

Un círculo de lectores: Miradas sobre los celtas del NO. de la Península Ibérica

Los textos aquí reunidos pretenden ser miradas, desde distintos ángulos y perspectivas, sobre los celtas del NO. Peninsular y la pretensión de su recopilación no es la de ofrecer eruditos estudios cargados de fuerte aparato bibliográfico y con posicionamientos que crean estar en posesión de una verdad indiscutida e indiscutible. Por el contrario, el objetivo al solicitar estos textos a sus autores fue el de que reflejaran una mirada personal, distendida, más en la línea de la reflexión ensayística de divulgación que otra cosa. La finalidad era componer un círculo de lectores que siguiendo una analogía con la obra del escritor Juan Goytisolo, firmada como *Un círculo de lectores*, (*Las semanas del jardín*, Alfaguara, 1997) fuera “un grupo de lectores activos y apasionados” que escribieran en torno a la elusiva historia de los celtas. Los orígenes, intereses, preferencias e ideas de los componentes del círculo constituyen casi una rosa de los vientos de la arqueología e historia antigua del NO. Peninsular, lo que ha podido suscitar una corriente centrífuga aunque la convención temática de ceñirse a “los celtas” ha hecho las veces de contrapeso. En todo caso este círculo de lecturas no pretende cerrar nada sino más bien abrir un debate sobre el sentido del celtismo, hoy día, en Galicia a través de lecturas personales, casi íntimas algunas de ellas, de investigadores que han abordado la cuestión del celtismo o que han proclamado su rechazo a hablar de celtas en el NO.

Debo reconocer que el origen de este “círculo de lectores” fue el texto de Cesar Parceró. Su lectura me hizo reflexionar no sólo sobre la cuestión céltica sino también sobre las formas de escritura y comunicación en arqueología. El ensayo de Parceró me proporcionó así la idea de este conjunto de reflexiones personales. Le debo agradecer además su absoluta disposición a que esta idea se llevara a la práctica aún cuando implicara un retraso en la aparición de su texto. Al resto de los autores les debo su disponibilidad y el cumplimiento estricto de los plazos. Los textos son desiguales en extensión y enfoques, pero el objetivo no era su homogeneización. En todo caso, si alguien es responsable de posibles desajustes en ese sentido es este compilador que no supo transmitir más eficazmente la idea central de este círculo de lecturas. Personalmente creo que esas diferencias en los textos reflejan ampliamente las personalidades de sus autores y ofrecen una lectura en mosaico, más rica, plural y diversa que los posicionamientos fuertemente atrincherados de “celtas-sí” o “celtas-no” que han caracterizado la situación de las dos últimas décadas. Creo que son materiales para construir espacios de diálogo y discusión científica sobre una realidad -con múltiples facetas- que no podemos obviar.

Gonzalo Ruiz Zapatero



Viñetas de Carreiro, P. (2004): *Os Barbanzons. En el ocaso de la Prehistoria*. Toxosoutos, Noia.

Los celtas en la cara oculta de la Luna

Dentro de las muchas “leyendas urbanas” que los tiempos postmodernos han ido creando hay una que me resulta especialmente curiosa en la medida en que se basa en hechos reales. Está bastante extendida la creencia de que el disco “Dark side of the moon” de Pink Floyd es una musicalización basada en la conocida película “El mago de Oz”. Al parecer si se escucha el disco al tiempo que se ven las imágenes de la película, hay no menos de 70 coincidencias entre ambos, del estilo de finales de canción coincidentes con pausas (fundidos) en las imágenes, coincidencia entre las palabras cantadas y los movimientos de los personajes, etc. A uno lo primero que se le ocurre es preguntarse qué extraña casualidad pudo haber propiciado el descubrimiento de tales coincidencias, pero el caso es que la creencia en una relación causal entre ambas obras se ha asentado definitivamente hasta el punto de que existen incluso páginas web dedicadas a descubrir nuevas convergencias. A pesar de que los propios miembros del grupo han declarado explícitamente que todo esto no tiene el menor sentido, esto no parece haber desanimado a quienes creen en ello, hasta el punto de que parece ser que incluso existen diferentes “corrientes interpretativas” que pretenden dar cuenta de su origen y sentido concretos. De hecho el fenómeno se ha ido extendiendo a otros discos y películas, como son los casos de “Wish you were here” y “Blade Runner” o “Echoes” y “Contact” (para los curiosos, hay información bastante detallada en el número de 31 de la revista inglesa *Classic Rock*).

Dentro del mundo de la arqueología, el celtismo viene gozando recientemente de un importante auge como uno de los asuntos favoritos de la investigación, a pesar de que nunca ha dejado de ser un asunto vivo. Específicamente se ha sucedido en pocos meses un buen número de trabajos relativos al tema (valgan como ejemplos López Jiménez 1999, Armada Pita 2002, Díaz Santana 2002,...), todos ellos con dos peculiaridades. La primera es que lo abordan desde una perspectiva historiográfica antes que histórica o arqueológica, esto es, analizando el celtismo como un elemento especialmente polémico dentro de la construcción del discurso histórico y/o arqueológico peninsular. La segunda peculiaridad es que estas aproximaciones se vienen centrando con especial intensidad en el área

noroeste de la península, no tanto por el origen geográfico de sus autores como por el escenario al que se refieren los discursos manejados. De hecho, como decía, la polémica relativa al empleo del celtismo en la investigación -sobre todo arqueológica- del mundo castrexo no es en absoluto una novedad reciente, aunque tal vez sí sea más novedoso el tono relativamente punzante que ha ido adquiriendo en algunos casos (no necesariamente los citados).

El gran mérito de los análisis historiográficos tal y como hoy los conocemos fue el de saber reformularse para superar su carácter inicial puramente descriptivo y plantear como un postulado básico que el discurso histórico es una construcción, que no sólo se compone de los elementos documentales supervivientes del pasado que se pretende reconstruir sino también del contexto presente en el cual es producido. De esta forma las condiciones contextuales (sociales, políticas, religiosas, culturales, individuales,...) que confluyen en el individuo productor de ese discurso son igualmente responsables del desarrollo de determinados tipos de recreaciones históricas. El discurso histórico (o arqueológico) es, pues, una combinación de dos tipos de factores: el registro documental y el contexto de producción.

A partir de estos bien conocidos planteamientos la historiografía de la investigación prehistórica en Galicia tuvo el notable mérito de revelar la relación directa entre pasado y presente que pretendió trazar la historiografía nacionalista del siglo XIX, del mismo modo que lo había hecho en muchos otros lugares de Europa o América. A través de este análisis emergió como un elemento esencial la identificación entre prehistoria gallega y celtismo, como una forma de identificación propia opuesta al resto de España. Todo esto es hoy día bien conocido, hay multitud de publicaciones que atienden a esta temática y no merece la pena, pues, insistir en ello.

Pero la identificación entre celtismo y discurso nacionalista se ha ido asentando como un lugar común en la historiografía hasta el punto de imponerse como un tópico que, de hecho, transgrede las propias reglas del discurso historiográfico, al pasar por alto los cambios en los contextos de producción de ese discurso desde el siglo XIX hasta la actualidad. Obviamente no se trata de decir que la historia o la arqueología hayan sido capaces de al-

canzar en este tiempo unas condiciones de cientificidad (objetividad y neutralidad) esencialmente imposibles, pero creo que al menos habría que reconocer que el contexto social, cultural y político que rodea y condiciona la producción histórica y arqueológica a principios de este siglo XXI es diferente del que existió en el siglo XIX y durante buena parte del XX. Si bien podríamos admitir sin demasiada dificultad que la intencionalidad discursiva de la obra de, por ejemplo, la mayor parte de autores de la Generación *Nós* no difiere demasiado de los postulados básicos establecidos por M. Murguía (pese a que hay ya diferencias importantes que conviene no obviar, ver p.e. Pereira González 2000), parece necesario igualmente reconocer que desde principios de los años 80 las condiciones de construcción de la prehistoria en Galicia han cambiado sustancialmente.

Parece, pues, que una identificación lineal, directa y rígida entre celtismo y discurso nacionalista resulta simplista. De hecho el propio desarrollo de los estudios sobre el celtismo en el conjunto de Europa supuso una llamada de atención al respecto, ya que paradójicamente el celtismo habría servido como elemento de fundamentación en el pasado para las políticas de unidad europea (y también en la actualidad, como se ha señalado respecto a la conocida exposición veneciana “I Celti”). Es así que muchos de los autores que promueven una activa corriente “anticeltista” en Galicia se han dado cuenta de ello y han invertido completamente el sentido de los términos para sugerir que el celtismo es susceptible de soportar contenidos y sentidos políticos no sólo diversos sino tan opuestos como el nacionalismo y las diferentes formas de europeísmo (p.e. Peña Santos 1996). Así pues, una vez superado el aparente problema, el celtismo se reformula parcialmente pero en todo caso sigue siendo (o lo es incluso aun más) un concepto antes político que histórico o historiográfico. Y su fuerza es tal que se sitúa por encima, y aun en contra, de la propia intencionalidad explícita del autor que lo maneja. Resulta tan inconcebible aludir a lo céltico sin que detrás exista algún tipo de intencionalidad política que, aun en el caso de que un autor rechace explícitamente el establecimiento de vínculos lineales y directos entre los avatares históricos del pasado remoto y las formas de concebir y transformar la realidad en el presente, éstas sin duda terminan por imponerse, ya que es imposible sustraerse a ellas. Realmente poco importa lo que

un autor diga que ha de entenderse de sus palabras: desde el momento en que se menciona lo céltico los términos del discurso dejan de aludir al pasado y pasan irremediabilmente a referirse al presente. Así, cualquier tipo de debate o discusión sobre el celtismo se ha ido reduciendo al terreno de la historiografía o, más directamente, de la manipulación histórica del pasado. Pero ni siquiera se trata de una manipulación, ya que, de tan manipulado, el concepto se ha ido desprendiendo de cualquier relación con el pasado para pasar a ser únicamente una creación del presente. El celtismo ha sido y es tan ampliamente utilizado como “arma ideológica” que mejor sería olvidarnos de él por completo y construir nuestra visión del pasado sobre conceptos diferentes. Es más, el celtismo sería propiamente hablando una invención historiográfica, un término que no define nada, una perversión del pasado.

Sin embargo una actitud como ésta necesita tener en cuenta algunos problemas de aplicabilidad (algunos de ellos desarrollados por Armada Pita 2002). El primero de ellos es que, aun en el caso de que el celtismo fuese sólo una construcción historiográfica, merecería ser tratada como tal. En cualquier caso, como tal construcción historiográfica, no es *a priori* más o menos “invención” que otras como el Neolítico, la Edad del Hierro, las sociedades de bandas o el Estado. Seguramente a diferencia de éstas sea un concepto mucho peor definido, o menos homogéneamente, pero éste es un problema de otro orden, y un problema tal que si alguna cosa justifica es que se concrete su definición, no que se elimine del discurso. Porque además, y este es un segundo punto que conviene tener en cuenta, el celtismo es también un concepto histórico, no es únicamente una forma creada por los historiadores modernos para referirse a la antigüedad sino que, antes que eso, es un concepto contenido en la propia documentación histórica que éstos han de analizar. Finalmente, y en tercer lugar, se trata de un concepto tan ampliamente difundido entre la sociedad que definir su sentido real debería ser una prioridad de investigación. En otras palabras, el celtismo debería dejar de ser un asunto de *opinión* para pasar a ser un asunto de *argumentación*.

Así pues, desde mi punto de vista parecería necesario tener en cuenta una serie de cuestiones para tratar de superar la situación de aparente enquistamiento en que está cayendo el debate.

1. Los conceptos de celta, céltico, etc., son antes que cualquier otra cosa **conceptos históri-**

cos, presentes en los textos antiguos, y ni única ni principalmente construcciones historiográficas. Del mismo modo que ha sido importante deconstruir la manipulación de éstos (y otros) conceptos dentro de determinadas formas de historiografía, resulta ahora urgente abordar su estudio como conceptos históricos. Es más, el hecho obvio de que hayan funcionado como asiento elemental de determinados tópicos y desvirtuaciones históricas (y sigan haciéndolo aun a muchos niveles, sobre todo socialmente) nos sitúa ante la imperiosa necesidad de dotarlos de un contenido científico. Creo que en este sentido es necesario reconocer la importante tarea de G. Ruiz Zapatero como impulsor de este tipo de demandas que apelan a la necesidad de que la comunidad científica se responsabilice de llenar este espacio de conocimiento (ver p.e. su *Prólogo* a Díaz Santana 2002)¹.

2. El análisis historiográfico, entendido como análisis de las condiciones de creación de los discursos relativos al pasado, no puede construirse al margen de las condiciones contextuales de esa creación. En este sentido considero que seguir planteando en la actualidad el debate científico (que no el social) en torno al celtismo como una cuestión de intencionalidades políticas divergentes es asumir un tópico historiográfico equivocado. Considero que en la actualidad las posiciones relativas al celtismo dentro de la investigación arqueológica, al menos en Galicia, han de ponerse en relación con **dos modelos epistemológicos** dispares. Uno de ellos, puramente empirista y desde mi punto de vista muy simplificador, defiende la preeminencia exclusiva del registro arqueológico como fuente documental para el estudio de la Edad del Hierro y, desde este punto de vista, el celtismo es una realidad inexistente, de la misma forma que lo son por ejemplo todas aquellas esferas de la realidad socio-cultural carentes de alguna forma de materialización. Para sus defensores, el registro arqueológico de la Edad del Hierro gallega muestra suficientes particularidades como para poder ser considerado el reflejo de unas formaciones socio-culturales totalmente singulares dentro del conjunto de la antigüedad, por no decir excepcionales. El otro modelo postula la necesidad de integrar el registro meramente material con otras formas de documentación, incluidas aquí especialmente las fuentes docu-

mentales, sin necesidad de plantear una relaciones conflictivas entre ellos: ninguna forma de registro es superior a la otra, se trata de distintos tipos de documentación, que han de ser analizados de forma diferente, según procedimientos de trabajo diferentes, pero que en la medida en que se refieran a un mismo objeto histórico pueden (y deben) ser puestos en relación en algún momento. En este sentido creo que se ha venido manteniendo también un injusto reproche, heredado de la revisión crítica de la historiografía tradicional, de supeditación del registro arqueológico a otras formas de registro, cuando los diseños metodológicos explicitados en muchos trabajos proponen perspectivas ciertamente más complejas (un ejemplo es García Quintela e.p.). Evidentemente la situación es más diversa de lo que este sencillo esquema dual permite suponer, ya que dentro de cada una de estas dos posiciones esenciales caben múltiples formas de aproximación al registro, aunque creo que al menos es sobre esta base cómo debería replantearse el debate.

3. Deberíamos ser capaces igualmente de poder desvincular el estudio de la génesis histórica de determinados procesos o estructuras sociales, políticas, culturales o simbólicas del establecimiento directo de relaciones de continuidad lineal, directa o atávica entre el pasado y el presente. Esto es especialmente relevante cuando entra en juego la idea de “lo tradicional”. Nuestra capacidad para asumir el origen de determinadas formas culturales “tradicionales” en un pasado más o menos lejano depende mucho más del lugar concreto del pasado en el que queramos buscar ese origen que de la propia justificación y coherencia de la propuesta. Las necesarias prevenciones que los investigadores han de tomar con relación a la fuerte carga política que se ha otorgado a las formaciones socioculturales prehistóricas en el conjunto de Europa nos ha llevado, por ejemplo, a la paradójica posición de estar dispuestos a asumir casi inocentemente el origen histórico de algunas instituciones, formas de pensamiento, formas de paisaje, etc. en el mundo romano con la misma facilidad con la que apelamos a una omnipresente intencionalidad política para el caso de que ese mismo tipo de procesos se pretendan aplicar a realidades formales prerromanas². Parecería que el desarrollo de la romanidad marca una nítida

barrera entre los momentos en los que es permisible ubicar el origen de determinados procesos históricos tradicionales y aquellos en los que no lo es.

Todo esto no significa directamente que los discursos históricos o arqueológicos contemporáneos se hayan liberado en todos los casos de cualquier tipo de carga o intencionalidad política. Ya he apuntado que dentro del conjunto de la sociedad sigue existiendo una muy clara identificación entre el celtismo y la identidad nacional gallega (a pesar de que, como bien se ha señalado en más de una ocasión, Galicia no sea precisamente el lugar en el que el componente céltico de las poblaciones prehistóricas es más indiscutible, p.e. prólogo a Vázquez Varela y García Quintela 1998); seguramente existen también discursos científicos que mantienen ciertas formas de identificación entre celtismo y determinado tipo de intencionalidades políticas, como la creación de una nacionalidad gallega propia (u otras) en el pasado remoto. Sin embargo creo que es necesario tener en cuenta que, a la hora de valorar la intencionalidad de un discurso histórico,

la intención explícita de su autor ha de tener al menos alguna importancia. Aun en el caso de que determinadas formas de discurso sobre el pasado pudiesen ser empleadas para sostener determinados tipos de discurso sobre el presente, al menos sería necesario diferenciar entre las intenciones explícitas de una obra y los posibles efectos que, aun en contra de la intención de su autor, se pudiesen derivar de ella. Claro que si de lo que se trata es de descubrir traiciones del subconsciente o mensajes subliminales, los términos de la discusión han de ser replanteados y podríamos entonces empezar por hablar de la cara oculta de la luna.

(Por cierto, hasta ahora nunca me ha gustado especialmente Pink Floyd. Puestos a elegir, prefiero a The Who).

César Parcero Oubiña

Laboratorio de Arqueoloxía.
Instituto de Estudios Galegos "Padre Sarmiento" (CSIC)
Rúa San Roque, 2. 15702 Santiago de Compostela.

NOTAS

1. Personalmente he de reconocer la importancia de sus observaciones para modificar el párrafo planteamiento que de esta cuestión hacía en mi Tesis Doctoral; los cambios pueden verse apresuradamente incorporados en Parcero Oubiña 2002.
2. Tampoco conviene olvidar que el "romanismo" ha sido igualmente un concepto sujeto a diferentes formas de manipulación histórica y de pretendida fundamentación en el pasado de aspiraciones políticas del presente. Sin embargo en este caso sí se ha sabido desvincular la construcción histórica de su manipulación política.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARMADA PITA, X.L. (2002): El debate sobre los celtas y la etnicidad del noroeste peninsular. Una revisión crítica y algunas propuestas. *Arqueoweb*, 4 (2). (www.ucm.es/info/arqueoweb).
- DÍAZ SANTANA, B. (2002): *Los celtas en Galicia: arqueología y política en la creación de la identidad gallega*. Toxosoutos, Noia.
- GARCÍA QUINTELA, M.V. (e.p.): *Santuarios y soberanía en la Galicia castrexa*. Ir Indo, Vigo.
- LÓPEZ JIMÉNEZ, O. (1999): De Powell a James: 41 años de sueños célticos. *ArqueoWeb* 1 (www.ucm.es/info/arqueoweb).
- PARCERO OUBIÑA, C. (2002): *La construcción del paisaje social en la Edad del Hierro del noroeste ibérico*. Col. Monografías Ortegalia 1, Fundación Federico Maciñeira e Instituto de Estudios Galegos "Padre Sarmiento", Santiago.
- PEÑA SANTOS, A. DE LA (1996): La secuencia cultural del mundo castrexo galaico. *A cultura castrexa a debate* (J.M. Hidalgo, coord.), Actas del Curso de Verano de la Universidad de Vigo (Tui, 1995), Instituto de Estudios Tudenses, Tui: 63-103.
- PEREIRA GONZÁLEZ, F. (2000): O mito celta na historia. *Gallaecia*, 19: 311-33.
- RUIZ ZAPATERO, G. (2002): Prólogo a B. Díaz Santana (2002).
- VÁZQUEZ VARELA, J.M.; GARCÍA QUINTELA, M.V. (1998): *A vida cotiá na Galicia castrexa*. Col. Biblioteca de divulgación Galicia 23, Universidade de Santiago, Santiago.

Arqueología versus Sentido Común

“Desgraciadamente, muchos de nosotros hemos recurrido a otras disciplinas de las ciencias sociales sin el adecuado espíritu crítico, considerando a la arqueología como una “ciencia” de segundo orden que debe aceptar sin rechistar lo que otros, mejor equipados, conocen mejor. De este modo, se han usado las viejas teorías de Marcel Mauss, de Malinowski, de Sahlins y de otros autores, como si se tratase de axiomas fundamentales de la dinámica social. *En muy pocos casos se ha intentado reevaluar las teorías antropológicas a la luz de los descubrimientos arqueológicos*”.

Juan Antonio Barceló¹

En los últimos años se ha venido sembrando la idea de que todos los investigadores gallegos especializados en el conocimiento del mundo protohistórico galaico sirven, de una u otra manera, a determinados intereses extra-profesionales. Los celtistas, entre los/las que me incluyo, estamos acostumbrados, y casi resignados, a que nuestra labor se mire siempre con recelo, pues, como es sabido, el origen del celtismo en nuestra comunidad se asocia con la reivindicación de un particularismo racial y cultural que pretendía legitimar las expectativas nacionalistas de Galicia frente a la potencia castellana invasora.

Sobre el componente indiscutiblemente xenóforo e interesadamente político del celtismo historiográfico gallego surgido en el siglo XIX, nunca se cansará de insistir en sus publicaciones Antonio de la Peña Santos, uno de los arqueólogos gallegos más apasionadamente anti-celtistas del panorama castrexo actual. Lo curioso de la visión de este autor es que, en su opinión, los celtistas actuales ya no defienden intereses nacionalistas sino “europeístas”, queriendo responder así a las exigencias ideológicas de la nueva Comunidad Europea, cuya legitimidad pretendería fundarse sobre unos ficticios signos de identidad remontables a un pasado prehistórico. Pero ¡lo que son las cosas!... como buen “autoctonista” que es² y, quizás, por haber vertido algunas de estas opiniones en un congreso titulado “O feito diferencial Galego na Historia”, de pronto se convierte nuestro autor en centro de sospechas. En efecto, a través de una sorprendente vuelta de tortilla, ahora son los autoctonistas los grandes defensores del galleguismo y quienes, sin

disimulos, instrumentalizan la historia con el fin de consolidar la idea nacional.

¿Qué está ocurriendo? Haciendo gala de una irresponsabilidad e insensatez comparables a las de quienes profieren graves acusaciones contra sus colegas sin contrastar sus argumentos (¿conocemos datos biográficos de los aludidos, tendencias políticas, afirmaciones explícitas, etc?), se me ocurre “lanzar la idea” de que esta nueva corriente, eterna al mundo académico o profesional gallego, se nutre de los postulados ideológicos del centralismo españolista resurgido con fuerza en la Era Aznar, según los cuales todo intento de introducir elementos culturales heterogéneos en la gran y unitaria Historia de España puede ser objeto de anatema. De este ejercicio pseudo-historiográfico, de cuyo contexto político, sin embargo, pueden haber mínimas dudas, ¿Podemos sacar conclusiones válidas sobre el posicionamiento de los autores mencionados? ¡No! El buen hacer historiográfico no lo recomienda.

Por lo demás, resulta cuando menos chocante que la cuestión céltica sea prácticamente la única que suscita debates entre los especialistas, como si las construcciones sociológicas derivadas de los estudios arqueológicos castrexos, tanto de los más recientes como aquellos de mayor proyección divulgativa desde hace una década, estuviesen exentas de problemas.

Estas páginas quieren ser, ante todo, una defensa argumentada —a partir de las propias críticas— de mi postura “celtista”, pero también, y en primer término, un ejercicio de reflexión que ponga en evidencia algunas dificultades derivadas de la práctica arqueológica actual en territorio galaico.

Así como en la pasada década de los 70 se inicia el cuestionamiento de la larga tradición historiográfica celtista y de las teorías invasiónistas en boga hasta el momento, la década siguiente supondría para los estudios arqueológicos castrexos la pérdida definitiva de cualquier anterior referente epistémico. En efecto, a partir de ésta, y de forma súbita, decae también la interpretación de las comunidades intermedias galaicas³ en clave “gentilicia”, es decir, la consideración de los grupos sociales habitantes de los castros como comunidades de parientes, lo que contribuiría a ahondar todavía

más las diferencias de naturaleza entre nuestras comunidades y las del resto de la Hispania céltica (*gentes, gentilitates*, etc.) Tengo la sospecha de que habría sido clave para esta ruptura el artículo presentado al Primer Congreso de Historia Antigua por parte de F. Beltrán Lloris titulado “Un espejismo historiográfico. Las *organizaciones gentilicias hispanas*”, donde no sólo se criticaban los excesos de la teoría gentilicia decimonónica, sino que se descartaba toda posibilidad de entender las comunidades castrexas en términos de parentesco.

Esta crítica, formulada desde planteamientos tanto históricos como antropológicos, derivaba en el refrendo de la, por entonces, reciente propuesta avanzada por parte de G. Pereira Menaut sobre la naturaleza de las comunidades castrexas como “comunidades político-territoriales”, categoría antropológica de raíz evolucionista que, de modo contradictorio, perpetuaba la teoría gentilicia criticada por Beltrán Lloris⁴. A este contrasentido se añadía la aceptación de la teoría pereiriana –que insistía en la semejanza entre el castro galaico y la *civitas* romana, lo que explicaría su fácil y temprana asimilación– por parte de algunos arqueólogos, no obstante convencidos del carácter básicamente igualitario de la sociedad castrexa (por ejemplo Calo 1993: 176-7).

La naturaleza igualitaria de las comunidades galaicas prerromanas (ahora definidas como “segmentarias”) vuelve a defenderse hoy en día desde el campo de la Arqueología, aunque, afortunadamente, prescindiendo de ese sin sentido y con el mérito añadido de intentar, por fin, reconciliar antropología e historia. Sin embargo, el temor a que un exceso en este sentido no nos deje observar en su plenitud la realidad del “cambio” frente a las “estructuras” (historia *versus* antropología) va a ser lo que, a mi juicio, frustre en gran medida estos tímidos intentos de aproximación interdisciplinar.

1. De la casa a la aldea

A través de la “lectura” del registro arqueológico (Fernández-Posse y Sánchez 1998) estos autores inducen que la comunidad local castrexa (el castro) estaba constituida por la concentración de diferentes *familias nucleares*, pues las reducidas dimensiones de las estructuras domésticas (sean simples o complejas, i.e., formando caseríos) así parece sugerirlo.

Sin embargo. En términos sociológicos, la “familia nuclear” designa, fundamentalmente, al grupo doméstico surgido tras la Revolución Industrial en Europa en el seno de la burguesía (hablamos de “nuestra” familia: cónyuges e hijos), diferente de la familia tradicional que hasta ese momento respondía al esquema de una “familia extendida” o de tres generaciones (abuelos, padres, hijos, y consanguíneos o afines desvinculados).

A excepción de ciertas bandas de cazadores-recolectores, la viabilidad de una familia nuclear, en sentido técnico, sólo es posible en condiciones sociales, políticas y económicas como las que el Estado burgués es capaz de proporcionar a la familia a través de sus servicios públicos. Estamos hablando de todas aquellas instituciones, escuelas, internados, orfanatos, clínicas, hospitales, asilos, manicomios, etc, a las que la familia extensa puede delegar todas sus funciones tradicionales. Ni que decir tiene que ni siquiera el proletariado se podía permitir el lujo de constituir familias nucleares en el momento de su surgimiento, y tampoco es casualidad el hecho de que hasta prácticamente hoy en día, al menos en la Galicia rural, la familia extensa o “casa-familia”, (en nuestra propia terminología “casa”) constituya el núcleo organizativo de la aldea⁵.

Me gustaría creer que esta tendencia a hablar de la familia nuclear en la sociedad castrexa se conforma con simplemente eludir el sentido técnico de la expresión. Sin embargo, mucho me temo que de lo que se trata, en realidad, es de asentar un dato arqueológico inductivo que acusa, por lo demás, cierto presentismo. En efecto, la familia nuclear parece inferirse a partir de la constatación arqueológica de unidades residenciales pequeñas que parecen, desde el punto de vista de la subsistencia, autosuficientes, y también supuestamente “excluyentes” desde el punto de vista parental respecto a casas vecinas (1998: 135) Pero constituye un obstáculo a esta inferencia el hecho de que gran cantidad de sociedades etnográficas conocidas manifiesten similares características materiales (habitación en chozas o caseríos independientes) cuando institucionalmente se incluyen en grupos de parentesco mayores, sean familias extensas, sean linajes... ¿Por qué? Porque todos aquellos individuos en principio “desvinculados”, es decir, ancianos, viudos sin hijos, solteros/as, huérfanos, enfermos crónicos, extranjeros, etc., necesitan agrupaciones familiares que permitan su integración social. La

familia nuclear puede legalmente inhibirse del acogimiento de estos individuos, porque ello es tarea del Estado; paradójicamente, sólo el Estado moderno es capaz de crear ingentes masas de marginados. Sin embargo, eventualidad semejante –proporcional respecto a consideraciones demográficas–, resulta tanto inviable como impensable en la clase de sociedades como la considerada⁶.

Lo que se olvida en este tipo de interpretaciones es que es muy difícil inferir una forma de organización familiar a partir de la plasmación material de los modos de habitación (al menos cuando no se dispone de otro tipo de fuentes). La unidad familiar puede adquirir tantas formas como se quiera, dependiendo exclusivamente de los límites jurídicos que se le impongan. Por lo general, toda unidad familiar elemental (no confundir con la “familia nuclear”) se define como el mínimo agregado de parientes sometido a la potestad de un jefe o cabeza de familia que actúa no sólo como agente integrador, sino también como responsable legal del grupo –y de todos y cada uno de sus miembros– frente al resto de la comunidad. Lo que determina la existencia y operatividad de una familia no es, por consiguiente, su concreción física sino su presencia jurídica y social. Por tanto, es perfectamente posible que una familia esté “dislocada” espacialmente, puesto que su verdadera forma se reconstruye a través de los vínculos de parentesco escogidos (o jurídicamente determinados). Un ejemplo ilustrativo lo representa la Irlanda alto-medieval: un patrilinaje de cuatro generaciones o *derbfine* “verdadera familia”, sometido a la autoridad de un *cenn-fine* “cabeza de familia”, posee una tierra en común en la que se acomodan, bajo la forma de granjas dispersas, las diferentes unidades conyugales que lo constituyen, que, dicho sea de paso, no disfrutan de ninguna clase de reconocimiento legal en el seno de la comunidad (Brañas 1999; García Quintela y Brañas, en García Quintela 2002: 83).

Por ello, no me parece discutible que efectivamente la casa castrexa tienda a acoger preferentemente a los miembros de una unidad conyugal (trasunto meramente formal de la familia nuclear). En cualquier caso, cabe cuestionar, insisto, el valor institucional de este grupo, especialmente si, como algunos sostienen, no media entre éste y la comunidad local ninguna otra instancia parental de mayor rango⁷. De hecho, el modelo de sociedad segmentaria propuesto por estos autores para nuestros castros, arranca de los tipos sociales de Durkheim

bajo la denominación de “sociedad segmentaria a base de clanes”, fijándose a partir de la pasada década de los 40 como “sistemas de linajes segmentarios”, al constatarse la frecuente identificación entre los segmentos independientes de las “tribus” y los linajes localizados (Brañas 1999).

2. De la aldea... a ninguna parte

De aceptar tal modelo, considero importante insistir sobre la definición de las poblaciones castrejas como grupos de parentesco extensos, con lo que ello implica a la hora de determinar el tipo de relaciones socio-políticas que se establecerían entre sus miembros en el interior del castro, pero también con respecto a otros grupos equivalentes de la misma naturaleza, que, en cuanto segmentos, formarán parte de un todo más complejo. Con ello, no sólo se corregiría el supuesto de un “parentesco excluyente” entre las diferentes unidades residenciales, sino que además se impondría la consideración de esos segmentos (concedamos que relativamente autónomos política y territorialmente) como subordinados a un ente superior de cuya identidad, necesariamente, participarían⁸. En este sentido, cabe suponer que tal identidad necesitaría ser regularmente actualizada, para lo cual es de todo imprescindible valorar las redes y medios de intercambio comúnmente establecidas al efecto. Para concretar, no se defiende la constitución de agrupaciones de castros en formaciones superiores tipo *populus* (a lo cual se refieren nuestros autores) sin la participación de relaciones diferentes de las “relaciones de producción”, es decir, todas aquellas en las que, incluso interviniendo directamente medios de naturaleza material, no tienen otro objeto más que el de estrechar los lazos sociales con otros segmentos. En este tipo de sociedades es difícil imaginar la ausencia de mecanismos inter-comunitarios destinados a establecer vías de encuentro y conciliación entre los grupos locales, de manera que se arbitren conflictos (venganzas de sangre o guerras), se regulen los intercambios económicos y matrimoniales⁹, o se decidan lugares comunes para la celebración de tales encuentros (ferias, santuarios, etc.).

