



Edição conjunta de:

Instituto de Filosofia da Universidade do Porto
Via Panorâmica s/n
4150-564 Porto

e

DG Edições
Av. D. Pedro V, 15 - 5.º Esq.º
2795-151 Linda-a-Velha

Composição e maquetagem: DG edições

Impressão e acabamento: VASP DPS

ISBN: 978-989-35619-9-7

Depósito Legal:

Primeira edição: Outubro de 2024

DOI: <https://doi.org/10.21747/978-989-35619-9-7/cos>

O presente livro é uma publicação do Grupo de Investigação “Raízes e Horizontes da Filosofia e da Cultura em Portugal”, financiada por Fundos Nacionais através da FCT - Fundação para a Ciência e a Tecnologia, no âmbito do Projeto do Instituto de Filosofia com a referência UIDB/00502/2020.

Cosmovisões e Mundivivências da Orla Atlântica

Filosofia da Cultura Celta

Coordenação de Celeste Natário, Joaquim Pinto, Luísa Borges e Renato Epifânio

2024



ÍNDICE

PREFÁCIO	7
O CELTISMO: MITO FUNDACIONAL	
DO GALEGUISMO Marcelino Agís Villaverde	9
CELTISMO E IDENTIDADE: UNHA MIRADA DENDE	
O PENSAMENTO GALEGO Rocío Carolo Tosar	23
PERMANÊNCIA DO NATURALISMO ÉTICO E DO	
RIGORISMO MORAL CELTA Jorge Cunha	34
A “NOSSA CIVILIZAÇÃO CÉLTICA”, SEGUNDO	
VICENTE RISCO Renato Epifânio	42
PONDAL E O CELTISMO: GALIZA, DE GENTE DE BREOGÁN	
A NAÇÃO DE BREOGÁN Luís G. Soto	46
PASCOAES: TRIANGULAÇÕES ENTRE O MARÃO,	
A BRETANHA E A GALIZA Luísa Borges	57
O GAÉLICO E A “ALMA PORTUGUESA”, A PARTIR DE	
DALILA L. PEREIRA DA COSTA João Pedro Silva	66
A TEO-ONTOLOGIA DA ESPIRITUALIDADE	
DRUÍDICA Joaquim Pinto	74
POSSÍVEIS EVIDÊNCIAS DO CULTO DRUÍDICO NA GALLAECIA	
ANTIGA E TARDO-ANTIGA José Manuel Barbosa ...	95
TEMPORALIDADE E RITUALÍSTICA CELTAS: A RODA	
DO ANO HOJE Helga Ribeiro	113
A DRUIDARIA NO SÉC. XXI: DA SOBREVIVÊNCIA DA	
RELIGIÃO GALAICA NATIVA À SUA RELEVÂNCIA	
FUTURA Xoán ‘Milésio’ Paredes	127
OS SERES FEÉRICOS NO ESPAÇO GALAICO-LUSITANO	
– REMINISCÊNCIAS NOS TEXTOS MEDIEVAIS:	
A TEMÁTICA MELUSÍNICA Iolanda R. Aldrei	137
THE ARRIVAL OR EMERGENCE OF CELTIC IN THE	
IBERIAN PENINSULA IN THE LIGHT OF	
RECENT DISCOVERIES John T. Koch	150



PREFÁCIO

Este volume dá letra de forma às comunicações apresentadas ao Colóquio “Cosmovisões e Mundivivências da Orla Atlântica: Filosofia da Cultura Celta”, que decorreu na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, a 28 de Fevereiro de 2024, uma iniciativa do Grupo de Investigação “Raízes e Horizontes da Filosofia e da Cultura em Portugal”, do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto. Consideraram os coordenadores deste Encontro que era já tempo de responder ao repto de, porventura, o primeiro tradutor contemporâneo para língua portuguesa do famoso *Mabinogion*, José Domingos Morais, quando este se refere à Cultura Celta como aquela “componente esquecida do imaginário e da identidade dos povos do ocidente da ibéria”¹. Com efeito, o espaço e o tempo na costa atlântica, no que ao actual território português respeita, possuem um vasto acervo patrimonial de vestígios da vivência proto-celta, em estreita relação com as vivências celtas europeias. Esta herança ancestral que permanece, ainda, largamente, impensada, foi e é parte estruturante da constituição da identidade cultural portuguesa e peninsular, nomeadamente, nos campos da linguística, da filosofia, da literatura, da arqueologia, da espiritualidade, da mitologia, da política, das ciências, tecnologias e artes, existindo, pois, um vasto leque de autores nestes campos disciplinares que reflectem e integram valores da cultura celta nas suas obras e visões do mundo, em estreita relação transdisciplinar com autores de outras nacionalidades, esbatendo fronteiras políticas e fortalecendo laços culturais. Se bem que várias vezes abordada pelas diversas áreas disciplinares acima referidas, consideraram os coordenadores deste Colóquio Internacional a oportunidade de, sob a égide da reflexão filosófica, reunir investigadores destas diferentes áreas com o objectivo comum de buscar por essa identidade cultural celta, tão presente, quanto, se não esquecida ou, bastas vezes, ignorada, do menos, ainda, largamente, impensada.

Assim, iniciamos o nosso volume, como não podia deixar de ser, com as reflexões aportadas pelos pensadores que, a partir da finisterra irmã da Galiza, demandaram pelo *Celtismo*: [como] *mito fundacional do Galeguismo*, como Marcelino Agís Villaverde; ou como Rocio Carolo Tosar, que indagará pelo *Celtismo e Identidade* a partir de *unha mirada dende o pensamento galego*. Jorge Cunha propõe à reflexão filosófica e à história

¹ José Domingos Morais, Prefácio a *O Mabinogion*, Assírio& Alvim, Lisboa, 2000, p. 13.

das mentalidades a *permanência do naturalismo ético e do rigorismo moral celta*; enquanto Renato Epifânio, a partir do pensamento de Vicente Risco, revisitará a ideia do *nacionalismo galego* e a sua ligação e proximidade com o pensamento lusófono. Luís G. Soto reflecte, a partir de Pondal acerca das raízes míticas e lendárias do celtismo galego, em *Pondal e o celtismo: Galiza, de gente de Breogán a nação de Breogán*. Luísa Borges alarga esta linha de mútuas influências e de vasos comunicantes, a partir de Philéas Lebesgue, Vicente Risco e Pascoaes, propondo *triangulações entre o Marão, a Bretanha e a Galiza*. João Pedro Silva traz à colação a filósofa portuguesa que, porventura, mais ponderou, nas suas obras, a força identitária estruturante da cultura celta para o impulso epopeico da cultura portuguesa no mundo, com o título *o gaélico e a “alma portuguesa”*, a partir de Dalila L. Pereira da Costa. Joaquim Pinto medita filosoficamente a universalidade e a originalidade da *teo-ontologia da espiritualidade druídica*, enquanto José Manuel Barbosa buscará pelas suas mais remotas origens, indagando por *possíveis evidências do culto druídico na gallaecia antiga e tardo-antiga*. Da antiguidade para a modernidade, Helga Ribeiro buscará unir ancestralidade e contemporaneidade, em *temporalidade e ritualística celtas: a roda do ano hoje*; também Xoán ‘Milésio’ Paredes, procurará unir as linhas do passado e do futuro, a partir das práticas do presente, em *a druidaria no séc. XXI: da sobrevivência da religião galaica nativa à sua relevância futura*. Iolanda R. Aldrei refaz os caminhos literários fundadores das espaço-temporalidades peninsulares do medievo, em *os seres feéricos no espaço galaico-lusitano – reminiscências nos textos medievais: a temática melusínica*. Finalmente, aportamos ao cais atlântico de partida e de chegada deste nosso volume que encerramos com *the arrival or emergence of celtic in the Iberian Peninsula in the light of recent discoveries*, onde John T. Koch nos leva numa viagem pelas mais recentes descobertas arqueológicas, genéticas e linguísticas que atestam a centralidade da cultura celta no contexto das *mundivivências* culturais da orla atlântica peninsular, nas suas ligações com o mundo.

Terminamos este nosso brevíssimo prefácio com uma palavra de agradecimento a todos os investigadores e participantes neste Colóquio Internacional e com o desejo de que esta temática da Filosofia Celta possa voltar a ser um ponto nevralgico de encontro para Colóquios futuros.

Os coordenadores: Celeste Natário, Joaquim Pinto, Luísa Borges e Renato Epifânio.

O CELTISMO: MITO FUNDACIONAL DO GALEGUISMO

Marcelino Agís Villaverde

O coñecemento que posuímos do pasado no provén unicamente do discurso científico. Os mitos e lendas, que moi frecuentemente arraigan con máis fondura no inconsciente colectivo dos pobos, forman parte tamén da cosmovisión histórica e teñen un poder referencial que rivaliza coa historiografía científica. Hai tempo que os historiadores distinguiron entre a *historia recordada* ou memoria histórica, aludindo ao coñecemento do pasado que lembramos nós ou que herdamos do que nos contaron os devanceiros; a *memoria rescatada*, aqueloutra historia da que xa non quedan lembranzas e temos que reconstruír a partir de documentos; e a *historia imaxinada* que se crea a partir de elementos imaxinarios, lendarios ou míticos, que deforman ou adaptan os feitos acaecidos por razóns políticas ou ideolóxicas, ocultando os feitos da historia científica (Bermejo/Llinares, 1991, I, 22).

O verdadeiramente rechamante é que, ás veces, a historia imaxinada pode chegar a ter máis forza e estar máis presente na cultura popular que a propia historia científica. É o caso do mito do celtismo, construído en Galicia por razóns ideolóxicas para crear unha Historia patriótica e diferenciada de Galicia a partir do século XIX por historiadores como Manuel Murguía, entre outros, adepto ao galeguismo político e un dos pais do nacionalismo galego. Para Murguía, malia ser Galicia como o resto da Península Ibérica, un espazo xeográfico de hibridación cultural por onde pasaron moitos pobos de etnias diferenciadas, os caracteres da cultura e da “raza” celta, saliento expresamente o termo, foron tan importantes que lle deron a Galicia unha personalidade de seu. A idea non era nova pois poetas do Rexurdimento galego tiñan defendido nos seus versos este vínculo céltico desde unha perspectiva a medio camiño entre o idealismo e o romanticismo, que quedou inmortalizada na letra do himno galego, escrita por Eduardo Pondal, cando alude ao “confín dos verdes castros de nobre e valeroso chan”. Vaiamos paso a paso analizando como nace e como se consolida o celtismo como mito fundacional do galeguismo político e cultural.

Os celtas na Península: entre o mito e a realidade

Segue a ser unha cuestión debatida desde o punto de vista historiográfico a presenza dos celtas na Península Ibérica e, en Galicia, en particular.

Os historiadores actuais prefiren falar da cultura castrexa, a cultura dos habitantes dos castros, que se desenvolveu no período que vai desde finais da Idade do Bronce ata a romanización, pero sen establecer, como nas historias do século XIX, unha vinculación clara cos celtas. Os historiadores galegos da Xeración Nós, nomeadamente Florentino López Cuevillas, defenderon a tese de que a cultura castrexa é o froito da fusión entre a cultura autóctona coa cultura de pobos centro-europeos que se instalaram na Península Ibérica, dando lugar ao que Cuevillas chamou a “civilización céltica” (Cuevillas, 1953).

Outros arqueólogos e historiadores da época como francés Henri Hubert, no seu libro póstumo *Los Celtas y la expansión céltica hasta la época de la Tène* (1932), limitan moito a expansión céltica na Península Ibérica. Segundo este autor, atopamos tanto en Francia como na Península Ibérica moitos vasos campaniformes nos monumentos megalíticos “pero desde fai moitos anos -escribe- ningún cre que sexan obra dos celtas. Non temos, pois, ningún indicio arqueolóxico dos desprazamentos destes ao longo das costas occidentais de Europa, antes dun período relativamente avanzado da Idade do bronce” (Hubert, 195, 313). Téñase en conta ademais que a tradución española deste libro sobre os celtas, na editorial Cervantes de Barcelona, data do ano 1941, polo que as súas teses tiveron que ser coñecidas moi axiña en Galicia.

Con respecto á valoración actual da historiografía galega sobre a presenza da cultura céltica en Galicia, poden servir de exemplo as palabras do historiador galego Ramón Villares na súa *Historia de Galicia*, onde declara que

Na investigación actual, non obstante, hai unha tendencia a minimizar a vella singularidade desta cultura, privilexiando o aporte do Bronce, ou ben confundíndoa coa implantación romana, na que tería adquirido o seu máximo esplendor. En todo caso, ponse menor énfase na visión *invasionista* que caracterizaba a vella interpretación que, desde Murguía, colocaba na achega dos celtas o valor esencial da cultura castrexa, para analizar o fenómeno castrexo como unha cristalización dun longo proceso endógeno, procedente do Bronce Final, consistente na definitiva sedentarización da poboación. (Villares, 2004, 32).

Da mesma opinión son os historiadores da USC José Carlos Bermejo Barrera e José Manuel Vázquez Valera para os que “actualmente as teorías relacionadas coas invasións dos pobos para explicar os cambios nas poboacións prehistóricas carecen de prestixio nos centros de investigación onde se crea e se impón o saber no campo da arqueoloxía polo que se recorre

a explicacións moi distintas para minimizar o papel das emigracións” (Vázquez Varel/Bermejo, 1991, 85).

Non dubidamos da existencia desta cultura castrexa, que toma o nome do seu hábitat, o castro, lugares onde residían comunidades campesiñas que desenvolvían neste tipo de asentamento a súa vida cotiá. Outra cousa é relacionar a cultura castrexa cos celtas. Como salienta Villares, “a consideración de que a poboación antiga que habitaba os castros era de raza celta é unha tradición que, despois de ter sido hexemónica na literatura e na historia, remanece hoxe aínda a nivel popular. (...) O celtismo atingiu tal fortuna historiográfica debido a que os historiadores románticos como Murguía e logo os poetas de inspiración épica como Pondal situaron aos celtas como principal mito fundador da nacionalidade galega” (Villares, 2004, 33-34). A devoción de Murguía pola tese céltica como orixe da cultura galega foi tan entusiasta como imprudente desde a perspectiva histórica, chegando a defender que a Idade de pedra en Galicia foi tan celta como a de bronce, mentres non haxa datos concluíntes en contra (Murguía, 1888, 94). A motivación non foi outra que a de construír sobre a base científica da historiografía a nación galega. Na súa *Historia de Galicia* de 1865 Murguía “considera a raza celta como o elemento central da definición da nación galega, converténdose así o celtismo e mais a súa dimensión racial a un alicerce máis mítico ca histórico” (Villares, 2004, 34).

En realidade, Murguía e os demais rexionalistas galegos do século XIX aproveitaban un mito, o do celtismo, que se tiña cociñado a lume moi lento ao longo da historia. Da antigüidade chéganos o nome de poboadores que en lingua grega chamaron *keltoi* e *galatai*, verbas que pasaron ao latín como *celtae* e *galli*, sendo o nome do espazo xeográfico que habitaban *Keltiké*, *Galatia* ou Gallia. Un espazo que se estendía desde os Países Baixos, Francia, a parte setentrional de Suíza e o norte de Italia, así como algúns territorios da Península Ibérica. A primeira noticias foron construcións míticas nas que se relacionaba as poboacións celtas con heroes da mitoloxía grega. Este discurso lendario é tan resistente que chega a través da cultura popular ata os nosos días, aínda que xa non se crea nel. Deste xeito o que un día foi considerado un discurso serio hoxe é obxecto de burla e pasa a formar parte do cómico. Aos pontevedreses chamámoslle os “fundotes” porque nun dos pilares da casa consistorial figura escrita en pedra a lenda:

Fvundote Tvcro valiente
de aqveste río a la orilla
para que en España fveses
de villas la maravilla.

A tese da fundación da cidade por Teucro, un dos heroes da Guerra de Troia probablemente de época renacentista, foi desbotada polos rexionalistas do século XIX e substituída pola orixe celta as nosas principais vilas e cidades. No caso de Pontevedra, Murguía lanza a hipótese, sen ningún apoio arqueolóxico ou histórico, de que a orixe da cidade son dous castros celtas onde estarían actualmente a basílica de Santa María e o Convento de San Francisco. Hoxe ironízase sobre o mito pero estas informacións foron consideradas científicas polos primeiros historiadores gregos como Polibio (II a. C.) ou Posidonio (II-I a. C.) que nos falan dos pobos celtas na Galia e en Hispania durante a época da expansión romana. Durante a conquista da Galia por César e posterior romanización, foron historiadores romanos como Diodoro, Estrabón, Tácito, Plinio ou Pomponio Mela, os que nos informan da vida e costumes destes pobos considerados celtas. Daquela engadíronse a información dos primeiros contactos con estes pobos considerados célticos a raíz de enfrontamentos bélicos, o que lle deu un carácter belicoso e violento. Unha información que se reiterou nos séculos seguintes ata converterse nun estereotipo que non se cuestionou desde a perspectiva historiográfica (Pereira, 2017, 24-25). Foi un mal comezo desde a perspectiva científica que influíu moito na creación do mito do celtismo. Comezou o medievo con dúas obras que aludían aos celtas e aos galos ao referir a historia grega e romana, aínda que de forma moi breve: a *Cónica* de Eusebio de Cesarea (III-IV) e a *Historia adversum paganos* de Paulo Orosio (IV-V). Os celtas volvían presentarse como xente belicosa e pouco civilizada, reiterando un dos tópicos herdados da antigüidade. Tivo, porén, un maior relevo para o desenvolvemento do mito do celtismo na Idade Media a achega do historiador xudeu Flavio Xosefo (s. I), creador dunha xenealoxía bíblica para os galos co ánimo de amosar como todos os pobos da terra descendían de Noé e a súa familia, superviventes do Diluvio Universal. O personaxe elixido como antecesor dos celtas foi Gomer, fillo de Iafet e neto de Noé. Unha xenealoxía que logo foi aceptada por todos os escritores cristiáns e difundida practicamente sen retoques ata o século XIX, algo que contribuíu a consolidar a presenza dos celtas no imaxinario histórico europeo (Pereira, 2017, 31-32).

O Renacemento dos século XV e XVI amosou un dobre interese pola historia: primeiro, historiográfico, ao valorar a necesidade de coñecer o pasado, mesmo o prehistórico; e, segundo, filosófico, ao considerar que todo o realizado pola humanidade no pasado era importante para comprender o presente. Agora ben, non sería ata a época moderna, sobre todo os

séculos XVII e XVIII, cando agroman os ingredientes arredor dos celtas que darán lugar ao mito do celtismo. En primeiro lugar, porque na época moderna espértase un enorme interese polos druídas dos galos e britanos, considerados sacerdotes e homes sabios da cultura céltica. Unha figura a medio camiño entre a realidade histórica e as construcións imaxinarias e ideolóxicas. O druída non é exactamente un sacerdote, senón que pode ser considerado tamén un mago, bruxos ou feiticeiro, encarnado por un home ou unha muller, e que representa a autoridade espiritual, relixiosa e mesmo política do mundo celta. Unha figura que volve interesar con forza no Romanticismo, cando Murguía adapta a Galicia o mito do celtismo e que terá un enorme protagonismo na literatura galega do século XX da man de Álvaro Cunqueiro, escritor de imaxinación desbordante que sitúa a mago Merlín como protagonista da súa novela *Merlín e familia* de 1955, mostra dunha literatura fantástica de raíz galega. E iso, malia non ter noticias da presenza druídica na Península Ibérica.

No século XVIII vai cambiar o coñecemento que temos da cultura céltica porque ademais da información herdada as fontes clásicas da antigüidade, realízase unha investigación arqueolóxica e lingüística con espírito científico, aínda que os seus resultados sexan discutibles. Destaca, por exemplo, a principios de século a obra do monxe bretón Paul Pezron titulada *L'Antiquité de la Nation, et de la Langue des Celtes, autrement appelez Gaulois* de 1703. Aínda que volve presentar aos celtas como descendentes de Gomer, o neto de Noe, defende a tese de que unha parte moi importante do seu legado está agochado na lingua e nas tradicións da Baixa Bretaña. Este interese pola lingua, unido ao labor arqueolóxico que foron achegando testemuños materiais do pasado contribuíron a construír o mito do celtismo que agromaría con forza no século seguinte. Non só a Bretaña francesa senón tamén Gales e Escocia aceptaron a idea de que os celtas constituían o elemento principal das súas respectivas historias nacionais e que a poboación actual descendía deles (Pereira, 2017, 40). O que espertou o desenvolvemento dos estudos históricos, antropolóxicos e lingüísticos. En Escocia, en particular, naceu tamén unha pescuda das orixes literarias da tradición céltica a raíz dunha descuberta excepcional: “os supostos poemas de Ossian, un imaxinario bardo celta do século III, foi o impulso inicial que provocou un interese polos devanceiros celtas e polos seus descendentes actuais que conservaran a lingua e as tradicións gaélicas”. (Pereira, 2017, 43). As dúbidas sobre a súa autenticidade non foron quen de coutar o celtismo en boa parte de Europa que herdou o romanticismo.

Na Galicia do século XVIII o celtismo foi tratado, entre outros, por Frei Martín Sarmiento. Ocupase do tema na súa obra *Memorias para la Historia dela Poesía, y poetas españoles*, publicada co carácter póstumo en 1775 pero escrita entre 1741 e 1745, onde busca as orixes da poesía en España, deténdose no pasado celta da Península por considerar que puideron ter unha tradición poética expresada na súa lingua polos denominados bardos. Alí establece existencia de varias xeracións de celtas chegados a Galicia en distintas época históricas e a través de distintas vías migratorias¹. Dedicar amén un amplo espazo ao asunto na súa *Obra de 660 pliegos* e outros tratamentos esporádicos, sempre coa motivación de valorar axeitadamente a pegada dos celtas na historia de Galicia. Sarmiento defende a tese que que os celtas chegaron a Galicia procedentes do norte de Europa². O Padre Sarmiento defende mediante unha curiosa análise lingüístico-histórica de palabras como o nome da illa de Sálvora que existiron distintas xeracións de celtas en Galicia que chegaron tanto por terra como por mar. “A illa de Sálvora -dinos- era illa dos celtas en Galicia: ese nome non llelo puxeron os celtas suevos do século V, nin os celtas e turdetanos (pois eses so transmigraron por terra) logo puxéronllo outros celtas máis anteriores, que do norte transmigraron a Galicia por mar” (Sarmiento, 2008, 293, § 5698). Esta hipótese fai que Sarmiento recomende a vía filolóxica para seguir pescudando no pasado celta de Galicia, sen importan que as linguas celtas se teñan perdido pois conservamos na súa opinión moitas voces destas linguas nas linguas vivas do norte de Europa.

