundo romano, Gowing 2005, especialmente 10-15; igualmente Oexle 1995. Para el mundo ibérico, Grau y Rueda e.p.

⁴ El maravilloso film “Rashomon” de Akira Kurosawa 1950 constituye un ejemplo ilustrativo de cómo las memorias individuales pueden recordar el mismo suceso de formas diferentes.

⁵ La “Crónica de Lindos” incluye en una inscripción del 99 a.C. 42 objetos dedicados a Atenea Lindia desde el fundador Lindos, los Telquines o Herakles, hasta Filipo V de Macedonia (Higbie 2003; Price 2008, 168-169). El llamado “Mármol de Paros” es una gran inscripción que recoge los hechos cruciales de la historia de la isla, desde Cécrope, el rey mítico de Atenas, hasta el 264/263 a.E., y refleja una mezcla de identidades panhelénicas, atenienses y locales (Rosenberger 2008).

las instituciones, la memoria cultural gira en torno al pasado mítico: su finalidad es dar sentido al presente a través de un discurso sobre el origen, que se actualiza y perpetúa a través del ritual y la fiesta (Assman 2011). El papel de la religión es, por tanto, fundamental en esta memoria cultural, mucho más estable que la anterior (incluso en ausencia de la palabra escrita) por el hecho de que su transmisión está fuertemente controlada y adopta el sentido de un mensaje institucionalizado (en el mismo sentido, Dignas y Smith 2012).

Pero el problema es que muchas veces no sabemos si los restos del pasado nos transmiten una memoria cultural o comunicativa. Es más: si la coherencia de un sistema religioso determinado depende de la “intertextualidad” que permite a una determinada persona versada en esa tradición religiosa identificar sus textos, imágenes o actos como religiosos (Poderman Sorensen 2008, 13), en el análisis de culturas tan distantes en el tiempo como las de la Hispania antigua carecemos de esa intertextualidad, es decir, de la posibilidad de percibir (subjetivamente) su identidad como ellos lo hacían, de lo que derivan problemas muchas veces insolubles en la interpretación de los datos disponibles, especialmente, como sucede tantas veces, cuando no están suficientemente contextualizados.⁶

2. NECRÓPOLIS Y SANTUARIOS

El primer espacio de memoria a considerar es el funerario. Es en él donde se documenta más tempranamente la expresión de la memoria como elemento esencial en la legitimación del poder a través de su representación apelando al horizonte mítico ancestral. Como ha indicado Koselleck 2011, los monumentos funerarios son “instituciones identitarias de los supervivientes”.

La proyección de la imagen monumental en esta primera fase se lleva a cabo básicamente a través de la piedra y en los espacios funerarios. Es el caso de Pozo Moro (Chinchilla, Albacete), ejemplo paradigmático de tumba principesca junto a una vía de trashumancia entre la Mancha y el Mediterráneo (Almagro-Gorbea 1983; Chapa 2003; Bendala 2007). Este monumento de cuerpo turriforme con relieves mitológicos parece tener prototipos orientales y, más concretamente, neohititas. López Pardo 2006 ha señalado recientemente que el relieve del banquete infernal presentaría una divinidad doble (equiparable a Nergal), con un tratamiento iconográfico próximo a los relieves de Kara Tepe. La combinación de ese relieve con los otros sigue planteando problemas: un jabalí bifronte hozando la tierra, parte de una diosa alada y sedente que sostiene una flor de loto, una hierogamia (del héroe con la diosa, quizás tras la gesta en relación con un árbol con aves y una serie de figuras humanas). Como en otros muchos complejos, parece buscarse aquí un entronque genealógico con los dioses: lo sobrenatural, en tanto que valor identitario, se vincula a los antepasados y se transmite a la posteri-

⁶ Englobando en él elementos tan variados como la posible audiencia, el lugar —habitacional, funerario, religioso, público o privado—, la ocasión, el propósito o la función inherentes a los artefactos (Smith 2006, 73).

dad (Aranegui 2012, 148) a través del recuerdo y su mostración.⁷ Como en otros casos que veremos a continuación, el monumento visibiliza la apropiación ritual del territorio.

En el Cerrillo Blanco de Porcuna, otro complejo funerario de extraordinario interés, la memoria aristocrática se estructuraría a través de la representación de diversos espacios que conforman el territorio del *oppidum*, espacios físicos y espacios míticos, en la segunda mitad del s. v (Olmos 2002; Chapa 2003; Bendala 2007). Los restos escultóricos parecen plantear la iniciación del joven guerrero a través de ciclos (caza en los ámbitos marginales, monomaquia, grifomaquia del ya héroe triunfante), pero también la expresión del espacio mítico de la divinidad, que sostiene a dos enormes carpidos simétricos. Recientemente se ha recordado la destrucción intencionada del conjunto, especialmente ensañada en el área donde se concentra la personificación de figuras humanas y de animales (Zofía y Chapa 2005).

En el s. IV se desarrollan en el Alto Guadalquivir nuevas experiencias de la expansión territorial del *oppidum*. Es el caso de *iltiraka* (identificada con la actual Úbeda la Vieja: Mozas 2006), cuyos límites meridionales, en la cabecera del río Jandulilla, estaría marcando el monumento de El Pajarillo, en Huelma, Jaén) (Chapa 2011; Ruiz 2011). El Pajarillo un ejemplo significativo de lo que Wilhelm Mühlmann 1968 llamara la “estructura de límites”. La victoria del héroe sobre el monstruoso lobo (fig. 1), discurso mitológico destinado a legitimar el linaje fundador a través de la memoria de los antepasados, se reitera en las acuñaciones de *iltiraka* dos siglos después. El final del santuario de El Pajarillo coincide —como era de esperar— hacia mediados del s. IV con el de Úbeda la Vieja, en unos momentos en los que se produce el auge de Cástulo, que se expande por la parte oriental de la provincia de Jaén. También sus monedas inmortalizan la memoria de un pasado heroico que se transmitiría oralmente: a ello parece aludir la vieja esfinge mítica oriental que se exhibe en las acuñaciones de bronce desde fines del s. III a comienzos del I (García-Bellido y Blázquez 2001, 226-233); igualmente, una de las emisiones tardías de la ciudad recoge la asimilación de la diosa Astarté a Europa (*ibid.* 231), un icono reconocible en las monedas de Sidón o en la *terra sigillata* romana de Andújar (Rueda 2009, 252).

La arqueología documenta en el mundo ibérico a fines del s. IV una crisis, resuelta con la aparición de un nuevo sistema socio-político basado en una serie de *oppida* con características poliadas. Se abre un nuevo horizonte en el que las imágenes se transfieren desde los espacios prevalentemente funerarios de épocas anteriores al ámbito de los santuarios y de las ciudades (Santos 2003, 158).⁸ Este es un elemento de importancia esencial, también

⁷ Véase Prados e.p. Sobre las imágenes de la memoria contenidas en las estelas ibéricas de épocas posteriores, Izquierdo y Arasa 1999.

⁸ Sobre los espacios culturales en el mundo ibérico, veáse un estado de la cuestión en el número monográfico de los *Quaderns d'Arqueologia i Prehistòria de Castelló*, 18 (1997), así como en Moneo 2003 y Olmos 2004. Para el ámbito edetano, Bonet y Mata 1997. La “superposición” de espacios diversos (propriamente religioso, político, doméstico...), hace

documentado en el ámbito celtibérico. En esa crisis del “ibérico antiguo” debieron de operar intentos de desmemorializar determinados lugares u objetos, en paralelo a la creación de otros *semeia*, de otros lugares visibles en la articulación del territorio, en procesos cuyo análisis pormenorizado no se puede abordar aquí.

Los santuarios giennenses del Collado de los Jardines (Santa Elena) en Despeñaperros y de los Altos del Sotillo en Castellar de Santisteban, en cuevas adaptadas como lugares de culto junto a manantiales, han dado a la luz miles de exvotos de bronce. Los dos santuarios se ha pensado que facilitarían el encuentro de la etnia oretana gracias a posición intermedia del *saltus Castulonensis* entre los oretanos del norte de Sierra Morena vinculados al *oppidum* de Oretum y los del sur en torno a Castulo (Estrabón III, 3, 2). Se multiplican las formas iconográficas de pequeño tamaño y se amplía la representación introduciéndose los grupos clientelares en un proceso de “democratización” de la imagen (Rueda 2011). Frente a la proyección de la imagen monumental de las experiencias anteriores —básicamente en piedra y en los espacios funerarios, como se ha dicho antes— la construcción de la imagen en estos santuarios se concibe casi exclusivamente como la figuración de los oferentes y orantes que participan en el culto, algo que pudiera estar relacionado con una cierta elusividad en la representación de la imagen divina que parece caracterizar a las sociedades ibéricas (Olmos 1992, 30; Tortosa e.p.).

Un espacio distinto, santuario de contactos y de peregrinación, articulador de memorias diversas, parece el del Montgó, macizo de la Marina Alta que se alza 753 m. sobre el nivel del mar (Aranegui 2012, 153 ss.). Referencia privilegiada para los navegantes que se aproximan al extremo oriental de la Península desde la que se divisa Ibiza, parece difícil no relacionarlo con el *Artemision de Hemeroskopeion/Dianium* de las fuentes (*Ora Maritima* 470-471; Strab. III, 4-10). Con materiales rituales desde época protohistórica, presenta una facies en el s. IV a.E. con una extraordinaria concentración de objetos de valor (monedas de *Emporion*, *Massalia*, Sicilia, Corinto, Cartago o Ibiza; diadema de Jávea) que apuntan a un santuario costero de titularidad probablemente contestana, punto sagrado estratégico de relación de iberos y focceo-masaliotas en el s. IV, pero con restos de un probable *temenos* en la cima sin excavar que ha dado materiales de los ss. II y I a.E.