Por tanto, si el “modelo segmentario” implica la consideración de todos estos factores y la práctica arqueológica no los detecta, ello no justifica la forzada adecuación del modelo a los fragmentarios

datos observacionales de los que disponemos. Además, si se prefiere dar favor a la inferencia arqueológica, considero aconsejable prescindir del modelo, puesto que, de lo contrario, se contraviene el valor metodológico que el recurso al modelo implica; pues ni la inductiva familia nuclear parece posible en una sociedad segmentaria, ni ésta tiene sentido prescindiendo de la totalidad que “se segmenta”¹⁰.

Pero es que además, a riesgo de incurrir en graves contradicciones, no parece aconsejable manejar varios modelos sociales totales para una misma sociedad. Me refiero al recurso al tipo de Sociedad Campesina, a partir del cual también se pretende dar cuenta del comportamiento de las relaciones domésticas castrexas (1998: 134). El problema aparece al observar que, por más que el campesinado ofrezca una muestra paradigmática del Modo de Producción Doméstico (el cual explicaría el carácter autárquico de la casa castrexa), en cuanto transcendemos este micronivel de relaciones familiares, el campesinado choca frontalmente con las sociedades segmentarias. El conflicto surge al querer combinar dos modelos sociales de alcance general que son, por definición, absolutamente excluyentes (el uno relativo a comunidades subsidiarias dentro del Estado y el otro a sociedades independientes “acéfalas” –desprovistas de una autoridad instituida¹¹). Resumiendo, bastaría con admitir que el Modo de Producción Doméstico, siendo prácticamente universal fuera de las sociedades industrializadas, está también implícito dentro del modelo global de la sociedad segmentaria para que el supuesto resultase aceptable. A ello se añadiría la ventaja de que todas aquellas funciones no subsistenciales (política y defensa, por ejemplo) que el Estado arrebató a la comunidad campesina, están completamente cubiertas por el grupo social en el modo segmentario. Precisamente por todo esto es por lo que, en definitiva, la sociedad segmentaria se maneja comúnmente como modelo de un “sistema total”¹².

Por otra parte, frente a perspectivas teóricas tan atentas al factor “cambio” en el desarrollo social, sorprende que se traslade a época prerromana un modelo, el campesinado, que mejor se adaptaría a situaciones de dependencia como aquellas a las que las comunidades rurales se ven sometidas generalmente tras su incorporación forzosa en un sistema estatal (el Imperio romano en este caso) Si las comunidades prerromanas galaicas, fundamental-

mente rurales, se interpretan en términos de campesinado ¿a qué tipo remitimos la aldea castrexa galaico-romana? Además, ya se ha destacado que una cultura popular habría surgido tras la Romanización en el mundo rural galaico a través de los resquicios que la cultura oficial, urbana y latina, dejaba a las manifestaciones culturales de la población indígena (Bermejo 1984: 12-3; Llinares 1990: 41 ss). Definiéndose o no la supervivencia de sus rasgos hasta el presente, no es discutible que una sociedad campesina canónica fuese en Galicia, desde entonces y hasta prácticamente la actualidad, depositaria de una cultura diferenciada respecto a una cultura estatal. En todo caso, la reducción de la aldea galaico-romana y la aldea gallega a un mismo tipo tiene sentido porque en ambas está presente el Estado, condición *sine qua non* de la comunidad campesina, mientras que la propiedad segmentaria del grupo político, por definición, niega precisamente esa condición.

En fin, si nada justifica el empleo de dos modelos antagónicos para la explicación de una misma formación socio-política, supongo que tampoco se puede aceptar que un único modelo dé cuenta de esa formación y, al mismo tiempo, de sus transformaciones a raíz de un completo cambio estructural. En definitiva, aunque la propuesta de un modelo de sociedad segmentaria –es decir, básicamente igualitaria– para el mundo castrexo prerromano no me parece en principio deleznable, sí considero criticable la falta de resolución del conflicto planteado entre dos modelos incompatibles.

La búsqueda de una interpretación del mundo castrexo en la que no se diesen tales contradicciones fue, precisamente, lo que me indujo a proponer para este caso el denostado modelo antropológico de la “jefatura”, con la agravante de atreverme a calificarlo como “céltico”.

3. Reflexiones sobre Jerarquías y Celticidad en el mundo galaico prerromano

Convendremos en que es propio de las ciencias sociales la falta de un lenguaje universalmente compartido e inequívoco a partir del cual no quepa suponer, tras cualquier categoría, la presencia de infinidad de matices que se pierden en el aire. Categorías como “jerarquía” y “celtas” están sin duda afectadas por una completa ambigüedad, hasta el punto de que la falta de entendimiento entre los es-

pecialistas me parece atribuible al exceso polisémico que tales categorías acusan.

Respecto al concepto de “jerarquía”, considero más autorizada la definición que nos ofrece L. Dumont, por tratarse del antropólogo que mayores esfuerzos ha invertido en su dilucidación (1966). Según este autor, no se trata más que del “orden resultante del empleo del valor (a distinguir del poder o mando), propiedad clasificatoria del entendimiento por la que todos los objetos se sitúan dentro de un sistema en virtud de un juicio moral” (1987: 278). Esta definición le sirve al autor para caracterizar las ideologías holísticas, es decir aquellas que, por oposición a las ideologías individualistas (fundamentalmente la occidental moderna), subordinan al individuo a los intereses de la comunidad y reconocen expresamente la distinción implícita a todo acto de ordenación o clasificación entre lo superior y lo inferior. La jerarquía en sentido socio-político se expresa a través de la organización de los grupos a diferentes niveles de la escala social, es decir, en **estatus** de tipo hereditario (cuando hablamos de jerarquía no es preciso, por tanto, suponer la existencia de “clases sociales” en sentido marxista; éstas podrán entenderse bajo el concepto de “estratificación”).

Respecto a “lo celta”, no cabe dudar de la oportunidad de los esfuerzos de G. Ruiz Zapatero por clarificar sus múltiples connotaciones. Pero, aunque es cierto que el entrecruzamiento de perspectivas oscurece su definición, ello no debe suponer un obstáculo insalvable para que, como en otros tantos casos, intentemos redefinir el concepto para hacerlo nuevamente útil.

Su definición en clave arqueológica, por ejemplo, se ha manifestado claramente inoperante, puesto que no existe un registro material homogéneo a partir del cual podamos definir una identidad cultural a gran escala, no obstante perceptible en otros registros (este problema no sólo afecta a nuestro caso; piénsese en lo latino, lo germánico, lo griego...¹³).

De su definición en términos de historiografía clásica, por tratarse del estudio de fuentes indirectas –dependientes de discursos ajenos–, su determinación vendrá dada por la crítica textual, lo que supone un principio de discernimiento entre las valoraciones culturalmente condicionadas y las noticias aparentemente desprejuiciadas y, por tanto, asimilables por el discurso histórico actual (a mayor proximidad al objeto de estudio, mayor verosimili-

tud –Posidonio frente a Heródoto, por ejemplo–; con todo, interesa distinguir entre “discurso (ideológico)” y “noticia (etnográfica)” (Cf. García Quintela 1999: 29-51).

Mis simpatías por el criterio filológico a la hora de defender la especificidad de lo celta se deben al hecho de que únicamente el objeto lingüístico es susceptible de trascender todas aquellas fronteras e imponerse como unidad referencial de múltiples y dispersas manifestaciones. En nuestro caso, eso que llamo “unidad referencial” alude a un cuerpo reducido pero recurrente de significados y valores, que se manifiestan a modo “representaciones culturales” comunes.

Consecuencia de lógicas discrepancias en este terreno, López y Sastre (2001) sentencian con rotundidad que la explicación histórica “debe adaptar la información filológica al contexto social real de la formación histórica que estudia, y no al revés”. Esta afirmación resulta paradójica si consideramos que los mencionados “contextos sociales reales” están, en nuestro caso, todavía pendientes de definición, por lo que parece implícito el supuesto de que un discurso superior, quizás arqueológico, haya dado cuenta de ellos en algún momento y de forma irrevocable. Pero si entendemos que la filología es, al mismo título que la arqueología, un método puesto al servicio de la Historia, no es dado reconocer jerarquía alguna entre ellas, puesto que ninguna escala abstracta ha sido consensuada por la comunidad de historiadores para medir el grado de aproximación absoluta que una u otra disciplina ofrecen al objeto de estudio. Por consiguiente, si no somos capaces de asegurar el empleo combinado de ambos, deberemos reconocer el carácter subjetivo, el factor “preferencia”, que la adhesión a uno u otro método implica.

En la mente de muchos arqueólogos, por otra parte, parece dominar la idea de que el empleo de un “modelo céltico” supone mayor esfuerzo imaginativo que el requerido para la aplicación de cualquier otro modelo sociológico. En este sentido, son comunes valoraciones como la siguiente: “[algunos] combinan datos literarios y epigráficos, tratan de adentrarse en las particularidades de la cosmología castreña y su organización política y social (García Fernández-Albalat 1990; Brañas 1995) utilizando, paradójicamente, un panceltismo exacerbado: escritos irlandeses medievales, datos literarios clásicos sobre galos, britanos y germanos, raíces lingüísticas celtas o indoiranias y una mezcla

poco justificable (ni con las fuentes clásicas ni con la arqueología) de lusitanos, galaicos y pueblos vecinos” (González Ruibal 2000: 327; en el mismo sentido López y Sastre 2001).

La crítica referida a los escritos irlandeses es, posiblemente, la más frecuente, insinuándose su falta de pertinencia simplemente apostillando “medievales”. Exacta puntualización, pues son “contextualmente” medievales, que no feudales. Aclarar este punto es crucial, puesto que el ingente corpus documental de este país (incluyendo anales históricos, hagiografías, tratados jurídicos, mitologías, etc.) convierte a la sociedad invocada en el paradigma por excelencia del modelo céltico. En efecto, esta completa literatura, buena parte de ella vertida en una lengua celta, refleja la realidad de una sociedad jerarquizada perfectamente asimilable a las jefaturas más complejas conocidas a través de la etnografía: antes de las invasiones normandas del s. IX d.C., la *túath* es la única unidad política, territorial y jurisdiccional básica, definida por el gobierno de un rey, calificado a este nivel de integración como *rí túaithe* o “rey de un pequeño reino”¹⁴. Por tanto, en principio, no hay nada en la condición medieval de estos reinos que contradiga su caracterización socio-política como “sistema de jefatura”.

Su elección como paradigma de un modelo céltico se sostiene sobre la evidencia de sistemas semejantes documentados en varias partes de la llamada Céltica (el conjunto de comunidades hablantes de una lengua celta en período protohistórico; Brañas y García Quintela, en García Quintela 2002: 54-92). Las comunidades identificadas como tales a partir de las fuentes escritas, literarias clásicas o epigráficas, alcanzan, ciertamente, una extensión geográfica y cronológica imponente. Y estos desfases espaciales y temporales son los que mayores reservas suscitan entre nuestros arqueólogos, a quienes inexplicablemente repugna la creación de un modelo prescindiendo de estos factores, como si algún modelo hubiese estado en cualquier momento sujeto a tales contingencias. Además, resulta inconsecuente afirmar que “lo céltico ha llevado a la aplicación por sistema de modelos pensados para otros momentos y desarrollados para explicar otras realidades” (López y Sastre 2001) cuando, al mismo tiempo, se proponen sin complejos otros similares –campesinado, sociedad segmentaria, etc.–, ¡como si estos hubiesen sido pensados **para o a partir** del mundo castrexo!¹⁵. Por tanto, defiendiendo

que resulta indiferente en qué momento y lugar (celtas, germanos, polinesios, etc.) situemos los conjuntos comparados, siempre y cuando tales conjuntos parezcan equiparables. Todo ello redundará en una imagen coherente, verosímil y empíricamente contrastable a la que remitir los datos manejados. Ha de entenderse, por tanto, que el recurso aparentemente indiscriminado a toda esa variopinta serie de fuentes no tiene otro objeto más que el de ilustrar la plasmación del modelo, es decir, su funcionamiento real en el conjunto de las sociedades traídas a colación. Si a las semejanzas mencionadas se suma, como en nuestro caso, el común denominador de la lengua, ello añade un factor de comparación de mayor alcance, por cuanto la lengua –ya suena tópico decirlo– no sólo es el vehículo de comunicación por definición sino también de identidad cultural. En este sentido, el calificativo “céltico” apuesto a ciertas sociedades de jefatura de la Europa protohistórica no pretende sino indicar que es posible identificar a través del registro lingüístico céltico las concurrencias culturales que se dan entre aquellas sociedades en diferentes contextos geográficos y/o históricos.

4. Lingüística y mitología

Del apoyo de una perspectiva que privilegia la identidad lingüística o, en cualquier caso, la lengua, como función privilegiada en el estudio de los sistemas socio-políticos, no es difícil deducir que nos situamos en campos de investigación favorables a la consideración de los llamados “ciclos largos” (menos inmóviles o atemporales de lo que se supone); es decir, afines a la Antropología Estructural, y no menos a una Antropología Histórica en la que estructura y contingencia deben complementarse para dar mejor razón de las múltiples dimensiones de lo real¹⁶.

Dentro de este campo siempre se han destacado los estudios de religión y mitología (para los que el método lingüístico es completamente irrenunciable). Lejos de cualquier primera impresión, lo que han demostrado estos estudios es que las ideas expresadas a través de estos dos ámbitos de la ideología, a su vez interdependientes, se relacionan estrechamente con las instituciones que refieren y, sobre todo, cuyas prácticas sociales normalizan y justifican¹⁷. La expresión “sociedad heroica” alude precisamente a la caracterización en términos ideo-

lógicos de las jefaturas. Sahlins (1988: 47 ss.) propuso una redefinición de la expresión acuñada a principios del s. XX por Chadwick¹⁸, para distinguir aquellas formaciones socio-políticas en las que, precisamente en virtud de un principio de ordenación jerárquica primordial, el mito y la realidad se confunden por completo; es decir, en la que, al modo de la sociedad homérica, el contacto entre dioses y humanos se vive y siente como experiencia cotidiana. La relación dialéctica entre mito y realidad alcanza aquí una definición más precisa que la avanzada en su día por Lévi-Strauss al enfatizar, más que el valor metafórico del mito en la expresión de lo real, su propiedad “performativa”, es decir, la capacidad de la ideología para interactuar con las instituciones para incluso transformarlas. La ideología, por tanto, no sólo justifica la acción sino que se proyecta sobre ella para dirigirla; por lo mismo, el mito no se entiende más como estructura inmóvil sino como factor de cambio, es decir, como agente histórico¹⁹.

Considerando esta relación recíproca entre idea y acción, el punto de partida para el análisis de una sociedad dada será precisar el contexto en el que tienen sentido determinados elementos conceptuales o simbólicos, y no otros, para intentar descubrir qué reglas de acción, y no otras, son pertinentes dentro del entramado ideológico previamente definido.

Desde estos presupuestos, me planteé indagar sobre las posibilidades que en este sentido ofrecía el estudio de la onomástica indígena galaica (teo-, antro- y toponímica), con el fin de averiguar qué clase de valores transmitían sus etimologías (sobre el valor socialmente significativo del nombre propio en las sociedades arcaicas, Brañas 1999, 2000) A partir de un número reducido de ejemplos se pudo comprobar que remitían frecuentemente a formas conocidas en otros ámbitos lingüísticos célticos. Y, como cabía esperar también a partir de estos paralelos, muchos de ellos transmitían significados expresivos de diferencias sociales y méritos en el terreno militar. De los resultados obtenidos se deducían referencias a un **contexto social** de cuyo carácter jerárquico y heroico, en fin, cabían pocas dudas. Una vez establecido aquel, no cabía sino proponer como hipótesis la posibilidad de que también los castrexos actuasen de acuerdo con las pautas marcadas por el sistema simbólico reflejado en su onomástica: es decir, a la manera de grupos jerárquicamente constituidos y no exentos de vocación guerrera.

Como datos extra-lingüísticos se invocaban los tradicionalmente recurridos al efecto; síntoma de su carácter guerrero serían las fortificaciones castreñas, las estatuas de guerreros, algunas fuentes textuales y las monedas lucenses acuñadas con los iconos del triunfo sobre las poblaciones indígenas (escudo *caetra*, puñal, falcata...); indicios de la jerarquización social serían los característicos signos materiales de prestigio en metales nobles (torques, diademas, etc.) y otras, aunque débiles, noticias textuales (referencia estraboniana a la *timé* “dignidad” entre los montañeses hispanos). Pero para todo ello, cómo no, los arqueólogos manifiestan sus reservas, por lo que se impone nuevamente su discusión.

1. Excepto objeciones relativas al origen galaico-romano de las inscripciones que reflejan la onomástica indígena, no conozco ninguna otra que cuestione seriamente el valor socialmente significativo de los nombres propios, aún vigentes en época romana, de la sociedad castrexa. Y si ese valor no se refuta, parece superfluo tener que defender la legitimidad, como fuente de información sociológica para los tiempos prerromanos²⁰, de un acervo onomástico indígena tradicional y completamente ajeno a la Romanidad. En fin, a no ser que se suponga que los nombres indígenas analizados hayan surgido espontáneamente tras la Conquista, la refutación de la mencionada objeción cronológica no merece mayor esfuerzo.

2. Semejante argumento se puede esgrimir para discutir el también negado carácter indígena y tradicional de la referida iconografía guerrera: explíquese cómo la Romanización pudo inducir la creación de una panoplia ideal ajena a la propia imaginería romana. Por el contrario, pensar que los galaicos habrían ideado tal panoplia para asimilarse a lo romano, es una eventualidad que la propia iconografía cuestiona, si no niega (si la “asimilación”, como mecanismo de aculturación, consiste en “hacer similar a”, nuestras estatuas parecerían una auténtica chapuza). En definitiva, considero demasiado forzado pretender que la estatuaria galaica no figura prototipos guerreros anteriores a la Romanización. A ello se añade la panoplia representada en las acuñaciones monetales **lucenses** de la *caetra*, en las que, como es propio de la propaganda imperial, se exhiben los trofeos (armas)

de las poblaciones conquistadas. Por lo que se refiere a las fortificaciones castrejas, las alternativas funcionales que se han propuesto para explicarlas no refutan de ningún modo su interpretación como elementos defensivos, dejando además en suspenso la respuesta a por qué se escogerían **precisamente** elaborados sistemas de murallas, fosos y parapetos (o se reforzarían estos complejos en las zonas más vulnerables de los castros, cf. Parceró 2002: 199), para hacer los poblados visibles en el paisaje, evitar la segregación poblacional o actuar como elementos definitorios del estatus o prestigio de sus habitantes (según Peña 1997: 153-4 y Calo 1993: 97-102).

3. Respecto a los síntomas de jerarquización social, supuestamente indetectables en el registro arqueológico, Parceró (2002: 211 ss.) ha demostrado el funcionamiento del principio relativista de que “depende cómo se mire”: la jerarquía de asentamientos entre grupos de castros datables en la Segunda Edad del Hierro puede darse de acuerdo a parámetros no identificables a simple vista, lo que no significa que no respondan a datos objetivamente comprobables. Por lo que se refiere a la interpretación de las joyas castreñas como algo diferente a objetos de prestigio y símbolos de estatus individual, ello supone una anomalía histórica y cultural para la que no conozco paralelos. Además, la consideración de los torques como *inversión comunitaria* y *carente de sentido individual* en la “propuesta” final del artículo de Armbruster y Perea (2000) parte del *a priori* del igualitarismo social y de ningún modo se deduce del estudio tecnológico previo a semejante conclusión (otras críticas en Parceró 2002: 221-2).

Resumiendo. La impresión general que se extrae de las aproximaciones arqueológicas más recientes es que se tiende a confundir lo inexistente con los propios límites del método arqueológico. Además, considero más que censurable que estas debilidades se traduzcan en “datos objetivos”; si el registro arqueológico es deficitario en este sentido²¹, ello no es obstáculo para que intentemos hacer valer cierto sentido común en la interpretación de estos objetos: o son romanos o no, y si no parece verosímil que lo sean, ¿por qué habrían surgido de pronto, independientemente de cualquier tradición cultural? *Ex nihilo nihil* (gal.: “de onde non hai non se pode sacar”).

5. De vuelta al problema jerárquico

Otra curiosa crítica a las jefaturas célticas castrejas afirma lo siguiente: “esto ha dado lugar a una cierta esquizofrenia interpretativa por la cual, mientras las lecturas sociales pretenden recalcar el peso de la comunidad como estructura de poder de acuerdo con el registro arqueológico (clan cónico de Brañas 1995; jefaturas germánicas de Parceró 1997), el recurso al universo simbólico céltico obliga a suponer ideologías individualizadoras²² y demostraciones de poder que son en gran medida contradictorias con los sistemas sociales previamente supuestos” (López y Sastre 2001).

De acuerdo con estos severos críticos²³, no discuto que una buena definición del Estado suponga discriminaciones de base económica, pues no parece discutible que, al monopolizar los medios de producción, un grupo privilegiado pueda firmemente asentar las bases de su dominación política y consolidar la estratificación social a partir de una estructura fundada sobre la desigualdad. Y cuando digo “consolidar” me refiero al hecho de que no hay Estado conocido que surja directamente de relaciones igualitarias entre los miembros de la comunidad: la desigualdad preexiste al Estado lógica y cronológicamente (y no se objetan cuestiones anti-evolucionistas, porque de lo que tratamos es de problemas estructurales), lo cual, irremediablemente, sugiere peculiares sistemas socio-políticos integrales (no segmentarios), que es preciso definir.

El amigo C. Parceró sale *ipso facto* airoso de la crítica, puesto que no hay nada de contradictorio entre una jefatura germánica y una céltica (¿no son ambas jefaturas?). El clan cónico, por el contrario, quizás necesita ciertas aclaraciones. Cuando en mi tesis de licenciatura propuse la verosimilitud de un clan cónico en el contexto castrejo (a modo simplemente ilustrativo, Brañas 1995: 304) más que nada pretendía demostrar el hecho, por entonces discutido, de que una organización gentilicia –hoy diríamos “parental”–, formalmente clánica, es completamente capaz de generar un sistema político jerárquico y un territorio perfectamente delimitado, a pesar de lo cual tampoco se trataba de una sociedad estatal. Partiendo de este modelo, etnográficamente contrastado, se imponían algunas consideraciones (desarrolladas en Brañas 1999): puesto que el sistema no mostraba ninguna incompatibilidad estructural con la definición política y territorial del grupo o las desigualdades socio-económicas en su

interior, cabía preguntarse por la naturaleza de un poder político no obstante independiente del “control estratégico de los medios de producción” (problema sin duda suscitado por la estrechez dominante en la definición de los sistemas socio-económicos).

La respuesta, al cabo, vendría dada por la propia definición del clan cónico como expresión, en términos de parentesco, de una “alta estrategia del sistema caciquil” o jefatura (Sahlins 1984). La etnografía sobre estas sociedades establece de modo incontrovertible la condición desigual de los individuos, a pesar de lo cual **no** se pierde de vista la consideración de la comunidad como una “estructura de poder”, aunque no exenta de ambigüedades²⁴. En cualquier caso, es posible situar la posición privilegiada del jefe en la concentración de los circuitos de intercambio de bienes, de mujeres e incluso de la palabra política, en el sentido de que centraliza también, por medio de sus discursos, las tendencias del sentir y voluntad populares (sobre las que se espera que ejerza influencia, pero nunca coacción: de ahí el requisito de la elocuencia del jefe). Esta lectura en términos de comunicación sobre las estrategias de poder del jefe (Clastres: 1974), coincide en gran medida con la que hace Veyne (1990) sobre el discurso ideológico latente en la política del emperador Nerón, del que sorprenden sus asombrosas similitudes con las “formas” de los jefes arcaicos (como el hacerse merecedor del respeto y la admiración del pueblo exhibiendo sus aristocráticas virtudes: superioridad moral y encantos personales²⁵). Una diferencia fundamental entre ambas formaciones aparece, sin embargo, en la capacidad del emperador de alienar, no sólo las conciencias de sus súbditos, sino también sus riquezas (sin contraprestación directa, o diferida, ni posibilidad de reclamarla).

Pero, ateniéndonos a una distinción económica más clásica entre estados y jefaturas, vale la propuesta por M. Sahlins según la cual, mientras que los señores feudales y los burgueses ejercen su dominación sobre las personas a través de sus derechos sobre las cosas, los jefes adquieren derecho sobre las cosas a través del sometimiento de las personas, lo que supone la apropiación autorizada del producto del trabajo de los otros, pero no la privación de sus derechos de posesión sobre los medios de producción (Sahlins: 1983: 109; sobre la naturaleza económica de la diferencia en general Gluckman 1978: 66-7; Godelier 1984: 263-82;

Fried 1985: 141-2). Esta sustancial diferencia es la que, a mi juicio, no permite hablar con propiedad de “explotación económica” en las jefaturas.

Mas, si la noción clásica de explotación no explica toda forma de desigualdad socio-económica, y la ideología no encubre tales diferencias sino todo lo contrario (pensemos en la “ideología tripartita”, jerárquica, de Dumézil), ¿Podremos imaginar sociedad coherente con tales premisas? Sí, si partimos de postulados, diríamos, “incommensurables” con las teorías economicistas que reducen toda forma de interacción social a sus respectivas, reales o supuestas, relaciones de producción. Tales postulados son básicamente deudores de **la teoría del don** de M. Mauss (la comunidad como sistema de intercambio) y de **la teoría de la alianza** de C. Lévi-Strauss (siendo el prestigio el factor de diferenciación social por excelencia, ese no actúa tanto a través de la acumulación de bienes como de esposas, descendientes y alianzas), de las que también se hace eco Sahlins al sistematizar los mecanismos de funcionamiento de la “reciprocidad” y la “redistribución” en las sociedades jerárquicas.

Como resulta imposible resumir en tan pocas páginas la pertinencia de estas teorías para la argumentación (cf. Brañas 1999), se intentará dar respuesta al problema abordando directamente la cuestión sobre la naturaleza de esta forma peculiar de poder político: ¿dónde reside, entonces, la fuerza del poder del jefe?

En este punto es donde la mitología y el ritual pueden contribuir a ofrecer una respuesta: el poder del jefe reside en una especie de pacto social a través del cual se crea la mutua dependencia entre él y sus súbditos, al tiempo que se establecen inflexiblemente los límites y condiciones éticas de su ejercicio (todo lo cual obtiene su precisa representación en los rituales de entronización de los reyes indoeuropeos, en los que se figura el matrimonio simbólico entre el rey y el reino —o territorio de la comunidad—, y aquel proclama bajo juramento los compromisos adquiridos con el pueblo).

Las ideologías indoeuropeas, en general, representan el surgimiento del “soberano” o jefe, como la irrupción violenta en el grupo de un individuo que, a través de su anómala ingerencia o actuación (bien como fruto de incesto, bien como parricida, o incluso como extranjero) destruye la dinámica de los intercambios normativos dentro de la comunidad de parientes, es decir, rompe el flujo normal de las reciprocidades: el incesto coarta el intercambio

matrimonial entre grupos; el parricidio niega el sentido más elemental de las solidaridades familiares, y el extranjero es un personaje, por definición, privado de vínculos sociales (por si fuera poco, el rey indio mata ritualmente durante el *rajasuya* a un pariente o afín, aquel con respecto al cual debe afirmarse en la competencia por el poder) La jefatura se expresa ideológicamente, por tanto, como violación suprema de las leyes del parentesco. He aquí la comprobación palmaria de la conciencia social acerca de la perturbación que produce el surgimiento de la “autoridad política” en el seno de una comunidad de iguales. Su representación en forma de atentado contra el parentesco explica también por qué las jefaturas nunca alcanzan a superar su dependencia respecto a este orden: por más que instituya y justifique diferencias jerárquicas, nunca puede exceder los límites éticos que el sistema impone a sus representantes en cuanto “parientes superiores”: su posición de privilegio está condicionada por el resarcimiento de la subordinación y desventajas políticas y económicas que inflige sobre sus parientes y/o iguales (Brañas 1999).

Pero además de que es común que las clientelas de los jefes se recluten entre parientes próximos, y por ello se vea obligado a mantener con ellos relaciones de “cierta” reciprocidad, su gobierno también se ve constreñido por un ideal de Justicia (Ley Universal, “Verdad” o como quiera llamarse²⁶) que tiende a nivelar las diferencias jerárquicas con los súbditos, en general, a través de los siguientes mecanismos (equivalentes a los requisitos que el pueblo exige a sus gobernantes **electos**):

- El jefe debe ser justo. Es su cometido asegurar el sistema de rangos tratando a todo el mundo según su dignidad. Sus juicios justos son garantía de orden y prosperidad; por el contrario, el quebranto de la justicia es causa de caos y desolación. La rebelión popular y el consiguiente asesinato del jefe injusto no sólo es una imagen mítica común, sino también práctica habitual en los sistemas de jefatura.

- El jefe debe ser generoso. La generosidad es condición imprescindible del cargo y expresión ética de su función económica redistribuidora. Por ello, la relación de los jefes con la riqueza suele ser bastante inestable, e incluso fugaz. Veamos un ejemplo. Se conoce la institución irlandesa del *slógad* (tanto en el plano mítico como real, jurídicamente regulada) que consiste en la formación de bandas de guerreros en torno

al rey, tanto para asegurar la integridad del territorio como para emprender razzias contra poblaciones vecinas con el único objeto de obtener succulentos botines (especialmente cabezas de ganado). La necesidad estructural de tal práctica se explica por la necesidad del rey de mantener los gastos suntuarios a que obliga el mantenimiento de su séquito de guerreros, pero también para garantizar el cumplimiento de sus funciones redistributivas en general.

- El jefe debe someterse al control de la clase sacerdotal. La institución de la censura nace en estas sociedades como facultad específica de los sacerdotes destinada a garantizar la estabilidad de la jerarquía y asegurar el recto comportamiento de los gobernantes: el poeta satirista está reconocido en las leyes irlandesas y posee correlatos míticos precisos; la amenaza de sus sátiras e imprecaciones debe disuadir de la transgresión de las normas (Brañas 1999).

No estoy convencida de que a través de estas aclaraciones sobre el contenido del modelo manejado se disipen todas las sospechas sobre posibles esquizofrenias. De hecho, no puede negarse que entre las jefaturas etnográficas se pueden dar múltiples variantes: desde las jefaturas llamadas “situacionales”, caracterizadas por la inestabilidad de las posiciones de prestigio, hasta las jefaturas más complejas, en las que comienzan a surgir relaciones cuasi-feudales y se imponen los cargos hereditarios. El sub-modelo concreto que convenga a la sociedad castrexa no me parece fácil de determinar a partir de los datos disponibles. De hecho, todo lo que me había propuesto en los trabajos criticados era alcanzar conclusiones tan generales como el carácter jerárquico del sistema social y la conveniencia de una figura política central y redistribuidora cuyo poder estuviese fuertemente limitado por los “mecanismos compensatorios de las diferencias jerárquicas” bosquejados anteriormente. De todas formas, si **no siempre** es posible que la comunidad en este sistema constituya una estructura de poder equivalente a la que mejor conviene a una sociedad segmentaria, también es cierto que las debilidades inherentes al cargo del jefe y la atenta vigilancia a la que se ve sometido por parte de las instituciones creadas para controlar su poder, tampoco parecen propias de una estructura estatal²⁷. En fin, una ambigüedad difícil de resolver expresa el peculiar carácter de los sistemas de jefatura.

En cualquier caso, debe quedar claro que las afirmaciones sobre la estructura de explotación y el sistema de clases en las jefaturas célticas no se confirman por sí mismas de sólo reiterarlas (y aunque no se desconocen *póleis* célticas en período protohistórico, evidentemente no es éste el tipo de sociedades que estamos tratando). Además, no alcanzo a comprender por qué se insiste en que un modelo diseñado para explicar estas particularidades pretendiese reflejar, al mismo tiempo, una sociedad estatal. A no ser, como sospecho, que los problemas de ambigüedad antes comentados sean la causa de un malentendido.

