

## ESPACIOS LIMINALES Y PRÁCTICAS RITUALES EN EL NOROESTE PENINSULAR<sup>1</sup>

Silvia Alfayé  
Javier Rodríguez-Corral

Liminalidad ha sido definida por Turner 1967, 93, como a “*social zone situated betwixt and between powerful systems of meaning*”. El espacio liminal es un lugar que separa dos espacios ontológicamente diferenciados y que, por su naturaleza mediadora entre diferentes lugares vividos, es un *weighted space* (Parker Pearson y Richards 1997), un lugar donde se concentra una gran cantidad de significados y donde entran en contacto esferas diferenciadas y en ocasiones opuestas, lo que lo convierte en un “espacio de ansiedad” para la comunidad, especialmente notable en sus puntos de ruptura (vanos, entradas), objeto-espacios transicionales que materializan “todo un cosmos de lo entreabierto” (Bachelard 1994, 222). A partir de la II Edad del Hierro, las grandes murallas trastocan el sistema perceptivo de esas sociedades del NW: potenciando las metáforas materiales de posesión y compartimentación del espacio, el poblado intramuros queda oculto visualmente del exterior, y se configura una topografía del miedo que objetiva una comprensión concreta del mundo exterior, del que a su vez protege. Es desde el castro desde donde se piensa el mundo, es ese espacio cognitivo y vivencial el que da sentido a un modo concreto de poetizar, construir, segmentar y transitar el paisaje, de estar-en-el-mundo (Rodríguez Corral 2009). Así, los elementos materiales que construyen arquitectónicamente el espacio colectivo son concebidos como líneas protectoras contra todo aquello percibido como una amenaza por su imaginario, y por ello, como espacios idóneos para —y necesitados de— la práctica del ritual. Desde este marco conceptual y teórico (Alfayé 2007; Rodríguez-Corral y Alfayé e.p.), proponemos la reinterpretación de las

---

<sup>1</sup> Este trabajo se ha realizado dentro del proyecto de investigación “*Civitas y religio en el Noroeste Hispánico II: Interacciones, sincretismos e interpretatio en el panteón provincial*”, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación (HAR2008-00358/HIST). Dado que este artículo ha debido adaptarse a limitaciones editoriales de espacio, para un análisis más detallado de lo aquí abordado remitimos al estudio de Rodríguez Corral y Alfayé e.p.

imágenes y los depósitos rituales relacionados espacialmente con murallas y puertas de los asentamientos del NW.

### DEPÓSITOS DE RESTOS HUMANOS

Los dos fragmentos craneales femeninos depositados en niveles fundacionales de las murallas de los poblados asturianos de Chao Samartín y Campa Torres han sido interpretados como sacrificios relacionados con una “liturgia fundacional del paisaje del recinto fortificado” (Villa y Cabo 2003), aunque desconocemos si se trata de personas sacrificadas *ad hoc* en una *performance* ritual, o si los restos óseos pertenecen a esqueletos de mujeres de la comunidad cuya singularidad social motivó el uso selectivo de sus restos en prácticas rituales de carácter colectivo. Dada su inserción parcial en la muralla, es también posible que la “estructura pétrea 48” de Palheiros (Murça), en cuyo interior se hallaron restos de un cráneo humano y otros materiales, pudiera ser un dispositivo ritual relacionado con las defensas del castro (Alfayé 2009, 287-311; Rodríguez-Corral 2009, 179).

Además, en dos sectores de la muralla de Campa Torres se descubrieron dos inhumaciones infantiles que pudieron estar relacionadas con prácticas rituales (Maya y Cuesta 2001, 295; Rodríguez-Corral 2009), al igual que sucede en otras zonas de la Céltica donde han sido interpretadas como depósitos rituales fundacionales y/o apotropaicos, aunque es difícil determinar si se trata de sacrificios humanos o de individuos fallecidos por causas naturales y oportunamente amortizados en la práctica ritual (Alfayé 2009, 292-294).

En el NW peninsular se han hallado posibles cremaciones humanas relacionadas con murallas, como sucede en los poblados de Castromao (Celanova), San Millán de Xironda (Cualedro) y Baroña (A Coruña), que podrían corresponder a prácticas rituales ligadas a la protección mágica de la muralla, al igual que sucede en asentamientos celtibéricos y galos (Alfayé 2007). Sin embargo, dado que no sabemos si los recipientes castrexos contenían realmente restos humanos, no debemos descartar que se traten de depósitos rituales cerámicos de carácter no funerario similares a los hallados en otras áreas de la Península Ibérica (Alfayé 2009, 327-329).