Asentadas as tres transmigracións dos celtas en Galicia – a dos celtas britanos por mar; a dos celtas galos, co pegote dos turdetanos, por terra, de sur a norte; e tamén por terra a dos celtas suevos (e á cal, en tempo

¹ “69. De los celtas no es menor la certeza que hay en los Autores antiguos que hablan de España, y con singularidad en Estrabon, Plinio, apiano, &c. (...) El hecho es que entrando por la tierra de Aragon, unos se quedaron allí, y mezclados con los Iberos primitivos, y extendiéndose ácia las vecindades, dieron nombre á la Celtiberia tan famosa. 70. Otros celtas camnaros más al mediodía, y doblando ácia Portugal, se vinieron extendiendo de Medidía al Norte, hasta parar en el Cabo de *Finis Terrae*, en Galicia; y en donde, ya separados, ya mezclados con los Gallegos primitivos, hicieron allí término de su tnsmigración. (Sarmiento, 1775, 28)

² “Fundome en la corta distancia que hay por mar desde Inglaterra y la Bretaña menor a Galicia y a toda la costa marítima boreal de España. Y siendo indisputable que había celtas con sus sacerdotes (los druidas) y con sus poetas (los bardos) en Alemania, Inglaterra y Francia, de todos esos países transmigrarían a España los celtas” (Sarmiento, 2008, 292, § 5694)

de Leovixildo, seguiu-se en Galicia a introdución dos godos, que nalgún modo eran tamén celtas) – ábrese un espazoso campo para discorrer e conxectar con algún fundamento de crítica, analoxía e combinatoria, sobre a etimoloxía das voces galegas. Non importa que as tres linguas célticas e a gótica perdéronse, pois se conservan hoxe moitísimas voces delas nas linguas vivas do Norte (Sarmiento, 2008, 293, § 5700).

Non é difícil concluír que, para Sarmiento, o pasado céltico foi predominante na historia de Galicia. Deste xeito, o interese polos celtas e o mito do celtismo como raíz identitaria da poboación galega, lonxe de esmorecer no século XVIII, foi gañando adeptos. Un mito que foi coidadosamente encuberto durante o século XIX coas novas disciplinas científicas encargadas de estudar as orixes prehistóricas dos pobos europeos. “A consecuencia máis importante foi a elaboración, grazas as achegas da arqueoloxía, e da lingüística, da moderna concepción dos celtas como un pobo xurdido na Idade do Ferro que falaba un conxunto de linguas emparentadas entre si pertencentes á familia indoeuropea ao mesmo tempo novas realidades sociais e políticas crearon necesidades ideolóxicas que o celtismo puido en parte cubrir: principalmente o seu uso como argumento lexitimador por determinados movementos particularistas e nacionalistas” (Pereira, 2017, 46). Algo que nos sitúa diante da figura de Manuel Murguía, un dos primeiros autores en construír os alicerces de Galicia como nación sobre a base dunha historia diferenciada e decote ignorada.

O celtismo: mito fundador da nación en Murguía

A historia é para Murguía o camiño para reivindicar a dignidade dun pobo cuxo pasado non só é descoñecido senón que foi negado ou confundido na néboa da historia xeral de España. “Como todos os pobos desherdados -escribe Murguía- trata o noso de rexenerarse nas inmortal augas da historia. Quere sacar do coñecemento do pasado as forzas e a luz necesarias para entrar resoltamente polas sendas a que lle chaman a un tempo as novas correntes do progreso humano e as novas necesidades que a fustrigan. É nesta terra bendicida, onde por segunda vez se dá en Europa o exemplo dunha nacionalidade descoñecida e negada que, querendo rehabilitarse, acode para iso ao coñecemento do seu pasado” (Murguía, 1886, XXVI-XXVII).

Toda a *Historia de Galicia* é a fonte onde podemos recoñecer o aspecto diferencial da nosa terra fronte a outras comunidades e nacións (Agís, 2020, 138-139). Pero, en particular, este carácter diferencial débese na súa opinión á pegada da cultura céltica, tan forte que nin sequera a

romanización nin as demais culturas que chegaron despois ao solo galaico foron quen de borrar de todo. Para Murguía, a antiga raza celta non está “nin morta, nin esquecida, nin de todo vencida, antes viva e pronta ao novo triunfo, informa a sociedade moderna, infiltralle a súa seiva, e dándolle aquel vigor propio dos homes da súa raza, fai que todo converxa nun punto e tenda a reconstruír aquel poderoso imperio céltico” (Murguía, 1985, I, 108). Como se pode apreciar neste breve extracto, o autor constrúe a través dunha prosa grandilocuente unha xesta histórica grandiosa arredor dos celtas pois, segundo el, todo o que somos debémollos aos celtas: “Os nomes dos lugares, os dos ríos, montes, cotarelos, canto entre nós ten unha significación e algo vale para os homes e para a historia, a eles pertence por dereito de primoxenitura” (Murguía, 1985, I, 110). Incluso o noso carácter ou idiosincrasia debémollos a eles, subliñando Murguía a inclinación poética dos galegos: “A preponderancia da raza céltica en Galicia é un feito evidente: de aquí que a poesía e a arte -expresión a máis viva das tendencias, inclinacións e sentimentos do pobos- sexa doce, triste e melancólica, e en tal grao que ningunha outra en España a avantaxa” (Murguía, 1865, I 214-215). Tamén o sentimento relixioso que se reflicte en multitude de costumes e tradición provén da raza “celto-ariana” (Murguía, 1861, I, 225).

Agora ben, máis ca unha herdanza cultural predominante sobre as demais, o legado celta é fundamentalmente étnico. Esta epopea ou mito céltico está construído sobre a raza, un legado imposible de negar ou confundir, segundo Murguía, porque foi connosco ao longo no noso devir histórico. Son moitas as pasaxes onde aparece enxalzado esta achega dos celtas na construción do pobo Galego. Para el, “a raza á que pertence, o medio no que se move o noso pobo, os sucesos que aquí tiveron lugar, nunha palabra, os múltiples e poderosos axentes que inflúen na marcha histórica desta pequena nacionalidade, explican a índole da nosa primitiva civilización, o seu desenvolvemento posterior e carácter progresivo. (...) cómpre, repetimos, deixar consignado dunha vez para sempre que a base étnica de Galicia é céltica, e que as condicións especiais nas que se desenvolveu como organismo social permitiron e aínda obrigaron a permanecer fiel ao espírito e tendencias da súa raza” (Murguía, 1985, I, 113).

O pobo galego está ligado aos celtas, en opinión de Murguía, pola linguaxe, a relixión, a arte e a raza. Realiza unha detallada demostración ao longo de máis dun cento de páxinas no seu libro *Galicia*. Unha raza que vincula á “nobilísima familia ariana” e que chegou ata nós grazas aos celtas franceses,

separados da Iberia pola cordilleira pirenaica. A nosa débada con eles é tan grande que lle atribúe mesmo o nome co que se coñece o noso territorio pois, segundo Murguía, o nome foi imposto polos romanos por consideraren a voz “*Galletia*” un diminutivo de Galia ou máis exactamente unha “pequena Galia” (Murguía, 1985, I, 118).

¿Que entende Murguía por raza? A xulgar polas afirmación de Murguía é seguro que tería lido o libro de Arthur de Gobineau *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853-55), pai do denominado “racismo científico” e defensor da superioridade da raza aria, así como a outros teóricos da época. Para este autor, as civilizacións máis antigas e puras serían o froito das migracións da raza aria, en serio risco de desaparición pola mestizaxe co sangue das razas nativas. Gobineau dedica o capítulo XVI do tomo primeiro a explicar o porqué da superioridade do tipo branco e dentro deste tipo da familia aria³ (Goibenau, 1853, 195 e ss.). Algúns parágrafos de Murguía semellan deixan translucir unha clara influencia do teórico do racismo francés. Así na súa *Historia de Galicia* escribe:

O pobo galego leva aínda impreso no rostro os sinais inequívocos da raza á que pertence (...). Ben é verdade que non soubemos conservar a nosa raza ao abrigo de toda irrupción, e que a cada paso vemos como o colono romano mestúrase e confúndese cos homes de orixe céltica. (...). Predominou a raza superior dese cruzamento ... as razas superiores que viñeron a substituílas ... piden unha extensa poboación ariana, branca, superior, para dar fructuosamente os primeiros pasos no camiño da civilización (Murguía, 1865, I, 140).

Segundo Murguía, a raza celta tiña, alén dos aspectos culturais e espirituais, uns caracteres físicos ben definidos: “cabeza máis redonda que oval, faccións redondeadas e mediana estatura, a nariz non ven recta desde a fronte como na raza árabe, senón que a separa unha depresión” (Murguía, 1865, I, 215-216). Laiase Murguía de que non soubéramos preservar a pureza da raza, permitindo a mestizaxe cos colonos romanos, entre outras razóns porque o camiño da civilización veu da man das razas superiores arias e brancas, como a celta. Este racismo é aínda máis exacerbado cando compara a raza aria coa raza negra:

³ Titúlase: “Récapitulation ; caractères respectifs des trois grandes races ; effets sociaux des mélanges ; supériorité du type blanc et, dans ce type, de la famille ariane” (Arthur de Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, (1853-1855) Livre I, chapitre XVI).

Así non se poderá dicir nunca que o estado primeiro nas razas inferiores é igual ao das superiores. Viven as primeiras nun estado primitivo permanente, mentres as últimas, apenas o coñecen cando xa se desprenderon das súas cadeas. Hai máis: o ario nos seus comezos é superior ao negro en todo o esplendor da súa civilización posible. Non é por tanto bo método científico ir buscar nos pobos salvaxes, pero que dentro de si mesmos chegaron ao summum dos coñecementos, o que mellor se atopa no home solitario e ignorante das razas europeas, o cal, aínda vivindo vida intelectual rudimentaria, preséntase con todo aos nosos ollos superior en todo ao que supoñen o seu equivalente (Murguía, 1985, I, 141).

E, quizais o que aínda é máis preocupante, levado por este entusiasmo patriótico, Manuel Murguía, home pacífico ao longo de toda a súa vida, chega a defender na súa obra *El Regionalismo*, a guerra se se trata de defender a patria ou a raza: “A historia fainos odiar a guerra (...) pero ensínanos tamén que se algunha guerra é santa, é unicamente a que se fai por defender a independencia da patria ou a preponderancia da raza á que se pertence” (Murguía, 2000, 33-34).

Nunha época como a nosa, onde o concepto de raza foi substituído polo de etnia, este tipo de argumentos en defensa da “raza” renxe nos nosos oídos e trae a nosa acordanza a xenofobia que estivo detrás das atrocidades do totalitarismo nazi e outras semellantes das que fomos testemuñas. O pai da Antropoloxía estrutural, Claude Lévi-Strauss botou por terra no ano 1952, nun breve traballo titulado “Raza e Historia”, encargado pola UNESCO, as teorías pretendidamente científicas da superioridade dos brancos sobre outros seres humanos con outra cor de pel. Volvería a profundar no asunto dúas décadas despois, tamén a petición da UNESCO, coa publicación do estudo “Raza e cultura” (1974). Lévi-Strauss deixaba claro, moito antes de que se promovesse o proxecto “xenoma humano” na fronteira do terceiro milenio, que os seres humanos eran iguais, biolóxicos e culturalmente, sendo a raza ao igual que a etnia un concepto cultural máis que biolóxico. Aquí batemos co problema de xulgar o pasado cos ollos do presente. Por unha banda, non se pode negar o racismo expresado por Murguía nos textos anteriores; pola outra, é delicado xulgar o pasado coas categorías do presente, máximo cando median descubertas científicas ou experiencias históricas que non estaban ao alcance dos homes do século XIX. Tendo en conta estes atenuantes historiográficos, algún historiador galego contemporáneo como chegou xustificar o racismo de Murguía. Así por exemplo o profesor Beramendi escribe que “a raza ocupa para Murguía o

primeiro lugar no que se refire a xénese e conservación da nacionalidade. Pero isto non debe escandalizarnos. O seu ‘racismo’, ou mellor, o seu celtismo é puramente teórico. É dicir, utilízao só para fundamentar con solidez, ‘cientificamente’ segundo os baremos dominantes no século XIX, a irredutibilidade da nación galega” (G. Beramendi, 1985, XI). Non moitos intelectuais subscribirían este tipo de xustificacións, eu entre eles.

Podemos comprender os motivos polos que Murguía enxalza a raza celta co obxectivo de construír a personalidade diferenciada de Galicia, máis por unha razón ideolóxica ou política que científica, mais o seus racismo hoxe é indefendible. Non descoñezo que foi herdeiro do concepto prerromántico de *Volksgeist*, presente nas obras de Fichte ou Herder e que, ata certo punto, limitase a demostrar que esta tese é aplicable ao caso galego. Lembremos que, segundo Herder, “Posto que o home nace dunha raza e dentro dela, a súa cultura, educación e mentalidade teñen carácter xenético. De aí eses caracteres nacionais tan peculiares e tan profundamente impresos nos pobos máis antigos que se perfilan tan inequivocamente en toda a súa actuación sobre a terra. Así como a fonte enriquecese cos compoñentes, forzas activas e sabor propios do chan de onde brotou, así tamén o carácter dos pobos antigos orixinouse dos trazos raciais, a rexión que habitaban, o sistema de vida adoptado e a educación, como tamén das ocupacións preferidas e as fazañas da súa temperá historia que lle eran propias” (Herder, 1784-91, 555).

Esta formulación que ten como aspecto central o mito do celtismo como raíz diferencial do pobo galego vai ser asumida non só por Manuel Murguía senón por outros intelectuais do seu tempo como o tamén historiador Benito Vicetto (A Coruña, 1824-1878), autor dunha *Historia de Galicia* en sete tomos, publicada no ano 1865; o historiador e xornalista compostelán José Verea y Aguiar (Santiago de Compostela, 1775, 1849), autor dunha *Historia de Galicia* publicada en 1838 e iniciador do celtismo, en opinión do historiador Justo González Beramendi (G. Beramendi, 1985, VII); historiador, periodista y poeta Leopoldo Martínez Padín (Tui, 1823-Madrid, 1850), autor dunha *Historia política, relixiosa e descritiva de Galicia*, publicada en 1849; ou o pai do provincialismo Antolín Faraldo (Betanzos, 1822-Granada, 1853).

Todos eles comparten a mesma idea romántica de construír unha xenealoxía do pobo galego enraizada nas súas orixes celtas seguindo a tese de Paul-Yves Pezron (1639-1706), quen na súa obra *L'antiquité de la nation et la langue celtes* (1703), defendera que a grandeza dunha nación

dependía en boa medida da antigüidade da súa orixe histórica. O celtismo encarna, como temos visto, dous obxectivos: un histórico, ao establecer que os celtas foron a orixe do pobo galego, logo dunha minuciosa análise da historia, costumes, lingua, crenzas relixiosas, etc.; e outro político ao xustificar un aspecto diferencial de orixe, inscrito nos caracteres da raza celta, que xustificaban a creación dunha nación diferenciada. Unha raza, como temos salientado, semellante de outros pobos celtas europeos que considera superior a outras razas peninsulares.

Tal como ten sinalado Alfredo Iglesias Diéguez, un dos biógrafos de Murguía, “o racismo, que está presente na obra de Murguía, ten diversas procedencias (biolóxica, cultural e ideolóxica) pero cumpre unha mesma función: vertebrar ó redor da raza celta tanto o pasado glorioso da Nación de Breogán, a mítica idade de ouro celta, coma o futuro, marcado pola supremacía racial da nosa propia comunidade biolóxica europea (os celtas ou arios), que achega aos galegos á contemporaneidade cos pobos verdadeiramente modernos de Europa. Murguía entrelaza a través da raza e da etnia o pasado glorioso, a rexeneración do presente e a esperanza no futuro” (Iglesias, 2001, 281). Ramón Maiz expresará esta mesma unión indisoluble de raza e nación en Murguía no seu ensaio sobre a *Idea de nación* cando afirma que para Manuel Murguía “a historia da Nación de Breogán’ é antes de nada a historia da raza galega” (Maiz, 1997, 194).

Outro dos biógrafos e bo coñecedores de Murguía, o profesor Henrique Rabuñal, ten sinalado que “procedermos dunha raza superior é garantía do noso éxito futuro pois Murguía e partícipe dun certo providencialismo que presupón que o mundo camiña a cumprir os seus destinos ao tempo que sustenta unha comunidade esencial, un ‘misterioso eslabonamiento’ que liga pasado e presente e que supón a vixencia ao longo do tempo desa nación fundamentada racialmente” (Rabuñal, 37).

Conclusión

O ata aquí presentado permite afirmar que este mito do celtismo, construído moito antes de que a historia científica contemporánea teña situado a presenza dos celtas en Galicia nos seus xustos termos, serviu como principio lexitimador da orixe diferencial de Galicia verbo doutros pobos da Península Ibérica e como xustificación da súa lexítima aspiración a ser unha nación diferenciada entre as demais nacións europeas. Foron moitos os autores que sobre todo por influencia do ideal-romanticismo creron nesta causa orixinada polo mito do celtismo. Mais probablemente ninguén a defendeu con tanta forza e a levou tan lonxe como Manuel Murguía.

O mito do celtismo permítelle a Murguía: Defender a identidade diferenciada do pobo galego con respecto a outros pobos peninsulares; Vincularnos a outros pobos europeos que posúen estas mesmas raíces celta: a Bretaña francesa, Escocia, Irlanda, Portugal, etc.; Diferenciarnos da raza e identidade de Castela; Dotarnos dun carácter ou idiosincrasia particular, herdado dos sinais identitarios inscritos na raza céltica; Liberarnos dun asoballamento histórico por parte das forzas que desde a época do Imperio romano ata a época moderna negaron a identidade diferencial de Galicia.

Todos estes aspectos son os que configuran ao celtismo como mito fundacional do galeguismo político no século XIX, sendo un dos seus teóricos máis combativos o historiador e escritor Manuel Murguía, pai da doutrina nacionalista galega. Un pensamento que expresou botando man da historia como principal aliada, facendo que o pasado histórico coincidise cunha orixe nobre e lendaria, que quixo converter en verdade científica.

Un home que tivo unha longa vida e que desempeñou un destacado papel social e cultural no contexto do rexionalismo galego, e en institucións tan importantes como o Arquivo do Reino de Galicia, do que foi nomeado arquivista xefe en 1870; presidente da Asociación Rexionalista Galega (1890); ou a Real Academia Galega, que contribuíu a fundar e da que foi o seu primeiro presidente desde 1906 ata a súa morte en 1923. Xosé Ramón Barreiro, tamén historiador e presidente da Real Academia Galega, autor dunha extensa biografía sobre Murguía definiuno como “primeiro construtor da nación”, aclarando que “el foi o primeiro nacionalista galego, aínda que tal denominación non se empregase ata as Irmandades da Fala. Baixo a denominación de provincialista, de rexionalista ou de galeguista, agochábase o nacionalista, xa que por algo foi el quen creou a teoría do feito nacional galego. E nesa fe viviu e morreu” (Barreiro, 2012, 24).

Referencias bibliográficas

- Agís Villaverde, M. (2020) Manuel Murguía, en Agís Villaverde, M. *Crónica viva do pensamento galego*, Vigo: Galaxia 2ª ed., pp. 135-141.
- Barreiro Fernández, X. R. (2012) *Murguía*, Vigo: Galaxia.
- Bermejo Barrera, J. C., Llinares García, Mª del C. (1991) Los antepasados imaginarios, en Mato, A. (1991) *Historia de Galicia, vol. 1: De la Prehistoria la Alta Edad Media*, Vigo: Faro de Vigo, pp. 21-40.
- Goibaneu, A. de (1853) *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Paris: Librairie de Firmin Didot Frères.
- González Beramendi, J. (1985) Noticia de don Manuel Murguía, en Murguía, M. *Galicia*, Biblioteca de Autores Gallegos, Santiago de Compostela: Sálvora, tomo 1.

- Iglesias Diéguez, A. (2001) Manuel Murguía : ideólogo do celtismo, en *Congreso sobre Manuel Murguía. Actas das Xornadas realizadas pola Dirección Xeral de Promoción Cultural en Arteixo, os días 25, 26 e 27 de maio de 2000*, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia.
- Herder, J. G. (1784-91) *Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad*, en Artola, Miguel (1982). *Textos fundamentales para la Historia* (7ª ed.). Madrid: Alianza Universidad.
- Hubert, H. (1941) *Los Celtas y la expansión céltica hasta la época de la Tène*, Barcelona: Ed. Cervantes.
- López Cuevillas, F. (1953) *La civilización céltica en Galicia*, Santiago de Compostela: Porto y C.ía Editores, 1953.
- Maiz, R. (1997) *A Idea de nación*, Vigo: Xerais.
- Murguía, M. (1865) *Historia de Galicia*, tomo I, Lugo: Umprinta de Soto Freire Editor.
- Murguía, M. (1886) *Historia de Galicia*, tomo III, A Coruña: Impr. A. Martínez Salazar.
- Murguía, M. (1888) *Galicia*, Barcelona: Ed. Daniel Cortezo y C.ª.
- Murguía, M. (1985) *Galicia*, Obra Completa, tomo I, Biblioteca de Autores Gallegos, Santiago de Compostela: Sálvora.
- Murguía, M. (2000) *El Regionalismo*, Santiago de Compostela: Follas Novas.
- Pereira González, F. (2017) *Nas orixes do celtismo galego. Os celtas na historiografía dos séculos XVII e XVIII*, A Coruña: Edición do autor.
- Rabuñal Corgo, H. (1999) *Manuel Murguía*, Santiago de Compostela: Laiovento.
- Sarmiento, M. (1775) *Memorias para la Historia dela Poesía, y poetas españoles*, en *Obras Póstumas*, t. I, Madrid: Monasterio de San Martín de Madrid (Jochin Ibarra Impresor). Disponible en: <http://hdl.handle.net/10347/7204> .
- Sarmiento, M. (2008) *Obra de 660 pliegos de Historia Natural y de todo género de erudición*, Vol. IV (Ed. H. Monteagudo), Santiago de Compostela/Madrid: Consello da Cultura Galega/CSIC.
- Villares Paz, R. (2004) *Historia de Galicia*, Vigo: Galaxia.

