



Revista de Guimarães

Publicação da Sociedade Martins Sarmiento

O "MITO CELTA" NA HISTÓRIA.

PEREIRA GONZÁLEZ, Fernando

Ano: 1999 | Número: 109a

Como citar este documento:

PEREIRA GONZÁLEZ, Fernando, O "Mito Celta" na História. *Revista de Guimarães*, Volume especial - Actas do Congresso de Proto-História Europeia, 1999, p. 157-177.

Casa de Sarmiento
Centro de Estudos do Património
Universidade do Minho

Largo Martins Sarmiento, 51
4800-432 Guimarães
E-mail: geral@csarmiento.uminho.pt
URL: www.csarmiento.uminho.pt



Este trabalho está licenciado com uma Licença Creative Commons
Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional.
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>



casadesarmiento

centro de estudos do património

O Mito Celta na História

Fernando Pereira González

Revista de Guimarães, Volume Especial, I, Guimarães, 1999, p. 157-177

“Para moitos, quizais para a meirande parte da xente fóra do pequeno grupo dos grandes eruditos, no pasado e no presente, o ‘Celta’ é (...) un saco máxico, no que se pode meter calquera cousa, e do que pode saír case todo... Todo é posible no fabuloso Crepúsculo Celta, que é non tanto un crepúsculo dos deuses como da razón”

(J. R. R. Tolkien)

INTRODUCCIÓN

Esta frase do famoso escritor de literatura fantástica ilustra moi ben o papel que os *celtas* teñen xogado no pensamento occidental dende a Antigüidade greco-romana ata a actualidade. Insinuaba Tolkien que os *celtas* se teñen convertido nunha especie de “sombreiro máxico” que pode conter mil e unha marabillas. Ou dito doutro xeito: que os *celtas* valen para todo. A imaxinación humana, dende que os gregos falaban por primeira vez dunhas xentes que situaron no occidente europeo e ás que denominaron *keltói* ou *galatoi*, fixo deses *celtas* os representantes dunha grande variedade de cousas, dende o salvaxe guerreiro galo que loitaba espido entoando o seu canto de guerra ata o sabio druida mestre dos filósofos gregos; dende o irlandés da época victoriana, atrasado e brutal dende o punto de vista do colonizador inglés, ata os *celtas* da *new age*, ecoloxistas e espirituais. A imaxe do celta puido ser empregada en combinación coas ideoloxías máis variadas.

Quizais esa característica de “valer para todo” que teñen os *celtas* se exprese mellor no eido dos mitos políticos. Na Galiza hoxe é un lugar común falar do emprego político dos *celtas*. A partir da segunda metade do século XIX distintos autores de ideoloxía

galeguista -entre os que salientou o escritor, historiador e político Manuel Murguía- fixeron dos *celtas* a base “obxectiva” da nosa identidade e da nosa nacionalidade: a eles debería Galiza a súa personalidade propia e os seus anxeos de liberdade. Como mito político, os *celtas* convertíanse así nunha especie de garantía dos nosos desexos de autogoberno. Todo isto é ben sabido e habitualmente recoñécese a forte carga ideolóxica do *celtismo* galego, aínda que os *celtas* como mito político, histórico ou cultural seguen a exercer na actualidade a súa influencia, se ben en menor medida, na visión que de si propia mantén a meirande da poboación galega. Igualmente en países como Irlanda, Bretaña, Gales ou Escocia a idea dun pasado *celta* xogou, e continúa xogando, un importante papel no pensamento e nos comportamentos políticos e culturais (Chapman, 1992).

En casos como o galego, o bretón, ou o irlandés, o *celtismo* ten xogado na época contemporánea un papel fundamental á hora de representar e de reivindicar unhas culturas minorizadas en loita pola súa supervivencia enfrontadas a poderosos estados uniformizadores (España, Francia, Reino Unido). A identidade *celta* aparece á vez como unha proba e como unha garantía da súa diferenza, de que son *nacións* de seu.

Pero o que tal vez non sexa tan coñecido é que eses poderosos estados tamén fixeron uso deses mesmos *celtas* (mellor dito, doutros *celtas*, feitos na medida dos seus intereses) en beneficio dos seus proxectos políticos. Así xa dende o século, e dentro da historiografía e do eido dos mitos políticos, XVI os galos “loitaron” contra os *francos* (outros candidatos a ser devanceiros dos franceses) por constituírense nos fundadores da nación francesa, cousa que acadaron no século XIX, cando “venceron” ós *francos* e se convertiron oficialmente en “*nos ancêtres les Gaulois*”, os nosos devanceiros galos (Dietler, 1994). En Inglaterra os *celtas*, na súa variedade de britóns, tiveron como aspirantes a mito fundador nacional un duro rival nos *anglo-saxóns*, pero en diversas épocas e en distintos autores os britóns, e sobre todo os seus famosos druidas, atoparon un lugar de honra no imaxinario británico (Piggot, 1967, 1968, 1989). E no mesmo Estado español en épocas máis recentes, despois da Guerra Civil, os *celtas* convertéronse igualmente nos devanceiros dos españois nos escritos dalgúns arqueólogos pro-franquistas e pro-nazis (Ruíz Zapatero, 1996).



E non só se constituíron no mito fundacional de estados-nación, senón que máis recentemente, a partir da década de 1980, os *celtas* están a ser concibidos dende algunhas institucións pan-europeas nin máis nin menos que como os verdadeiros artífices da unidade europea, cando se fala dunha Europa protohistórica unificada baixo unha cultura *celta* común. ¡Velaí os *celtas* de novo cruño convertidos nos precursores da *Unión Europea*! Este pode ser un dos usos máis recentes tirados dese “saco máxico” que son os *celtas* (Dietler, 1994).

Esa característica que exemplifiquei brevemente con algúns mitos políticos tamén podería ser observada noutros aspectos, como o da historia ou o da cultura en xeral.

Con todo, e a parte da literatura máis “científica”, a imaxe dos *celtas* que semella prevalecer na actualidade na mentalidade popular é aquela na que aparecen como “alternativa” a algunhas situacións insatisfactorias que nos rodean: sexa nas reivindicacións culturais e políticas dos denominados *países celtas* (os recoñecidos “oficialmente” como tales e os aspirantes a selo), na recorrente moda da “música celta” ou no saber e nas prácticas esotéricas (por citar só os lugares onde a “presencia” dos *celtas* é máis recorrente)... o denominador común deses *celtas* que se nos amosan é o de actuaren como valedores doutra realidade, presentada como máis desexable, sexa esta a da loita contra o imperialismo, a das culturas *celtas* portadoras de valores máis auténticos e humanos que non se atopan na automatizada sociedade actual, a da “outra” música, alternativa da anglosaxona, ou a das “verdades ocultas” do esoterismo proscritas nun mundo materialista. Como se verá máis adiante ese *rol* “alternativo” representado polos *celtas* tivo a súa orixe moito antes do século XX; forma parte dese carácter máxico ó que se refería Tolkien, e afunde as súas raíces na Antigüidade clásica, desenvolvéndose sobre todo a partir do século XIX (Chapman, 1992).

Por todo isto, independentemente do que os *celtas* foron (ou son) na “realidade” e do que supuxeron (ou supoñen) na cultura europea; e por riba dos testemuños lingüísticos, históricos ou etnográficos que se adoitan relacionar con eles, foise construindo (usando precisamente eses testemuños como as pezas dun *puzzle*) ó longo do tempo unha imaxe, ou mellor dito moitas imaxes, dos *celtas* que constitúen o que podemos considerar un verdadeiro *mito celta*, mito que como moitos outros deste estilo -mito ario, mito xudeo, mito godo, mito escita- é *polisémico*, e muda e transfórmase segundo

épocas e autores porque, como acontece sempre a respecto das representacións do “outro”, estas din máis sobre o *suxeito* que as constrúe que sobre o seu *obxecto*.

