© 2017 ARQUEOLOGÍA IBEROAMERICANA 34: 9–20. ISSN 1989–4104. http://laiesken.net/arqueologia/.

RESEARCH ARTICLE

PERFORMATIVIDAD DE LA ANSIEDAD: ENCUENTROS MATERIALES ENTRE ROMA Y LAS COMUNIDADES LOCALES EN EL NOROESTE DE IBERIA

The Performativity of Anxiety: Material Encounters between Rome and Local Communities in Northwestern Iberia

Javier Rodríguez-Corral

School of Archaeology, University of Oxford, Reino Unido

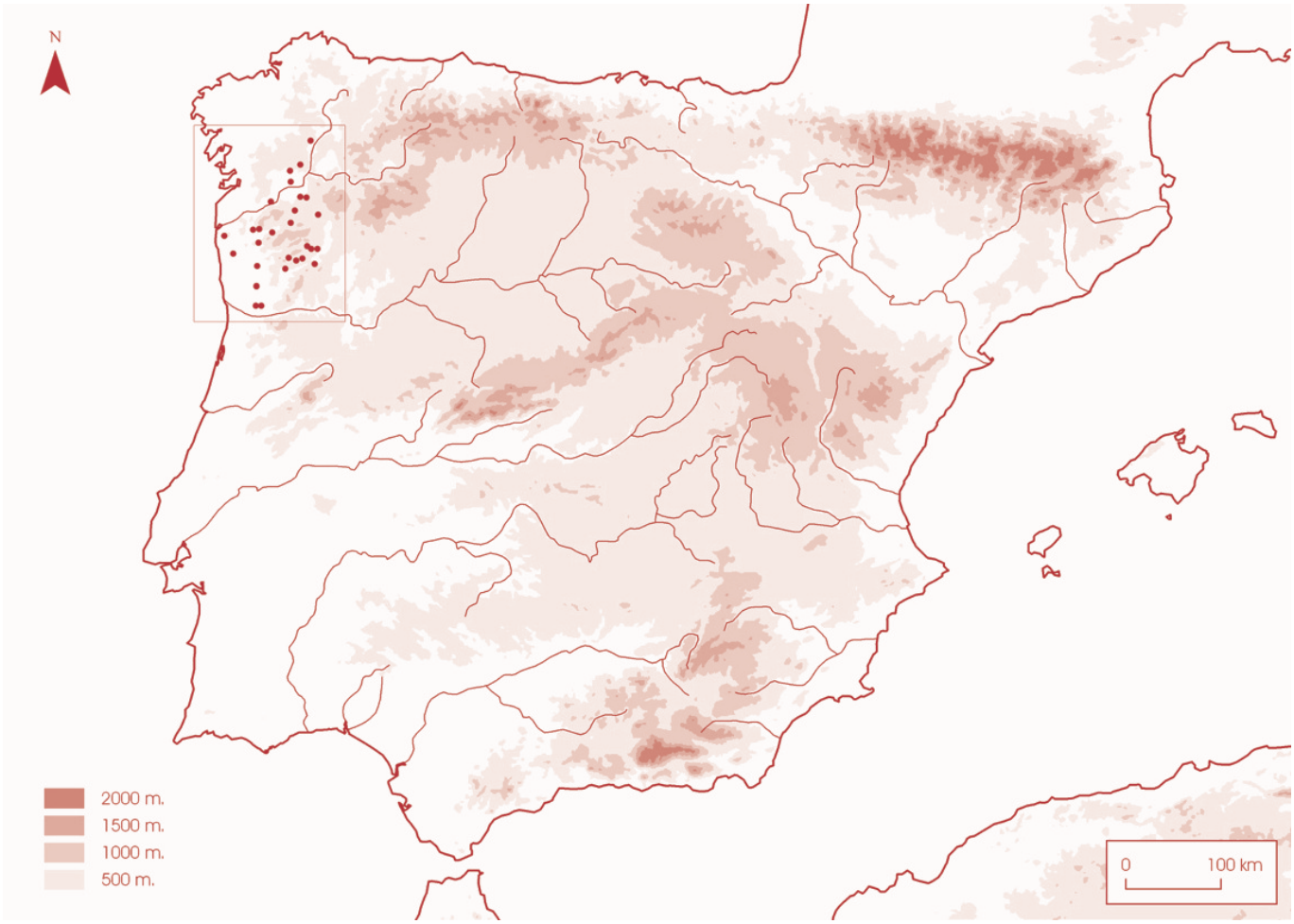

Figura 1. Mapa de distribución de las estatuas de guerrero.

RESUMEN. *Este artículo analiza desde una aproximación* performativa *la formación de topografías emocionales en relación a los castros de la Segunda Edad del Hierro (siglos II-I a. C.) en el noroeste de Iberia. En particular, explora cómo los individuos, al incardinarse con diversos tipos de formas y prácticas materiales e iconográficas, fueron afectados emocionalmente de un modo que ayudó a estructurar la realidad social de las comunidades locales.*

Recibido: 20-3-2017. Modificado: 28-3-2017. Aceptado: 31-3-2017. Publicado: 8-4-2017.

Edited & Published by Pascual Izquierdo-Egea. English proofreading by Valerie Elizabeth Bondura.
Arqueol. Iberoam. License CC BY 3.0 ES. http://purl.org/aia/342.

Al examinar la manera en que los individuos se relacionaron con este mundo material, podemos trazar la creación de una nueva estrategia sociomaterial de resistencia, que fue crucial para gestionar sentimientos tales como la ansiedad, consecuencia de la presencia de Roma en la región.

***PALABRAS CLAVE**: arqueología de las emociones, performatividad, materialidad, iconografía, Edad del Hierro, romanización, cultura castreña.*

***ABSTRACT**. This paper analyzes the shaping of emotional topographies in connection with late Iron Age hillforts (2nd-1st centuries BC) in Northwestern Iberia using a performative approach. In particular, it explores how, by engaging with various material and iconographic forms and practices, people were affected emotionally in ways that helped to structure the social reality of the local communities. By examining the manner in which people engaged with this material world, we can trace the creation of new sociomaterial strategies of resistance, which were crucial in managing anxieties caused by Roman presence in the region.*

***KEYWORDS**: Archaeology of Emotions, Performativity, Materiality, Iconography, Iron Age, Romanization, Castro Culture.*