CELTISMO E IDENTIDADE: UNHA MIRADA DENDE O PENSAMENTO GALEGO

Rocío Carolo Tosar

A cultura celta é un dos elementos máis significados na construción da identidade galega. Foron moitos os autores que partiron deste fito histórico para vertebrar a personalidade galega ao ver no celtismo ese elemento diferenciador e significativo que viría a vertebrar a definición do ser galego. O que aquí pretendemos é facer ese percorrido na construción da identidade galega dende esa mitificación do celtismo a través dos seus protagonistas, culminado ca tradución ao galego do *Cancioneiro da poesía céltica* de Julius Pokorny, achega dos pensadores de Galaxia a esa construción identitaria e enriquecemento da cultura galega.

A historiografía da literatura galega sinala dous momentos clave: a Idade Media, época dourada desta cultura ao ter unha grande produción de obras na lingua galego-portuguesa; e a época contemporánea que comeza co chamado Rexurdimento, contando coa obra de Rosalía de Castro. Neste primeiro momento, a Galaecia conformaba unha unidade cultural e idiomática, que daría lugar, a unha unidade literaria evidenciada nos distintos cancioneros medievais. No entanto esta unidade verase escindida no século XII, cando a Galecia bracarense se constitúe como un Estado independente – o reino de Portugal – e a parte lucense – Galicia – mantense unida ao reino de León e Castela. A separación destes dous pobos, significou o arredamento de Galicia dun pobo que tiñan unhas características máis próximas a ela que a propia Castela, a que quedaba vinculada legalmente. A comezos do século XVI, o plano cultural colectivo veuse maltratado polo plano institucional. Basta recordar que por aqueles anos toda España estaba sometida a un centralismo institucional, por lo que a lingua oficial sería o castelán, quedando o galego desprestixiado como lingua de cultura, sendo relegada a ser lingua de campesiños e mariñeiros. Tanto é así que o galego só se mantén como lingua oral popular, desaparecendo da escrita e nas escolas, froito dese proceso de castelanización cultural, facendo que se quede estancado na súa etapa medieval. Era o comezo dunha “longa noite de pedra”, tal e como á denominaría o poeta Celso Emilio Ferreiro. Durante os séculos XVI e XIX, o galego vai enmudecer culturalmente, pero grazas ao uso dos ‘lingüistas’ do rural e do mar non chega a desaparecer, sendo eles os mellores gardiáns do idioma e polo tanto os encargados de manter viva

a alma galega, que despois continuaran tanto o padre Sarmiento no XVIII como os grandes poetas do século XIX, como Rosalía de Castro, Eduardo Pondal ou Curros Enríquez, autores que protagonizan ese rexurdimento da cultura galega. Otero Pedrayo o describe moi ben: “Cando a cultura se tivo por patrimonio dos cidadáns, quebróuse a unanimidade galega, e *a cultura somentes foi gardada polo labregos e polos mariñáns*. Polas xentes que non sabían ler nin escribir, mais que estaban postas no centro do devir espiritual da raza e da súa *psique*. Cando os homes da chamada cultura souberon casarse co iste ser galego, tiña que resultar o tipo superior, *o verdadeiramente home de cultura*”¹. O pulo de recuperación iniciado polos poetas do rexurdimento será consolidado polas Irmandades da Fala e a Xeración Nós, sendo estes últimos os encargados de levar a cumprimento o seu ideal de converter a fala en lingua². É precisamente a defensa da lingua galega, un dos elementos claves do camiño reivindicativo mediante o cal os intelectuais galegos buscaban unha reapropiación da memoria histórica para a construción desa identidade galega.

É obrigada a mención do padre Sarmiento, a pesar de que o meu propósito neste traballo é ocuparme dos autores do século XX. Son os ilustrados do s. XVIII os que inician ese momento de defensa da lingua, e moi especialmente o padre Sarmiento desmarcándose da tónica universalista de ese período. Sarmiento ve na lingua un signo identitario do pobo galego e xa na súa obra atopamos referencias ao celtismo, en concreto á chegada e asentamento dos celtas en Galicia e do seu aporte etnico-cultural e lingüístico. Máis esta só será a pedra angular para a posterior construción do mito celta, porque o celtismo non é de momento ese elemento diferenciador da identidade galega. Seguindo ao historiador Fernando Pereira “neste aspecto reside a principal diferenza –fundamental– que se ergue entre el e os celtistas do século XIX, que fixeron dos celtas a cerna da identidade galega. Pois Sarmiento non considerou aos celtas como os únicos devanceiros do pobo galego, nin sequera como os mais importantes. En troques, nunca dubidou que foi a civilización romana, de entre todas as da Antigüidade, a que deixou unha impresión máis fonda e duradeira na configuración de Galiza como país diferenciado, comezando, claro está, polo idioma”³.

¹ Otero Pedrayo, R., “Morte e Resurrección”, en: Baliñas, C., *Pensamento galego I*, Vigo: Sociedade de Estudos, Publicacións e Traballos (SEPT), 1977, pp. 105-106.

² Cfr. Baliñas, C., *Pensamento galego I*, Vigo: Sociedade de Estudos, Publicacións e Traballos (SEPT), 1977, p. 12.

³ Pereira González, F., “O celtismo na historiografía galega do século XVIII”, *Gallaecia*, 23 (2004), 221-250, p. 241.

Polo tanto, será a partir da segunda metade do século XIX cando comeza haber unha toma de conciencia de Galicia e da súa identidade propia, é o momento “en que toda Europa se sente invadida por un sentimento romántico, por un desexo ardente (*sehnsunt*) de recuperar as súas orixes e o seu modo de ser diferenciado”⁴, posto que se consideraba que a lexitimidade e dignidade dun pobo estaba directamente relacionada coas súas orixes. Neste punto onde nos situamos no centro mesmo da problemática, ocuparémonos do que o investigador Xosé Ramón Barreiro chama “o relato historiográfico sobre as orixes como medio de ‘revindicación’” que se produce durante os séculos XIX e XX. Estamos nun momento dunha gran efervescencia nos relatos que buscan clarificar as orixes do pobo para así contribuír á construción da identidade que lle é propia, remarcando a nota diferenciadora e distintiva que define a súa esencia. Deste xeito sostén Barreiro, “o celtismo mantense como unha especie de compromiso tácito, entendido como un resorte histórico-xenético que vertebra a interpretación de Galicia, e que atopa na pluma de V. Risco, a mente máis sutil e refinada, unha poética consolidación que parecía que podería resistir todos os ventos futuros da ciencia” (*Ibid*, p. 102). Foi un traballo interdisciplinar entre profesionais cun obxectivo común, a procura de fundamentos sólidos para a construción da identidade galega: “mentres que os prehistoriadores, día a día, castro a castro, reconstruían dende metas prefixadas o noso pasado céltico, Risco comentábao coa súa lóxica indestrutible, Castelao traducíao en arte popular e Otero Pedrayo o convertía en metáfora fabuladora”⁵.

O celtismo, ou mellor, a súa mitificación vai cumprir funcións distintas dependendo do autor que o trate, pero parece que todas elas van a ter un marcado carácter reivindicativo apoiado nunha apoloxía do mesmo. A procura desa identidade propicia a visión dos celtas e do celtismo como comezo da Historia de Galicia provocando que esa visión etnico-racial faga perder de vista, en certo modo, a obxectividade dos restos arqueolóxicos. Ben é certo que á paisaxe galega e a conservación dos restos do megalitismo e da cultura castrexa van servir de faro para os primeiros investigadores. O importante nese momento era a elaboración desa Historia de Galicia cun

⁴ Barreiro, X. L., “Hacia la configuración de una conciencia propia: de los problemas de Galicia a Galicia como problema”, en: Agís, M., Balañas, C., Ríos, V. (coord.), *Galicia y Japón: del sol naciente al sol poniente*, Universidade de A Coruña, Servizo de Publicacións, 2008, p. 95.

⁵ Barreiro, X. R., “A Historia da Historia. Aproximación a unha historiografía galega. De Murguía a Risco”, en: Beramendi, J. G. (Coord.), *Galicia e a Historiografía*, Santiago de Compostela, 1993, p. 192.

obxectivo moi marcado: a creación desa identidade nacional. Isto levou, en moitas ocasión, a ver máis alá dos datos, ou o que é o mesmo a encher os baleiros presentes pola falta de documentación histórica. Neste sentido, Benito Vicetto, na súa *Historia de Galicia*, recoñece que “o principal para escribir a historia dun pobo non son os datos: o principal é a imaxinación. Das cen condicións que debe posuír un historiador, noventa e nove debe ser a imaxinación, a outra o demais”⁶. Esta imaxinación de Vicetto coido que debemos interpretala como esa intuición natural, que como el mesmo afirma, non se adquire na universidade nin no ateneo, senón que é froito da experiencia. Unha intuición que nos leve a suplir a carencia de datos para a construción dun relato unitario que sexa unha nova achega na construción desa identidade da que vimos falando. É dicir, reivindica para o historiador o emprego dun método histórico intuitivo que Hölderlin asignaba aos poetas. Neste sentido, atopamos en Vicetto non unha pretensión cientifista, senón de proporcionar “un pasado mítico que serva de base para as reivindicacións políticas (...), e para a construción dese *espírito nacional* que reunise aos galegos nun proxecto común”⁷, e polo tanto, o precursor das ideas nacionalistas de Manuel Murguía, e da visión histórica dos nacionalistas do Grupo Nós, tal e como o propio Vicente Risco vai recoñecer.

Será Manuel Murguía e a súa obra *Historia de Galicia* quen vai marcar un antes e un despois na visión celta dentro da historia de Galicia e na súa identidade posto que a súa teoría sobre os celtas vai ser a base histórica do galeguismo. Murguía, a diferenza de Vicetto que foi visto máis como un literato, é concibido como un historiador rigoroso e metódico que buscaba reconstruír o pasado sentando as bases da “definición canónica da nación galega”, é dicir, o celtismo vai ser o elemento básico e esencial no seu pensamento para a súa definición de Galicia como nación: “Raza, lingua, carácter e conciencia da singularidade son os elementos constitutivos da nacionalidade galega”⁸. Os celtas, ao ser considerado un pobo superior, vai a contribuír non so a construción da identidade do pobo senón a súa revalorización e restauración da dignidade perdida en tanto en canto se

⁶ Vicetto, B., *Historia de Galicia*, vol. VII, Ferrol: Nicasio Taxonera, 1873, p. 239.

⁷ Lama López, M. X. “El celtismo y la construcción de la identidad gallega”, en: Gómez-Montero, J. (Coord.), *Minorisierte Literaturen und Identitätskonzepte in Spanien und Portugal: Sprache, Narrative Entwürfe*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001, p. 172.

⁸ Barreiro, X. L., “Hacia la configuración de una conciencia propia”, *op. cit.*, p. 105.

afirme esa orixe celta. Deste xeito, tal e como apunta María Xesús Lama López, “por primeira vez a orixe celta de Galicia utilízase como proba da existencia da nación galega, que se concibe como unha unidade inmutable a través dos tempos, e como elemento lexitimador da súas reivindicacións autonomistas”⁹, ademais de axudar para a proxección de Galicia a nivel europeo. Pretensión europeísta que continuará a través das distintas xeracións, basta recordar o que dicía Ramón Piñeiro: “éramos galegos pola nación, españois pola historia e europeos pola cultura”¹⁰, e polo tanto unha das súas grandes preocupacións xunto co resto de representantes da xeración galaxia á que pertencía era a de lle dar significado europeo á cultura galega¹¹. Volvendo ao tema que nos ocupa e intentado recapitular ás achegas de Murguía sobre o celtismo na construción da identidade galega podemos sintetizalas, seguindo a Xosé Luís Barreiro, en tres puntos: a raza celta é o noso único e verdadeiro antepasado; a clara distinción entre a poboación galega e a doutros pobos ; e, fronte á imaxe negativa de Galicia en autores literarios, historiadores e textos greco-latinos, sitúa aos celtas galegos en relación estreita coa raza aria¹², o que proporciona unha dimensión europea culta (e non salvaxe) á comunidade nacional de Galicia. Neste senso “A identificación das orixes de Galicia co asentamento sobre o seu territorio das tribus celtas — sinala Ramón Villares—, tese sostida invariablemente pola historiografía galega do século XIX, acabou por se converter nun paradigma interpretativo do carácter diferencial de Galicia, tanto no plano estritamente étnico, coma no cultural e literario

⁹ Lama López, M. X., “El celtismo y la construcción de la identidad gallega”, *op. cit.*, p. 173.

¹⁰ Piñeiro, R., *Da miña acordanza*, Vigo: Galaxia, 2002, p. 113.

¹¹ Cfr. Fernández del Riego, F., *Camiño andado*, Vigo: Galaxia, 2003, p. 219.

¹² Neste senso, é moi significativa as seguintes palabras de Teixeira de Pascoaes: “Pelo desexo, a Saudade descende do sangue ario, e pela Dor, do sangue semita. Desta forma, vos dois grandes ramos étnicos que deram orixe a todos vos polos europeos, encontraram na Saudade a sua suprema síntese espiritual” (*A saudade e o saudosismo*, p. 122). Así mesmo, Castela vai recoller esta mesma cita en *Sempre en Galicia*, e engadirá que, segundo Pascoaes, “o sangue ario, que creou o culto a forma, mesturouse co sangue semita, que creou o culto do Espírito, e a mestura dos dous ramos étnicos produxo unha síntesis moral inexplicable, que vén a ser a fisionomía propia da raza portuguesa, revelada nunha palabra intraducible, cuio significado soio coñecen os portugueses e galegos [a saudade]” (*Sempre en Galicia*, p.321). Débese ter presente que aínda que só se faga referencia explícita a Portugal, tamén se fai a Galicia pois “Galiza é um bocado de Portugal sob as patas do leão de Castela” (*A saudade e o saudosismo*, p. 52).

e, en certa maneira, tamén no político”¹³. Marcábase desta forma o feito diferencial de Galicia co resto de España, ou o que é o mesmo, dotábase ao pobo galego dunha identidade propia.

Neste punto, onde xa está a teoría asentada, vemos que vai haber unha continuidade con respecto a esta etapa historicista reivindicativa do celtismo do pobo galego onde van destacar as Irmandades da Fala, a Xeración Nós coas achegas de Vicente Risco ou Otero Pedrayo, e nós culminaremos este periplo coa tradución do *Cancioneiro da poesía céltica* de Julius Pokorny anteriormente citado.

Vicente Risco, un dos impulsores di celtismo

Vicente Risco foi un dos principais impulsores do Celtismo en Galicia durante o século XX. Como escritor, intelectual e activista cultural, Risco despregou un profundo interese polas raíces históricas e culturais de Galicia, e en particular pola herdanza celta da rexión, posto que segundo el había toda unha veneración aos montes, fontes, ríos e árbores; algo que vai concordar coa súa concepción da saudade como adoración á terra: “Sagrada Terra galega, amasada coas cinzas dos nosos avós, co suor e co sangue dos nosos irmaus, relicario das nosas lembranzas, Terra onde sementamos nosas espranzas todas, santa Nai que nos das o que somos ao estarnos feitos da sustancia túa”¹⁴.

Risco vai explorar o Celtismo desde diversas perspectivas nas súas obras literarias e ensaios. Na súa visión, a cultura celta representaba unha parte esencial da identidade galega, e o seu estudo e reivindicación eran fundamentais para comprender a idiosincrasia do pobo galego. Tal e como podemos extrapolar da súa obra, Risco era un Romántico declarado, por iso vai concibir a historia como unha ciencia que non estuda a grandes personalidades senón “agrupacións naturais do home: os pobos e as nacións”¹⁵. Neste sentido, cada pobo vai ter unha cultura de seu e vai ser a expresión “dunha mentalidade e unha sentimentalidade comúns ao grupo, no exterior, pero si superior a eles e que é a alma colectiva” (*Ibid.*, 238). Así mesmo, outro elemento fundamental dentro da súa concepción sobre o

¹³ Villares, R., “A invención do celtismo”, en: Balboa López, X., Pernas Oroza, H., *Entre nós. Estudos de arte, xeografía e historia en homenaxe ó profesor Xosé Manuel Pose Antelo*, Universidade de Santiago de Compostela, Servicio de publicaciones e Intercambio Científico, 2001, p. 557.

¹⁴ Risco, V., “O sentimento da terra na raza galega”, en: *Leria*, Vigo: Galaxia, 2020, p. 53.

¹⁵ Risco, V., *Elementos para la metodología de la Historia*, A Coruña: Nós, 1928, p. 237.

celtismo é o concepto de raza, xa presente en Murguía. Elemento que define no seu escrito “Galicia céltica” publicado na Revista Nós: “Eis á sinificación do Celtismo na Estoria d’Europa. Ora, na nacionalidade galega sinifica a superioridade da nosa Raza sobre das razas morenas euroafricanas de Iberia, e pol-o tanto, a inxusticia de que sexamos domeñados por iles”¹⁶. Un dos aspectos máis destacados do Celtismo na obra de Risco foi o seu enfoque na mitoloxía celta. Risco explorou mitos e lendas celtas, destacando a súa influencia na configuración da paisaxe cultural galego e a súa relación coa natureza e o mundo espiritual. Ademais do seu labor como escritor, Risco tamén foi un activista cultural comprometido coa revitalización da lingua galega e a promoción da cultura de Galicia. Neste contexto, o Celtismo representaba un elemento crave para reafirmar a identidade cultural galega fronte a influencias externas e promover un sentido de orgullo e pertenza entre os galegos.

Otero Pedrayo, o celtismo na esencia do ser galego

Ramón Otero Pedrayo, do mesmo xeito que Vicente Risco, foi unha figura destacada no movemento Celtista en Galicia durante o século XX. Como escritor, historiador e pensador, Otero Pedrayo contribuíu significativamente á promoción e estudo da herdanza celta na rexión. Vai asumir a concepción celtista de Murguía, afirmando que a orixe celta e responsable das notas diferenciais do ser galego: ironía, imaxinación, liberdade e apego pola terra; tal e como pon de manifesto na súa *Guía de Galicia*: “O eixo racial e psicolóxico de Galicia é celta, ao igual de Irlanda, Escocia. Cornualles e Bretaña. Maniféstase o mesmo no tipo somático, no folclore, no sentimento relixioso dos aspectos naturais, nos inmortais temas artísticos”¹⁷. Ben é certo que Otero Pedrayo non foi historiador senón xeógrafo, o que non implica que non aborde a cuestión desde múltiples perspectivas na súa extensa obra. O seu *Ensaio histórico sobre a Cultura Galega* supón unha síntese da evolución histórico-cultural de Galicia e polo tanto referencia fundamental para comprender a historia e a identidade de Galicia. Sirva para ilustrar isto a súa resposta á pregunta pola existencia dunha cultura galega: “As culturas nacen e morren na Historia, coexisten e sucédense, interfírense mutuamente na superficie pero no fondo cada unha garda un sino de seu, propio, inalienable, como sostén o grupo inspirado pola doutrina de Spengler (...) cada rexión do planeta

¹⁶ Risco, V., “Galicia Céltica”, en: *Nós*, nº 3, 1923, p. 6.

¹⁷ Otero Pedrayo, R., *Guía de Galicia*, Vigo: Galaxia, 1954, p. 95.

plenamente caracterizada está dotada dun sistema inicial de interpretación do mundo da historia e do mundo das ciencias da natureza”¹⁸.

Así mesmo, ao igual que Risco, Otero Pedrayo vai a cultivar ás relacións cos seu irmáns portugueses, tal e como afirma Raquel Bello:

A relación de Otero con Portugal foi estreita, especialmente co propio Teixeira, que era un habitual nos textos galeguistas en forma de citación ou alusión e, ademais, para Otero Portugal era, sen dúbida nengunha, un dos países irmaos de Galiza tamén polo celtismo. Esta relación de Otero con Teixeira e a corrente Saudosista non é un feito isolado, pois ten moito que ver co papel que Portugal desempeñava como referente da reintegración para o galeguismo. (...) Así como o celtismo procurava na Galiza a lexitimación dun pasado histórico, Portugal promocionava-lle o referente dun sistema literario e cultural sólido: o portugués convertíase en modelo lingüístico, os *Séculos Obscuros* enchían-se de nomes como Camões, e os autores do movemento como T. Braga ou o propio Teixeira pasaban a ser figuras centrais do galeguismo e da literatura galega”¹⁹.

Otero Pedrayo foi un defensor activo da revitalización da cultura galega no seu conxunto, incluíndo a lingua, a literatura e as tradicións populares. Neste sentido, o Celtismo representaba para el un elemento central na construción dunha identidade galega forte e auténtica.

Ambos os escritores compartían unha visión romántica e nacionalista de Galicia, na que o Celtismo desempeñaba un papel crucial como elemento aglutinador da identidade cultural galega. O seu traballo contribuíu significativamente á revalorización e reafirmación da herdanza celta na rexión, influíndo en xeracións posteriores de escritores, artistas e pensadores galegos.

O Cancioneiro de Pokorny

Chegamos a última parte desta presentación: a xeración galaxia. O celtismo foi o mito fundacional no galeguismo. Nos anos 50, os membros da que será a xeración galaxia decátanse de que xa era hora de dar un xiro a política galeguista posto que a loita dende a clandestinidade que se viña facendo non estaba producindo efecto. Foron conscientes de que debían buscar outra forma de chegar ao pobo e de facelos conscientes da

¹⁸ Otero Pedrayo, R., *Ensaio histórico da cultura galega*, Vigo: Galaxia, 1982, p. 12.