Parto, pois, da idea de que os *celtas* que nos presentan os autores da época clásica e os que aparecen nas obras dos escritores europeos dende o Renacemento ata os nosos días son unha representación construída exteriormente a eses *celtas*, artellada a partir dunha oposición sentida e formulada culturalmente entre o *suxeito* da mesma (o grego, o romano, o inglés...) e o *obxecto* ó que se refire (aqueles grupos humanos sinalados como *celtas*). Neste sentido, na orixe da representación dos *celtas* aparece a visión que a civilización greco-romana tiña sobre o “outro”, sobre o *bárbaro* ou estranxeiro. A construción da imaxe do bárbaro foi resultado da visión que o “centro” (as cidades gregas e romanas) tiveron da “periferia” (o mundo alleo ás súas formas culturais). A súa permanencia na cultura occidental débese a que esta mantivo basicamente a mesma concepción sobre o “outro” (en parte porque mantivo unha mesma concepción sobre si propia). Pero ademais o éxito do *mito celta* debeuse tamén ó seu carácter polivalente pois a reinterpretación do que os autores clásicos dixeron sobre os *celtas* foi constante dende o século XVI, puidéndose adaptar así ás ideoloxías e ós obxectivos máis diversos.

O que segue é un breve percorrido pola orixe e as vicisitudes do *mito celta* no pensamento occidental, facendo especial fincapé no caso galego como exemplificación dalgunhas das súas manifestacións.

ORIXES DO MITO CELTA. A ANTIGÜIDADE CLÁSICA

Foron os gregos e tras deles os romanos os que crearon e lle deron contido á categoría de *celtas*, e, polo tanto, foron eles tamén os creadores do *mito celta*. A través das fontes gregas e latinas constrúese unha imaxe daquelas xentes denominadas *keltoi*, *galatai*, *celtae*, ou *galli*, imaxe que experimentando transformacións e adaptacións propias de cada época chegará ata os nosos días¹.

A mesma categoría de *celtas* variou tamén durante a Antigüidade clásica. Se nun principio co termo *keltoi* designábase a todos aqueles pobos que habitaban a Europa occidental (como facía Herodoto), co paso do tempo, xa baixo o poder romano, *celta* ou *galo* foi unha denominación que se lle deu a certas tribos,

¹ Sobre a imaxe dos *celtas* na Antigüidade clásica véxase Hatt (1984), Rankin (1987) e Chapman (1992).

fundamentalmente do occidente europeo, con base nunha serie de criterios (culturais, lingüísticos, relixiosos...) que aínda non están demasiado claros. Débese salientar, porén, que os nomes de *keltoi*, *galli*, etc. foron aplicados polos propios gregos e romanos a uns pobos determinados, e que non eran os nomes que se daban eses pobos a si mesmos (etnónimos). Dende un principio, pois, foi unha categoría construída e imposta dende fóra.

Ademais sería erróneo pensar que esa definición de *celta* realizada polos autores da Antigüidade era igual á nosa moderna definición baseada en criterios lingüísticos (hoxe son considerados pobos *celtas* aqueles que falan unha lingua da denominada "familia *celta*" do grupo indoeuropeo). Cómpre recoñecer que, sexa cales fosen os criterios clasificatorios empregados polos autores clásicos, dentro da súa categoría de *celtas* estaban abranguidos a carón de xentes que tiñan unha lingua *celta* (segundo a lingüística actual) outros pobos de lingua non *celta*; e viceversa, xentes que entón falaban posiblemente unha lingua *celta* non eran chamados *celtas* por eses autores (os britóns, por exemplo, tribos de fala *celta* das illas británicas, non son chamados *celtas* nas fontes antigas). É dicir, que non eran todos os que estaban nin estaban todos os que eran.

A imaxe que se daba dos *celtas* na Antigüidade clásica era fundamentalmente negativa. Eles, como o resto dos pobos *bárbaros* (é dicir, aqueles que non falaban grego nin, posteriormente, latín), considerábanse a face oposta das virtudes da civilización clásica. Se a cultura, a intelixencia, a valentía e a prudencia, o auto-control e a moderación, o respecto polas leis humanas e divinas... eran marcas definidoras desta; pola contra os *celtas* ós ollos de gregos e romanos representaban o salvaxismo, a ferocidade, a inconstancia, o carácter arroutado e descontrolado, a crueldade, a superstición e os sacrificios humanos realizados polos siniestros druidas... Bebían viño puro e emborrachábanse salvaxemente; vivían nunha sociedade de tipo matriarcal; practicaban o incesto e incluso o canibalismo. Polo demais era unha imaxe coincidente coa que se daba doutros *bárbaros*: escitas, tracios, xermanos... Pódese dicir xa que logo que a creación da imaxe dos *celtas* na época clásica -a construción do *mito celta*- formaba parte dun proceso máis xeral que era o da construción do "outro" como oposición ó ideal de civilización greco-romana. O "outro" convírtese as máis das veces na imaxe oposta da idea que unha determinada cultura ten de si mesma; e nese sentido a imaxe dese

“outro” di máis da cultura que a crea, neste caso a greco-romana, que do “outro” en cuestión (*celta*, *escita*, etc.)².

Dende esta perspectiva é certo que a representación do “outro” ten moito de invención, de transposición da ideoloxía, dos medos e dos degoros dunha cultura a outras xentes. O que importa nesa representación, a fin de contas, somos *nós* (gregos e romanos) e non *eles* (*bárbaros*). Sen embargo non hai que pensar que a caracterización do “outro” se faga sempre unicamente a partir de material fornecido pola imaxinación do *suxeito* e sen que interveña para nada o contacto e a observación doutras xentes, dos identificados como *celtas*, *escitas*, etc. Os contactos en moitas ocasións foron reais e as noticias que os escritores da Antigüidade nos deixaron sobre outros pobos son moi valiosas e algunhas poden ser confirmadas mediante outras fontes. Nese sentido o “outro” existe como grupo diferenciado dentro e fóra das representacións que del poida facer o *suxeito*... independentemente da fiabilidade das fontes e de calquera que for o nome que se daba a si mesmo, a lingua que falaba ou as realidades súa vida cotiá. Pero tamén é certo que moitas veces o que temos é unha visión distorsionada sobre eses pobos, visión que é produto da mentalidade e da ideoloxía de quen nola transmitiu. Iso acontece a miúdo coas fontes clásicas. Os compoñentes da imaxe do *celta* ou do *bárbaro* en xeral -adxectivos e conceptos como “ferocidade”, “inconsistencia”, “falla de control”, “incesto” ou “matriarcado”- son as máis das veces consecuencia dunha re-interpretación en termos da mentalidade greco-romana dos xeitos de vida deses “outros” cos que entraron en contacto (Chapman, 1992). Fose como for a vida daquelas xentes, o que chegou ata nós foi a versión que nos transmitiron gregos e romanos.

Mais a carón desa imaxe negativa do *bárbaro* como salvaxe, os *celtas* e os outros *bárbaros* tamén foron obxecto dunha visión máis positiva e incluso idealizada, pero tan sometida a distorsións como a negativa.

Dos *celtas* tamén se dicía que eran valentes, hospitalarios e fieis. O *bárbaro* podía ser ademais o “bo salvaxe”: a persoa que vivía nunha Idade de Ouro, levando unha vida sinxela e virtuosa.