1. INTRODUCCIÓN

A finales de la Segunda Edad del Hierro (siglos IV-I a. C.), las comunidades del noroeste de Iberia sufrieron importantes cambios. Antes de ser integradas en el sistema provincial romano, estos grupos transformaron sus estructuras desarrollando un modelo social mucho más jerárquico y complejo que aquel que había caracterizado al periodo previo. La presencia de Roma en la región, a través de su actividad comercial, exploratoria y militar, fue un factor clave de estos cambios. El comercio marítimo, heredero de las rutas fenicias, alentó diferencias locales mediante el acceso asimétrico a las mercancías mediterráneas tanto a nivel social como territorial. Por otro lado, la participación de individuos del noroeste en contiendas militares fuera de sus fronteras, así como la creciente presión que el ejército romano desplegó sobre el noroeste de Iberia desde el siglo II a. C., supusieron la transformación definitiva de la estructura sociopolítica de las comunidades locales. El comercio y la guerra alentaron en el noroeste un espacio sociopolítico que puede ser definido como «zona tribal», un área periférica afectada por el Estado romano aunque no bajo su control político y administrativo (González 2009). Tal y como Ferguson y Whitehead (1992) han indicado en este tipo de áreas, el Estado normalmente recurre a una forma mixta de coerción (amenaza militar) y seducción (oportunidades de intercambio) para establecer su control sobre los grupos locales. En el noroeste de Iberia, este doble tipo de interacción implicó la ruptura de la «seguridad ontológica» (Giddens 1991) de las comunidades locales. Esta seguridad, amparada en un sentido de continuidad respecto al pasado y el presente —la reproducción de emociones estables frente al caos y la ansiedad—, se resquebraja con la intensificación y transformación de las formas de conflicto interregional y, en último término, la militarización y la aparición de grupos especializados vinculados a las armas.

El contexto de conflictividad fruto del encuentro con un Estado en expansión tiene efectos irreversibles sobre los grupos indígenas afectados. Tales circunstancias normalmente animaron alianzas y políticas de integración u oposición entre las poblaciones locales, alentando procesos de *sinecismo* o violencia intertribal, dependiendo de los casos. En el noroeste de Iberia, tal como ocurrió en el mundo antiguo en general (Mattingly 1992), el contacto con Roma favoreció el desarrollo de jefaturas. Diferentes cambios en el registro arqueológico lo confirman: procesos de concentración de población, sustitución de pequeños castros por grandes asentamientos, que albergan no solo población más numerosa sino socialmente más heterogénea, y monumentalización de los sistemas defensivos, convirtiendo los castros en referentes visuales de un paisaje ahora fuertemente encastillado (González-Ruibal 2006-07). Las políticas de resistencia y de adaptación a las nuevas circunstancias emergen en el ámbito material e iconográfico de estas comunidades, algo planteado también para otras regiones (Webster 2003; Alfayé 2011). Junto a estos cambios, surge una plástica monumental, una estatuaria en piedra que materializa a las nuevas elites locales de estas jefaturas (Rodríguez-Corral 2009). En mi opinión, la emergencia de esta iconografía está asociada al intento de reconfigurar el espacio social y emocional castreño en concordancia con la nueva situación política.

Estos cambios —*sinecismo*, monumentalización y representación icónica de una elite— estructuraron un nuevo modo de estar y percibir el mundo con fuertes connotaciones emocionales. En otros palabras, la fase

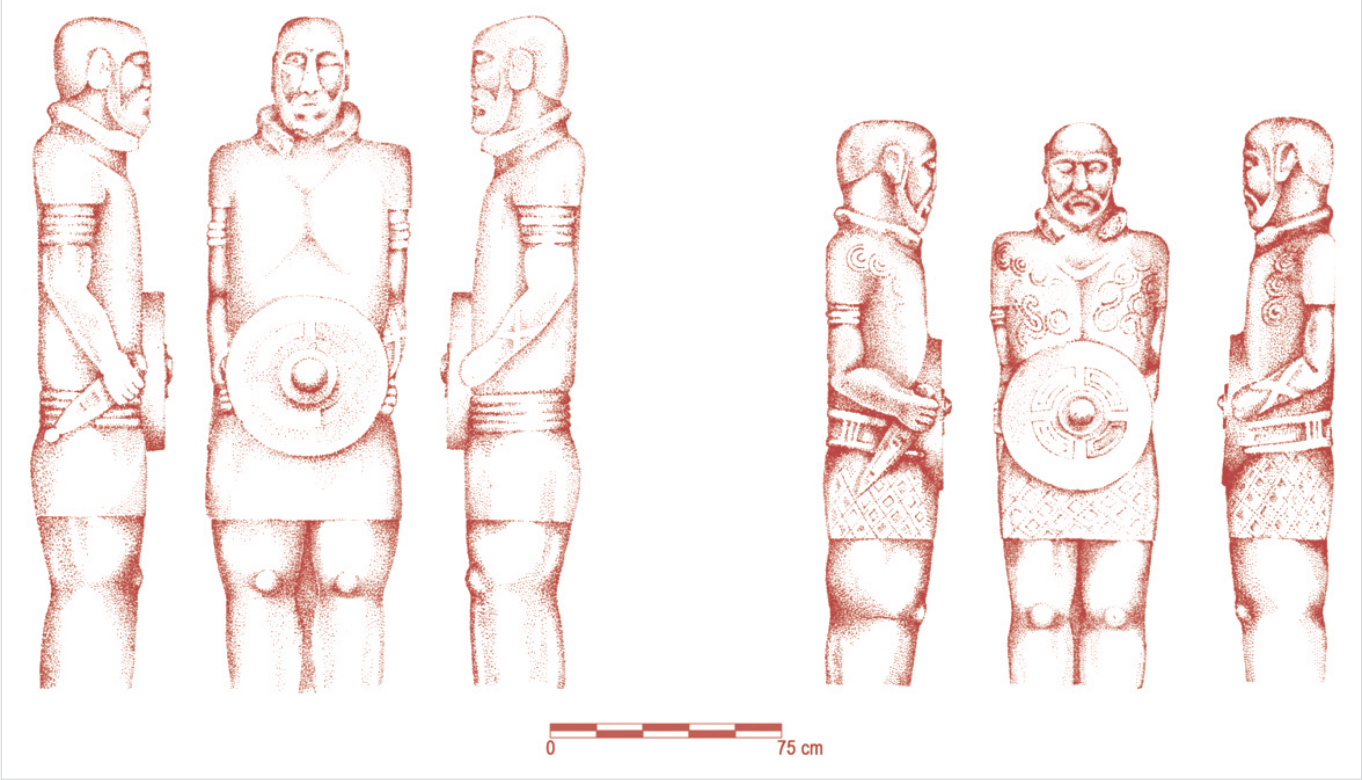

Figura 2. Estatuas de guerrero. Castro de Lezenho, Vila Real (Silva 1986).

previa a la integración definitiva de la comunidades locales en el sistema provincial romano puede describirse como un periodo de fuerte inseguridad ontológica. El propósito de este trabajo es aproximarnos al modo en que las comunidades castreñas construyeron espacios *performativos* para la gestión de emociones como el miedo y la ansiedad, al enfrentarse a un nuevo contexto de cambio en el que un Estado en expansión interfiere en sus modos de vida tradicionales.

