

Rastros de Celtas y Lusitanos, creencias etnogenealógicas, consumos e identidades en Portugal y Galicia

António MEDEIROS

Departamento de Antropología del ISCTE. Lisboa. Portugal
medeirosantonio@hotmail.com

RESUMEN

Se plantean en este artículo antiguas creencias etnogenealógicas que han prosperado en Galicia y en Portugal y a las respectivas transformaciones contemporáneas, en el marco del actual proceso de europeización.

Palabras clave: Creencias etnogenealógicas, europeización, consumos, identidades, celtas, lusitanos, Portugal, Galicia.

Celts and Lusitanians tracks, ethno-genealogic believes, consumptions and identities in Portugal and Galicia

ABSTRACT

This paper problematizes old ethno-genealogical believes which thieved in Galicia and Portugal, and their consequent contemporary transformations within the frame of the process of europeanization.

Key works: Ethno-genealogy, consumptions, Celts, Lusitanians, europeanization, Portugal, Galicia.

En la primavera de 1999 participé en Santiago de Compostela en el *Simposio de Antropología «Etnicidade e Nacionalismo in memoriam Manuel Murguía»*, una reunión internacional organizada por la *Ponencia de Antropología del Consello da Cultura Galega*. Se homenajeaba al historiador tardo-romántico (1833-1923), pionero del discurso nacionalista y sistematizador de la defensa de los orígenes celtas de la nación gallega (cf. Murguía, 1985). Recordé un episodio que había presenciado en el veranillo de S. Martín de 1997, en la *Praza da Quintana*, cuando desarrollaba trabajo de campo en la vieja «Ciudad del Apóstol», la sede de gobierno de la actual Comunidad Autónoma de Galicia.

La gran escalinata que corta la *Praza da Quintana* es un lugar especial en Compostela. Por ejemplo, sirve de grada para los grandes comicios nacionalistas del *25 de Xullo*, el *Día da Pátria Galega*, o para los conciertos nocturnos que promueve el *Concello*. Y hay un grupo de jóvenes de

composición variable que se reúne allí todos los días soleados. No es extraño ver dentro de este conjunto alguien con un aspecto que pretende vagamente ser «celta» o «peregrino medieval», modelos más o menos andrajosos que siempre me parecen inspirados en cómics franceses de los años 70 y 80¹. Consumen drogas blandas, mucho vino de mala calidad en envases de cartón, y hay siempre alguien dispuesto a tocar algún instrumento. Pero, al caer el día, después de los momentos lúdicos y de solaz, también suelen darse broncas y desavenencias, siendo frecuentes las intervenciones de la policía.

Un día, mientras tomaba el sol en las proximidades, estalló una de esas broncas características del grupo, en medio del vocerío, sólo pude entender con nitidez los gritos de uno de los contendientes: «*Vosotros los vascos ni sabéis de donde venís ... madre que vos parió ... de donde viene vuestra lengua ... nosotros los gallegos somos celtas ... celtas ... celtaaas ...!* [»].

¹ Estos jóvenes de variados orígenes son parte del paisaje urbano de Santiago, un famoso centro de peregrinaciones y turismo. Pacíficos, al fin y al cabo, son vistos por los más tolerantes como una de las atracciones complementarias que la visita a la «Ciudad del Apóstol» ofrece a los visitantes. Pueden ser percibidos como intérpretes de un modo de vida alternativo, para lo cual resultan sugerentes las posibilidades de comparación ofrecidas por alguna etnografía desarrollada en otros contextos de la llamada *celtic fringe* (cf., por ejemplo, MacDonald 1997; también McDonald 1989 o Chapman 1978). Similitudes que podrían subrayar

NOTICIAS DE CELTAS Y DE LUSITANOS

La reivindicación etnogenealógica escuchada en la Quintana conectaba con los «*myths of ethnic descent*» (Smith 1999) cultivados desde hace mucho tiempo en los discursos nacionalistas vasco y gallego². La defensa del celtismo de Galicia marcó las reivindicaciones particularistas mantenidas por varios eruditos en el siglo XIX —episodios antecedentes de las movilizaciones políticas institucionalizadas al inicio del «corto» siglo XX (cf. Hobsbawm 1994; cf. Tb. Beramendi y Nuñez Seixas 1995)— y fue una herencia preservada en el discurso nacionalista gallego a lo largo del siglo XX.

Muchas de las representaciones de la cultura nacional gallega, producidas a lo largo del tiempo, han estado sujetas a una dinámica de popularización y desdoblamiento imaginativos en los últimos años. Esto es posible, ante todo, gracias a las circunstancias políticas vigentes en el Estado español del último cuarto de siglo, después de promulgada la Constitución democrática de 1978. En el nuevo marco político-administrativo que la Constitución comporta, cada una de las comunidades autónomas quedó en la obligación de «demostrar la originalidad de su propia cultura», como sugería James Fernández (cf. Medeiros 1997). Estos proyectos de afirmación particularista tenían el aval de un largo historial de propuestas acumuladas en el caso de las *nacionalidades históricas* —Cataluña, País Vasco y Galicia— pero se revelaron como

exigencias fijadas *ex novo* en buena parte de las restantes autonomías³.

Al contrario de lo que ocurre en Galicia, en Portugal son más que discretos los «rastros de celtas» que podemos detectar hasta hoy, porque fueron otras las elecciones etnogenealógicas vindicadas cuando el nacionalismo apareció más intensamente como ideología internacional, a finales del siglo XIX y principios del XX⁴. Entonces, fue especialmente valorada la memoria de los lusitanos, una de las poblaciones remotas de la Iberia, referida en fuentes literarias griegas y latinas, y que habrían supuestamente ocupado varios trechos del territorio de actual Estado portugués. El otorgamiento de este privilegio hizo retroceder las menciones a los celtas que habían aparecido en las especulaciones etnogenéticas de algunos de los más notables eruditos portugueses de finales del siglo XIX. En ellas tenían eco influencias directas de discusiones que atravesaban la Europa de dicho siglo, cuando las tesis celtistas conocieron sucesivos brotes de entusiasmo (cf. Chapman 1992; Juaristi 2000; Pomian 1997; Poliakov 1971).

En los últimos años, a pesar de todo, resurgieron en Portugal referencias a los celtas, después de un eclipse cuyo inicio data —*grosso modo*— del paso del siglo XIX al XX. Como contrapartida, puede decirse que hoy retroceden o por lo menos se tornan menos exclusivas las referencias a los lusitanos y su correspondiente presencia en el mercado de las imágenes del pasado. Referencias que se habían convertido en insalvables hacia finales del siglo XIX y populariza-

yarse teniendo en cuenta algunos espacios rurales gallegos, donde en los últimos años aldeas abandonadas han acogido a grupos de jóvenes llegados de diferentes países de Europa, para quienes Galicia aparece como un lugar «celta» de elección. Por ejemplo, así me lo describió un joven matrimonio francés que conocí en Vigo y que vivía en una aldea de la provincia de Pontevedra, a la que sólo se accedía recorriendo 12 kilómetros a pie. La localidad había sido abandonada por los naturales hacia más de 30 años y ocupada por jóvenes de diversas procedencias en años recientes. Estos informantes de circunstancia se dedicaban a la artesanía, desplazándose a las ciudades próximas para vender sus productos y hacer *performances* en las que escupían fuego: ambas prácticas me fueron descritas como de origen «celta».

² Es bien conocido «el misterio vasco»: como dice Joseba Zulaika: «*La antropología racial europea había producido ya para la década de los 1860 varios estudios sobre las diferencias raciales vascas. Anteriormente Humboldt y otros lingüistas de renombre habían constatado que el euskera es un idioma autónomo y distinto en el ámbito mundial. Las palabras y gramáticas vascas son no-indoeuropeas. Esta poética del «no» o de la «separación» es el primer acto para convertir lo vasco en objeto etnográfico prístino. Se establece una diferencialidad pretendidamente irreducible*» (1996: 21, cursiva del autor).

³ En cualquier caso, puede decirse, parafraseando a Nicholas Thomas, que la España de las últimas dos décadas devino un espacio privilegiado para procesos de «invención», «reinvención», «objetivación» de tradiciones, culturas y comunidades (cf. Thomas 1992). Estos procesos intensificados encontraron en científicos sociales de toda España participantes entusiastas y también críticos más o menos benevolentes. Hoy, puede decirse todavía en la línea de Thomas, que la naturalización de las invenciones se tornó en referencia reflexiva, no sólo para *scholars* en este caso, sino también para varios de mis informantes gallegos que no eran especialistas.

⁴ Época durante la cual, como dice A.M. THIESSE, nombrar «ilustres antepasados» se convirtió en uno de los elementos indispensables en la «*check list* identitaria de las naciones» (THIESSE 2000; cf. Tb. LÖFGREN 1989; HOBBSAWM 1992).

do sobre todo en las décadas siguientes a las Gran Guerra de 1914-18, cuando empezaron a ser verdadas en descripciones literarias, usos retóricos y comerciales, algunos monumentos e imágenes de soporte variado.

Aparentemente, es en el norte de Portugal donde se han multiplicado las nuevas evocaciones de celtas, aunque éste es un esbozo geográfico incierto de fenómenos nuevos de consumo todavía muy difusos, aún especialmente curiosos, porque también conllevan propuestas emergentes de identificación individual o comunitaria hasta ahora inéditas en el contexto portugués. Podemos reconocer aquí una de las consecuencias de la creciente fluidez en el tránsito de las ideas, de las personas y de los bienes que la construcción del nuevo espacio político y económico europeo intensificó, como parte de un proceso más amplio que John Borneman y Nick Fowler designaron como *europeanization*⁵.

Muchas de las «políticas de la diferencia» (Gupta & Ferguson 1992) que las invocaciones de los celtas suscitan hoy en día en Portugal —o en Galicia de forma más definida— parecen ser independientes del intento inmediato de «producir localidades» (cf. Appadurai 1995). Pero es cierto que éste fue el procedimiento de referencia de las propuestas de ideólogos nacionalistas desde finales del siglo XIX, y aún hoy tiene réplicas sugerentes en el contexto transfronterizo que estoy tomando en consideración. Así, los fenómenos de mercado inducidos por la celtofilia se revelan sorprendente-

mente dependientes de límites impuestos por las fórmulas de administración en funcionamiento en cada uno de los Estados ibéricos, y de las historias específicas de construcción de culturas nacionales que se han desarrollado. Estos marcos político-administrativos e ideológicos condicionan de forma significativa, en definitiva, las retóricas de apropiación del pasado que portugueses y gallegos pueden ejercer con una probabilidad mayor de éxito⁶.

EN GALICIA, «COMO EN IRLANDA, COMO EN IRLANDA ...»