Aínda máis: segundo unha corrente do pensamento grego

² A construción da imaxe do *bárbaro* en Grecia e Roma pódese ver en Hartog (1980), Dauge (1981), Hall (1989).

que cando menos se remontaba ata Herodoto, os *bárbaros* (por exemplo os exipcios) terían sido os mestres dos gregos en moitas cousas (artes, técnicas, filosofía, relixión...). O tema da “sabedoría dos bárbaros” popularízase a partir da época helenística coa intensificación dos contactos con pobos non gregos e chega ó seu cumio nos primeiros séculos da nosa era. Zoroastro, Hermes Trismexistro, o escita Anacarsis, os sacerdotes exipcios, os magos persas, os caldeos, os brahamáns hindúes, os druidas *celtas*, os sacerdotes xudeos... todos eles, todos *bárbaros*, serían os depositarios dunha “antiga sabedoría” e deles será debedora a civilización clásica (Momigliano, 1988). En concreto dos *celtas* salientábanse os druidas, considerados por moitos gregos e romanos das primeiras centurias da nosa era como uns sabios sacerdotes-filósofos que entre os seus méritos contaban o terlle aprendido a Pitágoras a doutrina sobre a transmigración das almas (Piggot, 1968). De aquí parte, verdadeiramente, a longa relación que no pensamento occidental vencella a *celtas* e druidas con todo tipo de sabedorías ocultas, idea retomada moitas veces nos séculos vindeiros.

Os *celtas* como *bárbaros* salvaxes e ferozes, antítese da civilización. Os *celtas* como “bos salvaxes” e como posuidores dunha sabedoría máis antiga e verdadeira. Os druidas que aparecían realizando sangüentos sacrificios humanos ou representados como sabios venerables que coñecían os misterios da natureza, do humano e do divino... Velaí as distintas visións sobre os *celtas* existentes na Antigüidade. Os autores posteriores farán uso dunha ou doutra segundo os seus intereses.

A PARTIR DO SÉCULO XVI

Despois da paréntese medieval os *celtas* volveron ocupar un primeiro plano no pensamento occidental tras a redescuberta dos autores clásicos realizada no Renacemento. Na Francia do século XVI os galos, que xa foran considerados *celtas* polos romanos, vanse converter nos devanceiros e nos creadores da nación francesa na imaxinación de moitos. Evidentemente para un posto de tanta responsabilidade como ese a imaxe do *celta* salvaxe non era a máis axeitada. Por iso os autores que artellaron esta nova imaxe dos galos, se ben se apoiaron nas fontes clásicas, procederon a unha selección dos motivos e a unha reformulación dos datos segundo os seus intereses. Os galos foron presentados polos responsables do patriótico *mito galo* como os creadores de toda a civilización no alborear da

historia, civilización que despois foron espallando polo mundo adiante: os propios gregos debían toda a súa cultura, incluso o seu idioma, ós galos (pois os galos da historiografía francesa do XVI falaban grego). Deste xeito Francia a través dos galos aparecía representada como o berce da civilización e podía reclamar para si a Monarquía Universal, nun século abafado por continuas loitas pola hexemonía entre os distintos estados europeos (Dubois, 1972).

De tódolos xeitos o *mito galo* no século XVI tampouco era unívoco, senón que segundo a ideoloxía de cada autor aquel podía xustificar respectivamente o ideal dunha alianza europea contra os turcos, o imperialismo francés contra outros estados europeos ou os ideais de liberdade e de federalismo dos protestantes franceses (Dubois, 1972).

En Gran Bretaña os anticuarios tamén comezaron a estudar o pasado pre-romano a partir do século XVI, aínda que polo que respecta a Inglaterra os britóns, que algúns autores xa empezaban a comparar cos galos da antigüidade (e polo tanto cos *celtas*), nunca puideron acadar unha categoría de mito nacional semellante á que desfrutaron os galos en Francia. Moitos anticuarios británicos seguían a ver os britóns baixo un prisma pouco idealizado, como unhas tribos salvaxes e primitivas anteriores á civilización romana e indignas por tanto de ser os devanceiros dos ingleses. O particular do caso británico foi a énfase posta nos druidas, ás veces representados como sabios filósofos ou como patrióticos resistentes ó invasor romano; e sobre todo o vello que se estableceu entre eles e os restos arqueolóxicos: na imaxinación dos anticuarios os monumentos megalíticos foron santuarios e altares druídicos (Piggot, 1968 e 1989). Iniciábase así unha longa e fructífera relación entre os *celtas* e os megalitos que se manterá practicamente ata os nosos días, espallada primeiro a través de obras eruditas e conservada despois na imaxinación popular.

Foi un francés, o anticuario e cabalista Guillaume Postel, quen no século XVI forxou outra relación que sería de grande importancia en posteriores manifestacións do *mito celta*: o vello entre os druidas e o cristianismo. Segundo Postel os galos eran descendentes directos de Gomer, o neto de Noé, e os sacerdotes galos, os druidas, conservaran as crenzas e os ritos da vella relixión patriarcal (a relixión de Noé e os seus descendentes), da cal era herdeiro o cristianismo. Igualmente, no século XVIII o anticuario inglés William Stukeley opinaba que os druidas conservaran intacto o vello

cristianismo patriarcal (que el identificaba coa relixión anglicana) e apoiaba a súa teoría con fantásticas interpretacións dos santuarios “druídicos” de Avebury e Stonehenge.

Tratábase nos dous casos dunha adaptación da vella representación dos druidas como depositarios da “antiga sabedoría”: agora pensábase que os ritos e as doutrinas dos druidas eran unha derivación máis ou menos fiel do cristianismo orixinal ou patriarcal (ó cal se debía regresar por ser máis puro cá relixión corrompida dos contemporáneos, na opinión de moitos). O éxito desta adaptación será enorme e en adiante a idealización dos *celtas* e dos druidas pasará case sempre por relacionalos cunha forma máis “prístina” de cristianismo.

Aínda poderemos rastrexar as súas pegadas séculos máis tarde: na Galiza decimonónica, por exemplo, aínda achamos druidas que celebran os seus rituais herdados da relixión dos patriarcas sobre os *dolmens* galegos na imaxinación de sobranceiros partidarios do *celtismo* como Leandro Saralegui y Medina. Segundo este autor a existencia dunha relixión druídica na antiga Galiza fixera máis rápida e doada a adopción do cristianismo no país, precisamente por mor desa suposta relación do druidismo coa relixión patriarcal. Saralegui chegaba a asegurar que a presenza de druidas en Galiza formaba parte do designio divino para facilitar a cristianización do país (Saralegui, 1867). Tamén no século XIX a historiografía tradicionalista bretona (ás veces de fasquía rexionalista) querendo salientar o papel de Bretaña na Civilización Cristiá afirmaba a continuidade entre o druidismo e o cristianismo: o primeiro -herdeiro dunha Revelación Divina orixinal- sería unha anticipación do segundo, e este conservaría -na Bretaña- aspectos do druidismo (Guiomar, 1987).

Os *celtas*, xa que logo, volvían ocupar un lugar senlleiro no imaxinario europeo dende o século XVI. Con todo cómpre deixar ben claro que daquela o termo *celta* tampouco tiña a significación lingüística actual ou a que se lle adoita dar nos estudos celtistas tradicionais. Aínda non existía a idea de que houbera distintas linguas *celtas* emparentadas entre si, nin se falaba dunha cultura *celta* uniforme, nin dun carácter ou dunha raza *celtas*. Os *celtas* seguían a ser vistos baixo o prisma creado pola civilización clásica, coa súa indefinición en canto ó que definía realmente ós celtas. De feito é moi improbable que entre os séculos XVI e XVIII o termo *celta* designase xa un grupo humano diferenciado cultural ou lingüisticamente. Entre

os irlandeses, os galeses, os escoceses ou os bretóns non existiu a sensación de pertenceren a unha familia lingüística, cultura ou tradición comúns ata ben entrado o século XVIII.