6. Resumiendo...

La panorámica general de la Cultura Castrexa desde el punto de vista arqueológico se resume en los siguientes puntos:

- vivían en el seno de familias nucleares (es decir, como la nuestra), a pesar de lo cual sus poblados conformaban grupos exógamos;
- éstos constituían segmentos socio-políticos autónomos entre los cuales no se detectan relaciones de cualquier naturaleza (aunque se suponen entidades superiores –los *populi*)
- se consideran grupos de campesinos pacíficos y básicamente igualitarios; por tanto:
 - no existían grupos funcionalmente diferenciados de la masa de productores (la panoplia militar indígena es un misterio surgido durante la Romanización)
 - construían complejos sistemas de fortificación con innumerables fines, entre los cuales la defensa no era el más relevante (altas murallas, profundos fosos excavados en la roca, parapetos de varios metros, piedras hincadas, etc., son estructuras definitorias de los límites y del prestigio –categoría jerárquica– de unos grupos no obstante pacíficos y básicamente igualitarios).
- las numerosas piezas de orfebrería no representan aquí tradicionales signos externos de estatus y prestigio individual, sino propiedad colectiva de los habitantes del castro.
- la posibilidad de aportes de población procedentes del exterior (invasiones o migraciones de cualquier relevancia) se propone desde un periclitada concepción histórico-cultural de los procesos

de cambio social, y tampoco obtiene refrendo en el registro arqueológico. La celticidad lingüística es un epifenómeno que no merece la atención de los arqueólogos.

7. Reflexión final

Decía J.A. Barceló (ver cita *supra*) que “en muy pocos casos se ha intentado reevaluar las teorías antropológicas a la luz de los descubrimientos arqueológicos”. Si el cuadro descrito no ofrece una buena ocasión para ello, me inclino por imaginar una sociedad procedente del Espacio Exterior. Mi imaginación se desborda, sin duda, porque no conozco, pero tampoco se me proporcionan, referentes empíricos conocidos. Yo soy de la opinión de que si la arqueología no nos ayuda, nosotros debemos ayudar a la arqueología. Ello se debe, en este caso, a que no me convencen las metodologías empiristas que subordinan el modelo (o la teoría) a los “enunciados observacionales”, puesto que nada garantiza que “n” observaciones den cuenta de la realidad si el inobservado –o despreciado– “n + 1” dan al traste con todo.

Si somos conscientes del carácter meramente analítico de la teoría, podremos negar o atenernos a sus postulados, pero probablemente evitaremos el factor inconsciente que opera generalmente en la construcción de los datos a partir de los objetos en bruto. A través de la deducción **también** se construye el “saber positivo”, con la ventaja de que la teoría es mucho más susceptible de contrastación (o empíricamente refutable), mientras que la inducción empírica está sujeta a un número infinito de experimentos cuyo alcance se agota con la paciencia –en el mejor de los casos– de los experimentadores. Sin duda, compartiría esta opinión el “pavo inductivista” de Bertrand Russell, el cual, tras numerosas y rutinarias jornadas de experimentada sobrealimentación, acabó sus días inopinada y trágicamente la noche de Navidad.

Rosa Brañas

Museo Arqueológico e Histórico
“Castelo de San Antón” (A Coruña)
rosabranas@hotmail.com

NOTAS

1. Barceló 2001: 56 (las itálicas son mías).
2. Los llamados “autoctonistas” son aquellos que defienden el surgimiento y desarrollo de la sociedad castrexa galaica sin cualquier tipo de ingerencia o influencia exterior importante desde finales de la Edad del Bronce.
3. Los grupos superiores a la familia pero inferiores a la unidad étnica traducida en términos políticos y jurídicos latinos como *populus* o *civitas*. En la epigrafía latina se expresan mediante el famoso signo epigráfico en forma de “C” invertida (v.g: “Eburia Calueni f(ilia) Celtica Sup(ertamarica) ⊃ **Lubri**: Eburia hija de Calueno, Céltica Supertamarica, del castro *Lubris).
4. En la teoría evolucionista, lo “político-territorial” operaba por oposición con respecto a lo “gentilicio”, como si alguna sociedad humana alguna vez hubiese estado desprovista de las dimensiones “política” y/o “territorio” (incluidas las fundadas en el parentesco).
5. La autonomía y libertad de movimientos de la familia nuclear en las “sociedades de banda”, constituye una peculiaridad de este tipo de sociedades difícil de trasladar a las campesinas sedentarizadas, definidas por su dependencia respecto a las solidariedades derivadas tanto del parentesco como de la vecindad.
6. A este respecto, es ilustrativo el estatuto del “desvinculado” en el mundo homérico, “la más baja criatura de la Tierra que podía imaginarse Aquiles” (Finley 1961: 66-8).
7. Por eso Lévi-Strauss prefiere denominar a la familia nuclear *restringida*, pues “caben pocas dudas de que [su] resultado procede, en gran parte, de la reducción a un grupo mínimo cuya vigencia legal, en el pasado de nuestras instituciones, residió durante siglos en grupos mucho más vastos” (Lévi-Strauss *et al.* 1974: 27); en el mismo sentido: “Si la familia nuclear (un conjunto de padres e hijos) es asumida como la estructura básica de los sistemas de parentesco, entonces muchos modelos tribales y “arcaicos” parecen anormales” (Boon 1982: 93).
8. Hay que tener en cuenta que, en sociedades fundadas en el parentesco, los derechos sobre los medios de producción dependen básicamente de las líneas de descendencia o de posiciones genealógicas. Los derechos ligados al lugar de nacimiento sin mediar filiación (descendencia directa) o afinidad (parentesco por alianza –matrimonio–), son prerrogativa de ciudadanos nacidos en territorio estatal. En otras palabras, un pariente foráneo puede tener derechos preferentes sobre la tierra del grupo local frente a los residentes. Por la misma razón, los lazos familiares se imponen en las alianzas políticas frente a consideraciones de otra naturaleza. La independencia del grupo local se desvanece a menudo ante las leyes dictadas por el parentesco.
9. La posibilidad de que una comunidad local funcione *per se* como grupo exógamo (Fernández-Posse y Sánchez 1998) independientemente de una organización clasificatoria de los grupos de descendencia (conjuntos extensos de parientes escogidos a través de genealogía y sexo), me resulta completamente desconocida en la literatura antropológica.
10. Los modelos son construcciones teóricas no enteramente reductibles a la realidad empírica, sino más bien simplificaciones de la misma (equivalentes a los “tipos ideales” de M. Weber). Se construyen con fines heurísticos, es decir, con el objeto de describir y explicar grupos de fenómenos concurrentes entre diferentes sociedades. En la teoría estructuralista es difícil distinguir entre modelo y estructura, porque ambas pretenden dar cuenta sintéticamente de la serie de relaciones ordenadas y constantes que subyacen a la configuración de las formaciones sociales, o a representaciones particulares de las mismas (cf. Lévi-Strauss 1968: 249-89).
11. La incongruencia que, en este sentido, los mismos autores reconocen, habría que remitirla no a la falta de referentes prehistóricos (1998: 134), sino a la impropiedad del modelo escogido.
12. Por otra parte, nuevas categorías antropológicas como “sistemas agrarios segmentarios”, “campesinado primitivo”, etc., me parecen deudoras de la interpretación marxiana de la “comunidad rural” o “comuna agrícola” en el modo de producción asiático despótico, de las que Marx abstrae la importancia del Estado, en el que sin embargo se integran como las “folk societies” en la Europa moderna. Puede verse una exposición y crítica de este modelo en Dumont 1989: 103 s, 1966: 202-33; exposición detallada en Brañas 1999.
13. Utilizo la expresión “identidad cultural” con valor analítico, entendiéndola entonces un conjunto de rasgos significativos (es decir, diferenciales respecto a otros conjuntos equivalentes) percibidos por el investigador como características culturales específicas y comunes a varios individuos o grupos humanos.
14. Para dar una idea de la magnitud de dichos reinos “medievales”, se ha calculado una media de extensión de unos 16 Km. de diámetro (Patterson 1995: 130).

15. En cuanto *ciencia de la comparación*, la Antropología, de la que “esta” historia toma en préstamo sus modelos, no reconoce más límites que los impuestos por los objetivos del método –incluso aunque no se llegue al extremo de Detienne de *Comparar lo incomparable* (2001), recomendable obra subtitulada “Alegato en favor de una ciencia histórica comparada”.

16. “Conocer la estructura es adquirir los medios de entender el estado de las posiciones y de las tomas de posición, pero también el futuro, la evolución, probable de posiciones y de las tomas de posición. En suma, como no me canso de repetir, el análisis de la estructura, la estática, y el análisis del cambio, la dinámica, son indisolubles” (Bourdieu 2003: 109-10)

17. Para una visión del mito como parte de “lo real”, al que se une no tanto como “re-presentación” sino dialécticamente, es esencial el estudio de Lévi-Strauss “La Gesta de Asdiwal” (1979: 142-89).

18. Que recubría la morganiana “democracia militar”, refiriendo las formaciones sociales históricas –homérica, germánica, etc– en las que se destacaba el protagonismo social de los héroes guerreros.

19. La posibilidad de que la “ideología” (sistema de valores, ideas y creencias organizadas que dan cuenta de una cosmología o visión del mundo) funcione como la infraestructura que dirige la acción social y a partir de la cual incluso se desarrollen determinados sistemas socio-económicos, me parece comprobada desde el clásico de Max Weber de 1901, cuyo objetivo habría sido estudiar cómo “las ideas alcanzan eficiencia histórica” (1969: 106, 78).

Abundando en la argumentación, afirmaba Dumont (1987: 237) que “al no separar *a priori* ideas y valores, permanecemos más cerca de la relación real, en las sociedades no modernas, entre el pensamiento y el acto, mientras que un análisis intelectualista o positivista tiende a destruir esta relación [...] Desde el punto de vista comparativo, el pensamiento moderno es excepcional, debido a que separa, a partir de Kant, ser y deber ser, hecho y valor”, razón por la cual nos resulta tan difícil reconocer su interdependencia en el plano de las realizaciones prácticas.

20. El mundo castrejo **preromano** se corresponde desde el punto de vista de la Historia Antigua con el **período protohistórico**, refiriendo por tanto la etapa que se nos da a conocer indirectamente a través de textos escritos (no anterior a las primeras menciones de las campañas de Cipión y Bruto, entorno a 138 a.C., Apiano *Iber.* 70, 73-74).

21. Las joyas castrejas suelen aparecer fuera de contexto, y nunca sabremos si la estatuaria se representaba en materiales perecederos –o no, lo cual tampoco cuestiona la posibilidad de que su referente se expresase por otros medios; en la onomástica, por ejemplo.

22. Sobre este aspecto, recuérdese la relación establecida por Dumont entre “jerárquico” y “holístico”.

23. De cuya competencia psiquiátrica, no obstante, permítaseme que dude: si César Parceros y yo compartimos el mismo espejismo, mejor se nos diagnosticaría una “folie à deux”.

24. No en vano, la invención de la categoría “jefatura” vino impuesta por la imposibilidad de reducir estas formaciones sociales ni a sistemas segmentarios ni a estatales, de cuyos modelos comparten rasgos proporcionales a su grado de desarrollo. Sobre la comunidad como “estructura de poder” en las jefaturas amerindias, baste con invocar la obra de Clastres (1974).

25. Pues, en efecto, tanto la persuasión como la fascinación que se ejerce sobre los otros, constituyen importantes factores de dominación (en la Sociología de la Dominación weberiana, “el poder” no es más que una forma de influencia especialmente persuasiva).

26. Sastre (2001: 92) nos critica a los celtistas el que sólo prestemos atención a la ideología aristocrática y que la demos por “aceptada y asumida por todos los sectores sociales como justa, sin dejar resquicio a ningún tipo de conflicto u oposición”. Y en efecto, así justamente yo lo entiendo, y no sólo por que la aristocracia universalice siempre sus valores (que el humilde asume como propios, Veyne 1990), sino también porque de ello dan cuenta los estudios centrados en el funcionamiento de la Ley Universal en las ideologías holísticas, donde la totalidad que representa no deja espacio para la disidencia política (Dumont 1987). Pensemos en cualquier sociedad fundamentalista actual, y demuéstrese a partir de qué criterios pueda surgir una crítica interna al propio sistema sin recurrir a posiciones individualistas (incluso de racionalidad occidental), es decir, externas respecto a la sociedad en cuestión. ¿Concebimos eventualidad semejante en el mundo castrejo, y como protagonista a la “clase campesina”? ¡Ya puestos, traslademos a este mundo la posibilidad de una auténtica revolución social!

27. Por otra parte, el “caos cosmológico” al que se enfrenta una jefatura ante la súbita pérdida del jefe (con cuyo poder a menudo se confunde el territorio mismo) da una idea acerca de la dependencia de la comunidad respecto a una figura digna del cargo. Semejante posibilidad es automáticamente atajada por el Estado, cuyo aparato administrativo o burocrático garantiza de modo autónomo la reproducción del sistema.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARMBRUSTER, B.; PEREA, A. (2000): Macizo/ hueco, soldado/ fundido, morfología/ tecnología. El ámbito tecnológico castreño a través de los torques con remate en doble escocia. *Trabajos de Prehistoria*, 57-1: 97-114.
- BARCELÓ, J.A. (2001): Técnicas de Inteligencia en Arqueología. Su uso en el estudio de las formas de interacción social durante la Edad del Bronce. *La Edad del Bronce, ¿Primera Edad de Oro de España?. Sociedad, Economía e Ideología* (M. Ruiz-Gálvez, coord.), Crítica/Arqueología, Barcelona: 55-84.
- BELTRÁN LLORIS, F. (1988): Un espejismo historiográfico. Las *organizaciones gentilicias hispanas*. *I Congreso Peninsular de Historia Antigua*, vol II, Santiago de Compostela: 197-237.
- BERMEJO BARRERA, J.C. (1984): O pobo nunca tivo a razón. *I Coloquio de Antropoloxía de Galicia*, Sada: 7-14.
- BOON, J.A. (1982): *Other Tribes, Other Scribes. Symbolic Anthropology in the Comparative Study of Cultures, Histories, Religions and Texts*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Bourdieu, P. (2003): *El oficio de científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*. Anagrama, Barcelona.
- BRAÑAS, R. (1995): *Indíxenas e Romanos na Galicia Céltica*. Follas Novas, Santiago.
- BRAÑAS, R. (1999): *A organización socio-política do mundo castrexo*. Tesis Doctoral inédita, Universidade de Santiago de Compostela.
- BRAÑAS, R. (2000): *Deuses, Heroes e Lugares Sagrados na Cultura Castrexa*. Sotelo Blanco, Santiago.
- CALO LOURIDO, F. (1993): *A cultura castrexa*. A Nosa Terra, Vigo.
- CLASTRES, P. (1974): *A sociedade contra o Estado*. Edições 70, Porto.
- DETIENNE, M. (2001): *Comparar lo incomparable. Alegato a favor de una ciencia histórica comparada*. Península, Barcelona.
- DUMONT, L. (1966): *Homo Hierarchicus. Essay sur le système des castes*. Gallimard, Paris.
- DUMONT, L. (1987): *Ensayos sobre el individualismo*. Alianza Universidad, Madrid.
- DUMONT, L. (1989): *La civilización india y nosotros*. Alianza Universidad, Madrid.
- FERNÁNDEZ-POSSE, M.J.; SÁNCHEZ-PALENCIA, F.J. (1998): Las comunidades campesinas en la cultura castreña. *Trabajos de Prehistoria*, 55-2: 127-50.
- FINLEY, M.I. (1961): *El mundo de Odiseo*. FCE, Madrid.
- FRIED, M.H. (1985 [1960]): Sobre la evolución de la estratificación social y del Estado. *Antropología política* (J.R. Llobera, comp.), Anagrama, Barcelona: 133-51.
- GARCÍA QUINTELA, M.V. (1999): *Mitología y mitos de la Hispania Prerromana III*. Akal, Madrid.
- GARCÍA QUINTELA, M.V. (2002): *La organización socio-política de los Populi del Noroeste de la Península Ibérica. Un estudio de antropología política histórica comparada*. TAPA (Trabajos de Arqueología y Patrimonio), Santiago.
- GLUCKMAN, M. (1978): *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal*. Akal, Madrid.
- GONZÁLEZ RUIBAL, A. (2000): Joaquín Caridad Arias (1999): Cultos y divinidades de la Galicia prerromana a través de la toponimia. *Complutum*, 11: 327-9.
- GODELIER, 1984: *Lo ideal y lo material*. Taurus, Madrid.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1973): *Antropología Estructural*. Eudeba, Buenos Aires.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1979): *Antropología Estructural. Mito, Sociedad, Humanidades*. Siglo XXI, Madrid.
- LÉVI-STRAUSS, C.; SPIRO, M.E.; GOUGH, K. (1974): *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia*. Cuadernos Anagrama, Barcelona.
- LÓPEZ JIMÉNEZ, O.; SASTRE PRATS, I. (2001): Europa en la creación de los modelos célticos en España: el síndrome del patito feo. *ArqueoWeb* 3 (3).
- LLINARES, Mª M. (1990): *Mouros, ánimas, demonios*. Akal, Madrid.
- PARCERO OUBIÑA, C. (2002): *La construcción del paisaje social en la Edad del Hierro del Noroeste Ibérico*. Fundación F.M. Ortegá, Ortiueira.
- PATTERSON, N.T. (1995): Clans are not primordial: pre-Viking Irish society and the modelling of pre-Roman societies in northern Europe. *Celtic Chieftdom, Celtic State* (B.Arnold y D.B.Gibson, eds.), Cambridge University Press, Cambridge: 129-36.
- PEÑA SANTOS, A. DE LA (1997): Os pobos castrexos antes da conquista romana. *O feito diferencial galego na Historia*: 143-91.
- SAHLINS, M. (1983): *Economía de la Edad de Piedra*. Akal, Madrid.
- SAHLINS, M. (1984): *Las sociedades tribales*. Labor, Barcelona.
- SAHLINS, M. (1988): *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Gedisa, Barcelona.
- SASTRE PRATS, I. (2001): *Las formaciones sociales rurales de la Asturia romana*. Ediciones Clásicas, Madrid.
- VEYNE, P. (1990): El individuo herido en el corazón por el poder público. *Sobre el individuo*. Paidós, Barcelona: 9-24.
- WEBER, M. (1969 [1901]): *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Península, Barcelona.

Los celtas ante la arqueología del mañana: Ideas y perspectivas desde Galicia

Estas páginas responden al reto planteado por el Dr. Ruiz Zapatero acerca de discutir si tiene sentido hoy día considerar el tema de la celticidad desde una perspectiva arqueológica.

A este respecto, me gustaría empezar destacando que no estamos ante una cuestión estrictamente nominal, en términos de que sea viable hablar de lo mismo llamándolo de otra forma. Me temo que, en muchos casos, en la discusión sobre la pertinencia del problema céltico en arqueología subyace un debate -sean conscientes o no los contendientes- acerca de relevantes aspectos teóricos y metodológicos de la disciplina, como las posibilidades de acercarnos a la etnicidad de los pueblos protohistóricos a partir de su registro material, las condiciones de aplicación de enfoques comparativos o las relaciones entre la arqueología y otras disciplinas como la lingüística o la historia antigua.

Como el propio promotor de esta iniciativa ha analizado en diversas ocasiones (por ejemplo, Ruiz Zapatero 2001) el problema céltico se encuentra fuertemente condicionado por dos circunstancias. La primera es el largo proceso de gestación y resignificación del concepto, que arranca de la antigüedad clásica y con diversos altibajos alcanza hasta el presente. Son bien conocidos los ocho significados propuestos por Renfrew (1990: 175-6) para el significante celta: 1) pueblos que fueron llamados así por los romanos; 2) pueblos que se autodenominaron con este nombre; 3) grupo lingüístico tal como viene definido por la lingüística actual; 4) complejo arqueológico de la Europa centrooccidental que engloba varias culturas arqueológicamente definidas; 5) estilo artístico; 6) espíritu marcial e independiente; 7) iglesia celta y arte de Irlanda del primer milenio de nuestra era; y 8) herencia celta y uso del término en nuestra propia sociedad contemporánea.

La segunda circunstancia posee una relación dialéctica y muy estrecha con la primera y tiene que ver con la utilización política, comercial y hasta esotérica del concepto. También aquí podemos remontarnos a la antigüedad en la medida en que resulta patente la intencionalidad política del discurso etnográfico de muchos autores clásicos. Todavía en fechas recientes, lo celta y lo indoeuropeo han sido tomados como bandera por el nacionalismo gallego, por el nacionalismo español o incluso

desgraciadamente por el nazismo y por el franquismo. Celta es una marca de leche y un equipo de fútbol. Hasta un singular movimiento gnóstico pega por nuestras ciudades carteles publicitarios de sus ciclos de conferencias bajo el epígrafe “Las mágicas tierras de los celtas” y todavía hoy en Galicia encontramos “druidas” que celebran matrimonios siguiendo “el rito celta”. Evidentemente, todos estos usos de lo celta son muy diferentes incluso en sus implicaciones éticas, pero comparten dos principios: la apropiación del pasado y su empleo como factor justificativo para la acción del presente.

Este panorama, del que no ha podido sustraerse la arqueología académica, ha terminado generando y extendiendo una dinámica “anti-celta” que en sus formulaciones más radicales propone la incineración de todo lo que pueda ir asociado a este término. Pero paradójicamente, las circunstancias que motivan este ambiente adverso son las mismas que, a mi modo de ver, recomiendan no desterrar, ni siquiera de manera provisional, el problema de la celticidad.

Porque sucede que el concepto de celtas no es como los de, pongamos como ejemplo, “Bronce Atlántico” o “Cultura del Vaso Campaniforme”. Es decir, no es una invención más o menos afortunada de la arqueología contemporánea. Como es muy bien sabido, las fuentes clásicas, ya desde Hecateo de Mileto y Herodoto, hablan de celtas y no es cierto que lo hagan siempre desde una perspectiva estrictamente geográfica. En las inscripciones latinas encontramos individuos llamados *Celtivs*, *Celticvs* o *Celtiber/-a*, lo cual nos indica que al menos en época imperial romana el etnónimo se aceptaba como propio (Burillo 1998: 52-55). La monumental estela aparecida hace pocos años en Crecente, en las inmediaciones de la ciudad de Lugo, presenta en relieve el retrato de una familia ataviada con impecable indumentaria romana; la difunta, sin embargo, conserva su onomástica indígena y la referencia a su comunidad o *populi* de procedencia, en este caso los *Celtici Supertamarici* situados en la costa al norte del río Tambre (Rodríguez Colmenero 1999). Además de las fuentes clásicas o la epigrafía, el paisaje toponímico actual conserva incluso topónimos como Céltigos, que sin duda deben indicarnos algo en términos históricos.

Soy consciente de que estos datos, y otros similares, serán bien conocidos por cualquier persona mínimamente versada en la cuestión que nos ocupa. Sin embargo, he querido reiterarlos aquí para destacar una vez más que los celtas no son únicamente un problema de fantasías e ideologías modernas, sino que existen referencias a su existencia generadas por las poblaciones protohistóricas y clásicas. Estas evidencias pueden y tienen que ser analizadas mediante procedimientos de indagación racionales y por esta razón la lingüística o la historia antigua no les han dado la espalda. La arqueología tampoco debe hacerlo, en primer lugar por sus estrechas relaciones con las dos disciplinas citadas y, en segundo, porque -pongamos por caso- una estela funeraria romana que alude a los *Celtici Supertamarici* es, entre otras cosas, un documento arqueológico.

Por otro lado, esta huida de lo céltico se sigue proponiendo en un momento en el que desde nuestra disciplina se empiezan a atisbar las posibilidades de conocer en las sociedades del pasado cuestiones relativas a su etnicidad. Y en un momento en el que, además, el propio concepto de etnicidad está siendo sometido a una fuerte revisión (valga citar a Jones 1997 como un ejemplo paradigmático de estas tendencias recientes).

Aunque no se pueden obviar algunas referencias a la situación general, el debate que aquí nos reúne adquiere matices diversos en razón del contexto en que produzca; en este sentido, la polémica sobre el caso gallego es muy destacable por su frecuencia, intensidad y crispación.

1. Discutiendo la historiografía

En fechas recientes han aparecido varios trabajos historiográficos que, desde ángulos diferentes, se centran en el problema céltico y la investigación protohistórica en Galicia (entre otros, Fernández-Posse 1998; Armada 1999, 2002; Díaz Santana 2002). Como bien apunta Parceró (2005), el rasgo común a todos ellos estriba en superar el nivel descriptivo para encarar el discurso historiográfico desde una perspectiva crítica que atiende a sus factores condicionantes, principalmente el registro documental y el contexto de producción.

Sin embargo, en determinados discursos y a un nivel de inferior profundización sigue funcionando con toda naturalidad la relación celtismo igual a nacionalismo, que se encontraba presente en el si-

glo XIX y en algunos miembros de la *Xeración Nós*². Es evidente, por el contrario, que no puede establecerse un desarrollo monodireccional, lineal y encadenado en la historiografía celtista desde Vereja y Aguiar o Vicetto hasta la actualidad. Esta visión atenta contra un principio muy básico del análisis historiográfico, como es el de atender a los momentos, circunstancias y contextos en los que se genera el conocimiento histórico y arqueológico (Armada 2002; Parceró 2004). Por esta razón, calificar de “vuelta al pasado”, como se ha hecho en más de una ocasión, las recientes aproximaciones a la celticidad gallega me parece totalmente desafortunado. Suponer que porque yo defienda la necesidad de considerar el argumento de la celticidad comparto los ideales políticos y los presupuestos teórico-metodológicos de Martínez Padín, Vicetto o Risco es un absurdo de dimensiones tan colosales que ni merece la pena detenerse a discutirlo.

Pero curiosamente, lo que apenas se ha considerado desde una perspectiva historiográfica son las situaciones que han generado en la investigación arqueológica gallega la fuerte hostilidad hacia lo celta (ejemplos significativos de esta actitud, aunque muy diferentes entre sí, pueden ser Calo 1993; o Peña Santos 2003). Porque aquí el descrédito de tal concepto se gestó en momentos anteriores a su cuestionamiento en buena parte de Europa, dado que la crítica se abordaba desde planteamientos distintos. En Galicia no se discutió si a un nivel general tenía sentido seguir hablando de celtas en una perspectiva arqueológica; aquí el lugar común fue, a partir de los años 70, postular que no se tenía absolutamente nada que ver con los celtas, independientemente de lo que se entendiese por tal concepto. Y como era más fácil aferrarse al argumento de autoridad que contrastar por un@ mism@ las realidades, el anticeltismo invadió pronto todos los ámbitos de la investigación. Pero lo hizo, insisto, sin apenas cuestionarse qué se designaba con el concepto de celticidad. Valga como ejemplo constatar que el libro de Calo (1993) incluye 134 referencias bibliográficas de las cuales sólo una -el artículo de Isidoro Millán sobre el anticeltismo de Martins Sarmento- aborda el problema de la celticidad de forma específica desde una perspectiva conceptual, metodológica o historiográfica; no consta ninguna referencia relativa al debate sobre la cuestión fuera del ámbito peninsular.

En las escasas visiones retrospectivas de esta situación, los dardos han apuntado reiteradas veces

contra Carlos Alonso del Real, catedrático de la Universidad de Santiago entre 1955 y 1981, a quien se atribuye la conocida frase “*en Galicia no hubo más celtas que los Celtas Cortos*”; con menos frecuencia, se añade que la filiación falangista de este profesor en un determinado momento de su vida justificaría además incluir al franquismo en el trasfondo de esta corriente anticeltista, considerando el interés del régimen en destruir los fundamentos ideológicos de los nacionalismos y regionalismos periféricos.

En mi opinión esta lectura contiene bastantes puntos débiles, empezando por atribuir las causas de toda una corriente interpretativa a la expresión coloquial de un profesor. Habría que tener en cuenta, al menos, el contexto en que se formulaban dichas afirmaciones, probablemente orientadas a cuestionar los excesos celtófilos de la investigación gallega anterior. No en vano, al menos dos libros y un artículo del catedrático compostelano contienen referencias claras e inequívocas a la existencia de una raíz celta en Galicia (Armada 1999: 255-56). Por otro lado, los excesos celtófilos de la arqueología española durante el franquismo, incluyendo en ellos al Noroeste hispano, son ya conocidos y han sido muy bien analizados en fechas recientes (Ruiz Rodríguez *et al.* 2003; Ruiz Zapatero 2003).

Investigadores afines a la dictadura aireaban por doquier la celticidad gallega sin un atisbo de crítica. Un caso representativo es por ejemplo José María Luengo, funcionario de la administración, Comisario (1939) y Delegado (1956) de Excavaciones Arqueológicas en A Coruña hasta la extinción del cargo y excavador de castros como Baroña, Elviña o Meirás. En fechas recientes la Diputación Provincial le ha publicado con carácter póstumo una carpeta de dibujos y fotografías rotulados que su propio autor titulaba *Excavaciones en el Castro Céltico de Baroña*; la última de las láminas, comentada ya en diversas ocasiones (Peña Santos 2003: 125; Ruiz Zapatero 2003: 233; González Ruibal 2003: fig. 1.8), es un curioso dibujo colorista firmado por él mismo en 1954 con la “*reconstrucción de la indumentaria de un niño celta de alta jerarquía*” (Luengo 1999).

Debemos plantearnos, por lo tanto, si el nacimiento de una corriente anticeltista en los años 70 no fue más bien una reacción de la primera generación gallega de arqueólogos profesionales contra los excesos de aficionados afines al franquismo co-

mo Luengo. Este grupo, que surgía con fuerza bajo el magisterio de Bouza Brey en el Instituto Padre Sarmiento y de Balil o más tarde Luzón en la Universidad, necesitaba dotarse de unas señas de identidad, expresar su carácter renovador y establecer hitos de ruptura con las generaciones anteriores de investigación amateur. Hay que destacar, en este sentido, que las dificultades para asentar una arqueología universitaria en Galicia fueron muy patentes durante buena parte del siglo XX, lo que sin duda redundó en la proliferación de una arqueología aficionada o no profesional³.

Por otro lado, esta lenta pero paulatina consolidación de la arqueología académica trae como lógica consecuencia una diversificación temática y cronológica, por la cual lo castreño deja de ser el referente fundamental. Así, en su corta estancia en Santiago (1968-1972), Balil dirige cuatro tesis y siete tesinas; las primeras y cinco de las segundas versan todas sobre arqueología romana, contándose tan sólo una tesina sobre los yacimientos arqueológicos prerromanos del ayuntamiento de Santiago y otra sobre cerámica castreña (Acuña 1992: 13).

En síntesis, las razones que en las últimas décadas del siglo llevan a la negación de la celticidad como argumento operativo en la investigación protohistórica de Galicia son diversas, no pueden atribuirse a la influencia de una figura concreta y probablemente tienen algo que ver con los anhelos de ruptura y la construcción de una identidad propia para las primeras generaciones de arqueólogos profesionales. No cabe duda de que los argumentos defendidos hasta entonces por corrientes epistemológicas anteriores y diversas necesitaban una fuerte revisión crítica, pero lo que cabe preguntarse es por qué esta reconducción asume como bandera la negación del celtismo y no el replanteamiento crítico del concepto, en la dirección emprendida en otros lugares de la Península y de Europa. Porque a la larga incluso se ha podido constatar que esta renovación metodológica fue bastante aparente, que se siguieron reiterando acríticamente argumentos expuestos en los 50 por López Cuevillas o Blanco Freijeiro (al respecto resulta muy clarificadora Fernández-Posse 1998) y el que el avance de la metodología de excavación y registro resultó muy lento y retardado respecto a otras regiones del continente (como bien demuestra González Ruibal 2003). Lógicamente, existen unos condicionantes socioeconómicos, políticos y estructurales para que

esto haya sido así, pero analizarlos con detenimiento alargaría en exceso este trabajo.

Con todo, el estudio historiográfico del paradigma anticeltista en la arqueología gallega se encuentra todavía pendiente de un adecuado desarrollo. No obstante, la deconstrucción de estos modelos impone el cuestionamiento de sus fundamentos teóricos y metodológicos incluso desde una perspectiva diacrónica, lo que implica atender a sus orígenes intelectuales. Aquí he apuntado algunas propuestas, supongo que discutibles, que pueden servir como hipótesis de trabajo, pero es necesario un tratamiento pormenorizado de la cuestión.

2. La etnicidad reconsiderada

En la práctica, esta negación apriorística del celtismo galaico supuso desatender los debates que sobre la etnicidad y el propio concepto de celticidad se empezaron a desarrollar en los años 80 y, con especial intensidad, en los 90.

De estas tendencias renovadoras se derivó un desvío del concepto de etnicidad hacia factores como la autoidentificación subjetiva, la percepción o la conciencia comunitaria de un origen y un parentesco comunes. Este cambio de orientación supuso abandonar la visión esencialista de las etnias como grupos humanos identificables a partir de unos elementos diagnósticos de cultura material y con unas características raciales definidas. Ruiz Zapatero y Álvarez-Sanchís (2002) han sintetizado diversas definiciones de etnicidad, destacando tres rasgos básicos: 1) la propia percepción del grupo, que genera el sentido de identidad; 2) la delimitación del territorio ocupado; y 3) la asunción cierta o inventada de una continuidad a partir de unos ancestros comunes. Así, de acuerdo con Jones (1997), la identidad étnica sería el aspecto de la autoconceptualización personal que resulta de la identificación con un grupo más amplio por oposición a otros sobre la base de una diferenciación cultural percibida y/o una descendencia común. Por lo tanto, sería una categoría de clasificación social deliberadamente construida, discursiva y autoconsciente (Ruiz Zapatero y Álvarez-Sanchís 2002: 255-56).