En cualquier caso, estos hallazgos —que cuentan con paralelos en el resto del mundo antiguo (Alfayé 2009)— revelan que la manipulación y conservación *post-mortem* de huesos humanos —especialmente craneales— y su depósito en espacios sobre-significados, debieron ser prácticas rituales frecuentes entre las sociedades de la Edad del Hierro del NW, que pudieron servir para sacralizar, proteger y ancestralizar los espacios en los que se enterraron esos huesos. Y, además, atestiguan prácticas de fragmentación y circulación de restos óseos en el paisaje castreño que revelan una diferenciación entre la muerte biológica y la muerte social del individuo.

## **DEPÓSITOS ÓSEOS ANIMALES**

Diversas referencias orales aluden al hallazgo de huesos animales en el interior de paramentos castrexos, información confirmada por el descubrimiento reciente de huesos de caballo dentro de la muralla del castro de Espiñaredo, en As Pontes (cf. Rodríguez-Corral 2009, 180). El depósito ritual de restos animales en fortificaciones está también atestiguado en *Celtiberia* y en otras áreas del mundo antiguo, detectándose una preferencia por su depósito en lugares transicionales con el fin de proteger la construcción y a sus habitantes (Alfayé 2007; 2009, 314-315).

## **DEPÓSITOS METÁLICOS**

Los dos depósitos de materiales metálicos asociados a las murallas del castro de Saceda (Cualedro) podrían tener un carácter ritual dadas sus similitudes espaciales y morfológicas con otros depósitos metálicos del Norte de Europa (Hingley 2006), que son interpretados como prácticas destinadas a dotar de protección sobrenatural a los paramentos. Uno de estos depósitos se localiza junto a la entrada y la muralla de la croa de Saceda, al igual que sucede con la calota femenina depositada en Chao Samartín, ubicación que parece estar evidenciando que los accesos a las acrópolis — centros de agregación y referentes espaciales identitarios— fueron también espacios para la práctica del ritual (Rodríguez-Corral 2009).

## **CABEZAS PÉTREAS EN LAS ENTRADAS**

Dos cabezas labradas en piedra halladas en castros del NW están asociadas espacialmente con entradas monumentales: se trata de la testa de San Cibrán de Las (Ourense), encontrada cerca de la puerta de la muralla; y de la cabeza descubierta en el extremo interior del corredor labrado en la roca que da acceso al poblado de A Graña, Melide (A Coruña), que debió de estar situada encima de la puerta o empotrada en alguna de las torres (Calo 1994). De esta forma, en A Graña el corredor de entrada canalizaba el tránsito liminal entre dos categorías espaciales ontológicamente diferentes —lo exterior y lo interior, lo extraño y lo familiar—, y la cabeza —ya fuera la representación de una deidad o un individuo heroizado— sancionaba esa ruptura y protegía a la comunidad de las amenazas externas.

## **LOS GUERREROS GALAICO-LUSITANOS COMO IMÁGENES EN ACCIÓN**

En relación con las murallas y con las puertas, puntos críticos en la defensa y protección de la sociedad, se exhiben las estatuas de los guerreros galaico-lusitanos. Aunque muchas de estas esculturas han aparecido descontextualizadas, su ubicación liminal está confirmada arqueológicamente por los restos de estatuaria localizados entre las murallas o en la laderas de los castros —como en Roiz (Braga), Santa Comba y Bergazo (Lugo)—, pero sobre todo por el hallazgo *in situ* junto a una de las entradas del castro de