En las décadas más recientes dejaron de ser defendidas en los circuitos académicos gallegos las tesis sobre los orígenes celtas de la nación que apasionaran a sucesivas generaciones de eruditos nativos⁷. Con todo, aquéllas se mantienen como referencia genérica —al menos la más fácilmente articulable y nítida en sus líneas generales— de las creencias etnogenealógicas mantenidas por un buen número de las personas que conocí al hacer trabajo de campo en la Comunidad Autónoma de Galicia. Como quiero subrayar posteriormente, son varias las posibilidades de encontrar afinidades ideológicas entre las convicciones difusas de jóvenes más o menos marginales —como aquellos que se sientan habitualmente en las escaleras de la *Praza da Quintana*— y los fundamentos de iniciativas institucionales actualmente muy frecuentes en Galicia. Ambas surgen, en definitiva,

⁵ Noción que definen del siguiente modo: «Europeanization is fundamentally reorganizing territoriality and peoplehood; the two principles of group identification that have shaped the modern European order» (1997: 487). En el noroeste de la Península Ibérica, este proceso se cruza de manera compleja con la consolidación de las autonomías y de discursos nacionalistas periféricos en España, y también con el surgimiento reciente de propuestas de regionalización en Portugal. Así, por ejemplo, los nacionalistas gallegos se ponen como horizonte una «Europa de las naciones» donde Galicia ocuparía un lugar de pleno derecho: los defensores de la regionalización en Portugal aluden más frecuentemente a una «Europa de las regiones». En la mayoría de estas propuestas, es la presencia de las fronteras estatales vigentes la que moldea sus límites. Sin embargo, también surgen en ocasiones formulaciones más imaginativas que disminuyen aquella presencia y toman el marco europeo como referencia no mediada de hipotéticos alineamientos (cf. genéricamente Goddard *et al.* 1994). El conjunto de las «naciones celtas» o la «Europa celta» —una comunidad de pertenencia imaginable para algunos de los gallegos que conocí y donde cabrían Galicia y el norte de Portugal— son ejemplos de estas «reorganizaciones» especulativas facilitadas por el propio proceso de «europeización».

⁶ Tomando las sugerencias de U. HANNERZ, podría decirse, desde una perspectiva más amplia, que este ejemplo permite referir condicionamientos impuestos a los «flujos culturales» en la Europa contemporánea (cf. HANNERZ 1992).

⁷ Pude constatarlo mediante la consulta de algunas publicaciones universitarias más especializadas y esta impresión me fue corroborada por informantes que habían realizado estudios de historia o de arqueología (cf. un registro crítico especializado y reciente con Pereira González en 1998, que puede ser contrastado, por ejemplo, con Otero Pedrayo 1980). Sin embargo, para estos informantes, mis preguntas resultaban de alguna manera incómodas o planteaban dilemas, porque eran plenamente conscientes de la relevancia y de la permanencia del celtismo en la retórica galleguista y del modo en como prosperan estas reivindicaciones etnogenealógicas incluso en nuestros días. Por eso, resultaba proporcional a sus simpatías galleguistas su cinismo o sus comentarios sobre la inevitabilidad de la «invención de tradiciones».

sostenidas en los mismos mitos de origen que desde el siglo XIX permitieron «imaginar» la nación gallega en el tiempo (cf. Anderson 1991; cf. Tb. Smith 1999)⁸.

A mediados de los años 60, el famoso escritor Álvaro Cunqueiro (1911-1981) pronunció en Lisboa una conferencia en la que discurrió con mucha gracia y todas las libertades poéticas sobre los celtas y su influencia en Galicia⁹. Cunqueiro ligó a sus conocimientos de cronista del día a día de su tierra, una enorme familiaridad con las leyendas del ciclo artúrico y también con consideraciones picantes sobre las indagaciones que los historiadores gallegos habían hecho sobre el linaje de la nación. Invocó ante su audiencia tabernas de Vigo y clubes de fútbol, marcas de cigarrillos y un amplio conjunto de temas o de productos industriales para ilustrar la viveza de la memoria de los celtas en la Galicia de las últimas décadas. En un momento determinado, Cunqueiro ironizó sobre el olvido del otro *pueblo noble y valeroso* cuya memoria merecía haberse perpetuado con igual exuberancia en la *Tierra: los suevos*. Y, sin embargo, sólo el nombre de una de las innumerables tabernas de Vigo y el título de una revista poco relevante editada en Buenos Aires a principios del siglo XX (*Suevia*, 1916), servían como ejemplo de las reivindicaciones recientes de la memoria de aquellas gentes preteridas. Siendo imposible relatar las derivas adoptadas por el discurso fantasioso de Álvaro Cunqueiro, quiero decir simplemente que se multiplicaron las ma-

nifestaciones de celtismo en Galicia y que incluso hoy permanecen en el olvido los *valerosos suevos*¹⁰.

El celtismo debió su introducción en Galicia a las contribuciones de algunos de los historiadores románticos más importantes como Vereá y Aguiar (1775-1849), Benedito Vicetto (1824-1878) y Manuel Murguía (1833-1923), inspirados por la circulación europea de este tipo de temas más intensa desde finales del siglo XVIII¹¹. Los intelectuales gallegos dependieron esencialmente de fuentes francesas, pero también se beneficiaron del predicamento que estas teorías etnogenealógicas ya habían ganado en España (cf. Barreiro Fernández 1988; Juaristi 2000)¹². De hecho, Manuel Murguía fue la figura central en el asentamiento de estas especulaciones. En una de sus obras más famosas el historiador gallego dice lo siguiente:

«El día en que las tribus célticas pusieron el pie en Galicia y se apoderaron del extenso territorio que componía la provincia gallega, a la cual dieron nombre, lengua, religión, costumbres, en una palabra vida entera, ese día concluyó el poder de los hombres inferiores en nuestro país. Fuesen ó no, fineses ó gente más humilde todavía, de color amarillo, lengua monosilábica y vida intelectual rudimentaria, tuvieron que apartarse y desaparecer. Ni en la raza ni en las costumbres y supersticiones, ni siquiera en los nombres de localidad dejaron huellas de su paso» (Murguía 1985: 21-22)¹³.

⁸ Iniciativas más académicas como el simposio al que aludí al principio de este texto, acogen reflexiones generalmente críticas de este tipo de fenómenos, propuestas enmarcadas en perspectivas comparativas y bien informadas por la bibliografía reciente más especializada. No obstante, como sugiere la invocación del gran historiador galleguista en este caso concreto, también estas iniciativas académicas pueden ser consideradas como parte de una política celebratoria de la cultura nacional, que tiene una gran intensidad y expresiones multiformes en la Galicia contemporánea.

⁹ Esta conferencia consta en un documento sonoro editado por el *Consello da Cultura Galega*. Anoto a continuación comentarios hechos con base en varias audiciones de este monólogo, poderoso e hilarante, que el escritor hizo en la sede de la asociación *Juventud de Galicia*.

¹⁰ Del mismo modo, son discretas en Portugal las referencias historiográficas y raras las imágenes popularizadas de los suevos, bajo cuyo dominio se configuró una entidad política de relieve, demarcada por las viejas fronteras de *Gallecia*, durante los siglos V a VI a. C. Una valoración curiosa de la herencia sueva en el norte de Portugal y en Galicia fue realizada por Jorge Dias y Ernesto Veiga de Oliveira (1963).

¹¹ Cf. como referencias generales, CHAPMAN 1978, 1992; tb. DIETLER 1994; POMIAN 1997; THOM 1995; JUARISTI 2000.

¹² Es Barreiro Fernández quien mejor da cuenta de las vías de recepción en Galicia del celtismo en el siglo XIX, señalando a un tiempo las posibilidades reveladas en su uso político posterior, como referencia predominante para la articulación de definiciones particularistas de la nación gallega: «o descubrimento do celtismo e a súa posterior mitificación, permitiu contar cun eixo argumental seudohistórico que cumpría unha dobre función: articular coherentemente o proceso histórico vivido por Galicia na dobre dimensión de historia e historia estatal, e reivindicar desde a historia a singularidade de Galicia, paso previo de ulteriores reivindicacións» (1998: 77).

¹³ De hecho, para la posteridad, fue especialmente influyente el trabajo sistematizador —y cargado de sentido político— del *Patriarca* del nacionalismo gallego, Manuel Murguía. Cito la opinión de un politólogo, especialista en su obra: «... Murguía apunta a orixe e natureza célticas de diversos elementos materiais e espirituais da cultura histórica galega: castros, costumes, tra-

La celtofilia continuará ocupando un lugar muy relevante en la fundamentación teórica de las especificidades nacionales de Galicia que la llamada *Xeración Nós* propuso al final de los años 1910. En los primeros números de la revista que dio nombre a este famoso grupo de intelectuales galleguistas, algunos de los artículos más sustanciales afirman aquel tipo de peticiones con argumentos tradicionales y renovados¹⁴. Propuestas hechas, en su mayor parte, por el imaginativo y bien informado Vicente Risco, el teórico decisivo del nacionalismo gallego en los años en que éste se consolidó como movimiento político. En un texto titulado «O Druidismo no Século XX» (*A Nosa Terra* 93, 1919), Risco llega incluso a mostrar su voluntad de oficiar de «Archidruída» de Galicia, expresando su fascinación por los trajes blancos, por las coronas «follas de carballo feitas de cobre» y por los «torques d'ouro», lucidos en los Gorsedd de los que existen en la Cambria y en la Armónica (i. e. el País de Gales y la Bretaña). Concluye el texto del siguiente modo:

«S'estes costumes s'adoutaran na nosa terra, son samente ganariámola a xuda dos pobos irmans, senón qu'adiantaría a nosa aduación artística e patriótica, e fariámos xurdir total-as virtú da nosa raza. Galicia e a única nación céltica que non se ten axuntado co-as outras pra manter o espírito da raza. E a que falla na confederación espiritual de kimvs e gaels y-é tempo qu'ó d'Artús que chama responda o corno de Breogán. Keltia da viken!».

Al margen de las fantasías neo-druídicas de Risco y de los argumentos eruditos que desarrolló con sus correligionarios, el celtismo devino en cultura de masas en Galicia de modos

más prosaicos y precoces. Había sido un tema habitual en las revistas de «americanos» después de las últimas décadas del siglo XIX, y florecido en el imaginario de millares de emigrantes a las grandes «colonias» gallegas de, por ejemplo, La Habana o Buenos Aires. Su influencia en Galicia provino de los emigrantes que regresaron y de su dinero, que dinamizaron nuevas expresiones de capitalismo en las mayores ciudades gallegas a principios del siglo XX. Fue en Vigo y en La Coruña —por mediación de la publicidad de nuevos productos industriales o de deportes de masas— que el celtismo floreció intensamente, más allá de los círculos poéticos y eruditos donde había sido cultivado desde principios del siglo XIX¹⁵. Así, a la manera de Álvaro Cunqueiro, puede decirse que el club de fútbol *Real Celta de Vigo* es tan antiguo como los textos celtófilos de la revista *Nós*.

Las referencias a Bretaña e Irlanda fueron muy frecuentes en la retórica galleguista desde sus orígenes y se intensificaron con el tiempo, cuando comenzaron a emerger reivindicaciones nacionalistas políticamente organizadas en 1916/18. Se reivindicaron afinidades étnicas remotas, similitudes culturales, paralelismos en los respectivos movimientos particularistas y se pronunciaron declaraciones de solidaridad más o menos rotundas. No obstante, considero que siempre fueron escasos o prácticamente inexistentes los contactos directos, escasa la circulación de informaciones entre Galicia y las demás «*naçóms celtas*» —hasta donde he podido inferir de la calidad de las referencias aparecidas en la prensa galleguista a lo largo de décadas.

Por ejemplo, fueron literarias y distanciadas las referencias al movimiento irlandés del *Home*

dicións e mitoloxías. (...) Así pois, na súa funcionalidade de fornecimento dun pasado histórico glorioso e dun presente de dignidade e mesmo superioridade étnica, a consideración de Galiza como una nacionalidade céltica íntegra sen dúbida e eixo central no que Murguía fundamenta o seu proxecto de reconstrución nacional» (Máiz 1984: 270-271). Curiosamente, el lugar de tertulia habitual de Murguía y de sus colegas a finales del siglo XIX era una librería de Coruña sugestivamente apodada la «cova céltica».