Arqueólogos como Renfrew (1990), Burillo (1998) o Díaz-Andreu (1998) han expuesto perspectivas en la misma dirección. Renfrew (1990: 177-78) ha destacado con acierto que la etnicidad es una cuestión de grado; algunos grupos étnicos

son muy conscientes de su carácter independiente y lo acentúan de todas las formas posibles (vestimenta, adorno personal, decoraciones, etc.), mientras que otros tienen menos conciencia de pertenencia y no muestran especial preocupación en diferenciarse de otros grupos. Por su parte, Díaz-Andreu (1998) ha destacado que junto a la etnicidad coexisten otros tipos de identificación (género, clase social, etc.) que participan en la configuración identitaria de cada sujeto particular; además -y esto me parece de una importancia crucial- existen diferentes niveles de adscripción étnica o identitaria que aparecen superpuestos y cointegrados, abarcando desde las esferas más reducidas hasta otras progresivamente más amplias (edetanos, bastetanos, etc. > iberos > mundo mediterráneo) (Díaz-Andreu 1998: 211-13).

Los desarrollos expuestos han intentado considerar la etnicidad desde la lógica interna y subjetiva de las propias comunidades, dentro de lo que en terminología antropológica denominaríamos un punto de vista *emic*. Sin embargo, aunque con riesgos evidentes, creo que en las esferas más amplias de adscripción identitaria (por ejemplo, mundo mediterráneo, mundo céltico, etc.) puede ser viable desarrollar una aproximación a la etnicidad de tipo *etic*, es decir, construida artificialmente a partir de la observación actual⁴. Como ya he defendido en otra ocasión (Armada 2002), tras varias generaciones de esfuerzos investigadores hoy es posible, aunque con puntos de discusión, definir un *minimum* de celticidad desde los puntos de vista lingüístico y de organización religiosa y sociopolítica; o, lo que es lo mismo, fijar unos cuantos denominadores comunes a todo un conjunto de pueblos de la Europa occidental que, en parte por inercia de la tradición y en parte por ajustarse a la realidad, hoy denominamos celtas. Lo normal es que estos rasgos de unicidad, muy variables en sus manifestaciones tanto en el espacio como en el tiempo, fuesen percibidos como tal tanto desde dentro como en una observación externa por parte de sus coetáneos (por ejemplo, autores grecolatinos), pero ésta no es una condición indispensable.

Uno de los puntos de apoyo a esta idea lo proporciona la lingüística. Aunque perduran ciertas controversias, los especialistas en esta disciplina han logrado definir una familia lingüística céltica con unos rasgos comunes compartidos por las diversas lenguas que la integran. Partiendo de esta constatación, comparto la tesis de que el parentesco

co lingüístico necesita un correlato en el mundo conceptual, sobre todo en los ámbitos cultural y religioso (García Quintela 2002: 98).

Esta discusión es relevante en el caso que nos ocupa, dado que algunos arqueólogos optaron por evitar el problema de la celticidad galaica argumentando su carácter exclusivamente lingüístico. Pero es que incluso asumiendo esta perspectiva, de ella se derivarían implicaciones muy importantes en el estudio de la etnicidad y del registro arqueológico. La lengua es un marcador de identidad particularmente poderoso y, todavía en el caso de que no lo fuese, la arqueología tendría que intentar verificar si los procesos de cambio lingüístico o determinadas isoglosas, en cuanto resultados de acciones humanas, pueden rastrearse de alguna forma a partir del registro. Por otro lado, habría que recordarles a los anticeltistas partidarios de una conceptualización estrictamente lingüística que, hasta la fecha, ningún especialista en esta disciplina ha negado la existencia de abundantes rasgos lingüísticos celtas en el ámbito geográfico de la actual Galicia (tanto en léxico común como en toponimia, antroponimia, teonimia o etnonimia)⁵.

Propongo, por lo tanto, la viabilidad de desarrollar con las cautelas necesarias enfoques comparativos a una escala amplia en el espacio e incluso en el tiempo; creo que el estudio de la etnicidad debe afrontarse necesariamente desde una perspectiva de larga duración. Los argumentos paleoetnológicos no deben explicar en términos de causalidad las sociedades estudiadas, pero sí pueden funcionar como una indispensable herramienta hermenéutica para ayudarnos a reconstruir determinados aspectos de las mismas. Aplicando una afortunada expresión acuñada por Geertz (1997: 19-40), se trataría de avanzar hacia una “descripción densa” mediante una actitud interpretativa dialéctica que nos permita encuadrar las realidades en una dimensión cultural o contextual más amplia.

3. La arqueología ante el problema céltico

Estas aportaciones y actitudes intelectuales han permitido superar las visiones estrictamente tipológicas y taxonómicas de la celticidad, en las cuales determinados elementos de cultura material actuaban como diagnóstico de la existencia y expansión de esta *civilización o cultura* protohistórica.

De lo leído en párrafos anteriores puede deducir-

se sin dudar que defiendo la viabilidad de una aproximación arqueológica al problema céltico. Me he percatado, sin embargo, de que las aportaciones al debate desde nuestro ámbito de conocimiento han presentado hasta el momento dos sesgos o limitaciones importantes. La primera es una excesiva focalización temática en cuestiones de tipo simbólico, religioso o, en general, superestructural. La segunda es una cierta incapacidad para explicar determinados procesos de aculturación y cambio lingüístico.

El primero de estos aspectos, al menos, ha repercutido de manera beneficiosa en la superación de las concepciones estrictamente raciales y lingüísticas, promoviendo la introducción de nuevos temas y problemas. Por otro lado, desde el estudio de la religión se han ido abriendo vías para la exploración de campos afines y más amplios. En una propuesta innovadora y muy sugerente, García Moreno (1993) ha llegado a desarrollar un modelo sociopolítico de celticidad, relegando las variables de lengua y cultura material a un plano secundario. Llegados a este punto, habrá que aceptar que una determinada organización sociopolítica obviamente conlleva una serie de implicaciones en términos de organización de la producción y de estructuración económica; lo cual no quiere decir, ni mucho menos, que exista o sea posible definir un modo de producción genuinamente céltico.

En muchas ocasiones se han intentado poner de manifiesto las supuestas contradicciones que existirían entre un modelo de organización no estatal o preclásica y una estructura rígidamente jerarquizada como la que en apariencia poseerían las sociedades célticas. Debemos a Vicent (1998) una esclarecedora exposición acerca de la diversidad de formas que puede presentar el paso de una sociedad igualitaria a una sociedad tributaria organizada en clases; en este sentido, es necesaria la definición de un estadio de organización en el que existen jerarquías inestables y formas de explotación preclásicas, en la línea de lo que determinadas corrientes antropológicas definen como jefaturas. En este tipo de sociedades pueden darse mitologías y discursos imaginarios que magnifican la figura del líder y su grupo de seguidores, contemplando referencias a reyes, príncipes o aristócratas aun dentro de una estructura preestatal (Parcero 2002: 182).

De forma paralela, al margen de cuestiones específicas de organización sociopolítica y religiosa, la arqueología está proponiendo la posibilidad de

acercarse a la etnicidad desde una perspectiva *emic*, interpretando posibles formas de adscripción y autoidentificación grupal subjetiva. Aun cuando existen enfoques algo más pesimistas como el de Díaz-Andreu (1998: 204) cuando postula que “*there is nothing per se in the archaeological record which clearly points to ethnicity*”, otr@s arqueólog@s aceptan que los grupos étnicos pueden comunicar su identidad a partir de símbolos materiales (por ejemplo, Renfrew 1990: 177; Ruiz Zapatero y Álvarez-Sanchís 2002: 256). Estos últimos autores han desarrollado recientemente una aproximación arqueológica a la etnicidad de los vettones protohistóricos a partir de dos de los elementos más significativos de su repertorio material, los verracos y las cerámicas a peine; la dispersión de las esculturas zoomorfas en su primer horizonte cronológico ayudaría a caracterizar la emergencia de una conciencia étnica, al tiempo que la fuerte concentración de esculturas en determinadas zonas podría estarnos indicando la existencia de límites conflictivos en los cuales sería necesario marcar los recursos subsistenciales y las fronteras con otros *populi* (Ruiz Zapatero y Álvarez-Sanchís 2002: 270).

La explicación de los procesos de celtización ha constituido un muro contra el que l@s arqueólog@s nos hemos estrellado reiteradamente. Sin embargo, los problemas para explicar esta realidad no tienen porque impedirnos constatar las consecuencias de su existencia, del mismo modo que, por ejemplo, la ausencia de un punto de comercio o intercambio definido arqueológicamente no nos impide identificar estas actividades a partir de los patrones de distribución que muestran determinados productos.

Y mal que pese estas realidades están presentes. Los testimonios del culto a Lug (inscripciones latinas escasas pero con una dispersión muy amplia, toponimia, epopeya irlandesa y probablemente iconografía) poseen una gran extensión en el espacio y en el tiempo. Galicia ostenta una representación sustancial de este corto repertorio epigráfico, aunque otros ejemplares aparecen en Peñalba de Villastar (Teruel), Cantabria y, fuera de la Península, en Avenches, Nimes y Bonn (Sánchez González 1999); la perspectiva que ofrecen las dedicatorias al dios debe completarse con los antropónimos que probablemente derivan del teónimo (tipo *Louguei*, *Lugu*, etc.), con la toponimia (diversos *Lugdunum* y *Lugudunum*, probablemente algunos *Lucus*, etc.), con la etnonimia (los *Lugones* astures, *Ciuitas*

Lougeiorum, etc.), con la rica información que nos ofrecen las fuentes vernáculas irlandesas y con diversas figuraciones como, casi con seguridad, los cuervos representados en la iconografía monetaria (Sánchez González 1999). Es cierto que, desde un punto de vista estrictamente arqueológico, existen dificultades para explicar una extensión cronogeográfica tan amplia para el culto a Lug, pero ahí están los datos que atestiguan dicha realidad, aunque de sus causas no podamos dar cuenta de forma convincente. No obstante, lo que sí puede aportar la arqueología -y ya lo está haciendo- son estudios rigurosos de santuarios como Peñalba y otros similares, sistematizaciones adecuadas del repertorio iconográfico y otras líneas de aproximación basadas en el registro material que nos permitan perfilar las características del dios y la ritualidad asociada a su culto (Sánchez González 1999: 332; García Quintela 2002).

Los enfoques tipo “celticidad acumulativa” han intentado subsanar las dificultades para explicar los procesos de celtización y, en general, fenómenos tan complejos como la amplitud temporal y geográfica del culto a la divinidad mencionada. En general estas propuestas me parecen sugerentes y muy prometedoras en sus posibles desarrollos futuros, aunque también es justo reconocer que en ciertos casos se han terminado convirtiendo en una cómoda solución de compromiso; por otro lado, muchos lingüistas han mostrado serios reparos a la hora de admitir estos enfoques de aculturación gradual y larga duración. Recientemente, Brañas (2000: 23-29) ha propuesto retomar la hipótesis invasionista arguyendo el carácter etnocéntrico de toda agrupación étnica, que le llevaría a menospreciar cualquier manifestación cultural extraña que no se adecuase a su sistema de valores. En otro lugar (Armada 2002) he explicado mis reservas a este tipo de modelos y a lo escrito me remito a fin de no prolongar en exceso estas páginas. En síntesis, creo que uno de los principales problemas a los que se enfrenta la tesis invasionista reside en localizar en las sociedades protohistóricas aquellas condiciones sociales que pueden hacerla posible. Considero además que la asociación a determinados factores como la riqueza, la superioridad militar o el conocimiento privilegiado sí pueden favorecer la asimilación de trazos culturales, incluso de tipo simbólico, religioso y por supuesto lingüístico, sin la existencia de dominación e imposición por vía militar. No niego, por lo tanto, la existencia puntual

de infiltraciones violentas, movimientos de población o invasiones a pequeña escala, pero este tipo de procesos no son suficientes, en mi opinión, para dar cuenta de la enorme complejidad y extensión cronogeográfica del problema céltico.

Al margen de las siempre escurridizas dinámicas de celtización, existen otros ámbitos donde la arqueología está llamada a desempeñar un papel relevante. Comentaré muy brevemente algunos ejemplos. El visceral anticeltismo asentado en buena parte de la arqueología gallega derivó en una visión pacifista de las sociedades castreñas. A partir de esta premisa se articularon diversas piruetas como sostener que las defensas de los castros -en bastantes casos prominentes- servían para reforzar la integración de la comunidad, que las estatuas de guerreros representaban a los colaboracionistas con la conquista romana o que los datos proporcionados por Estrabón eran inservibles por su tendenciosidad (Calo 1993).

Sin embargo, como ha subrayado Parceró (2002: 225), esta visión pacifista evitó una necesaria reflexión acerca del concepto de guerra que podría existir en dichas sociedades y acerca de cómo determinados tipos de ideologías y prácticas guerreras podrían manifestarse en el registro arqueológico. Es indudable que un acercamiento al concepto de guerra en otras sociedades protohistóricas consideradas célticas podría haber aportado un modelo para contrastar, al menos hipotéticamente, el registro castreño. Pero este paso no se consideró necesario y de aquí se derivaron algunos presupuestos bastante discutibles. Por ejemplo, es erróneo afirmar que *“toda sociedad organizada e xerarquizada cun esquema militarista é por definición expansionista”* (Calo 1993: 99); existen ejemplos etnográficos e históricos que demuestran que esto no necesariamente es así. También lo es decir, acerca de las propuestas trifuncionales, que *“hoxe só, aténdonos ao publicado, se constatou no Noroeste unha das tres funcións [la segunda según el autor], polo que de momento está moi incompleto [el modelo] e aínda non funciona”* (Calo 1993: 192); una tesis doctoral publicada pocos años antes clasifica a Bandua *“en el seno de la primera función soberana, en su aspecto sombrío”* (García Fernández-Albalat 1990: 339).

Lo cierto es que algunos argumentos defendidos por esta corriente no están desencaminados, pero a mi juicio es necesario entenderlos desde una perspectiva diferente. Es verdad que las defensas pue-

den desempeñar una función de ostentación y prestigio, pero lo lógico es que dicha función tenga sentido precisamente en una sociedad en la cual la ideología de la guerra juega un papel importante. También es cierto el argumento de la escasez de armas -habría que ver, no obstante, la proporción con la que aparecen en los campamentos romanos- pero hay que tener en cuenta que un número importante de las armas que conocemos en otras sociedades célticas proceden de contextos funerarios, prácticamente desconocidos en el Noroeste.

En general, tanto los aparatos defensivos de los castros como las informaciones de Estrabón, la iconografía o el estudio etimológico de los teónimos y sus epítetos son bastante elocuentes en relación al papel desempeñado por la ideología guerrera en la protohistoria del Noroeste. Dicho esto, conviene reconocer que determinadas corrientes interpretativas celtistas han manejado un poco a la ligera variables como el tiempo o el contexto. Así pues, la arqueología debe jugar un papel imprescindible en el estudio de aquellas manifestaciones materiales presuntamente vinculadas a la ideología y la actividad guerrera: descripciones detalladas, buenos registros y cronologías fiables de los sistemas defensivos en los castros; catálogos adecuados del repertorio iconográfico; reconstrucciones del paisaje para rastrear componentes de conflicto, demarcación territorial y autoprotección, etc.

Me parece bastante claro que el reciente acercamiento al concepto de guerra en otras sociedades célticas ha contribuido a dimensionar el problema en el mundo castreño del Noroeste peninsular. Pero al mismo tiempo, una buena arqueología de este horizonte cultural puede ayudar a avanzar en el conocimiento de la guerra y la paz en las sociedades protohistóricas de Europa occidental. Se trataría, así pues, de establecer un diálogo fluido entre conceptos más generales y el registro de zonas y momentos concretos, a fin de obtener un enriquecimiento mutuo de ambas realidades. El estudio arqueológico de los rituales de comensalidad, que constituye una de mis principales líneas de investigación, creo que también debe participar de análisis presupuestos.

Otro ejemplo significativo de una aproximación arqueológica al problema de la celticidad lo constituye el estudio efectuado por Marco Simón (1994) acerca de las diademas-cinturón de Moñes (Piloña, Asturias). Superando interpretaciones anteriores hipotéticas y bastante menos fundamenta-

das, este autor ha mostrado las correspondencias de las secuencias representadas en las piezas con el repertorio iconográfico de otras regiones protohistóricas europeas, así como su relación con la idea del tránsito acuático al Más Allá. Pero además esta aproximación se ha efectuado partiendo de una descripción minuciosa de los fragmentos y de un rastreo de sus avatares por diversos museos y colecciones a fin de verificar las hipótesis sobre su procedencia, las razones de su dispersión y otros datos que cabe considerar fundamentales. Posteriormente, García Vuelta y Perea (2001) han profundizado en estos aspectos (procedencia, historiografía, avatares museísticos y documentación de los fragmentos) aportando además una excelente información sobre la tecnología de fabricación de los materiales, su estado de conservación, etc. (ver también García Vuelta 2003).

Esto último refleja un aspecto de la investigación que me parece fundamental destacar. No creo que el estudio arqueológico (avatares del material, documentación morfológica y descripción, contexto, etc.) y el iconográfico puedan concebirse como tareas paralelas o incluso complementarias. A mi modo de ver, un riguroso enfoque arqueológico debe poseer un carácter previo e ineludible respecto a una posterior valoración de carácter iconográfico, simbólico o comparativo. Esta filosofía de trabajo ha guiado la aproximación que Óscar García Vuelta y yo estamos efectuando a un grupo de piezas que la investigación anterior ha definido como bronce sacrificiales o con motivos de sacrificio. La singularidad y en algunos casos espectacularidad de su iconografía llevó a incluirlas reiteradamente en la mayoría de los estudios sobre religión indoeuropea peninsular, a pesar de que su conocimiento formal se debía a valoraciones directas efectuadas hace bastante años por autores como R. Severo, Obermaier o Blanco Freijeiro. Nuestra línea de trabajo se ha orientado, entre otras cosas, a ofrecer una nueva documentación gráfica y descripción basados en un estudio directo de las piezas, un rastreo de su historiografía y avatares de conservación y a la publicación de nuevos ejemplares (Armada y García Vuelta 2003). Entiendo que los resultados de esta investigación, todavía en curso, proporcionan una base más firme para interpretación iconográfica del material y su integración comparativa en el marco de las religiones indoeuropeas.

Creo que también puede ponerse como ejemplo el estudio de Almagro-Gorbea y Álvarez-Sanchís

(1993) acerca de las saunas castreñas, que relacionan con rituales iniciáticos en el seno de las cofradías de guerreros a partir de la valoración de diversos datos arqueológicos, textuales y etnográficos rastreados en sociedades indoeuropeas. No obstante, su desarrollo contempla un detallado estudio arqueológico de dichas estructuras arquitectónicas, aunque los resultados se hayan visto matizados y completados a posteriori por las excavaciones en algunos castros asturianos. La propuesta interpretativa de estos autores ha recibido fuertes críticas pero, sin embargo, creo que apunta en una dirección interesante teniendo en cuenta que en dichos monumentos se detectan elementos contradictorios con un uso meramente cotidiano y funcional. Evidentemente, no es necesario considerar argumentos paleoetnológicos para hacer una buena excavación, registro estratigráfico, datación y documentación de este tipo de estructuras, pero es obligado adoptar un enfoque comparativo e integrar diversos tipos de evidencias -también textuales e iconográficas- si se quiere ver más allá de las piedras y las unidades estratigráficas (Almagro-Gorbea y Álvarez-Sanchís 1993; Brañas 2000: 103-7; Parcero 2002: 227-29).

Una muestra más de todo lo que la arqueología puede aportar la constituyen las recientes investigaciones sobre los santuarios rupestres (para el caso gallego pueden verse los textos complementarios de Santos Estévez 2002; y García Quintela 2002). El adecuado registro de los paneles, la documentación de su topografía o la reconstrucción hipotética de sus relaciones con otros yacimientos arqueológicos, tanto en una perspectiva sincrónica (castros y petroglifos) como diacrónica (túmulos, petroglifos o ermitas), está abriendo perspectivas hasta hace poco insospechadas en el estudio de la religiosidad, la ritualidad y el universo simbólico de las poblaciones castreñas. Todo el cuerpo de información arqueológica puede contextualizarse con la información que nos proporcionan otros ámbitos afines cultural y cronológicamente. Es cierto que estas reconstrucciones tienen de momento un carácter hipotético, como sus propios autores reconocen (García Quintela 2002: 99), pero es preferible intentar avanzar asumiendo la posibilidad de error que situarse en el cómodo paraguas de las pocas cosas que se creen firmemente sostenidas.

Creo que los ejemplos expuestos ponen de manifiesto la viabilidad de una aproximación arqueológica a la celticidad, teniendo siempre presente

que debemos atender a significados culturales complejos en sociedades dinámicas, que dicho concepto de celticidad debe funcionar como una herramienta interpretativa y no como un postulado apriorístico y que no existen un repertorio material o unas tipologías que puedan considerarse genuinamente célticos.

Dicha aproximación debe funcionar en sentido pendular desde lo particular hacia lo general y viceversa, es decir, intentando hacer explícitos aquellos aspectos encuadrables en un contexto cultural más amplio y, al mismo tiempo, destacando los componentes específicos y exclusivos de cada sociedad concreta. Así por ejemplo, parece que el culto a Lug puede constituir un rasgo de unidad en las religiones célticas; existen también algunos símbolos que podemos considerar comunes o muy recurrentes. En la otra cara de la moneda, los bronces con motivos de sacrificio ya referidos reiteran la asociación de una serie de motivos iconográficos como el torques, el hacha, el caldero y los zoomorfos (Armada y García Vuelta 2003). Estos motivos aparecen de forma aislada o asociados puntualmente en otras regiones del continente europeo, pero, que sepamos, sólo se asocian conjunta y recurrentemente en estas piezas del área noroccidental peninsular, lo cual podría vincularse a un sistema de creencias o de representación simbólica específico de dicha zona. Así pues, en el estudio de la religión, y en muchas otras vertientes, es posible integrar de forma coherente y armónica rasgos generales con las creencias o rituales específicos de cada área concreta.

No está de más recordar, por otra parte, que algunas formas de investigación que escandalizan a

l@s arqueólog@s anticeltistas (enfoques de larga duración, ensayos comparativos, integración de diversos tipos de fuentes, etc.) están a la orden del día en la arqueología de otros ámbitos como el ibérico, el orientalizante, el griego o el etrusco (conceptos de corte etnocultural que, por cierto, llegan a emplear sin tapujos). Por esta razón, no cabe duda de que, si se asumen de forma radical sus planteamientos críticos, habría que demoler cimientos asentados de forma bastante sólida en la arqueología occidental protohistórica y clásica.

Para concluir, creo que sería una insensatez que l@s arqueólog@s abandonásemos la investigación del problema céltico precisamente cuando nuestra disciplina va poseyendo día a día mejores recursos teóricos, metodológicos e instrumentales para afrontarlo de manera más satisfactoria. No sólo porque ello supondría renunciar a conocer aspectos importantes de las sociedades del pasado sino también porque dejaríamos libre la cancha a todas las manifestaciones acientíficas, mistificadoras y esotéricas, que no tienen complejos a la hora de manejar y manipular la documentación a su antojo. Y éste, en una época en la que se nos llena la boca hablando de la proyección social de la arqueología, es un factor a tener en cuenta⁶.

Xosé-Lois Armada Pita

Departamento de Humanidades (Univ. da Coruña),
Campus de Esteiro.
Vázquez Cabrera, s/n. 15403 Ferrol.
loisarmada@yahoo.es

NOTAS

1. Me parece muy oportuna la crítica que García Moreno (1993: 329, n. 5) formula a la propuesta de Renfrew (1990: 179) acerca de que para los geógrafos grecolatinos el término celta fue ante todo una designación geográfica relacionada con los habitantes de Europa septentrional y occidental, independientemente de su naturaleza.
2. Como expuse en otro lugar (Armada 2002), “según esta interpretación, el discurso de la celticidad en el Noroeste vendría autorreproduciéndose constantemente sobre las mismas bases, tendría su origen en una lectura regionalista o nacionalista de la historia y toda innovación discursiva sería objeto de una evolución interna sin conexiones con la investigación foránea”.
3. Dichas dificultades se manifiestan en la relación de cátedras ofrecida por Díaz-Andreu (2003: 68-9) y en el hecho de que la primera cátedra de arqueología, ocupada por J. M. Luzón, no se dote hasta 1980. Estos y otros aspectos se desarrollan brevemente en la entrada “Universidad de Santiago de Compostela”, que escribí para el *Diccionario histórico de la Arqueología en España*, coordinado por M. Díaz-Andreu, J. Cortadella y G. Mora, actualmente en prensa; sobre el tema he inscrito también una comunicación al próximo *III Congreso Internacional de Historia de la Arqueología* (Madrid, 25-27 de noviembre de 2004).
4. Soy consciente de que, en términos radicales, la distinción entre los puntos de vista *emic* y *etic* es inviable, dado que nos está vedado adoptar una perspectiva estrictamente *emic* tanto en antropología como por supuesto en arqueología. No obstante, creo que teniendo en cuenta esta limitación, la distinción puede mantenerse por su operatividad a nivel de lenguaje ordinario.
5. Una exposición más pormenorizada del debate lingüístico puede verse en algunos trabajos anteriores (Armada 1999 y, sobre todo, Armada 2002). La abundante bibliografía y los argumentos en versión original pueden seguirse, por ejemplo, en las actas de los sucesivos Coloquios sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas/Prerromanas.
6. Agradecimientos: Al Dr. Gonzalo Ruiz Zapatero por haber pensado que podía aportar algo a este debate en *Complutum* sobre el problema céltico. Espero no haber defraudado sus expectativas. Óscar García Vuelta hizo algunas observaciones a una primera versión de este texto que he tenido en cuenta; por otro lado, nuestra colaboración y diálogo permanente ha dejado sus huellas aquí. El aprendizaje, discusión y trabajo -en unos casos cotidiano y en otros frecuente- con Víctor Alonso, Margarita Díaz-Andreu, Ricardo Olmos y Núria Rafel ha contribuido a forjar mi pensamiento en la dirección que aquí se manifiesta. No obstante, la responsabilidad de todo lo expuesto -y en especial de aquellos aspectos más cuestionables- es exclusivamente mía.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACUÑA CASTROVIEJO, F. (1992): Biobibliografía de Alberto Balil. *Finis Terrae. Estudios en lembranza do Prof. Dr. Alberto Balil* (F. Acuña, coord.), Universidade de Santiago, Santiago: 11-49.
- ALMAGRO-GORBEA, M.; ÁLVAREZ-SANCHÍS, J.R. (1993): La “sauna” de Ulaca: saunas y baños iniciáticos en el mundo céltico. *Cuadernos de Arqueología de la Universidad de Navarra*, 1: 177-232.
- ARMADA PITA, X.-L. (1999): Unha revisión historiográfica do celtismo galego. *Os Celtas da Europa Atlántica. Actas do Iº congreso galego sobre a cultura celta*, Concello de Ferrol, Ferrol: 229-272.
- ARMADA PITA, X.-L. (2002): El debate sobre los celtas y la etnicidad del Noroeste peninsular. Una revisión crítica y algunas propuestas. *ArqueoWeb*, 4(2) [URL: http://www.ucm.es/info/arqueoweb/numero4_2/conjunto4_2.htm] Acceso el 26/10/2004.
- ARMADA PITA, X.-L.; GARCÍA VUELTA, O. (2003): Bronces con motivos de sacrificio del área noroccidental de la Península Ibérica. *Archivo Español de Arqueología*, 76: 47-75.
- BRAÑAS, R. (2000): *Deuses, heroes e lugares sagrados*. Sotelo Blanco, Santiago.
- BURILLO MOZOTA, F. (1998): *Los Celtíberos. Etnias y estados*. Crítica, Barcelona.
- CALO LOURIDO, F. (1993): *A Cultura Castrexa*. A Nosa Terra, Vigo.
- DÍAZ-ANDREU, M. (1998): Ethnicity and Iberians: the archaeological crossroads between perception and material culture. *European Journal of Archaeology*, 1(2): 199-218.
- DÍAZ-ANDREU, M. (2003): Arqueología y dictaduras: Italia, Alemania y España. En Wulff Alonso y Álvarez Martí-Aguilar 2003: 33-73.
- DÍAZ SANTANA, B. (2002): *Los Celtas en Galicia. Arqueología y política en la creación de la identidad gallega*. Toxosoutsos, Noia.
- FERNÁNDEZ-POSSE, M.D. (1998): *La investigación protohistórica en la Meseta y Galicia*. Síntesis, Madrid.

- GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, B. (1990): *Guerra y religión en la Gallaecia y la Lusitania antiguas*. O Castro, Sada.
- GARCÍA MORENO, L.A. (1993): Organización sociopolítica de los Celtas en la Península Ibérica. *Los Celtas: Hispania y Europa* (M. Almagro-Gorbea y G. Ruiz Zapatero, eds.), Actas, Madrid: 327-355.
- GARCÍA QUINTELA, M.V. (2002): Imágenes, textos, paisajes e ideas: los santuarios castreños en contexto. *Profano y pagano en el arte gallego* (M. A. Castiñeiras y F. Díez Platas, eds.), Semata 14, Santiago: 95-149.
- GARCÍA VUELTA, O. (2003): Aspectos morfotécnicos de las diademas-cinturón castreñas. *Brigantium*, 14: 151-172.
- GARCÍA VUELTA, O.; PEREA, A. (2001): Las diademas-cinturón castreñas: el conjunto con decoración figurada de Moñes (Villamayor, Piloña, Asturias). *Archivo Español de Arqueología*, 74: 3-23.
- GEERTZ, C. (1997): *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona (1ª ed. ingl. 1973).
- GONZÁLEZ RUIBAL, A. (2003): *Arqueología del Primer Milenio en el Noroeste de la Península Ibérica*. Tesis doctoral leída en la Universidad Complutense, Madrid.
- JONES, S. (1997): *The Archaeology of Ethnicity. Constructing identities in the past and present*. Routledge, London.
- LUENGO Y MARTÍNEZ, J.M. (1999): *Excavaciones en el castro céltico de Baroña*. Diputación Provincial de A Coruña, A Coruña.
- MARCO SIMÓN, F. (1994): Heroización y tránsito acuático: sobre las diademas de Mones (Piloña, Asturias). *Homenaje a J.Mª Blázquez* (vol. 2) (J. Mangas y J. Alvar, eds.), Ediciones Clásicas, Madrid: 319-348.
- PARCERO OUBIÑA, C. (2002): *La construcción del paisaje social en la Edad del Hierro del Noroeste ibérico*. Fundación F.M. Ortegalia, Ortigueira.
- PARCERO OUBIÑA, C. (2005): Los celtas en la cara oculta de la luna. *Complutum* 16, en este número.
- PEÑA SANTOS, A. DE LA (2003): *Galicia. Prehistoria, castrexa e primeira romanización*. A Nosa Terra, Vigo.
- RENFREW, C. (1990): *Arqueología y lenguaje. La cuestión de los orígenes indoeuropeos*. Crítica, Barcelona (1ª ed. ingl. 1987).
- RODRÍGUEZ COLMENERO, A. (1999): Sobre dos nuevas estelas monumentales de *Lucus Augusti*. *Pueblos, lenguas y escrituras en la Hispania prerromana. Actas VII CLCP* (F. Villar y F. Beltrán, eds.), Universidad de Salamanca, Salamanca: 605-617.
- RUIZ RODRÍGUEZ, A.; SÁNCHEZ, A.; BELLÓN, J.P. (2003): Aventuras y desventuras de los Iberos durante el franquismo. En Wulff Alonso y Álvarez Martí-Aguilar 2003: 161-188.
- RUIZ ZAPATERO, G. (2001): ¿Quiénes fueron los Celtas? Disipando la niebla: mitología de un *collage* histórico. *Celtas y Vettones* (M. Almagro-Gorbea, M. Mariné y J.R. Álvarez Sanchís, eds.), Diputación Provincial de Ávila, Ávila: 73-91.
- RUIZ ZAPATERO, G. (2003): Historiografía y “uso público” de los Celtas en la España franquista. En Wulff Alonso y Álvarez Martí-Aguilar 2003: 217-240.
- RUIZ ZAPATERO, G.; ÁLVAREZ-SANCHÍS, J.R. (2002): Etnicidad y arqueología: tras la identidad de los vettones. *Spal*, 11: 253-275.
- SÁNCHEZ GONZÁLEZ, L. (1999): El dios céltico *Lug*: un estado de la cuestión. *Homenaje al Profesor Montenegro. Estudios de Historia Antigua* (M.A. Alonso Ávila et al., coords.), Universidad de Valladolid, Valladolid: 319-333.
- SANTOS ESTÉVEZ, M. (2002): Arte rupestre y recintos rituales en la Edad del Hierro. *Profano y pagano en el arte gallego* (M.A. Castiñeiras y F. Díez Platas, eds.), Semata 14, Santiago: 39-94.
- VICENT GARCÍA, J.M. (1998): La prehistoria del modo tributario de producción. *Hispania*, 58(2): 823-839.
- WULFF ALONSO, F.; ÁLVAREZ MARTÍ-AGUILAR, M. (eds.) (2003): *Antigüedad y franquismo (1936-1975)*. Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga, Málaga.