Naturalmente, existen otros diversos espacios en el que sea llevarían a cabo rituales. Es el caso de los santuarios domésticos, con los que se han relacionado los morillos rituales aparecidos en lugares como Reillo (Cuen-

complicado además el análisis, y en otras ocasiones es la concentración de materiales lo que sugiere el carácter ceremonial del espacio en cuestión. Tal sucede con habitación de la Serreta de Alcoy en la que se asocian elementos tan significativamente (vasos cerámicos con decoración figurada, terracota representando una divinidad nutricia, vajilla de importación e instrumental especializado de orfèbre) que se ha propuesto para la misma una posible función religiosa articuladora de complejas relaciones sociales y políticas en el *oppidum* a fines del s. III a.E. (Grau, Olmos y Perea 2008).

ca), datables en la Edad del Hierro pero con una continuidad atestiguada desde el Bronce Final, que se ha relacionado con el sacrificio del carnero al antepasado en el fuego del hogar (Almagro-Gorbea y Lorrio 2011, 79-108).

3. IMÁGENES VASCULARES

Si antes mencionábamos la transferencia de la imagen desde los espacios necropolitanos a los urbanos y los santuarios en paralelo a la crisis detectada en el registro arqueológico a fines del s. IV, a fines del s. III la imagen de la memoria se desarrolla también en soportes cerámicos de formas y tamaños variables, con una multiplicación de los contextos (necrópolis, santuarios, ámbitos domésticos) y, especialmente, con la aparición del sentido narrativo en las escenas en unos tiempos crecientemente definidos por la presencia y el control de Roma.

Poca duda cabe de la importancia que tienen esas iconografías en la construcción de las identidades y en la integración social. Como ha indicado Webster (2003, 51-52): “in the Roman provinces colonial experience for the vast majority of people was acted out, and visualized, through the everyday arts of domestic life”, y en este sentido la cerámica aparece como un soporte del mayor interés en la expresión de la memoria y en la recreación de un pasado mítico que pudiera incluso servir de modelo para el futuro (Gombrich 1999; Marco 2007; Alfayé 2011), en unos momentos de ansiedad y de inseguridad ontológica⁹ de las poblaciones indígenas, que llevaría a una deliberada vinculación ritual con el pasado como forma de afirmación cultural frente a Roma; ello conduciría no sólo a la eclosión iconográfica en la cerámica en los ss. II y I a.C. (también, aunque más tardíamente como vermeos, en el mundo celtibérico y vacceo), sino a experiencias discrepantes que utilizarían en ocasiones “transcripciones ocultas” (Aldhouse-Green 2010) o a formas culturales híbridas (Alfayé 2013, 324; Alfayé y Marco e.p.; Beltrán Fortes e.p.).

Trinidad Tortosa 2006 ha cuestionado recientemente el binomio territorio-estilo (en términos tradicionales, “Contestania”/“Elche-Archena”): así, La Serreta de Alcoy se aproxima temática y compositivamente a las directrices edetanas, y frente a la procedencia urbana de los materiales alicantinos (La Alcuía, la Serreta), la mayor parte de los albaceteños ha salido a la luz en necrópolis. Sugerente parece igualmente la comparación con el horizonte de la escultura: al simbolismo paradigmático del león en la estaturaria zoomorfa parece corresponder el del lobo en la pintura vascular. Es decir, que, como este y otros trabajos plantean, se hace inexcusable llevar a cabo el análisis de estas imágenes en los múltiples planos contextuales y expresivos en que aparecen.

El código iconográfico “contestano” viene definido en *Ilici* —y exportado a partir de esta ciudad— por la exhuberancia vegetal y por animales como el ave y el lobo, por la presencia de la divinidad femenina a través del

⁹ Entendiendo por tal: “The confidence or trust that the natural and social world as they appear to be, including the basic existential parameters of self and social identity” (Giddens 1984, 375).

atributo alado y de la roseta, así como por la metamorfosis y de los cambios visuales (Tortosa 2006, 81-82). Los vasos de San Miguel de Liria parecen expresar una mayor preocupación por mostrar al “hombre social” y exhiben en consonancia una mayor narratividad, con escenas de luchas de infantes y jinetes bien representados con sus panoplias, danzas colectivas y rituales de mostración, o elementos de una naturaleza más conectada con las actividades económicas y con la cotidianeidad de las elites (así, las escenas de caza). El código edetano muestra una mayor presencia de la escritura, una dimensión “horizontal” y una narración secuencial que parece contrastar con la más “vertical” y sintética de unas imágenes simbólicas e “ideales” del Sureste — centradas en la epifanía de la divinidad femenina— con conexiones mediterráneas (Tortosa 2006, 83; Santos 2003, 160).

A los conjuntos aparecidos en *Edeta e Ilici* se han añadido recientemente otros procedentes de lugares como *Libisosa* (Lezuza, Albacete). Allí, las excavaciones desarrolladas desde 2006 han sacado a la luz una serie de “vasos singulares” datables a fines del s. II y en el primer tercio del I a.e. que reflejan la autoafirmación y “auto-romanización” de las elites (Uroz 2012). Destacan las escenas de enfrentamiento colectivo (¿batalla mítica o histórica?), con presencia así mismo de episodios de monomaquias (fig. 2), también características cerámicas celtibéricas como las de Numancia (Olmos 2003; García Cardiel 2012). La recreación de mitos, de una memoria modélica y heroica, es una de las respuestas a un momento de crisis y de redefinición y renegociación de identidades que arranca de la II Guerra Púnica y que se irá intensificando con la conquista romana, algo que se atestiguará igualmente en la Hispania indoeuropea.

Buena prueba de ello y de la importancia de la imagen y del “objeto de memoria” como expresión de la identidad individual, familiar o colectiva es la historia del anillo que llevaba el hijo del guerrero vacceo de *Intercatia* vencido por Escipión Emiliano en combate singular ante Numancia (Plin. *NH* 37, 39), en el que se representaba la muerte heroica de su padre: esta imagen agónica se utilizó reiteradamente como objeto conmemorativo y fuente de prestigio e identidad; un valor y función similares podría haber tenido el tahalí del puñal de tipo Monte Bernorio hallado en la tumba 32 de la necrópolis vaccea de Las Ruedas (Padilla de Duero, Valladolid), que habría sido utilizado como reliquia familiar hasta su definitiva amortización funeraria (Sanz 2008; Alfayé y Marco e.p.).

4. LA ESCRITURA COMO MONUMENTALIZACIÓN DEL PAISAJE

Dejando aparte el papel de la escritura en el ámbito sacral ibérico (Velaza e.p.), diversas inscripciones celtibéricas y lusitanas parecen documentar, entre el s. I a.E. y el s. II d.E., la elección deliberada de la lengua tradicional por parte de los devotos en la comunicación con la divinidad en lugar de utilizar el latín, lengua de poder y prestigio y expresión de la nueva forma de “being-in-the-world”, por emplear una expresión de Woolf 2008. Estamos

ante una de las consecuencias de la adopción de la epigrafía como nueva “forma ceremonial”, quizás en la construcción de identidades alternativas y resistentes a la romanización, orientadas hacia el pasado, dada la importancia que tiene el ritual en la expresión y la legitimación del poder, y que necesariamente implica, por su sola presencia, cambios en los sistemas religiosos tradicionales.

En el santuario de Peñalba de Villastar (Teruel) a través de las inscripciones vernáculas —mayoritariamente celtibéricas— y latinas encontramos diversos variantes en la comunicación con las potencias divinas, en un momento que puede situarse en torno al cambio de era, a juzgar por los versos virgilianos registrados (Beltrán, Jordán y Marco 2005) : desde rituales públicos como el contenido en la “gran inscripción” celtibérica (Beltrán, Jordán y Marco 2005, 914-930), a consignaciones de piedad por parte de los peregrinos, en onomástica céltica o latina, que detallan incluso en el nuevo “Gran Panel” descubierto la fecha del *ánodos* (subida) al santuario de acuerdo con el calendario romano (Beltrán, Jordán y Marco 2005, 931-937; Alfayé 2010). Las inscripciones buscan dejar testimonio visible y más permanente de su piedad, incluyendo un par de alfabetos latinos a ambos extremos del farallón de posible carácter mágico-religioso. Estas inscripciones concurren con otras formas de ritualización como los canalillos y oquedades rupestres, o las representaciones zoomorfas incisas en la piedra (Marco y Alfayé 2008; Alfayé 2009, 89-123; Alfayé 2010).

La media docena de epígrafes rupestres lusitanos conservados documentan la persistencia de dicha lengua en el s II d.C. y consignan sacrificios de animales destinados a diversas deidades, como es sabido. Pero lo que me interesa destacar aquí es que dos de las más significativas comienzan con un texto latino mencionando al *scriptor* de una fórmula lusitana que se desarrolla a continuación (*Ambatus scripsit*, en el caso de Arroyo de la Luz: *CIL* II 738-739), *Rufinus et/ Tiro scrip/serunt* en el de la inscripción de Lamas de Moledo *CIL* II 416).¹⁰

En otro lugar (Alfayé y Marco 2008) hemos manifestado la opinión de que tales personajes fueran algo más que meros registradores, sugiriendo que se tratara más bien de operadores rituales, al modo de otros delegados que dejan inscripciones votivas en otros entornos rupestres, como el complejo de la Cueva Negra de Fortuna (Murcia, fig. 3). Como en la inscripción de Lamas de Moledo, también en los *tituli picti* de Fortuna, fechables entre los ss. I y II, incluyen la expresión *scripserunt* en relación con parejas de devotos que depositaron también imágenes votivas (*phrygia numina constituere, locamus xoana*: González Blanco, Mayer, Stylow y González 1996). Otros ejemplos comparables sobre la función de la escritura en la resemantización de espacios ancestrales de previsible carácter ceremonial son los del abrigo de Cogul en Lérida (donde se observa la superposición de inscripciones ibé-

¹⁰ Villar y Pedrero 2001 sugieren por otra parte que el verbo lusitano *rueti* escrito en Arroyo de la Luz III se correspondería con el *scribere* latino.

ricas y latinas sobre las pinturas y grabados prehistóricos: Alfayé 2009, 404-408), Cales Coves en Menorca (Juan e.p.), la Cueva de la Griega en Pedraza (Segovia) o la Cueva de S. Román bajo el complejo de *Clunia* (Alfayé 2009, 43-51 y 59-60, respectivamente), por no hablar de otros centros de peregrinación en el África romana o los propios *curatores* del altar de Marecos (Marco 2009, 201-208, con referencias). Algunos de estos casos parecen reflejar la actividad de personajes con mayor “densidad ritual” (Bell 1992) que la de los meros peregrinos. La memoria social se canaliza a través de la “construcción” de una inscripción para hacer permanentemente visible (esto es lo que significa *monumentum*) la historia especial ritualizada.¹¹ Otras consideraciones, como la mayor pureza y eficacia de las formulas rituales expresadas en la lengua vernácula en contacto con el mundo numinoso atribuidas por sus artífices, se adecuaban bien al reconocido conservadurismo lingüístico de la esfera religiosa.