2. EMOCIÓN, RACIONALIDAD Y MUNDO MATERIAL

La ansiedad es una emoción que, dependiendo de los planteamientos de los autores, suele comprenderse como un estado psicológico indistinguible del miedo o fuertemente vinculado a él. Es frecuente, por ejemplo, considerar el miedo como una respuesta cognitiva a una amenaza y la ansiedad como una consecuencia del miedo. Así, bajo esta perspectiva, una persona que siente miedo también puede sentir ansiedad (Beck *et al.* 2005). Sin embargo, otros autores afirman que el miedo y la ansiedad son emociones que surgen bajo diferentes condiciones. El miedo emerge cuando un individuo o grupo de individuos se enfrenta activamente a una amenaza percibida, mientras que la ansiedad irrumpe cuando existe una amenaza sin unos medios efectivos o realistas para enfrentarse a ella (Ohman 2008). Estudios en neurobiología apuntan a que el miedo y la ansiedad deben ser vistos como formas diferentes de experimentar la realidad. En este sentido, detrás del miedo suele existir un comportamiento de evitación. Sin embargo, la ansiedad es un estado de vigilancia prolongado en el tiempo ante una amenaza de inseguridad y ambigüedad que puede perdurar incluso después de que la amenaza desaparezca (Fleisher y Norman 2016).

Aunque para la arqueología resulte difícil estudiar emociones específicas sentidas por individuos concretos, sí que puede estudiar componentes emocionales de la experiencia de las comunidades pretéritas (Tarlow 1999). Más allá de ensayar una aproximación *internalista* a las emociones de las comunidades castreñas en el contexto de su interacción con Roma, mi propósito es aproximarme a algunas de las «texturas» emocionales (Harris 2010: 360) de las arquitecturas y formas materiales castreñas, asumiendo una concepción «extendida» de la mente y la personalidad de los individuos. Para ello, quiero subrayar tres ideas que van a vertebrar mi discurso. En primer lugar, no existe un pensamiento racional sin un contenido emocional. Tal como ha de-

Figura 3. Roca armada de Auga da Laxe (Gondomar).

mostrado Damasio (2000), no se puede pensar o construir un mundo coherente y efectivo al margen de las emociones, ya que son estas las que dan sentido a los modos de racionalidad de cada sociedad. En segundo lugar, debemos valorar en su justa medida el papel que la materialidad juega en la emocionalidad de los individuos y las comunidades, ya que lo material y lo social están mutuamente implicados en la vida emocional de los individuos. Acciones sociomateriales como el arte y el ritual son «imágenes públicas de sentimiento» (Geertz 1973) que estructuran y reflejan la experiencia emocional de las personas. Así, las relaciones sociales crean las relaciones materiales, pero las relaciones materiales también crean las relaciones sociales. En el centro de esta dialéctica se hallan las emociones. Las características físicas, formales, estéticas y semióticas de los objetos y formas materiales tienen el poder de influir; son elementos activos en la producción vital de las comunidades. En este sentido, los objetos y arquitecturas pueden canalizar intenciones de individuos ausentes y afectar a otros de manera estratégica (Gell 1998); pueden ser «puertas» al pasado (creando memoria), sistemas que permiten unir puntos en el espacio (creando lugar), o filtrar y alentar ideas o valores por sí solos (creando ética) (Latour 2005).

En definitiva, lo material hace tangibles los vínculos entre individuos, comunidades, acontecimientos y valores, dando lugar a lo social. En tercer lugar, se necesita algo más que formas materiales: los individuos se incardinan en el mundo material a través de sus cuerpos (Gosden 2004a). Por tanto, si las emociones son producidas y evocadas mediante la imbricación del cuerpo y el mundo material, entonces los aspectos *performativos* del paisaje pueden mostrarnos mucho sobre la constitución emocional de la cultura castreña. Al analizar los vínculos entre la iconografía y el cuerpo de los individuos en el contexto del castro, podemos empezar a examinar cómo las emociones fueron forzadas o evocadas. Es decir, podemos explorar cómo el colectivo de formas y acciones materiales —formado por estatuas, murallas, puertas, rocas, depósitos rituales, etc.— ayudó a *emocionalizar* ideas, memorias, valores de estas comunidades relacionados con el contexto sociopolítico.

3. LOS GUERREROS DE PIEDRA: «REARMANDO» EMOCIONES EN EL PAISAJE

Durante finales de la Segunda Edad del Hierro, en los asentamientos castreños del noroeste de Iberia se levantó un conjunto de estatuas que representaron a una elite emergente. En la actualidad conocemos 32 ejemplares (Calo 1994) que se distribuyen en el sur del

territorio castreño, área que primero se vio afectada por la presencia y la presión de Roma (figs. 1 y 2). Sin embargo, estas estatuas, más que simples representaciones de la realidad como ocurre en muchos otros contextos, funcionaron como auténticos agentes sociales y de poder. Por esta razón, más que preocuparme por lo que reflejan de la sociedad castreña, estoy interesado en intentar comprender cómo participaron en la construcción de dicha sociedad. Su ubicación en el paisaje es clave para ahondar en esta línea. Los guerreros de piedra funcionaron en el contexto de dos elementos del paisaje del castro: las rocas y las murallas de los castros. Esta doble relación topográfica permite asociarlos a dos tipos de *liminalidad*: una de tipo espacial (en relación a las murallas) y otra de tipo temporal (en relación a las rocas). Dichas relaciones hacen que estas imágenes materiales puedan trabajar en la producción de lo que Harris (2010) ha llamado «geografías emocionales y mnemotécnicas» que orientan los cuerpos, crean memorias y evocan sentimientos en el paisaje. El poder afectivo y ético de esta *performance* ayudó a construir la sociabilidad de los individuos y comunidades locales en el contexto de finales de la Edad del Hierro. Estas capacidades afectivas son el resultado de la imbricación de dos escalas de la realidad: el contexto físico en donde se sitúan (asentamiento, murallas y rocas) y el contexto social y político en donde actúan (zona tribal).