O relato bíblico sobre as orixes da humanidade aínda era o máis aceptado por entón e galos e britóns supoñíanse descendentes directos de Noé. Por medio de Gomer Galo, o devanceiro mítico e epónimo, galos e galeses (*cymry* en galés) eran relacionados cos cimerios das estepas rusas e cos cimbrios xermanos, pobos que hoxe en día non se inclúen dentro das xenealoxías *celtas*. A opinión de que galos, britanos e *xermanos* eran *celtas* mantívose ata finais do século XVIII e durante eses séculos foi frecuente falar da existencia de druidas entre os *xermanos*. É dicir que os galos ou os britóns se relacionaban indistintamente con pobos que hoxe sabemos que pertencen a grupos lingüísticos diferentes (eslavos, xermanos...). E xa vimos como no imaxinario do século XVI os galos falaban grego e non unha lingua *celta*. A "lóxica clasificatoria" dos pobos *celtas* era daquela moi diferente da actual.

Só tras o recoñecemento, levado a cabo polo galés Edward Lhwyd a finais do século XVII, de que o britón, o galo, o galés e o gaélico eran idiomas vencellados entre si e descendentes dunha lingua común (que Lhwyd denominou *celta*) puxéronse as bases do moderno concepto de *celta* (Piggot, 1967; Chapman, 1992). Pero este non se imporíaa definitivamente ata o século XIX, esta vez como resultado da combinación de datos lingüísticos (a descuberta da familia lingüística indoeuropea e da inclusión dentro da mesma da rama céltica), da información arqueolóxica (os vestixios pertencentes á Idade do Ferro centro-europea) e do que os autores clásicos contaron verbo dos *celtas*. Ata o século XIX isto último foi case a única información dispoñible para falar sobre eles.

Hai que sinalar tamén que foi no século XVIII cando países como Irlanda, Gales, Escocia ou Bretaña comezaron coas súas reivindicacións nacionais tendo como base o *celtismo*. A partir de entón o *mito celta* e os seus druidas xa non serían patrimonio exclusivo dos anticuarios ingleses e franceses. Pola súa banda Galiza tería que agardar ata o século XIX.

ROMANTICISMO E RACISMO

Como xa se viu máis arriba, para gregos e romanos os *celtas* representaban o "outro", eran a outra cara da civilización clásica que vía neles todo o que ela non era (ou que pretendía non ser). Dende

ese punto de vista a caracterización do *celta* era basicamente negativa, aínda que tampouco faltaron na Antigüidade visións máis positivas. Despois do século XVI a imaxe dos *celtas* oscilou igualmente entre a do salvaxe idólatra e feroz, a do galo fundador de imperios e a do druida sabio e cristián.

O Romanticismo europeo introduciu unha importante variante na imaxe popular e erudita do *celta*. O Romanticismo, xurdido como reacción perante o racionalismo da Ilustración e a crecente industrialización e urbanización de certas rexións europeas, valorou o irracional, o misterioso, a paixón, a natureza salvaxe, as tradicións populares... E precisamente dende a época clásica os *celtas*, e os outros *bárbaros*, foran considerados como os representantes da natureza fronte á cultura, da paixón e da arroutada fronte ó auto-control greco-romano, do misterioso (os druidas e os seus ritos, por exemplo) e do irracional, do primitivo, etc. Na Antigüidade a valoración do *celta/bárbaro* fora moi a miúdo negativa: o positivo e o desexable era a cultura, a civilización, a orde, o urbano, a moderación, a relixión institucionalizada. E así seguía a ser nos séculos XVI, XVII e XVIII: os galos ou os britóns que por entón se louvaban e se reivindicaban como devanceiros estaban dotados de tódalas virtudes da civilización cristiá occidental, herdeiras en boa parte da cultura clásica.

Co Romanticismo, pola contra, deuse unha inversión deses valores, aínda que se mantiveron os mesmos termos da oposición. Os *celtas* seguían a ser os representantes da natureza, do irracional e do misterioso, pero dende a perspectiva do Romanticismo esas eran precisamente as súas virtudes. Nunha Europa cada vez máis urbana, científica e racional o mundo *celta* con tódalas súas máxicas connotacións (os druidas, as fadas irlandesas, as maravillosas historias do rei Arturo e a Táboa Redonda, o mundo rural do interior de Escocia ou de Bretaña) constituía unha excitante alternativa fronte á vida e a mentalidade urbana, artificial, ordenada, pragmática, monótona e aburrida (vida que se vía manifestada nos *xermanos* ou nos *anglo-saxóns*, considerados a miúdo como o polo oposto do *espírito celta*). Os famosos poemas de Ossian, o suposto bardo escocés, ou o *Barzaz Breizh* bretón foron á vez causa e consecuencia desta nova consideración do *celta* (Chapman, 1992). O resultado foi a representación dos *celtas* como un pobo (ou unha raza -sobre isto voltarei axiña) espiritual e relixioso, sensible e dotado para a poesía e outras manifestacións artísticas, melancólico e dado á fantasía, en

comunicación tanto coa natureza como co mundo sobrenatural - exemplo arquetípico desta imaxe dos *celtas* foi a definición dos mesmos como unha "raza feminina" por parte do célebre erudito bretón Ernest Renan.

De novo o "centro" -os eruditos e os artistas que habitaban as cidades inglesas, francesas, irlandesas ou escocesas- botaba unha ollada sobre a "periferia" -o mundo *celta*. E gostáballes o que alí vían, ou o que crían ver. O *celta* poñíase de moda no "centro", pero era o *celta* moldeado segundo a imaxe que del tiñan no propio "centro", imaxe que co tempo acabarían por aceptar como súa os mesmos habitantes da "periferia" *celta*.

Non hai máis que botar unha ollada ó noso redor (e Galiza para iso é un país "privilexiado") para decatármonos de que ese imaxinario segue vixente na actualidade: na(s) moda(s) da "música celta", na consideración de Stonehenge como un lugar máxico e vencellado a supostos rituais druídicos (e tamén hoxe en Galiza estanse a inventar santuarios druídicos onde os afeccionados ó ocultismo poden celebrar os seus ritos *celtas*), no continuo interese pola literatura artúrica, en obras de divulgación sobre os *celtas* (como algúns libros de Jean Markale), no importante papel que os druidas e a *maxia celta* xogan no mundo do ocultismo, na relación establecida entre os *celtas* e os "misteriosos" ritos e crenzas do *folklore* galego como a noite de San Xoan, Defuntos..., e incluso na inspiración *celta* de *O Señor dos Aneis* de Tolkien.

Incluso moitas das actuais reivindicacións celtistas de carácter político e cultural asumen implícita ou explicitamente esa imaxe, aínda que esta non está espallada unicamente nos *países celtas* senón que é algo corrente en toda a cultura occidental, véndose alimentada e sostida polo *marketing* (música, libros, TV...).

O *celta* representa hoxe en día para moita xente o marabilloso e o misterioso, unha cultura máis auténtica fronte á occidental, que se olla como materialista e artificial. A propia cultura europea, como viña facendo xa dende os antigos gregos, construiu tamén as súas vías de escape de si mesma. O "bo salvaxe" e as "sabedorías bárbaras" foron algunhas delas e o "*celta bo*", o *celta* do Romanticismo ou o *celta* da *new age* e do esoterismo, son outras.

Quédame agora por tratar unha imaxe menos amable do *celta*: a que resultou no século XIX da súa relación co *mito ario* e coa idea de raza.

A descuberta das estreitas relacións entre algunhas linguas europeas e asiáticas a finais do século XVIII e a creación dos estudos sobre lingüística indoeuropea a comezos do XIX deron lugar ó chamado *mito ario*, mito que axiña adquiriu claros matices raciais e racistas -na crenza nunha *raza aria* superior biolóxica, cultural e intelectualmente a outros grupos humanos (Poliakov, 1971). Nomeadamente foi a denominada *raza semita* (que abranguí a pobos como os xudeos e os árabes) a que se convertiu dentro do imaxinario europeo no termo oposto (negativo) dos *arios* (Poliakov, 1971; Olender, 1989). Esa oposición recollía polo demais moitas das características da antiga oposición entre gregos e *bárbaros*³.