¿Para qué sirven los celtas?

Hace unos meses tuve la ocasión de hablar con Wendy James, profesora de antropología de la Universidad de Oxford, que ha realizado trabajo de campo en Sudán y Etiopía. Al presentarme, le informé sobre mis investigaciones con los pueblos denominados “prenilóticos” que viven en la frontera entre ambos países. Lo primero que me dijo fue que no tenía sentido hablar de pueblos “prenilóticos”, puesto que en realidad se trata de un mosaico variado de culturas cuyas afinidades se deben más a los procesos históricos por los que han pasado a lo largo del último medio milenio, que a la existencia de un sustrato arcaico común a todos ellos. Esos procesos históricos son, entre otras cosas, la resistencia a la expansión de los vecinos estados e imperios, su huida ante turbas guerreras y traficantes de esclavos, la constante migración que les ha llevado a reconstruir su cultura una y otra vez en diversos lugares y la forma de asimilar o rechazar a los extraños, entre otras muchas cosas (cf. James 1979). En realidad, puesto que ya había leído los trabajos de Wendy James y otros antropólogos que trabajaron en la zona, yo no pensaba en los “prenilóticos” como hacía Vinigi Grottanelli, el investigador que definió el término hace más de 60 años, es decir, como una macro-cultura ancestral. Simplemente lo utilizaba como una etiqueta útil para referirme a una serie de grupos parecidos de una determinada región. Sin embargo, el hecho de que Wendy James rechazara el término de plano y lo considerara inútil me llevó a pensar inmediatamente en los celtas. ¿Qué diría la antropóloga de este concepto? Al fin y al cabo, un gumuz “prenilótico” se parece a un kwama “prenilótico” bastante más de lo que un arverno “celta” se parece a un galaico “celta”.

Wendy James, como cualquier antropóloga actual, no utilizaría el término “celta”, ni siquiera si existiese realmente una cultura primigenia que pudiera denominarse así. De hecho, los antropólogos e historiadores de África tienen sus propios celtas: los bantúes. Como en el caso de los europeos, se trata de un supuesto *Urvolk* que se expandió por una inmensa región –o al menos sus rasgos culturales– a lo largo de un largo lapso de tiempo, entre mediados del primer milenio a.C. y d.C. Los pueblos denominados bantúes ocupan hoy la mayor parte de África. Zimbabue, Mozambique, Came-

rún, Angola, Kenya, Namibia y Botswana son algunos de los países que cuentan con población bantú. Entre los grupos étnicos que admiten tal denominación se encuentran los zulúes, un pueblo ganadero que a fines del siglo XIX desarrolló un poderoso y agresivo estado, y los kikuyu, que han vivido tradicionalmente en pequeños grupos igualitarios dedicados a la agricultura. El mayor parecido entre grupos tan diferentes se da en su lengua –aunque actualmente los bantúes no se entienden entre sí– y en algunos elementos religiosos básicos. Desde hace años, los antropólogos y los historiadores han dejado de estudiar a los bantúes, como tales, y se preocupan más bien por los zulúes y los kikuyu o los herero y los xhosa, e incluso estos grupos étnicos son objeto de crítica sistemática al considerarse meros productos del colonialismo europeo. De hecho, un antropólogo raramente estudiará a los kikuyu en tanto que tales, sino porque le interesa una determinada cuestión: la relación entre forrajeros y pastores, el papel de las mujeres en la migración hacia las ciudades, el papel social de los *elders* ante los conflictos modernos, etc. Tan sólo los lingüistas, por razones obvias, siguen estudiando lo bantú, igual que son básicamente los filólogos quienes analizan lo indoeuropeo y no los prehistoriadores. Incluso desde un punto de vista lingüístico han empezado a surgir críticas a la fijación por los orígenes que tienen los que estudian el bantú, el celta o el indoeuropeo: Sim-Williams (1998), por ejemplo, ha ironizado sobre la utilidad de buscar “los préstamos neanderthales de la lengua proto-mundial”.

En realidad, creo que el problema de los celtas es, básicamente, un problema de intereses y de cómo entendemos la historia como disciplina. En consecuencia, mi intención aquí no es tanto defender una interpretación de lo celta, como una interpretación de los fines de la arqueología. Así, reconozco que me gustaría más que mi trabajo se pareciera al de los historiadores y antropólogos que al de los filólogos –con todos los respetos a estos últimos–. Como partidario de la fenomenología, de una visión narrativista de la historia y defensor de la antropología –con su énfasis en lo local y la experiencia– y de la historia de las mentalidades, nada me parece menos interesante que “los celtas” en su formulación más frecuente. Mi rechazo a lo céltico

parte de una postura teórica y por consiguiente, no de un principio ontológico, sino epistemológico: cuál creo que es el objetivo de la arqueología. Dicho claramente: me resulta indiferente el hecho de que los celtas hayan existido o no (aunque ciertas visiones de lo celta son realmente inverosímiles), como seguramente a Wendy James le dé igual que exista un lejano y vago sustrato “prenilótico” en el este de África. Personalmente, considero más interesante explorar cómo se construye y contesta el poder en las sociedades desigualitarias, la forma en que se negocia la identidad a través de los objetos o el paisaje, los modos en que la cultura material determina nuestro *habitus*, cómo se vive el contacto entre culturas distintas, la experiencia de la vida cotidiana en una aldea y en un oppidum... Me interesan, en fin, las preguntas que se podrían hacer otros estudiosos de las sociedades humanas. ¿Alguien se imagina a un historiador de la Baja Edad Media tratando de entender la vida rural mediante conceptos parecidos a la trifuncionalidad? ¿o a un antropólogo haciendo lo mismo con un campesino quechua? ¿Tendría sentido analizar la política renacentista o trobriandresa con herramientas heurísticas semejantes a la “realeza céltica”?

Esto no significa que no encuentre sumamente interesante el trabajo de los celtistas –historiadores, filólogos, arqueólogos–, que indudablemente nos permiten conocer mejor a las comunidades de la Edad del Hierro en la Europa templada. Puesto que estudio a un pueblo prerromano del Atlántico, los galaicos (González Ruibal e.p.), sería un error dejar de lado el patrimonio investigador sobre pueblos similares del resto de Europa. Por analogía y por cercanía espacial y temporal, me interesan mucho las sagas irlandesas medievales, el nacimiento del arte laténico, la religión gala, la aparición de los oppida centroeuropeos e incluso el folklore de los pueblos atlánticos. Lo que no acabo de entender, por un lado, es porque habría de dejar aparte las más que obvias convergencias entre germanos y galaicos, por el hecho de que los primeros no sean “celtas” –merece la pena consultar el libro de Wells (1999) para comprobar hasta que punto es arbitraria la distinción entre pueblos célticos y germánicos–. Se me dirá que sí los puedo comparar porque son ambos indoeuropeos. Entonces ¿para qué sirven los celtas?

Por otro lado, la forma en que yo intento utilizar la información disponible sobre los “celtas” (filología, historia, etc.) es considerablemente diferen-

te a cómo la utiliza un celtista. El estudioso del mundo céltico busca corroborar la homogeneidad original y ancestral de todos los pueblos celtas, trata –como los antropólogos difusionistas de principios del siglo XX– de crear discursos histórico-culturales sobre el nacimiento y expansión de un conjunto de vagos rasgos culturales. Es una narración sin gente, fantasmal. Los celtas de muchos investigadores recuerdan al Holandés Errante: como en el caso del espectral barco, existen múltiples versiones de su viaje –de sus causas y su itinerario–, mientras que su tripulación, de la que nada sabemos, es intangible y etérea. Si los celtas no son gente y los arqueólogos somos estudiosos de las sociedades humanas ¿para qué sirven los celtas?

Desde mi punto de vista, las sagas célticas o los ritos galos permiten conocer mejor la forma en que se pensaba y se obraba en la Europa de la Edad del Hierro más allá del Mediterráneo –pero también las sagas escandinavas o la *Germania* de Tácito–. Porque entiendo que los galaicos o los bituriges o los allobroges no eran grupos aislados, totalmente diferentes, que evolucionaban de forma independiente sin más contactos que los que mantenían con los mercaderes mediterráneos. Creo que, especialmente desde el Bronce Final, los pueblos de la Europa que griegos y romanos consideraron bárbara, se encontraban en estrecha relación y compartían objetos, conocimientos y formas de ver el mundo. Y sin embargo, seguían manteniendo una gran idiosincrasia, especialmente aquellos que, como los pictos o los galaicos, vivían en el extremo del continente. No por casualidad Centroeuropa, con sus grandes ríos y llanuras, presenta una homogeneidad cultural que se pierde en los márgenes del Viejo Mundo. Parece evidente que las diferencias entre un galo y un galaico son mayores que entre un galo y un germano del otro lado del Rin. Es un fundamentalmente un discurso sobre los límites de la disciplina y sus enunciados, construido a lo largo de siglos (véase Collis 2003), puede explicar que queramos estudiar a los dos primeros juntos y por otro lado a los germanos.

Para utilizar bien los datos altomedievales irlandeses, el folklore bretón o la arqueología gala hemos de ser cuidadosos, teórica y metodológicamente hablando, y debemos de realizar, sobre todo, un ejercicio reflexivo con nuestra disciplina. Hemos de teorizar sobre la analogía, la difusión y la pervivencia; tenemos que ser conscientes de los límites de nuestro conocimiento, del carácter fragmentario

del pasado. No podemos movernos libremente entre la analogía y la identidad, menos cuando hay siglos o milenios y miles de kilómetros entre los casos que analizamos. Para alguien interesado en la etnoarqueología como el que esto escribe, no deja de ser llamativo la facilidad con la que los estudiosos de lo céltico convierten la comparación entre dos realidades distintas en identidad entre ambas. Como nos recuerda Bermejo (2004: 142) “la analogía es un instrumento sin duda peligroso, pues en su uso podemos caer en la tentación de considerar que las relaciones de analogía son relaciones de identidad, y que las analogías tienen las propiedades conmutativa y transitiva, lo que no es cierto”. Cuando alguien compara a un rito galo con uno irlandés y no es siquiera consciente del carácter análogo de la comparación, el problema es todavía más grave. Por otro lado, la ligereza metodológica en que incurren muchos celtistas sólo va en detrimento de sus teorías. Con demasiada frecuencia, los trabajos de investigadores serios y sabios se acercan peligrosamente al esoterismo que tan vinculado se halla a la cuestión céltica. Al fin y al cabo, lo que distingue a una ciencia social de las “investigaciones” de amateurs y charlatanes es, sobre todo, la crítica, el pensar sobre la construcción del propio discurso, sobre sus límites y la forma en que se origina.

Creo que, para un análisis de las analogías en el mundo europeo del primer milenio a.C. deberíamos, ante todo, renunciar a posturas esencialistas: “esto es así porque son celtas” (o indoeuropeos), como si por el hecho de poseer unos remoto origen cultural común a otros pueblos la sociedad en cuestión fuese incapaz de trascenderlos. ¿Nos sirve de algo la etimología de los dioses latinos para comprender la historia romana del siglo III d.C.? Sospecho que de muy poco, salvo que queramos imaginarnos a los Severos gobernando sobre una sociedad de agricultores de roza y quema. De la misma forma que la *agencia* de la sociedad romana pudo superar los estreñimientos estructurales de una supuesta mentalidad indoeuropea, los vacceos o los senones pudieron hacer lo mismo. Pensar que por poseer un grado de complejidad política y una tecnología más rudimentaria se vieron obligados a permanecer más atados a una cosmovisión ancestral (indoeuropea o celta) me parece excesivamente determinista. Al fin y al cabo, múltiples circunstancias de carácter histórico tuvieron que matizar la cuna celta o indoeuropea de las comunidades de

la Edad del Hierro, hasta el punto de volver escasamente útiles ambos términos. Si la estructura indoeuropea o celta fuera tan determinante, no habría cambios en la Protohistoria. Y lo cierto es que el mundo del siglo I a.C., presenta transformaciones fenomenales respecto al segundo milenio antes de la era.

Hablar de “los celtas” para referirnos a todos los pueblos de la Europa templada en el primer milenio a.C. no nos hace comprender mejor la historia. Entre otras cosas, por el tiempo que perdemos en tratar de desentrañar lo que significa “celta”, un concepto irreducible a un solo significado (Ruiz Zapatero 1993). Incluso quienes no reflexionan demasiado sobre el término, poseen unas visiones totalmente dispares del fenómeno, desde los que ven en ello una civilización de toda la Europa templada a partir del Bronce Final, hasta quienes los identifican con los *galli* y *keltoi* de las fuentes, la Segunda Edad del Hierro o la cultura de La Tène. Decía Nietzsche que “Todos los conceptos en los cuales se sintetiza un proceso entero se resisten a la definición; sólo lo que no tiene historia es definible”. Los celtas son indefinibles porque tienen historia. ¿Alguien se ve capaz de resumir en una línea el contenido del término? Pese a que no soy totalmente contrario al uso de la palabra “céltico” e incluso “celta”, preferiblemente entre comillas, lo que sí me parece inapropiado es hablar de “los celtas”, como si de un grupo étnico se tratara, al menos para referirnos de forma genérica a todos los pueblos que poblaron la Europa templada en el primer milenio a.C. e incluso antes. Si podemos hablar de “los romanos” para los habitantes de Roma en el siglo V antes y después de nuestra Era, es porque, a pesar de las abismales diferencias culturales entre las comunidades de uno y otro momento, existió, al menos desde el siglo III a.C., una creencia de identidad compartida, una consciencia de pasado común y un deseo de crear una narración histórica que los diferenciara del resto de pueblos mediterráneos con los que estaba en contacto. Nada de ello se da entre las sociedades protohistóricas de la Europa templada. Cuando se ataca el concepto de “los celtas” por parte de los escépticos, los celtistas contraatacan diciendo que nuestras visiones de lo celta están anticuadas y que sus teorías actuales son más complejas. Esto sólo es parcialmente cierto: muchos, muchísimos celtistas siguen manteniendo posturas clásicas invasionistas y así se refleja en sus libros y artículos (por ejemplo Kruta 2000). Es

pertinente, en consecuencia, seguir criticando las perspectivas tradicionales. Quienes ofrecen visiones más sofisticadas, sin embargo, están muy lejos de mostrar una visión consensuada del proceso céltico: compárese a Almagro Gorbea (1993), García Quintela (2002) y Barry Cunliffe (2003), para observar tres procederes historiográficos casi absolutamente dispares. Si los celtistas no se ponen de acuerdo en la definición de su objeto de estudio, que no nos exijan a quienes no nos interesa que tengamos las ideas claras.

¿Existen los celtas? Les llamemos como les llamemos, yo creo en los celtas de “larga duración” que define Barry Cunliffe (2003: 139-41), en una magistral síntesis de la protohistoria de la Europa templada. Ahora bien, lo que demuestra su descripción es que lo “celta”, en realidad, significa mucho y nada, que se trata de una denominación *convencional* para hacer referencia a una serie de complejos y largos procesos históricos que tuvieron lugar en el occidente de Europa a fines de la Prehistoria. Demuestra, también, que las preguntas verdaderamente interesantes no se encuentran en la “celticidad” de los celtas, es decir, en buscar coincidencias atribuibles a un fondo común entre pueblos supuestamente celtas, sino en cuestiones como el contacto y el intercambio entre los grupos de la Prehistoria tardía, el papel del mar como integrador de comunidades distantes, la distribución del conocimiento, las costumbres y la lengua, el mestizaje cultural, la diáspora, las culturas de elite y los discursos del poder, las relaciones entre el Mediterráneo y la Europa templada, la construcción y la percepción del Otro, las *longues durées* y el tiempo episódico... Resulta que estas preguntas sí le interesarían a un historiador o a un antropólogo.

Como decía, el problema de los celtas es una cuestión sobre cómo hacemos historia. Collingwood seguramente no vería con buenos ojos el proceder de la mayor parte de los estudiosos de los celtas –pero tampoco de la mayor parte de los especialistas en la Edad del Hierro–. “Los historiadores de tijeras y pegamento estudian períodos” –decía Collingwood– “recopilan todos los testimonios existentes sobre cierto grupo limitado de acontecimientos y aguardan en vano a que algo salga de aquello” (Collingwood 1965: 271). En vez de interesarnos por “los celtas” –o “los galaicos” o cual-

quier otro grupo y período– deberíamos explorar cuestiones como las que se han ido señalando aquí, que tienen que ver con la experiencia del mundo, la cultura, la identidad y el poder, entre muchas otras cosas. Dudo que el interés de la Edad del Hierro se halle en la existencia de una supuesta macro-cultura céltica con múltiples variantes regionales –que parece obligar a comportarse de una forma predefinida a diversos pueblos–, sino en los procesos sociales tan extraordinariamente interesantes, inesperados y decisivos para el devenir histórico de Europa que tuvieron lugar en el primer milenio a.C.

Los celtas, en fin, existan o no, vengan de donde vengan, me parecen un concepto epistemológicamente inútil y confuso, que nos distrae de las cuestiones antropológicas e históricamente significativas y que separan a la arqueología de la Edad del Hierro del desarrollo teórico y metodológico general de la disciplina, al hacerla girar continuamente en torno a las mismas y específicas cuestiones. Éstas se centran en un fantasmal y cuasi inalcanzable mundo del espíritu, en vez de atender a “lo sensorial del mundo de la vida”, que, como bien señala Bermejo (2004: 119), debería ser la preocupación principal de los arqueólogos.

Quizá no sea casual que la renovación de la arqueología británica de la Edad del Hierro haya venido pareja al abandono del término celta, gracias a lo cual se han podido pensar *different Iron Ages* (Hill y Cumberpartch 1993). De todas formas, las últimas revoluciones teóricas en arqueología no proceden precisamente del análisis de la Protohistoria, pese a las cualidades óptimas que ofrece (denso y bien sistematizado registro arqueológico, diversidad de fuentes históricas). Quizá deberíamos preguntarnos, en consecuencia, por qué los mayores desarrollos recientes de la arqueología se encuentran en el Neolítico y la Edad del Bronce, los períodos históricos y las culturas extraeuropeas, lugares y tiempos maravillosos en que no existían los celtas (¿o sí?).

Alfredo González Ruibal

Arén, 20 Cerdedo, 36139, Pontevedra

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMAGRO GORBEA, M. (1993): Los celtas en la Península Ibérica. Origen y personalidad cultural. En M. Almagro y G. Ruiz Zapatero, eds.: *Los celtas: Hispania y Europa*. Actas de El Escorial. Universidad Complutense de Madrid, Madrid: 121-173.
- BERMEJO BARRERA, J.C. (2004): *¿Qué es la historia teórica?* Akal, Madrid.
- COLLINGWOOD, R. (1965): *Idea de la Historia*. Fondo de Cultura Económica, México.
- COLLIS, J. (2003): *The Celts. Origins, Myths and Inventions*. Tempus, Stroud.
- CUNLIFFE, B. (2003): *The Celts. A very short introduction*. Oxford University Press, Oxford.
- GARCÍA QUINTELA, M.V. (2002): *La organización socio-política de los Populi del Noroeste de la Península Ibérica. Un estudio de antropología histórica comparada*. TAPA 28, Laboratorio de Patrimonio, Paleoambiente e Paisaxe, Santiago de Compostela.
- GONZÁLEZ RUIBAL, A. (e.p.): *Galaicos. Poder y comunidad en la Protohistoria del Noroeste ibérico*. Xunta de Galicia, Santiago de Compostela.
- HILL, J.D.; CUMBERPATCH, C.G. (1993): Volviendo a pensar la Edad del Hierro. *Trabajos de Prehistoria*, 50: 127-137.
- JAMES, W. (1979): *Kwanim Pa. The making of the Uduk people*. Clarendon Press, Oxford.
- KRUTA, V. (2000): *Les Celtes. Histoire et dictionnaire. Des origines à la Romanisation et au Christianisme*. Robert Laffont, París.
- RUIZ ZAPATERO, G. (1993): El concepto de Celtas en la Prehistoria europea y española. En M. Almagro y G. Ruiz Zapatero, eds.: *Los Celtas. Hispania y Europa*. Actas del Escorial, Universidad Complutense, Madrid: 23-62.
- SIM-WILLIAMS (1998): Genetics, linguistics, and prehistory: thinking big and thinking straight. *Antiquity* 72: 505-527.
- WELLS, P.S. (1999): *The Barbarians speak. How the conquered peoples shaped Roman Europe*. Princeton University Press, Princeton.

Sobre castreños y celtas: Historia y comparación

1. El método comparativo en los estudios paleo-hispánicos

Desde la posguerra española y europea se trabajó mucho en la determinación del componente indoeuropeo de la Península Ibérica prerromana. Antonio Tovar y sus discípulos revisaron los elementos lingüísticos de raíz claramente indoeuropea que, como sabemos ahora, conforman buena parte del territorio peninsular. Quedan fuera la fachada mediterránea de cultura ibérica y las zonas pirenaicas pobladas por los vascones. De este modo se constituyó paulatinamente un ambiguo campo de “estudios paleo-hispánicos” aglutinante de lingüistas, arqueólogos e historiadores de diferentes nacionalidades que se reúnen periódicamente para tratar sobre las culturas prerromanas peninsulares¹.

De esta actividad derivan conocimientos aceptados, como la existencia de esa amplia área peninsular indoeuropea, y otros discutidos, como el ca-

rácter indoeuropeo o no de la lengua de las estelas del sudoeste, o la familia lingüística indoeuropea a la que adscribir las escasas inscripciones lusitanas conocidas. Junto a ello se constatan notables diferencias en el grado de conocimiento de las distintas áreas peninsulares. Así, la lengua ibérica sigue sin comprenderse, pese a algunos notables avances en su estudio. En cuanto a la clasificación del lusitano aparecen pocos textos nuevos que ayuden a clarificar el debate entre los lingüistas (estudio del último epígrafe aparecido en Villar y Perrero 2001). Como contraste, el área celtibérica marcha en cabeza gracias al incesante goteo de textos celtibéricos, la amplitud y sistematicidad de los trabajos arqueológicos efectuados, la posibilidad de interpretaciones de una iconografía rica sobre diferentes soportes y el recurso a un estimable volumen de fuentes clásicas.

Con respecto a Celtiberia dos características definen la posición relativamente atrasada de los es-

tudios en el área occidental –dejando al margen el muy inferior número de textos originales disponibles. Por un lado se padecen los efectos del desacuerdo sobre la familia a la que adscribir el lusitano o indoeuropeo occidental; por otra, se asiste a un divorcio patente entre arqueólogos y lingüistas y, como corolario, los historiadores dimiten en el ejercicio de su función de historiar. Aclaremos esto un poco más.

La discusión sobre la familia del lusitano (de forma más precisa habría que decir, lusitano-galaico, teniendo en cuenta que probablemente existían diferencias dialectales en un área tan extensa) tiene como consecuencia la pérdida de un horizonte de referencia estable y mejor conocido que permita interpretar ciertos elementos iconográficos, etnográficos e históricos de la zona. El divorcio entre especialistas implica que mientras unos confundan los límites del registro arqueológico con la realidad –pues no recurren a un horizonte cultural de referencia más amplio en que ubicar ese registro–, otros, en justa correspondencia, proponen hipótesis lingüísticas carentes de una validación histórica o etnográfica digna de tal nombre.

Los historiadores, por su parte, callan ante especialidades “duras” en el ámbito de las Humanidades como la Arqueología o la Lingüística. Miran a los arqueólogos para obtener una secuencia temporal –pero no un horizonte etnográfico– y a los lingüistas para obtener ese horizonte que, por los métodos e intereses vigentes, son incapaces de suministrar. Entre tanto, pocos autores argumentan sobre una Edad del Bronce peninsular de base cultural indoeuropea (una excepción es Ruiz-Gálvez 1990, 1997). Por otra parte, numerosos arqueólogos convierten su incapacidad para detectar movimientos de población en una negación de su existencia y, de forma derivada, eliminan la cuestión indoeuropea de la explicación del proceso histórico, pero los historiadores tampoco ofrecen alternativas, despreocupándose de las claves socioculturales de las poblaciones indoeuropeas primitivas y el modo en que pueden insertarse en el horizonte arqueológico conocido.

No se trata de resolver ahora estas cuestiones. Se trata, más bien, de explorar la existencia de un espacio propio para el discurso histórico en un contexto que abandonado en buena medida. Para abordar el tema es importante buscar nuevas fuentes de información para las preguntas de tipo histórico que están formuladas. Así, junto a la arqueología, los

textos clásicos o autóctonos y la explotación de las variantes onomásticas, debemos considerar testimonios iconográficos y el folclore, vistos a la luz del método comparativo. Pues es aquí donde la disciplina histórica tiene un lugar específico.

En este sentido, es fundamental partir de un área galaico-lusitana protohistórica bien definida. Su existencia la estableció J. Untermann a partir de la uniforme distribución de teónimos en el occidente peninsular entre el Tajo y el Cantábrico y entre el Océano y la Ruta de la Plata, o línea imaginaria que une Mérida con Oviedo. Con independencia de la discutida tesis de Untermann, que defiende la pertenencia a la familia céltica de los testimonios lingüísticos de esta zona, para un historiador es innegable que el área de distribución de una religión define una cultura en términos etnográficos y constituye un punto de partida sólido.

Partiendo de esta realidad, dentro del método comparativo para el estudio de la civilización indoeuropea establecido por G. Dumézil –cuyos principios generales sigo–, poco importa entre qué grupos históricos derivados de los indoeuropeos se establece la comparación que permite explicar elementos míticos o rituales. Pero también es innegable la existencia de familias indoeuropeas de articulación compleja, como las de las lenguas indo-iránicas, itálicas, germánicas o célticas. En este panorama existe una tendencia en los estudios célticos a considerar los trazos culturales comunes de las poblaciones célticas a lo largo de su historia, de lo que deriva la pertinencia de establecer comparaciones en el seno del grupo céltico (o indo-iranio, germánico, etc.), pues al tiempo que subrayan su mayor o menor homogeneidad cultural y religiosa, permiten, en ciertos casos, explicar lo que se conoce de forma parcial en un lugar mediante lo que está mejor atestiguado en otro.

Por tanto, si partimos de un área galaico-lusitana de cultura indoeuropea, cosa aceptable para especialistas de diferentes sectores, la aplicación del método comparativo está legitimada porque es uno de los métodos establecidos para los estudios de indoeuropeos –casi podríamos decir que es “EL MÉTODO” pues estos estudios desde su origen derivan de la comparación. Si, de forma derivada, resulta que los elementos comparativos reunidos proceden del mundo céltico, esto tiene implicaciones para la situación de los estudios antes indicada. Me explico. Si, por la razón que fuese, las comparaciones apareciesen en el mundo romano –que apare-

cen, pero en menor medida–, griego o iranio, nada habría que objetar, pues en el ámbito de las comparaciones indoeuropeas son situaciones habituales. Es la constatación de la frecuente aparición de paralelos célticos la que, de forma derivada, lleva a proponer un área galaico-lusitana con elementos de cultura celta, al margen de lo que digan filólogos o arqueólogos.

Surge, por último, el problema del tiempo, fundamental del historiador. Pero secundario desde el punto de vista de las comparaciones indoeuropeas. Me explico. En las comparaciones citadas, sobre todo de elementos rituales y míticos, la fecha del rito o mito estudiados nunca es la del testimonio que podemos leer. Todos estaremos de acuerdo en que la fecha de la *Iliada* nunca será la del fragmento papiroáceo más antiguo encontrado en las arenas de Egipto; sabemos además que a técnica formular le permitió a la épica griega una prolongada existencia –difícil de determinar– antes de su puesta por escrito. Por eso, lo que se coteja en las comparaciones indoeuropeas son las estructuras, los elementos clave, el sentido, con independencia de los revestimientos concretos, orales o literarios, que esas estructuras o sentidos adoptan en el transcurso del tiempo. Y no es que esta última cuestión sea trivial, al contrario. Acontece simplemente que se distingue analíticamente entre un fundamento estructural, difícil de datar, y su actualización concreta a lo largo de un proceso histórico que es preciso fechar con la mayor precisión. Así pues, bienvenidas sean todas las fechas con las que sea posible contar. Pero no se puede pretender que la detección de homologías estructurales entre testimonios de horizontes distintos tenga una fecha definida. Esta es una limitación del método que ha de asumirse para, si se puede, corregirla o esquivarla con el recurso a otros análisis, por ejemplo arqueológicos.

De hecho, los lectores familiarizados con trabajos míos o elaborados en colaboración sobre el mundo de la Edad del Hierro en el Noroeste Peninsular, y que los han seguido con atención y benevolencia, saben que casi nunca he practicado las formas hegemónicas del discurso histórico (aprovecho esta ocasión para manifestar mi agradecimiento a los recensionadores de García Quintela 1999; Escobar Cantero 2000; Sterckx 2000; Carracedo Doval 2001; Sastre 2002; Balbín Chamorro 2002; Delpech 2003). Apenas en algunas páginas son significativos el antes y el después. Nunca he pretendido describir un proceso histórico concreto,

solo recientemente he abordado un análisis global de la estructura de la sociedad de los castreños y cómo se transforma (García Quintela y Brañas Abad 2002), pero no he hecho nada semejante en ámbito de la religión. Que estos conocimientos son deseables está fuera de dudas, pero sea por incapacidad personal, o porque el estado de las fuentes disponibles no permite avances, el caso es que son temas de los que solo me he ocupado de forma parcial.

2. Desencantos de la comparación

Seguidamente intentaré aclarar alguna cuestión surgida de anteriores trabajos míos y de otros miembros de nuestro equipo. Como es previsible que reincidamos en las faltas que se nos imputan, parece pertinente aclarar de modo diferente nuestro método y objetivos, y más cómo se diferencian de otras formas de contemplar el pasado castreño del Noroeste ibérico. Esas críticas se formulan desde las ciencias “duras” (Arqueología e Lingüística) ante las que, como decía, tradicionalmente han claudicado los historiadores.

2.1. Estructura social y cuestión celta

La crítica planteada por I. Sastre Prats en un importante libro sobre el impacto de la Romanización en Noroeste peninsular no procede del ámbito arqueológico en sentido estricto, pero sí desde un estudio con importantes bases arqueológicas. Esta autora dirige un reproche global a quienes interpretan las sociedades de la Edad del Hierro en el Noroeste peninsular con ayuda de paralelos célticos pues, sostiene, las reconstrucciones de la sociedad castreña que proponen(emos) no tienen fundamento en el registro arqueológico, no valoran (-amos) adecuadamente las fuentes irlandesas utilizadas (su sesgo aristocrático) y no consideran (-amos) la posibilidad de una explicación de los elementos de religión céltica en fuentes latinas con un referente social igualitario. De forma global, se sugiere que “lo celta” es un *a priori* sobre el que se encajan, malamente, los testimonios disponibles sobre la sociedad castreña (Sastre Prats 2001: 78-93).

El primer problema surge del modo escogido para plasmar esa crítica. En efecto, I. Sastre plantea la existencia de una suerte de hilo conductor que uniría las orientaciones más profundas de veteranos celtistas como F. Le Roux y Ch.J. Guyon-

varc'h con las propuestas formuladas por un joven pero experimentado arqueólogo como C. Parcero, cuando ocurre que, simplemente, tal hilo no existe. Por otra parte, entre los historiadores y arqueólogos que consideramos un horizonte céltico para explicar fenómenos del Noroeste hay tendencias diversas, tanto por la forma de trabajar, como por los temas tratados, como por la intención con que se eligen formas y temas (además habría que incluir a los lingüistas, simplemente aludidos, Sastre 2001: 82 nota 39, a los folcloristas como F. Alonso Romero, no mencionados, o a otros arqueólogos como M. Almagro o L. Castro). Por lo tanto, no es posible responder a esta crítica en nombre de quienes defienden perspectivas célticas porque tal colectivo no existe². Esto es importante, pues si aceptamos que la crítica y la discusión forman parte fundamental del proceso de conocimiento, es importante la claridad de su formulación, para no tergiversar los términos en los que se plantea el debate.