3.1 Las Rocas

En términos generales, ninguna estatuaria trasmite su sentido por sí sola en un contexto neutral de exhibición. Sus relaciones materiales con el entorno suelen jugar un papel clave en la producción de su significado. De esta manera, el valor y el sentido de los guerreros de piedra están indisolublemente unidos al de las rocas, espacio físico donde se ubicaron (Rodríguez-Corral 2012). Diversos procesos metafóricos y mnemotécnicos crean relaciones y vínculos de diferente tipo, contribuyendo a la formación de una emocionalidad concreta en los paisajes encastillados de finales de la Edad del Hierro. Estas relaciones son clave en la medida que los significantes materiales, a diferencia de otro tipo de significantes, tipifican o producen algo por asociación o al compartir atributos (Tilley 1999); pudiendo afectar emocionalmente, en último término, a los individuos que entran en su campo de acción. En este sentido, el conjunto material y metafórico formado por la roca y el guerrero debió de operar a dos niveles: la roca como «lugar» y la piedra como «sustancia». Ambos elementos representan dos vectores clave en la producción emocional de este tipo de instalación iconográfica.

La seguridad ontológica, como afirma Giddens (1991), está relacionada con la diferenciación entre espacio y lugar. El espacio es lo definido por coordenadas de tipo cartesiano, sin ninguna significación real para el individuo. El «lugar», sin embargo, está hecho a partir del «habitar»; es un acumulador de sentimientos y emociones en el que los individuos desarrollan una rutina ritual y una seguridad ontológica. La relevancia que las rocas tuvieron en la prehistoria del noroeste de Iberia es clave aquí. Estos espacios funcionaron como lugares numinosos y de actividad ritual para las comunidades (Bradley 2000; Alfayé 2011). El grabado y depósito de armas u otros objetos, junto a otro tipo de actividades, fueron una de las prácticas sociomateriales habituales que ayudaron a monumentalizar las rocas y hacerlas un «lugar» ideológico y moralmente clave durante la Edad del Bronce. Como tal, las rocas durante finales de la Edad del Hierro debieron de funcionar como un poderoso *locus* material de memoria y, por tanto, de emoción, creando una conexión física, pero también psíquica, entre el presente y el pasado. En este sentido, la rocas a finales de la Edad del Hierro debieron de funcionar como «puertas» que conectaron a las comunidades locales con su pasado, actualizando ideologías ancestrales en busca de una nueva seguridad en el presente ante la inestabilidad fruto de la presión de Roma en la región.

Las rocas con grabados de armas durante la prehistoria han sido interpretadas siguiendo tres propuestas básicas. La primera hipótesis sostiene que el grabado de armas en las rocas desempeñó un papel en la construcción de espacios religiosos donde tuvieron lugar ritos de agregación de guerreros (Vázquez 2000). De acuerdo con esta idea, estos lugares fueron un espacio clave en la constitución y legitimación de los guerreros durante la Edad del Bronce. La segunda hipótesis considera estos espacios como lugares numinosos en los que las comunidades locales realizaron rituales. El depósito de bienes de prestigio en las rocas reflejaría la consolidación de elites que realizan ofrendas a los dioses para recabar su apoyo. Como ha señalado Kristiansen (2001: 115) para casos similares, las ceremonias pueden ser comunales, pero las ofrendas se ocultan en la roca —al igual que en los ríos— y el jefe obtiene a cambio una posición sagrada como representante de los dioses. En este sentido, Bradley (1998) también ha defendido que los grabados de armas en la roca podrían haber funcio-

nado como metáforas de depósitos rituales. Sea como fuera, esta línea interpretativa llevaría a defender un papel de las rocas como un lugar de contacto con los dioses y, en último término, de legitimación de las elites. Finalmente, la tercera hipótesis, tal vez la más tradicional, considera los petroglifos como marcadores territoriales (Bradley 1997).

Me gustaría poner de relieve dos ideas que permiten integrar y reconceptualizar estas interpretaciones. En primer lugar, los grabados y las rocas debieron de trabajar material y conceptualmente juntos. Lo mismo que sostengo para los guerreros de piedra también lo defiendo para los grabados de armas: su entorno material no puede ser considerado un simple telón de fondo sin relación significativa con las armas representadas. Por tanto, debemos pensar estos espacios como «rocas armadas» más que como grabados sobre rocas (fig. 3). En segundo lugar, dichas «rocas armadas» no tienen una mera lógica comunicativa o representativa en el paisaje sino una función *enactiva* (Varela *et al.* 1992: 9): fueron generadoras de pensamiento y acción durante la prehistoria y a través de ellas se «armó» un paisaje específico. Sin el aporte material de la roca y su posición en el paisaje, las ideas representadas carecerían de un campo de acción para ser pensadas y experimentadas. Los individuos, en el campo de acción de las «rocas armadas», fueron educados en creencias y visiones éticas relacionadas con la nueva gestión de la violencia que surge con la generalización de las armas metálicas. O si se quiere, las «rocas armadas» extendieron una ética y emocionalidad guerrera en el paisaje de la Edad del Bronce y la Edad del Hierro. En suma, teniendo en cuenta cualquiera de los aspectos que las diferentes interpretaciones subrayan, parece lógico pensar que la ubicación de los guerreros de piedra en las rocas a finales de la Segunda Edad del Hierro tenga que ver con una reactualización de prácticas ancestrales que se remontan a la Edad del Bronce, que sirven para legitimar en el paisaje a las nuevas elites de finales de la Edad del Hierro.

El segundo vector antes mencionado está relacionado con el valor metafórico de la piedra como sustancia, que no hace más que ahondar en lo que se acaba de plantear. La literatura arqueológica y antropológica confirma que a lo largo de la historia ha existido una apreciación recurrente de la piedra como sustancia material sensualmente potente (Hamilton *et al.* 2011). Debido a características como su dureza, resistencia y perduración, este material ha sido vinculado habitualmente al cuerpo de los hombres, actuando como un símbolo material de linaje y ancestralidad (Parker y Ramilisonina 1998). En el caso de los guerreros de piedra, ubicados sobre grandes rocas, debió de generar efectos *performativos* al dar la impresión de que eran un elemento indisoluble del paisaje a través de un doble mecanismo (Rodríguez-Corral 2012). Por un lado, la estatua situada en las rocas produjo un conjunto sociomaterial con gran fuerza metafórica, mostrando al guerrero emergiendo directamente de la roca, un espacio sagrado y ancestral para esas comunidades y de legitimación para sus jefes. Por otro lado, el guerrero procede de las rocas en la medida en que la piedra con la que fue hecho se extrajo de las propias formaciones rocosas del paisaje. Por tanto, pudo generarse un significado fenomenológico consistente en que el cuerpo del guerrero formaba parte del ámbito inmutable y ancestral del paisaje (las rocas), en contraposición a otras partes o aspectos más cambiantes o menos perdurables del mismo.