A individualización dunha rama *celta* dentro da familia lingüística indoeuropea consolidou definitivamente o concepto de *celta* como un grupo étnico claramente diferenciado a respecto doutros pobos europeos. A parte disto, o importante desenvolvemento das investigacións arqueolóxicas durante a segunda metade do XIX tivo como unha consecuencia a definición dunha Idade de Ferro europea, e o achado dos seus testemuños arqueolóxicos nos xacementos de Hallstatt ou de La Tène levou a moitos autores a relacionar o material arqueolóxico de tipo La Tène cos *celtas* que aparecían nas fontes clásicas -dos cales se supoñía, ademais, que falaban algunha das linguas *celtas* da familia indoeuropea. Establecíase así unha relación entre datos históricos, arqueolóxicos e lingüísticos que daba como resultado unha imaxe uniforme e *normativa* dunhas xentes que falaban linguas *celtas*, que tiñan un equipamento material ben diferenciado (os restos arqueolóxicos *latenienses*) e que posuían unha cultura homoxénea, as características da cal (sociedade, relixión, costumes, psicoloxía...) foran descritas polos escritores greco-latinos. Os *celtas* das fontes clásicas foron entón dotados dunha identidade moito máis precisa do que tiveran ata agora. Por outra banda estes *celtas* do pasado, agora definidos e caracterizados segundo os novos saberes e prácticas "científicos", imaxinábanse mantendo unha relación sen solución de continuidade cos habitantes da "periferia" *celta* do presente por medio dunha ligazón real e determinante: a raza.

Dada a enorme influencia que a idea de raza exerceu no pensamento europeo (na ciencia, na literatura, na arte) durante todo o

³ Como se verá máis adiante, esa oposición entre *arios* e *semitas* manifestouse en Galiza baixo a forma dunha oposición entre *celtas* (*arios*) e *semitas* (*árabes*, *fenicios* ou *xudeos*).

século XIX e boa parte do XX, non debe resultar estraño que aquela acabase por afectar tamén a imaxe dos *celtas*. Polo demais o artellamento da categoría *raza celta* formaba parte dun proceso xeral de *racialización* dos grupos humanos do presente e do pasado encetado dende finais do século XVIII. Esa *racialización* dos *celtas* posibilitaba non só unha caracterización física, psicolóxica e cultural estable e “científica” das xentes incluídas dentro de tal categoría; senón que tamén -o que era máis importante para as pretensións ideolóxicas de certos autores- permitía establecer un vencello directo e indestructible entre o pasado e o presente, entre os *celtas* de outrora e os actuais. Deste xeito aqueles que estaban interesados en demostrar a continuidade dunha *identidade celta*, con vistas a apoiar a reivindicación dunha identidade propia e diferenciada, dispoñían dun argumento inmellorable e irrefutable dentro da lóxica do pensamento racial característico da época. Este establecía que cada raza estaba dotada dunhas características físicas e mentais concretas, discernibles e mensurables, que se transmitían duns individuos a outros sen solución de continuidade. Ademais cada raza correspondíase cunha cultura e cunha lingua determinadas. A coincidencia raza/lingua/carácter/cultura dábase xeralmente por sentada. Xa que logo, a maneira de ser dos *celtas* era un reflexo do seu carácter racial e aparecía como algo tan inmutable como o seu aspecto físico -de aí que se afirmase a continuidade esencial do físico e da “maneira de ser” dos *celtas* dende a protohistoria (informacións recollidas nas fontes clásicas) ata o presente.

A valoración da *raza celta* variou sen embargo duns autores a outros.

Na teoría, e seguindo a “lóxica” do *mito ario*, a pertenza dos *celtas* á “grande familia *aria*” debía garantirlles un posto de honra na historia a carón dos *xermanos* (que, por outra banda, tendían a atribuírse todos os méritos dos *arios*). Sen embargo no pensamento europeo decimonónico as relacións dos *celtas* co resto das *razas arias*, e nomeadamente cos *xermanos*, foron complexas, dependendo da nacionalidade e das simpatías de cada autor que tratase o tema. Aqueles que consideraban os *xermanos* como a esencia da superioridade *aria* vían nos *celtas* unha especie de “parentes pobres”, unha raza dexenerada, ou ben negábanlles a orixe *aria*. Para Gobineau, por exemplo, os *celtas* eran o resultado dun cruzamento, e polo tanto unha dexeneración, entre *arios* e pobos asiáticos (Poliakov,

1971).

Evidentemente a política tiña moito que ver en todo isto. Por exemplo, durante a guerra franco-prusiana franceses/galos e prusianos/xermanos atribuíronse mutuamente o ser os representantes da verdadeira *arianidade*, alcumando ó seu contrario de “bárbaros” (os franceses ós prusianos) ou de “covardes afeminados” (os prusianos ós franceses). Outro exemplo: os ingleses da época victoriana, orgullosos do seu Imperio, aldraxaban ós seus “súbditos” irlandeses coa imaxe do *celta* brutal, lacazán e inconstante (e voltamos á Antigüidade) namentres sentían fachenda das súas orixes *anglo-saxonas* (*xermanas*) (Curtis, 1968).

Pero os *celtas* podían sentirse tamén no bando dos “vencedores”.

Ilustrarei este sentimento dun xeito un pouco máis detallado coas opinións de dous senlleiros ideólogos do *galeguismo*: Manuel Murguía e Vicente Risco⁴.

Na Galicia decimonónica a orixe *aria* dos *celtas* era un motivo de orgullo para moitos. Manuel Murguía⁵, a principal figura do rexionalismo decimonónico xunto a Alfredo Brañas, afirmaba que etnicamente os galegos se diferenciaban claramente do resto dos habitantes da península (agás quizais dos portugueses). A identidade diferenciada da poboación galega demostrábase porque nela dominaba o sangue *celta* (con aportacións *suevo-xermanas*). De feito no físico e na forma de ser e de actuar dos galego actuais, así como en moitas das súas formas culturais (crenzas, lingua...), Murguía albiscaba unha patente continuidade cos antigos *celtas* galaicos que loitaran valerosamente contra o xugo romano. Era pois esa continuidade, manifestada realmente mediante unha estabilidade racial, a que garantía a personalidade propia do pobo galego e a que lle servía a Murguía como esteo central do seu proxecto político rexionalista para Galiza e da súa definición desta como *nación* de seu.

Ademais os *celtas* formaban parte da *raza aria*, raza que Murguía consideraba superior a todas as demais, e á cal, segundo Murguía, Deus prometera o dominio do mundo. Os galegos eran *celtas*, *arios*, e polo tanto eran superiores. Nos habitantes de Castilla, pola contra, dominaba o sangue *semita* e *africano* resultado da

⁴ Unha visión xeral sobre o *celtismo* galego pódese atopar en Vieites Torreiro (1987).

⁵ Sobre o pensamento racial de Murguía e a oposición que este autor establecía entre os *celtas* e os *semitas* véxase Máiz (1984) e Pereira González (no prelo).

permanencia de pobos *semitas* nesas terras -fenicios, cartaxineses, árabes-, pobos que, salientaba Murguía, non tiveran influencia ningunha en Galicia.

Os *semitas* eran para Murguía unha raza moi inferior ós *arios*. De feito este autor vía neles a oposición ás virtudes das *razas arias*. Se os *celtas-arios* (os galegos) eran superiores e europeos e representaban a valentía, a firmeza de corpo e de espírito, o progreso, a modernidade, a liberdade e a creatividade; os *semitas* (os casteláns) eran todo o contrario: inferiores, africanos, covardes, brandos de corpo e alma, decadentes, ancorados no pasado, vivían sometidos a gobernos despóticos e eran culturalmente estériles (Murguía, 1891^a e 1891b; Máiz, 1984).