Por lo tanto, limitándome a lo que sostenemos autores que mantenemos una colaboración más o menos regular, la forma de entender lo céltico de R. Brañas en una exploración onomástica, de C. Parcero desde la arqueología, o la mía, difieren, sin que ello sea obstáculo para buscar, y eventualmente encontrar, terrenos en los que el trabajo de uno presente interrogantes que enriquecen la perspectiva de los otros.

En todo caso, de cara al objeto de crítica más directo, lo fundamental de nuestras investigaciones en el campo de la comprensión socio-política del mundo castreño ha aparecido con posterioridad al libro de I. Sastre. Está en la tesis de C. Parcero defendida el año 2001 pero que no se ha publicado hasta el 2002 (Parcero 2000, 2002), en la tesis de R. Brañas de 1999 (parcialmente publicada en Brañas 2000) y en un trabajo mío ultimado en el año 2001 pero que no ha salido hasta el 2004 (García Quintela y Brañas Abad 2002). Así pues, la crítica de I. Sastre se dirige, en parte, a trabajos en los que nuestras ideas todavía no estaban adecuadamente formuladas. Obviamente, el debate debe producirse entre textos publicados, no con planteamientos situados en el limbo editorial y, en este sentido, es nuestra responsabilidad el retraso en sacar esos trabajos, y no podemos lamentarnos si se ha tomado la parte por el todo. Paso, pues, a explicar cuáles eran los objetivos planteados en los estudios mencionados.

Comenzando por R. Brañas, se puede indicar que la sociología de la onomástica personal y de la

toponimia que plantea se basa en una realidad social y jurídica perfectamente establecida en diversas culturas. Por ejemplo, Cayo Octavio pasa a llamarse Cayo Julio César cuando lo adopta César necesitado de sucesor. En el laureado *western Bailando con Lobos*, dirigido e interpretado por Kevin Costner, se recoge un hecho etnográfico de la misma naturaleza: el protagonista recibe el nombre lakota que da título al filme a partir de una escena en la que juega con un lobo (Pérez Rubio 1996: 29-32 y 42-43, destaca el realismo etnográfico en el guión y el diseño de producción). Los papas, al elegir su nombre, establecen su programa político y, en otro ámbito, Juan Carlos I escogió esa denominación oficial porque políticamente convenía iniciar una serie nominal en una nueva situación política, antes que enlazar con el remoto Juan II de Castilla (1405-1454). Algo parecido ocurre entre los celtas: Cuchulainn, llamado Setanta a su nacimiento, recibe el nombre con el que encabeza la epopeya irlandesa cuando mata al terrible can (*cu*) de Culann y se compromete a desempeñar sus funciones hasta que crezca otro perro equivalente (Brañas 2000: 115). Por otra parte, la frecuencia da palabra *rix* "rey" formando parte de nombres compuestos en la onomástica de numerosísimos jefes e reyes célticos (con que juega un conocido cómic para nombrar a sus protagonistas galos) invita a pensar que ese nombre se adopta como parte de un programa político al acceder a un puesto relevante. Así pues, si las palabras referidas a individuos o pueblos están cargadas de connotaciones, intentar establecer cuál es el marco simbólico de referencia es legítimo. Si, además, acontece que, por una parte, remiten a un horizonte lingüístico y simbólico céltico y, por otra, implican nociones de ámbito guerrero y jerárquico, pues hay que explicarlo.

¿Que relación tienen esas conclusiones con la arqueología? Ninguna, sostiene I. Sastre. Admitámoslo, ¿quiere decir eso que el análisis onomástico no es válido? No. Quiere decir que presenta un problema a la arqueología que no está resuelto y que probablemente, insistiré más abajo, no sea posible resolver. Sucede en el campo de las Humanidades que cada metodología aplicada a un registro documental produce unos conocimientos, con independencia, en principio, de los resultados a los que se llegue aplicando otros métodos. Es cierto que, desde una perspectiva histórica, es deseable que los conocimientos adquiridos mediante la aplicación de distintos métodos sobre fuentes diversas

encajen para construir una síntesis o, al menos, presenten cierta coherencia o compatibilidad. Pero mientras no aparece esa síntesis (López Cuevillas 1988 está superado; una alternativa será González Rubial, en prensa) forma parte del estado actual de la investigación la aparición de estudios parciales que forman las piezas de un posible rompecabezas de límites y diseño global desconocidos, al menos por ahora.

Por su parte, C. Parceró detecta en sus trabajos sobre la evolución de la sociedad castreña desde su formación, con raíces en la Edad del Bronce, una ruptura fuerte entre la Primera y la Segunda Edad del Hierro (hacia el 400 a. de C.) y una continuidad importante entre la Segunda Edad del Hierro y el período en el que los territorios del Noroeste ya estaban sometidos a Roma (Parceró 2000, 2002). No se queda ahí, puesto que da el paso desde la descripción arqueológica hasta el análisis histórico pues aborda el problema de cómo calificar históricamente la sociedad castreña hasta su inserción en el Imperio Romano. Para hacerlo recurre al modelo que a K. Marx le inspirara la lectura de *Germania* de Tácito y que entre los arqueólogos actuales desarrolló A. Gilman (1995, apoyado también en literatura etnográfica comparada).

Entonces aparece un problema de lenguaje, pues sostener que la sociedad castreña es “germánica”, aunque se entienda en una lógica marxiana de clasificación de los modos de producción, puede convertirse en una fuente inagotable de equívocos desde el punto de vista del uso estándar del lenguaje, propio de la Historia como disciplina. Por eso C. Parceró cita ocasionalmente paralelos célticos pero, fundamentalmente, se inclina por la etiqueta de “sociedades heroicas”, de matriz literaria³, que encaja de forma precisa y sin estridencias en el tipo de formaciones sociales europeas mediterráneas arcaicas, o periféricas al Mediterráneo, cuando entran progresivamente en contacto con las culturas clásicas.

El lugar de la cuestión céltica en mi libro de 1999 es muy diferente. Allí trataba de interpretar textos elaborados por la etnografía clásica sobre la Península con ayuda de comparaciones procedentes del mundo indoeuropeo con un objetivo doble. Por un lado se trataba de probar la fiabilidad de esa etnografía como fuente (que queda revalorizada) y, por otra, catalogar los temas establecidos en distintas secuencias: problemática religiosa, con aspectos rituales o míticos diferenciados; problemática

sociológica, con la detección de la pareja fundamental que forman el rey (a partir de la figura de Viriato) y el sacerdote (a partir de los realizadores de los sacrificios atestiguados). En esas comparaciones los referentes célticos no son *a priori*. Como he dicho, para la lógica comparativa en el ámbito indoeuropeo, la precisión de la familia lingüístico-cultural considerada es importante, pero secundaria. Ha sido una consecuencia de la constatación de la persistencia de esos paralelos célticos de donde procede, en la dinámica de mi trabajo, la necesidad de abordar el cómo y el por qué de su presencia en los testimonios sobre Iberia. Dicho de otra forma, la aplicación del método comparativo a la etnografía griega sobre la Península, al tiempo que establece su fiabilidad en cierto sentido, abre otros problemas.

Pero tanto desde la perspectiva onomástica de R. Brañas, arqueológica de C. Parceró como desde la comparativa e histórica que me atañe, solo acierta en parte el reproche sobre las carencias en la explicación de la estructura social del mundo castreño. En primer lugar porque Parceró, en trabajos aparecidos al mismo tiempo que el libro de I. Sastre, traza esa evolución, como he resumido más arriba. Pero esa evolución no depende de un presunto e irreal celtismo, sino de la construcción de un modelo a partir de datos y análisis arqueológicos, que son los que son, independientemente de la adscripción étnica y cultural de las poblaciones castreñas. En segundo lugar, desde la onomástica estudiada por R. Brañas, o desde el método comparativo que me toca, ese trabajo no se puede hacer, así de simple. Por ejemplo, la ideología céltica (como tal ideología) ignora las cuestiones agrarias aunque es evidente la base campesina de las sociedades citadas, aspecto que I. Sastre pone muy adecuadamente de relieve en su libro. Otro ejemplo, la detección de la pareja rey / sacerdote no dice nada acerca de su riqueza o pobreza relativas, si son propietarios o desposeídos, ni fija su aparición en esta o aquella fecha. Hemos de reconocer, por tanto, que estamos ante hechos de realidad diferentes que se interpretan de acuerdo con métodos de análisis histórico específicos. En este sentido, al igual que las comparaciones indoeuropeas difícilmente pueden explicar la evolución de una sociedad, tampoco los análisis arqueológicos, centrados en la interpretación del registro material, pueden dar cuenta de determinados aspectos sociales e ideológicos de esas mismas sociedades.

Pero, tal vez, en el fondo de la crítica de I. Sastre hay algo diferente a la cuestión céltica que, en cierto modo, no sería más que una forma cómoda de denominar el problema⁴. Se trata de la comprensión global de la sociedad castreña. En efecto, esta autora, y otros, consideran que la sociedad castreña prerromana es segmentaria-tribal, carente de jerarquías sociales acusadas –dígase como se quiera. Esto lo deja claro cuando, al final de la revisión de las posturas “celtistas”, I. Sastre afirma que

“nadie se ha planteado cómo explicar, sin embargo, de forma coherente con el registro arqueológico, ese universo simbólico expresado en época romana a través de vocablos célticos, desde parámetros que tengan en cuenta que la sociedad castreña no es una sociedad de clases, pero que explique, al mismo tiempo, las identidades lingüísticas con las sociedades célticas” (2001: 92).

Ejemplo de esa coherencia con el registro arqueológico es el análisis que propone del uso de los objetos de oro en esa sociedad como emblemas ideológicos colectivos de los grupos castreños y, por consiguiente, carentes de sentido individual (Sastre 2001: 73 y 70-77). Sobre esa sociedad casi anómica los romanos aportan tras la conquista prácticamente todo: la organización social, la implantación territorial, las formas jurídicas, la propiedad privada, la explotación del territorio...

Por contra, los investigadores citados consideramos la sociedad castreña como una sociedad jerarquizada, compleja, con especializaciones diversas entre sus integrantes..., comparable, en definitiva, a otras sociedades del occidente europeo de la Edad del Hierro. Lo que no quiere decir que se trate, sin más, de una sociedad de clases, pues pensamos que este concepto también es inadecuado para describir la sociedad castreña (recordemos que P. Bourdieu sostenía que las cosas no existen hasta que se nombran y, en este sentido, afirmaba que la “lucha de clases” fue un invento de Marx). Además, hace tiempo que se integró en el discurso de la Antropología Social una categoría específica entre las sociedades más sencillas o “segmentarias” y las sociedades de clases de tipo antiguo (las sociedades estatales de Oriente o del mundo grecorromano clásico) para dar cuenta de cierto número de situaciones intermedias. En esta categoría sociopolítica se reconoce la especificidad de las sociedades a las que los antropólogos se refieren como “jefaturas”. Pero se nos dice que este tipo de socie-

dad no tiene reflejo arqueológico, y respondemos dos cosas.

Por un lado, que la realidad no se limita a la que deja rastro arqueológico. Por ejemplo, un jefe que dirige una banda de guerreros que acumula bienes constantemente y los redistribuye entre los integrantes de esa banda, no deja más huella arqueológica que cualquiera de sus seguidores, y si aparece un bien de prestigio, como los objetos de oro, nunca sabremos cómo circuló en la sociedad. Otra situación: las fuentes literarias aluden a razzias de ganado, cosa propia de las sociedades heroicas, pero ¿cómo se detecta arqueológicamente la propiedad de los ganados robados, de quién eran antes, de quién son después? Un ejemplo histórico muy claro se aprecia en la Grecia de la llamada Época Oscura, entre el registro arqueológico –poco estructurado– de los hábitat y las estructuras sociales complejas reflejadas en la *Iliada* y la *Odisea*.

Por otro lado, existen testimonios arqueológicos que deben interpretarse como derivados de la jerarquía social. Este es el caso de las joyas, y de manera especial los torques, por todo lo que sabemos gracias a multitud de testimonios, son adornos apreciados, propios de jefes y dioses (Armada Pita y García Vuelta 2003), y si su presencia en el Noroeste peninsular tiene otra explicación habría que dar cuenta de esa excepcionalidad, no prescindir de realidades bien establecidas en horizontes sociales y culturales comparables. Además, las murallas atestiguadas en *todos* los castros, o las esculturas de guerreros castreños, o la iconografía de la diadema de Moñes tal como fue analizada por F. Marco (1994) en su estudio de referencia, reflejan la importancia de la guerra y los consiguientes comportamientos heroicos y la ideología que esas situaciones exigen. Ciertamente que las murallas podrían construirse como adorno: en el Imperio Romano las ciudades piden permiso al emperador para dotarse de murallas que las prestigien y cuando se construyen, carecen de cimentación... pues nadie piensa guerrear desde ellas, pero ¿Es esta la lógica de la sociedad castreña?

Es cierto que quedan problemas abiertos ¿Cómo y cuando, por dónde, hasta dónde, quién trae y llevan los elementos célticos identificados? No lo sé. Pero esta ignorancia, que reconozco y prefiero mantener sobre cualquier reconstrucción fundamentada en apreciaciones limitadas –pues de otra forma tendría que considerar temas fuera de mi competencia como, por ejemplo, la presencia céltica-

ca en la meseta, o la problemática de los tráficos oceánicos—, no quiere decir que los temas célticos indicados no existan en el Noroeste peninsular. Conocemos los efectos o consecuencias de su presencia, no cómo se llegó a concretar históricamente esa presencia.

Por último, cabe interrogarse hasta qué punto no se puede devolver el argumento y preguntar a nuestros críticos dónde existe una sociedad europea de la Edad del Hierro y de cultura indoeuropea que sea igualitaria, segmentaria, sin estructura política, ni propiedad privada, ni jefes, ni sacerdotes ¿De dónde sale ese extraordinario único histórico, identificado por primera vez entre los habitantes de los castros del Noroeste peninsular?

Si, por el contrario hemos de buscar paralelos de la cultura castreña en otros horizontes, ¿A dónde hemos de acudir? ¿Qué cultura tenían los pobladores prerromanos de la meseta castellana y del valle del Ebro, qué cultura era hegemónica en la mayor parte de la Galia, qué cultura imperaba en las islas al norte de la Galicia actual? El uso del referente céltico deriva de la consideración de la cultura castreña del noroeste peninsular integrada en su época, nada más.

¿Cuáles son, por tanto, los testimonios acerca de una organización social compleja y cómo interpretarlos? En diversos trabajos he utilizado testimonios heterogéneos como indicadores de la existencia de una jerarquía social: los testimonios de la etnografía griega sobre Viriato y ciertas insculturas con forma de pie⁵. Lo primero estableciendo una serie en la que comportamientos análogos a los que los textos atribuyen a Viriato, se relatan como propios de candidatos al ejercicio de la realeza que conocemos desde el siglo II antes de nuestra era hasta la Edad Media, desde la antigua Anatolia hasta Irlanda (García Quintela 2003). Lo segundo señalando la homología entre los petroglifos indicados y descripciones de ritos de investidura de reyes o jefes consistentes, en parte, en la imposición del pie del investido sobre cierta roca (García Quintela y Santos Estévez 2000; Santos Estévez y García Quintela 2000).

Ambos indicios se configuran tras el análisis comparativo como partes de una secuencia coherente. El candidato a la realeza presenta virtudes o calidades que lo califican como posible buen rey que, una vez aceptado o elegido por el procedimiento que fuese, se somete a un rito de investidura formal en un escenario específico, siendo los pe-

troglifos con formas de pie lugares idóneos para a su celebración. Esto es así, no es nada más, pero tampoco nada menos.

Nada más porque no puede ocultar todo lo que todavía ignoramos. Apuntamos a cómo y dónde se eligen los reyes. Pero desconocemos casi todo sobre sus relaciones con la riqueza material, aunque existen indicios de su relación privilegiada con bienes muebles (García Quintela 2002: 19-21). Tampoco sabemos cuándo surgieron estas figuras, aunque probablemente dejaron de existir, o se transformaron, hacia los inicios del dominio romano: probablemente los cuatro testimonios epigráficos de *principes* atestiguados en el Noroeste peninsular reflejen este hecho (García Quintela 2002: 43-53). Tampoco sabemos dónde vivían, aunque ciertamente no en palacios. También desconocemos dónde estaban las viviendas de los reyes de Esparta, pese al razonable buen conocimiento de la arqueología de la ciudad, o que ya en el siglo IV ateniense se ignoraba dónde estaban las viviendas de los prohombres que construyeron la gloria de Atenas en el siglo precedente y así, Demóstenes escribía en el 352: “si uno de vosotros, por casualidad, sabe dónde está la casa de Temístocles, la de Milciades, la de las glorias de entonces, ve que en nada es más importante que las de la gente del pueblo” (*Contra Aristócrates* 206).

Como tampoco sabemos dónde estaban las tumbas de los jefes castreños, ni las de los demás. Cuestión mucho más importante que no tiene sombra de argumento retórico. La inexistencia de necrópolis castreñas (pese al voluntarioso ensayo de Vilaseco Vázquez 1999) es un hecho mayor de la arqueología de la Edad del Hierro del Noroeste del que, hasta donde sé, no se han sacado todas las consecuencias. Pues ya no es solo una cuestión de religión e ideología, que lo es, sino también de los haces de información de los que carecemos en comparación con otras culturas de esta misma época cuyas necrópolis conocemos. Éste sí que es un hecho propio del mundo castreño sobre el que es preciso mucho más trabajo.

Volviendo a los jefes, podemos entrever, como mucho, su relación privilegiada con la guerra. Porque todos los reyes o jefes de la Antigüedad protohistórica son reyes guerreros. Porque los restos arqueológicos de un mundo castreño belicoso solo escapan a quien no los quiere ver: todos los asentamientos tienen murallas, la iconografía de la diadema de Moñes presenta el tránsito al Más Allá de

guerreros (Marco Simón 1994), las estatuas de guerreros galaicos exaltan ¡a los guerreros!, los torques son joyas de guerreros y jefes... si no adornan a dioses (Fernández Carballo 2001). Porque los testimonios de la etnografía griega sobre los pueblos del Noroeste también inciden en esta dimensión. Tampoco sabemos mucho sobre su implantación en el espacio, aunque si consideramos de forma conjunta la distribución espacial de los testimonios aducidos, desde Viriato al sur hasta la huella de pie y noticia folclórica asociada en la *Pedra da Elección* en Cabanas (en la desembocadura del Eume) al norte, pasando por los podomorfos de la Edad del Hierro y las menciones a *principes*, se incluye la totalidad del área de los teónimos lusitano-galaicos.

Pero que no sepamos todo cuanto quisiéramos sobre los reyes como figuras sociales no quiere decir que debamos prescindir de lo que descubrimos acerca de ellos en el plano simbólico. Esto es, su asociación con una ideología de la realeza, en el caso de Viriato, o su papel en los santuarios. Para no limitarnos a esta constatación podemos desarrollar un poco el horizonte teórico donde se inscribe este resultado, las “sociedades de jefatura” y sus posibles relaciones con la ideología trifuncional tal como la explica G. Dumézil.

2.1.1. Clase, función, historia

Entre historiadores y arqueólogos es habitual criticar a Dumézil por sus escritos de los años 40, muchas veces citados de oídas o a partir de la lectura de un par de desafortunadas recensiones de A. Momigliano. En esa época Dumézil consideraba que la ideología trifuncional era *reflejo* (palabra frecuente en sus escritos) de la sociedad. Esto se entiende perfectamente si consideramos que su obra se insertaba, por aquel entonces, en el marco de la sociología francesa fundada por E. Durkheim⁶. Sin embargo, a inicios de los años 50 abandonó esa explicación que presentaba dos problemas: por un lado, debía dar respuesta a un cúmulo de cuestiones históricas y arqueológicas que no le interesaban; por otro, implicaba la tentación de *reconstruir* la religión o la mitología de los indoeuropeos.

Esto es, si los trazos comunes de un tema se detectan en dos (o más) pueblos de raíz indoeuropea, se corre el riesgo de atribuirles cierta “sustancia”, y lo que son trazos comunes detectados por el análisis acaban por transformarse en hechos. Pero el procedimiento es espurio porque confiere al estu-

dioso actual el papel de un sacerdote prehistórico, cuya actividad mitopoiética nunca sería verificable por definición. Por el contrario, desde los años 50 Dumézil se centró en estudiar cómo un modelo ideológico remoto (que él consideraba real, no hipotético) se recibió, transformó y modeló a lo largo del proceso histórico en las diferentes provincias indoeuropeas.

Con respecto a esta segunda cuestión nos mantenemos dentro de la propuesta dumeziliana. Pero no por afán de ortodoxia, sino porque no pretendemos pasar por hacedores prehistóricos de sacralidad. Así, el análisis comparado de las diferentes vestimentas donde la hexis podal es relevante, indica estrictamente eso y, su distribución espacial, invita a pensar en un origen celta. Lo mismo ocurre con el llamado “programa de acceso a la realeza”. Ahora bien, esos análisis no permiten decir que los poderosos jefes hallstáticos enterrados en ricas tumbas con carros en la primera Edad del Hierro (Mohen, Duval y Eluère 1988) articulaban esa ideología de tal o cual manera, o practicaban ese rito. Como hipótesis podemos suponer que aspectos de esas prácticas estaban vigentes en esos horizontes, pero eso nada dice de cómo se llevaban a cabo de forma concreta en ese momento.

Sin embargo, el simple hecho de asociarnos arqueólogos y historiadores indica que consideramos relevante la primera cuestión. Lo que no quiere decir que tengamos respuestas claras e inmediatas.

Para empezar, en este terreno tampoco somos originales. Un antropólogo e historiador como M. Sahlins (1988: 87-90, 100-101) ya relacionó las propuestas de Dumézil sobre la realeza indoeuropea con las sociedades de jefatura polinesias. También B. Sergent (1991: 477-9), historiador y mitólogo dumeziliano y marxista, o marxista y dumeziliano, se cuestionó cómo entender la tripartición de la ideología en sociedades del Neolítico destacando la presencia original de sacerdotes (tal vez ya internamente especializados) y un soberano simbólico que formaban a jerarquía de una sociedad de productores y guerreros indiferenciados. Partiendo de esta situación, el problema de los ideólogos (en sentido marxista) indoeuropeos era concebir un orden sin contradicciones internas y, para eso, no se trataba de explicar la estructura real da sociedad sino de diferenciar, analíticamente, las fuerzas que rigen el mundo y la sociedad, que son la fuerza mágica, la fuerza física y la fecundidad, esto es, las tres funciones.

Sahlins relaciona a no indoeuropeos con indoeuropeos. Sergent aventura una sociología del Neolítico, lo que no son problemas menores. Pero ambos apuntan a una realidad sociológica y antropológica tan simple como reconocer la diferencia entre clase y función. La función sacerdotal, en este sentido, está presente en las sociedades más simples. Los chamanes siberianos o amerindios son individuos que viven básicamente como los demás pero que, por otro lado, se especializan en un ámbito de relaciones con potencias sobrehumanas que puede ser intelectualmente muy complejo. No constituyen, por tanto, una clase social sino que exteriorizan una especialización funcional en sus sociedades. Lo mismo cabe decir con respecto a los jefes. Ambas especializaciones funcionales gozan de privilegios simbólicos que acentúan su diferencia sin llegar a formar “clases”, aunque con el desarrollo del proceso histórico en unos u otros lugares esto sea así. Se trata, ahora, de establecer una distinción analítica, no de formular un ensayo de evolución social.

Para insistir un poco más digamos que las especializaciones funcionales existentes en una comunidad socialmente simple pueden variar. Citemos a dos clásicos de la Antropología. En la banda de cazadores-recolectores nambiquara del Mato Grosso brasileño estudiada por C. Lévi-Strauss (1970: 305-15, 1994: 117-61), las únicas especializaciones eran las del jefe y sus esposas, ayudantes ejecutivas de las iniciativas del jefe, siendo los restantes miembros de la banda intercambiables (con la excepción, por supuesto, de las funciones derivadas del género y la edad, y el desdoblamiento ocasional de la jefatura entre dos individuos, uno “político” y otro “espiritual”). Por otra parte, entre los agricultores baruya de Nueva Guinea estudiados por M. Godelier (1986), además de una radical diferencia simbólica entre hombres y mujeres, existía un pequeño abanico de funciones especiales reservadas para hombres como el *aulatta* o gran guerrero, el *kulaka* o chamán, el *kayareumala* o cazador del casuario y el *tsaimaye* o fabricante de sal, siendo el resto de los hombres aproximadamente intercambiables. Pues bien, en esta serie de ejemplos que se podría prolongar casi indefinidamente, lo propio de las sociedades indoeuropeas es que generan pronto una diferenciación funcional entre el sacerdote y el rey, y de una forma derivada o secundaria, y no en todas las sociedades de la misma forma, otra entre guerreros y productores, social-

mente idénticos entre los romanos pero diferenciados entre los germanos, por ejemplo.

Teniendo en cuenta esto, la problemática histórico-social de una comunidad humana de la familia indoeuropea consiste en definir hasta donde sea posible las formas concretas que adopta la diferenciación funcional. Se trata, pues, de un problema estrictamente histórico en el que se deben considerar los testimonios concretos pertinentes para el caso estudiado. Así, los flámenes romanos y los druidas celtas son igualmente “sacerdotes” *funcionales*, pero su lugar *en la sociedad histórica real* es muy diferente. Con respecto al mundo castreño a cuestión ha sido, y es todavía, identificar situaciones que son difíciles de entender sin la presencia de sacerdotes y, secundariamente, indicar que ciertos datos, como lo que sabemos de los sacrificios humanos lusitanos, los relacionan más con los druidas que con los flámenes. Lo mismo acontece con respecto a los reyes. El modelo sugiere su presencia, pero siempre ha de ser el análisis concreto de la situación histórica lo que especifique los modos que adopta esa existencia y que son los relevantes para el conocimiento de la sociedad observada.

La existencia de los sacerdotes y, sobre todo, de los reyes como función, sugerida por los estudios indoeuropeos comparados, introduce las sociedades en las que aparecen, vistas bajo otro ángulo, entre las que los antropólogos cualifican como “jefaturas” que, a su vez, son diferentes entre sí y constituyen el referente obvio para la comprensión de las sociedades europeas de Edad del Hierro.

2.2. En torno a la religión

También desde la Lingüística se ha mostrado poco aprecio para con los estudios de inspiración “celtista”. B.M. Prósper, en una mención general comparable a la citada de I. Sastre, alude críticamente a quienes optan por una perspectiva céltica para explicar ciertos fenómenos religiosos del Noroeste prerromano como una opinión tradicional y superada (2001: 561-2). F. Villar y R. Pedrero (2001: 675-6), además, desmontan el fundamento lingüístico de la hipótesis céltica –llamada “etimológica”– sostenida por C. Búa (1999). En otro lugar, B.M. Prósper (1999, 156) cita un trabajo mío (publicado inicialmente en 1992 con el título “El sacrificio lusitano. Estudio Comparativo”, reeditado con cambios menores en 1999: 225-42), diciendo que *a pesar del título* “no contribuye a la inter-

pretación de esta inscripción” (se refiere a la inscripción en lengua lusitana de Cabeço das Fraguas) y que todas las interpretaciones de esa inscripción desde la óptica trifuncional, entre las que al parecer está la mía, muestran “sheer ignorance of linguistic analysis” y se fundamenta en preconcepciones. Más tarde B. Prósper ha reunido, sistematizado y completado sus numerosas aportaciones al estudio lingüístico de los teónimos lusitano-galaicos en un importante libro (Prósper 2002) donde, desde el punto de vista lingüístico defiende las afinidades del lusitano con las lenguas paleoítálicas y, desde el punto de vista de la historia de las religiones desarrolla una lectura “naturalista” de los nombres de los dioses.

Este libro tiene la suficiente importancia como para merecer un análisis pormenorizado firmado por F.J. González García y yo mismo (en prensa), donde se sitúan sus aportaciones en el marco de la Historia de las Religiones concluyendo que se produce un desajuste notable entre lo que B. Prósper dice que son inequívocas conclusiones fruto del análisis lingüístico y el conocimiento estándar en Historia de las Religiones sobre las religiones politeístas de la antigüedad.

Causa de ese desajuste es que el análisis planteado se limita a los dioses. Ciertamente, los dioses tienen una importancia crucial, pero los dioses tampoco son solo sus nombres –como inevitablemente implica su tratamiento exclusivamente lingüístico. Los dioses son los mitos que protagonizan, los himnos entonados para honrarlos, los sacrificios y demás ritos celebrados en su honor, los lugares en los que se les rinde culto, los rasgos sociales y culturales de los adoradores que les rinden un culto preferente... Sin embargo, en el estudio de la religión castreña se ha tendido a confundir de forma tradicional y excesiva la interpretación etimológica de los teónimos galaico-lusitanos con el conocimiento de la religión como tal. Ciertamente, si la investigación lingüística es fructífera, tanto mejor, pero nunca puede ni debe confundirse con la “religión” de los castreños, que de una o otra forma incluye los otros temas enunciados.

Exploremos lo mismo de otro modo. Cualquier persona familiarizada con la religión romana, griega o escandinava sabe que la etimología de los nombres de los dioses, cuando proporciona pistas interesantes, lo que no ocurre siempre, no agota su sentido. Por ejemplo, que Deméter pueda ser la “madre tierra” explicaría a su relación con las co-

sechas de trigo, pero difícilmente su relación con la ley. Lo mismo acontece con el nombre de Poseidón: su etimología (que no se admite comúnmente) como “señor de la tierra” difícilmente explica sus evidentes relaciones marinas. Es más, aunque la pista etimológica fuese buena, ha de tenerse presente que los dioses de un panteón politeísta necesariamente forman un sistema. Otra cosa es saber cuál y cómo, qué atributos los diferencian, qué formas de actividad los distinguen, qué ritos reciben y dónde, o qué campos de actuación se superponen y complementan de forma compleja. La hipótesis que defiende el carácter naturalista de todos los dioses galaico-lusitanos conocidos, entra en contradicción con todo lo que se sabe sobre cómo se articulan los panteones antiguos. Tal vez sea superior a otras hipótesis lingüísticas, pero entonces ha de pagar el precio de repensar de arriba abajo el conocimiento actualmente vigente sobre las religiones politeístas.

No ha sido nunca mi intención definir los dioses a partir de sus nombres, tema ante el cual manifestamos distancia y escepticismo (ateniéndonos así a cierta ortodoxia dumeziliana) y no porque no analice, con gusto, a dioses que se cruzan en mi camino en otras investigaciones (García Quintela 2000, 2002a, 2002b, en prensa c sobre Júpiter Lacial). Por el contrario, me ha parecido legítimo plantear que en la sociedad castreña existía una función sacerdotal, tal vez más parecida a la de los druidas (personajes dinámicos en la vida religiosa) que a la de los flámenes (personajes que personifican pasivamente la relación de la comunidad humana con los dioses de cuyo culto se ocupan). También destacamos, con otros investigadores, un conjunto de datos que, vistos en conjunto, se explican en una concepción pancéltica del Más Allá (García Quintela 1999: 158-169, en prensa a). Junto a ello he podido constatar el conservadurismo de los galaico-lusitanos en cuanto a las víctimas que sacrifican y a su jerarquía.

2.2.1. Los santuarios castreños

En trabajos más recientes he podido incidir en una cuestión diferente en colaboración con M. Santos Estévez⁷. Se trata de la definición de áreas sagradas identificadas arqueológicamente y relacionadas con el mundo castreño. Se conocía su existencia con anterioridad por la concentración de epigrafía romana de tradición indígena en ciertos lugares, como el Facho de Donón en la Península

del Morrazo (Baños y Pereira Menaut 1998; Fariña Busto y Suárez Otero 2002), o a través de inscripciones rupestres con dedicatorias religiosas. Sobre este contexto aportamos una doble novedad. Por una parte, detectamos áreas semejantes identificadas por métodos exclusivamente arqueológicos y, por otra, intuimos la diversidad de sus funciones (para Roma, Scheid 1994, 1995, insiste en el tema). Seguramente eran centros de culto, puesto que en dos de ellas aparecieron inscripciones rupestres con menciones religiosas, probablemente eran centros de agregación para los residentes en un grupo más o menos numeroso de castros próximos. Pero también eran lugares en los que se expresaba la solidaridad comunitaria a través de asambleas y ritos de investidura. No hay ni que decir que los aspectos religiosos y socio-políticos indicados son la forma analítica de describir una realidad necesariamente compleja.