¹⁴ *Xeración Nós*, designación retrospectivamente aplicada [A] un grupo amplio de intelectuales que realiza definiciones decisivas de una cultura nacional gallega nueva e instauró el nacionalismo como movimiento político (Beramendi y Nuñez Seixas 1995). La revista modernista *Nós* se editó en Ourense entre 1920 y 1935, y fue en referencia a ese título que, *a posteriori*, fue la llamada primera generación de nacionalistas gallegos. Vicente Risco dedica una de las piezas celtófilas más elaboradas surgidas allí —«Galizia Céltica»— «a Don MANUEL MURGUÍA, respetosamente», (*Nós* 3, 1920).

¹⁵ En cualquier caso, la oferta de productos comerciales que podían ostentar representaciones mercantiles del celtismo de Galicia, se mantuvo modesta durante la mayor parte del siglo XX y hasta los años recientes. La dinámica expansiva de la economía gallega resultó limitada con la crisis global de 1929; más tarde, bajo las condiciones de autarquía económica impuesta por el régimen autoritario de Franco durante décadas, se reveló poco importante el crecimiento de la industria en Galicia, al tiempo que prosperaban otras regiones de España.

Rule hechas por un intelectual excepcionalmente informado como lo fue el «regionalista» finisecular Alfredo Brañas (1859-1900), redactor de un influyente poema/palabra aún hoy conocido en Galicia: «*Ergue, labrego! Erguete e anda! Coma en Irlanda! Coma en Irlanda!*» (cf. genéricamente, Brañas, 1990). También fue notoriamente determinado por las grandes agencias de información, el conocimiento que los nacionalistas gallegos de finales de los años 1910 tuvieron del curso de la guerra de independencia en Irlanda. Estos intelectuales, pertenecientes a la que hoy llamamos *Xeración Nós*, cantaron con emoción a los mártires de la causa independentistas irlandesa o dieron noticia de los avances de las reivindicaciones regionalistas de Bretaña en sus publicaciones. No obstante, no hay noticia de que existieran contactos políticos e intelectuales directos con cualquiera de los movimientos entonces activos en el «litoral céltico».

Por diversas razones, las referencias a Irlanda tuvieron un carácter ejemplar; algunas se sostuvieron en viejos mitos dado que, supuestamente, serían celtas oriundos de Galicia los conquistadores de Irlanda en un período muy lejano. Según el *Leabhar Gabhala* («Libro de las Conquistas de Irlanda») se había producido una expedición bajo el mando del rey Breogán¹⁶. Éste es un personaje mítico al que se alude en el himno gallego —datado a finales del siglo XIX e interpretado por vez primera en La Habana en 1907, está en la actualidad oficializado— donde varios versos aluden a los gallegos como *fillos* o la *nazón* de *Breogán*; himno que he escuchado cantar por millares de gallegos, conmovidos, en diversas ocasiones. Por otra parte, desde mediados del siglo XIX, bajo el influjo del movimiento *Celtic Revival*, los círculos intelectuales y artísticos de Irlanda y de la

diáspora irlandesa en América, habían propiciado representaciones especialmente prestigiosas de lo que era «celta»: ideas y elementos de cultura material que tuvieron una circulación cosmopolita significativa, como sugiere Eldstejn (1992). Otras razones ejemplificadoras eran más prácticas en términos políticos. Venían del radicalismo y las conquistas conseguidas en el ámbito del movimiento nacionalista irlandés, que culminaron con el surgimiento de la República de Irlanda en 1921, cuando la organización política del nacionalismo gallego todavía daba sus primeros pasos¹⁷.

LO QUE DICEN LOS ARQUEÓLOGOS Y LAS LECCIONES DE LOS TRÉBOLES EN LA ESPUMA DE LA CERVEZA

Recientemente, un arqueólogo de una de las principales universidades españolas, sostuvo un planteamiento sutil respecto de las posibilidades de inferir la presencia pretérita de celtas en Galicia. Ruiz Zapatero historia las fluctuaciones del interés por los celtas y los íberos por parte de los intelectuales españoles, y las relaciona con la sucesión, a nivel estatal, de ideologías y regímenes desde principios del siglo XIX. Sugiere de pasada que fueron especialmente llamativas estas fluctuaciones en las primeras décadas del régimen autoritario de Franco, cuando el pan-celtismo de las interpretaciones de la proto-historia de Iberia logró considerable predicamento en los círculos arqueológicos oficiales, reflejando las simpatías políticas del nuevo régimen así como la formación germánica de algunos arqueólogos entonces preeminentes a nivel estatal. Hablando de los años más recientes, desde principios de los 80, nos dice Ruiz lo siguiente:

¹⁶ Cotejar la propuesta de traducción al gallego realizada en 1931, en el n.º 86 de la revista *Nós*. Curiosamente, un volumen de 1993 para uso en las escuelas secundarias lleva por título *Fogar de Breogán: Ciências Sociais*. Otro título imaginativo, de un ensayo sobre la economía y el comportamiento político en la Galicia contemporánea, es *El Talante del Sr. Breogán*.

¹⁷ Los orígenes neo-latinos del gallego, fueron una de las debilidades más notorias de las pretensiones gallegas al reconocimiento de su integración en el concierto de las «*naçoms célticas*». Vimos cómo Murguía reconocía a los supuestos antepasados celtas también el uso de la lengua, una cuestión entonces importante dado el prestigio de la filología como disciplina matriz desde la que especular con un mayor grado de certeza sobre los orígenes étnicos (cf. POLIAKOV 1971). El misterioso desvanecimiento de la herencia lingüística de los celtas en tierras gallegas, no recibe un tratamiento detenido en la obra de Murguía como tampoco en la de sus sucesores, dedicado por lo general a especulaciones filológicas construidas en torno a algunos topónimos considerados más prometedores. Todavía en nuestros días, aquella ausencia será una de las razones esenciales de la discriminación que sufre el reconocimiento de la cultura gallega en el ámbito de la «Europa céltica», impidiendo su plena integración en el circuito de tránsitos y solidaridades existentes entre los movimientos nacionalistas etno-lingüísticos que triunfan en Francia y en el Reino Unido (cf. las sugestivas ilustraciones de Maryon McDonald 1989).

«The Autonomous Communities encourage the explorations of their past as part of the very legitimate task of discovering their national and regional identity. But on occasions these “roots from the past” are distortions (González Morales 1992), as when current political and administrative units are described to proto-historic ethnic groups. (...) Moreover, the danger of distortion is considerable in view of popular works by local scholars and amateurs that encourage fanciful interpretations, probably with the best intentions, but with little knowledge of history. For example, *Celtic mythologisations appear to awaken a response in the north of Spain, in regions such as Galicia and Cantabria, precisely where the rigorous examination of the archeological evidence make it very difficult to “see” any Celts in the traditional sense*» (Ruiz Zapatero 1996: 1890-190, mi subrayado).

No puedo entrar a valorar la bondad de las razones que sostienen la postura tan vehemente de este arqueólogo, incluso presumiendo que están avaladas por referencias autorizadas y actuales. En la ilustración de las apropiaciones recientes, noto de pasada, podemos quizá reconocer una cierta ironía con relación a las dinámicas de periferalización de las modas —y de la localización de celtas— argumentadas por M. Chapman (1982). La verdad es que Ruiz Zapatero ni siquiera cita a los arqueólogos gallegos del siglo XX que consumieron sus vidas buscando pruebas científicas de aquellas reivindicaciones etnogenéticas¹⁸. Considero, en cualquier caso, que la cuestión más fascinante de las aquí sugeridas —con independencia de la calidad de la información científica de que disponían los

grandes arqueólogos nacionalistas gallegos como Florentino Cuevillas o su discípulo Fermín Bouza Brey (1901-1973)— se encuentra en las expresiones de celtismo en la Galicia actual. En este registro, el preferido de los antropólogos, son irrelevantes las condiciones de producción de pruebas científicas en el trabajo de los arqueólogos e intensa la fascinación de las posibilidades de análisis que propicia la reproducción de una cultura nacional.

En años más recientes, al finalizar la dictadura en España, ganaron una expresión más efectiva las posibilidades de contacto entre Galicia y otras áreas de Europa, habiéndose privilegiado el llamado «litoral céltico» de Europa, donde se incluye Irlanda, Bretaña, Escocia, País de Gales, Cornualles y la Isla de Man —las demás «naciones célticas» citadas por los galleguistas más avezados¹⁹. En la actualidad, se popularizan este tipo de reconocimientos por medio de hábitos inducidos de consumo al que da respuesta un floreciente mercado en Galicia²⁰.

Para muchos visitantes extranjeros en Galicia que conocí en Compostela, la abundancia reciente de imágenes y ofertas mercantiles satisface sus expectativas de estar visitando un «país celta». Considero que no deben descuidarse estas asociaciones aparentemente superficiales, por cuanto hoy es importante la cantidad de referencias teóricas que nos permiten relacionar la circulación de estereotipos, los consumos, y las reivindicaciones de identidades sociales²¹.

Si subrayamos el carácter matricial de las propuestas de caracterización de la cultura gallega y

¹⁸ Y, sin embargo, estos son figuras muy celebradas mediante toda clase de iniciativas institucionales en la Comunidad Autónoma de Galicia hoy en día. Es cierto que fueron aficionados, cuya obra extensa fue en su mayor parte editada en boletines provinciales o en revistas portuguesas de prestigio relativo (también, ocasionalmente, en revistas madrileñas publicadas por instituciones de referencia estatal). En cualquier caso, también es cierto que en obras de referencia menos sospechosas ya en la segunda mitad del siglo XX —como la monumental *Historia de España* dirigida por Menéndez Pidal o en *Los pueblos de España* de Julio Caro Baroja— las referencias a Galicia como bastión de la presencia celta en la Península continúan apareciendo.

¹⁹ Esta lista puede ampliarse en los años recientes con la mención de Asturias y Cantabria, aunque por lo general éstas son incluidas por nativos de estas mismas autonomías.

²⁰ En Portugal, he escuchado afirmar el celtismo de Galicia mediante la referencia a factores tan dispares —y equívocos!— como la cantidad de personas de tez clara o la existencia de monumentos megalíticos, pero también por la variedad de música celta que se podía escuchar en los bares, la importancia de la oferta de cervezas irlandesas o los adornos empleados en la joyería comercializada por vendedores ambulantes en Santiago o en Vigo. Hoy, incluso en los mostradores de las joyerías más vetustas de Compostela, el trabajo de plata con motivos «celtas» compite cada vez más con la platería de motivos religiosos y con la joyería de azabache y plata, muy característica de la tradición local, donde imperaban los motivos neo-mudéjar y neo-románticos, formas históricas establecidas a finales del siglo XIX.

²¹ Ver HERZFELD 1992, MILLER 1987, APPADURAI 1986, e incluso el argumento de mayor profundidad temporal propuesto por Campbell (1994) a propósito de los consumos. Se encuentran referencias curiosas a una ya casi extinta circulación transatlántica de elementos de cultura material de inspiración revivalista «céltica» en la antología organizada por Eldstein (1992).

de sus pretendidas raíces proto-históricas formuladas hasta 1936 y que hoy en día se popularizan a gran velocidad, podemos dar cuenta del carácter reflexivo de muchas de las expresiones actuales de celtofilia en Galicia. Así, por ejemplo: el convencimiento de que existen afinidades pan-célticas ha llevado a varios de los gallegos que conocí a viajar por Escocia o por Irlanda en las vacaciones. Algunos otros han conseguido socios para desarrollar proyectos teatrales en Bretaña, organizado excursiones de criadores de ganado a Gales, comenzado a tocar con músicos oriundos de las «naçoms celtas», convivido de manera preferente con irlandeses que trabajaban estacionalmente en Londres, traducido apasionadamente a autores irlandeses, participado en la organización de festivales de música «celta» en Galicia, aprendido a grabar motivos «celtas» en talleres patrocinados por la *Xunta de Galicia*, etc.