A conclusión que de todo isto tiraba Murguía coincidía “casualmente” coas súas arelas políticas: era inxusto que os galegos de *raza aria* superior fosen gobernados polos casteláns de sangue *semita* inferior. De aí a necesidade de que Galicia acadase meirandes cotas de auto-goberno, necesidade que viña demostrada racialmente.

Convén sinalar que a oposición que Murguía establecía entre os galegos/*arios* e os casteláns/*semitas* coincidía en moitos puntos coas características opostas que no século XIX se lle atribuían a *arios* e a *semitas*, oposición que era favorable ós primeiros na meirande parte dos casos (Poliakov, 1971; Olender, 1989). Pero tamén resulta moi ilustrativo comprobar que moitos dos termos desa oposición eran idénticos ós que entraban nas definicións dos gregos e dos *bárbaros* realizadas polos primeiros na Antigüidade: gregos europeos/*bárbaros* asiáticos (persas, lidios, frixios...); valentía grega/covardía dos orientais; vida sinxela dos gregos/molicie e luxo oriental; liberdade grega/tiranía asiática... (Hall, 1989). No caso de Murguía os *semitas* actuaban como o “outro”, a modo de antítese dos seus *celtas* galegos, e como tal herdaban moitas das características que os gregos lles atribuiran ós *bárbaros* no pasado. Oposicións xa presentes na Antigüidade clásica mantíñanse vivas no imaxinario europeo do XIX, aínda que aplicadas a pobos diferentes e tamén con funcionalidades diferentes.

A *racialización* dos *celtas* e oposición *celtas/semitas* aparecía igualmente -máis explícita e máis virulenta- nun dos pais do nacionalismo galego de comezos da centuria actual: Vicente Risco⁶.

⁶ Acerca da vida e do pensamento de Vicente Risco véxase Casares (1981), Beramendi (1981). Ver tamén as

Para Risco resultaba un feito indiscutible que os galegos pertencían á unha raza centroeuropea branca e loira, gracias á súa orixe *celta* e a aportacións xermánicas posteriores (*suevos*). De novo atopamos a idea de que os galegos formaban parte das *razas arias*, plenamente europeas, e “superiores” en comparación coas poboacións do centro e do sur da Península Ibérica, que Risco consideraba de orixe íbera e africana. E achamos outra vez a mesma conclusión que viamos en Murguía: “*a superioridade indiscutíbel da nosa Raza sobre das razas morenas euroafricanas da Iberia, e polo tanto, a inxusticia de que sexamos domeñados e gobernados por iles*” (Risco, 1920: 6). As poboacións afíns ós galegos non estaban en Castilla senón en Portugal e nos outros países *celtas*; estaban na Europa Atlántica e Hiperbórea (sic) e non na Castilla e na Andalucía “semitizadas” e “africanas”. Polo tanto impoñíase a urxente necesidade dunha autonomía política para Galiza que lle permitise desenvolver plenamente as súas formas culturais propias e o seu *espírito celta*. Como tamén acontecía no caso de Murguía, as supostas bases étnicas dos galegos a súa “oposición racial” cos casteláns convertíanse para Risco nunha arma de reivindicación política.

Resulta curioso comprobar que algunhas das características raciais que Risco na súa *Teoría d'o nazonalismo galego* (1920) atribuíu ós casteláns e ós andaluces -son moi apaixonados, esaxerados e moi faladores- eran as mesmas que os gregos e os romanos da Antigüidade atribuíran ós *celtas* (Rankin, 1987; Chapman, 1992). Evidentemente estas características do “outro”, sentidas como negativas, deben verse sempre en relación coas virtudes atribuídas ó propio grupo: neste caso a sobriedade, a sinxeleza e o carácter reflexivo que para Risco posuían os galegos como distintivos raciais. De novo era a estabilidade racial a que garantía a continuidade entre o presente e o pasado e a “realidade” que constituía os alicerces da identidade e da nación galegas.

Pero ademais no caso de Risco as súas opinións raciais e *celtistas* estaban estreitamente vencelladas á súa filosofía da historia. O escritor ourensán establecía unha oposición entre a civilización mediterránea, *helénica*, que el caracterizaba polo intelectualismo, o racionalismo e o materialismo; e a civilización atlántica, *céltica*,

diferentes obras de Risco (*La Decadencia de Occidente*, 1919. *Teoría d'o nazonalismo galego*, 1920. *Mittleuropa*, 1934. *Historia de los Judíos*, 1944), recentemente publicadas (agás a última) pola Editorial Galaxia.

considerada espiritual, religiosa, dinâmica e creativa. E facendo gala do que se pode calificar de *mesianismo céltico*, afirmaba que a civilización atlántica, os países *celtas* (e a Galiza en especial), eran a esperanza de salvación dunha Europa que estaba en decadencia precisamente por culpa dos “perversos” efectos do materialismo da cultura mediterránea. Os países *celtas* viñan de ser para Risco a “Reserva Espiritual de Occidente”⁷ no contexto da “crise de personalidade” xeralizada na Europa de entón.

Do maneira semellante os bretóns católicos e tradicionalistas de finais do XIX vían no pasado *celta* do seu país e na defensa dos costumes e do *espírito celta* dos seus paisanos (incluída a defensa da lingua bretona⁸) unha arma a prol da relixión e contra o que eles consideraban o “ateísmo” da III República francesa coa súa escola obrigatoria laica e en francés (MacDonald, 1986).

Risco vía no Romanticismo o rexurdir do *espírito celta*, apagado dende as conquistas do imperialismo romano e esmorecente a causa dos efectos do crecente racionalismo imposto no pensamento europeo dende o século XVI (e compárese isto co que se dixo máis arriba acerca da revalorización do *celta* polo movemento romántico).

E ó racionalismo helénico había que engadir unha ameaza para a civilización aínda máis perigosa e letal: os xudeos.

En *Mittleuropa* (1934) e en *Historia de los Judíos* (1944) Risco presentaba ós xudeos como os creadores de tódolos males que aflixían a humanidade contemporánea e como inimigos da civilización - imaxe que polo demais estaba moi de acordo coas correntes anti-semitas conservadoras da época. A enumeración por parte de Risco do que el denominaba “males xudeos” -materialismo, ateísmo, marxismo, capitalismo, laicismo, pacifismo, internacionalismo, pornografía, ideas democráticas e igualitaristas- reflectía claramente a ideoloxía

⁷ “Derradeiramente, hoxe, os pobos céltigos entran n-unha nova época da sua vida. Revóltase Irlanda.; Bretaña e Galiza escomenzan a rebulir arelando a reivindicación da sua personalidade. É un feito estórico. É un feito estórico que pode traer atrás d’il moitas cousas, que pode cambeal-a direución que leva a civilización europea nun senso moito mais espiritual, moito mais conforme coa dinidade da especie humana. O entraren os pobos céltigos outra vez na vida autiva da estoria, significa dende logo o definitivo desprazamento do centro de gravidade do mundo, do Mediterráneo pr’o Atlántico, e tamén o fin da civilización latina y-o abriarse unha nova era, fóra dos cálculos dos polítecicos e dos sociólogos” (Risco, 1920: 6).

⁸ *Ar brezhoneg hag ar feiz `zo breur ha c`hoar e Breizh*: “O bretón e a fe son irmán e irma na Bretaña”. A identificación da lingua bretona co catolicismo (ou coa “superstición”, se se miraba dende o punto de vista do republicanismo laico) era corrente por entón. De aí que a Igrexa bretona tivese tanto interese en manter viva a lingua na liturxia e no ensino.