Desde la primera parte no publicada de mi tesis de 1984, y también en trabajos recientes, he recurrido al dilema sofístico que Platón presenta en el *Menón*: no se puede buscar lo que se conoce porque, conociéndolo, no es necesario buscarlo, ni lo que no se conoce, porque ni siquiera sabemos qué hay que buscar. En efecto, la realidad, pese a las críticas que recibo, es que mi investigación carece de *a priori*, y un ejemplo en el ámbito del estudio de la religión castreña ha sido la aparición de un invitado inesperado: el dios céltico Lug⁸.

Se conocía su culto por dos inscripciones aparecidas cerca de Lugo ciudad, y se ha especulado sobre algunas dedicatorias a Mercurio, pensando en un proceso de *interpretatio* análogo al que se produjo en la Galia. Por otra parte este buen dios ha sufrido una curiosa *damnatio memoriae* científica que hizo que dos nuevas inscripciones a Lug, halladas en Lugo ciudad, se publiquen como dedicatorias “a los Lares Viales”⁹. Dejando a un lado esta peculiar actitud intelectual fronteriza entre el celtoescepticismo y la ignorancia, es fácil concordar en que el culto a un dios no se limitaría al que recibe estrictamente en los lugares donde se encontraron las inscripciones que lo atestiguan. La dificultad estriba en saber en qué otros lugares pudo recibir culto y cómo. Pero hemos podido proponer que existió un diseño emanado de Augusto, o de su entorno, tendente a usufructuar en beneficio del culto imperial el culto a Lug practicado en áreas del Imperio de tradición céltica recientemente conquistadas (García Quintela *et al.* 2003: 45-52). Esto lle-

vó, a su vez, a considerar diferentes aspectos de mitología de este dios pancéltico y, curiosamente, a encontrar elementos muy característicos de su definición mitológica –su mano larga, sus relaciones con los pies y el sexo, su vinculación con las cimas, sus afinidades solares– en una serie de manifestaciones plásticas de la Edad del Hierro del Noroeste. Como, además, encontramos estos rasgos en contextos más amplios, que forman “santuarios”, podemos formular la hipótesis de que, al menos en parte, esos lugares estaban dedicados a la forma castreña de ese dios o, al menos, que este dios figuraba entre los allí prominentes.

En el estado actual de nuestros conocimientos esto parece bastante seguro. Pero, como siempre, el conocimiento nuevo plantea otros problemas. Por ejemplo, si hemos identificado a un dios a partir de la iconografía y la política religiosa romana, surge la tentación de identificar a otros. Tal vez sea posible en algún momento seguir ese camino. Pero por ahora nos limitamos a reconocer que Lug ofrece facilidades, por su rica mitología y su muy específica definición plástica. Esta es, así pues, una línea de trabajo abierta a nuevos ensayos.

3. ¿Por qué comparar?

Alcanzo algunas conclusiones sometiendo los testimonios disponibles a análisis comparativos. Me habría sido imposible entrever las relaciones de Viriato con la realeza, o la de los petroglifos podomorfos con las investiduras, si en testimonios concordantes no apareciesen rasgos semejantes a los indicados en relación con reyes e investiduras.

Pero existen otras comparaciones posibles. El trabajo pionero efectuado por algunos de los arqueólogos de nuestro equipo, al identificar una serie de lugares como receptores de sacralidad a lo largo de épocas diferentes, compara tanto unos lugares con otros como las formas de sacralidad propias de cada época. De este modo se establece una doble comparación entre los usos diferenciados del mismo espacio (doméstico o ritual) en diferentes épocas y las formas cambiantes que reviste la representación plástica o material de la ritualidad en el mismo lugar a través de épocas diferentes. Aspectos concretos de esta realidad se conocen muy bien en toda Europa, sin embargo carecen de una reflexión teórica y metodológica que vislumbre su sentido, fundamentalmente debido a las muy dife-

rentes estrategias desplegadas para su conocimiento. Sin duda abordar esta cuestión es un reto del mayor interés, pero este no es el lugar (algo he avanzado en el libro en prensa c). Ahora me interesa subrayar hasta qué punto es difícil proponer la existencia de un método de conocimiento en las ciencias sociales o en las humanidades que no tenga una dimensión o aspecto comparativo.

Cambiando de registro, conceptos marxistas como “modo de producción” no se entienden sin el establecimiento previo de trazos socio-económicos semejantes en diferentes sociedades históricas concretas. Es la comparación lo que permite la reducción analítica del multiforme proceso histórico a una secuencia limitada de modos de producción que, sin ser solo los cinco propugnados por Stalin, tampoco incrementan incesantemente su número.

No parece ajustada, por tanto, la explicación del mundo castreño prerromano como un único histórico. Por el contrario, afirmo lo común o generalizable de los hechos detectados y que cualquier investigador aplicando métodos estándar está legitimado para decir cosas válidas sobre ese mundo.

3.1. Fuentes: folclore, petroglifos y comparación

Ciertamente, en mis investigaciones no trabajo sobre un cuerpo de fuentes cerrado. Más bien todo lo contrario, sostienen implícitamente en su desarrollo y ahora lo hago explícito, que no existen *corpora* documentales cerrados para ninguna época o tema en general y tampoco, en particular, para el estudio de la sociedad castreña.

No existen límites en los soportes: petroglifos o estatuas en bulto redondo se funden en la explicación con testimonios literarios, hechos históricos con relatos míticos, y la topografía interviene para aclarar aspectos religiosos. Tampoco existen límites temporales: no hay una documentación prerromana, romana, medieval o actual. Utilizo testimonios que van desde los petroglifos del bronce, que definen las primeras áreas rituales examinadas, hasta noticias etnográficas recogidas en los últimos años. Considero que no es la ortodoxia del reparto formal del tiempo histórico por segmentos cronológicos cerrados lo que acota la multiforme realidad, y si el análisis o el argumento exige prescindir de unas coordenadas temporales rígidas –cuya validez se limita a ciertos aspectos administrativos de la gestión académica y carece, por tanto, de sentido epistemológico–, pues se prescinde, sin más. Co-

mo tampoco existen límites en los géneros: forman parte de la explicación textos literarios, noticias folclóricas, datos etnográficos, actas notariales, falsos medievales, tradiciones populares, interpretaciones geográficas, resultados de prospecciones arqueológicas, identificación de estilos artísticos.

Como no existen *corpora* cerrados, desconozco los límites de las muestras que forman parte del argumento, y admito que nunca los podré saber. Esto es muy claro con respecto a los podomorfos: optamos por examinar unos pocos que se ajustan a criterios bien definidos y que hemos examinado *in situ* (con la excepción del de la Peña de Santa María, Salamanca, estudiado en Santos Estévez y García Quintela 2000), de esta forma evitamos prolongar la lista con testimonios dudosos. Tampoco sabemos si los ritos que aducimos para la comparación son los únicos pertinentes. Son, más bien, los que parecen pertinentes de los que hemos encontrado, puesto que acerca de los que no sabemos, no decimos nada. Pero sabemos que, si en vez de tener los pies como hilo conductor, considerásemos otros, por ejemplo la relación entre reyes y árboles, tendríamos otro argumento (que espero desarrollar en un libro en preparación con F. Delpech sobre *El Árbol de Guernica*), que no sería mejor ni peor, pero no explicaríamos el motivo icónico de los podomorfos. Lo mismo se puede decir con respecto a otros temas.

En definitiva, nunca he pretendido compilar catálogos sino analizar históricamente algunos temas concretos de mayor o menor envergadura. Ello se debe a que, desde el punto de vista de las fuentes nuestra propuesta consiste en integrar un abanico de testimonios más extenso del habitual para el análisis de la sociedad prerromana del Noroeste peninsular. Sin duda esta cuestión se une con el método de explotación de la información. ¿Cómo podemos saber que la relación que establece la noticia folclórica de Cabanas entre la investidura del alcalde en la *Pedra da Elección* y una marca de erosión vagamente podomorfa, por un lado, y las insculturas del registro arqueológico, por otro, va más allá de un isomorfismo superficial? ¿Cómo podemos afirmar que esa noticia deriva de un fondo muy antiguo, con toda probabilidad prerromano? Mediante la comparación.

Es el tejido de una red de noticias que contienen motivos emparentados lo que ofrece, no la certeza, pues tal cosa no puede existir en estas cuestiones, pero si un fundamento serio a la hipótesis de que el folclore de la *Pedra da Elección* deriva de un fon-

do prerromano. Lo mismo acontece en otros casos¹⁰.

Estas comparaciones podrán parecer más o menos atinadas o convincentes. Pero, en cualquier caso, nunca afirmamos que el folclore gallego es prehistórico. Decimos que en ciertos casos, sin duda hay otros, el tratamiento comparativo de la información folclórica presta fundamento a la consideración de la gran antigüedad de algunos motivos. En este sentido, la eventualidad de que aspectos del folclore deriven del mundo castreño supone la aparición, con todos los límites y cautelas que se quiera, de algo semejante a lo que en otros casos es una documentación literaria o textual que, como todas las demás fuentes, precisa la criba de un método que establezca su fiabilidad. Y en este caso parece que el método comparativo aporta un plus de conocimiento.

Nuestra conclusión es, por lo tanto, que debemos permanecer receptivos hacia estos testimonios que, en algunos casos, serán fructíferos desde el punto de vista del estudio de la sociedad castreña, pero que, de todos modos, siempre será pertinente estudiar como tal folclore, sin pretender que diga nada sobre los castreños.

Algo semejante puede decirse con respecto al estudio iconográfico de los motivos representados en los petroglifos. En la medida en que M. Santos Estévez ha establecido en base a un análisis estrictamente arqueológico un estilo de grabados de la Edad del Hierro entre los conocidos en el Noroeste peninsular (idea y posibilidad que se discutirán largamente), se abre un nuevo abanico de posibilidades para su estudio.

Básicamente se puede aplicar sobre ellos el método iconográfico propio de la Arqueología clásica y considerar que reproducen motivos identificables en un registro cultural definido. Si la aplicación de ese método da fruto, en la medida sobre todo de que aparecen motivos comparables en otras iconografías europeas prerromanas o de tradición prerromana, este análisis corrobora la intuición inicial sobre la época en que se tallaron y que se había establecido, como se indicó, siguiendo un razonamiento arqueológico.

Pero lo que me interesa resaltar ahora es que, de esta forma, queda abierto todo un nuevo dossier documental pertinente para el estudio del mundo castreño sobre el que investigar.

Claro que siempre se nos puede decir que la datación está mal establecida, que los motivos son

irreconocibles y de interpretación imposible, que no merece a pena buscar en las arqueologías e iconografías del resto de Europa, que no es lo mismo un petroglifo que una estela funeraria o que una escultura en bulto redondo, que no es indiferente que el soporte sea piedra o metal. Siempre se nos puede decir que es mejor repetir las ideas dichas incesantemente en las últimas décadas y apartar de nosotros la funesta manía de pensar. Pero no es esa nuestra opción.

3.2. Celtas y comparación

Involucrado en investigaciones que se dejan llevar por hilos que se descubren de manera aleatoria y de los que tiro a medida que algunas intuiciones consiguen domesticarse al cabo del tiempo y del trabajo de darles forma, y todo ello con la intención de comprender el sentido de nuestros flacos y cuestionables testimonios, aparece la cuestión céltica. Este es un tema tan traído y llevado, tan manido, tan usado y abusado que intentaré no tanto aclararla, puesto que me parece una tarea superior a mis fuerzas, sino simplemente situarme en un contexto socio-cultural confuso donde los haya.

La primera aparición de los celtas como constituyentes históricos y raciales de Galicia es obra de historiadores de la primera mitad del siglo XIX que no aplicaban métodos de crítica histórica válidos (Renales 1996). Esta corriente permaneció vigente sin solución de continuidad en otras obras historiográficas. También se fundió en un magma de creaciones literarias diversas y, todo eso, estuvo estrechamente emparentado con el fundamento ideológico de las formas que adoptó el nacionalismo político gallego hasta la Guerra Civil española. En ese panorama una cuestión fundamental para definir la especificidad de Galicia era el estudio de los castros cuyos pobladores eran considerados étnicamente celtas, sin ningún tipo de dudas (la cima del proceso es López Cuevillas 1988). Ahora bien, el nacionalismo político gallego actual, cuando busca sus raíces en el nacionalismo de preguerra, se centra en sus planteamientos políticos, no en las cuestiones culturales vigentes por entonces.

Ocorre, pues, que en la actualidad el fundamento ideológico del nacionalismo no pasa por la cuestión céltica, así de simple. Lo cual no quiere decir que individuos particulares, ideológicamente nacionalistas, sostengan unas u otras ideas sobre el lugar del celtismo en la tradición política en la que

se inscriben; o que profesionales de la Historia y de la Arqueología, de orientación nacionalista, consideren que la definición sobre el tema sea significativa. Pero la dirección política del nacionalismo gallego prescinde de la cuestión. Y hace bien, puesto que convertir a historiadores en ideólogos de partido, cosa de la que hay buenas muestras en la España actual, no deja de tener un rancio aroma tan antihistórico como antidemocrático.

Además, esta postura del nacionalismo político es intelectualmente liberadora. Se pueden estudiar a los celtas en Galicia peor o mejor, se puede considerar su presencia importante o secundaria, establecer que llegaron hasta el Miño o hasta el Duero, sin que ninguna de esas opciones tenga alcance político. Es una crítica interesada, e ignorante, la de quienes sostienen que la consideración de la presencia de elementos de cultura céltica en la antigüedad en el área gallega tiene necesariamente implicaciones nacionalistas. De hacer caso a esa crítica tampoco se podría estudiar el Imperio Romano sin ser fascista, puesto que Mussolini se apropió ideológica y políticamente de ese referente histórico, como tampoco podríamos estudiar las pirámides, puesto que algún majadero dijo que las hicieron los extraterrestres y, si las estudiamos, corremos el riesgo de ser identificados con esas posturas. Dejemos así esta cuestión.

Otro de los componentes de la cuestión céltica deriva del trabajo de un nacionalista español, A. Tovar, que además y sobre todo era un filólogo de renombre. Tovar descubrió, tímidamente en los primeros años de la Posguerra y más adelante con más afán y la ayuda de otros investigadores, que entre las lenguas prerromanas detectadas en la Península Ibérica, las que se podían relacionar con la familia de lenguas célticas se esparcían por casi toda la Península, dejando al margen una ancha franja a lo largo de la costa mediterránea hasta poco después del estrecho de Gibraltar. Ciertamente que esta reconstrucción rápida dejaba á margen, y todavía deja, problemas importantes, como la adscripción de la lengua lusitana a una familia lingüística menor dentro del grupo indoeuropeo, o la definición de la gran familia lingüística, indoeuropea o no, en la que se escribieron los textos prerromanos del Sudoeste.

¿Hay que aclarar que los celtas de B. Vicetto y M. Murguía, por un lado, y los de A. Tovar, por otro, no tienen en común más que el nombre?

Estos trabajos de fundamento lingüístico registraron pronto menciones expresas a los celtas en la

parte septentrional da fachada atlántica da Península, tanto en testimonios literarios antiguos y textos epigráficos como etnónimos o topónimos actuales (presentación resumida en García Quintela, en prensa b). Y, también hemos recordado que J. Untermann estableció el mapa de las divinidades galaico-lusitanas en el área que va desde el Tajo al Cantábrico y desde el Océano hasta la ruta de la Plata.

Este mapa presenta un territorio homogéneo desde el punto de vista religioso, pero dividido por el Miño. Al norte del río se acumulan las referencias célticas y al sur están las inscripciones lusitanas. Los lingüistas se dividen entre la corriente minoritaria que da más peso al norte y los trazos célticos de las inscripciones lusitanas, y la corriente mayoritaria que, sin decir nada especial sobre los trazos célticos del Norte, insiste en la especificidad lingüística del lusitano, observándose rastros de su presencia también al norte del Miño como sustrato más antiguo.

Competentes lingüistas discuten estas cuestiones y ninguno de los serios llega a traducir los textos lusitanos con solvencia, más allá de alguna secuencia de dos o tres palabras (con la excepción de la “sencilla” inscripción de Cabeço das Fraguas, que todos se aventuran a traducir). Hay que decir a su favor, también, que están ante un reto de extraordinaria dificultad debido a la escasez de testimonios de los que disponen.

Sin embargo merece una atención particular la ocasional intervención de los arqueólogos en este debate. En efecto, la mayor parte de los especialistas en la arqueología del Noroeste peninsular se muestran escépticos cuando se plantea la celticidad de tales o cuales trazos del registro que observan. Y tienen razón. Una cabaña castreña no es celta, como no lo es cualquier otro artefacto, tampoco una explotación minera adyacente a un castro es “celta”, por mucho que la excaven X. Ayán o R. Aboal (Aboal *et al.* 2003 a, b), abiertos a la consideración de temáticas celtas. “Celta” es una palabra que tiene sentido en el ámbito de la cultura y de la lengua, no en el de los objetos, ni en el de las razas¹¹. Por otra parte, también tienen razón los arqueólogos escépticos ante el tema céltico cuando enseñan a detectar el peso de la presencia romana en el registro arqueológico desde la conquista, o incluso antes como influencia: pues esa presencia, o influencia, existe (estoy pensando en los arqueólogos e historiadores del grupo liderado por J. Sánchez Pa-

lencia y que ha producido numerosas publicaciones en torno a estas cuestiones).

En esta cuestión destaca la postura de J. Collis, reiterada a lo largo de diversos escritos. Para el argumento me detendré en el planteamiento sintético que desarrolló en un artículo de 1997 (Collis 2002). Parte Collis de que existe un consenso entre muchos arqueólogos de diferentes países acerca de los problemas derivados del uso del término “céltico” en contextos arqueológicos, aunque reconoce que los celtas existieron y que, en la realidad, son múltiples las formas de establecer la identidad por parte de los individuos en diferentes regiones y períodos históricos. Sin embargo, el abuso del término “céltico” implícito en su atribución a elementos del registro arqueológico carece de sentido y puede llevar al (mal) uso político de la arqueología.

Nada que objetar a esta parte del argumento que, como se ve en el párrafo precedente, no tengo inconveniente en hacer mía. También indica Collis la necesidad del estudio historiográfico sobre la cuestión y apunta el contexto celtómano de los siglos XVIII y XIX en los que se acuñó y generalizó el término “celta” para definir el idioma y las poblaciones prerromanas de buena parte del occidente de Europa. Sobre este zócalo Kosinna en 1911 acuña el concepto arqueológico de “cultura” con el importante antecedente de Déchelette, quien fue el primero en relacionar el mundo arqueológico de La Tène con los celtas y Collis indica que los seguidores de Déchelette no cuestionaron su modelo simplista, pues no vieron el problema de establecer correlaciones simples entre cultura material y grupos étnicos. Lo que le lleva a concluir (Collis 2002: 31) “I hope it is clear that the links between La Tène art / La Tène culture and the ancient Celts are dubious in the extreme...”, un poco más adelante escribe: “So the correlation between art, language and ancient ethnic groups is no simple. A methodology of unqualified equation is dangerous”. Su conclusión es que la ecuación entre La Tène y celtas queda cuestionada en una serie de ámbitos que resumo en ocho proposiciones sintéticas, que traduzco:

1. “La definición de los antiguos celtas es ambigua en la literatura antigua, ni están su origen y distribución claros.
2. Los habitantes de Britania solo fueron considerados celtas desde el siglo XVI; no tiene bases en las fuentes clásicas.
3. El término “céltico” para describir el grupo lingüístico es arbitrario –otros términos co-

mo ‘galo’ fueron usados por autores anteriormente.

4. La moderna definición de un celta como alguien que habla un idioma céltico no puede aplicarse al mundo antiguo.

5. La idea de un origen céltico en el norte de Francia, sur de Alemania, se basa en una lectura específica de textos antiguos que puede no ser correcta.

6. El sesgo de la deposición ha dado una imagen falsa del origen de la ‘cultura’ y del ‘arte’ La Tène.

7. La distribución del arte La Tène se corresponde solo en parte con la distribución de los antiguos celtas y la distribución de los idiomas celtas.

8. La identificación de culturas arqueológicas con antiguos grupos étnicos es una metodología falsa, y su aplicación tiene implicaciones importantes debido al mal uso político de la evidencia arqueológica”.

El problema, lo que me deja perplejo, es que estas proposiciones se pueden aplicar a numerosísimos pueblos y culturas de la antigüedad, por ejemplo a los griegos. Así,

1. La definición de los antiguos griegos es ambigua en la literatura antigua –es legítimo pensar en las poblaciones tipo *ethnos*, o en el ambiguo estatus cultural de arcadios o macedonios– ni están su origen y distribución claros –pensemos en todas las polémicas sobre “the coming of the Greeks” entre los estudios sobre la Edad del Bronce griega.

2. El argumento sobre Britania es muy particular pero, en todo caso, parcial, César indica la semejanza entre britanos y galos (*BG* 5.12, por ejemplo), los mismos etnónimos se repiten a uno y otro lado del canal de la Mancha, etc.

3. El término “griego” para describir el grupo lingüístico es arbitrario –otros términos como “heleno” fueron usados por autores (los propios griegos) anteriormente.

4. La moderna definición de un “griego” como alguien que habla un idioma “griego” no puede aplicarse al mundo antiguo –es evidente que las elites romanas se helenizan desde el siglo II a. de C. en un altísimo grado y no por ello los romanos son “griegos”.

5. La idea de un origen griego en (...dónde sea...), se basa en una lectura específica de los textos antiguos que puede no ser correcta –re-

cordemos que desde Heródoto y Tucídides los griegos se describen a sí mismos como procedentes de otros lugares, sin que los lugares indicados por estos autores tengan particular relieve para los modernos.

6. El sesgo del registro arqueológico ha dado una imagen falsa del origen de la ‘cultura’ y del ‘arte’ de la Edad del Bronce griega: pensemos en la “máscara de Agamenón”, el “palacio de Minos”, el “tesoro Atreo”...

7. La distribución del arte griego se corresponde solo en parte con la distribución de los antiguos griegos y la distribución de los idiomas griegos –por ejemplo, en Sicilia, Segesta es una ciudad elimia con arquitectura griega, en Anatolia el griego se difunde mediante su adopción como idioma por hablantes de lenguas no griegas.

8. La identificación de culturas arqueológicas con antiguos grupos étnicos es una metodología falsa –en este caso me parece erróneo el uso de “grupo étnico”, pues las “culturas arqueológicas” si pueden ser correlativas con “culturas etnográficas” y con sesgos ideológicos de ciertas culturas– y su aplicación tiene implicaciones importantes debido al mal uso político de la evidencia arqueológica –este argumento implica aceptar la censura de los políticos. Implica introducir como elemento significativo del debate científico toda ocurrencia que pueda decir cualquier político medio leído que propone una determinada interpretación de la historia en apoyo de su proyecto. Así, la reciente propuesta del Sr. Aznar en la universidad de Georgetown, según la cual los atentados en Madrid del 11 de marzo del 2004 fueron la respuesta islámica a la Reconquista, condicionaría el modo en que los medievalistas tratan sobre el Islam peninsular convirtiendo, por tanto, al Sr. Aznar en árbitro del medievalismo hispano.

Algo parecido se podría escribir sobre los etruscos, ¿quién sabe de donde proceden, o estaban allí desde siempre? Tengo la impresión que hay que recuperar buenas tradiciones inglesas y llamar a la primacía del sentido común en el debate sobre la cuestión céltica. En efecto, junto a los temas justamente apuntados por Collis y otros arqueólogos hay que considerar las consecuencias del espectacular desarrollo técnico y epistemológico de la arqueología, la implicación de esa disciplina en cuestiones

de patrimonio histórico y, correlativamente, los gigantescos presupuestos que maneja en comparación con otras disciplinas históricas. Todo ello hace que las responsabilidades sociales de los arqueólogos tengan una dimensión que estudiosos de otras ramas del saber humanístico difícilmente pueden alcanzar y, en este sentido, cautelas como las propuestas por Collis tienen sentido, con una salvedad también muy inglesa: que no tiren al niño con el agua del baño.

Que en nombre de un espíritu crítico y una prudencia razonables no se termine por perder de vista que los celtas conquistaron Roma hacia el 400, que los romanos se pelearon con ellos incesantemente desde antes de esa fecha y hasta la revuelta de Budica, por lo menos, en escenarios que van desde Anatolia al este hasta Galicia (con perdón) en el Finisterre occidental y que, por lo tanto, los romanos los conocían bien directamente e, indirectamente, con el auxilio de la etnografía griega puesta a su servicio. Si aceptamos lo principal podemos descender a discutir los detalles, si comenzamos con los detalles –que tal o cual cuestión arqueológica está mal planteada– y nos enzarzamos en ellos, nunca alcanzaremos una imagen global que, otra vez un argumento *pro domo*, exige una respuesta histórica, por mucho que sobre ella incida el trabajo de distintos especialistas.

Hay en estas tomas de posición algo de un efecto pendular. Tras decenios de una arqueología castreña que bebía el celtismo en el seno nutricional del nacionalismo político de preguerra, fue saludable prescindir de ese referente. Siguiendo otro camino, tras decenios de teorías invasionistas, no mejor fundamentadas unas que otras, el recurso a técnicas de excavación minuciosas que enseñaban a detectar los factores de transformación endógenos en los yacimientos también impuso el prescindir de cuestiones para las que la Arqueología no tenía respuestas.

Pero no está en mi mano ofrecer a los lingüistas nuevas inscripciones para comprender mejor la(s) lengua(s) prerromana(s) del área considerada. Ni suministrar a los arqueólogos un método para detectar invasiones. ¿Hay que recordar, con todo, que hubo invasiones célticas, que conocemos las fechas precisas de su llegada e instalación en Asia Menor, que saquearon Delfos en el marco de una gran migración multianual, que los nombres de los mismos pueblos se detectan a cientos y miles de kilómetros de distancia, que sabemos que pasaron siglos acosando a los romanos hasta su casi exter-

minio, que la guerra de las Galias comenzó con un masivo desplazamiento de helvecios, que poblaciones célticas llegaron a Gran Bretaña e Irlanda...? (Marco Simón 2004). Dicho esto, no sabemos mejor cuando, cuantos y cómo llegaron al Noroeste de la Península.

Nuestro trabajo consiste en detectar un tema y rastrear elementos comparativos semejantes donde los encontramos, ¿Tenemos que excusarnos si esos elementos son muchas veces celtas? ¿Acaso no es normal que en la situación geopolítica y cultural de la Edad del Hierro del Occidente europeo ese referente sea significativo?

Pero ¿Quiere ello decir que hemos resuelto los problemas de los filólogos y los arqueólogos? En absoluto. Quiere decir que ponemos en evidencia aspectos pertinentes para una definición histórico-cultural del mundo castreño, que tienen tanto sentido, o tan poco, como los planteamientos de los filólogos o las investigaciones de los arqueólogos.

¿Tenemos que decir, también, que los resultados de nuestra investigación apoyan el parentesco céltico de la cultura castreña? Tampoco sería exacto. Apuntan, todo lo más, hacia la celticidad de aspectos particulares, más o menos importantes, de esa cultura. Pero, básicamente, desconocemos tanto esa cultura que pretender ser más concluyentes supera

los límites del conocimiento histórico para entrar en el ámbito de la novela.

Formulemos otras dos preguntas. Ovidio, porque usa la mitología griega, ¿es un poeta griego? Carlomagno, porque se llama emperador y se corona en Roma, ¿es un emperador romano? Nada impide pensar en procesos análogos para el mundo castreño. Minorías dirigentes locales de lengua y cultura indoeuropea pudieron acoger a individuos alógenos (o estos pudieron imponerse sobre los anteriores) conocedores, o portadores de la ideología y de atributos de la realeza de tipo céltico y de determinadas formas rituales. También pudieron actuar de modo que consiguieron incorporar el culto de Lug en algunos de los espacios rituales preexistentes.

Es imposible saber si esta reconstrucción, o cualquier variante sobre ella, es cierta. Digamos que respeta aquellas de las posturas celtoescépticas formuladas de manera más reflexiva y es compatible con los contenidos de mis trabajos.

Marco V. García Quintela

LPPP, IIT-USC, unidad asociada del LAR
(CEGPS-CSIC/Xunta)

NOTAS

1. Las actas del VIII *Coloquio sobre Lenguas y Culturas Prerromanas de la Península Ibérica*, celebrado en Salamanca en 1999, conmemoran el 25 aniversario de esas reuniones, en octubre de 1 2004 se ha celebrado en Barcelona el X *Coloquio*. Por otro lado, la revista *Palaohispánica*, dirigida por F. Beltrán Lloris y editada por la Institución Fernando el Católico de Zaragoza va por su número 4.

2. Ni puede existir en la medida que no existe nada parecido a la institucionalización de una “academia” céltica. Los estudios peninsulares que nos ocupamos de estas cuestiones hemos llegado a la cuestión céltica por caminos de lo más variado y nunca con una formación específica, somos irremediamente aficionados. La excepción a destacar es la celtista Patrizia de Bernardo Stempel, italiana, formada en Alemania, que trabajó en Inglaterra y actualmente asentada en Vitoria.

3. La expresión fue acuñada por la pareja de estudiosos de las literaturas comparadas ingleses H.M. y N.K. Chadwick en el período de entreguerras, la primera edición de *The Heroic Age* de H.M. Chadwick es de 1912. Presentación resumida en Finnegan 1977, 246-62. En el ámbito paleohispano F. Marco usa con frecuencia el referente heroico para explicar aspectos de la ideología y religión atestiguados iconográficamente.

4. Otra vertiente es la polémica europea, con ramificaciones locales, entre “celtomanos” y “celtoescépticos”; Sims-Williams 1998 y, para el noroeste, Díaz Santana 2002.

5. García Quintela 1999, 179-222; 2003; 2004, 52-56; García Quintela, Santos Estévez 2000; Santos Estévez, García Quintela 2000. Puedo decir que las peculiaridades de la hexis podal se han cruzado de modo inesperado en mi investigación desde hace años, ya en uno de mis primeros trabajos (García Quintela 1989) el análisis de la posición de los pies en contextos de paz o guerra era relevante. Más tarde, el encuentro con M. Santos Estévez y su conocimiento de los petroglifos de Galicia por las fechas en que había leído a Delpech (1997) me hicieron volver sobre el tema. Todo indica que seguiremos: tenemos

en cantera una decena de nuevas rocas con pies y, ascendiendo en la anatomía humana, esperamos poder ocuparnos de las rodillas. Que no es un tema baladí lo refleja la importancia que tiene la postura erecta en el proceso de hominización, pero también en la construcción de una dialéctica entre las técnicas del cuerpo y la cultura material, sobre estos temas me parece sugerente (Warnier 1999).

6. Dadas algunas cosas que se leen, puede ser oportuno recordar que desde la mitad de los años 20 Dumézil frecuentaba los seminarios de M. Mauss, sobrino y heredero intelectual de Durkheim, y socialista; a inicios de los 30 siguió a M. Granet, sinólogo y sociólogo, de militancia comunista. Sin pensar en un Dumézil oportunista de izquierdas para la ocasión, como sugiere A. Momigliano en una improbable reconstrucción de su evolución intelectual, es verosímil que el concepto de “reflejo” y su sentido lleguen a Dumézil en esta época de un pensamiento sociológico influido por el marxismo.

7. García Quintela *et al.* 2003; Santos Estévez, García Quintela 2003; García Quintela, Santos Estévez, en prensa a, b. Estos trabajos desarrollan los estudios previos, arqueológicos, de Santos Estévez *et al.* 1997; Parceró Oubiña *et al.* 1997, 1998. Cuando los conocí, sus conclusiones me parecieron de una obviedad aplastante considerando lo sabido sobre santuarios extraurbanos entre griegos, romanos y galos. El reto ha sido, y es, insertar el caso particular de los santuarios castreños en la problemática histórica general de los santuarios.

8. Cuando digo que no tengo *a priori*, no pretendo carecer de manías, fobias o filias, incluso reconozco que tengo subconsciente, aunque Freud ya no esté de moda, y tengo sueños, aunque no los recuerdo con frecuencia; digo, simplemente y tomando este ejemplo, que nunca se me pasó por la cabeza dedicarme al estudio de Lug y que ha sido el seguir pistas cuya sensación inicial desconocía lo que me ha llevado a ocuparme de este dios. Del mismo modo, tampoco había proyectado en ningún momento dedicar a los pies todo el tiempo y los escritos que llevo sobre el tema.