5. EJEMPLOS DE RECICLAJE SIMBÓLICO DEL ESPACIO: DE LA CUEVA DE GORHAM AL SANTUARIO DE PANÓIAS

La cueva-santuario de Gorham (Gutiérrez *et al.* 2013), situada en la base del farallón suroriental del Peñón de Gibraltar, constituye un espacio privilegiado para analizar la continuidad de las actividades rituales en un espacio de santuario desde la época arcaica (fines del s. IX o comienzos del VIII) hasta el mediados del s. II a.C., cuando, tras la fundación de la colonia de *Carteia* y la destrucción y neutralización de Cartago se produce la colonización romana de la zona del Estrecho. Como es sabido, Gibraltar, la mítica Calpe de las fuentes griegas, era una de las Columnas de Hércules que marcaban los confines del mundo, más allá de las cuales discurría el Océano, y el carácter de extrema liminalidad de dicho espacio se mantiene hasta fines del s. IV o comienzos del III, cuando el extremo del mundo se desplaza más allá de las Columnas. La cueva de Gorham se inscribe en una serie de cuevas-santuario que jalonan el Mediterráneo en las que se documentan cultos de carácter ctónico y oracular en relación con la salvaguarda del espacio comercial marítimo (datos en Zamora *et al.* 2013, 114).

Los resultados de las últimas excavaciones han sacado a la luz datos de gran interés acerca del origen diverso de quienes intervenían en los rituales llevados a cabo en un espacio cosmopolita. Además de materiales cerámicos diversos, han salido a la luz una inscripción fenicia (¿marca de propiedad con mención de antropónimo o inscripción votiva?: Zamora *et al.* 2013, 120) y otra en lengua ibérica que se sirve de grafemas griegos (*ibid.* 126), que documentarían la presencia de iberos del Levante peninsular.

¹¹ El *monumentum* viene definido por Ulpiano como “algo que existe para preservar la memoria” (*D.* 11, 7, 2, 6: “quod memoriae servandae gratia existat”) y luego glosado por Servio como “inscriptum nomen memoriaeque monumentum” (*Aen.* 3, 22, 6).

Un ejemplo excelente de *interpretatio romana*¹² de un espacio de culto puede ser el del Cerro de los Santos. Frente a los exvotos en bronce de la zona oretana, la piedra se convierte en el soporte característico de los materiales en los santuarios del sureste (fig. 4). Ruano 1988 subrayó el carácter eminentemente geopolítico del santuario del Cerro de los Santos, cuya vida se desarrolla desde el s. IV —con un *floruit* en la segunda mitad del III y el II— hasta comienzos del I a.C.

Los llamados Vasos de Vicarello, cuatro vasos de plata fechables en época augústea, probable ofrenda votiva a Apolo depositada junto al lago Bracciano (*Aquae Apollinares*) por un peregrino, contienen en sus paredes los nombres y distancias de las *mansiones* en la vía de *Gades* a Roma. En ellos se incluye la mención de una *statio ad Palem* entre *Saltigis* (Jumilla) y *Saetabis* (Játiva) (*CIL* XI 3281-3283, 23 y 3284, 25). Sillières 2003 ha propuesto de manera convincente identificar este lugar con el santuario del Cerro de los Santos. Con un templo *in antis* (de unos 16 x 7 m), culminando el área sacra, construido probablemente en el s. II (lo mismo que los complejos de La Encarnación —en Caravaca— y de La Luz —Murcia—), ejemplifica el desarrollo de templos monumentales a lo largo dicha centuria en relación con los nudos de comunicación, y en consonancia con la explotación de las minas y la salida de sus productos hacia *Carthago Nova*, Denia y las Pitiusas (Aranegui 2012, 316-317). Previsiblemente, la personalidad de la diosa venerada ancestralmente en el complejo (relacionada con la fertilidad y los caballos a juzgar por los exvotos aparecidos, una divinidad del tipo de la *potnia hippon* de un vaso de *Ilici*/La Alcudía de Elche) facilitaría su *interpretatio romana* a través de *Pales*,¹³ por parte de los soldados romanos de fines del s. III o comienzos del s. II (Sillières 2003, 273).

Otro ejemplo de *interpretatio* parece ser el de la *Dea Caelestis*, nombre que se lee —en lo que parece la más antigua inscripción latina conservada en la península Ibérica— en una cabeza pétreo del santuario de Torreparedones/*Ituci*, un santuario de tipología púnica (como el de las Atalayuelas en Fuerte del Rey-Torredelcampo) con patios consecutivos y columnas exentas de significado sacro. El santuario se data tras el 80 a.E. y reflejaría los intentos de las nuevas *civitates* de época romana por canalizar la piedad tradicional de las clientelas rurales de los antiguos *oppida* a través de la “romanización” de la memoria de la diosa Tanit (Aranegui 2012, 321) y de tradiciones púnicas convertidas en propiamente *autóctonas*, en una característica reinención de tradiciones identitarias y de renegociación de identidades.

Un caso verdaderamente interesante de reciclaje de un lugar de memoria dotado de pregnancia simbólica, comparable al de la Cueva segoviana de

¹² Sobre el doble mecanismo de la *interpretatio* (indígena y “romana”), por último Marco 2012.

¹³ Divinidad arcaica romana relacionada con los rebaños y caballos (*Dea pastorum*, *Dea pabuli*: Marcos 2002), que se perpetúa en el nombre de la colona del Palatino y cuya festividad del 21 de abril (*Palilia*) conmemoraba la fundación de Roma (Beard 1987).

La Griega, es el del abrigo rupestre de La Vacada, en Castellote (Teruel: Martínez 2004). En un entorno de arte rupestre prehistórico, se agregan en época romana dos elementos tan denotativos de la presencia de un santuario como un ánfora del tipo Dressel I y un bucráneo, claras alusiones a la realización de sacrificios de bóvidos en relación con la ingesta de vino. Estos elementos nos llevarían a la segunda mitad del s. I d.E.

La escritura sirve como un eficaz mecanismo de reciclaje simbólico de objetos del pasado, muy especialmente para recontextualizarlos con un sentido funerario o votivo. Este hecho se constata no sólo con las esculturas de verracos de la segunda Edad del Hierro, sino también con las estelas y estatuas-menhir del Bronce Final como las de Chillón (Ciudad Real) o Ibaheirando (Cáceres) (Fernández y Zarzalejos 1994; García Sanjuán *et al.* 2007). Igualmente, la estatua-menhir de Muíño de San Pedro (Verín, Orense) sería reutilizada con una función funeraria (Rodríguez-Corral, 2010).¹⁴

Cabe pensar, en fin, que la actuación del senador *G. Calpurnius Rufinus* a comienzos del s. III en el santuario rupestre de Panoias (Vila-Real) se adecuaría igualmente al reaprovechamiento simbólico de un espacio de culto tradicional dentro de los nuevos parámetros de una *koiné* religiosa imperial romana (fig. 5), con la mención a la Moira, a Sarapis y a los misterios, además de los *numina Lapitearum* (Alföldy 1997) del mismo modo que la monumentalización de la Fonte do Ídolo de Braga (Garrido, Mar y Martins 2008) documentaría la persistencia del entorno como espacio de ritualización y de memoria.¹⁵

6. UN CASO DE TRANSFERENCIA DEL ESPACIO DE MEMORIA: EL CABEÇO DA FRÁGUAS Y LA “QUINTA DO SAÔ DOMINGOS”

Quizás la más conocida de las inscripciones rupestres lusitanas sea la del Cabeço das Fráguas. Se trata de un espacio frecuentado desde los inicios del s. VIII-VII a.E. hasta fines del s. I d.E., con tres fases de ocupación, la segunda desarrollándose desde IV-III hasta II-I a.E., con curiosos edificios de planta circular, el mayor correspondiente a la fase II. Con la romanización se asistiría a la pérdida de importancia gradual de este centro, aunque la inscripción rupestre perpetuaría —ya en época imperial romana— en una ceremonia sacrificial que quizás hubiera tenido lugar durante cientos de años (Schattner y Santos 2010). El Cabeço das Fráguas, es por lo tanto, a tenor de las últimas excavaciones, un espacio de vida muy prolongado.

¹⁴ Sobre la biografía cultural de los objetos en general, Kopytoff 1986; Gosden y Marshall 1999. Un buen ejemplo de resemantización de monumentos neolíticos paralela a la apelación de los antepasados en la construcción de identidades en la prehistoria reciente, en Hingley 1996.

¹⁵ Como ejemplos de los peligros de generalización del carácter religioso y de asignación de una cronología antigua a conjuntos rupestres que pudieran tener otra función o una datación posterior, M. J. Correia 2012 y e.p. ha revisado muy recientemente y desestimado los casos de Mogueira y A Rocha da Mina, interpretada como el paisaje sagrado tradicional de Endovélico, divinidad venerada en el santuario de San Miguel da Mota (Alandroal).

El castro ya se había despoblado en el momento de realizarse la inscripción (Alarçao 2001, 315-316; Curado 2002, 71 y 76, n.2). El asentamiento coetáneo más próximo se sitúa a los pies de la montaña, en el lugar llamado “Quinta de Saô Domingos”, donde han aparecido al menos una veintena de altares, uno de ellos dedicado por unos *vicani Ocelonenses* que quizás moraran en el mismo lugar (Alarçao 2001, 315-316). Tres de los cuatro altares se dedican en latín al dios indígena *Laepus*, posiblemente la misma personalidad divina mencionada como *Laebo/Labbo* en la inscripción del Cabeço das Fráguas.