Relataré a continuación múltiples historias que me contaron a lo largo del tiempo, en unos casos relacionadas con consumos específicos y en otros con peripecias biográficas que van familiarizando a los gallegos contemporáneos con el «mundo celta». Todas ellas, de alguna manera, pueden relacionarse con la vigencia de un conjunto de referencias que se van reproduciendo acumulativamente, favorecidas por las nuevas condiciones políticas vigentes en el Estado actual español y por el proceso paralelo de integración europea.

En un texto reciente, Jon Juaristi hace un resumen un poco en forma de parodia del tipo de imágenes cosmopolitas que representan más comúnmente lo que es categorizado como celta:

«Cuando oímos hablar de celta pensamos de inmediato en Irlanda, Escocia, Gales y Bretaña. Quizá también en Galicia. Los más enterados completarán el conjunto con Cornualles y la Isla de Man. Pensaremos asimismo en gaitas y arpas, en paisajes brumosos al borde del mar, whisky, bosques poblados de hadas y duendecillos, ejércitos fantasmales, banshees, santas com-

pañas, jigas, el mago Merlín, baladas tristes, kilts a cuadros, empanadas de atún y películas de John Ford. Debe quedar claro que esta visión es de ayer tarde. Durante cerca de veinte siglos, cuando se hablaba en Europa de celtas era para referirse a Francia» (Juaristi 2000: 229).

En los últimos años en Galicia, más allá de las habituales empanadas —y de las creencias en la Santa Compañía que tanto atraían a etnógrafos desde el siglo XIX— también se multiplican imágenes de duendes, las traducciones de cuentos de hadas, la producción nativa de este género de literatura infantil, las *performances* de brujas y magos por las calles de las ciudades y villas, etc. La Comunidad Autónoma se tornó *Terra Meiga* en las promociones turísticas oficiales, y el efecto escenográfico de las brumas en las imágenes de los acantilados o de los bosques, ha tenido un lugar destacado en las imágenes de su propaganda. El whisky Dyck de los tiempos mezquinos de la autarquía franquista, ha sido sustituido en los bares por el 100 Pipers (un consumo de *Scotch* que se ha vuelto sorprendentemente propio, porque lo apodan 100 Gaiteiros sus consumidores habituales). Músicos que tocaban la guitarra eléctrica, rockeros de finales de los años 1970, han ido encontrando en su camino gaitas, arpas y acordeones, al tiempo que ganaban fama, algunos como intérpretes de música celta en los circuitos de *World Music*. Ahora, la nueva generación de promesas de música gallega —casi siempre calificada de *celta*— sale directamente de las escuelas de gaita, que se han multiplicado notablemente en años recientes, y de donde proceden bandas de regimiento que imitan a las escocesas²². También hay articulistas visionarios que defienden en los periódicos que Galicia tiene condiciones óptimas para competir con Gales, como escenario de películas de «ambiente céltico» de las grandes producciones americanas. Son infinitos, en definitiva, los ejemplos que podríamos extraer de la cotidianidad gallega, donde cada día

²² El *folk gallego* o la música gallega de raíz celta, se tornó en los últimos 20 años uno de los productos locales de exportación de mayor éxito, difundido en los circuitos de consumo de la llamada *World Music* (o *Roots*). Nombres como los de los gaiteros Xosé Manuel Budiño o Carlos Nuñez —ambos formados en las nuevas escuelas de gaita— o de grupos como Milla-doiro, los Cempés, etc., se cuentan entre sus más notables intérpretes. Con respecto a las bandas, es particularmente famosa en Galicia —objeto preferido de atención por parte de los críticos de la «invención de tradiciones»— la *Real Banda de Gaitas da Deputación de Ourense*, dado el rigor de su vestuario y lo imponente de sus representaciones, y que constituye el modelo más emulado en la actualidad en villas y aldeas, donde las bandas de gaitas de regimiento se multiplicaron esponencialmente en los últimos años.

se multiplican las señales de una nueva cultura material que reproduce o se apropia de las tradiciones inventadas hace ya tiempo en Escocia o Irlanda. Pero más allá de los objetos, también hay personas que se mueven de forma cada vez más activa en el ámbito de la *Celtic Fringe* y que a resultas de estas experiencias ven transformados sus recorridos biográficos.

En Santiago, uno de mis informantes era un hombre escocés, Shawn, residente en Galicia desde hacía años, donde había conocido a su actual mujer —una profesora gallega parlante y con simpatías nacionalistas— cuando ésta viajó a Escocia. Después del matrimonio, él había conseguido empleo en un bar irlandés de Santiago, establecimiento de un tipo muy singular, existente en todo el mundo y especialmente en las ciudades grandes. A pesar de que Compostela no sea una ciudad muy grande —tampoco lo son Vigo o La Coruña— hay allí varios bares irlandeses y otros en los que se pueden tomar bebidas originarias de Irlanda. Cuando hacía trabajo de campo, en 1997-8, estos eran más numerosos y antiguos que en las ciudades portuguesas, una variedad de oferta que quizá pueda ser tomada como un indicio de como la celtofilia que infunde cultura nacional tornó a Galicia en un mercado especialmente interesante para los promotores de estos negocios globalizados.

En el primer empleo que consiguió en Galicia, Shawn había aprendido a hacer sobre la espuma de las jarras de cerveza *Guinness* un pequeño trébol perfecto —uno de los símbolos nacionales de Irlanda. El truco entusiasmaba a los clientes de un bar nuevo en el que trabajaba durante mi estancia. Mi informante nunca aprendió a hablar español, y se expresaba exclusivamente en gallego, surgiendo así como un caso raro de monolingüismo en un contexto tan marcado por diglosia como es Santiago (y Galicia en su conjunto). En nuestras conversaciones se mostraba siempre bastante convencido del carácter «celta» de muchos de los monumentos, de la música o de las tradiciones gallegas. Me dijo incluso que pro-

yectaba aprender gaélico, proponiéndose una suerte de regreso a sus orígenes ancestrales, hacia el que se sentía impelido por su experiencia de vida en una localidad rural en la que residía junto a sus suegros. En Escocia, donde pasó la mayor parte de su vida, Shawn vivió en una de las mayores ciudades del sur, donde se hablaba inglés, y en las visitas realizadas a la aldea de los Highlands, de donde eran los padres, nunca se había sentido la necesidad de aprender gaélico (cf. MacDonald 1997).

Como pude comprobar a lo largo del tiempo, no eran referencias librescas minuciosas las que fundaban el reconocimiento de Shawn de aquello que podía ser considerado «celta» y que percibía repartido, supuestamente entre Galicia, Escocia e Irlanda²³. Era, ante todo, un conjunto de creencias bastante fluidas, transmitidas oralmente, que se habían intensificado desde su llegada a Galicia. Esta intensificación de las creencias se justificaba en que parecían más académicas —y tenían derivas nacionalistas— las personas con las que comenzó a convivir cuando abandonó Escocia y el medio trabajador en el que se había criado. Por eso, no me sorprendía que Shawn valorase sus experiencias en el contexto rural para hablar de lo que consideraba «celta» en Galicia y, de paso, en otras *naçoms*. Aunque este tipo de ideas se den también en contextos urbanos, constituyen un discurso sobre el mundo rural y sus pretendidos misterios, desde el que es más legítimo proceder a su validación.

HISTORIAS MÁS O MENOS SABIDAS DE MICHEL Y LAS CONFIDENCIAS DE PRIMITIVO

El «Simposio Etnicidade e Nacionalismo» fue un encuentro internacional en el que estuvieron presentes estudiosos de estos fenómenos —historiadores, antropólogos y científicos políticos, en su mayor parte— oriundos de varias de las «nacionalidades periféricas» de Europa, como el País

²³ Son oriundas de Irlanda —y también de Escocia— la música, objetos y bebidas alcohólicas que constituyen las principales referencias de bienes de origen celta; en contrapartida, tienen una circulación más estrecha las referencias de Bretaña. Estas se hacen, generalmente, mediante motivos de *design*, de música menos mercantilizada y de frecuentes referencias literarias. Las alusiones a Cornualles o a la Isla de Man son por lo general sucintas, y no suelen ir más allá de su inclusión en la lista de las *naçoms celtas* o, en años más recientes, en la justificación de invitaciones a músicos que cobran eventualmente cachés más modestos por participar en festivales de «música celta».

Vasco, Cataluña, Irlanda, Escocia, Bretaña o Flandes²⁴. Los contenidos de las comunicaciones presentadas fueron diversos, en su mayoría muy actualizados en cuanto a la bibliografía crítica que los temas a debate había generado en las últimas décadas.

Uno de los invitados era un académico venido de la Universidad de Rennes en Bretaña, Michel Thomas. Tuve bastantes oportunidades de hablar con este profesor de ciencia política a lo largo de los tres días que duró el encuentro. Su asistencia había sido organizada a través de un contacto institucional promovido por el *Consello da Cultura Galega* junto con la Universidad de Rennes, dado el expreso interés por parte de la organización en que hubiera un representante de Bretaña, tal y como me explicó el coordinador del evento²⁵. Noté que no habían sido regulares los contactos institucionales con Bretaña, al menos por parte del *Consello da Cultura*. Pero, por otra parte, ya son frecuentes los actos institucionales en Santiago que cuentan con la presencia de académicos oriundos de Bretaña, Escocia, Gales e Irlanda, sobre todo en la Universidad de Santiago, una institución galleguizada al abrigo del Estatuto de Autonomía en las últimas décadas. Pero también en los medio ligados al comercio y a la industria, si tenemos en cuenta los informativos de la TVG o los periódicos gallegos, parece notable la voluntad de privilegiar estos contactos en el ámbito del litoral celta, al tiempo que se manifiesta la intención más prosaica de emular los recientes éxitos económicos del «tigre celta» —Irlanda— encubierta en el uso de metáforas antiguas que describen afinidades culturales.

En una de la sesiones del Simposio, Michel Thomas presentó una comunicación titulada: «Mouvement Breton: La Culture au Coeur du Politique» (cf. Thomas 2001). En ella relató los pasos más descollantes dados por el movimiento nacionalista bretón, destacando la importancia de las reivindicaciones en torno a la lengua y la cultura autóctonas, con relación a la descripción de las reclamaciones de autonomía política, a lo largo del siglo XX. En nuestras conversaciones posteriores, privadas, me sorprendió la cantidad de referencias autobiográficas y descripciones de la cultura bretona que podría juzgar estereotipadas. Éstas parecían parte del discurso descrito —en algunos momentos de forma sardónica, poco común en textos etnográficos— por Mayron McDonald en su trabajo sobre el movimiento bretón.

Michel me contó, por ejemplo, las amarguras de la represión impuesta en el pasado —lejano ya, de hecho indeterminado— sobre los niños que en la escuela hablaban bretón en lugar de francés. También me contó las humillaciones clasistas que el uso del bretón podía suponer para los grupos sociales más modestos o para los habitantes de pequeñas comunidades rurales o de pescadores. En su caso personal, dado que sus padres eran de clase media y no hablaban bretón, aunque sí lo hacían sus abuelos paternos, no había tenido oportunidad de aprenderlo de niño²⁶. Lamentaba su desconocimiento del bretón y había hecho alguna tentativa de aprenderlo, abortada por la falta de tiempo y consecuente dedicación a un aprendizaje tan exigente (cf. McDonald 1989). Era significativo, en cuanto a la descripción propuesta por McDonald, la dimensión épica latente en la

²⁴ Estaban también presentes conferenciantes de otras regiones de España —venidos de universidades con sede en la capital de otras comunidades autónomas, como Andalucía o Castilla-León— y también dos portugueses.