Do mesmo xeito Risco opinaba que a relixiosidade era unha das características esenciais do pobo galego e vía na política laica da República española unha traizón á “alma galega”.

conservadora do autor.

Dentro da mentalidade de Risco os xudeos podían ser equiparados en certo sentido cos gregos, xa que estes dous pobos eran materialistas e racionalistas e aparecían como os responsables da decadencia da civilización europea debido á nefasta influencia que exerceran sobre a mesma. Establecíase xa que logo unha oposición entre os *celtas* e os gregos-xudeos. A espiritualidade e a creatividade dos primeiros eran a alternativa ó materialismo e á esterilidade cultural dos segundos, e a única esperanza para a salvación da civilización occidental.

Celtismo, arianismo, anti-semitismo, conservadurismo e crítica á sociedade contemporánea uníanse no pensamento de Risco, que amosaba así unha particular reinterpretación dun espallado “malestar da civilización” en clave da reinterpretación romántica do *mundo celta*.

Manuel Murguía e Vicente Risco foron, respectivamente, os máis importantes e influíntes teorizadores do rexionalismo finisecular e do nacionalismo da primeira metade do XX. O seu *celtismo*; a súa invocación dunha *raza celta* diferenciada e personificadora de valores superiores, encarnada intemporalmente no pobo galego; así como a súa “mística ariana”, foron ideas que pasaron a formar parte -como factores lexitimadores das aspiracións de autogoberno- do discurso *galeguista* habitual anterior á guerra civil española (aínda que este maioritariamente non adoptase a fasquía máis claramente racialista, e anti-semita, que presentaba o *celtismo* destes dous autores).

Paradoxalmente, se a nivel político o rexionalismo e posteriormente o nacionalismo galego de pre-guerra amosáronse moi febles e minoritarios -sen apenas representación nas institucións nin capacidade para influíren por si propios na vida do país- si que foron en grande parte capaces de “imporen” a súa versión da historia e da identidade galegas a xeito de relato oficial da xenealoxía da Galiza. Foron, en efecto, os intelectuais e os escritores *galeguistas* os forxadores da imaxe dunha Galiza *céltica*, irmandada por raza, por cultura e incluso pola historia (unha historia de esplendor-decadencia-rexurdimento) con outros países presentados ou auto-identificados como *celtas* -como Irlanda, Bretaña ou o norte de Portugal. E esa representación da Galiza *celta*, que tivo a súa orixe a comezos do século XIX, é a que maioritariamente se manteñe hoxe en día (con algunhas modificacións) no imaxinario da identidade galega;

representación que se ve reforzada a través do ensino, dos medios de comunicación, da literatura, e en certa medida polas conclusións de certos investigadores (que se parecen sospeitosamente ás representacións da sociedade *celta* irlandesa), polas propias institucións do goberno galego e por determinados discursos políticos (sexan ou non partidarios do nacionalismo galego).

Na actualidade xa non se invoca a *raza celta*, nin os seus caracteres inmutables impresos na poboación galega, para apoiar a idea da identidade *celta*. Pero aínda continúa a falarse dunha “cultura *celta*” supostamente transmitida de xeración en xeración e presente na vida, nas tradicións e no “modo de ser” dos galegos e das galegas. Porén a definición desa herdanza *celta* pasa por ser case sempre algo necesariamente ambiguo e excesivamente xeralizador - definición apoiada, por exemplo, nas supostas coincidencias da “cultura tradicional” galega coa dos outros países *celtas* (sen ter en conta as diferencias e un contexto europeo máis amplo), ou no aínda máis esvaído concepto (tan explotado comercialmente) de “música *celta*”.

CONCLUSIÓNS

Durante máis de século e medio -dende finais do XVIII- o “paradigma racial” foi o predominante en Occidente á hora de dar conta das diferencias entre os distintos grupos humanos e de artellar as diferentes identidades étnicas. Polo que respecta á “cuestión *celta*” - tanto se se refire ós estudos eruditos verbo do *celtismo*, como ó desenvolvemento do *mito celta* ou á creación de diversas identidades *celtas* (e non sempre é posible separar estes tres aspectos da mesma cuestión-, a idea de raza actuou a xeito de factor aglutinador e cimentador dunha serie de elementos que no decurso da historia foran definindo a categoría “*celta*”: as informacións contidas nas fontes clásicas; as formulacións dos anticuarios dos séculos XVI, XVII e XVIII; os datos lingüísticos e arqueolóxicos; a caracterización dos celtas por parte de autores británicos e franceses; as aportacións da antropoloxía (física) e da etnografía, etc. Supoñíase que os *celtas* (polo demais como calquera outra raza) tiñan un físico, unha cultura material e espiritual, unha lingua, unha organización social, un carácter... propios e irreductibles, presentes no pasado, no presente e tamén no futuro. Así creábase unha definición e unha representación dos *celtas* que era uniforme, normativa e monolítica.

Despois da II Guerra Mundial e da derrota do nazismo, coa descuberta das atrocidades do xenocidio *nazi* contra xudeos, eslavos e

xitanos, a idea de raza (e o racismo que esta tan a miúdo comportaba) deixou de estar ben vista a nivel científico e popular. Sen embargo moitos dos seus presupostos ficaron implícitos nos estudos arqueolóxicos e antropolóxicos. A ecuación lingua/cultura/raza mantívose por moito tempo despois e aínda existe hoxe en día, e non só na imaxinación popular. Nos estudos *celtistas*, por exemplo, esa ecuación sobrevive, se quer implicitamente, na idea da existencia dunha cultura *celta* homoxénea durante toda a protohistoria europea; nas identificacións simplistas entre restos arqueolóxicos, lingua e cultura (La Tène/*celtas*); na crenza nun carácter *celta* específico (tan invocado polos partidarios do *celtismo*), inmutable e manifestado tanto nos galos (ou nos britóns, ou nos galaicos) da Antigüidade como nos franceses, os bretóns, os irlandeses ou os galegos da actualidade. A crenza nuns tipos culturais normativos e nunhas maneiras de ser inmutables (por moi románticas e positivas que sexan) está perigosamente moi preto da crenza nunhas características raciais inmutables.

Precisamente contra este enfoque normativo que aínda impera en boa parte das tradicións arqueolóxicas e nos estudos celtistas -contra esa imaxe monolítica dos *celtas*- teñen reaccionado recentemente algúns investigadores europeos (nomeadamente británicos). Na súa opinión aínda está pendente unha moi necesaria renovación teórica dos estudos *celtistas* e o abandono do paradigma racial decimonónico e da definición normativista de “cultura arqueolóxica” a prol dos conceptos da antropoloxía e da arqueoloxía actuais e das súas investigacións máis recentes. Advirten contra o que eles consideran interpretacións simplistas da cultura material en termos de grupos étnicos claramente diferenciados (por exemplo unha identificación automática do material arqueolóxico de La Tène con grupos de fala e de “cultura” *celta*); consideran moi problemática a correlación das fontes clásicas con datos lingüísticos e arqueolóxicos; e negan a existencia durante a Idade de Ferro dunha “cultura *celta*” homoxénea (organización social, crenzas, mitoloxía, arte, etc) (cf. Collis, 1994, 1996 e 1997).

Alén deste *revisionismo* arqueolóxico outros autores teñen realizado unha “deconstrución” da denominada “identidade *celta*”, salientando o seu carácter de construción social e histórica a partir da representación do “outro” dende un centro de poder político e económico, así como as diversas etapas polas que atravesou esta

mítica identidade celta dende a Antigüidade ata o presente e as diversas manipulacións ideolóxicas ás que foi frecuentemente sometida (Chapman, 1992).