¹⁹ Bello, R., “Celtismo e saudade como repertórios míticos en Otero Pedrayo”, pp. 91-103; en: Rodríguez, J.L. (ed.), *Estudios dedicados a Ricardo Carvalho Calero*, vol. II, Santiago de Compostela: Parlamento de Galicia/USC, 2000.

súa peculiaridade propia, posto que “Galicia como cultura, como historia ou como realidade propia e singular non existía. Había, polo tanto, un baleiro nas novas xeracións, que estaban sendo formadas como súbditas do Estado español, pero non como galegas”²⁰. Era necesario, polo tanto, a creación dunha conciencia galeguista, espertar unha responsabilidade social co seu pobo, que se sentisen parte de esa historia, cultura e lingua para que loitasen pola súa supervivencia e polo seu recoñecemento público, “aprenderlles a ver Galicia con ollos de galegos” (*Ibidem*). Esta encomenda de galeguizar Galicia debía ser pública e legal e non tralas sombras da clandestinidade, e así xurde a idea de crear unha empresa editorial: Galaxia. Era hora de “dar a batalla polo prestixio da lingua amudecida e deprezada” — tal e como afirmou Francisco Fernández del Riego — “cumpría establecer a continuidade xeracional atricada, artellando ideas sobre uns e outros, para que a identidade do pobo non se perdese”²¹, por iso Galaxia se vai propoñer, como primeira medida a edición de libros que tiveran un valor significativo para a historia e cultura de Galicia. O primeiro libro que sae do prelo da editorial Galaxia foi *Antifona da cantiga* de Ramón Cabanillas. Pero xa en 1951, se publica dende a editora a tradución dunha obra moi significativa para o tema que nos ocupa, o *Cancioneiro da poesía céltica* de Julio Pokorny da man de Celestino Fernández de la Vega e Ramón Piñeiro que, na xustificación da escolla, sinalan que buscaban “ademais do prestixio da lingua, vitalizar a nosa cultura, compría escoller unha obra que polo seu contido intrínseco puidese representar unha aportación substancial á cultura galega”²². Vían na poesía céltica unha representación dos ideais que iban a sustentar para a construción dunha identidade propia que lle permitiría á construción e defensa dun pensamento propio, pensamento que tera como eido central o sentimento. E fíxense como os propios tradutores se refiren á poesía céltica: “en ningunha outra antiga literatura que non sexa a céltica atopamos ese sinxelo entusiasmo pola natureza, inconturbado e limpo de influxos da paixon humana, ceibe de convencións e de pensamentos requintados ou de finxidas atmosferas. Para o poeta celta a Naturaleza non é unha simple decoración, non é un adegño ornamental, senón que está estreitamente avencellada coa propia vida sentimental” (*Ibid.*, p. 17). Os pensadores de

²⁰ Piñeiro, R., *Da miña acordanza*, op. Cit., p. 102.

²¹ Fernández del Riego, F., *A xeración Galaxia*, Vigo: Galaxia, 1996, p. 46.

²² Piñeiro, R., e Fernández de la Vega, C., “Aclaracións dos tradutores”, en: Pokorny, J., *Cancioneiro da poesía céltica*, Vigo: Galaxia, 1991, p. 5.

Galaxia xa non recorren ao celtismo en termos nacionalistas, senón para a construción da identidade galega enfatizando nas súas raíces sentimentais e de vínculo coa Natureza, a paisaxe, a terra, só así entenderemos porque Piñeiro afirma que “a terra e a lingua son as dúas raíces máis profundas da comunidade social galega, as que lle dan conciencia da súa identidade e da súa unidade”²³, é dicir, Natureza e saudade (sentimento).

Xa para rematar, os autores aquí mencionados e tantos outros que por razóns de tempo non se puideron tratar pero trataron de forma exhaustiva o celtismo, posto que viron nel a mellor forma de resarcir a dignidade, non perdida, senón arrebatada por parte de Castela negándolle esa identidade que lle era propia: a súa lingua. Grazas ao celtismo puideron construír a súa historia e así reconstruír a súa propia identidade.

Bibliografía

- Baliñas, C., *Pensamento galego I*, Vigo: Sociedade de Estudos, Publicacións e Traballos (SEPT), 1977.
- Barreiro, X. L., “Hacia la configuración de una conciencia propia: de los problemas de Galicia a Galicia como problema”, en: Agís, M., Baliñas, C., Ríos, V. (coord.), *Galicia y Japón: del sol naciente al sol poniente*, Universidade de A Coruña, Servizo de Publicacións, 2008.
- Barreiro, X. R., “A Historia da Historia. Aproximación a unha historiografía galega. De Murguía a Risco”, en: Beramendi, J. G. (Coord.), *Galicia e a Historiografía*, Santiago de Compostela, 1993.
- Bello, R., “Celtismo e saudade como repertorios míticos en Otero Pedrayo”, pp. 91-103; en: Rodríguez, J.L. (ed.), *Estudios dedicados a Ricardo Carvalho Calero*, vol. II, Santiago de Compostela: Parlamento de Galicia/USC, 2000.
- Castelao, *Sempre en Galicia*, Vigo: Galaxia, 1986.
- Fernández del Riego, F., *A xeración Galaxia*, Vigo: Galaxia, 1996.
- Fernández del Riego, F., *Camiño andado*, Vigo: Galaxia, 2003.
- Lama López, M. X. “El celtismo y la construcción de la identidad gallega”, en: Gómez-Montero, J. (Coord.), *Minorisierte Literaturen und Identitätskonzepte in Spanien und Portugal: Sprache, Narrative Entwürfe*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001.
- Otero Pedrayo, R., “Morte e Resurrección”, en: Baliñas, C., *Pensamento galego I*, Vigo: Sociedade de Estudos, Publicacións e Traballos (SEPT), 1977.
- Otero Pedrayo, R., *Guía de Galicia*, Vigo: Galaxia, 1954.
- Otero Pedrayo, R., *Ensaio histórico da cultura galega*, Vigo: Galaxia, 1982.
- Pascoaes, T., *A saudade e o saudosismo*, Lisboa: Assirio & Alvim, 1988.

²³ Piñeiro, R., “Galicia”, en: *Gran Enciclopedia Galega*, El Progreso/El diario de Pontevedra, 2003.

- Pereira González, F., “O celtismo na historiografía galega do século XVIII”, *Gallaecia*, 23 (2004), 221-250.
- Piñeiro, R., “Galicia”, en: *Gran Enciclopedia Galega*, El Progreso/El diario de Pontevedra, 2003.
- Piñeiro, R., *Da miña acordanza*, Vigo: Galaxia, 2002.
- Risco, V., “Galicia Céltica”, en: *Nós*, nº 3, 1923.
- Risco, V., *Elementos para la metodología de la Historia*, A Coruña: Nós, 1928.
- Risco, V., *Leria*, Vigo: Galaxia, 2020.
- Vicetto, B., *Historia de Galicia*, vol. VII, Ferrol: Nicasio Taxonera, 1873.
- Villares, R., “A invención do celtismo”, en: Balboa López, X., Pernas Oroza, H., *Entre nós. Estudos de arte, xeografía e historia en homenaxe ó profesor Xosé Manuel Pose Antelo*, Universidade de Santiago de Compostela, Servicio de publicacións e Intercambio Científico, 2001.

PERMANÊNCIA DO NATURALISMO ÉTICO E DO RIGORISMO MORAL CELTA

Jorge Cunha

O propósito do texto é reconstituir alguns elementos da cultura celta que nos permitem formular o ideal ético que norteou a existência desses nossos antepassados que, apesar de tudo, conhecemos mal. Será que essa reconstituição nos permite conhecermos melhor a nossa cultura, nomeadamente a cultura portuguesa? É esse o desafio que nos impomos.

Começamos por dizer que entendemos por “ética”, na linha do pensamento de Paul Ricoeur a descrição da vida boa, com os outros e para os outros, dentro de instituições justas. Na base desta descrição dos ideais de vida, faremos também uma alusão complementar à “moral”, quer dizer, à norma da acção, em sentido deontológico, como aquele critério, complementar do primeiro, e que nos dá o fundamento da proibição de agir.

A partir desta dupla perspectiva, tentaremos dizer algo sobre a hipótese de haver uma permanência do rigorismo moral celta e observar a sua sobrevivência no pensamento português. Entendemos por “rigorismo” a tendência para defender, em maior ou menor grau, o ponto de vista da lei, quando se trata de proferir um juízo moral em situação. O contrário de rigorismo é o laxismo que admite, igualmente em graus diversos, a isenção do agente em relação ao rigor da lei, em vista das circunstâncias da situação. O rigorismo é condicionado pela ética e condiciona-a. São essas características antropológicas, culturais e valorativas que vamos tentar esclarecer e cuja permanência encontramos na história do Ocidente, nomeadamente na cultura celta e no estoicismo.

O primeiro problema que temos pela frente é a delimitação das fontes da cultura celta.

Sobre os celtas, apenas temos fontes indirectas. Um antigo estudo de Alfredo Dias Pinheiro, dos anos 20 de século passado, dá-nos um grande número de indicações sobre essas fontes: as alusões dos autores romanos, nomeadamente de Júlio César, a respeito dos celtas da Gália que escreveu na sua conhecida obra “De bello gallico” (Pinheiro, 1928, 133). Mas são informações um tanto dispersas e baseadas numa sociologia e numa historiografia de influência positivista e sem um discurso em que possamos confiar. Recentemente, o antropólogo António Medeiros tem feito um trabalho crítico e sério sobre

os vestígios da cultura celta na Galiza e em Portugal, prevenindo-nos para o perigo de ler os dados segundo opções menos aceitáveis para os ler, como seja, por exemplo, o contexto do nacionalismo galego. A cultura do Noroeste Peninsular, com efeito, não tem apenas a influência celta, como sabemos. Houve tempo em que nos concentrámos mais sobre as influências germânicas dos Suevos, como foi o caso de Newton de Macedo. Noutras latitudes, como é o caso da Irlanda, um estudioso como o teólogo Oliver Davies tem procurado identificar o resultado, aí muito conseguido, do encontro do cristianismo com a cultura celta não romanizada.

A teologia tem um acesso suplementar à cultura celta, pois podemos conhecer os celtas a partir de Paulo de Tarso. O seu local de nascimento faz dele um observador privilegiado. Como é sabido, S. Paulo escreveu aos Gálatas uma das suas Epístolas, que faz parte do Novo Testamento. Mesmo que seja controversa a identificação dos destinatários desta carta, algo pode ser dito sobre a ética, a partir desse texto que um momento de génio da literatura cristã das origens.

Na busca indirecta por este povo celta (ou conjunto de povos), que existiu de forma tão estendida no tempo e no espaço, faremos ainda uma incursão pelo pensamento de Teixeira da Pascoaes e de Dalila Pereira da Costa.

Elementos para uma ética celta

A figura do Druida ocupa uma posição central naquilo que sabemos da cultura celta. Era o sacerdote, o sábio, o depositário da memória, o terapeuta, o conselheiro. Nele converge o naturalismo, ou seja, a tomada da natureza cósmica e biológica como paradigma da vida conseguida do ser humano. Mas também o idealismo, ou seja, a narrativa ficcional sobre o destino do ser humano e do seu mundo. Um estudioso como Denis de Rougemont, no seu famoso estudo “O Amor e o Ocidente”, defende a tese de uma permanência da ética celta na cultura da Europa e dos lugares da sua influência noutros continentes. Observa-o sobretudo na literatura, nos grandes mitos recebidos na cultura germânica, na literatura trovadoresca. Ele menciona uma tese de O. Rahan segundo a qual “todos os trovadores são cátaros e todos os cátaros são trovadores” (De Rougemont, 1988, 278).

O ideal ético ambicioso do Druida leva à fundamentação de costumes de grande rigor moral, regidos por normas rígidas de comportamento e por práticas ascéticas que vão até à intolerância. Ora esse rigorismo cátaro passa para a cultura através do franciscanismo, da filosofia nominalista, do luteranismo, do pacifismo, dos movimentos encratistas, de ontem e de hoje.

Paulo de Tarso escreveu uma carta aos Gálatas. Será que este retrato tem algo que ver com esta ética ambiciosa e com este rigor normativo? Paulo deve ser considerado como um observador privilegiado da situação cultura do Planalto da Anatólia, onde o nome “gálata” era aplicado. Paulo é natural de Tarso, na Cilícia, a parte Sul dessa região. Por isso, devia conhecer a que se referia essa designação. Outra coisa é saber se a diatribe da sua carta tem algo que ver com permanências da cultura celta nesse remoto lugar. Os estudiosos da Bíblia estão divididos. Lucien Cerfaux, belga de nascimento, toma a sério a origem ocidental destes habitantes da Anatólia e vê-os como destinatários do escrito de Paulo. Claro que não se fala aí de druidas, nem de carvalhos sagrados, nem de sacrifícios humanos. Porém, há uma discussão com o que estamos a denominar “ética naturalista celta”.

Segundo este estudioso, Paulo faz deles um retrato breve. São calorosos, afectuosos, imaginativos e versáteis” (Cerfaux, 1968, 113). As hordas de gálatas (celtas) que chegaram ao planalto da Anatólia, muito antes da era cristã, são originárias do Ocidente, das margens do rio Garona, na actual França. Depois de conquistar a Tessália, as Termópilas, passam à Ásia Menor e são empurrados pelos autóctones, para o interior do continente. Deram a uma pequena povoação o nome de Tolosichorion, ou seja, terra de gentes de Toulouse. Já incluídos no Império Romano, abraçaram o cristianismo de Paulo com entusiasmo espontâneo, mas a memória da sua antiga religião mantém-se viva. Elas participavam em Pressimonte nos ritos orgiásticos de Cibele, durante os quais os sacerdotes, em transe, se castravam para imitar Atis, o amante da deusa (Cerfaux, 1968, 114).

Teixeira de Pascoaes é um poeta. Porém, o seu ponto de vista não deve ser menosprezado. O capítulo VII do *São Paulo*, dá-nos a ver a Galácia, pelos olhos poéticos do Vate do Marão. “Paulo adora a Galácia, helenizada nas cidades, bárbara e meio gaulesa nas montanhas. Os franceses, no seu primeiro ímpeto napoleónico (este *ímpeto napoleónico* é francês, embora o não fosse Napoleão), ameaçaram os deuses do Capitólio, o próprio tempo de Delfos e a Ásia Menor, que é a Maior, onde se estabeleceram para sempre”. E logo a seguir: “Estes bárbaros, espontâneos e simples, sem preconceitos filosóficos à grega, nem crenças petrificadas à judaica, são almas em plena liberdade, mas ansiosas de outro estado, que a liberdade não é decerto a aspiração mais íntima do homem. O que ele (Paulo) não quer, de modo algum, é ser escravo de outro homem (Pascoaes, 1984, 85 s.)”.

Dalila Pereira da Costa, por seu lado, hesita quanto à sua avaliação daquilo que devemos à cultura celta. Por um lado, os celtas são o primeiro povo

militarizado e machista que habitou o nosso território, desde os inícios do primeiro milénio a. C., tendo abafado o velho mundo da paz feminina, feita de afecto e de saudade, velho mundo esse que, não obstante, ficou a correr entre nós como um rio subterrâneo. Por outro lado, para Dalila, os celtas são aqueles a quem devemos o viver pela imaginação, a procura do outro lado, a concentração no futuro mais que no passado, o dinamismo da alma vagabunda que buscou e encontrou o caminho para outros mundos (Rocha, 2018, 83).

A permanência da ética dos Celtas

A ética e a cultura celta permanecem como um manancial subterrâneo que aflora em diversos elementos da cultura e da ética de diversos contextos, nomeadamente do nosso contexto português e portuense. Podemos identificar o espírito da floresta na saudade bucólica da nossa poesia tardo-medieval e renascentista de Bernardim Ribeiro, de Frei Agostinho da Cruz. A mítica cidade fraterna de Avalon permanece no espírito da cavalaria benfazeja de D. Duarte e, muito depois disso, nos cavaleiros do amor de Sampaio Bruno. Os ideais éticos da Renascença Portuguesa levam em si algo destas remotas ânsias de melhoramento do mundo, pelo predomínio da poesia sobre a dura prosa da civilização da ciência e da técnica recentes.

Talvez possamos identificar metamorfoses do druida no trovador medieval que teve tanta popularidade na Galiza e em Portugal e desenvolveu a primeira literatura da Península. Na modernidade, feita da viagem e do encontro com outros povos, encontramos de novo esse aventureiro do espírito que se orienta pelas estrelas para cruzar os mares, com verdadeiro e amplo conhecimento científico do mundo, mas imagina também a Ilha dos Amores, onde todas as figuras serão mais reais do que os severos mapas de viagem e o espírito da vã cobiça da riqueza. Enfim, a crença sebastianista pode ser vista como o delírio da aventura para lá das forças humanas, um vestígio das brumas de Avalon que povoam o imaginário do navegador que parte como Quixote e regressa pobre e realista Sancho, sem saber “tudo errou ou descobriu”.

Não poderíamos ainda encontrar uma metamorfose do druida no empreendedor que fez a revolução industrial, no cavaleiro da indústria, cujo contributo para inovar o mundo não pode também ser desprezado? É provável que essa ligação seja também possível e sensata.

A ética celta idealista pode ser encontrada noutras formas. Em S. Patrício e S. Columbano, encontramos o melhor dela, como forma de dialogar

com o cristianismo, um cristianismo, apesar de tudo distante das formas apolíneas do catolicismo romano. Mas podemos também identificá-la em outras personagens, mais próximas de nós geograficamente, como é o caso de Prisciliano, um cristão diferente, mas aceitável, que foi justiciado por ter sido envolvido nas malhas que teceu o encontro do cristianismo com o Império Romano já decadente.

O cristianismo medieval apresenta evidentes vestígios éticos da cultura celta, a ser verdade o raciocínio que vimos seguindo. Os cátaros, os albigenses, os movimentos ibéricos dos irmandiños, dos comuneiros, serão formas de pensar a vida segundo um idealismo já cristianizado e devedor de interpretações pneumatológicas da fé cristã, que levam em si muito do impulso reformador que a caracteriza nas suas formas mais adjacentes ao Evangelho de Jesus. Se evitarmos as formas inaceitáveis da escatologia joaquimita, temos, nas formas de experiência cristã baseadas no renascimento carismático actual, algo da autêntica experiência cristã: uma ética da hospitalidade ao divino e à fraternidade que podem redimir os antigos elementos de que falamos a propósito dos celtas.

A ética celta e o seu rigorismo moral

Como caracterizar, do ponto de vista da teologia moral, a ética idealista dos celtas e o seu correspondente rigorismo moral?

Tomamos como fonte primeiro destas observações a discussão de Paulo com os cristãos gálatas. O que lhes censura o Apóstolo é a sua confiança na “carne”. O que significa esta confiança na carne? Por um lado, trata-se de uma visão naturalista, de uma confiança nas virtualidades da natureza, seja a natureza cósmica e biológica, seja a natureza humana. Do ponto de vista moral, a confiança na carne quer dizer a possibilidade de atingir a perfeição pelo esforço moral simplesmente natural. Qual o motivo da censura de Paulo a esta confiança na carne?

A “carne” em sentido antropológico é o dinamismo do ser humano, manifestado nos seus sentidos: o olhar, o tocar, o sentir, o desejar. Mas isso tem algo de mal para ser censurado? De modo nenhum. Não pode haver descrição do ser humano que não passe por aí. O problema situa-se antes disso, antes da absolutização e do desenvolvimento do sentir. Não se trata de desprezar os sentidos na base de descrições teóricas e racionalistas. O cristianismo é uma religião da carne, num certo sentido. Não são os seus sacramentos celebrações dos sentidos? O saborear o alimento na Eucaristia, o emprego da água, do óleo como símbolos da própria vida?

A discussão de Paulo com os Gálatas é uma questão dupla. O que Paulo censura aos Gálatas é que não refiram o dinamismo da carne a um dinamismo anterior a ela que é precisamente o dinamismo da vida ressuscitada de Cristo. De facto, à luz do cristianismo, os olhos vêm, as mãos tocam, porque são movidas por uma acção precedente, a acção que Deus investe no seu Filho. Dessa acção são também beneficiários os seres humanos. A diferença entre esta afirmação e o panteísmo está precisamente na mediação da individualidade humana: a vida não é abstracta. A vida ressuscitada de Jesus torna-se *este* vivente concreto que é cada ser humano que lhe dá a sua confiança, no acto de fé. Paulo faz um sábio discurso aos Gálatas dizendo que a origem do seu ser não é o acaso, mas a filiação divina, que dá a si mesmo cada ser humano.

A segunda questão que lhes coloca Paulo é a questão da graça. O cristianismo não é uma religião do aperfeiçoamento esforçado da natureza carnal, como pensavam os Gálatas e pensa, de modo geral, o humanismo de todos os tempos. Há aqui uma juntura delicada. A ética, para Paulo e para os cristãos, é secundária em relação à graça divina. A ética é indispensável; mas é um prolongamento do dom gratuito e não o fundamento da vida feliz. Uma religião da graça quer dizer que a carne é precedida pela vida divina que funda e justifica o seu dinamismo.

Os celtas são naturalistas, fitólatras, zoólatras, belicistas, machistas, clericais (druidismo) e isso tem de ser temperado pela gratuidade do cristianismo. De contrário, o esforço moral é uma luta inglória e, no fundo, autodestrutiva e niilista.

Foi isso que aconteceu no cristianismo celta. Por alguma razão, os cristãos celtas irlandeses foram os codificadores dos livros penitenciários da Alta Idade Média. Eles pensavam encontrar nesse benemérito rigor a conformidade com a lei divina. Eles levaram a sério as formas de ascese de grande nobreza, como a estima da virgindade consagrada, o celibato dos monges e dos clérigos, a estrita conformidade com os mandamentos divinos. Olhamos isso com grande admiração. A inculturação celta do cristianismo foi muito eficaz. Mas foi apenas uma das formas de realização possível do cristianismo.

Permanência da ética celta

Podemos encontrar elementos na ética de hoje, especialmente ao nível do pensamento portuense. Claro que não se trata de uma ligação directa entre um passado imemorial e a actualidade. Trata-se mais de uma inspiração, um

rumor antigo que pode ser identificado por um olhar atento. Vamos enumerar alguns desses elementos, com o risco que tal transposição contém.