²⁵ El coordinador del simposio quedó impresionado con la eficacia y la buena disposición mostrada por Rennes; en su opinión, se había abierto una puerta para perpetuar los contactos en el futuro. El elogio que hizo de la voluntad mostrada por los bretones en la promoción de su propia cultura, estuvo acompañado de críticas al faccionalismo que boicoteaba las iniciativas más positivas destinadas a promocionar la cultura en Galicia.

²⁶ En Galicia —al contrario de Bretaña, País Vasco o Escocia— las dificultades con que se encuentra quien quiera aprender gallego son mucho menores. Se mantiene considerable hasta hoy, el porcentaje de nativos cuya lengua materna fue el gallego; hecho que puede ser interpretado, en este caso particular, como consecuencia lateral de los índices débiles de modernización de la economía y de la sociedad gallega (hasta hace poco las élites políticas, económicas y profesionales gallegas eran castellano parlantes). Aunque sean antiguas e relativamente frecuentes las historias de represión del uso de la lengua vernácula en Galicia, parecen menos frecuentes e intensas sus denuncias, por comparación con Bretaña y Escocia. En mi opinión, esto ocurre porque la mayoría de los miembros de las nuevas clases medias en Galicia —franja del electorado donde son más notorias las simpatías nacionalistas— tienen, muy frecuentemente, un origen campesino mucho más cercano. En muchos casos, son la primera generación con competencia en el uso del castellano, y perciben el bilingüismo como un bien preciado y difícilmente adquirido gracias a los esfuerzos de los padres. Muchas de las denuncias de represión que pude encontrar en periódicos nacionalistas militantes estaban considerablemente estereotipadas; con frecuencia se inspiraban en ejemplos oriundos de otras «naciones» de la *Celtic Fringe* (enumerados por las lecturas críticas de Malcom Chapman, Maryon McDonald o Sharon MacDonald citadas anteriormente).

narración de la constancia de la resistencia de los bretones frente a lo francés y a la cultura francesa. Me sugirió incluso, en algunos momentos en nuestra conversación, la oposición de dos mundos irreductibles en que uno de ellos parecía condenado a desaparecer por ser más débil y estar dominado (cf. Chapman 1978, 1992).

La verdad es que la continuación de nuestras conversaciones permitió a Michel desdramatizar las sugerencias de opresión y de inminencia de desaparición de la lengua y cultura autóctonas. Había buenas noticias —que además ya habían sido transmitidas en su comunicación en el simposio— sobre los progresos en la recuperación del uso de la lengua bretona, de la viveza de la militancia nacionalista y de las garantías legales con las que podía contar. En una de las mañanas, sin embargo, noticias llegadas de Francia vinieron a empañar la disposición de Michel: había explotado una bomba en un restaurante McDonald's de una pequeña localidad bretona, con el resultado de un muerto. Se habló entonces de las expresiones radicales de la militancia antiglobalización y después, inevitablemente, de las reivindicaciones independentistas en el País Vasco.

Pero, con independencia de las noticias funestas que cada mañana puede traer, y tomando como referencia propuestas de Edward Bruner, se puede decir que también en este caso estaba emergiendo una «nueva narrativa» o «historia dominante» sobre la cultura bretona (cf. Bruner 1986). Ya parecían conjuradas las amenazas más negras del asimilacionismo, que habían parecido ineluctables en el pasado, y el relato de agravios quedaba sobre todo circunscrito a un pasado mal definido y a víctimas distantes y vagamente identificadas. La persistencia de la militancia cultural depositaba esperanzas claras en el «resurgimiento» de la cultura bretona (cf. Bruner *op. cit.*). También parecían triunfar en Galicia estas perspectivas genéricamente positivas; aunque se mantengan activas las referencias alarmistas a la pérdida de la «identidad» y de la «lengua», considero que los tiempos que corren se pueden caracterizar, ante todo, por la celebración festiva y esperanzada del futuro de la cultura autóctona. Ésta ha sido definida, hasta hoy, de manera muy influyente por Murguía y por los intelectuales galleguistas de los años 20 y 30 del siglo pasado, en cuyas contribuciones la vocación europeísta de los galle-

gos y de sus supuestas afinidades con los países del «litoral celta» de Europa son invocadas, en claro contrapunto a los orígenes bereberes de los íberos, cuyos descendientes serían responsables de la opresión secular de la *Terra* en el ámbito del centralizado Estado español (cf. por ejemplo, Castelao 1976).

En una de aquellas tardes de abril, cuando aún había coloquio, encontré a Primitivo, un informante y amigo que siempre estaba al tanto de la intrigas que circulaban en los medio vinculados a la cultura de la Comunidad Autónoma. Éste es un terreno de intensas disputas políticas que generalmente se centran en las prioridades del gasto de los importantes recursos disponibles para la promoción de la *cultura galega* por el gobierno autónomo que, por regla general, la oposición nacionalista juzga o insuficientes o mal dirigidos. Me dijo entonces que había escuchado últimamente que el *Festival Internacional del Mundo Celta* de Ortigueira, pasaría a ser financiado por la *Xunta* de Galicia. Primitivo estaba un poco confundido, y poseía sentimientos ambiguos respecto a esta novedad que se comentaba en aquellos días.

Eran antiguas y muy sentimentales sus relaciones con aquel evento pionero en Galicia, tal y como yo sabía por conversaciones que habíamos mantenido en el pasado. Primitivo era natural de una de las villas en la costa norte de Galicia, cerca de Ortigueira, y había estado vinculado a la organización del *Festival del Mundo Celta* desde su primera edición en 1978. Por ejemplo, me había descrito las cargas policiales, frecuentes en aquellos años agitados de la transición democrática que siguieron a la muerte de Francisco Franco. Me explicó también la razón de la posterior interrupción del festival, que duró varios años: la creciente afluencia de toxicómanos, generalmente heroínómanos, había hecho imposible la edición del evento, que fue posteriormente suspendido durante varios años hasta su reanudación en fechas recientes. Me decía Primitivo con bastante gracia: «*non sei porque, os yonkies a musica celta cae-les bén*». Lo cierto es que algún tiempo después, cuando regresé a Lisboa, supe que se confirmaban las informaciones privilegiadas de mi amigo gallego: el *site* del *Concello da Cultura Galega* informaba que la *Xunta* se había convertido en patrocinador del *Festival do Mundo Celta*, en términos autocomplacientes muy expresivos.

OTRA GENEALOGÍA Y OTRAS «LECCIONES DE COSAS» A ESTE LADO DEL RÍO MIÑO

En *Ricos e Pobres no Alentejo*, José Cutileiro señala que uno de sus informantes le había descrito la genealogía como una «ciencia maravillosa», porque obligaba a mentir alguna vez (cf. Cutileiro 1977). Considero que está presente en alguna literatura reciente, que hace equivar a la expresión de los fenómenos nacionalistas (cf. por ejemplo, A. Smith 1999, Dumont 1997) la posibilidad de ampliar el uso de esta imagen fuerte. Si aceptáramos lo que sugiere Ruiz Zapatero —y si tomamos por buena la expresión de Cutileiro— podríamos decir que se dijo en Galicia una «mentira» (etno) genealógica mucho tiempo atrás, y que resultó de un eficacia duradera. Como vimos, el celtismo se mantiene notablemente impenetrable a resultados prosaicos de actualización de conocimientos en el estudio del pasado proto-histórico, y en la actualidad alimenta cotidianamente varias de las expresiones más significativas de la nueva cultura nacional gallega. Esto ocurre en la música, en los motivos del *design*, en nuevas prácticas de consumo, o en las más diversas iniciativas «resurreccionistas» —Samuel 1994— en muchos casos ya extendidas por pequeñas localidades rurales, donde, por ejemplo, se han tornado frecuentes fiestas celtas o en las que los niños leen historias de hadas y elfos escritas en gallego.

En Portugal, sin embargo, resultó menos lineal la adscripción de un ascendente étnico claramente imputado a la nación; éste resultó ser un proceso disputado especialmente a partir de la década de 1870, discutiéndose entonces te-

sis muy dispares que hoy nos sorprenden por el grado de fantasía especulativa. A los lusitanos, en cualquier caso, se les confirió un mayor protagonismo en la galería de los ancestros de la nación portuguesa, aunque de modo esquivo, como sugiere João Leal en un texto en el que pondera el destino de estas reivindicaciones en un pequeño número de científicos —como Martins Sarmento, Leite de Vasconcelos o Jorge Dias— que, en su opinión, no llegaron a identificarse por completo con su defensa, llegando a reconocer sus términos como «enredo titubeante e incompleto, posiblemente errado» (cf. Leal 2000).

La elección de los lusitanos como ancestros de referencia de los programas de nacionalización de las masas, supuso la negación del celtismo o su preterición, en un proceso que culminó en el paso del siglo XIX al XX, pero que ya estaba presente en las contribuciones de Martins Sarmento o Leite de Vasconcelos, en la década de 1880. Interesa destacar que la celtomanía tuvo ecos importantes en Portugal, siguiendo la misma moda europea influyente y de largo recorrido, cuyas expresiones ya señalé para Galicia en el siglo XIX. Sus referencias sueltas salpicaron corografías y novelas emuladoras de las de Walter Scott, especulaciones etimológicas y textos de divulgación, iluminadas por creencias que prosperan en la «era aria» —Poliakov 1971—, fortalecidas por las convicciones científicas y positivistas de la época (cf. Catroga 1993).

Nombres tan destacados como Oliveira Martins, Adolfo Coelho, Francisco Martins Sarmento o Teófilo Braga, descollaron en la investigación sobre la estirpe de la nación, frecuentando incluso la defensa de tesis celtistas con mayor o menos convicción y constancia²⁷. Pero en cual-

²⁷ Resulta imposible hacer un relato circunstanciado de las apariciones de celtas en estas tesis o de las polémicas que entonces mantuvieron entre sí estos prolíficos autores, no siempre perseverantes y rigurosos en sus valoraciones. Anoto algunos ejemplos. Vocero de tesis decadentistas entonces influyentes, Oliveira Martins exponía, en 1881, una expresión de atavismos «célticos» al historiar las revueltas campesinas del tiempo de Maria da Fonte, y ahí hallaba la certeza de la próxima muerte de la nación (cf. Martins s.d.; también MEDEIROS 1995). Teófilo Braga, quien posiblemente fue el más errado —¡e influyente!— de los especuladores, escribía sobre «Usos Funerários em Portugal» en una obra curiosa, la *Encyclopedia Republicana. Revista de Sciencias e Literatura ao alcance de todas as intelligencias* (1883): «La incineración de los cadáveres, ataviados con vestidos y joyas, era una ceremonia de los lusitanos y los gallegos, o propiamente celtas» (p. 5). En el mismo año, en las series económicas del editor David Corazzi de «propaganda da Instrução para Portugueses e Brasileiros», un volumen anónimo y de prosa casi ininteligible —*As Raças Históricas na Lusitânia*— defendía la tesis de la ocupación por celtas e íberos, aseverando después que de ambas poblaciones eran los lusitanos una rama muy peculiar e «ilustre». En 1887, Adolfo Coelho vino a polemizar —con argumentos lingüísticos muy técnicos, inspirados en la «Grammatica Celtica de J. C. Zeuss» y en la «florecente escuela de celtistas»— interpretaciones de Martins Sarmento que considera fundadas en «teorías etnogenéticas envejecidas y consideradas erróneas, al tiempo que este arqueólogo editaba en el mismo sitio un segundo artículo de una serie —«Para o Pantheon Lusitano»— donde defendía con denuedo que eran lusitanos, sin más, los documentos que Coelho sostenía que eran celtas (cf. las contribuciones de los dos autores

quier caso, en el Portugal de finales del siglo XX, ganó mayor notoriedad la memoria de los lusitanos que la de los celtas. La contribución de la obra de Sarmiento resultó vital a tal fin (cf. Leal 2000; Fabião 1996; 2002). Para utilizar una expresión de Leite de Vasconcelos, otro de los más notables defensores de la estirpe lusitana, parecen haber sido un recurso indispensable para que se afirmara ese destino de notoriedad las «lecciones de cosas» (cf. Vasconcelos 1915).