3.2 Las entradas y murallas

Las entradas y las murallas de los castros son el segundo conjunto material y metafórico al que los guerreros de piedra están asociados. Estos lugares tienen una gran carga significativa: mientras las murallas crean espacios ontológicamente diferenciados, las entradas se convierten en espacios de transición, en «no-lugares» (Augé 1995). Si las rocas trabajan a nivel de *liminalidad* temporal, las murallas/entradas lo hacen a nivel espacial. En este sentido, el estatus de las entradas está lejos de ser seguro en términos ontológicos. Para comprender la participación de las estatuas de guerreros en la producción de paisajes emocionales centrados en la gestión de la ansiedad e inseguridad ontológica, debemos prestar atención a tres elementos. En primer lugar, sus relaciones con las formas materiales que la rodean —muros y puertas— y la actividad ritual asociada a estas áreas (rituales de paso y profilácticos). En segundo lugar, la configuración *performativa* resultante de su localización, creando un tipo concreto de audiencia. Y en tercer lugar, cómo los objetos e iconografías que conforman la imagen del guerrero adquieren sentido en el espacio del castro.

Los castros, al igual que otros tipos de lugares, son un producto fenomenológico y *performativo* de las relaciones materiales y sociales producidas a lo largo del tiempo. Mientras los muros crean diferentes dominios ontológicos (exterior vs. interior, enemigo vs. amigo, etc.), las entradas no solo conectan ambos dominios

Figura 4. Muralla y roca donde se erigió el guerrero de piedra del Castro de Sanfins, Paços de Ferreira.

sino que posibilitan el tránsito entre ellos (Parker y Richards 1997: 24) (fig. 4). Por tanto, la acción ritual y religiosa en estos contextos está marcada por las ideas de protección y transformación. El hallazgo recurrente de depósitos e imágenes materiales en muros y entradas de asentamientos prehistóricos (Edmonds 1993; Gheorghiu 2003; Hingley 2006; Alfayé 2007) sugiere que estas formas arquitectónicas llegaron a ser espacios necesitados de práctica ritual profiláctica y fundacional. Así, por ejemplo, en el noroeste, los objetos metálicos y los restos óseos humanos hallados en el contexto de muros y entradas a los castros (González-Ruibal 2006-07; Alfayé y Rodríguez-Corral 2009; Rodríguez-Corral 2009: 178-180) podrían haber tenido una intencionalidad de protección sobrenatural de los muros.

La movilidad en el entorno del castro requiere procesos de adaptación y transformación denominados tradicionalmente ritos de paso. Estas prácticas materiales implican a individuos cruzando puntos críticos en donde diferentes planos de la realidad —físico, cultural, religioso, ritual— confluyen o divergen. Los encuentros entre identidades divergentes son complejos y problemáticos y, en estos contextos sociomateriales de intersección, dos nociones que se solapan conceptualizan el espacio liminar que necesita ser gestionado: la acogida y la guerra. En el mundo antiguo, por ejemplo, el término *hospitium* comparte su raíz latina con *hospes* (extranjero) y *hostis* (enemigo). En estos contextos de ansiedad, la negociación cultural y sociopolítica necesita una presentación culturalmente reconocible o fácilmente traducible o interpretable para los participantes (Inomata y Coben 2006). Esto contribuye a romper el círculo del asentamiento a diferentes niveles —religioso, político, emocional— y establecer relaciones sociales entre los miembros de la comunidad y los acogidos.

La naturaleza teatral del colectivo sociomaterial formado por puertas, murallas, prácticas rituales, rocas e imágenes materiales requiere la presencia física de una audiencia. La manera en que esta audiencia es incorporada y cómo sus cuerpos interaccionan con las formas físicas contribuyen a la creación de una dimensión *performativa* que alienta respuestas emocionales. Desde un punto de vista analítico, su participación en esta topografía liminar se establece a través de dos estrategias: prácticas de incorporación y mecanismos de inscripción (Rowlands 1993). En el primer caso, los individuos que se acercan a los límites del castro, antes de poder entrar, deben realizar una secuencia de actos *performativos*. Esta ejecución ritual permite un juego dialéctico consistente en externalizar e internalizar cultura, y dramatiza mediante acciones altamente significativas y emocionales el proceso de tránsito que se está llevando a cabo. Un conjunto de depósitos localizados en las laderas o junto a las murallas del castro, formados por armas y objetos rituales, parece evidenciar la ejecución de ritos de paso. Es el caso, por ejemplo, del depósito de dagas descubierto fuera del castro de Sofán (López Cuevillas 1989), o el área de depósito localizada en la zona de acceso al castro de Neiva, donde se han hallado dos cascos *montefortinos* —probablemente del mismo tipo que los que portan algunos guerreros de piedra—, dos sítulas y tres vasos metálicos (Rodríguez-Corral 2009: 179).

Asimismo, formas de inscripción como muros, puertas, saunas o zonas de acceso proveen escenarios para eventos teatrales con fuerte contenido emocional, formando espacios ordenados que definen y alimentan tipos específicos de movilidad e interacción entre los cuerpos de los participantes y las formas materiales. Tres características son comunes a cualquier participante en

Figura 5. Réplica de una de las estatuas de guerrero del castro de Lezenho, Vila Real (foto: CEDIEC).

este contexto. En primer lugar, el observador se encuentra fuera del castro. En segundo término, a medida que se aproxima al castro, en dirección a la entrada, inicia un proceso para transitar de un espacio ontológico a otro. Un espacio de ansiedad emerge como consecuencia de dicho proceso. Y en tercer lugar, a medida que se acerca a la entrada, el campo de acción de la estatua se intensifica.

4. SEMIÓTICAS, ESTÉTICAS Y EMOCIONES

En el contexto de creciente incertidumbre y confrontación de finales del siglo II a. C. con la injerencia de Roma en el noroeste, la *performatividad* de estas imágenes les permite actuar como poderosos actores que negocian emociones en el paisaje. El cuerpo estático del guerrero de piedra requiere del cuerpo en movimiento de un observador para producir significado. En contraste con el movimiento de este observador, el hieratismo y simbolismo subrayan la posición firme del guerrero que emana de la roca misma y, por tanto, del paisaje (fig. 5). La contraposición del tamaño de los cuerpos también debió de jugar un papel clave. La mayoría de las estatuas mide entre 2 y 3 metros, alcanzando incluso los cuatro metros en algún caso (Calo 2003: 15). Su dimensión sobrehumana podría incrementar su poder en el contexto liminar: en primer lugar, porque permite que sean vistos a distancia, potenciando su campo de acción; y, en segundo lugar, porque sus grandes dimensiones, en contraposición al cuerpo humano, enfatizarían los valores y el poder de los nuevos guerreros.