Outros, pola contra, seguen avogando pola existencia dunha "identidade *celta*" no pasado (e no presente) e pola identificación de certos *items* de cultura material espallados por boa parte de Europa cos *celtas*, que aparecerían así compartindo determinados trazos culturais a través de amplos territorios; o cal daría pe en certo sentido a falar dunha "cultura *celta*" homoxénea e claramente discernible, procurando ademais confirmación e apoio nas fontes clásicas (Megaw e Megaw, 1996).

Dunha banda e da outra arreboláanse acusacións de intereses ideolóxicos e de graves consecuencias políticas e sociais. Os primeiros acusando ós segundos de seguir os postulados dunha arqueoloxía de base racalista que tende a equipar nun todo monolítico material arqueolóxico/cultura/lingua/territorio/etnia sen reparar nas múltiples contradicións deste modelo normativista e correndo o risco de fornecer argumentos para políticas imperialistas ou racistas (Collis, 1996). Os segundos culpando ós *revisionistas* de negaren as identidades étnicas, como outrora fixeran as potencias colonizadoras europeas, e de adoptar unha postura *chauvinista* oposta á integración na Unión Europea (identificada con eses *celtas* que lles resulta preciso negar) (Megaw e Megaw, 1996).

A parte das interpretacións en clave ideolóxica destas dúas posturas enfrontadas, non son os autores máis manifestamente *revisionistas* os únicos en reclamar unha profunda revisión da categoría de "*celta*" no eido da arqueoloxía e da protohistoria europea. Investigadores de formación máis "clásica", como Colin Renfrew, ou partidarios dunha alternativa tanto ó "deconstruccionismo" como ó enfoque "normativista", véñense manifestando ultimamente no mesmo sentido (Ruíz Zapatero, 1994; Collis, 1994, 1996 e 1997; Renfrew, 1996; Fitzpatrick, 1996).

Pero por riba destes debates eruditos, o *mito celta* -en forma de guerreiros, druidas, fadas, Stonehenge e New Grange, o Rei Arturo ou os Tuatha De Dannan- continúa a engaiolar e a cativar a imaxinación popular, labor que se ve facilitado pola influínte acción dos *mass media* e pola incapacidade (e mesmo a reticencia) dos propios investigadores para facer escoitar as súas versións e revisións da "cuestión *celta*".



casadesarmento

centro de estudos do património

Bibliografia

- BERAMENDI, J. G. (1981): *Vicente Risco no nacionalismo galego*. 2 volumes. Santiago. Edicións do Cerne.
- CASARES, C. (1981): *Vicente Risco*. Vigo. Galaxia.
- CHAPMAN, M. (1992): *The Celts. The Construction of a Myth*. London. The MacMillan Press.
- COLLIS, J. (1994): "Los Celtas en Europa" en ALMAGRO GORBEA, M. (ed.) *Los Celtas; Hispania y Europa*. Actas de El Escorial. Cursos de Verano 1992. Madrid. Universidad Complutense: 63-76.
- (1996): "Celts and Politics" en GRAVES-BROWN, P., S. JONES e C. GAMBLE (eds.) *Cultural Identity and Archaeology. The Construction of European Communities*. London. Routledge: 167-178.
- (1997): "Celtic Myths" en *Antiquity*, 71: 195-201.
- CURTIS, L. P. (1968): *Anglo-Saxons and Celts. A Study of Anti-Irish Prejudice in Victorian England*. Connecticut. University of Bridgeport.
- DAUGE, Y. A. (1981): *Le Barbare: recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation*. Bruselas. Latomus.
- DIETLER, M. (1994): "'Our Ancestors the Gauls': Archaeology, Ethnic Nationalism, and the Manipulation of Celtic Identity in Modern Europe", en *American Anthropology*, 96 (3): 584-605.
- DUBOIS, C. G. (1972): *Celtes et Gaulois au XVIe siècle. Le développement littéraire d'un mythe nationaliste*. Paris. J.Vrin.
- FITZPATRICK, A. P. (1996): "'Celtic' Iron Age Europe. The theoretical basis" en GRAVES-BROWN, P., S. JONES e C. GAMBLE (eds.) *Cultural Identity and Archaeology. The Construction of European Communities*. London. Routledge: 238-255.
- GUIOMAR, J. I. (1987): *Le Bretonisme. Les historiens bretons au XIXe siècle*. Mayenne. Imprimerie de la Manutention.
- HALL, E. (1989): *Inventing the Barbarian. Greek self-definition through tragedy*. Oxford. Clarendon Press.
- HARTOG, F. (1980): *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*. Paris. Gallimard.
- HATT, J. J. (1984): "La opinion que les Grecs avaient des Celtes", en *Ktema*, 9: 79-87.
- MAIZ, R. (1984): *O Rexionalismo Galego: Organización e Ideoloxía (1886-1907)*. Sada. Edicións do Castro.
- McDONALD, M. (1986): "Celtic Ethnic Kinship and the Problem of Being

- English", en *Current Anthropology*, 27 (4): 333-347.
- MEGAW, J. V. S. e M. R. MEGAW (1996): "Ancient Celts and modern ethnicity" en *Antiquity*, 70: 175-181.
- MOMIGLIANO, A. (1988): *La Sabiduría de los Bárbaros. Los límites de la helenización*. México. Fondo de Cultura Económica [orixinal: *Alien Wisdom. The limits of hellenization*, 1975].
- MURGUÍA, M. M. (1891^a): *Historia de Galicia. Tomo IV*. A Coruña.
- (1891b): "Juegos Florales de Galicia celebrados por primera vez en la ciudad de Tuy el día 24 de junio de 1891. Discurso d' o presidente Don..." en *La Patria Gallega*, nº 7-8.
- OLENDER, M. (1989): *Les Langues du Paradise. Aryens et Sémites: une couple providentiel*. Paris. Gallimard.
- PEREIRA GONZÁLEZ, F. (no prelo): "O pensamento antropológico de Manuel M. Murguía. Raza e Cultura" en *Cadernos de Estudos Galegos*.
- PIGGOT, S. (1967): *Celts, Saxons, and the Early Antiquaries*. The O'Donnell Lecture 1966. Edinburgh.
- (1968): *The Druids*. London. Thames and Hudson.
- (1989): *Ancient Britons and the Antiquarian Imagination*. London. Thames and Hudson.
- POLIAKOV, L. (1971): *Le Mythe Aryen*. Paris. Calmann-Lévy.
- RANKIN, H. D. (1987): *Celts and the Classical World*. London. Croom Helm.
- RENFREW, C. (1996): "Prehistory and the identity of Europe, or, don't let's be beastly to the Hungarians" en GRAVES-BROWN, P., S. JONES e C. GAMBLE (eds.) *Cultural Identity and Archaeology. The Construction of European Communities*. London. Routledge: 125-137.
- RISCO, V. M. (1920): "Galizia Céltiga", *NÓS*, nº 3: 5-14 e nº 5: 6-12.
- RUIZ ZAPATERO, G. (1994): "El concepto de Celtas en la Prehistoria europea y española" en ALMAGRO GORBEA, M. (ed.) *Los Celtas; Hispania y Europa*. Actas de El Escorial. Cursos de Verano 1992. Madrid. Universidad Complutense: 23-62.
- (1996): "Celts and Iberians: ideological manipulations in Spanish archaeology" en GRAVES-BROWN, P., S. JONES e C. GAMBLE (eds.) *Cultural Identity and Archaeology. The Construction of European Communities*. London. Routledge: 179-195.
- SARALEGUI Y MEDINA, L. (1867): *Estudios sobre la Época céltica en Galicia*. 1ª edición. Ferrol.

VIEITES TORREIRO, D. (1987): *El Celtismo en la Historiografía Gallega*. Tese de Licenciatura inédita. Santiago. Universidade de Santiago de Compostela.