La excavación de las ciudadelas de Briteiros y Sabroso emprendida por Martins Sarmiento, permitió conferir un aspecto monumental a las tesis ligúricas que el autor comenzó a defender, después de una atracción por el celtismo que se mantuvo hasta apenas finales de la década de 1870. El arqueólogo devino en los años siguientes el paladín de los orígenes ligúricos —aun más remotos— de los lusitanos, con el propósito de atribuir a la población portuguesa «uno de los árboles genealógicos más puros de los pueblos antiguos»²⁸. Su postura permitía sumar al prestigio de una reivindicación genealógica con una circulación previa —utilizada vagamente por Camões y más tarde por historiadores y corógrafos de los siglos XVI y XVII²⁹— nuevas pruebas de una particular antigüedad. Ahora podía sostenerse que la presencia de lusitanos era previa a las invasiones celtas de la Península. Sabemos que la posibilidad de retroceder tanto como fuera posible en la genealogía de la nación no fue una cuestión de poca importancia en aquellos tiempos de exacerbación de los discursos nacionalistas.

Acerca de la obra de Martins Sarmiento, de sus comienzos y «finalidad», decía en 1990 Rocha Peixoto: «*Simultáneamente, lo que era preromano era céltico sin más. Pero el estudio de todo el riquísimo mobiliario exhumado junto con la interpretación de textos famosos, como el del periplo fenicio que sirvió de base al poema de*

Avieno e incluso al de Apolónio de Rodas, en lo concerniente a la vieja Lusitania, reveló que semejante civilización era todavía pre-céltica, esto es, se situaba en una genealogía aria más distante y de la más lejana vetustez.

A través de sus obras, de sus opúsculos y de los numerosos artículos repartidos en revistas y periódicos, la reconstrucción de lo lusitano hasta entonces vaga e imaginativa, constituyó una obra memorable de evidente valor crítico y, ejemplarmente, de penetración sutil y excepcional» (Peixoto 1975: 415).

El trabajo de «reconstrucción de lo lusitano» podría actuar de formas diversas y servir para imaginar bajo expresiones múltiples materiales de una cultura de masas nacionalizada, como ocurrió espacialmente a partir de los años 1890, cuando se tornaron muy variados los soportes materiales que permitieron la difusión del imaginario lusitanista.

En la ciudadela exhumada en Briteiros, Rocha Peixoto hallaba: «*uno de los testimonios más famosos para la indagación de nuestra vida primitiva y un conocimiento implícito de la estirpe étnica de este pueblo*» (op. cit., 414).

Se podría escribir un largo artículo, o incluso un libro, a partir de los registros de las visitas hechas a la ciudadela de Briteiros desde principios de los años 1880, especialmente de los momentos álgidos de celebración patriótica que tuvieron lugar³⁰. Pero prefiero ahora evocar mis visitas a Briteiros como alumno del liceo, cuando nuestra excursión se cruzaba con otras llegadas de diferentes ciudades, y los profesores nos hablaban de lusitanos. Entonces resultaba sencillo para nosotros, como niños, distinguir sus sombras en las manchas de la muralla o en los caminos estrechos entre las casa redondas del poblado, algunas de ella reconstruidas, que servían para «amueblar» nuestra imaginación³¹. Ahora sé que si hubiese crecido en

en la *Revista Lusitana*, n.º 2, 1887; cf. las apreciaciones de las diversas contribuciones de Leite de Vasconcelos y de Martins Sarmiento al «pantheon lusitano» hechas recientemente por Carlos Fabião, 2002).

²⁸ Una frase que varios eruditos portugueses se complacerán en citar de manera ufana a lo largo del siglo XX.

²⁹ La primera articulación significativa fue propuesta en 1594 por André de Resende (cf. RESENDE 1996).

³⁰ En mi opinión, las escenificaciones de «costumbres» que se llevaron a cabo en aquellas ruinas —en vida de Martins Sarmiento y posteriormente— constituyeron momentos muy significativos en la historia del interés por la etnografía en Portugal, pudiendo ser considerados ensayos del proceso de folklorización extendido al conjunto del país en las décadas de 1930-1950 (cf. BRANCO 1999).

³¹ Las ruinas de castros y ciudadelas en el norte del país, se convertían, dado su desarrollo urbano, en un escenario ideal para imaginar el modo de vida de los lusitanos, susceptible de ser popularizado, surgiendo como lección objetiva «de cosas», «mobiliario» de la imaginación etnogenética, sin igual en otros contextos regionales (aunque Beiras y la Sierra de Estela, surgiesen formalmente como centro de la ocupación lusitana y de las andanzas de Viriato, su supuesto caudillo). En la

Galicia y visitado como alumno del liceo otro famoso castro, el del monte de Santa Tecla que se asoma sobre el río Miño, habría encontrado una placa que dice «Poblado Celta», también algunas casas reconstruidas y cabañas, y que allí habrían sido muy diferentes las explicaciones de los profesores y, consecuentemente, las posibilidades de imaginar.

Los orígenes lusitanos se enseñaron en las escuelas portuguesas a lo largo del siglo XX, y se popularizaron de diversas maneras, hasta que se convirtieron en una referencia de sentido común para los ciudadanos más escolarizados. Esto ocurrió con independencia de las incertidumbres de los argumentos que intentaron probar científicamente dichos orígenes, e incluso a pesar de las insinuaciones de referencias a los celtas aparecidas en textos de especialistas influyentes. Si hiciésemos un repaso de publicaciones especializadas significativas, podríamos encontrar reparos constantes a los excesos de entusiasmo lusitanista en las tesis de Sarmiento, pero también elogios inconmensurables del patriotismo de sus propuestas. Son, en definitiva, reconocimientos implícitos de la violencia que necesariamente el enunciado de «mentiras» etnogenealógicas representa (cf., por ejemplo, Severo 1924; Correia 1933; Cardozo 1933, 1959). Pero no fueron artículos especializados los que enseñaron a la mayoría de los portugueses a interpretar la presencia de lusitanos en cualquier cerro donde las piedras hubieran sido «tratadas», olvidándose por tanto de los folclóricos «moros» que habían complacido la imaginación de padres y abuelos ignorantes, pero sí prácticas excursionistas popularizadas, textos e imágenes ampliamente divulgados y productos industriales cuya circulación se multiplicó a lo largo del siglo XX³².

Las evocaciones de los lusitanos sirvieron para nombrar varias revistas eruditas y movimientos político-culturales; así, por ejemplo, «Revista Lusitana» y «Lusitânia» o «neo-garretismo lusitanista» e «Integralismo Lusitano». En 1923 surgió «la primera y única tentativa de creación de un movimiento fascista en el marco de la república liberal parlamentaria: El «Nacionalismo Lusitano» (Pinto 1989). Inspiraron también algunos monumentos escultóricos y poblaron la imaginación de visitantes de «castros» y «ciudadelas» a lo largo del siglo XX, y sirvieron para nombrar clubes de fútbol y gimnasios, grupos juveniles y compañías de seguros, *stands* de automóviles y farmacias, la agencia de noticias portuguesa, una asociación de *Yogis*, y hasta una «urbanización privada» de los alrededores de Lisboa, entre otros muchos ejemplos, infinitos, de los que podríamos dar cuenta.

Se bautizaron niños con el nombre de Lusitano o Viriato; «viriatos» fue la designación de los hombres armados enviados desde Portugal para apoyar el *alzamiento* franquista en 1936-1939; son «lusitanos» los caballos de cría portuguesa más preciados. Desde finales del siglo XIX se designaron como «Lusa» o «Lusitania» innumerables empresas industriales que fabricaron fósforos y porcelanas, fogones de cocina y tejidos, artículos de tipografía y de ferretería y un sin fin más de productos, algunos de los cuales todavía están en el mercado. Lusitano — o luso — son nombres con los que se sigue identificando a los portugueses, iniciativas institucionales y programas de estudios universitarios promovidos allende las fronteras, propiciando encuentros con «magiares», «anglo-sajones», «francos», «galos», «germanos», etc. Registro

equiparación de estos escenarios propicios con las exaltadoras tesis «ligúricas», se encuentra la razón del éxito de las ideas de Sarmiento. Otros dos pequeños textos del famoso arqueólogo, uno que describe una breve excursión a la estación arqueológica del Monte de Santa Tecla en Galicia, y otro que da cuenta del desaliento provocado por la inexistencia de restos arqueológicos en la cumbre de la Sierra de Estrela, determinarán los dilemas que se desprendían del *tour de force* que se decidió a emprender. (Otro ejemplo notable de estas contorsiones nacionalizadoras de la memoria de las poblaciones remotas de la Península, se encuentra en las justificaciones preliminares hechas por Leite de Vasconcelos en su famosa obra *Religiões da Lusitania*).

³² No es posible recapitular ahora las evocaciones de los lusitanos a las de la figura mitificada de Viriato producidas en España. Éstas fueron, curiosamente, más sustanciales que en Portugal, dando lugar a monumentos más significativos, a indagaciones eruditas más afirmadas, a manipulaciones muy sorprendentes de ámbito estatal, especialmente en los años 1940 (cf. PASTOR MUÑOZ 2000, comparar con GUERRA y FABIAÃO 1992). En cualquier caso, las posibilidades de repartición transfronteriza de estas apropiaciones del pasado nunca fueron ejecutadas. En Portugal prosperó una apropiación privatizadora de la memoria de los lusitanos, especialmente ligada a los procesos de su popularización. En España, en la actualidad, más allá de los estudios especializados que siguen siendo relevantes, las apropiaciones más sugestivas parecen de alguna manera vinculadas a la necesidad de la Comunidad Autónoma de Extremadura de «probar la originalidad de la cultura» regional.

que da cuenta de cómo calaron las especulaciones sobre la genealogía de las naciones del siglo XIX, dejando abierta la posibilidad de describir Europa utilizando denominaciones de poblaciones bárbaras y remotas.

La circulación de evocaciones de celtas en Portugal ha estado confinada, hasta hace poco tiempo, a dos registros muy peculiares y con una antigüedad muy diferente. En primer lugar, los trabajos monográficos de eruditos de implantación municipal, donde surgen con reiteración interpretaciones filológicas de los orígenes «celtas» del nombre de muchas de las poblaciones portuguesas. Éstas son propuestas estables, por lo general incluidas en las investigaciones de corógrafos decimonónicos, hasta hace poco tiempo muy escasamente popularizadas porque resultaban débiles los recursos de los que disponían los municipios para dar a conocer la historia local. Otro registro se encontraba en las traducciones de libros esotéricos donde, por lo general, no se establecen conexiones directas con el contexto portugués; ésta es un oferta ampliada sobre todo en la década de 1980, aún en crecimiento, y que sufre curiosas adaptaciones locales hoy en día³³.