Comúnmente, su estética ha sido interpretada como una consecuencia del arte provincial romano, siguiendo la teoría de la romanización tradicional (Rodríguez-Corral 2012). La carencia o presencia de rasgos estéticos tales como el naturalismo, movimiento o realismo ha llevado a algunos investigadores a considerar estas

estatuas como formas imperfectas de arte provincial (Almeida 1974; Calo 1994). Sin embargo, en diversos trabajos se han criticado recientemente las aproximaciones que interpretan las estéticas provinciales o periféricas al mundo romano como la incapacidad de lograr asumir un canon clásico (Gosden 2004b; Hodos 2009; Hingley 2009; Revell 2009; Alfayé 2011). Esta aproximación oscurece las lógicas y valores locales y, por tanto, los modos alternativos que las iconografías pueden tener al margen de la metrópoli o de los estados que ejercen influencia es una zona periférica. Si esto es así en un contexto de provincialismo, más evidente es en un contexto de zona tribal como el surgido en el noroeste. Es decir, en un contexto de sociedad tribal, las lógicas estéticas, al igual que las lógicas semióticas, suelen mediar relaciones emocionales y permiten a las comunidades gestionar la realidad a través de sus sistemas de valor.

Tal como plantean Noelke (2003), Webster (2003) y Aldhouse-Green (2003), el arte como imagen pública puede configurarse como un espacio de resistencia en contextos de aculturación o injerencia romana. En este sentido, las imágenes de guerreros deben ser un ejemplo de resistencia e independencia sublimadas en el arte, que moviliza emociones en aquellos individuos que entran en su campo de acción, afectándoles a través de una serie de estrategias estéticas y semióticas. La misma estética de los guerreros, moviéndose lejos del naturalismo romano hacia el hieratismo, podría trabajar en políticas de resistencia mientras contribuye al reforzamiento de la identidad local. Y su materialidad, a través de una serie de características tales como la solidez, perdurabilidad y tamaño, como ya vimos, es esencial en la *performatividad* de la imagen.

La simplificación y estandarización del cuerpo de una estatua es un fuerte acto de concentración, al representar una imagen reguladora y esencial (Robb 2009): lo que se pierde en términos de naturalismo y movimiento se gana en términos de inmediatez y comprensibilidad, ya que se concede todo el protagonismo a los elementos representados. Las armas, gestos y símbolos del guerrero son claves en el espacio teatral que se ha descrito, estructurando la experiencia emocional y gestionando a nivel *performativo* los estados de ansiedad, miedo y protección de la comunidad. Así, dos elementos iconográficos del guerrero son ilustrativos del papel de las estratégicas semióticas de los guerreros. Uno de los rasgos más característicos de la estatua es la posición del escudo: el guerrero lo sostiene frente al abdomen, mostrándolo al visitante que se aproxima a la zona de entrada al castro. Esta posición puede estar relacionada con su papel simbólico en el mundo antiguo, en tanto que la posesión del escudo señala la independencia y anuncia la defensa de la misma, y funciona como una metáfora material de protección (Alfayé 2004). Al ser mostrado desde las murallas a individuos que se acercan al castro, se está reforzando *enactivamente* la zona liminar. 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. La figura geométrica que se representa en los escudos de cinco de los iconos castreños (Calo 1994) podría trabajar en esa misma línea. Si asumimos la interpretación tradicional que ve en él un laberinto, cabe pensar, como ha señalado Quesada (2003), que tal motivo podría ahondar en esta dimensión apotropaica del guerrero. El laberinto, entre sus múltiples significados, está vinculado con la defensa física de un territorio o asentamiento a través de su protección mágico-religiosa (Gell 1998).

Por su parte, la diestra agarrando la espada tiene un incuestionable valor semiótico. La mano derecha posee una gran significación en la mayoría de las comunidades indígenas de Iberia en general, y del noroeste en particular. A través de ella se representan los gestos materiales más importantes de estas comunidades. Simboliza la paz y la guerra: por un lado, realiza el gesto material de la *fides* y, por otro, ejecuta la guerra. Ambos aspectos, tal y como muestran los textos clásicos, la convierten en una metáfora material clave a nivel simbólico en la negociación sociopolítica de estas comunidades.

A través de Estrabón (3, 3, 6) sabemos, por ejemplo, que las comunidades indígenas del oeste ibérico cortaban «las manos de los prisioneros y consagraban las diestras» a los dioses. Se trata de una práctica muy extendida entre las comunidades indígenas de Iberia durante la Edad del Hierro, tal y como nos han trasmitido autores clásicos como Sexto Aurelio Víctor (*De Vir.* III, 58) y Diodoro Sículo (12, 56, 5). Asimismo, el registro arqueológico también confirma el poder simbólico de las diestras y el escudo en el contexto de las poblaciones indígenas de Iberia. La iconografía, por ejemplo, de las estelas de la Vispesa (Tamarite de Litera) y El Palao en Alcañiz (siglos II-I a. C.) narra el acto deshonroso de la negación de sepultura al enemigo por parte del guerrero victorioso, representándose la amputación de la diestra y la pérdida del escudo (Alfayé

2004). Estas acciones han sido igualmente confirmadas por el registro arqueológico en el asentamiento de la Edad del Hierro de La Hoya (Laguardia, Álava). En el asedio que el poblado sufrió en torno al siglo III a. C., la población fue sometida a prácticas de mutilación, documentándose la amputación de las diestras (Llanos 2005). En suma, parece evidente que prácticas materiales locales están en juego en esta acción material. La privación por vía violenta de la mano derecha o del escudo adquiere la consideración de una sinécdoque: ambos elementos funcionaron como significantes de la capacidad de los individuos para negociar y defenderse y, por extensión, representar a sus comunidades. Si asumimos la importancia del escudo al frente para crear un espacio diferenciado frente al enemigo/extranjero, y la diestra como metáfora material de independencia y capacidad política y militar de los individuos, podemos entender parte de las estrategias semióticas usadas por los guerreros en las rocas para *emocionalizar* la zona de transición de las murallas y entradas a los castros.