O primeiro vestígio que nos parece apresentar um parentesco com esse antigo mundo é o jansenismo da cultura. Cândido dos Santos reuniu diversos estudos e documentos em que mostra a existência de diversas correntes jansenistas em Portugal. O jansenismo é uma corrente diversificada, caracterizada pelo seu pessimismo antropológico e pelo seu rigorismo moral. Assinala a presença, no Porto, de um competente jansenista, o Padre António Cardoso, que adquiriu repercussão internacional. Pois este homem escreveu um tratado sobre a usura, no tempo em que a proibição desta se aproximava do fim. No texto revela um extremo rigorismo moral, uma oposição clara ao probabilismo e coloca-se na perspectiva da gratuidade absoluta da caridade como contexto para o empréstimo de dinheiro (Santos, 2014, 99 s.). Na linha do seu confrade António Pereira de Figueiredo é igualmente um fervoroso regalista. Escreveu também um tratado de física, o que mostra outro elemento interessante, pois o progresso do conhecimento científico anda, normalmente, aliado ao rigorismo moral. O rigor da norma moral universal costuma andar ligado ao universalismo do conhecimento matemático do mundo.

Este aspecto do jansenismo, relaciona-se também, a nosso ver com o idealismo republicano da cultura portuense. Como é sabido, o pensamento republicano encontrou no Porto os seus mais puros pensadores, como é caso de Sampaio Bruno e Guerra Junqueiro. A ideia republicana tem algo da generosidade gratuita do franciscanismo e de outras ideias imaculadas como o pacifismo. A nosso ver, esse idealismo votado à implantação do regime republicano, como instituição justa, leva em si algo das antigas ideias de que falámos antes. Por sua vez, o Antigo Regime, com a dinastia hereditária, as dignidades e as desigualdades da escala social é vista como algo impuro que deve ser superado mesmo pela força. Mesmo que as ideias sejam correctas, o que impressiona é o zelo revolucionário que desconhece a mistura do bem e do mal em todas as coisas deste mundo. O comunitarismo republicano continua, a seu modo, a saga do idealismo ético celta.

Aludimos ainda a outro aspecto cuja inspiração nos parece remontar longe. Trata-se da crítica do aparato visível da religião. Sabemos que a cultura portuense, ao contrário do que sucedeu em outros contextos na modernidade, se manteve crente em Deus, seja em forma deísta seja panteísta, mas praticou uma crítica radical da comunidade visível, a igreja, e principalmente dos vícios do clero. Mais uma vez, nos interessa pôr em evidência o carácter

rigorista e idealista do fenómeno e não a conveniência e pertinência da crítica ao catolicismo, com o seu cortejo de defeitos e hipocrisias.

Conclusão

Não se afigura fácil ter uma noção precisa sobre o que seja a cultura celta. Mais difícil ainda se torna a tarefa de aproximar fenómenos tão distantes como a cultura celta e a nossa cultura de hoje. O texto que agora se conclui pretende, no entanto, ser um exercício destes. Como, ao nível cultural, não há nada de novo debaixo do céu, podemos fazer esse exercício e mostrar como há permanências e continuidades entre esse passado remoto e o quotidiano dos dias que nos é dado viver. Verdadeiramente novo, para quem tem a graça da fé cristã, é a encarnação de Deus. Mas é precisamente nesse acontecimento que todas as realidades são fundadas e onde todas ganham a sua consistência. A totalidade dos ensaios culturais e éticos, que houve e haverá no mundo, tem nesse *antes* do mundo a sua última referência. Apenas o mal absoluto não pode ser referido à encarnação divina. Mas esse é outro discurso.

Bibliografia

- Cerfaux, L. (1969), *O itinerário espiritual de S. Paulo*, Lisboa, Sampedro.
- Costa, Dalila Pereira da (1984), *Da Serpente à Imaculada*, Porto, Lello.
- Davies, O. – Th. O’Loughlin (1999), *Celtic Spirituality*, Paulist Press.
- De Rougemont, D. (1988), *O Amor e o Ocidente*, Rio de Janeiro, Guanabara.
- Medeiros, A. (2006), *Dois Lados de um Rio. Nacionalismo e etnografia na Galiza e em Portugal*, Lisboa.
- Medeiros, A. & Salwa Castelo-Branco (2022), *Outros Celtas. Celtismo, modernidade, e música global em Espanha e Portugal*, Lisboa. Tinta da China.
- Pascoaes, Teixeira da, (1984), *São Paulo*, Lisboa, Assírio e Alvim.
- Pinheiro, Alfredo Dias (1928), *Os celtas e os povos com eles relacionados*, Guimarães, Tipografia Lusitana.
- Rocha, A. (2018), *A segunda vinda da saudade. O messianismo em Dalila L. Pereira da Costa*, Porto, UC Editora.
- Santos, C. (2014), *Jansenismo e antijansenismo em Portugal*, Porto, UC Editora.

**A “NOSSA CIVILIZAÇÃO CÉLTICA”,
SEGUNDO VICENTE RISCO
Renato Epifânio**

Se houve alguém com um percurso particularmente sinuoso no universo galeguista do século XX, esse alguém foi, provavelmente mais do que qualquer outro, Vicente Risco, como aqui iremos, de forma breve, recordar.

Nascido a 1 de Outubro de 1884, em Ourense, onde foi amigo de infância de Ramón Otero Pedrayo, Vicente Risco veio a licenciar-se em Direito na Universidade de Santiago de Compostela, em 1906, tendo ainda estudado em Madrid, onde foi aluno de Ortega y Gasset.

Em 1917, fundou, com Arturo Noguerol Buján, a revista *La Centuria*, uma das antecedentes mais evidentes da Revista *Nós*. Ainda em 1917, ingressa, pela mão de Antón Losada Diéguez, nas *Irmandades da Fala*. De forma dir-se-ia meteórica, Vicente Risco tornou-se, nos anos seguintes, na grande figura de referência do nacionalismo galego – em particular, com a publicação, em 1920, da obra *Teoria do nacionalismo galego*.

Paralelamente, porém, Vicente Risco apoia num primeiro momento a Ditadura de Primo de Rivera. Já na década de trinta, funda, com Ramón Otero Pedrayo, o Partido Nazonalista Republicán de Ourense. Em Outubro de 1931, é o primeiro subscritor de um manifesto galego pró-católico.

Nesse manifesto, antecipa-se em grande medida o seu gradual afastamento da Frente Republicana e a sua contrapolar aproximação ao franquismo. Como corolário simbólico desse percurso, em Agosto de 1936, Vicente Risco participa, como Director da Escola Normal de Ourense, na reposição solene da cruz católica nas escolas, organizada pelas autoridades franquistas. Entre a militância católica e a militância republicana galeguista, a primeira parece ter vencido nessa sua “guerra civil” interior.

Em 1938, Vicente Risco começa a colaborar no órgão franquista *La Región*, o que foi visto como mais uma “traição” por muitos dos seus ex-camaradas galeguistas, quase todos eles entretanto exilados. Ainda assim, manteve algumas amizades no universo galeguista: como as de Otero Pedrayo e Francisco Fernández del Riego. Por sua influência, Vicente Risco redige um estudo de etnografia para a *Historia de Galicia*, dirigida por Otero Pedrayo, a par de outros trabalhos.

Tendo-se jubilado em meados dos anos 50, Vicente Risco continuou a publicar trabalhos de etnografia na imprensa galega, paixão que, apesar de

todas as vicissitudes políticas, nunca abandonou, mesmo quando começou a usar mais regularmente o castelhano como a sua língua de escrita. Em 1961, publicou ainda a obra *Léria*, uma antologia de textos anteriores à guerra civil espanhola. Provavelmente mais do que qualquer outro, Vicente Risco terá lamentado a erupção dessa guerra. Se não fosse ela, o destino de Vicente Risco teria sido, decerto, muito diferente. Ousamos supor que terá pensado isso mesmo, ao falecer, a 30 de Abril de 1963, na sua cidade natal.

*

Obra de evidente cariz sistemático e doutrinário, a *Teoria do nacionalismo galego*, publicada em 1920, começa por dissertar sobre o “nacionalismo galego”, que, segundo Vicente Risco, deve ser entendido como “a doutrina que enforma o movimento de reivindicação da personalidade da Galiza frente à sorção [no original está: ‘sorbencia’] do centralismo espanhol”, sendo que Vicente Risco equipara expressamente o nacionalismo galego, ou “galeguismo”, ao nacionalismo basco e ao nacionalismo catalão, ainda que ressalve: “O nosso nacionalismo, para ser algo, tem que ser um galeguismo, e não um *euskarismo* ou um *catalanismo* traduzidos na nossa fala” (p. 3).

Salvaguardando que, na sua visão, o nacionalismo galego não é, ou não deve ser, “separatista”, Vicente Risco descreve depois o processo de “desgalaização” da Galiza: como “perda das nossas tradições, dos nossos costumes, da nossa fala, da nossa liberdade”, “cheia de vergonha de si mesma (p. 5). Face a isso, expressamente propõe-se “trabalhar na reconstituição espiritual, social e económica da Galiza” (p. 6) – e saliente-se aqui a hierarquia, decerto não arbitrária: primeiro o plano espiritual, depois o plano social (ou político) e económico. Daí acrescentar que “precisamos de autonomia nas três ordens”.

Por “reconstituição espiritual” deve entender-se, nas palavras do próprio Vicente Risco, “a criação e conservação da civilização galega na Fala, na Arte e nos Costumes”; por “reconstituição política”, a “autonomia integral” e o “acomodamento do Direito às leis, às necessidades e aos costumes jurídicos da Galiza”; por “reconstituição económica”, “o levar a nossa terra à máxima produção” e a uma “justa e equitativa distribuição da riqueza”, o que só acontecerá quando todos os galegos tiverem – citamos do original – “pan, vestido, casa y-aforros” (pp. 6-7). Eis, em suma, o horizonte de pensamento – e, não menos importante, de acção – que Vicente Risco propõe a todos os galegos nesta sua obra. Na visão de Vicente Risco, o pensamento leva necessariamente à acção.

Depois, no segundo capítulo da obra, Vicente Risco oferece-nos uma panorâmica das “lutas nacionalistas” do seu tempo (pp. 7-8), dissertando ainda sobre os fenómenos do “federalismo” (pp. 8-9), do “centralismo” (pp. 9-11), centrando-se depois no “nacionalismo em Espanha” (pp. 11-13) e na “ineficácia do Estado espanhol” (p. 13-14). Tudo isto para, de novo, fazer a apologia do “nacionalismo na Galiza”, a partir de uma reconstituição das suas raízes históricas (pp. 14-16). Apesar dessas raízes histórias, faltava, na visão de Vicente Risco, uma “doutrina integral do nacionalismo”. Daí toda a importância histórica das “Irmandades da Fala”, como expressamente refere (p. 16), desde logo, como é sabido, na reabilitação do galego como língua principal da Galiza.

Disserta depois, Vicente Risco, sobre “a nacionalidade galega”, abordando os seguintes tópicos: “o que é uma nação” (pp. 16-18); “o chão galego” (p. 18); “a gente galega” (pp. 18-19); “a fala galega” (pp. 19-20); “a sociedade galega” (pp. 20-22); “a mentalidade galega” (p. 22); “o sentimento galego” (p. 23); “os interesses e os problemas da Galiza” (pp. 23-25). No capítulo seguinte, “A ética do nacionalismo galego”, fala-nos dos “direitos da Galiza como região espanhola” (p. 26), dos “direitos da Galiza como nação” (p. 27-28), do “dever da Galiza como nação” (pp. 28-29) e da “vontade nacionalista” (pp. 29-30). O capítulo seguinte, “A teleologia do nacionalismo galego”, será porventura o mais original. Nele, após falar sobre “a crise do europeísmo” (pp. 30-31), faz a apologia do “atlantismo” (pp. 31-32), que contrapõe à “civilização mediterrânica”, estabelecendo ainda uma ponte com as “nações célticas” (pp. 32), distinguindo, nessa esteira, “três civilizações” (pp. 32-33).

Assim, segundo o próprio Vicente Risco, temos a “civilização mediterrânica”, como a “civilização da Inteligência”; a oriental e a norte-americana, como a “civilização da Vontade”; finalmente, “a de Portugal e da Galiza é a civilização da Memória...Morrinha e Saudade”. A esse respeito, convoca expressamente o nome de Leonardo Coimbra, considerando, porém, “o saudosismo e o criacionismo português ainda lírico demais”, e acrescentando: “A missão histórica da Galiza e de Portugal é de opor ao mediterraneísmo, o atlantismo, fórmula da Era futura” (p. 33). A esse respeito, disserta ainda sobre o “símbolo da Atlântida” (pp. 33-34), alegado “símbolo da nossa civilização céltica” (p. 34). Por fim, no capítulo sobre “A pragmática do nacionalismo galego”, fala-nos sobre “As Irmandades da Fala” (pp. 34-35), “O programa de Lugo” (pp. 35-40) e as “Conclusões aprovadas em Santiago” (pp. 40-44).

Um século depois, obviamente, muitas destas “Conclusões” estão irreversivelmente datadas, tal como acontece com a sua obra-irmã portuguesa

– falamos, claro está, da *Arte de ser português* (1915), de Teixeira de Pascoaes, de quem Vicente Risco foi muito próximo. Na correspondência entre ambos recentemente editada (*Teixeira de Pascoaes, Vicente Risco: Epistolário*, Allariz, Fundação Vicente Risco, 2012), podemos ler expressões como estas: “Meu querido Confrade” (20/2/20), “Meu querido amigo” (10/3/20), “Meu querido amigo e confrade” (20/3/20), “Meu muito estimado confrade” (12/5/20), “Meu querido confrade e amigo, irmão na saudade e na esperança” (21/5/20), “Meu muito querido camarada” (12/11/20), “Meu querido camarada” (12/12/20), “Meu querido irmão” (10/7/21); “Querido irmão” (21/8/21), “Queridíssimo irmão” (18/3/26)”. Algo porém de inteiramente actual nas duas obras se mantém – desde logo, a prevalência da acção no plano espiritual sobre os planos político, social e económico. Um século depois, importa, cada vez mais, ter isso em conta.

PONDAL E O CELTISMO: GALIZA, DE GENTE DE BREOGÁN A NAÇÃO DE BREOGÁN

Luís G. Soto

Ressurgimento e celtismo

O poeta Eduardo Pondal (Ponteceso, 1835 – A Corunha, 1917) encontra-se entre as figuras que com a sua obra mais têm contribuído a despertar o interesse pelo celta e a espalhar o celtismo na Galiza.

Com Rosalia de Castro e Manuel Curros Enríquez, Pondal protagoniza o Ressurgimento, propriamente a nascerça, da literatura em língua galega no século XIX. Os textos basilares e capitais são: *Cantares gallegos*, de Rosalía, em 1863; *Follas novas*, de Rosalia, e *Aires d'a miña terra*, de Curros, em 1880; e *Queixumes dos pinos*, em 1886, de Pondal.

Pois bem, os celtas gozam de uma notável presença em *Queixumes dos pinos*. Assim, os celtas e o celta, sob várias denominações, funcionam como metáforas que servem para identificar e caracterizar Galiza e com isso propiciar a aparição, além de na literatura, da nação galega.

Nessa linha, Pondal é autor do hino galego. Quer dizer, escreveu um poema, “Os pinos”, com essa finalidade: tornar-se o hino da Galiza. E conseguiu-se. Primeiro, popularmente; depois, oficialmente. “Os pinos”, escrito em finais do século XIX, foi adotado pelo movimento político-cultural galeguista e progressivamente pelo povo, desde inícios do século XX, como hino galego, convertendo-se em oficial da Galiza em 1984. Neste poema, o celta está presente através de Breogán, sendo Galiza denominada “fogar de Breogán” e “nação de Breogán”.

Em suma, para fazermo-nos uma noção do celtismo, e a sua significação em Pondal, vamos revisitar o que se diz acerca dos celtas e de Breogán em *Queixumes dos pinos* (Pondal 1886; 1996) e no hino galego, o poema “Os pinos” (Pondal 2001: 16-20; 1996: 111-113). Referirei os poemas de *Queixumes dos pinos* pelo seu número arábigo na edição galega (Pondal 1886; 1995) e pelo seu número romano na edição portuguesa (Pondal 1996). Adapto o texto ao português, mas conservo a toponímia e antroponímia galega. Sigo a minha indagação sobre Pondal (Soto 2019), na revisitação de ambas as temáticas, “os celtas” (189-193) e “gente de Breogán” (193-199), em *Queixumes dos pinos*.

Os celtas

O gentílico celta desfruta de uma abundante presença: figura em treze poemas, tendo quase trinta ocorrências. Regista-se duas vezes “céltico” (45-XLV, 77-LXXVII) e em quatro ocasiões “celta” (30-XXX, 33-XXXIII, 41-XLI, 43-XLIII), duas com nome próprio, o “pastor” Temunde (33-XXXIII) e o chefe Folgar (41-XLI). Nas restantes ocasiões, mais de vinte, sai a denominação coletiva “celtas”. Apesar da sua notável presença, o gentílico celta é empregue pouco para designar Galiza e/o os galegos. Há, pelo menos, duas razões: porque celta faz referência ao antigo e porque o presente não guarda continuidade nem está em concordância com esse passado.

Chão

Em três ocasiões, o celta, referido ao “chão” serve para designar Galiza (12-XII, 45-XLV, 76-LXXVI). Nos três casos, trata da Galiza contemporânea dos *Queixumes dos pinos*. No primeiro, a “terra” de Bergantiños está “tendida”, estende-se, sobre o “chão dos antigos celtas” (12-XII). No segundo, a “boa terra natal” é fendida, arada e trabalhada, “no céltico chão” (45-XLV). No terceiro, os “campos de Suévia” são “dos celtas nobre asilo” (76-LXXVI).

Associado a Bergantiños (12-XII) e a Suévia (76-LXXVI), o chão dos celtas é identificável com Galiza, não apenas como localização, mas também como entidade histórica, com alguma consciência de si e vontade de seu (sublinhadas em 76-LXXVI, mas não ausentes em 12-XII). No segundo caso, a identificação do “céltico chão” com Galiza é mais complexa, porque o salientado, no poema (45-XLV), é o sujeito histórico-político: a “raça”, “estirpe” e “gente” de Breogán, que trabalha a “terra natal” e pela “terra verde”, para a tirar do “olvido”, no quadro da libertação concertada dos “povos ibéricos”, no horizonte de uma comunidade ibérica e até ibero-americana.

Nos três casos, o “chão” dos celtas aparece como um substrato, cujo contacto vivifica o estrato: a “terra de Bergantiños” (12-XII), a “terra natal” e a “terra verde” (45-XLV), os “campos de Suévia” (76-LXXVI). Os celtas passaram, pereceram e desapareceram, mas no chão em que moraram e onde morreram ficam alguns restos ou alguns rastros seus que, estando inativos, podem, no entanto, ser ativados.

Povo?

Lendo *Queixumes dos pinos*, cabe pensar que os celtas som, foram, um povo da antiguidade. Em quase todas as menções, são ligados explicitamente ao tempo antigo (12-XII, 14-XIV, 30-XXX, 33-XXXIII, 37-XXXVII, 41-XLI,

45-XLV, 51-LI) e, alguma vez, implicitamente (43-XLIII, 50-L). Pouco sai o antigo, a “antiga idade” (31-XXXI), que não tenha a ver com os celtas: a antiguidade mitológica (19-XIX), o passado dos povos ibéricos (45-XLV, 75-LXXV), a antiguidade geológica ou cosmológica (16-XVI, 58-LVIII, 68-LXVIII, 81-LXXXI). Em suma, os celtas pertencem à antiguidade histórica (pré-histórica ou proto-histórica), que ademais, tratando-se da Galiza, representam. Mas, não são qualificados nunca como povo. Esta denominação fica reservada aos “povos ibéricos” (45-XLV) e também, curiosamente, ao povo galego, seja em positivo, tacitamente aludido, como “o povo que luta” (77-LXXVII), seja em negativo, expressamente censurado, como “povo tão só envaidecido” da “gleba” (81-LXXXI). Este fica também englobado na menção genérica dos “povos em baixaza sumidos” (81-LXXXI) e dos “povos ignaros” (91-XCI).

Povoadores antigos

Os celtas encaixam na categoria de povoadores: aqueles que povoaram e “vi-rão” ainda “povoar nosso eido” (43-XLIII). O “nosso eido”? Designadamente, o Támara (43-XLIII); por extensão e analogia, Galiza. Seriam semelhantes aos seus “filhos” (nomeadamente, os de “Breogán”), a “estirpe” “emigrante”, que modernamente “povoam” América (45-XLV). Mas, à diferença destes que se integram nas culturas e sociedades americanas existentes, os celtas possuíam uma sociedade e uma cultura próprias.

Segundo vemos, auscultando apenas os poemas em que são mencionados os celtas, estes habitantes antigos vivem em castros (43-XLIII, 51-LI), praticam o pastoreio (33-XXXIII) e a caça (14-XIV, 30-XXX, 50-L), talvez a agricultura, mas esta parece a atividade dos seus “filhos” modernos (12-XII, 45-XLV, 51-LI), contemporâneos e conterrâneos dos *Queixumes dos pinos*, não refugam a guerra (30-XXX, 33-XXXIII, 41-XLI), possuem uma cultura oral, os cantos e narrativas bárdicos (14-XIV, 30-XXX, 37-XXXVII, 41-XLI, 43-XLIII), e material funerária (14-XIV, 30-XXX, 33-XXXIII, 41-XLI). A menção de uma “virgem dos celtas”, na realidade uma “fada” (51-LI), pode fazer pensar em alguma religiosidade. Ainda cabe assinalar algumas paisagens habituais e prediletas suas: vales (14-XIV), pinhais (30-XXX), etc. Lembremos, e salientemos, a presença e papel das mulheres nessa coletividade: não só combatem homens, guerreiros e heróis como Brandomil (33-XXXIII), senão também mulheres, heroínas, como Maroñas (41-XLI); não só cantam bardos, como Lugar (37-XXXVII) ou Margaride (41-XLI), senão também mulheres, como Maymendos (43-XLIII); não só caçam os homens, senão também mulheres, como Rentar (14-XIV) e Baltar (50-L).