La evaluación de las evidencias religiosas del Cabeço das Fráguas y de la “Quinta do Saô Domingos” permite la constatación de claras polaridades espaciales, lingüísticas y rituales (Alfayé y Marco 2008, 295).

Cabeço das Fráguas	Quinta do Saô Domingos
arriba	abajo
despoblado	poblado
espacio natural	arquitectónico
soposte rupestre	altar hecho a mano
lengua vernácula	latín
sacrificios animales <i>lusitano modo</i>	cumplimiento de votos de acuerdo con el modelo romano
peregrinaje montañoso en un espacio “salvaje”/	culto en un espacio “domesticado”

Si comparamos la topografía sagrada del Cabeço das Fráguas y de la “Quinta de Saô Domingos” es fácil colegir que los paisajes en los que se llevaron a cabo los rituales son radical y fenomenológicamente diferentes. La pregunta que cabe plantear en consecuencia es si podemos interpretar estos lugares como modelos de espacios ceremoniales y de culto complementarios dentro de un sistema religioso provincial integrador o si, pese a su supuesta cronología contemporánea en el s. II d.C., deberíamos considerar estos lugares y prácticas rituales como fases temporales diferentes de un proceso complejo de transformación —y “romanización”— de los sistemas religiosos indígenas.

7. “SAUNAS CASTREÑAS” Y GUERREROS GALAICO-LUSITANOS

Unas estructuras de significación discutida son las llamadas “saunas castreñas” (Almagro-Gorbea y Moltó 1992; Armada 2001). Constituyen la monumentalización arquitectónica de unos espacios ceremoniales que en algún caso se remontan incluso al Bronce Final y que han sido designados también como “monumentos con horno”, “cámaras funerarias” o *pedras formosas*. Presentan por lo general una planta rectangular y una estructura interna organizada en estancias sucesivas, con remate absidial y cubierta a dos aguas sobre falsa bóveda, con restos de canalizaciones, depósitos acuáticos y zonas de combustión. El nombre de *pedras formosas* se debe, como es sabi-

do, a los monolitos decorados a través de los cuales se accedía a los espacios posteriores.

A fines del siglo XX se descubrieron nuevas estructuras en castros gallegos (Espasante, Borneiro, Fonsagrada) o asturianos (Grandas de Salime y Taramundi), que confirman el origen prerromano claro de algunas de estas estructuras. Una diferencia clara entre los grupos meridional (interfluvio Miño-Douro) y el cantábrico (valle del Navia) es la ubicación. En el primer caso las estructuras, de tipo hipogeo, se asientan junto a fuentes o manantiales, en posiciones más bajas, mientras que en el segundo reubican en el espacio intramuros, frente a las puertas de los poblados y no tiene carácter hipogeo (Villa 2000). La puerta, la gran cabaña de asamblea y la sauna (cuya relación se documenta en El Chao Samartín, Monte Castrelo de Pelóu, Pendar, Coaña, Taramundi o Borneiro) componen la escenografía repetida en estos poblados como lugar propio para la celebración, la reunión, el convite o cuantos actos de representación pudiese requerir el protocolo ceremonial comunitario.

Estos monumentos y estructuras se han relacionado con la práctica de los baños al estilo lacónico en aguas del Duero documentados por Estrabón (III, 3, 6) y con informaciones como las de Sidonio Apolinar (*Ep.* 2, 9, 8: los galorromanos seguían manteniendo la tradición de los baños de vapor en el s. V), en posible relación con divinidades de naturaleza acuática como las *Matres* o la diosa *Nabia*. Tras la conquista, Roma comprendería pronto la utilidad de estos espacios ceremoniales. Por esta razón, lejos de promover su destrucción, los reutilizará en el nuevo marco, en relación con el ascenso de nuevos grupos sociales, que seguirán usando los viejos elementos rituales para legitimar su poder en consonancia con Roma.

García Quintela y Santos Estévez han destacado en un artículo reciente (e.p.) la *hexis* (experiencia) corporal inherente a estos monumentos, entendiendo la expresión en los términos definidos por Mauss 1950. Los pasos de las *pedras formosas* parecen implicar que el ingreso o salida de la cámara se haría arrastrando la espalda por el pavimento, algo totalmente ajeno a los usos romanos conocidos en las establecimientos termales. Pero creo que la descripción que Pausanias lleva a cabo del oráculo de Trofonio, en Lebadea (Beocia) puede arrojar alguna luz al respecto (Clark 1968; Bonnechere 1989). Tras aludir el Periégeta a las purificaciones previas a que se somete quien decide bajar al santuario de Trofonio, a los sacrificios y a la bebida del agua de dos fuentes del río Hercinia, la de Lete y la de Mnemósine (el olvido y la memoria), describe Pausanias las características del espacio ritual y del pasaje llevado a cabo en el mismo.¹⁶

¹⁶ Paus. IX, 39, 10-12: “La forma de esta construcción se parece a un horno (...). Pues bien, el que baja se tiende en el suelo mientras sostiene en la mano dos panes de cebada amasados con miel, pone primero los pies en el agujero y avanza, esforzándose para que sus rodillas queden dentro del agujero. El resto del cuerpo es atraído en seguida y corre tras las rodillas como el más grande y el más veloz de los ríos cubriría a un hombre llevado por un remolino. A partir de aquí, los que han entrado en el santuario no tienen el mismo modo de aprender lo que va a suceder, sino que uno ve y el otro escucha. Los que han bajado pueden

La dialéctica del descenso iniciático (*katábasis*), del olvido y la memoria recobrada implicada en el ritual de Trofonio tal como lo describe Pausanias representaría una palingenesis, un renacimiento al menos simbólico (Kouretas 1967). ¿Podría postularse un proceso ritual parangonable en las estructuras castreñas?

Las *pedras formosas* dentro de la saunas crean dos espacios bien diferenciados, fenomenológica y ontológicamente. Como en el oráculo de Trofonio, se propicia el paso entre la luz y la oscuridad, lo frío y lo caliente, lo seco y lo húmedo, o viceversa, y los símbolos —astrales, sogueados— estarían marcando en la piedra esta frontera esencial (González-Ruibal 2007; Rodríguez Corral 2009). Y algunos de estos monumentos fueron transformados por influencia romana en ninfeos y, más tarde, en baptisterios cristianos: es el caso de Santa Eulalia de Bóveda (Lugo) o de Sta. Mariña de Aguas Santas (Orense) (Castro 2001, 62 ss.; García Quintela y Seoane-Veiga 2011).

En las mismas zonas del *Conventus Bracarenensis* en las que aparecen las saunas castreñas del grupo meridional se documentan las estatuas de guerreros galaico-lusitanos, que constituyen —junto con los torques— elementos claves en la expresión identitaria de los pueblos que poblaban el sur de Galicia y el norte de Portugal actuales (fig. 6). Hasta el momento se han documentado tres decenas de ejemplares (Tranoy 1988, Alarcão 2003; Quesada 2003; Höck 2003; Koch 2003; Schattner 2004; Almagro-Gornea 2009; Redentor e.p.). Defendida la cronología romana para estas esculturas a partir de la estatua de Sanfins y de las inscripciones que aparecen en algunos ejemplares, la verdad es que no se ha documentado ninguna imagen de guerrero en contexto arqueológico seguro que se corresponda con el momento de su uso primario.

Las interpretaciones sobre estas esculturas han sido muy diversas: desde monumentos funerarios a héroes epónimos divinizados, o divinidades tutelares de carácter votivo u honorífico.¹⁷ Su asociación a murallas y a la entrada de los castros (como en Sanfins) no aclara demasiado su carácter. Pero en mi opinión estas esculturas, como muchas otras que no somos capaces de discernir si representan imágenes divinas o no, se caracterizan por su ambigüedad, algo que parece inherente a muchos ejemplos de estatuaria de carácter o connotaciones religiosas (Elsner 1996; Mylonopoulos 2010; Rüpke 2010, Plat 2011). ¿Acaso no nos dice Pausanias (VI, 11, 6-9) que la estatua del atleta Teágenes recibía culto en Tasos?

El culto al antepasado heroizado parece haber estado en el núcleo de las religiones de Galia y Britania, y ello explicaría porqué Poseidonio utiliza el término *sékos* en lugar de *hieron* o *témenos* para aludir a los templos, lo mismo que César usa el de *locus consecratus*, en lugar de *fanum* o *templum* (Haeussler 2012). Ejemplos como los de Pech Maho (Sigean, Aude) o Folly

volver atrás por la misma entrada, también con los pies delante” (trad. de M^a Cruz Herrero Ingelmo; el subrayado es mío).

¹⁷ Un análisis de las estatuas de guerreros en diversos ámbito de la antigua Céltica, en Megaw 2003. Véase igualmente Robb 2009.

Lane (St. Albans/ *Verulamium*) servirían para demostrar cómo una tumba heroica se convierte en un importante centro cultural para la comunidad, y es posible que algunos teónimos locales (como, por ejemplo, Antenociticus, deidad atesiguada únicamente en Benwell y representada como a través de una cabeza masculina joven con torques) pudieran designar personajes históricos heroizados y convertidos en patronos de las ciudades (Haeussler 2012, 257-259).¹⁸

Recientemente se ha subrayado justamente la conveniencia de contemplar estos monumentos como “imágenes en acción” o artefactos activos, subrayando su carácter performativo en relación con murallas y puertas, en espacios ontológicamente diferenciados de especial relevancia liminal (Alfayé y Rodríguez Corral 2009). Algunos textos de la epopeya irlandesa pueden ayudarnos a comprender la función simbólica de estas esculturas de los guerreros galaico-lusitanos. Diversas figuras heroicas dieron instrucciones de que tras su óbito debieran ser enterradas de pie, plenamente con toda su panoplia, en una colina prominente desde la que pudieran afrontar al enemigo, esperando el momento de la resurrección para combatir de nuevo y proteger a su pueblos. La historia de Loëgaire, hijo de Niall y señor de Tara, enemigo jurado de los hombres de Leinster, es perfectamente ilustrativa (Velasco 1999). Estas fuentes literarias remontan al s. V, y la persistencia del tema tiene una enorme significación y expresa de manera dramática el papel doble del héroe como protector y antepasado.