5. CONCLUSIONES

Las emociones en gran medida son producidas *performativamente*. El cuerpo de los individuos y el colectivo de formas materiales en el que estos participan juegan un papel clave en ello. En otras palabras, la vida emocional de un individuo o de una comunidad es conformada tanto por los escenarios en los que se desarrolla esa vida como por aquellos valores asociados culturalmente a ese mundo físico. De este modo, si las vidas emocionales de los individuos vienen dadas por sus interacciones —mediadas a través de sus cuerpos— con otros individuos, imágenes y formas materiales; entonces objetos, cuerpos y emociones son difíciles de separar entre sí. Las emociones emergen a través de la interacción cuerpo-materialidad, produciendo espacios *sinestésicos* donde las emociones se producen y se experimentan dentro de un contexto fenomenológico concreto. Así, las culturas tendrán diferentes estructuras de vida emocional, determinantes en la producción de individuos, en parte dependiendo de las condiciones y escenarios materiales.

En este trabajo se ha examinado cómo las emociones pueden ser producidas, canalizadas y evocadas *performativamente* a través de las formas materiales e iconográficas en torno a los castros. En este sentido, los guerreros de piedra trabajaron como formas de condensación de los sentimientos del grupo sobre sí mismos y su historia en un contexto concreto: la injerencia de Roma en el noroeste de Iberia. A través de una serie de relaciones sociomateriales, actuaron como *reservoir* de experiencias y memorias, tanto ordinarias como extraordinarias. Su capacidad para intervenir local y *pre-predicativamente* en un contexto general de ansiedad e inseguridad ontológica tuvo lugar a partir de un doble juego liminar; o, si se prefiere, a través de su participación en la gestión de una *liminalidad* temporal por un lado y espacial por el otro.

El guerrero en la roca es la actualización de finales de la Edad del Hierro de las «rocas armadas» que surgen en el paisaje del noroeste desde principios de la Edad del Bronce. Como espacios sagrados, rituales e icónicos, estas «rocas armadas» ayudaron a distribuir una ética guerrera en el paisaje durante la prehistoria. A finales de la Edad del Hierro, en un contexto de inseguridad, incertidumbre e interacción con Roma, esa idea cobra fuerza nuevamente, pero ahora la iconografía se *tridimensiona* para formar parte de un escenario teatral y monumental con un fuerte contenido emocional y cognitivo como es el castro y sus murallas. Los guerreros en la roca fueron un mecanismo ideológico de ancestralidad. Su estética y semiótica sirvieron para construir la geografía ideológica del castro. Los guerreros en la roca ayudaron a establecer vínculos emocionales con el pasado —subrayando la profundidad temporal del paisaje y la dependencia ancestral y religiosa de la comunidad—, mientras que, en relación a las murallas y entradas al castro, revelaron rupturas con el presente —produciendo espacios de diferenciación con el otro.

Las imágenes y formas materiales del castro no son simples materializaciones de ideas previas sino elementos que participan en su creación. Las estatuas, guerreros y murallas son claves para la imaginación de los individuos y deben ser concebidos como parte de una cognición «extendida» de estos individuos. Sin las formas y relaciones materiales e iconográficas que se han explorado en este artículo, las emociones y los valores carecerían de un campo para ser pensadas y experimentadas. La complejidad de la iconografía, el vínculo entre los guerreros de piedra y el cuerpo de sus observadores, la fuerza ancestral y numinosa de las rocas de donde emanan, así como los ritos y otras acciones ejecutadas en el entorno del castro, hicieron que los individuos que se acercaban al asentamiento desde el exterior fuesen conscientes del poder de toda la *performance*. El impacto de las cualidades formales del colectivo sociomaterial en los individuos no pertenecientes a esa comunidad pudo producir un rango de sentimientos

contextuales tales como temor reverencial o miedo, a la vez que pudo generar sentimientos de seguridad y tranquilidad en los propios miembros de la comunidad. En este sentido, el vínculo que se estableció entre las formas materiales e iconográficas con los individuos que se acercaban al castro fue fundamentalmente un vínculo entre estéticas/semióticas y emociones: las formas y relaciones materiales adjuntaron valores al mundo y ayudaron a constituir las relaciones sociales y los modos de estar de estas comunidades.

Sobre el autor

Javier Rodríguez-Corral, miembro investigador del Wolfson College *(*University of Oxford*) y del GEPN-AAT (Departamento de Historia, Universidad de Santiago de Compostela), es actualmente* visiting scholar *en la* School of Archaeology *(*University of Oxford*). Correo electrónico: javier.rodriguezcorral@arch.ox.ac.uk.*

BIBLIOGRAFÍA

Aldhouse-Green, M. 2004. *An Archaeology of Images: Iconology and Cosmology in Iron Age and Roman Europe.* Londres: Routledge.

Alfayé Villa, S.

— 2004. Rituales de aniquilación del enemigo en la «Estela de Binéfar» (Huesca). En *Actas del XXVII Congreso Internacional GIREA-ARYS IX: Jerarquías religiosas y control social en el mundo antiguo*, eds. J. Alvar Ezquerra y L. Hernández Guerra, pp. 63-76. Valladolid: Universidad de Valladolid.

— 2007. Rituales relacionados con murallas en el ámbito celtibérico. *Palaeohispanica* 7: 9-41.

— 2011. *Imagen y ritual en la Céltica peninsular*. Muros: Toxosoutos.

Alfayé Villa, S., J. Rodríguez-Corral. 2009. Espacios liminales y prácticas rituales en el Noroeste peninsular. *Palaeohispanica* 9: 107-111.

Almeida, C. A. F. de. 1974. *Escavações no Monte Mozinho*. Porto: Imp. Portuguesa.

Augé, M. 1995. *Non-Places: Introduction to an Anthropology of Supermodernity.* Londres: Verso.

Beck, A., G. Emery, R. L. Greenberg. 2005. *Anxiety Disorders and Phobias: A Cognitive Perspective.* Nueva York: Basic Books.

Bradley, R.

— 1993. *Altering the Earth: The Origins of Monuments in Britain and Continental Europe.* Edimburgo: Society of Antiquaries of Scotland.

— 1997. *Rock Art and the Prehistory of Atlantic Europe.* Londres: Routledge.

— 1998. Invisible Warriors: Galician weapon carving in their Iberian context. En *A Idade do Bronce en Galicia: novas perspectivas*, ed. R. Fábregas Valcarce, pp. 243-258. Sada: Edicións do Castro.

— 2000. *An Archaeology of Natural Places*. Londres: Routledge.

Calo Lourido, F.

— 1994. *A plástica da cultura castrexa galego-portuguesa.* A Coruña: Fundación Barrié.

— 2003. Catálogo. *Madrider Mitteilungen* 44: 6-32.

Damasio, A. R. 2000. *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making Consciousness.* Londres: Vintage.

Edmonds, M. 1993. Interpreting causewayed enclosures in the past and present. En *Interpretative Archaeology*, ed. C. Tilley, pp. 99-142. Londres: Berg.