Antepassados, sucessores

Isto tudo foi antigamente. Mas, nos tempos e no espaço dos *Queixumes dos pinos*, na Galiza do XIX, ainda fica algo, na verdade, bastante. Conserva-se, primeiro, a geografia física: é possível transitar as paisagens que foram dos celtas e até contemplá-las transmutadas em natureza histórica ou história natural. Os celtas, individual e coletivamente, eram semelhantes aos pinheiros (14-XIV, 30-XXX): agora, em ausência daqueles, estes (como também os castanhos, 37-XXXVII; ou um carvalhal, 67-LXVII) lembram os celtas, e os pinheiros até falam, fungam, por eles. Conservam-se, também, os “castros” (43-XLIII, 51-LI), que com a sua presença também falam deles, como obra deles (51-LI) e semelhantes a eles (43-XLIII). Conservam-se, igualmente, os “sepulcros” (14-XIV, 30-XXX, 41-XLI): dolmens (14-XIV), antas (33-XXXIII), etc. Conservam-se, ainda, os nomes: seja como topónimos, como Brandomil (55-LV) e Maroñas (41-XLI); seja ainda como antropónimos, como Rentar (18-XVIII) ou Gundar (14-XIV).

Contudo, destes “antepassados” (30-XXX), os seus sucessores, não necessariamente descendentes, contemporâneos e conterrâneos pouco ou nada sabem e, pior ainda, querem. Em Suécia, naquela época, os “filhos dos celtas cumprem serva e inobre vida” (35-XXXV). Vivem mormente do campo (45-XLV, 51-LI), mal, e emigram, como a bergantiñá (12-XII), Rentar (18-XVIII) e muitos (45-XLV). Na emigração, e nomadismo, têm precedente nos antigos celtas (30-XXX). Não se comportam como esperavam Temunde (33-XXXIII) e Maymendos (43-XLIII): reconhecendo e admirando o memorial do “valente Brandomil” (33-XXXIII), reconhecendo e prolongando o “tempo antigo” (43-XLIII). São um “povo” da “gleba” (81-LXXXI): ignaro, i.e., ignorante, e ignavo, i.e., indolente (e cobarde), em suma, sem consciência de si e sem vontade de seu. Há, no entanto, exceções: o “povo que luta” (77-LXXVII), com as suas figuras singulares (67-LXVII) e movimentos coletivos (76-LXXVI).

Essência: referência

Os celtas fazem parte, como um elemento essencial, das denominações metafóricas da Galiza, sejam estas do passado, nomeadamente Brigándsia (14-XIV) e Finián (30-XXX), ou sejam estas do presente, Erín (51-LI), ou do presente e futuro, Suécia (35-XXXV, 76-LXXVI). A exceção, pela sua origem grega, é Messénia. E também fazem parte, os celtas, das denominações metonímicas, em concreto, Bergantiños e Xallas. O celta é um componente essencial: mas, não como atributo ou característica (fora das denominações

antigas, Brigándsia e Finián), senão como referência ou coordenada. Dito por outras palavras, os galegos contemporâneos não são celtas, mas podem definir-se com relação a esse eixo, tomando os celtas como referência ou coordenada. Vemo-lo, paradigmaticamente, com a gente de Breogán.

Gente de Breogán

Breogán é um antropónimo, muito pouco definido, que poderia passar por um topónimo: “gente de Breogán” (1-I, 90-XC), “terra de Breogán” (25-XXV), “raça de Breogán” (45-XLV), “filhos de Breogán” (67-LXVII). Até nestas duas últimas menções poderia indicar a procedência. Mas, trata-se do nome de um homem, um herói de quem nada se diz em *Queixumes dos pinos*. Breogán é o protótipo que dá, não origem, mas nome à “raça”, à “estirpe”, aos “filhos”, à “gente” (45-XLV). É o nome que agrupa, ora por filiação (raça, estirpe, filhos) ora por adoção (filhos, gente).

Filiação

Filiação e adoção são termos que há que perceber em sentido amplo e aberto. Filiação não remete a uma paternidade originária única e uma genealogia linear rígida, de onde e segundo a qual derivariam a raça, a estirpe, os filhos. Filiação é o vínculo que se estabelece e mantém através de sucessões, mestiçagens e hibridações: quanto a isto, é muito significativa, e conclusiva, a alusão à “estirpe” “emigrante” e os “filhos” que “povoam” o continente americano (45-XLV). E a adoção é um vínculo estabelecido pelos filhos, reconhecendo uns maiores e ligando-se com eles e entre si. Basta pensar, significativamente, nos poemas primeiro (1-I) e penúltimo (90-XC): é “gente de Breogán” quem recolha o “sinal” e assumo o “combate”, nomeadamente, o “bergantiñán” (1-I) e o “sonoroso” (90-XC), um conterrâneo e contemporâneo seu indefinido. Ora, esse bergantiñán, natural de Bergantiños, e mais ainda esse “sonoroso”, que não tem de ser bergantiñán, não é apenas celta, mas também romano, suevo, hispânico, ibérico, americano, europeu, com raiz e selo clássicos gregos, ... e até galego, segundo vai constando nos poemas de *Queixumes dos pinos*.

Formação

No poema (1-I), surge a “gente de Breogán” como possível designação da Galiza, que apareceria como povo organizado. Este seria o terceiro, e último, termo de um processo de analogias e equivalências: pinheiros (de Ponte-Ceso, de Bergantiños) = “gente de Breogán” = povo da Galiza. Num

primeiro momento, os pinheiros passam de “massa escura informe” a agrupamento ordenado, “em” esquadrão “formados” (1-I). A visão da massa informe deixa passo à noção de formação, de agrupamento ordenado. Num segundo momento, o esquadrão de pinheiros é comparado, e identificado, com “gente de Breogán” (1-I). Esta segunda transformação, esta nova visão, reforçada —vivificada— pelo “fungar” dos pinheiros, suscita a reação do “bergantiñán”: “cuida que do combate murmuram” o sinal (1-I). E acolher esse sinal representaria o terceiro passo: enfrentar a realidade, pelo menos a virtualidade, do povo da Galiza. Esta reação, este processo, é o esperável do “bergantiñán” (1-I), do “sonoroso” (90-XC) e, em geral, de quem ler *Queixumes dos pinos*. Esperável, mas nem muito menos seguro.

Entendimento

Essa hipotética reação, e a confrontação com Galiza, arranca da confluência de uma experiência interior, as “suidades” do bergantiñán e do “sonoroso” (1-I, 90-XC), e um objeto exterior: a visão (e audição) dos pinheiros. Ora, este encontro é tratado nesses poemas (1-I, 90-XC), elidindo o objeto e reclamando, para a sua identificação, o envolvimento do sujeito leitor. A comunicação, e compreensão, do facto, a visão (e audição) das árvores, exige que quem ler identifique os pinheiros, não apenas no título e no conjunto do livro, mas também, e sobretudo, fora do texto. Deve olhar para fora e ver os pinheiros, estabelecendo na compreensão uma cumplicidade entre o bergantiñán, o autor e a pessoa que lê. Surge no primeiro poema (1-I), e ratifica-se no penúltimo (90-XC), uma comunidade de entendimento, que poderia —e deveria— ser, também, uma comunidade de ação. Pelo menos, é o esperável, em consequência de ler e a ler o poemário.

Em concreto, é esperado que a pessoa que ler estes poemas (1-I, 90-XC) repita o gesto, que ela fez para identificar os pinheiros, e procure ao longo do livro e fora do livro a “gente de Breogán” e o seu “combate”. Quem é essa gente? De que combate se trata? Quem ler poderá —e deveria— buscar significações e referências dentro e fora de *Queixumes dos pinos*.

Uma plêiade de fortes no lutar

Seguindo o fio de Breogán, no poema (45-XLV) acham-se respostas para essas questões: quem é a “gente de Breogán”? Qual, e como, é o “combate”? Em sentido amplo, a “gente” é a “raça”, a “estirpe”, os “filhos”: os indivíduos saídos do “céltico chão” (45-XLV). Mas, em sentido estrito, a “gente de Breogán” é a “nobre plêiade de fortes no lutar” (45-XLV). Esta plêiade é

uma parte da “gente” que tem a pretensão de representar toda a “gente”: de facto, os “fortes” estão empenhados numa empresa de representação, e não só, de todos os demais “filhos”. E nessa empresa, e tarefas, radica e consiste o “lutar” (45-XLV).

Pelo geral, os “filhos” de Breogán vivem do trabalho e para trabalhar: são sujeitos agentes económicos. Designadamente, uns, lavram a “boa terra natal”; outros, muitos, “emigrantes” realizam os mais diversos ofícios na “espaçosa Colômbia”, i.e., na América (45-XLV). Por outra parte, alguns “filhos” de Breogán, precisamente aqueles que se sabem e se querem filhos seus, são sujeitos agentes políticos: o seu trabalho, o seu empenho, é a organização, a ordenação. É a plêiade de fortes. A sua luta é política, não militar. O seu combate não é a guerra, senão a política: não é com as armas, mas com as palavras. Os seus “férreos propósitos” vão encaminhados a tirar “do olvido” a “terra verde”, a vingar, i.e., reverter a “prevenção ignava” e a “estultícia cervical” (45-XLV). Tanto esta tarefa construtiva, de recuperar a consciência e estimular a vontade, como o labor de defesa, a vingança de “ultrajes” e injúrias, deve ser feita discursivamente, por meios pacíficos, figurados pelo “garrido instrumento”, a harpa bárdica (45-XLV).

A “plêiade dos fortes” é o nome de um movimento coletivo de “filhos” de Breogán que, tendencialmente, ativará toda a “gente de Breogán” (45-XLV). A sua luta é labor de políticos e intelectuais, muitos destes, pois o combate livra-se não apenas no terreno da política, mas no campo da cultura. Corresponde a estes “filhos de Breogán” deitar “luz” (45-XLV, 67-LXVII). Como fazem os bardos, como Gundar (67-LXVII), e as fadas, como Bergantiños (81-LXXXI). A sua luz e ação de libertação iluminam e implicam a “terra verde” e, com ela, os “povos ibéricos” (45-XLV), a “caduca Ibéria” (67-LXVII).

Máquina bélica: luta política

Ora bem, tanto no poema (1-I) quanto no poema (90-XC), o contexto original da gente de Breogán é o mundo e a história antigos, onde o “combate” é a guerra. É o tempo e o espaço antigos das guerras de sobrevivência, livradas contra a servidão, evitada ao preço da morte, como ilustram os celtas (exemplarmente: Maroñas, 41-XLI) ou os gregos (paradigmaticamente: Espártaco, 72-LXXII, 91-XCI). Além disso, a “guerra” é a ocasião para salientar a “ordem” (30-XXX): a ordenação dos movimentos da povoação, os esquadrões (1-I, 30-XXX, 90-XC); e a ordenação dos estabelecimentos da povoação, os castros (43-XLIII, 51-LI). Em suma, o que aparece, nestes

poemas (1-1, 90-XC) é uma máquina de guerra: o reto é ver nela, fazendo uma transposição moderna, um aparelho de estado.

Variações

Do primeiro (1-I) ao penúltimo poema (90-XC), dão-se algumas variações importantes: no protagonista, na informação, na receção.

O protagonista não é o “bom bergantiñán” (1-I), que canta “pelo baixo”, senão o “sonoroso” (90-XC), que canta “pelo alto”. O “sonoroso” é quem se incorpora ao canto, representa todos os que o fizeram e aqueles que o poderiam fazer. Será um cantor (em) galego, bergantiñán ou não.

A informação: no poema inicial, quase não havia. Era a fornecida pelo título, os créditos do livro, o texto em exergo. Quem começar a ler tem como bagagem apenas isso e a sua própria cultura. No poema (90-XC), todos os anteriores forneceram informação acerca das “suidades”, a “pátria”, a “servidão”, ... a “gente de Breogán”, o “combate”, o sinal, etc.

Finalmente, a receção: com toda essa nova bagagem, a proporcionada por *Queixumes dos pinos*, o esperável não é já um ato de conhecimento, a identificação “de”, mas um ato de vontade, a identificação “com”. Agora (90-XC), é muito más fácil, que outrora (91-XCI), identificar a “gente de Breogán”, mas persiste, mesmo acrescentada, a dificuldade para se identificar com a “gente de Breogán”. Por outras palavras, seria mester passar de uma comunidade de entendimento a uma comunidade de ação.

Auto-organização

No primeiro poema (1-I), a experiência visionária, o processo de conversão da massa informe em esquadrão formado, conclui com o aparecimento de uma união social votada a um combate: a “gente de Breogán”, que “s’ aprest’ a lutar”. Qual é a natureza, e origem, dessa formação, a gente de Breogán? Qual é a natureza, e finalidade, dessa função, o combate? Estas interrogações ficam em suspenso, à espera da hipotética informação proporcionada no resto do poemário. Mas, de alguma maneira, acham resposta, pelo menos uma resposta no poema (1-I). E é uma resposta que encaminha a resolução posterior.

Recorrendo à teoria das quatro causas (material, formal, eficiente e final), cabe sustentar que no processo visionário há uma matéria, a massa informe, que se destaca e separa do fundo da natureza, ao tomar uma forma: a formação militar. Temos uma causa material e uma causa formal, faltam a causa eficiente e a causa final. Uma resposta, sugerida pelo próprio processo

visionário ou experiência alucinatória, consiste em superpor as causas, de jeito que, primeiro, a causa material (a massa informe) é também a causa eficiente e, segundo, a causa formal (a formação militar) é também a causa final. Por outras palavras, a massa é matéria e agente da mudança; a formação, ou ordem, é a forma e a finalidade da operação. Não é um jogo de palavras, é a descrição de um processo de auto-organização. Com certeza, as interrogações acerca da origem e a finalidade persistem, além da auto-organização.

Comunidade autónoma

No penúltimo poema (90-XC), a informação fornecida ao longo do poemário ou, como fizemos, visitando o relativo a Breogán e nomeadamente o poema (45-XLV), permite sustentar que a “gente de Breogán” (1-I, 90-XC) é uma parte dos “filhos” de Breogán, uma plêiade de “fortes” (45-XLV) empenhada em mudar as relações que esses “filhos” mantêm entre si, como indivíduos e como coletivo, e com aqueles outros, designadamente os “povos ibéricos”, com que esses “filhos” estão em relação, mormente antagónica e escassamente cooperativa.

Voltando à teoria das quatro causas, cabe agora afirmar que a origem e a finalidade da auto-organização é uma sociedade organizada, quiçá só pressuposta na auto-organização, que, no entanto, é apenas uma instituição social no seio daquela. Não é um quebra-cabeças: agora, a causa eficiente e a causa final coincidem numa comunidade autónoma, de existência e essência moral. Primeiro é uma comunidade de entendimento (de compreensão e cumplicidade acerca de significações e referências), depois pode devir comunidade de ação (de compreensão e compromisso acerca de valores e factos).

Para essa comunidade autónoma, em parte ideal e em parte real, a designação “gente de Breogán” é inadequada, mas pode servir como ponto de partida na procura e desenvolvimento de uma entidade e identidade de si e de seu.

Nação de Breogán

Uns anos depois de *Queixumes dos pinos*, em finais da década de 1880, Pondal aceitou a proposta de tentar redigir um hino para a Galiza, em colaboração com o músico Pascual Veiga (Ferreiro 2007: 11-64). De facto, este influenciou na redação definitiva, pedindo a Pondal que adequasse o texto, atendendo ao ritmo e a acentuação, para ser cantado. O resultado final, apresentado num certame musical organizado na Corunha em 1890 (Pondal 2007), é o poema “Os pinos”, que com o tempo, se tornará hino oficial da Comunidade Autónoma da Galiza (Ferreiro 2007: 64).

O poema consta de nove estrofes, mas o texto oficial só inclui as quatro primeiras, que foram as cantadas e popularizadas (sobretudo, as duas primeiras) ao longo do século XX. Entre a versão original (1890) e a atual oficial (1984) há algumas pequenas variações que, por considerar-se alheias à vontade do poeta, são objeto de controvérsia. Na transmissão, essencialmente popular, o hino acumulou erros e deformações em sucessivas edições (Ferreiro 2007: 73-79). A versão oficial restaura, no geral, o poema original, com algumas pequenas diferenças (Ferreiro 2007: 99-102). Fundamentalmente, atingem a dois vocábulos: clã/chão (galego: clan/chan) e férridos/féridos.

Aos nossos efeitos, no poema “Os pinos” resulta significativo: que não se emprega a palavra Galiza e, para a designar e caracterizar, recorre-se a denominações metafóricas e metonímicas; que entre estas estão “fogar de Breogán” e “nação de Breogán”; que, além disso, aparecem outros elementos celtas ou assimiláveis ao orbe celta (castros, clã ou chão, bardos); que Pondal, numa versão impressa por ele conservada, riscou o título “Os pinos” e escreveu “Breogán” (Pondal 2007: 10-11). Os três primeiros traços estão em continuidade com o dito acerca do celta como elemento identificador e caracterizador de Galiza. O último, a substituição no título de “Os pinos” por “Breogán”, não passou de uma correção manuscrita sem efeito nas edições posteriores do hino.

Porém, esse deslocamento dos pinheiros por Breogán permite fazermos uma especulação: que Pondal, nessa altura, talvez pensava que os portadores da mensagem, nomeadamente o hino, não eram apenas os pinheiros, mas também Breogán, sendo este nome a representação não apenas “de” gente de Breogán, a plêiade de fortes no lutar, senão “da” gente de Breogán, a “grei” de “filhos” e “filhas”, a “nação” (Pondal 2001: 17-18; Pondal 1996: 112-113). Por outras palavras, a nação não seria apenas a destinatária, mas também a enunciadora do hino.

Em todo o caso, essa passagem de Galiza, de objeto a sujeito, a conversão do destinatário em enunciator, deu-se ao ser assumido este poema como hino, ao longo do século XX, pelo povo.

Algumas conclusões

Em suma, na nossa opinião, o celta aparece como um elo esquecido, mas recuperável, na história da Galiza. Esta, no século XIX, apenas subsiste, habitada por um povo ignaro e ignavo da sua condição. O celtismo é um fermento importante na potencial conformação de uma entidade e identidade nacionais galegas. Ora, essa potencialidade reside, não tanto num

conteúdo cultural, mas no gesto estético, moral e político que o conhecimento (e reconhecimento) do celta, entre outros elementos, propicia: um empreendimento coletivo, o estabelecimento de uma comunidade.

Bibliografia

- Ferreiro, Manuel (2007), *De Breogán aos pinos. O texto do Himno Galego*, Santiago de Compostela: Laiovento, 4ª ed.
- Pondal, Eduardo (1886, 2016), *Queixumes dos pinos*, A Corunha: La Voz de Galicia.
- Pondal, Eduardo (1995), *Poesía galega completa I. Queixumes dos pinos*, Edición de Manuel Ferreiro, Santiago de Compostela: Sotelo Blanco.
- Pondal, Eduardo (1996), *Queixumes dos Pinheiros e Outros Poemas*, Edição de Ângelo Brea, Pontevedra-Braga: Cadernos do Povo.
- Pondal, Eduardo (2001), *Poesía galega completa II. Poemas impresos*, Edición de Manuel Ferreiro, Santiago de Compostela: Sotelo Blanco.
- Pondal, Eduardo (2007), “Certame Musical de 1890”, in VV.AA., *O Himno Galego. Documentos históricos 1890-1907*, A Corunha: Universidade da Coruña – Universidade de Santiago de Compostela – Universidade de Vigo, documento 03.
- Soto, Luís G. (2019), *Outros e novos queixumes. De filosofía e literatura en Queixumes dos pinos de Eduardo Pondal*, Santiago de Compostela: USC-Editora.

PASCOAES: TRIANGULAÇÕES ENTRE O MARÃO, A BRETANHA E A GALIZA

Luísa Borges

*esa indecisa
inquietude,
cando me ves, bardo amigo,
suidades son dunha patria
qu'un día a alma perdío*

Pondal

Em meados do século XX, mais exactamente, naquele período que me-deia entre os anos 20 e a Guerra Civil Espanhola (1936-1939), decorre um tempo de paz relativa, na Europa, dado à circulação cultural, que poderíamos representar simbolicamente pelo transcorrer líquido dos oceanos, mais precisamente, do Oceano Atlântico. Este tempo de limiar, este tempo do meio que ora nos surge balizado pelo eclodir do fogo destruidor da Iª e da IIª Grandes Guerras correspondeu, pois, a uma espécie de *condição de paz* propícia ao encontro ou reencontro de ideias, sentimentos e representações culturais caracterizado pelo equívoco termo de *Renascença*. Este período, relativamente pacífico, entre o eclodir dos dois grande conflitos globais é radicalmente diferente da Renascença cultural europeia que decorreu entre os séculos XIV e XVII na Europa, enquanto período histórico possibilitado pelas modificações económicas, a saber, o recrudescer do comércio e nascimento de indústrias em torno da ressurreição urbana e inspirado pelas representações culturais da Antiguidade Clássica, marcando, decisivamente, a passagem da Idade Média para a Idade Moderna. A *Renascença* do século XX, a que aludiremos aqui significa, também ela, um movimento de eterno retorno a um passado pré-católico, não obstante, mais remoto, ainda, no sentido mais radical de raiz ou de origem: trata-se da revisitação a um passado *bárbaro*, pré-clássico, pré-latino, avesso à urbanidade e nostálgico do *pagus* e dos espíritos dos lugares agrestes que tutelam as montanhas. Este movimento assume as formas visíveis de uma Renascença literária que parte não dos centros culturais europeus, mas, pelo contrário, das suas periferias, como sucede com a Renascença literária irlandesa protagonizada por W. B. Yeats¹ (1865-1939); ou o mo-

¹ Cf., por exemplo, Richard Zenith, *Pessoa, Uma Biografia*, trad. de Salvato Teles de Menezes e Vasco Teles de Menezes, Quetzal, 2022, pp. 429-433.

vimento português da Renascença Portuguesa, associado, entre outros, ao poeta Teixeira de Pascoaes (1877-1952) e ao filósofo Leonardo Coimbra (1883-1936) e à corrente literária do Saudosismo, bem como à demanda filosófico-especulativa do Criacionismo; ou, de outra parte, ao eclodir do movimento do nacionalismo galego, associado aos membros da geração *Nós*, a revista galega e, entre outros, sobretudo, a Vicente Risco² (1884-1963). Interessa sublinhar aqui que todos estes movimentos associados ao termo *renascença* se reclamam de um apelo a uma tradição autóctone que recuperando e rememorando narrativas épico-literárias e heróis e heroínas fundadores de comunidades ou *trebas* aparece associado ao eclodir de nacionalismos e de regionalismos ou a fazer apelo à necessidade, cultural do seu despertar, primeiro espiritual e, apenas depois, nalguns casos, político. Daqui também o carácter paradoxal, se não mesmo, equívoco deste apelo, nem sempre bem entendido.