La epigrafía asociada a algunas estatuas de guerreros galaico-lusitanos mostraría la reutilización simbólica en época romana de monumentos anteriores imagen (como parece claro en el caso del guerrero de Lezenho), aunque Redentor 2008 defiende la coetaneidad de inscripción y soporte en la mayoría de los casos. En un momento de ansiedad y de reconstitución de identidades en el noroeste peninsular (González-Ruibal, 2007),¹⁹ estas estatuas castreñas, reutilizadas en el ámbito funerario en época romana como se dijo antes, pudieron encerrar, lo mismo que los vasos escenas cerámicas antes mencionadas, ideas ético-agonísticas del pasado, una memoria ancestral y por tanto una deliberada retro-ideología (Aldhouse-Green, 2004: 25-26; Webster, 2003; Elsner 2001), una “identidad añorada” cuyos valores, difícilmente

¹⁸ Recientemente se ha publicado un trabajo que da a conocer una estructura hipogea excavada en la roca e interpretada como un santuario anejo al *oppidum* céltico de Los Casares (Valdemoro Sierra, Cuenca). La estructura, cubierta por dos grandes losas, tiene asimismo dos grandes terrazas a las que se accede por escaleras talladas en el suelo, y ha sido interpretada como dormitorios en relación con rituales de *incubatio* y de adivinación (Fernández Nieto 2012), a partir de una información transmitida por Nicandro de Colofón (*FGrHist* 271-272 F 43). Según este autor, los celtas solían pernoctar junto a las tumbas de sus héroes para obtener oráculos durante el sueño. Si se confirmara la función para la estructura hipogea, contaríamos con un espacio de gran interés en el que se desarrollaran rituales relacionables con los anteriores, si bien se impone la prudencia antes de la publicación del estudio anunciado sobre el conjunto (Fernández Nieto y Alfaro e.p.).

¹⁹ El llamado “Edicto del Bierzo” es una privilegiada expresión de los cambios inherentes al control romano de la zona (Sánchez y Mangas 2000).

plasmables en un mundo controlado por Roma, se transfieren al mundo de las representaciones y se exhiben consecuentemente en la iconografía escultórica o cerámica (Marco 2007).²⁰ Estas estatuas, al alejarse en el tiempo de su contexto primario, perderían uniformidad semántica y se volverían más ambivalentes, facilitando nuevos significados y usos (Kopytoff, 1986).

CONCLUSIÓN

En el Facho de Donón (O Hío, Pontevedra), situado en un emplazamiento extraordinario en la península que se adentra en el Atlántico entre las rías de Pontevedra y Vigo, se han llevado a cabo hallazgos de gran interés. Según los excavadores se trata de un lugar cultural establecido en el mismo lugar ocupado por un *oppidum* de la segunda Edad del Hierro. Tras su abandono dos siglos antes, los peregrinos erigieron unas 130 aras a un *Deus Lar Berobreus* en un espacio temporal que va desde mediados del s. III a los inicios del V (Schattner, Suárez y Koch 2004 y 2005). Un rasgo enormemente interesante es que, salvo dos excepciones, todos los epígrafes son anónimos y se expresan en la primera persona del singular, siendo la fórmula más usual *Deo Lari Berobreo aram posui*, a veces con la variante *posuit pro salute*. Los dos nombres excepcionales de devotos son *Coemia*, bien conocido en la Hispania indoeuropeizada y *Eburna*, que pone un ara *pro sua filia*. Ambas son aras fragmentadas y no contienen claramente el teónimo (Koch 2005).

La excepcional ubicación del santuario del Facho de Donón, en una península que apunta al occidente, enfrente de las islas Cíes, plantea cuestiones muy interesantes acerca de la creación de paisajes míticos, la apropiación religiosa del pasado y la construcción de la memoria en la *Hispania* céltica por parte de varias generaciones de devotos. No me parece gratuito contemplar en *Berobreus* a una divinidad ancestral que tutela, entre otras cosas, el tránsito al Allende a través de la vía acuática, una variante documentada en mi opinión tanto por la iconografía antigua (las diademas de Moñes o la estela de Sarria en Lugo serían buenos ejemplos) como por la documentación literaria tardo-antigua y medieval.²¹

²⁰ Pero conviene evitar las narrativas de continuidad religiosa y la “pulsión indigenista”, así como de las visiones excesivamente unitarias que de los sistemas religiosos de la Hispania “indoeuropea” y aun de Hispania en general, que caracteriza a algunos sectores de la historiografía: una crítica razonada en Alfayé 2013, especialmente 312-317.

²¹ El historiador griego Procopio de Cesarea (*Bell.* VIII, 20) nos ha dejado un testimonio de gran interés que, aunque de comienzos del s. VI, testimonia unas creencias galorromanas de mucha mayor antigüedad sobre el viaje al Más Allá por vía marítima. Se trata del pasaje contenido en el octavo libro de los dedicados a las guerras góticas, en el que alude al transporte de las almas de los muertos desde los puertos de la costa a la isla de Britia (Britania). Por otra parte, un texto de Orosio (I, 2. 71, 80, 81), de comienzos del s. V, indica que en Hispania había un gran faro en Brigantia (actual La Coruña) desde el que era visible el río Scena (el Shannon de Irlanda). Pues bien, ese mismo faro, que los coruñeses llaman hoy la Torre de Hércules, reaparece en un curioso texto del s. XI, el del “viaje de Trezenzonio”, descubierto en el Monasterio de Alcobaça, en Portugal. Trezenzonio llega a una Galicia despoblada tras la invasión musulmana y, desde el faro de Brigantium, divisa una isla, llamada de Solistición,

Las excavaciones llevadas a cabo en 2010 en la ciudad ibero-romana de El Palao (Alcañiz, Teruel, probablemente la *Osicerda* mencionada por Plinio [*NH* III, 24] como municipio latino)²² han proporcionado nuevas sorpresas: se han descubierto y excavado dos nuevos enterramientos que se suman al cadáver inhumado descubierto en la campaña del año anterior. El hallazgo de materiales arqueológicos asociados ha permitido situarlos con cierta seguridad a mediados del siglo IV d.C., en los momentos finales del gobierno del emperador Constantino o en el de sus descendientes (Melguizo *et al.* e.p.). Estos hallazgos confirman que El Palao fue utilizado como lugar de enterramiento en época bajo imperial, cuando, en un horizonte marcado ya de manera creciente por el cristianismo, la antigua ciudad ibero-romana se encontraba abandonada y en ruinas desde hacía posiblemente dos siglos, confirmando, como en el caso del Facho de Donón u otros del acueducto de Tiermes, del foro de Bilbilis o de las termas de Ercavica (Alyafé 2009), la importancia que la reutilización cultural de espacios tradicionales y la frecuentación religiosa y apropiación simbólica de antiguos lugares, incluso abandonados, tenían en las estrategias de (re)construcción de la memoria, la identidad y el paisaje social (Alfayé y Marco 2007; Alfayé 2011, 155-194; Alfayé y Marco e.p.). Como señalara Williams 1998, 171, “the ritual re-use of ancient monument in the Roman period can be identified as an important resource in the negotiation of social structures, identities and claims to material and human resources by communities and individuals in the past”. Esos lugares recibieron una nueva significación través del reciclaje simbólico y la praxis ritual, convertidos en *memotópoi* en los que residía “el pasado no-ausente” (Domanska 2005, 404).

A través de los ejemplos anteriores, que han de entenderse meramente como ilustraciones de unos procesos y situaciones que estamos lejos de conocer de forma mínimamente satisfactoria, espero haber podido contribuir a plantear la heterogeneidad, la complejidad y sobre todo los problemas que un análisis de los espacios de memoria y de sus usos a través del ritual plantean en los muy diversos horizontes de la *Hispania* antigua en época prerromana e incluso durante los tiempos de la *romanitas*.

perdida en un mar lejano. Allí llega el personaje y está 7 años, tras los cuales ha de regresar aunque no quiera. El faro, como la ciudad, se encuentran derruidos, lo que subraya el carácter maravilloso del viaje, pues evidentemente han transcurrido mucho más de 7 años en tierra firme. La Solistición de Trezenzonio, como la Britia de Procopio, se inscribirían en el espacio mítico del poniente en el que se ubica el Allende en el mundo céltico, y documentan la *longue durée* de este tipo de concepciones en los espacios de la Célitica atlántica (Marco 1997).

²² Benavente, Marco y Moret 2003.