9. González Fernández, Rodríguez Colmenero 2002. Las lecturas propuestas son: *Lucobo / Arousa(ego) V(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito) / Rutil[ia] / A-n-t-ian-ia Luc(ovis). Gud / ar-ovis / V-ale[r(ius)] / Cle[m](ens) / v(otum) l(ibens) s(olvit)* Los autores concluyen de la mención al: la vez plural y singular de la divinidad que se trataría de un apelativo indígena común equivalente a los términos latinos *deus/dii*, lar/lares etc. “residiendo en el segundo elemento la individualización de cada una de las divinidades” (p. 245-6). Por otra parte, los autores indican que las dedicatorias en plural conocidas presentan tres *foculi* en la parte superior del ara, mientras que la dedicatoria singular solo uno y que lo habitual en el convento lucense es que las dedicatorias a los *lares viales* se asocien con tres *foculi* sospechando, como consecuencia, “si las dedicatorias a los *Lucobus*, al menos en plural, no constituirían la versión indígena de los dioses de los caminos”, aunque reconocen, como argumento en contra, que otra dedicatoria, esta vez a *Reo Paramaeco*, también presenta tres *foculi* (p. 246). Es deseable la pronta publicación del material votivo asociado cuyo hallazgo indican sin mayores precisiones. Falta en todo el argumento mencionar que son ¡¡¡ dedicatorias al dios celta Lug !!! En concreto, sobre el uso indistinto del plural y el singular véase de Bernardo Stempel 2003 y en prensa, donde destaca este uso como común en las menciones a los dioses celtas.

10. La etimología popular del topónimo Zas, ayuntamiento de Boborás, se incluye en el relato folclórico de un matrimonio difícil de consumar, de estructura igual al relato de las Bodas de Viriato, García Quintela *et al.*, en prensa.

11. Es la postura que defienden los Megaw en su debate con los celtoescépticos y que estos no son capaces de rebatir adecuadamente. Megaw, Megaw, 2002, 48, citan su libro de 1970 donde escribían: “Iron Age and particularly La Tène art is predominantly a religious art”.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABOAL FERNÁNDEZ, R.; AYÁN VILA, X.M.; PRIETO MARTÍNEZ, M^a.P. (2003a): El área arqueológica de O Peto (Vedra, A Coruña): ¿posible explotación minero-metalúrgica prerromana? *Era Arqueología*, 5: 104-23.
- ABOAL FERNÁNDEZ, R.; AYÁN VILA, X.M.; PRIETO MARTÍNEZ, M^a.P. (2003b): *Arqueología en la ACEGA 2: el área arqueológica de O Peto (Vedra, A Coruña)*. CAPA 17, Santiago de Compostela.
- ARMADA PITA, X.L.; GARCÍA VUELTA, O. (2003): Bronces con motivos de sacrificio del área noroccidental de la Península Ibérica. *AEspA*, 76: 47-75.
- BALBÍN CHAMORRO, P. (2002): *Gerión*, 20/2: 664-668.
- BAÑOS G.; PEREIRA MENAUT, G. (1998): *Deus larius Breus Brus*. Las inscripciones votivas del Facho de Donón (Pontevedra). *Homenaje a José M^o Blázquez* (J. Alvar, ed.), vol. V: 21-44.
- BRAÑAS ABAD, R. (2000): *Deuses, Heroes e Lugares Sagrados na Cultura Castrexa*. Santiago.
- BÚA CARBALLO, J.C. (1999): Hipótesis para algunas inscripciones rupestres del Occidente Peninsular. *Pueblos, Lenguas y Escrituras en la Hispania Prerromana* (F. Villar y F. Beltrán, eds.), Salamanca- Zaragoza: 309-327.

- CARR, G.; STODDART, S. (2002): *Celts from Antiquity*. Cambridge.
- CARRACEDO DOVAL, J.J. (2001): *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, 6: 289-292.
- COLLIS, J., (2002): Celtic myths (1997). En Carr y Stoddart (2002): 27-33.
- DE BERNARDO STEMPPEL, P. (2003): Los Formularios teonímicos, *BANDUS* con su correspondiente femenino *BANDUA* y unas isoglosas céltica. *Conimbriga*, 42: 197-212.
- DE BERNARDO STEMPPEL, P. (en prensa): "Gender (and Number) in Old Celtic Religion".
- DELPECH, F. (1997): Le rituel du 'Pied déchaussé', Monosandalisme basque et inaugurations indo-européennes. *Ollodagos*, 10: 55-115.
- DELPECH, F. (2003): Nouvelles perspectives sur l'Espagne antique. *Ollodagos*, 17.2: 277-301.
- DÍAZ SANTANA, B. (2002): *Os Celtas en Galicia: arqueoloxía e política na creación da identidade galega*. Noya.
- ESCOBAR CANTERO, M.C. (2000): en *Boletín de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones*, 13: 49-53.
- FARIÑA BUSTO, F.; SUÁREZ OTERO, J. (2002): El santuario galaico-romano de O Facho (O Hío, Pontevedra). *Boletín Auriense*, 32: 25-52.
- FERNÁNDEZ CARBALLO, L. (2001): O Guerreiro galaico de Ralle (Taboada-Lugo): Relectura etnoarqueológica do torques. *Gallaecia*, 20: 133-147.
- FINNEGAN, R. (1977): *Oral Poetry*. Cambridge.
- GARCÍA QUINTELA, M.V. (1989): Esparta versus Tegea: entre la Leyenda y la Praxis Social. *Gallaecia*, 11: 267-305.
- GARCÍA QUINTELA, M.V. (1999): *Mitología y Mitos de la Hispania Prerromana III*. Madrid.
- GARCÍA QUINTELA, M.V. (2000): Hipódamo en Turios: urbanismo, religión y política. *Dialogues d'histoire ancienne*, 26/1: 7-33.
- GARCÍA QUINTELA, M.V. (2002a): Protagoras et le panthéon de Thourioi. *Revue de l'histoire des religions*, 219/2: 131-140.
- GARCÍA QUINTELA, M.V. (2002b): La destrucción de Síbaris y la mitopoiesis pitagórica. *Dialogues d'histoire ancienne*, 28/2: 19-39.
- GARCÍA QUINTELA, M.V. (2003): Le programme d'accès à la royauté dans le monde celtique : pour une anthropologie politique celtique. *Études celtiques*, 35: 261-291.
- GARCÍA QUINTELA, M.V. (2004): *Mitos Hispánicos II. Folclore e ideología desde la Edad Media hasta nuestros días*. Madrid.
- GARCÍA QUINTELA, M.V. (en prensa a): "El reyezuelo, el cuervo y el dios céltico Lug: aspectos del dossier ibérico".
- GARCÍA QUINTELA, M.V. (en prensa b): "Celtic Elements in Northwest Preroman Spain" en B. Arnold y M. Alberro (eds.).
- GARCÍA QUINTELA, M.V. (en prensa c): *Le pendu et le noyé des Monts Albains. Recherches comparatives autour des mythes et rites Albains*.
- GARCÍA QUINTELA, M.V.; BRAÑAS ABAD, R. (2002): *La Organización socio-política de los populi del Noroeste de la Península Ibérica. Un estudio de antropología política histórica comparada*. Serie TAPA 28, Santiago de Compostela.
- GARCÍA QUINTELA, M.V.; BRAÑAS ABAD, R.; CRIADO BOADO, F.; PARCERO OUBIÑA, C.; SANTOS ESTÉVEZ, M. (en prensa): *Soberanía e Santuarios na Galicia Castrexa*.
- GARCÍA QUINTELA, M.V.; CRIADO BOADO, F.; GONZÁLEZ GARCÍA, F.J.; PARCERO OUBIÑA, C.; SANTOS ESTÉVEZ, M. (2003): *Souveraineté et sanctuaires dans l'Espagne celtique (études comparées d'histoire et d'archéologie)*. Mémoires de la société belge d'études celtiques 17, Bruselas.
- GARCÍA QUINTELA, M.V.; SANTOS ESTÉVEZ, M. (2000): Petroglifos podomorfos de Galicia e investiduras reales célticas: estudio comparativo. *AEspA*, 73: 5-26.
- GARCÍA QUINTELA, M.V.; SANTOS ESTÉVEZ, M. (en prensa a): "Alineación arqueoastronómica de A Ferradura (Amoeiro-Ourense)". *Complutum*.
- GARCÍA QUINTELA, M.V.; SANTOS ESTÉVEZ, M. (en prensa b): "From Rock Carvings to Weltanschauung in A Ferradura: Sanctuary of the Hillfort Culture in NW Spain". *Journal of Indo-European Studies*.
- GILMAN, A. (1995): Prehistoric European Chiefdoms. Rethinking "Germanic" Societies. *Foundations of Social Inequality* (T. Douglas Price y G.M. Feinman, eds.), Nueva York: 235-251.
- GODELIER, M. (1986): *La producción de grandes hombres. Poder y dominación masculina entre los baruya de Nueva Guinea*. Madrid.
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, E.; RODRÍGUEZ COLMENERO, A. (2002): Dos hallazgos singulares en las recientes excavaciones de Lugo: un edículo sacro y un alfabeto latino de época romana. *Larouco*, 3: 243-251.
- GONZÁLEZ GARCÍA, F.J.; GARCÍA QUINTELA, M.V. (en prensa): "De la Idolatría en el Occidente Peninsular Prerromano".
- GONZÁLEZ RUBIAL, A. (en prensa): *Arqueología del Primer Milenio en el Noroeste de la Península Ibérica*.

- LÉVI-STRAUSS, C. (1970): *Tristes trópicos*. Buenos Aires.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1994): *Saudades do Brasil*. París.
- LÓPEZ CUEVILLAS, F. (1988): *La civilización céltica en Galicia*. Madrid (1ª ed. 1953).
- MARCO SIMÓN, F. (1994): Heroización y tránsito acuático: sobre las diademas de Moñes (Piloña, Asturias). *Homenaje a José M. Blázquez* (J. Mangas y J. Alvar, eds), Vol. II, Madrid: 319-348.
- MARCO SIMÓN, F. (2004): Acerca de las migraciones célticas a la Península Ibérica. *Vivir en tierra extraña: emigración e integración cultural en el mundo antiguo* (F. Marco, F. Pina y J. Remesal, eds.), Barcelona: 77-93.
- MEGAW, J.V.S.; MEGAW, M.R. (2002): The mechanism of (Celtic) dreams?: a partial response to our critics (1998). En Carr y Stoddart, 2002: 47-50.
- MOHEN, J.-P.; DUVAL, A.; ELUÈRE, CH. (eds.) (1988): *Les princes celtes et la Méditerranée*. París.
- PARCERO OUBIÑA, C. (2000): Tres para dos. Las formas de poblamiento en la Edad del Hierro del Noroeste Ibérico. *Trabajos de Prehistoria*, 57/1: 75-95.
- PARCERO OUBIÑA, C. (2002): *La construcción del paisaje social en la Edad del Hierro del noroeste ibérico*. Ortigueira.
- PARCERO OUBIÑA, C.; CRIADO BOADO, F.; SANTOS ESTÉVEZ, M. (1997): Rewriting Landscape: Incorporating Sacred Landscapes into Cultural Traditions. *World Archaeology*, 30/1: 159-176.
- PARCERO OUBIÑA, C.; CRIADO BOADO, F.; SANTOS ESTÉVEZ, M. (1998): La Arqueología de los Espacios Sagrados. *Arqueología Espacial*, 19-20: 507-516.
- PÉREZ RUBIO, P. (1996): *Bailando con lobos. Escrito sobre el viento*. Barcelona.
- PRÓSPER, B.M. (1999): The inscription of Cabeço das Fraguas revisited. Lusitanian and Alteuropäisch populations in the West of the Iberian Peninsula. *Transactions of the Philological Society* 97/2: 151-183.
- PRÓSPER, B.M. (2001): Nuevas observaciones sobre el culto a las confluencias fluviales en el Occidente de la Península Ibérica. En Villar y Fernández Álvarez, 2001: 561-569.
- PRÓSPER, B.M. (2002): *Lenguas y religiones prerromanas del occidente de la Península Ibérica*. Salamanca.
- RENALES CORTÉS, J. (1996): *Celtismo y literatura gallega. La obra de Benito Vicetto y su entorno literario*. 2 vols., Santiago de Compostela.
- RUIZ-GÁLVEZ, M. (1990): Canciones del Muchacho Viajero. *Veleia*, 7: 79-103.
- RUIZ-GÁLVEZ, M. (1997): En busca del hogar de Breogán. *Celtas y Celtíberos. Realidad o leyenda*, Madrid: 37-51.
- SAHLINS, M. (1988): *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Barcelona.
- SANTOS ESTÉVEZ, M.; GARCÍA QUINTELA, M.V. (2000): Petroglifos podomorfos del Noroeste Peninsular: nuevas comparaciones e interpretaciones. *Revista de Ciências Históricas*, 15: 7-40.
- SANTOS ESTÉVEZ, M.; GARCÍA QUINTELA, M.V. (2003): Arte Rupestre y santuarios. *Profano y pagano en el arte gallego* (M.A. Castiñeiras González y F. Díez Platas, eds.), Sémata 14, Santiago de Compostela: 37-149.
- SANTOS ESTÉVEZ, M.; PARCERO OUBIÑA, C.; CRIADO BOADO F. (1997): De la arqueología simbólica del paisaje a la arqueología de los paisajes sagrados. *Trabajos de Prehistoria*, 54/2: 61-80.
- SASTRE PRATS, I. (2001): *Las formaciones sociales rurales de la Asturia Prerromana*. Madrid.
- SASTRE PRATS, I. (2002): *Polifemo. Rassegna bibliografia di storia delle religioni e storia antica*. Luglio 2002. www.polifemo.info
- SCHEID, J. (1994): Les espaces rituels et leur exégèse. *Les Cahiers du CEPOA 7: Le temple lieu de conflit*, Lovaina: 61-72.
- SCHEID, J. (1995): Les espaces culturels et leur interprétation. *Klio*, 77: 424-432.
- SERGENT, B. (1991): Los Indoeuropeos. Génesis y expansión de una cultura. *Las Primeras Civilizaciones. De los Despotismos Orientales a la Ciudad Griega* (P. Lévêque), Vol. I., Madrid (París 1987): 393-502.
- SIMS-WILLIAMS, P. (1998): Celtomania and celtoescepticism. *Cambrian Medieval Celtic Studies*, 36: 1-35.
- STERCKX, C. (2000): *Ollodagos*, 13/2: 315.
- VILASECO VÁZQUEZ, X.I. (1999): A problemática dos enterramentos na Cultura Castrexa do NW. Unha aproximación desde as culturas limítrofes. *Revista de Guimarães* Vol. Especial (II): 495-513.
- VILLAR, F.; FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, M^oP. (eds.) (2001): *Religión, lengua y cultura prerromanas de Hispania*. Salamanca.
- VILLAR, F.; PEDRERO, R. (2001): La nueva inscripción lusitana: Arrollo de la Luz III. En Villar y Fernández Álvarez, 2001: 663-698.
- WARNIER, J.-P. (1999): *Construire la culture matérielle. L'homme qui pensait avec ses doigts*. París.

Quiero creer. Reflexiones desde Galicia de un escéptico en celtismo

El atiborrado despacho del agente especial Mulder en la exitosa serie de TV *Expediente X* aparece presidido por un cartel en el que un platillo volante sobrevuela una leyenda que reza en grandes caracteres: "I want to believe". Esa imagen vino a mi cabeza en el mismo momento en que se me ofreció tan amablemente la posibilidad de escribir estas breves reflexiones, sin duda porque expresa, salvando las distancias, bastante bien mi postura respecto del celtismo visto desde Galicia: yo también quiero creer.

En el mundo de las convicciones religiosas existen varias formas de implicación: desde una postura fundamentalista y dogmática, acrítica, hasta un ateísmo no menos acrítico, pasando por todo un abanico de intermedias propias del creyente "normalito", del creyente "pero no tanto" o "depende", y del agnóstico que todavía no ha sido iluminado por la verdadera fe pero que no descarta que tal cosa pueda llegar a acontecer. En el tema concreto del celtismo, la situación por aquí es harto similar; así, sin salir de los ambientes académicos, nos encontramos con posturas a favor y en contra poco menos que irreconciliables, y en el medio de ellas, como era de esperar en un sitio como Galicia, una mayoría de cómodos defensores del "no sabe, no contesta" o del "depende". Vaya por delante que el que suscribe milita desde siempre y de manera activa en el bando del agnosticismo, posición por cierto muy poco envidiable pues corre fundado riesgo de recibir fuego graneado desde los dos extremos del espectro. Sé de lo que hablo: por un mismo delito -el ser celtoescéptico-, conspicuos defensores de la celticidad galaica me han tachado públicamente tanto de malvado neofranquista negador de las esencias patrias como de perverso proveedor de argumentos separatistas para la balcanización y disgregación de la unidad de España... No sé. Si desde el celtismo militante se pueden defender posturas tan antitéticas, parece que algo falla, ¿no?

En fin. Uno lleva en esto ya el tiempo suficiente como para estar un poco de vuelta de todo y, ni comulgar con todas las ruedas de molino que se le ofrecen con prodigalidad digna de mejor causa, ni adoptar posturas extremas a la contra; de hecho, entre las poquísimas cosas frente las que este humilde arqueólogo adopta una actitud "anti" no se encuentra de ninguna manera el celtismo por más

que algún analista poco informado le haya incluido con no poca simplicidad en un supuesto y no muy bien definido bando "anticeltista". No. Del mismo modo que el agnóstico no niega nada -aunque será tildado de ateo por los creyentes más ortodoxos-, este escéptico tampoco niega *a priori* la realidad céltica; simplemente, practica el santotomasismo y sigue fielmente a Guillermo de Occam; en otras palabras: que es duro de mollera y necesita pruebas para creer. Pruebas materiales, tangibles; las creencias son otra cosa.

Pruebas. Causa asombro que a estas alturas haya necesidad de traer a colación algo tan obvio. ¿O es que puede resultar descabellado el reclamar que cualquier hipótesis, cualquier teoría que se lance se haga asentándola sobre un número razonable de datos, de hechos acreditados, analizados, razonados y, en suma, contrastados?; de lo contrario -y pido disculpas por mi ingenuidad y mi simpleza-, estaremos ante construcciones teóricas más o menos brillantes, sugerentes o lo que se quiera, pero que a la postre a lo único que conducen es a esclerotizar la investigación y a confundir a los investigadores. Cuando no se lanzan, tal parecería, con el único fin de *épater les bourgeois*. Por no hablar tantas auténticas ocurrencias, que, como era de temer por su propia naturaleza, suelen ser asumidas y jaleadas de inmediato por los medios de comunicación, siempre atentos a todo lo que se salga de lo normal.

Pruebas en primer lugar para poder aceptar, ya de entrada, la mayor: que cuando utilizamos el término celta y sus derivados nos estamos refiriendo a una realidad histórica. Parece bastante obvio que el punto de partida en toda discusión ha de ser la clarificación de los conceptos en litigio. Pues bien, me temo que mal empezamos si tras repasar la bibliografía más actual la conclusión obvia es que hoy día lo que se entiende por "celta" sigue siendo de una indefinición clamorosa. Sí, ya sé que muchos no estarán de acuerdo con lo que acabo de afirmar, y sin duda tendrán muy clara su percepción del tema. Sin duda. Pero estoy casi seguro de que esa visión será, en líneas generales, sólo suya. ¿Me equivoco?. Cojamos al azar a un filólogo, a un historiador de la Antigüedad y a un arqueólogo con obra publicada sobre lo celta y veamos en qué coinciden y en qué difieren. El resultado ya lo sabemos.

Suponiendo -y ya es mucho suponer- que de lo que estamos hablando es de un grupo étnico que se habría originado en las tierras de la Europa Central y se habría expandido a lo largo, digamos, de la Segunda Edad del Hierro, deberían estar consensuadas unas características mínimas, exclusivas, que definen con seguridad al grupo y marcasen unas diferencias claras. ¿Existen?. ¿Seguro?. Por favor: que se me digan, porque si analizo la situación de la Europa Occidental en la segunda mitad del último milenio a.C. -*grosso modo*-, lo que me encuentro es con un mosaico de realidades con acusadas diferencias en el plano lingüístico, en el religioso, en las costumbres funerarias, y en los aspectos arquitectónicos y de cultura material como mínimo. ¿Pueden explicarse esas diferencias acudiendo sin más a la existencia de “culturas regionales” dentro de una Céltica paneuropea en la que según se afirma se compartirían cuando menos religión, costumbres y organización social?. Y en el caso concreto de las afinidades, que las hay, faltaría más: ¿no serán más bien producto de la convergencia, o del fondo cultural común indoeuropeo, o de la intensa actividad desarrollada durante la Edad del Bronce? ¿No se detectan tantas o más analogías a lo largo de las tierras del occidente de la Europa templada durante las distintas etapas de la Edad del Bronce?. ¿Y en el Neolítico?. Y... francamente: coincido con J. Collis y creo que en el caso concreto que nos ocupa estamos dando muchas cosas por hecho, construyendo la casa por el tejado o, ya que escribo desde Galicia, “*poñendo o carro diante dos bois*” (poniendo el carro delante de los bueyes). Seguro que estoy equivocado y espero que se me saque del error con argumentos de peso. Entre tanto, me atrevo a sugerir que se aplique la “navaja” de Occam y se inicie un proceso de deconstrucción de “lo celta” hasta ver si se puede llegar a un mínimo común denominador.

No les extrañe mi obsesión por alcanzar el consenso en cuanto a la definición del tema. Es que escribo desde Galicia. Y en Galicia, “lo celta” se entiende -se vive, diría mejor- de forma harto diferente a como se hace en el resto -o en la inmensa mayoría- de los tradicionales “territorios celtas”. A un soriano medio -pongamos por caso- seguramente le traerá sin cuidado que sus antepasados hayan sido celtas o no; por el contrario, a un gallego medio sí le importará; es más: le importará mucho, tanto, que lo más probable es que acabe afirmando con orgullo que él es un celta porque pertenece a la

raza -ya salió la tan temida palabra- celta, y que precisamente por ello Galicia y los gallegos fueron y son diferentes. Más adelante, ya en función de su nivel de erudición, irá modificando el discurso hacia lo políticamente correcto pero siempre, siempre, entendiendo “lo celta” desde el punto de vista étnico y de lo diferenciador: Galicia fue y es distinta porque fue -y es- celta. La verdadera seña de identidad de Galicia -casi extinto ya el universo mítico campesino de los *mouros*- sería su condición de territorio celta, y a lo más que se llega fuera de los ambientes académicos es al empleo de una concepción vaga del celtismo, de fuerte carga romántica y sentimental, que lo entiende como vehículo de unión entre los finisterres atlánticos dentro de corrientes más o menos próximas a la antiglobalización. Nada nuevo, por cierto. Si, por poner un ejemplo un tanto chusco, se está “fabricando” un llamado “cerdo celta” en la Facultad de Veterinaria de Lugo, no es para emparentarlo con sus congéneres de Irlanda, Bretaña o Escocia sino para diferenciarlo del cerdo ibérico. No sé si me explico. Se mire como se mire, el concepto de “lo celta” está en Galicia fuertemente lastrado, y resulta de todo punto inútil intentar abordarlo sin tener en cuenta este detalle. Y no digamos nada de su creciente vindicación por grupos de ideología nazi, o por el mundo en expansión de la *new age*, de lo esotérico y lo paranormal. Tal parece que el celtismo vale para todo. No es casual que alguien haya calificado hace poco y desde Galicia al celtismo de “peligroso artefacto ideológico”. Yo no me atrevo a tanto, pero he de reconocer que lleva ese camino. En realidad, sólo desde fechas muy recientes, y por supuesto dentro de la alta erudición, se viene entendiendo “lo celta” en Galicia como elemento de unión; ahora bien, hemos de reconocer que la trascendencia social de esta forma de entender el fenómeno puede ser catalogada como poco menos que irrelevante.

El porqué de esta forma de entender “lo celta” en Galicia ya ha sido abordado con amplitud, de modo que no insistiré en el tema para no alargar de forma innecesaria estas breves reflexiones. Digamos, no obstante, que tantos años de adoctrinamiento calaron hondo, hoy en día, en vez de atenuarse, la cosa ha mutado hasta el aburrimiento, diversificándose hasta devenir en una especie de denominación comercial de origen dentro de la cual cabe absolutamente de todo y que engorda día a día al ser potenciada sin el más mínimo rubor por la administración autonómica gallega. La confusión

sobre “lo celta”, al menos en Galicia, es de tal calibre, que nos obliga a recordar una vez más que estas reflexiones están hechas desde Galicia y teniendo presente por encima de todo la realidad gallega.

De modo que trataremos de reanudar el hilo conductor en cuanto a la condición o no de celta del mundo galaico prerromano. Ya hemos hablado de los problemas de definición. Aún así, supongamos, como defiende la corriente académica celtista más acreditada, que la celticidad galaica partiría de la llegada y asentamiento de uno o más grupos étnicos celtas procedentes, en última instancia, del corazón de la Europa continental. Supongamos, digo, porque hasta donde he podido conocer, ni se han explicado con una mínima garantía los mecanismos de llegada ni se ha detectado señal alguna inequívoca en el registro arqueológico que apunte a una migración. No lo niego: sólo quiero que se me explique con datos comprobados y no se dé, otra vez, por algo sabido sin más. Y, por favor, que no se acuda, como es tan frecuente, bien a obviar la información arqueológica -pues en nuestra modesta opinión pocas cosas hay más útiles que el registro arqueológico para entender a una comunidad-, o bien a la cómoda y manida “invisibilidad” de los movimientos de población -porque no es cierta y porque no estamos hablando de una incursión temporal sino del asentamiento de una población con unas características culturales, se supone, propias-. Si el registro material no marca rupturas apreciables entre el Bronce Final y el comienzo de la Cultura Castrexa, ¿dónde están las huellas de los recién llegados? Porque no se me estará insinuando que las busque a lo largo del desarrollo del fenómeno castrexo, verdad?

Pero imaginemos que los mecanismos de la celtización hayan sido más complejos. Tendríamos entonces que atender a las similitudes en aspectos clave dentro del territorio céltico, a los rasgos culturales básicos que definirían y caracterizarían lo que hemos de entender por céltico a lo largo y ancho de ese territorio. Y comprobar si esos atributos célticos se detectan en el espacio territorial que los romanos bautizarán en su momento como Callaecia.

Claro. Llegados a este punto nos damos de bruces con la problemática que comentábamos al principio: la escasa definición del fenómeno, la falta de una ley de mínimos. Bajemos, pues, el listón y aceptemos que habrá que pensar en que a lo largo del territorio céltico se compartirían, cuando menos, un modelo de organización social, un tipo de

religión y unas costumbres semejantes; de lo contrario, francamente, no sabría de qué estamos hablando. Huelga decir que la defensa de la celticidad del mundo galaico prerromano supondría demostrar fuera de toda duda razonable la presencia en él de rasgos distintivos compartidos con los restantes territorios tenidos por célticos. Veamos si esto es así.

Pues me temo que la realidad es bastante tozuda y no se lo pone nada fácil a los defensores del celtismo, que es sobre los que recae la carga de la prueba. Lo digo porque, ya de entrada, nos encontramos aquí con una forma de organización sociopolítica de tipo territorial -el *castellum*- que contrasta con las gentilidades del mundo celta. Estamos ante una verdadera diferencia, más allá de rasgos compartidos que pueden entenderse desde lo indoeuropeo y que se pueden detectar en momentos y lugares completamente apartados de los que nos ocupan ahora. Personalmente, y siguiendo con este orden de cosas, me resulta muy difícil aceptar sin más que, digamos, una leyenda medieval bretona o un rasgo cultural irlandés altomedieval nos aporten información sobre el mundo galaico prerromano; o que el grabado de una **supuesta** huella humana sobre una roca nos esté desvelando la existencia de un ritual céltico de investidura soberana porque desde la roca en cuestión se divisa un castro. Pregunta al respecto: ¿cómo deducimos que “huella” y castro son sincrónicos?; item más: ¿conoce alguien un punto del territorio galaico desde el que no se divise, por lo menos, un castro?. No me convencen ni la metodología, ni el resultado. Y los ejemplos podrían multiplicarse. No soy capaz de ver en el mundo castrexo prueba alguna que hable a favor de una sociedad fuertemente jerarquizada y gobernada por aristocracias guerreras. Ni siquiera para sus momentos finales, cuando sin duda se había producido un claro reforzamiento de la desigualdad social. No logro verlo. Pero puedo estar equivocado.

Como también puedo estar equivocado si luego de analizar las evidencias actuales en lo que atañe a la religiosidad castrexa sigo sin tener nada claro más allá de su condición indoeuropea. Sin entrar en la cronología de los testimonios, todos ya de época romana -lo que cuando menos debería obligarnos a actuar con prudencia-, no sé cómo se puede proponer que los castrexos eran de religión celta cuando resulta que la inmensa mayoría de su panteón es exclusivo y, salvo contadísimas excepciones, ni los teónimos indígenas tienen referentes

exactos en las zonas célticas “canónicas”, ni las divinidades célticas “canónicas” aparecen en el territorio castrejo. Y por si lo anterior no fuera ya de por sí sintomático, por más que se ha intentado no hay forma de demostrar la presencia de la tercera función duméziliana en la religión castrexa. Entonces, ¿De qué estamos hablando?. Y si nos adentramos en el campo de las costumbres funerarias, ¿Cómo diantre ligamos a “lo céltico” las poco menos que desconocidas prácticas castrejas?. Pero puedo estar equivocado, naturalmente.

Y sin duda estoy equivocado cuando ni siquiera soy capaz de ver clara la celticidad castrexa en el plano lingüístico. Y no me voy a referir al ya de por sí curioso fenómeno que supone el que todavía no haya tenido la oportunidad de asistir a la feliz coincidencia entre dos lingüistas, una carencia que seguro he de achacar a lo parco de mi formación en tan compleja materia. No. Es que todo da a entender que lo que la paleolingüística revela a grandes rasgos es un ambiente nada uniforme, en el que habrían convivido una lengua claramente precéltica con una -el galaico-lusitano- en la que los autores no se ponen de acuerdo en cuanto a su celticidad aunque predominen de forma notoria los que la niegan, y una tercera ya encajable en el grupo de lenguas célticas si bien con rasgos propios. Es decir: diversidad. Por cierto, la misma diversidad que sugiere el registro arqueológico. Pero en cualquier caso, y por más que haya quien se aferra a ella con uñas y dientes, la lingüística no es una herramienta definitiva para el tema que nos ocupa. Lo siento si incomodo a alguien, pero en mi modesta opinión es el registro material el que nos va a informar con mayor nitidez.

Y el registro arqueológico es meridianamente claro. Si hay algo que pone de manifiesto la información acumulada hasta el día de hoy es la singularidad de la Cultura Castrexa en el marco europeo occidental. Es más: de resaltar afinidades con otros focos culturales, éstas se muestran infinitamente más claras con relación al Mediterráneo que con respecto a las áreas tenidas como célticas en sentido estricto; si en concreto los rasgos presuntamente hallstáticos del fenómeno castrejo son escasos y tomados por los pelos, los que podríamos calificar como laténicos son, simplemente, inexistentes. ¿Podemos defender la celticidad castrexa atendiendo al registro arqueológico?. Lo dudo, pero puedo

estar equivocado. Y aquí podemos incluir desde las formas de expresión plástica hasta la arquitectura doméstica y la misma organización de los poblados.

En resumidas cuentas, que en mi opinión la visión que se deduce de los datos contrastados nos presenta el territorio galaico prerromano dotado de unas características bastante peculiares, que marcan acusados contrastes con las áreas limítrofes más allá de las compartidas derivadas de su condición indoeuropea y de los contactos mantenidos a lo largo de la Edad del Bronce. La Cultura Castrexa, con sus naturales diferencias internas, ofrece, observada desde el exterior, unos rasgos propios tan marcados que no necesitan de demostración: cualquiera los puede ver, y de hecho la administración romana no los pasó por alto. Espero que por defender semejante obviedad no se me adjudiquen perversos planes contra la sagrada unidad de España. Simplemente, es lo que hay.

En resumidas cuentas: que hasta donde me es posible llegar encuentro muchos más argumentos en contra que a favor de la integración de la Edad del Hierro galaica en una supuesta comunidad cultural celta -que para colmo de males tampoco tengo muy clara-. A no ser que bajemos tanto el listón que diluyamos lo que debería ser una comunidad cultural con rasgos bien definidos hasta convertirla en una mera referencia geográfica en la que queda de todo. A mí, lo confieso, me preocupa muy poco el asunto. Lo que no entiendo -o a lo mejor sí...- es que a estas alturas el celtismo siga moviendo tantas filias y tantas fobias, tantos enfrentamientos, que por cierto recuerdan tanto al mundo de lo religioso. Pero a lo mejor estoy equivocado. Si así fuere, por favor, permitan que conozca sus argumentos, ilumínenme, libérenme de la ignorancia. Tengan la seguridad de que si me llegan a convencer no dudaré en apostatar a grandes voces de mi error, y, cubierto de ceniza, abrazar la verdad con la fe del converso. Ya sé que soy duro de mollera, pero, créanme, como Mulder, yo también “quiero creer”.

Antonio de la Peña Santos

Museo Provincial de Pontevedra
Pasantería, 10. 36002 Pontevedra