Sanfins (Paços de Ferreira) de una peana de la que arrancan los pies de una escultura de guerrero (Calo 1994). La performatividad del armamento de la escultura actúa en la construcción y defensa de estas comunidades, siendo una de sus características más llamativas la posición del escudo o *caetra*: el guerrero lo sujeta frontalmente a la altura del vientre, mostrándolo al visitante que se acerca al poblado. Esta posición tan forzada puede estar relacionada con el papel simbólico del escudo en el mundo antiguo: la posesión del escudo señala la independencia y anuncia la defensa de la misma, y funciona como una metáfora material de protección. La pérdida del escudo, como ha señalado Lincoln (1991, 143), implica la renuncia del grupo vencido a los límites sociales que previamente había mantenido, lo que responde a una concepción del escudo como frontera móvil que separa a uno mismo, al grupo y al territorio, del Otro. Además, la representación del laberinto en los escudos de algunas esculturas como las de Armeá (Ourense), Cedunfe (Viana do Castelo) o las de Lezehno (Vila Real), podría ahondar en esta dimensión apotropaica del guerrero, ya que el laberinto, entre sus múltiples significados, está vinculado con la defensa física de un territorio o ciudad a través de su protección mágico-religiosa (Quesada 2003, 98; Rodríguez-Corral 2009).

Por tanto, la escultura del guerrero castrejo no tiene un papel pasivo como simple reflejo de una ideología heroica, sino que se trata de un artefacto activo. Su performatividad emana de la incardinación del soporte (piedra), de la acción materializada en él (mostración del escudo), del lugar en el que la imagen se exhibe (la muralla), y de la audiencia para la que está destinada (los individuos que acceden al recinto desde el exterior), reproduciendo a nivel pre-predicativo la liminalidad del espacio y activando el poder de la imagen. Así, el significado de la muralla como espacio liminal en la arquitectura del castro es enfatizado por la presencia de la escultura del guerrero, que anuncia visualmente y con antelación esta zona de transición, marcando la independencia del castro y funcionando a su vez como activo elemento protector de la comunidad.

## **CONCLUSIÓN**

Sobre la base de los datos expuestos y de la existencia de numerosos paralelos antiguos (Alfayé 2009, 181-191, 287-311, 314-315), proponemos repensar las fortificaciones del NW como espacios en los que se materializan significados simbólicos y religiosos, y en los que las comunidades castrejas celebraron rituales ligados tanto a la delimitación física y simbólica del poblado, como al deseo de dotar de estabilidad a las construcciones y renovar su eficacia profiláctica e identitaria.

## BIBLIOGRAFÍA

- Alfayé 2007: S. Alfayé, “Rituales relacionados con murallas en el ámbito celtibérico”, *PalHisp* 7, 2007, 9-41.
- Alfayé 2009: S. Alfayé, *Santuarios y rituales en la Hispania Céltica*, Oxford 2009.
- Bachelard 1994: G. Bachelard, *La poética del espacio*, México 1994.
- Calo Lourido 1994: F. Calo Lourido, *A plástica da cultura castrexa galego-portuguesa*, A Coruña 1994.
- Hingley 2006: R. Hingley, “Defining community: iron, boundaries and transformation in later prehistoric Britain”, en A. Harding, S. Sievers y N. Venclova (eds.), *Enclosing the past. Inside and outside in Prehistory*, Sheffield, 2006, 116-125.
- Lincoln 1991: B. Lincoln, *Death, war and sacrifice*, Londres 1991.
- Maya, Cuesta 2001: J.L. Maya y F. Cuesta (eds.), *El castro de La Campa Torres. Período prerromano*, Gijón 2001.
- Parker Pearson, Richards 1997: M. Parker Pearson y G. Richards (eds.) *Architecture and order. Approaches to social space*, London-New York 1997.
- Quesada 2003: F. Quesada, “¿Espejos de piedra? Las imágenes de armas en las estatuas de los guerreros llamados galaicos”, *MM* 44, 2003, 87-112.
- Rodríguez-Corral 2009: J. Rodríguez-Corral, *A Galicia castrexa*, Santiago de Compostela 2009.
- Rodríguez-Corral, Alfayé e.p.: J. Rodríguez-Corral y S. Alfayé (e.p.): “Protection in action: ritual activities connected with defences in the Iron Age Northern Iberia”, *OJA*, e.p.
- Turner 1967: V. Turner 1967: *The forest of symbols. Aspects of Ndembu ritual*, New York 1967.
- Villa, Cabo 2003: A. Villa y L. Cabo, “Depósito funerario y recinto fortificado de la Edad del Bronce en el castro de Chao Samartín: argumentos para su datación”, *TP* 60.2, 2003, 143-151.

*Silvia Alfayé*  
*Universidad del País Vasco*  
*e-mail: silvia.alfayé@ehu.es*

*Javier Rodríguez-Corral*  
*Universidad de Santiago de Compostela*  
*e-mail: javier.corral@usc.es*