BIBLIOGRAFÍA

- Alarcão 2003: J. Alarcão, “As estátuas de guerreiros galaicos como representações de príncipes no contexto da organização político-administrativa do noroeste préflaviano”, *MM* 44, 2003, 67-86.
- Aldhouse-Green 2004: M. Aldhouse-Green, *An Archaeology of Images. Iconology and Cosmology in Iron Age and Roman Europe*, London 2004.
- Alfayé 2009: S. Alfayé Villa, *Santuarios y rituales en la Hispania céltica*, BAR International Series 1963, Oxford 2009.
- Alfayé 2010: S. Alfayé Villa, “Hacia el lugar de los dioses: aproximación a la peregrinación religiosa en la Hispania indoeuropea”, en: F. Marco, F. Pina, J. Remesal (eds.), *Viajeros, peregrinos y aventureros en el mundo antiguo*, Barcelona 2010, 177-218.
- Alfayé 2011: S. Alfayé Villa, *Imagen y ritual en la Céltica peninsular*, A Coruña 2011.
- Alfayé 2013: S. Alfayé Villa, “Religiones indígenas e identidades (étnicas) en la Hispania indoeuropea”, en J. Santos Yanguas y G. Cruz Andreotti (eds.), *Romanización, fronteras y etnias en la Roma antigua: el caso hispano*, Vitoria-Gasteiz 2013, 307-334.
- Alfayé y Marco 2008: S. Alfayé Villa y F. Marco Simón, “Religion, language and identity in Hispania: Celtiberian and Lusitanian rock inscriptions”, en R. Häussler (dir.), *Romanisation et épigraphie. Études interdisciplinaires sur l'acculturation et l'identité dans l'Empire romain*, Montagnac 2008, 9-30.
- Alfayé y Marco e.p.: S. Alfayé Villa y F. Marco Simón, “Las formas de la memoria en Celtiberia y el ámbito vacceo entre el s. II a.C. - I d.C.”, en: Tortosa (ed.) e.p.
- Alfayé y Rodríguez Corral 2009: S. Alfayé Villa y J. Rodríguez Corral, “Espacios liminales y prácticas rituales en el noroeste peninsular”, *PalHisp* 9, 2009, 107-111.
- Alföldy 1997: G. Alföldy, “Die Mysterien von Panoias”, *MM* 38, 1997, 176-246.
- Almagro-Gorbea 1983: M. Almagro-Gorbea, “Pozomoro. El monumento orientalizante, su contexto socio-cultural y sus paralelos en la arquitectura funeraria ibérica”, *MM* 24, 1983, 11-293.
- Almagro-Gorbea 2009: M. Almagro-Gorbea, “Los “Guerreros lusitano-galaicos” y su significado socio-ideológico”, en: *Actas do Colóquio Internacional Guerreiros Castrejos. Deuses e hérois nas alturas de Barroso*, Boticas 2009, 9-34.
- Almagro-Gorbea y Moltó 1992: M. Almagro-Gorbea y L. Moltó, “Saunas en la Hispania prerromana”, *EspacioHist* 5, 1992, 67-102.
- Almagro-Gorbea y Lorrio 2011: M. Almagro-Gorbea y A. J. Lorrio Alvarado, *Teutates: el héroe fundador y el culto heroico al antepasado en Hispania y en la Keltiké*, Madrid 2011.

- Aranegui 1992: C. Aranegui, "Una falcata decorada con inscripción ibérica. Juegos gladiatorios y venaciones", *Trabajos del SIP*, 89, 1992, 319-339.
- Armada 2001: X.-L. Armada Pita, "Monumentos termas castreos: unha contribución á súa interpretación." *Anuario Brigantino* 24, 2001, 61-82.
- Assmann 2005: J. Assmann, *Egipto. Historia de un sentido*, Madrid 2005.
- Assmann 2011: J. Assmann, *Historia y mito en el mundo antiguo. Los orígenes de la cultura en Egipto, Israel y Grecia*, Madrid 2011.
- Augé 1998: M. Augé, *Las formas del olvido*, Barcelona 1998.
- Baumann 1992: G. Baumann, "Ritual implicates others: rereading Durkheim in a plural society", en: D. Coppet (ed.), *Understanding Rituals*, London 1992, 97-116.
- Beard 1987: M. Beard, "No more sheep for Romulus' birthday", *Proc-CambrPhilSoc*, 33, 1987, 1-15.
- Bell 1992: D. Bell, *Ritual Theory, Ritual practice*, Oxford 1992.
- Beltrán Fortes e.p.: J. Beltrán Fortes, "Perduraciones y cambios en la escultura de gran formato en el sur de Hispania bajo la óptica del proceso de romanización (s. II a.C. - Id.C.)", en: Tortosa (ed.) e.p.
- Beltrán, Jordán y Marco 2005: F. Beltrán Lloris, C. Jordán Cólera y F. Marco Simón, "Novedades epigráficas en Peñalba de Villastar (Teruel)", *IX CLCP (= PalHisp 5)*, Zaragoza 2005, 911-956.
- Benavente, Marco y Moret 2003: J. A. Benavente, F. Marco Simón y P. Moret, "El Palao de Alcañiz y el Bajo Aragón durante los ss. II y I a.C.", *AEspA*, 76, 2003, 231-246.
- Bendala 2007: M. Bendala Galán, "El arte ibérico andaluz: notas sobre la escultura", en: L. Abad y J. A. Soler (eds.), *Actas del congreso Arte ibérico en la España mediterránea, Alicante, 24-27 de octubre de 2005*, Alicante 2007, 21-38.
- Boardman 2002: J. Boardman, *The Archaeology of Nostalgia: How the Greeks Re-created their Mythical Past*, London 2002.
- Bonet 1995: H. Bonet, *El Tossal de Sant Miquel de Lliria: la antigua Edeta y su territorio*, Valencia 1995.
- Bonet y Mata 1997: H. Bonet y C. Mata, C., "Lugares de culto edetanos: propuesta de definición", *QuadCast*, 18, 1997, 495-516.
- Bonnechere 1989: P. Bonnechere, "Trophonios à Lébadée: histoire d'un Oracle", *LEC* 57, 1989, 289-302.
- Bourque 2000: N. Bourque, "An anthropologist's view of ritual", en: E. Bispham y C. Smith (eds.), *Religion in Archaic and republican Rome and Italy*, Edinburgh 2000, 19-33.
- Carruthers 1990: M. Carruthers, *The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge 1990.
- Chapa 1997: T. Chapa, "La escultura ibérica como elemento delimitador del territorio", en: R. Olmos y J. A. Santos (eds.), *Iconografía ibérica e Iconografía itálica. Propuestas de interpretación y de lectura*, Madrid 1997, 235-248.

- Chapa, 2003: T. Chapa, “El tiempo y el espacio en la escultura ibérica: un análisis iconográfico”, en: T. Tortosa y J. Santos (eds.), *Arqueología e Iconografía. Indagar en las imágenes*, Roma 2003, 99-119.
- Chapa 2011: T. Chapa, “El increíble monstruo creciente: el tema del combate entre el héroe y el lobo en la iconografía ibérica”, en: A. Perea (ed.), *La fibula Braganza*, Madrid 2011, 189-203.
- Clark 1968: R. J. Clark, “Trophonios: The Manner on his revelation”, *TAPhA* 99, 1968, 63-75.
- Conerton 1989: P. Conerton, *How societies remember*, Cambridge 1989.
- Conerton 2009: P. Conerton, *How modernity forgets*, Cambridge 2009.
- Correia 2012: M. J. Correia Santos, “La arqueología, lo imaginario y lo real: el santuario rupestre de Mogueira (São Martinho de Mouros, Resende, Portugal)”, *MM* 53, 2012, 455-496
- Correia e.p.: M. J. Correia Santos, “A Rocha da Mina e as Terras de Endovélico: conceito ou preconceito de paisagem sagrada?”, en: *Colóquio Terras de Endovélico* (5-7 julio, Alandroal), Alandroal, e.p.
- Dignas y Smith 2012: B. Dignas y R. R. R. Smith (eds.), *Historical & Religious Memory in the Ancient World*, Oxford 2012.
- Domanska 2005: E. Domanska, “Towards the archaeontology of the dead body”, *Rethinking History* 9.4, 2005, 389-423.
- Durkheim 1982: E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa: el sistema totémico en Australia*, Madrid 1982 (Paris 1912).
- Elsner 1996: J. Elsner, “Image and Ritual: Reflections on the Religious Appreciation of Classical Art”, *CIQ* 46.2, 1996, 515-531.
- Elsner 2001: J. Elsner, “Cultural resistance and the visual image: the case of Dura-Europos”, *CIPhil* 96.3, 2001, 269-304.
- Erll y Nünning 2010: A. Erll y A. Nünning, *A Companion to Cultural Memory Studies*, Berlin-New York 2010.
- Fernández Nieto 2012: J. Fernández Nieto, “*Incubatio, heroon Incubatio, heroon y adivinación en la Hispania céltica*”, *MHNH* 12, 2012, 75-90.
- Fernández y Zorzalejos 1994: C. Fernández y M. Zorzalejos, “La estela de Chillón (Ciudad Real). Algunas consideraciones acerca de la funcionalidad de las “Estelas de Guerrero” del Bronce Final y su reutilización en época romana”, en: C. de la Casa (ed.), *Actas del Quinto Congreso Internacional de Estelas Funerarias*, Soria 1994, 263-272.
- García Cardiel 2012: J. García Cardiel, “La monomachia celtibérica. Vida y muerte al final de la Historia”, en: C. Del Cerro *et al.* (eds.), *Ideología, identidades e interacción en el Mundo Antiguo*, Madrid 2012, 579-601.
- García Quintela y Seoane-Veiga 2011: M. V. García Quintela y Y. Seoane-Veiga, “La larga vida de dos rocas ourensanas”, *AEspA* 84, 2011, 243-266.
- García Quintela, y Santos Estévez e.p.: M. V. García Quintela y M. Santos Estévez, “The *pedras formosas* of the North of Portugal: state of question and perspectives of research”, e.p.
- García-Bellido y Blázquez 2001: M^a C. García-Bellido y C. Blázquez, *Diccionarios de cecas y pueblos hispánicos. Volumen II*, Madrid 2001.