En Portugal, al contrario de lo que ocurrió en España, no aparecieron a lo largo de los siglos XIX y XX reivindicaciones regionalistas concretas y, por ello en esta medida, siempre fue en el marco estatal donde se publicitaron los resultados popularizables de las indagaciones etnogenealógicas. En éstas se fijaba la atribución de un protagonismo prácticamente exclusivo a los lusitanos que, como ya vimos, tuvo múltiples expresiones. Asimismo, si introdujésemos ahora la pertinente perspectiva de Álvaro Cunheiro, podríamos aclarar que en términos de mercado no prosperaron en Portugal nombres de negocios o de marcas de productos con proyección regional que evocasen a túrdulos o civetes, fenicios o vetones, turdetanos o mozárabes, etc. Tampoco suevos o ... celtas. Pero algunas cosas están cambiando; las nuevas expresiones de celtismo, plurales y en gran medida similares a aquéllas que

vimos florecer en Galicia, comienzan a dejarse notar en Portugal, especialmente en la parte norte, adyacente a aquélla Comunidad Autónoma.

CAMINOS POR LOS QUE CORREN CELTAS EN EL NOROESTE / CONCLUSIÓN

Quien viaje de Ponte de Lima en dirección a Orense en los últimos años, encontrará el logotipo de una marca de café en los toldos de muchos establecimientos de carretera, a los dos lados de la frontera. El nombre de esta pequeña tostadora de cafés —surgida hace pocos años en una de las villas interiores del Miño— es sugestivo: «Bricelta». No conseguí contactar a sus propietarios para conocer las razones de su elección, pero, cada vez que paso por las carreteras del interior de Galicia, noto que se amplía su mercado en esa zona. El café de la «Bricelta» no es especialmente agradable al gusto, en mi opinión, pero tienen fama en España los cafés portugueses; de estos, curiosamente, se puede decir que son «lusos», y el término es empleado con frecuencia en la Comunidad Autónoma de Galicia para hablar en general de lo que viene de Portugal.

En un folleto reciente de promoción de una marca internacional de cerámicas domésticas, las propuestas de un famoso diseñador gallego para una de sus nuevas colecciones, están también dirigidas al público portugués de un modo curioso³⁴:

«El influjo de la sabiduría celta. La serie Urban rinde homenaje al antiguo mundo celta. Recupera para nuestros días su armónica visión de la relación entre el ser humano y su medio, cuya máxima expresión eran sus ciudades, los Castros. Todo un ejemplo de cómo vivir en un medio agradable respetándolo. Con la intención de retomar ese legado en nuestros días, Roberto Verino y Saloni crean la cerámica Urban, elegante y armónica, sin detalles superfluos, simple en sus líneas y rica en espíritu práctico. Una colección que crea interiores de vanguardia con carácter intemporal».

³³ Un caso de adaptación de este tipo de referencias al contexto local son las asociaciones esotéricas realizadas en torno a Sintra, de la supuesta carga «mística» de lo que fue el «monte de la luna», de cosmología de poblaciones celtas que habrían ocupado esta área en un pasado remoto. Este tipo de especulaciones más o menos eruditas, es relativamente antiguo y se traduce en alusiones literarias diversas. Supuestamente, en Sintra tienen lugar prácticas rituales neo-paganas y esotéricas aisladas, que son objeto de referencia esporádica en los periódicos, y que parecen más habituales en los últimos años.

³⁴ Agradezco a Robert Rowland, mi colega de Departamento, el ofrecimiento de este documento tan sugestivo.

Comienzan a multiplicarse en la actualidad los «festivales intercélticos» en el norte de Portugal, un tipo de eventos vulgarizado en Galicia en las décadas de 1980 y 1990³⁵. Es curiosa la percepción de un reportero portugués que, en un *site* de Internet, apunta las diferencias existentes entre Portugal y Galicia en lo relativo al consumo de música celta:

«Puede decirse que en Galicia, el vasto territorio del folk, especialmente de raíz celta, no está confinado a una pequeña élite de los «amigos de la tierra». Al contrario, es una expresión que va alcanzando a las masas. Y si aquí en Portugal los innumerables festivales de aldea que invaden el país durante el verano, como los de las Señoras de los Remedios, de la Agonía, de San Matías etc. son acompañados musicalmente de bandas oriundas de Oliveira do Hospital o de Arcozelo, que interpretan los últimos «éxitos de música «pachangera», en Galicia tales eventos merecen el acompañamiento de bandas de música local, tanto locales como extranjeras. Así ocurrió, por ejemplo, en la pequeña población de Guitritz donde pudimos ver a los finlandeses Värttinä, entre fuegos artificiales, vino a granel, chuletas y chorizos a la parrilla» (<http://antigo.etc.pt/xfm/tp-galiza.htm>).

Una etnografía de la promoción de este tipo de eventos permitiría finalmente ilustrar que, por lo general, fueron decisivas las intervenciones de «élites» urbanas de «amigos de la tierra» en la promoción inicial de estos eventos musicales de «raíz celta», o de una variedad de consumos afines, tanto en Portugal como en Galicia. Un conjunto de historias particulares que fui escuchando en los dos lados de la frontera —imposibles de reproducir

ahora— me permite emitir este juicio sobre la difusión de las expresiones recientes de celtismo. Finalmente, enfrentamos un tránsito complejo de referencias, de bienes y de posibilidades de consumo que transcurre entre centros y periferias —geográficas y sociales— equiparable incluso a la luz de las propuestas genéricas con que Malcom Chapman caracterizaba las dinámicas de categorización de lo que es celta (cf. Chapman 1982, 1992).

La cuestión de la proximidad geográfica y de una eventual emulación transfronteriza son referencias insuficientes para explicar porqué, recientemente, se multiplican los «rastros de celtas», especialmente al norte de Portugal y menos en el sur, en el Alentejo, por ejemplo, la única área en la que parecen ser concluyentes las pruebas arqueológicas de su presencia en el pasado (cf. Fabião 1992). Son dimensiones específicas del proceso de «europeización» —Borneman & Fowler 1997— que permiten percibir la escala en un nuevo espacio político y cultural de un «litoral céltico», más allá de los límites asentados por la imaginación etnográfica de periferias en Francia o el Reino Unido del siglo XIX (cf. Chapman 1992). Las posibilidades de popularización del celtismo en Portugal y en Galicia en años recientes son de niveles distintos en cada uno de los casos, en virtud de razones político-administrativas e históricas que ya mencioné. Es reciente y localista su escala en el caso portugués y se traduce en nuevos consumos o en reivindicaciones difusas de la identidad individual fundadas en ellas. Tienen una escala nacional en el caso gallego, un hecho que propicia razones seguras para la reivindicación de identidades individuales o colectivas frecuentemente actualizadas y ya populares en la Comunidad Autónoma de Galicia.

³⁵ El más antiguo —el único hasta 2000— de este tipo de eventos en Portugal, se lleva a cabo en Oporto desde 1986, donde surgió de una iniciativa originalmente del Instituto Francés, siguiendo el modelo del famoso *Interceltique de Lorient* (también emulado en la iniciativa pionera en Galicia, el *Festival del Mundo Celta* de Ortigueira, que data de 1978, como ya dijimos). Una noticia reciente, surgida bajo el título «Porto Céltico. Mais música na cidade do Porto», deja adivinar que no se agotó en la realización periódica del festival la fascinación por los celtas en la «Ciudad Invicta»: «Surgió recientemente en la ciudad de Porto una asociación relacionada con la música tradicional europea, que comprende las regiones norte-atlánticas (llamadas de influencia «céltica») y, en especial, la música del norte de Portugal, dirigida al apoyo y estímulo, al estudio, enseñanza y divulgación, preservación y creación de música, a través de aproximaciones a otras organizaciones y de la reunión de todos los interesados por ese universo musical, por la creación de centros de aprendizaje y de construcción de instrumentos, conciertos, etc., con una atención especial a la gaita de foles». Más adelante, surgen justificaciones simplistas, más llamativas por su sinceridad, de los fundamentos de esta celtización de Oporto: «Entre tanto, ninguna de las historias contadas, desde los poblados castros pasando por la romanización a las tentativas suevas, parece dar excesiva importancia a los celtas. ¿Entonces porqué Oporto céltico? Ya que en la ciudad es fácil encontrar un Oporto fenicio, un Oporto romano, un Oporto suevo, un Oporto medieval, un Oporto románico, un Oporto gótico, un Oporto renacentista, un Oporto barroco, un Oporto industrial, un Oporto neo-clásico, un Oporto modernista, en fin ... ¿Porqué no reinventar un Oporto céltico?» (cf. <http://www.gaitadefoles.net/noticias/portoceltico.htm>) En Oporto ya existe un «Café Celta», aparecen los primeros bares irlandeses y, en ocasiones, banderas con «cruces celtas» ondean entre los asistentes a los grandes estadios de la ciudad, todo novedades posteriores a finales de los años 1980, cuando residí en la ciudad.