Ferguson, R. B., N. L. Whitehead, eds. 1992. *War in the Tribal Zone: Expanding States and Indigenous Warfare.* Oxford.

Fleisher, J., N. Norman. 2016. Introduction. En *The Archaeologies of Anxiety: The Materiality of Anxiousness, Worry, and Fear*, eds. J. Fleisher y N. Norman, pp. 1-20. Nueva York: Springer-Verlag.

Geertz, C. 1973. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays.* Nueva York: Basic Books.

Gell, A. 1998. *Art and Agency: An Anthropological Theory.* Oxford: Oxford University Press.

Gheorghiu, D. 2003. Massive walls and decorated entrances: an archaeological approach to pre-modern architecture. En *Toward an Archaeology of Buildings: Contexts and Concepts*, ed. G. Malm, pp. 119-124. Oxford: British Archaeological Reports.

Giddens, A. 1991. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age.* Cambridge: Policy Press.

González García, J. F. 2009. Between warriors and champions: warfare and social change in the later prehistory of the north-western Iberian Peninsula. *Oxford Journal of Archaeology* 28/1: 59-76.

Gosden, C.

— 2004a. Aesthetics, intelligence and emotions: implications for archaeology. En *Rethinking Materiality: The Engagement of Mind with the Material World*, eds. E. DeMarrais, C. Gosden y C. Renfrew, pp. 33-40. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research.

— 2004b. *Archaeology and Colonialism: Cultural Contact from 5000 BC to the Present.* Cambridge: Cambridge University Press (CUP).

González-Ruibal, A. 2006-07. *Galaicos: poder y comunidad en el noroeste de la Península Ibérica (1200 a. C.-50 d. C).* A Coruña: Museo Arqueolóxico e Histórico da Coruña.

Hamilton, S., M. Seager Thomas, R. Whitehouse. 2009. Say it with stone: constructing with stones on Easter Island. *World Archaeology* 43/2: 167-190.

Harris, O. 2010. Emotional and mnemonic geographies at Hambledon Hill: texturing Neolithic places with bodies and bones. *Cambridge Archaeological Journal* 20/3: 357-371.

Hingley, R.

— 2006. Defining community: iron, boundaries and transformation in later prehistoric Britain. En *Enclosing the Past: Inside and Outside in Prehistory*, eds. A. Harding, S. Sievers y N. Venclová, pp. 116-125. Sheffield: J. R. Collis Publications.

— 2009. Cultural diversity and unity: empire and Rome. En *Material Culture and Social Identities in the Ancient World*, eds. S. Hales y T. Hodos, pp. 54-75. Cambridge: CUP.

Hodos, T. 2009. Local and global perspectives in the study of social and cultural identities. En *Material Culture and Social Identities in the Ancient World*, eds. S. Hales y T. Hodos, pp. 3-31. Cambridge: CUP.

Inomata, T., L. S. Coben. 2006. Overture: an invitation to the archaeological theatre. En *Archaeology of Performance: Theaters of Power, Community, and Politics*, eds. T. Inomata y L. S. Coben, pp. 11-46. Lanham: Altamira Press.

Kristiansen, K. 2001. *Europa antes de la historia*. Barcelona: Ediciones Península.

Latour, B. 2005. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory.* Oxford: Oxford University Press.

Lincoln, B. 1991. *Death, War, and Sacrifice: Studies in Ideology and Practice.* Chicago: The University of Chicago Press.

Llanos, A. 2005. *Mil años de vida en el poblado berón de La Hoya (Laguardia-Álava)*. Vitoria: Servicio de Publicaciones, Departamento de Cultura, Juventud y Deportes.

López Cuevillas, F. 1889. *La civilización céltica en Galicia.* Madrid: Istmo.

Marco Simón, F. 2006. Intimidación y terror en la época de las guerras celtibéricas. En *Terror et pavor: violenza, intimidazione, clandestinità nel mondo antico*, ed. G. Urso, pp. 197-213. Pisa: ETS.

Mattingly, D. J. 2002. War and peace in Roman north Africa: observations and models of state-tribe interaction. En *War in the Tribal Zone: Expanding States and Indigenous Warfare*, eds. R. B. Ferguson y N. L. Whitehead, pp. 31-60. Oxford: James Currey Ltd.

Noelke, P., ed. 2003. *Romanisation und Resistenz in Plastik, Architektur und Inschriften der Provinzen des Imperium Romanum.* Darmstadt, Mainz am Rhein.

Öhman, A. 2008. Fear and anxiety: overlaps and dissociations. En *Handbook of Emotions*, eds. M. Lewis, J. M. Haviland-Jones y L. F. Barret, pp. 709-729. Nueva York: Guilford Press.

Parker Pearson, M., C. Richards, eds. 1997. *Architecture and Order: Approaches to Social Space.* Londres: Routledge.

Parker Pearson, M., Ramilisonina. 1998. Stonehenge for the ancestors: the stones pass on the message. *Antiquity* 72: 308-326.

Quesada Sanz, F. 2003. ¿Espejos de piedra? Las imágenes de armas en las estatuas de los guerreros llamados galaicos. *Madrider Mitteilungen* 44: 87-112.

Revell, L. 2009. *Roman Imperialism and Local Identities.* Cambridge: CUP.

Robb, J. 2009. People of stone: stelae, personhood, and society in prehistoric Europe. *Journal of Archaeological Method and Theory* 16/3: 162-183.

Rodríguez-Corral, J.

— 2009. *A Galicia castrexa.* Santiago de Compostela: Edicións Lostrego.

— 2012. Las imágenes como un modo de acción: las estatuas de guerreros castreños. *Archivo Español de Arqueología* 85: 79-100.

Rowlands, M. 1993. The role of memory in the transmission of culture. *World Archaeology* 25/2: 141-151.

Tarlow, S. 1999. *Bereavement and Commemoration: An Archaeology of Mortality.* Oxford: Blackwell Publishing.

Tilley, C. 1999. *Metaphor and Material Culture.* Oxford: Blackwell Publishing.

Varela, F. J., E. Thompson, E. Rosch. 1992. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience.* Cambridge, MA: MIT Press.

Vázquez Varela, J. M. 2000. Significados y funciones de los grabados rupestres prehistóricos de armas metálicas en el Noroeste de la Península Ibérica. *Cuadernos de Estudios Gallegos* 47: 9-25.

Webster, J. 2003. Art as resistance and negotiation. En *Roman Imperialism and Provincial Art*, eds. S. Scott y J. Webster, pp. 24-52. Cambridge: CUP.