- García Sanjuán *et al.* 2007: L. García Sanjuán, P. Garrido González y F. Lozano Gómez, “Las piedras de la memoria (II). El uso en época romana de espacios y monumentos sagrados prehistóricos del sur de la península Ibérica”, *Complutum*, 18, 2007, 109-130.
- Garrido, Mar y Martins 2008: E. Garrido, R. Mar y M. Martins, *A Fonte do Ídolo*, Braga 2008.
- Giddens 1984: A. Giddens, *The Constitution of Society*, Berkeley 1984.
- González Blanco, Mayer, Stylow y González 1996: A. González Blanco, M. Mayer, A. Stylow y R. González (eds.), *El balneario romano y la Cueva Negra de Fortuna (Murcia). Homenaje al Profesor Ph. Ratz*, Murcia 1996.
- González-Ruibal 2007: A. González-Ruibal, *Galaicos. Poder y comunidad en el Noroeste de la Península Ibérica (1200 A.C. - 50 D.C.)*. *Brigantium* 18-19. 2006-07.
- González Reyero y Rueda 2010: S. González Reyero y C. Rueda, *Imágenes de los iberos. Comunicar sin palabras en las sociedades de la Antigua Iberia*, Madrid 2010.
- Gosden y Marshall 1999: Ch. Gosden e Y. Marshall, “The cultural biography of objects”, *WorldA* 31.2, 1999, 169-178.
- Gowing 2005: A.M. Gowing, *Empire and Memory: The representation of the Roman Republic in imperial culture*, Cambridge 2005.
- Grau y Rueda e.p.: I. Grau y C. Rueda, “Memoria y tradición en la (re)creación de la identidad ibérica: reviviscencia de mitos y ritos en época tardía (ss. II-I a.C.)”, en: Tortosa (ed.) e.p.
- Grau, Olmos y Perea 2008: I. Grau, R. Olmos y A. Perea, “La habitación sagrada de la ciudad ibérica de La Serreta”, *AEspA* 81, 2008, 5-29.
- Gutiérrez *et al.* 2013: J. M. Gutiérrez, M^a C. Reinoso, F. Giles, J. C. Finlayson y A. M. Sáez, “La Cueva de Gorham (Gibraltar): un santuario fenicio en el confin occidental del Mediterráneo”, en: F. Prados, I. García y G. Bernard (eds.). *Confines. El extremo del mundo durante la Antigüedad*, Alicante 2013, 303-381.
- Halbwachs, 2004: M. Halbwachs, *Los marcos sociales de la memoria*, Barcelona 2004.
- Haeussler 2012: R. Haeussler, “Hero Cults between the Iron Age and Principate”, en P. Anreiter *et al.* (eds.), *Archaeological, Cultural and Linguistic Heritage. Festschrift for Erzsébet Jerem*, Budapest 2012, 249-264.
- Higbie 2003: C. Higbie, *The Lindian Chronicle and the Greek Creation of their Past*, Oxford 2003.
- Hingley 1996: R. Hingley, “Ancestors and identity in the Later Prehistory of Atlantic Scotland: the reuse and reinvention of neolithic monuments and material culture”, *WorldA* 28.2, 1996, 231-243.
- Izquierdo y Arasa 1999: I. Izquierdo Peraile y F. Arasa, “La imagen de la memoria. Antecedentes, tipología e iconografía de las estelas de época ibérica”, *APL* 23, 1999, 259-300.

- Juan e.p.: J. Juan Castelló, "La celebración del *Natalis Urbis* en Cales Cobves: ritual y officiantes", en: M^a L. Sánchez de León (ed.), *Homo religiosus. Mediadores con lo divino en el mundo mediterráneo antiguo. Congreso internacional 13-15 octubre 2005*, Palma de Mallorca e.p.
- Kertzer 1988: D. Kertzer, *Rituals, Politics and Power*, London 1988.
- Koch 2005: M. Koch, "El santuario dedicado a Bero Breo en el Monte Do Facho" *PalHisp*, 5, 2005, 823-836.
- Kopytoff 1986: I. Kopytoff, "The cultural biography of things: commoditization as process" en: A. Appadurai (ed.), *The Social Life of Things*, Cambridge 1986, 64-94.
- Koselleck 2011: R. Koselleck, *Modernidad, culto a la muerte y memoria nacional*, Madrid 2011.
- Kouretas 1967: D. Kouretas, "The Oracle of Trophonios: A Kind of Shock Treatment Associated with Sensory Deprivation in Ancient Greece", *The British Journal of Psychiatry* 115, 1967, 1441-1446.
- Le Goff 1991: J. Le Goff, *El orden de la memoria: el tiempo como imaginario*, Barcelona 1991.
- López 2006: F. López Pardo, *La torre de las almas. Un recorrido por los mitos y creencias del mundo fenicio y orientalizable a través del monumento de Pozo Moro*, Madrid 2006.
- Marco 1997: F. Marco Simón, "Procopio, *Bell.* 8, 20, 42 ss.: El pasaje de los muertos", en F. J. Presedo, P. Guinea, J.M. Cortés y R. Uría. (eds.), *Xaïre. II Reunión de historiadores del mundo griego. Homenaje al Profesor. Fernando Gascó*, Sevilla 1997, 497-511.
- Marco 2002: F. Marco Simón, "Mito y bipartición simbólica del espacio en el *Ara Pacis* y el *Forum Augustum*", en: F. Marco, F. Pina, J. Remesal (eds.), *Religión y propaganda política en el Mundo Romano*, Barcelona 2001, 105-118.
- Marco 2012: F. Marco Simón, "A lost identity: Celtiberian iconography after the Roman conquest", en: R. Häussler y T. King (eds.), *Continuity and Innovation in Religion in the Roman West*, Portsmouth 2007, 103-115.
- Marco 2009: F. Marco Simón, "Las inscripciones religiosas del ámbito rural como expresión del hábito epigráfico", en: *Espacios, usos y formas de la epigrafía hispana en épocas antigua y tardoantigua. Homenaje al Dr. Armin Stylow*, Mérida 2009, 197-210.
- Marco 2012: F. Marco Simón, "Patterns of *interpretatio* in the Hispanic provinces", en: G. F. Chiai, R. Häussler y Chr. Kunst (eds.), *Interpretatio Romana / Graeca / Indigena: Religiöse Kommunikation zwischen Globalisierung und Partikularisierung (= Mediterraneo Antico 14)*, Pisa-Roma, 2012, 217-232.
- Marco 2013: F. Marco Simón, "Imagen, religion e identidad en el mundo ibérico", en: J. Santos Yanguas y G. Cruz Andreotti (eds.), *Romanización, fronteras y etnias en la Roma antigua: el caso hispano*, Vitoria-Gasteiz 2013, 281-305.

- Marco y Alfayé 2008: F. Marco Simón y S. Alfayé Villa, “El santuario de Peñalba de Villastar y la romanización religiosa en la Hispania indoeuropea”, en: X. Dupré, S. Ribichini, y S. Berger (eds.), “*Saturnia tellus*”. *Definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, itálico, fenicio-punico, iberico e celtico*, Roma 2008, 507-525.
- Marcos 2002: M. Marcos Celestino, *El aniversario de la fundación de Roma y la fiesta de Pales*, Madrid 2002.
- Martínez 2004: M. Martínez Bea, “Un arte no tan levantino. Perduración ritual en los abrigos pintados: el ejemplo de La Vacada (Castellote, Teruel)”, *TP* 61.2, 2004, 111-125.
- Mauss 1950: M. Mauss, M. 1950. “Les techniques du corps.” In M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, 365-86. Paris 1950 (= *Journal de Psychologie* 32.3-4, 1936: 271-93).
- Megaw 2003: J. V. S. Megaw, “Where have all the warriors gone? Some aspects of stone sculpture from Britain to Bohemia”, *MM* 44, 2003, 269-286.
- Melguizo et al. e.p.: S. Melguizo, J.A. Benavente, F. Marco y P. Moret, “El área oriental del oppidum de El Palao (Alcañiz). Campañas 2008-2011”, en S. Martínez (coord.) *Actuaciones arqueológicas de la Escuela Taller de Alcañiz (2009-2011)*, *Al-Qannis*, nº 12, e.p.
- Moneo 2003: T. Moneo, *Religio Ibérica. Santuarios, ritos y divinidades (siglos VII-I a.C.)*, Madrid 2003.
- Mozas 2006: M. S. Mozas, “Consideraciones sobre la ceca de *Iltiraka*, procedencia y tipología”, *Actas del XII Congreso Nacional de Numismática*, Madrid 2006, 269-286.
- Muhlmann 1968: W. Muhlmann, *Geschichte der Anthropologie*, Frankfurt am Main-Bonn 1968.
- Mylonopoulos 2010: J. Mylonopoulos, “Divine Images versus cult images. An Needles story about theories, methods, and terminologies”, en: J. Mylonopoulos (ed.), *Divine Images and Human Imagination in Ancient Greece and Rome*, Leiden-Boston 2010, 1-19
- Nünnerich-Asmus 1999: A. Nünnerich-Asmus, *Heiligtümer und Romanisierung auf der Iberischen Halbinsel. Überlegungen zu Religion und kultureller Identität*, Mainz 1999.
- Oexle 1995: O. G. Oexle, “Memoria als Kultur”, en: O. G. Oexle (eds.), *Memoria als Kultur*, Göttingen 1995, 9-78.
- Olmos 1995: R. Olmos, “Usos de la moneda en la Hispania prerromana y problemas de lectura iconográfica”, *AEspA* 14, 1995, 41-52.
- Olmos 2002: R. Olmos, “Los grupos escultóricos del Cerrillo Blanco de Porcuna (Jaén). Un ensayo de lectura iconográfica”, *AEspA* 75, 2002, 107-122.
- Olmos 2003: R. Olmos, “Combates singulares: lenguajes de afirmación de Iberia frente a Roma”, en: T. Tortosa y J. Santos Velasco (eds.), *Arqueología e Iconografía. Indagar en las imágenes*, Roma 2003, 79-97.