BIBLIOGRAFÍA

- ACUÑA CASTROVIEJO, F. (1991): «Algunas Cuestiones Previas Sobre la Cultura Castrexa», in J. M. Vázquez Varela e F. Acuña Castoviejo (coords) *Galicia. Historia. Tomo I, La Coruña*, Hércules de Ediciones: 276-285.
- ANDERSON, Benedict (1991) (1983): *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London & New York, Verso.
- APADURAI, Arjun (ed.) (1986): *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press.
- APPADURAI, Arjun (1995): «The Production of Locality», in Richard Fardon (ed.), *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge*, London & New York, Routledge: 204-225.
- ARDENER, Edwin (1989) (1985): «Remote Areas - Some Theoretical Considerations» in Malcom Chapman (ed.), *Edwin Ardener. The Voice of Prophecy and Other Essays*, Oxford & New York, Basil Blackwell.
- BARREIRO FERNÁNDEZ, Xosé Ramón (1988): «A Historia da Historia. Aproximación a unha Historiografía Galega (Seculos XVI-XIX)», in Xavier Castro e Jesús de Juana (dirs), *Historiografía Galega. XIV Jornadas da Historia de Galicia*, Ourense, Deputación Provincial: 17-78.
- BERAMENDI, Xusto e Xosé M. Nuñez Seixas (1995): *O Nacionalismo Galego*, Vigo, A Nosa Terra.
- BORNEMAN, John e Nick Fowler (1997): «Europeanization», in *Annual Review of Anthropology* 26: 487-514.
- BRAÑAS, Alfredo (1990): *Obras Selectas*, A Coruña, Xuntanza.
- BRANCO, Jorge Freitas (1999): «A Fluidez dos Limites: Discurso Etnográfico e Movimento Folclórico em Portugal», *Etnográfica* III, 1: 23-48.
- BRUNER, Edward (1986): «Ehnography as Narrative», in Victor Turner e Edward Bruner, *The Anthropology of Experience*, Urbana/Chicago, University of Illinois Press: 139-155.
- CAMPBELL, Colin (1994) (1987): *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*, Oxford & Cambridge, Blackwell.
- Cartas de Leite de Vasconcelos a Martins Sarmento (Arqueologia e Etnografía)* (1879-1899): Guimarães, Sociedade Martins Sarmento.
- CASTELAO, Alfonso R. (1976): *Obra Completa II. Sempre en Galiza*, Madrid, Akal.
- CARDOZO, Mário (1933): *Dr. Francisco Martins Sarmento (esboço bio-bibliográfico)*, Guimarães.
- CARDOZO, Mário (1959): *Alberto Sampaio. Breve notícia da sua Vida e Obra*, Guimarães, Sociedade Martins Sarmento.
- CATROGA, Fernando (1993): «Cientismo, Política e Anticlericalismo», in José Mattoso (dir.), *História de Portugal. Vol. V. O Liberalismo*, Lisboa, Círculo de Leitores: 569-581.
- CHAPMAN, Malcolm (1978): *The Gaelic Vision in Scottish Culture*, London, Croom Helm.
- CHAPMAN, Malcolm (1982): «Semantics and the Celts», in David Parkin (ed.), *Semantic Anthropology*, London, Academic Press: 123-144.
- CHAPMAN, Malcolm (1992): *The Celts. The Construction of a Myth*, London, St. Martin's Press.
- CORREIA, António Mendes (1928): «A Lusitânia Pré-Romana», in Damião Peres (dir) *História de Portugal* vol. I, Barcelos, Portucalense Editora.
- CORREIA, António Mendes (1933): *Martins Sarmento e a Consciência Nacional*, Guimarães, Minerva Vimaranesense.
- CUTILEIRO, José (1977): *Ricos e Pobres no Alentejo*, Lisboa, Sá da Costa.
- DIAS, A. Jorge e Ernesto Veiga de Oliveira (1962): *A Cultura Castreja e a Sua Herança Social na Área Galaico-Portuguesa*, Porto, Centro de Estudos de Etnologia Peninsular.
- DIAS, Jorge, Fernando Galhano e Ernesto Veiga de Oliveira (1963): *Sistemas Primitivos de Secagem e Armazenamento de Produtos Agrícolas. Os Espigueiros Portugueses*, Porto, Centro de Estudos de Etnologia Peninsular.
- DIETLER, Michael (1994): «'Our Ancestors the Gauls': Archeology, Ethnic Nationalism, and the Manipulation of Celtic Identity in Modern Europe», *American Anthropologist* 96 (3): 584-605.
- ELDSTEIN, T. J (ed.) (1992): *Imagining an Irish Past in the Celtic Revival 1840-1940*, Chicago, The David and Alfred Smart Museum of Art/The University of Chicago.
- FABIÃO, Carlos (1989): «Para a História da Arqueologia em Portugal», *Penélope - Fazer e Desfazer a História* 2: 11-26.

- FABIÃO, Carlos (1992): «O Passado Proto-Histórico e Romano», in José Mattoso *História de Portugal*, vol. I, Lisboa, Círculo de Leitores: 79-299.
- FABIÃO, Carlos (1996): «Archaeology and Nationalism: The Portuguese Case», in M. Díaz Andreu e Timothy Champion (eds), *Nationalism and Archaeology in Europe*, London, UCL Press: 90-107.
- FABIÃO, Carlos (2002): «Leite de Vasconcelos e a Génese de Religiões da Lusitânia», in Luís Raposo (coord) *Religiões da Lusitânia. Loquuntura Saxa*, Lisboa, Museu Nacional de Arqueologia: 341-346.
- GONZÁLEZ-PARDO, Isidoro (1981): «El Anticeltismo de Francisco Martins Sarmento», in *1º Colóquio Galaico-Minhoto* vol. II, Ponte de Lima, Associação Cultural Galaico Minhota: 45-109.
- GUERRA, A. e Carlos Fabião (1992): «Viriato: Genealogia de um Mito», *Penélope - Fazer e Desfazer a História* 8: 9-23.
- GUPTA, Akhil e James Ferguson (1992): «Beyond Culture: Space, Identity and the Politics of Difference», *Cultural Anthropology* vol. 7, 1: 6-23.
- GODDARD, Victoria, Joseph Llobera e Chris Shore (1994): *The Anthropology of Europe. Identities and Boundaries in Conflict*, Oxford/Providence, Berg.
- HANDLER, Richard (1988): *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*, Madison, University of Wisconsin Press.
- HANNERZ, Ulf (1992): *Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*, New York, Columbia University Press.
- HERZFELD, Michael (1991): *A Place in History: Social and Monumental Time in a Cretan Town*, Princeton, Princeton University Press.
- HERZFELD, Michael (1992): «La Pratique des Stéréotypes», *L'Homme* 121, XXXII (1) : 67-77.
- HEUSH, Luc de (1997): *Postures et Imposture. Nations, Nationalism, etc.*, Bruxelles, Éditions Labor.
- HOBSBAWM, Eric (1992) (1990): *Nations and Nationalisms since 1780. Programme, Myth, Reality*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HOBSBAWM, Eric (1994): *Age of Extremes. The Short Twentieth Century. 1914-1991*, London, Michael Joseph.
- HOBSBAWM, Eric e Terence Ranger (eds.) (1985) (1983): *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HUTCHINSON, John (1987): *The Dynamics of Cultural Nationalism. The Gaelic Revival and the Creation of the Irish Nation State*, London, Allen & Unwin
- JUARISTI, Jon (2000): *El Bosque Originario. Genealogías Míticas de los Pueblos de Europa*, Madrid, Taurus.
- LEAL, João (2000): *Etnografias Portuguesas (1870-1970): Cultura Popular e Identidade Nacional*, Lisboa, Publicações D. Quixote.
- LUQUE BAENA, Enrique (1991): «La Invención del Otro y la Alienación del Antropólogo en la Etnografía Hispana», in María Cátedra (ed.), *Los Españoles Vistos Por los Antropólogos*, Madrid, Júcar Universidade: 69-79.
- LÖFGREN, Orvar (1989): «The Nationalization of Culture», *Ethnologia Europaea* XX: 5-24.
- LÓPEZ MIRA, Álvaro X. (1998): *A Galicia Irredenta*, Vigo, Xerais.
- MACDONALD, Sharon (1997): *Reimagining Culture. Histories, Identities and the Gaelic Renaissance*, Oxford/New York, Berg.
- MÁIZ, Ramón (1984): *O Rexionalismo Galego. Organización e Ideoloxia*, A Coruña, Ed. do Castro.
- MÁIZ, Ramón (1997): *A Idea de Nación*, Vigo, Edicións Xerais de Galicia.
- MARTINS, J. P. Oliveira (1942) (1879): *História de Portugal*, Lisboa, Parceria A. M. Pereira, 2 vols.
- MARTINS, João P. Oliveira, s.d. (1881): *Portugal Contemporâneo*, Lisboa, Europa América.
- MCCRONE, David, Angela Morris e Richard Kelly (1995): *Scotland - The Brand. The Making of Scottish Heritage*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- MCDONALD, Maryon (1989): *We are Not French! Language, Culture and Identity in Brittany*, Oxford, Oxford University Press.
- MEDEIROS, António (1995): «Minho: Retrato Oitocentista de uma Paisagem de Eleição», *Revista Lusitana* (Nova Série) nº13-14: 97-123.
- MEDEIROS, António (1997): «Returning to the Whole em Edimburgo. Entrevista com James Fernandez», *Etnográfica* I (1): 135-143.
- MILLER, Daniel (1987): *Material Culture and Mass Consumption*, Oxford e Cambridge, Blackwell.

- MOSSE, George L. (1996) (1975): *The Nationalization of the Masses. Political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars Through the Third Reich*, Ithaca/London, Cornell University Press.
- MURGUIA, Manuel (1985) (1885): *Galicia* (Prólogo e Bibliografía por Justo G. Beramendi), Santiago de Compostela, Sálvora, 2 vols.
- NUÑEZ SEIXAS, Xosé M. (1995): *Emigrantes, Caciques e Indianos. O Influxo Sociopolítico da Emigración Transoceánica en Galicia (1900-1930)*, Vigo, Xerais.
- OTERO PEDRAYO, Ramón (1980): *Florentino L. Cuevillas*, Vigo, Galaxia.
- PASTOR MUÑOZ, Mauricio (2000): «La Figura de Viriato y su Importancia en la Sociedad Lusitana», in J.-G. Georges e T. Nogales Basarrate, *Sociedad y Cultura en Lusitania Romana. IV Mesa Redonda Internacional*, Merida, Editora Regional de Extremadura.
- PEIXOTO, António A. Rocha (1975): *Obras* vol. III., Póvoa de Varzim, Câmara Municipal da Póvoa de Varzim.
- PEREIRA GONZÁLEZ, Fernando (1998): «O Mito Celta na História», *Gaellecia* 19: 311-333.
- PIÑEIRO, Ramón (1978): «A Importancia Decisiva da Xeneración Nós», *Grial* 59: 8-13
- PINTO, António Costa (1989): «o Fascismo e a Crise da Primeira República: Os Nacionalistas Lusitanos (1923-23)», *Penélope. Fazer e Desfazer a História* nº 3: 44-62.
- POLIAKOV, Léon (1971): *Le Mythe Aryen. Essai sur les sources du racisme et des nationalismes*, Paris, Calmann-Lévy.
- POMIAN, Krzysztof (1997): «Francs et Gaulois», in Pierre Nora (dir.) *Les Lieux de Mémoire* 2, Paris, Quarto/Gallimard: 2245-2300.
- PRAT, Joan (1991b): «Reflexiones Sobre los Nuevos Objectos de Estudio en la Antropología Social Española» in Maria Cátedra (ed.), *Los Españoles Vistos por los Antropólogos*, Madrid, Júcar: 45-68.
- RESENDE, André de (1996) (1954): *As Antiguidades da Lusitânia* (Introdução, Tradução e Comentário de R. M. Rosado Fernandes), Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- RISCO, Vicente (1994): *Obras Completas*, Vigo, Galaxia, 7 vols.
- RUIZ ZAPATERO, Gonzalo (1996): «Celts and Iberians. Ideological Manipulations in Spanish Archaeology», in Paul Graves-Brown, Siân Jones, Clive Gamble, *Cultural Identity and Archaeology: The Construction of European Communities*: 178-195.
- SAMUEL, Raphael (1994): *Theatres of Memory. Past and Present in Contemporary Culture*, London & New York, Verso.
- SEVERO, Ricardo (1924): *Origens da Nacionalidade Portuguesa*, Coimbra, Imprensa da Universidade.
- SMILES, Sam (1994): *The Image of Antiquity. Ancient Britain and the Romantic Imagination*, New Haven/London, Yale University Press.
- SMITH, Anthony D. (1999): *Myths and Memories of the Nation*, Oxford, Oxford University Press.
- THIESSE, Anne-Marie (2000): *A Criação das Identidades Nacionais. Europa - Séculos XVIII-XX*, Lisboa, Temas e Debates.
- THOMAS, Michel (2001): «Le Mouvement Breton: La Culture au Coeur du Politique», in Xosé Manuel González Reboredo (coord.), *Etnicidade e Nacionalismo. Simposio Internacional de Antropoloxía*, Santiago de Compostela, Consello da Cultura Galega: 453-473.
- THOMAS, Nicholas (1992): «The Inversion of Tradition», in *American Ethnologist* vol. 19 (2): 213-232.
- THOM, Martin (1995): *Republics, Nations and Tribes*, London & New York, Verso.
- VASCONCELOS, José L. (1915): *História do Museu Etnológico Português (1893-1914)*, Lisboa, Imprensa Nacional.
- VASCONCELOS, José L. (1981) (1897): *Religiões da Lusitânia* (vol.I), Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda.
- ZULAIKA, Joseba (1996): *Del Cromañón al Carnaval*, Donostia, Erein.