Não obstante os pontos em comum entre estes movimentos que podemos enquadrar latamente dentro de um celtismo ou pan-celtismo de tonalidades românticas e referências, tão aparentemente diversas, como as que vão desde as germânicas, quanto as anglo-saxónicas, as irlandesas ou escocesas, interessa atentar que o renascimento cultural céltico peninsular, luso-galaico nasce, porventura, de um mesmo ímpeto literário, a saber, um interesse pelas raízes autóctones da língua e da cultura popular e erudita de cada território, mas mais estreitamente ligado ao despertar bretão ou gaulês assumindo um carácter original que cremos bem diverso, tanto de um ponto de vista cultural quanto político. A Galiza e o Norte de Portugal constituem-se nos dois vértices de uma triangulação que encontra o seu outro vértice irradiador em França, mais exactamente, a partir da espécie de 'Internacional' do Simbolismo³ que era, ao tempo, a icónica revista *Mercure de France*⁴, pela mão do 'poeta-camponês' (a expressão é

² Cf., por exemplo, Isaac Alonso Estraviz, *Relações de Teixeira de Pascoaes com Escritores e Intelectuais*, O Portal Galego da Língua, <http://www.agal-gz.org>

³ Cf., a expressão de Maria Teresa Rita Lopes em *Fernando Pessoa et le drame symboliste: héritage et création*. Paris: Fondation Calouste Gulbenkian/ Centre Culturel Portugais, 1977.

⁴ «Au Mercure on peut tout dire» [«No Mercúrio tudo pode ser dito»], era o lema da *Mercure*, dirigida por Alfred Vallette e depois por Georges Duhamel, *Fundada nos finais do século XIX, (com uma constância apenas interrompida em 1940, devido à ocupação nazi que a interditou, circunstância que perdurará, sensivelmente, até ao fim da ocupação alemã)*. Cf. Luísa Borges, "A Foz como Lugar de Encontro: Philéas Lebesgue & Teixeira de Pascoaes" in *A Revista da Tradição Lusitana* (2017). Cf., aqui a história desta revista que também foi casa editora, tendo dado à estampa inéditos de Mallarmé e Heredia e publicado Gide, Claudel, Colette ou Apollinaire, foi, também, a primeira a editar a obra de Nietzsche, em tradução

de Jean-Pierre Crespín), do incansável “lusófilo apaixonado pela cultura portuguesa”⁵, Philéas Lebesgue, filósofo autodidata, respeitado erudito, poliglota e redactor da *Mercure*, que chegara a esta revista em 1896, trazido pelo poeta simbolista português Eugénio de Castro (1869-1944). Lebesgue, de certo modo, é, também ele, um aparente *outsider*, relativamente aos centros irradiadores da cultura europeia, mas, não obstante, a sua influência haveria de repercutir, tanto nos meios culturais e políticos portugueses do início do século XX, quanto nos meios europeus dedicados ao renascimento do pan-celtismo⁶. Interessa referir aqui que destes três escritores será Lebesgue, «de seu nome druida Ab’Gwench’hlan»⁷, a estabelecer a primeira ponte líquida ou a impulsionar um sistema – epistolar – de vasos comunicantes que se hão-de estabelecer entre os três. Com efeito, Vicente Risco chega ao conhecimento de Pascoas e da sua obra através dos escritos de Lebesgue acerca do poeta do Marão na *Mercure de France*. A relação do druida francês com a cultura portuguesa, não apenas literária, mas também política está hoje bem estabelecida. Destacamos, pois, neste contexto, os encontros, a correspondência trocada entre Lebesgue e os três primeiros presidentes dos primórdios da república portuguesa, Teófilo Braga, Bernardino Machado e Manuel Teixeira Gomes, entre os anos de 1910 e 1926, relações presenciais e epistolares que continuam mesmo no decurso dos tempos de exílio de escritores e políticos, durante os anos da ascensão política dos ideólogos do Estado Novo⁸. Sabemos, de igual modo, da colaboração, sempre muito desejada, de Lebesgue em muitas das mais influentes revistas destes tempos, como a *Águia* ou a *Seara Nova*, entre muitas outras⁹, onde são bem conhecidas as suas posições críticas relati-

francesa de Henri Albert <http://www.mercuredefrance.fr/unepage-historique-historique-1-1-0-1.html>, consultado em 24/02/2024.

⁵ Manuel de Lima Bastos, *Na Luz da Sombra de Mestre Aquilino*, Sopa de Letras, 2011, cap II, p. 48.

⁶ Os correspondentes de Lebesgue abarcam tanto o espaço europeu, como o transcendem, incluindo assim escritores e artistas bálticos, russos, jugoslavos, gregos, romenos, portugueses, mas também brasileiros e sul-americanos.

⁷ Jean-Michel Massa, ‘Prefácio’, in *Portugal no ‘Mercure de France’*, Roma Editora, Lisboa, 2007, p.18.

⁸ Cf., François Beauvy, “Le confident des présidents de la République du Portugal exilés”, in *Philéas Lebesgue et ses correspondants en France et dans le monde de 1890 à 1958*, Ed Awen, 2004, pp.198 a 207.

⁹ No extenso decurso da sua vida - 89 anos - Lebesgue colabora em cerca de 232 revistas, com cerca de 1600 artigos; no que às revistas portuguesas respeita, para além d’*A Águia* e da *Seara Nova*, podemos destacar ainda deste rol a *Atlântida*, o *Bulletin des Études Portugaises*,

vamente ao fascismo italiano e ao Nazismo¹⁰ (contrariamente às posições iniciais de Yeats, relativamente ao fascismo italiano, se bem que, é certo, mais tarde infletidas). Precisamente Lebesgue fez remontar as origens do fascismo, através da análise semiótica dos seus símbolos e práticas alicerçadas na ideia de *Direito*, associada à ideia de *Força*, como princípios avessos da *Honra*¹¹, inscrevendo-as no imperialismo romano da antiguidade, sendo sempre um seu acérrimo crítico, posição coerente com uma análise informada da situação dos povos peninsulares aquando da colonização romana, aliás, em consonância com as análises de António Sérgio¹². Igualmente avisada é a distinção que faz, neste contexto, entre romanidade e latinidade, remetendo para a primeira as críticas sócio-político-económicas e salvaguardando para a segunda uma linhagem cultural positiva que traça desde Virgílio a Dante.

São, de igual modo, bem conhecidas e até algo míticas as circunstâncias do encontro entre Lebesgue e Pascoaes, no início do século XX. Lebesgue estava em Portugal a convite de Teófilo Braga para receber o título de 'cidadão honorário de Portugal'. Pascoaes e Lebesgue já se correspondiam por carta, sem se conhecerem pessoalmente e eis que o acaso os junta a bordo de um barco, no Porto de Leixões, tendo Pascoaes o hábito de comprar cigarros estrangeiros, nos barcos que aí se encontravam atracados¹³. Sabe-

O Instituto, O Mundo, ou Prometeu, entre outras.

¹⁰ «O espírito de Pitágoras e dos Druidas revive em Dante, e é este mesmo espírito que constitui o âmago do génio de Virgílio. Em Mussolini perpetuam-se os ferozes apetites da Loba. E o hálito da Loba por mais de uma vez viciou o próprio Cristianismo. (...) // Acima da Força está a Justiça. (...) Tratemos de fazer com que o Direito escrito não se limite a sancionar as tropelias da Força. De outro modo não poderá haver paz duradoura.» Lebesgue, "Acima da Força" in *Seara Nova*, N.º 1000-1007, de 26 de Outubro de 1946.

¹¹ Acerca da discussão da importância da ideia moral da *fides* romana para o Humanismo Ocidental Cf., Maria Helena da Rocha Pereira, *Nas Origens do Humanismo Ocidental: Os tratados Filosóficos Ciceronianos*, Conferência Proferida na Faculdade de Letras do Porto em 30 de Abril de 1985, in *Revista da Faculdade de Letras* [da Universidade do Porto], Línguas e Literaturas, II Série, Vol. II, Porto, p. 21- 22. Acerca das tensões e diferenças entre noções consuetudinárias da *honra* para celtas peninsulares e ocupantes romanos Cf., Luísa Borges. "Lusitânia, Berço de Tradição", in *A Revista da Tradição Lusitana* (2018) pp. 40-48.

¹² Cf., António Sérgio, "Lusitanos e Romanos", in *Obras Completas. Ensaios, Tomo VIII*, Edição Crítica orientada por Castelo Branco Chaves, Vitorino Magalhães Godinho, Rui Grácio e Joel Serrão e organizada por Idalina Sá da Costa e Augusto Abelaira, Livraria Sá da Costa Editora, Lisboa, 1974.

¹³ Cf., Jean-Michel Massa, 'Prefácio', in *Portugal no 'Mercure de France'*, Roma Editora, Lisboa, 2007, p.12; Maria José Teixeira de Vasconcelos, *Na Sombra de Pascoaes*, Vega, Lisboa, 1993, pp. 45-46. Cf., Luísa Borges, "A Foz como Lugar de Encontro: Philéas Lebesgue &

mos, também, que “esta terá sido a primeira¹⁴ de pelo menos três visitas ‘oficiais’, isto é (duas) a convite de autoridades portuguesas, tendo a segunda ocorrido em 1923 e a terceira (esta já com estadia na Casa de Pascoaes no Marão e a convite deste) em 1931, tendo a atestá-la a famosa placa com inscrição do nome do Grande Druida das Gálias, com a respectiva data (‘1931’), nos jardins da Casa de Pascoaes, no Solar de S. João do Gatão...”¹⁵ Sabemos que este derradeiro encontro terá comovido, sobremaneira Lebesgue quando é recebido no Solar de Pascoaes com uma chuva de pétalas de camélias, ritual próprio da recepção de um Mestre, em diferentes tradições. Também já Lebesgue brindara Pascoaes em cartas com os epítetos de Irmão e de Mestre: « Je vous admire et je vous aime profondément, comme un frère et comme un disciple [Eu admiro-o e amo-o profundamente, como um irmão e como um discípulo]»¹⁶, termos de especial afeto e deferência na tradição druídica. Para a geração galega da Irmandade da Fala ou da revista galega *Nós*, nas palavras de Vicente Risco¹⁷, são, também, os termos de *amigo*, *irmão* e *mestre*, endereçadas a Pascoaes, que repetidas vezes lemos e sabemos como Risco assume, neste contexto, junto de uma geração mais nova, o mesmo estatuto de Mestre. Se não na druidade iniciática e ritualmente assumida por Lebesgue, se não na espiritualidade desta mesma druidade assumida literariamente por Pascoaes, poeta, nas suas próprias palavras, de «espírito ibérico emotivo e bárbaro»¹⁸, irmanados os

Teixeira de Pascoaes”, in *A Revista da Tradição Lusitana* (2017).

¹⁴ Pascoaes, em carta para Suzanne Jousse (tradutora da sua obra), datada de 1931, situa o primeiro encontro em 1910: “Minha querida confrade: /Também recebi hoje uma carta do querido Philéas Lebesgue, a anunciar-me a sua vinda, nos mesmos dias de Dezembro! Ainda bem que o vamos ter entre nós alguns dias! Não o vejo desde 1910. Já decorreu o tempo bastante para fazer das nossas pessoas dois velhos. Felizmente os penedos que se riem dos anos que passam. Mas essa felicidade é um privilégio dos minerais, que são afinal a parte da criação mais próxima do Criador. Por isso os Celtas adoravam os rochedos de granito.” Teixeira de Pascoaes, in Lurdes da Conceição Preto Cameirão, *Antologia Epistolográfica de Autores dos sécs. XIX-XX*, Instituto Politécnico de Bragança, 1999, p. 296.

¹⁵ Luísa Borges, “A Foz como Lugar de Encontro: Philéas Lebesgue & Teixeira de Pascoaes”, in *A Revista da Tradição Lusitana* (2017).

¹⁶ Philéas Lebesgue, in Lurdes da Conceição Preto Cameirão, *Antologia Epistolográfica de Autores dos sécs. XIX-XX*, Instituto Politécnico de Bragança, 1999, p. 148.

¹⁷ Cf., Vicente Risco, *Teixeira de Pascoaes, Vicente Risco (Epistolário)*, Prefácio e transcrição de Maria Luísa Malato e Maria Celeste Natário, Introducción e transcripción de Delfín Caseiro Nogueiras, Fundación Vicente Risco, [Ourense_26-XI_1920], p. 87; [Fortaleza do Castro Caldelas. Mes de Santiago 1921], p. 101; [carta assinada por mais 7 componentes da Irmandade da Fala, s/d, 1921?], p. 107.

¹⁸ Teixeira de Pascoaes, em excerto polycopiado de carta manuscrita (possivelmente inédita).

três serão na mesma celticidade, nas palavras de Pascoaes sobre Lebesgue a Suzanne Juisse, tradutora e discípula de ambos: “Já decorreu o tempo bastante para fazer das nossas pessoas dois velhos. Felizmente os penedos que se riem dos anos que passam. Mas essa felicidade é um privilégio dos minerais, que são afinal a parte da criação mais próxima do Criador. Por isso os Celtas adoravam os rochedos de granito.»¹⁹ Quais serão, então, as características desta celticidade que assim irmana estes autores, como poderemos referenciar os seus valores?

O mote é dado por Lebesgue quando se refere explicitamente a Pascoaes nas páginas da *Mercure de France* “como um profeta do panlusismo”²⁰, especialmente nos meios peninsulares não assimilados por Castela, como a Galiza. Mote a que responde Vicente Risco, falando de uma *Mátria espiritual* feita da matéria da *Língua* e da *Paisagem*. Não se trata, pois, da referência a um poder económico e político, mas de um retorno a um espaço e a um tempo – personificado pela Saudade ou a *alma lusitana* ou a *alma galega*, como *almas gémeas* consideradas. Trata-se de uma *Mátria* que ignorando as modernas fronteiras, diz respeito às mais remotas e originais fronteiras, pré-romanas ou melhor dizendo, sobretudo à ausência de fronteiras (segundo Lebesgue), mas também, segundo Risco, trata-se da recuperação de um espaço e de um tempo pré-castelhanos onde se continua a jogar o destino de um *povo pequeno*, aparentemente *fraco*, mas que não abdica do seu radical ou da sua raiz primeva: uma ideia de liberdade, não apenas como autodeterminação da vontade, mas como insubornável insubmissão e insubornável respeito por essa gramática vivencial celta do achamento do *ponto de liberdade*. A ideia de *raia* como tempo e espaço de *liminaridade* ou de encontro parece corresponder melhor ao lugar desta irmandade ou deste retorno. Há pois, segundo Risco, *um parentesco de sangue, profundo, antiquíssimo* que reverencia uma *Mátria* e se referencia ou filia numa língua comum, o galego-português restabelecendo, assim, uma linhagem espiritual ou linguística na qual Pascoaes e Risco se reveem e inscrevem e que segue desde os cancioneiros medievais galaico-portugueses, até aos *Cantares Gallegos* de Rosalia de Castro (1837-1885), ou os versos de Pondal (1835-1917) outros tantos *contos, paisagens* emocionais,

ta) publicada no jornal *Indice, de artes e letras*, Madrid, Julho-Agosto, 1958.

¹⁹ Teixeira de Pascoaes, in Lurdes da Conceição Preto Cameirão, *Antologia Epistolográfica de Autores dos sécs. XIX-XX*, Instituto Politécnico de Bragança, 1999, p.296.

²⁰ Cf., Philéas Lebesgue, *Portugal no Mercure de France. Aspectos Literários, Artísticos, Sociais de Fins do Séc. XIX a Meados do Séc. XX* (tradução e coordenação de Madalena Carretero Cruz e de Liberto Cruz), Roma editora, Lisboa, 2007, p. 394.

hábitos, *ethos*, ou cantos das *trebas* como livros de horas desta narrativa ou deste trilho. Pondal, segundo Risco faria remontar estas raízes ou arquétipos *míticos* da *Grei* desde a pré-história. Não se trata aqui do retomar de recursos retóricos, nem da expressão de uma nostalgia precursora de utopias. Muito pelo contrário não há um *u-topos*, mas a tomada de consciência de um profundo enraizamento num *topos* feito de Terra e de palavras. Nesta linha, Risco refere um movimento de *rebeldia contra o imperialismo castelan* onde se irmanam galegos, bascos, catalães, mas também lusíadas. Trata-se de uma irmandade no sentimento-ideia da Saudade que se espraia, como as ondas serpentina se enrolam em torno do caduceu de Hermes, em “Espranza e Lembranza”, desde o passado dos antepassados ou devanceiros de um velho e ancestral Atlantismo, descobridor e colonizador de outras terras a Ocidente e Oriente, até a um futurante movimento de regresso ou de “reintegración do home à Terra, depois que os escesos d’unha civilización artificial o tinñan por moito tempo desarraigado i-arredado d’ela... Unha volta à Natureza...”²¹ como um regresso messiânico semelhante ao das tribos perdidas de Israel de regresso ao ansiado encontro da sua Terra Prometida. Espelhando esse sentimento galego idêntico movimento que Risco diz vir “notando na mocidade portuguesa algo coma un cansancio ou cecais un arrepentimento do imperialismo português d’outrora, uhna volta à terra co mesmo estado d’alma co que tomou o fillo pródigo” e continua em antecipação futurante ou, nas suas palavras, em a “Espranza” que “me fai futurista”, “Él non será ô millor iste retorno pra tomar pulo pra unha nova alancada?”... Para concluir, “Enton penso un novo imperialismo luso-galaico do Sur, espiritual, desta vez, espallando a nosa lingua, e mais a nosa cultura por todal-as terras colonizadas pol-os fillos de Portugal e de Galiza, facendo ver às xentes o mundo d’un xeito novo: na Saudade creadora.” (*ibid.*, pp. 72-73). Lemos estas linhas de Risco e dificilmente não evocamos Vieira ou Pessoa.

A referência metafórica de Risco ao caduceu do deus Hermes reenvia-nos ao redator da *Mercur de France*, Lebesgue. Com Risco e Pascoaes, também ele partilha desse movimento de retorno à Natureza, ao *amor do solo ancestral* que não se deixa seduzir pelo *mecanicismo do prestígio falacioso* das cidades... Não obstante, este sentimento cava mais fundo, indo a par de uma demanda religiosa crítica, sem a qual seria totalmente desprovido

²¹ Vicente Risco, *Teixeira de Pascoaes, Vicente Risco (Epistolário)*, Prefácio e transcrição de Maria Luísa Malato e Maria Celeste Natário, Introducción e transcripción de Delfin Caseiro Nogueiras, Fundación Vicente Risco, [s/d], p. 75.

de sentido. Segundo Lebesgue, a abertura desse caminho reside na obra de Pascoaes. Para escrever ou reescrever, nas palavras de Lebesgue, este *catecismo da nacionalidade*, necessário será seguir no encalço do trilho aberto pelo Mestre do Marão: “De ce côté, vous ne sauriez croire combien vous obéissez au vieil instinct celtique de liberté. En vous séparant de Rome, vous vous affirmez le descendant spirituel de ces vieux druides de l’Irlande qui avaient entrepris la synthèse du Christianisme et de l’esprit païen.»²² Traduzimos e sublinhamos: «Separando-vos de Roma, afirmai-vos como o descendente espiritual desses velhos druidas da Irlanda que tinham empreendido a síntese entre o Cristianismo e o espírito pagão». Tanto Lebesgue como Pascoaes refletem acerca dos paradoxos contraditórios entre a figura de Jesus e a figura do Cristo enquanto rosto do Cristianismo Católico Apostólico Romano, identificada esta com a religião imperial que colonizará a Europa, *imbuída tanto do espírito sacrificial e martirológico judaico, como do hegemonismo proselitista característico da Roma imperial*. Tanto para o mestre do Marão como para o Mestre gaulês, *a Tradição Druídica antecede o Cristianismo, medita-o, incorpora-o e nele e contra ele e com ele se continua*²³. Ponto de vista crítico que interessará sobremaneira franciscanos e jesuítas pela obra de Pascoaes, pois implica: o carácter libertário das doutrinas igualitárias e caritativas ou amorosas de Jesus, preconizando uma *consequente fidelidade equitativa à Terra e a todos os seres vivos, minerais, vegetais humanos e ‘não humanos’*²⁴, pois, sendo todos literal, linear e geneticamente oriundos da mesma *poalha estelar*, imagem tão recorrente na obra de Pascoaes, todos fraternalmente partilham uma mesma Natureza que fraternalmente todos habitam. Como se os três escritores de antanho desta triangulação que revisitámos, profeticamente antecipssem as preocupações ecológicas e éticas dos nossos dias.

²² Philéas Lebesgue, in Lurdes da Conceição Preto Cameirão, *Antologia Epistolográfica de Autores dos sécs. XIX-XX*, Instituto Politécnico de Bragança, 1999, p. 148.

²³ A este propósito veja-se o longo poema de 1903, *Jesus e Pã*, de Pascoaes e leia-se a famosa frase de Lebesgue em *Paroles Devant Le Soleil*, proferidas por Taliesin, Mestre de Merlim: “J’étais au pied de la Croix, quand le Christ y monta”. Philéas, Lebesgue, *Paroles Devant Le Soleil*, in Mes Semailles, L’Amitié Par Le Livre, 1979, p. 244-245. Palavras que deverão ser trianguladas a partir destas atribuídas no Evangelho: “Misericórdia quero, e não holocaustos/sacrifícios” (Mateus, 9; 12.7).

²⁴ Cf., Luísa Borges, “A Foz como Lugar de Encontro: Philéas Lebesgue & Teixeira de Pascoaes”, in *A Revista da Tradição Lusitana* (2017).