- Olmos 2004: R. Olmos, “Imaginario y prácticas religiosas entre los iberos. Perspectivas de un proceso histórico”, *Archiv für Religionsgeschichte* 6, 2004, 111-134.
- Osten 2008: M. Osten, *La memoria robada. Los sistemas digitales y la destrucción de la cultura del recuerdo. Breve historia del olvido*, Madrid 2008.
- Poderman 2008: J. Poderman Sorensen, “A Theory of Ritual”, en Rasmussen y Rasmussen 2008, 13-22.
- Plat 2011: V. Plat, *Facing the Gods. Epiphany and Representation in Graeco-Roman Art, Literature and Religion*, Cambridge 2011.
- Prados, F. e.p.: F. Prados, “Una arquitectura funeraria ibérica para la memoria: la creación simbólica de una *koiné* imaginada”, en: Tortosa (ed.) e.p.
- Prados, L. e.p.: L. Prados, “La participación de la Comunidad en los rituales ibéricos”, en: T. Tortosa (ed.), *Diálogo de identidades bajo el prisma de las manifestaciones religiosas en el ámbito mediterráneo (s. III a.C. - s. I d.C.)*, 12.-14 de noviembre de 2013, Mérida e.p.
- Price 2008: S. Price, “Memory and Ancient Greece”, en: Rasmussen y Rasmussen 2008, 167-178.
- Quesada 2003: F. Quesada, “¿Espejos de piedra?: Las imágenes de armas en las estatuas de los guerreros llamados galaicos”, *MM* 44, 2003, 87-112.
- Rappaport 1979: R. A. Rappaport, “The obvious aspects of ritual”, en *Ecology, Meaning, and Religion*, Berkeley 1979, 173-222.
- Rasmussen y Rasmussen 2008: A. H. Rasmussen y S. W. Rasmussen (eds), *Religion and Society. Rituals, Resources and identity in the Ancient Graeco-Roman World*, Roma 2008.
- Redentor 2008: A. Redentor, “Inscrições sobreguerreiros lusitano-galaicos: leituras e interpretações”, *RPA* 11, 2, 2008, 195-214.
- Redentor e.p.: A. Redentor, “Os guerreiros lusitano-galaicos como representações de heróis”, en: *Colóquio Internacional “Simulacra et Imagines Deorum”*, Boticas, 24-27 Maio 2012, e.p.
- Ricoeur 2004: P. Ricoeur, *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, Paris 2004 (= *La memoria, la historia, el olvido*, Barcelona 2010).
- Robb 2009: J. Robb, “People of Stone: stela, personhood, and society in prehistoric Europe”, *Journal Archaeological Method Theory* 16, 2009 162-183.
- Rodríguez-Corral 2009: J. Rodríguez-Corral, *A Galicia castrexa*, Santiago 2009.
- Rodríguez Mayorgas 2007: A. Rodríguez Mayorgas, *La memoria en Roma: oralidad, escritura e historia en la república romana*, Oxford 2007.
- Rosenberger 2008: V. Rosenberger, “Panhellenic, Athenian, ad Local Identities in th Marmor Parium?”, en: Rasmussen y Rasmussen 2008, 225-234.
- Ruano 1988: E. Ruano Ruiz, “El Cerro de los Santos (Montealegre del Castillo, Albacete): una nueva interpretación del santuario”, *CuPAUAM* 15, 1988, 253-273.

- Rueda 2009: C. Rueda, "Los lenguajes iconográficos como sistemas identitarios en la cultura ibérica: el Alto Guadalquivir", en: F. Wulff y M. Álvarez (eds.), *Identidades, culturas y territorios en la Andalucía Pre-romana*, Málaga 2009, 237-272.
- Rueda 2011: C. Rueda, *Territorio, culto e iconografía en los santuarios iberos del Alto Guadalquivir (ss. IV a.n.e. - I d.n.e.)*, Jaén 2011.
- Rüpke 2010: J. Rüpke, "Representation or presence? Picturing the divine in ancient Rome", *ARG* 12, 2010, 181-196.
- Ruiz 2011: A. Ruiz Rodríguez, "Territorio y paisaje en el santuario de "El Pajarillo" y la fibula Braganza", en: A. Perea (ed.), *La fibula Braganza*, Madrid 2011 157-174.
- Sánchez y Mangas 2000: J. Sánchez Palencia y J. Mangas Manjarrés (eds.), *El Edicto del Bierzo. Augusto y el Noroeste de Hispania*, León 2000.
- Santos Velasco 2003: J.A. Santos Velasco, "La función de la imagen entre los iberos", en: T. Tortosa y J. A. Santos (eds.), *Arqueología e iconografía, Indagar en las imágenes*, Roma 2003, 155-166.
- Sanz 2008: C. Sanz Mínguez, "Un puñal-reliquia vacceo hallado en Pintia (Padilla de Duero, Valladolid)", *Gladius* 28, 2008, 177-194.
- Sillières 2003: P. Sillières, "Paysage routier, syncrétisme religieuse et culte imérial le long des voies de l'Hispanie méridional: l'apport de la toponymie", *Gerión* 21.1, 2003, 265-281.
- Schattner 2004: Th. Schattner, "Novas aproximações às estatuas de guerreiros lusitano-galaicos". *O Arqueólogo Português*. série IV, 2004, 22 9-66.
- Schattner, Suárez y Koch 2003: Th. Schattner, J. Suárez y M. Koch, "Monte do Facho, Donó (O Hío / Provincia de Pontevedra) 2003. Informe sobre las excavaciones en el santuario de Berobreo", *AEspA* 77, 2004, 23-71.
- Schattner, Suárez y Koch 2006: Th. Schattner, J. Suárez y M. Koch, "Monte do Facho, Donón, (O Hío, provincia de Pontevedra) 2004, informe de las excavaciones arqueológicas en el santuario de Berobreo". *PalHisp* 6, 2006, 183-223.
- Smith 2006: R. R. R. Smith, "The use of images: visual history and ancient history", en: T. P. Wiseman (ed.), *Classics in Progress. Essays on Ancient Greece and Rome*, Oxford 2006, 59-100.
- Tortosa 2006: T. Tortosa Rocamora, T., *Los estilos y grupos pictóricos de la cerámica ibérica figurada de la Contestania*, Mérida 2006.
- Tortosa (ed.) e.p.: T. Tortosa Rocamora (ed.), *Diálogo de identidades bajo el prisma de las manifestaciones religiosas en el ámbito mediterráneo (s. III a.C.-s. I d.C.)*, 12.-14 de noviembre de 2013, Mérida e.p.
- Tortosa e.p.: T. Tortosa Rocamora, "La presencia o invisibilidad de las divinidades en los santuarios ibéricos", en: Tortosa (ed.) e.p.
- Turner, 1974: V. Turner, *Dramas, Fields and Metaphors*, New York 1974.
- Tranoy 1988: A. Tranoy, "Du héros au chef, l'image du guerrier dans les sociétés indigènes du le nordouest de la péninsule ibérique (IIe s. avant J.-C.-I er s. après J.-C.)", en: *Le monde des images en Gaule et dans les provinces voisines*, Paris 1988, 219-227.

- Uroz 2012: H. Uroz Rodríguez, *Prácticas rituales, iconografía vascular y cultura material en Libisosa (Lezuza, Albacete)*, Alicante 2012.
- Velasco 1999. M. H. Velasco López, “Loegarie y los muertos armados”, en: J. Alonso, S. Crespo y T. Garabito (eds.), *Homenaje al profesor Montenegro. Estudios de Historia Antigua*, Valladolid 1999, 773-789.
- Velaza e.p.: J. Velaza,, “La escritura de lo sagrado en el mundo ibérico”, en: Tortosa (ed.) e.p.
- Villa 2000: A. Villa Valdés, “Saunas castrexas en Asturias”, en: *II Coloquio Internacional sobre termas romanas en el Occidente del Imperio*. Gijón 2000, 97-114.
- Villa 2007: A. Villa Valdés, “Saunas castreñas en poblados fortificados de Asturias y Galicia”, en: A. C. F. da Silva (ed.), *Pedra formosa : arqueología experimental*, Vila Nova de Famalicão 2007, 67-92.
- Villar y Pedrero 2001: F. Villar y R. Pedrero, “Arroyo de la Luz III”, *Pal-Hisp* 1, 2001, 235-274.
- Webster 2003: J. Webster, “As as resistance and negotiation”, en: S. Scott y J. Webster (eds.), *Roman Imperials and Provincial Art*, Cambridge 2003, 24-51.
- Woolf 1996: G. Woolf, “The uses of forgetfulness in Roman Gaul”, en H. J. Gehrke y A. Müller (eds.), *Vergangenheit und Lebenswelt*, Tübingen 2006, 361-381.
- Woolf 1998: G. Woolf, *Becoming Roman. The origins of provincial civilization in Gaul*, Cambridge.
- Zamora et al. 2013: J.A. Zamora López, J.M^a. Gutiérrez López, M^a C. Reinoso del Río, A. Sáez Romero, F. Giles Pacheco, J. Clive Finlayson y G. Fynlaison, “Culto en la cueva de Gorham (Gibraltar): La historia del santuario y sus materiales inscritos”, *Complutum* 24 (1), 2013, 113-130.
- Zofia y Chapa 2005: S. Zofio Fernández y T. Chapa Brunet, “Enterrar el pasado: la destrucción del conjunto escultórico del Cerrillo Blanco de Porcuna (Jaén)”, *Verdolay* 9, 2005, 95-120.

Francisco Marco Simón
Universidad de Zaragoza
Grupo de Investigación Hiberus
correo-e: marco@unizar.es

Fecha de recepción del artículo: 19/06/2013 Fecha de aceptación del artículo: 18/07/2013



Fig. 1: Enfrentamiento del héroe con el monstruoso lobo. El Pajarillo (Huelma, Jaén), s. IV a.C. (seg. González Reyero y Rueda, 2010).



Fig. 2: Vaso de los Guerreros de Alcoy (seg. González Reyero).



Fig. 3: Pareja de oferentes del Cerro de los Santos (Albacete). Museo Arqueológico Nacional de Madrid (foto Marc Llimargas).

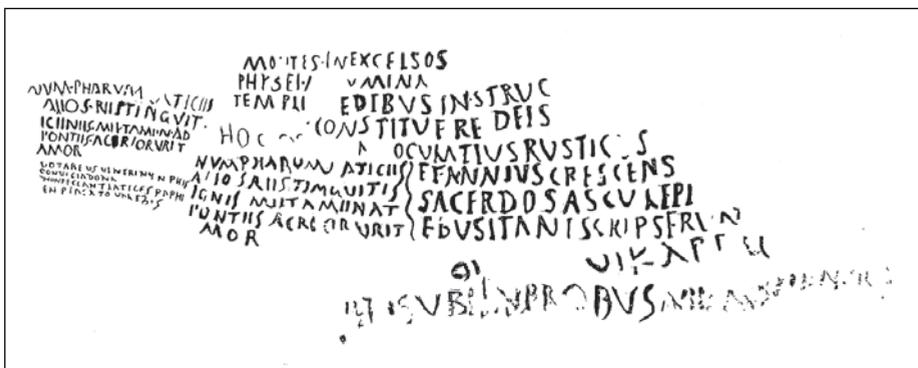


Fig. 4: *Tituli picti* de la Cueva de Fortuna (Murcia) (seg. González Blanco, Mayer y Stylow 1996).



Fig. 5: Epigrafía del santuario de Panóias (seg. Contador de Argote).



Fig. 6: Estatuas de guerreros lusitanos de Outeiro de Lezenho (Boticas). Museo Arqueológico Nacional de Lisboa (seg. Pessoa y Moreira).