Bibliografia

- Bastos, Manuel de Lima, *Na Luz da Sombra de Mestre Aquilino*, Sopa de Letras, (2011).
- Beauvy, François, “Le confident des présidents de la République du Portugal exilés”, in *Philéas Lebesgue et ses correspondants en France et dans le monde de 1890 à 1958*, Ed Awen, (2004).
- Borges, Luísa, “A Foz como Lugar de Encontro: Philéas Lebesgue & Teixeira de Pascoaes”. *A Revista da Tradição Lusitana*, 8, novembro (2017).
- Borges, Luísa, “Lusitânia, Berço de Tradição” in *A Revista da Tradição Lusitana* (2018).
- Cameirão, Lurdes da Conceição Preto, *Antologia Epistolográfica de Autores dos sécs. XIX-XX*, Instituto Politécnico de Bragança (1999).
- Estraviz, Isaac Alonso, *Relações de Teixeira de Pascoaes com Escritores e Intelectuais*, O Portal Galego da Língua, <http://www.agal-gz.org>
- Lebesgue, Philéas, “Acima da Força” in *Seara Nova*, N.º 1000-1007 de 26 de Outubro de 1946.
- Lebesgue, Philéas, “Paroles Devant Le Soleil”, in *Mes Semailles*, L’Amitié Par Le Livre (1979).
- Lebesgue, Philéas, *Portugal no Mercure de France. Aspectos Literários, Artísticos, Sociais de Fins do Séc. XIX a Meados do Séc. XX* (tradução e coordenação de Madalena Carretero Cruz e de Liberto Cruz), Roma editora, Lisboa. (2007).
- Massa, Jean-Michel, ‘Prefácio’, in *Portugal no ‘Mercure de France’*, Roma Editora, Lisboa. (2007).
- Pereira, Maria Helena da Rocha, *Nas Origens do Humanismo Ocidental: Os tratados Filosóficos Ciceronianos*, Conferência Proferida na Faculdade de Letras do Porto em 30 de Abril de 1985, in *Revista da Faculdade de Letras* [da Universidade do Porto], Línguas e Literaturas, II Série, Vol. II, Porto.
- Lopes, Maria Teresa Rita, *Fernando Pessoa e le drame symboliste: héritage et création*. Paris: Fondation Calouste Gulbenkian/ Centre Culturel Portugais, (1977).
- Pascoaes, Teixeira de, excerto policopiado de carta manuscrita (possivelmente inédita) publicada no jornal *Índice, de artes e letras*, Madrid, Julho-Agosto, (1958).
- Risco, Vicente, *Teixeira de Pascoaes, Vicente Risco (Epistolário)*, Prefácio e transcrição de Maria Luísa Malato e Maria Celeste Natário, Introducción e transcripción de Delfin Caseiro Nogueiras, Fundación Vicente Risco, [s/d].
- Sérgio, António, “Lusitanos e Romanos”, in *Obras Completas. Ensaios, Tomo VIII*, Edição Crítica orientada por Castelo Branco Chaves, Vitorino Magalhães Godinho, Rui Grácio e Joel Serrão e organizada por Idalina Sá da Costa e Augusto Abelaira, Livraria Sá da Costa Editora, Lisboa (1974).
- Vasconcelos, Maria José Teixeira de, *Na Sombra de Pascoaes*, Vega, Lisboa, (1993).
- Zenith, Richard, *Pessoa, Uma Biografia*, trad. de Salvato Teles de Menezes e Vasco Teles de Menezes, Quetzal, (2022).

O GAÉLICO E A “ALMA PORTUGUESA”, A PARTIR DE DALILA L. PEREIRA DA COSTA

João Pedro Silva

A presente comunicação procura relevar a importância do celticismo no pensamento situado português como reflectido por Dalila L. Pereira da Costa, tendo, sobretudo, como base a leitura da obra *Corografia Sagrada* (1993)¹. A mesma não pretende ser uma exposição exaustiva, mas um contributo para ulteriores estudos.

Para introduzir o tema desta comunicação, uma questão mostra-se como relevante: Em que medida é lícito pensar uma ascendência gaélica, céltica², na cultura portuguesa? Esta é uma pergunta que está longe de ser despropositada. Entre os ascendentes geralmente evocados na genealogia do português, o povo gaélico, céltico, encontra-se pouco considerado. Hoje, revalorizamos o legado da presença céltica na cultura portuguesa – a partir, precisamente, de dados históricos, arqueológicos e genéticos, em particular os trabalhos de Barry Cunliffe e John Koch³. Seria, então, de esperar que a presença céltica em Portugal, não alheia a investigadores estrangeiros, não fosse, também, ignorada pelos intelectuais portugueses. E, de facto, não o foi; em particular, por Dalila L. Pereira da Costa. Dalila, nascida em 1918 e falecida em 2012, foi uma escritora portuguesa com trabalho poético e ensaístico. Formada em Ciências Histórico-Filosóficas pela Universidade de Coimbra, notabiliza-se por pensar a cultura e a identidade de Portugal, tendo contacto com alguns vultos relevantes do pensamento português,

¹ Esta não é, efectivamente, a única obra da autora aonde a questão de uma ascendência céltica na formação dos caracteres culturais portugueses é tratada. Escolhemo-la por entendermos ser esta a obra mais recente em que esta mesma questão encontra um tratamento transversal aos textos nela coligidos. Não tivemos oportunidade, à data, de analisar algumas das obras mais recentes como *Portugal Renascido* (2001), publicada pela Fundação Lusíada. Por esse facto, pedimos desculpa.

² O uso permutável de um e outro etnónimo ainda que admissível comporta etimologias diferentes: *celta* deriva dos termos *celtae* (latim) e de *κελτοι* (grego), enquanto que gaélico deriva de diferentes termos próprios às línguas gaélicas faladas pelos celtas, sendo a mais antiga o gaélico irlandês antigo na qual encontramos o etnónimo *goídelc*. Dalila Pereira da Costa utilizou nos seus escritos o etnónimo de origem greco-latina.

³ Em particular a obra editada por estes autores com o título *Celtic from the West*, publicada em três volumes pela Oxbow Books. O trabalho de ambos contesta a origem dos celtas de acordo com a hipótese de Hallstatt, propondo a emergência atlântica da cultura céltica.

em particular os do grupo da “Filosofia Portuguesa” como José Marinho, Afonso Botelho e António Telmo. Junto com estes autores reflectiu sobre o pensamento situado português. Conceber um tal pensamento passa por um questionar ontológico acerca dos portugueses. Efectivamente, Dalila pensa a cultura e a identidade dos portugueses tendo o povo gaélico, ou céltico, como elemento etnográfico configurador. Uma questão a respeito colocamos: como contribui, para Dalila, o elemento etnográfico céltico para um pensamento situado português? Para respondermos a esta questão iremos dividir esta apresentação em duas partes: 1) a ideia de “alma portuguesa”⁴, de uma identidade colectiva, e seu propósito exemplificado pelas descobertas marítimas; e 2) pela relação entre a ascendência celta na alma portuguesa com referência às descobertas marítimas.

No livro autobiográfico publicado em 1999 com o título *Os Instantes nas estações da vida*, a autora esclarece que a sua obra ensaística tem como intuito conhecer a pátria, nas suas palavras, “a sua alma e percurso histórico”⁵, em vista a desvelar uma finalidade, uma escatologia colectiva, que entende estar ao serviço da humanidade (*Ibidem*). Escatologia esta que compreende, então, uma “reflexão da memória da terra sobre a memória duma alma individual” (*Ibidem*, p. 56). Neste sentido, Dalila esclarece que parte, na redação dos seus ensaios, de uma concepção neo-platonista do mundo (*Ibidem*, p. 30 e 51) em que cada vida individual tem um propósito vinculado à realidade divina, pelo que se segue que o conjunto das vidas individuais, enquanto colectivo da nação, compreendem o mesmo fim. A compreensão desse propósito passa pela demarcação de um sentido de identidade que distingue, nas suas palavras, um “vero eu”, marcado pela plenitude divina, de um “falso eu”, circunscrito às experiências biográficas e materiais (*Ibidem*, pp. 23-25, e 46-47). A realização humana, o advento, diz, do “homem integral”, ocorre com o superar as ilusões terrenas, elas em si falsas, em direcção a algo de mais fundamental e verdadeiro que é de origem divina. O conhecimento da “alma portuguesa”, do seu pensamento, comporta, por isso, uma escatologia; e o cumprir dos portugueses passa por uma acção ecuménica no sentido do aprimoramento da humanidade no que chama de “sentido antropocósmico” (*Ibidem*, p. 75). Na obra *Corografia Sagrada*, publicada em

⁴ Expressão empregue no texto introdutório da obra *Corografia Sagrada*, na qual centramos a nossa leitura. Cf., Dalila Pereira da Costa, *Corografia Sagrada* (Porto: Lello & Irmão – Editores, 1993), p. 10.

⁵ Dalila Pereira da Costa, *Os Instantes nas estações da vida* (n.p.: Universidade Católica Portuguesa, 1999), p. 63.

1993, a escatologia, o fim último do ser, inerente ao pensamento português compreende o cumprir ontológico com referência ao plano transcendente; o assumir do “vero eu”. Dalila afirma:

Procura da verdade, que para os portugueses sempre se identificará à realização do seu ser, individual, nacional e universal, como ideal de libertação ou reintegração⁶.

Portanto, para Dalila a finalidade do povo português comporta uma dimensão, transcendente. Essa dimensão transcendente se relacionará, então, com a ideia de reintegração; i.e., da libertação das ilusões materiais e o retorno à origem no plano divino, à verdade. O sentido de retorno manifesta-se no pensamento português como saudade luso-galaica – sentimento de uma nostalgia da origem e de reunião nela⁷. A saudade impele a dois movimentos, ou a duas vias de realização para Dalila⁸: uma horizontal que se dá tanto pelas Descobertas marítimas como pela emigração; e uma via vertical, manifestada pela religião, pela mística, presente no pensamento milenarista e paracletiano. Por limites de exposição nos cingimos ao eixo horizontal; i.e., às descobertas, pelas quais os portugueses, sob o sentimento da saudade, deram ao mundo um contributo para a realização da humanidade. Dalila afirma ser este contributo:

[...] união de todos os homens numa única e mesma fé; a união da transcendência e imanência, do corpo e alma, matéria e espírito, na filosofia, teologia e escatologia portuguesa; e a união do passado e futuro, ou lembrança e desejo na saudade; a união da terra e do céu, na ciência e mística portuguesa do Renascimento – serão formas várias desse mesmo processo ou prática de reintegração pela união dos opostos⁹.

⁶ Dalila Pereira da Costa, *Corografia Sagrada*, op. cit., pp. 309-310.

⁷ Dalila Pereira da Costa, *Os Instantes nas estações da vida*, op. cit., pp. 52-53.

⁸ Socorremo-nos, neste ponto, da obra *Da Serpente à Imaculada*, da mesma autora, cuja proposta axial da saudade nos afigura importante para compreender o pensamento de Dalila. Cf., Dalila Pereira da Costa, *Da Serpente à Imaculada* (Porto: Lello & Irmão – Editores, 1984), pp. 309-332 e 347-352. Será relevante assinalar que nesta obra Dalila faz remontar a Saudade ao povo pré-celta, autóctone, o que contrasta com a acepção, presente em *Corografia Sagrada*, de se basear as Descobertas portuguesas, o eixo horizontal da saudade, no carácter de imaginação dos celtas. Não efectuamos um estudo sistemático desta questão para poder prestar algum esclarecimento a este respeito. Compreendem os textos de *Corografia Sagrada* uma evolução no pensamento anteriormente expresso acerca da saudade?

⁹ Dalila Pereira da Costa, *Corografia Sagrada*, op. cit., p. 308.

Acerca do fim do povo português nos escritos de Dalila, podemos, então, concluir, de modo esquemático, o seguinte: Cada vida tem um propósito, e esse propósito passa pela realização do homem integral; A realização do homem integral passa pela sua reintegração na origem divina, que no português, enquanto coletivo, manifesta-se pela saudade luso-galaica, lembrança da origem divina e promessa do seu reencontro; O fim último dos portugueses, enquanto povo, é servir a humanidade cumprindo a libertação ecuménica dos seus condicionamentos em vista a esse reencontro por meio das descobertas marítimas.

Todavia, compreender esta finalidade simultaneamente ontológica e teológica implica, para Dalila, atender aos valores existenciais de base cultural e civilizacional que podem ser tidos como actantes e conducentes dessa realização humana.

Socorrendo-se de trabalhos historiográficos, nomeadamente os de Torquato de Sousa Tavares, assim como de trabalhos arqueológicos como os de Martins Sarmiento e Leite de Vasconcelos, entre outros eruditos, Dalila preconiza que dos povos que chegaram ao Noroeste peninsular, foram, os celtas, ou os povos celtizados, em particular os galaicos, aqueles que teriam marcado mais fundamente o território que compreende Portugal, em particular o norte¹⁰. Nestes se devem, para a autora, procurar os tais valores actantes e conducentes dos portugueses. Segundo Dalila, os celtas são um grupo étnico oriundo de Hallstatt (Áustria), portador de qualidades e de defeitos que seriam herdados pelos portugueses. Conhecer essas qualidades e esses defeitos permitiriam aos portugueses orientar o seu futuro numa acção edificante. A propósito diz, também, em *Corografia Sagrada*:

Mas em relação específica a Portugal, afigura-se-nos que só o conhecimento e vivência desta matriz de nossa identidade pode levar à nossa plenitude nacional. Recuperando potências adormecidas redentoras, abandonando as negativas, com todo o espírito de autodepreciação, como destruição própria. Vencendo o fluxo cíclico, céltico e português, de sucessivos estados de acção e depressão, desgastante e infecundo e optando por um caminho de progressão contínua, como projecto de auto-realização perfeita (*Ibidem*, p. 202).

Assim, em vista a conseguir essa edificação pelo auto-conhecimento, Dalila, encontra como defeitos ou vícios dos celtas a vaidade, a vanglória, a falta de constância, a imoderação, e, em particular, a tendência à anarquia, à

¹⁰ Não obstante a perda de património céltico que entende ter havido. Cf., *ibidem*, pp. 192 e 207-223.

desunião, a qual levaria os celtas não à vitória, mas à derrota (*Ibidem*, pp. 194-195).

Tendo como base ou causa, essa já citada individualidade exclusivista ou radical, rejeitando todo o cercear na sua autonomia: anarquia sempre corroendo ou ameaçando o mundo dos celtas e que os levaria à derrota perante o primeiro povo inimigo possuindo justamente as qualidades opostas (*Ibidem*, p. 109).

Povo inimigo, entenda-se, naturalmente, os Romanos. Já a respeito das virtudes dos celtas são identificados por Dalila o sentido da liberdade, independência, coragem perante a morte, o sentido do Outro Mundo e a imaginação como possibilidade de conceber mundos opostos e de apresentar o transcendente e o universo como um todo dinâmico (*Ibidem*, pp. 196-199). A respeito da imaginação cito a seguinte passagem:

Nesta força da imaginação criadora, o real sensível sofre assim essa libertação que é transmutação, ou melhor, rebenta seus limites a nós aparentes, abrindo-se para o real absoluto. Dando-se ao mesmo tempo uma perfeita reintegração do homem na natureza e no cosmos: este sempre visto como grande ser vivente que a todos e a tudo em si envolve e contém. Cosmicização do homem, se poderá chamar a este processo de pensamento e vivência dos celtas: e de seus herdeiros, os portugueses; e que nestes teria sua expressão máxima na obra da Descoberta (*Ibidem*, p. 199).

Com esta passagem, Dalila liga a imaginação nos celtas à busca do Paraíso Terreal, a reintegração do homem no cosmos, que nos portugueses se manifesta como a procura das Ilhas Afortunadas e na acção das Descobertas e Expansão marítimas (*Ibidem*, pp. 259 e 307-308). Entender, assim, as Descobertas portuguesas, e os seus desafios, passa, em Dalila, por entender as aventuras incursionistas dos celtas na Europa.

Citando Tito Lívio, Justino e Pausânias, Dalila introduz-nos as duas aventuras frustradas dos gauleses sob a chefia de dois líderes de nome Brennus, motivadas por uma procura do Paraíso terreal (*Ibidem*, pp. 260-261). A primeira data de 387 a. C. e marca a tomada de Roma. Conquista que não logrou porque os gauleses foram massacrados pelos romanos após a debilidade das suas hostes por um surto epidémico e por um estado de ataraxia que se seguiu à vitória. A segunda aventura data de 279 a. C. com a tomada e saque de Delfos, o Umbigo do Mundo para os gregos, que termina numa perda para os gauleses após cataclismos naturais e pelo suicídio do seu líder.

Em ambos os casos, a aventura céltica é, para Dalila, uma aventura que ou é levada a cabo na irrealidade como na literatura da “matéria da Bretanha” ou é marcada pela destruição; isto porque os celtas nunca teriam conseguido dar uma dimensão universal ao seu próprio dinamismo (*Ibidem*, p. 262). Todavia, os portugueses como seus descendentes foram sucedidos neste aspecto. Citemos Dalila a este respeito:

Se é o viver pela imaginação, a procura do «outro lado» a importância dada ao futuro em detrimento do presente (ou este visto só e valorizado em função do futuro), um certo sentido anti-histórico e a força do dinamismo, algumas das marcas da alma celta, como a do povo mais vagabundo que outrora ocupou toda a Europa ocidental – só pelos portugueses, entre seus descendentes, estas marcas teriam tido uma realidade levada, ou ultrapassada, até à plena manifestação da história, e esta ainda à medida universal: como Descoberta e Expansão na Idade Moderna (*Ibidem*, p. 259).

E acrescenta:

Mas uma marca distinguirá a nossa aventura, entre todas as demais celtas de outrora: foram os portugueses os primeiros, como descendentes desse povo, que no Ocidente projectaram e com êxito realizaram – através de toda a dor e imperfeição humana uma aventura da imaginação ou sonho, na realidade deste mundo, e nele ainda, em âmbito universal: desde então a epopeia mítica dos celtas adquirindo forma histórica. Tal como surge, unidamente, n’*Os Lusíadas* (*Ibidem*, pp. 261-262).

Portanto, as Descobertas portuguesas são, segundo Dalila, um movimento anímico de raízes celtas, gaélicas. Movimento que incorre nos mesmos riscos, nas mesmas dificuldades, tal como presentes nas aventuras dos seus antepassados ilustradas nos exemplos da tomada de Roma e de Delfos.

Mas, tal como outrora no passado dos celtas, o preço dessa aventura seria a morte do herói. Aqui, não será Brenus que se suicida, mas todo o povo de marinheiros descobridores, como um só herói colectivo (*Ibidem*, pp. 264-265).

Essa perda do herói colectivo não é, ainda assim, isenta de sentido. Toman-do como exemplo a *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto e da *História Trágico-Marítima*, a autora diz:

Por esta dádiva total, incessantemente renovada, ou confirmada, em desastres no mar, uns após outros, o sacrificante, ou asceta português, obterá pela

remissão dos seus pecados, uma identificação de duas vontades, a reconciliação final, a salvação (*Ibidem*, p. 228).

Portanto, as provações, as perdas, em alto mar são uma ascese como meio de obter a verdadeira vida, o Paraíso Terreal¹¹, despojando o nauta do finito, o desnecessário, para atingir o eterno, o essencial; i.e., a reintegração do homem no plano divino, cósmico.

Até aqui, abordamos a relação entre as virtudes do povo celta e o sentido último dos portugueses. Resta proferir algumas palavras acerca da influência dos seus defeitos. O estreme individualismo dos celtas, a sua falta de constância e a sua tendência para a anarquia, quando aplicados ao caso português, resultam numa inversão do seu carácter edificante. Ao dinamismo e aventura das descobertas sucede a emigração como acto frustrado de realizar colectivamente o homem integral. Não a aventura construtiva, mas a dispersão. Dalila afirma:

A emigração sendo para os povos celtas e para nós e eles pertencendo, a forma que doravante toma, ou de que se reveste, impotentemente, a procura primeira do paraíso. Ou a forma duma vitória ou esperança para um povo vencido. Ou ainda, tão-somente, a expressão de uma inquietação de sua alma como força incontida de vagabundagem à face da terra (*Ibidem*, p. 265).

O emigrante, alma inquieta não orientada ou vencida, é, em si, um movimento frustrado de realizar ecumenicamente a reintegração no plano divino; i.e, de reencontrar o Paraíso terreal.

Terminamos esta comunicação, longe de a termos completamente esgotado, procurando, então, responder em breves palavras como contribui, para Dalila, o elemento etnográfico celta para o pensamento situado português. Em primeiro lugar, constatamos que entender o pensamento português passa, em Dalila, as suas raízes, os ascendentes tópicos, nomeadamente os valores actuates que subjazem a “alma portuguesa”. Esses valores permitirão não só conhecer as tendências, mas orientar a acção futura dos portugueses. Em segundo lugar, essas raízes compreendem os celtas como um povo invasor oriundo do centro da Europa, povo sonhador, detentor de um sentido de liberdade e independência, qualidades edificantes, mas, também, de um sentido de vaidade, falta de constância e de anarquia, qualidades degradantes. Por último, tal como os celtas, os portugueses empreendem pelo sonho e

¹¹ A nostalgia do paraíso é, para Dalila, um elemento essencial da alma portuguesa. Cf., *ibidem*, pp. 9-14.

imaginação uma aventura em busca do Paraíso terreal, busca que reflecte o sentimento da saudade luso-galaica, de uma reintegração, a qual sob a ascendência de valores virtuosos se cumpre pelas descobertas marítimas como acto edificante; e sob seus defeitos pela emigração, como acto de realização degradado. Um bom resumo pode ser encontrado nas palavras de Dalila com que finalizamos:

Os portugueses viveram e agiram experimentalmente: numa sabedoria telúrica expressando-se na poesia trovadoresca, numa sabedoria cósmica expressando-se pela Descoberta; e sempre pristinamente, numa sabedoria da libertação dos homens dos dois condicionamentos mais poderosos que o prendem ao mundo físico e quotidiano, o tempo e o espaço, pela saudade, como sabedoria existencial e ontológica (*Ibidem*, p. 93).

Referências Bibliográficas

- Pereira da Costa, Dalila L. *Da Serpente à Imaculada*. Porto: Lello & Irmão – Editores, 1984.
- Pereira da Costa, Dalila L. *Corografia Sagrada*. Porto: Lello & Irmão – Editores, 1993.
- Pereira da Costa, Dalila L. *Os Instantes nas estações da vida*. n.p.: Universidade Católica Portuguesa, 1999.

A TEO-ONTOLOGIA DA ESPIRITUALIDADE DRUÍDICA

Joaquim Pinto

Além foi - a Ninive da Piedade,
A cidade do Lucto Singular
E a Sepultura da Semi-Rami.
- E Hoje...está por Ali, Vaga, a Saudade...
- E anda no Ceu Supremo a Eterna Istar
- E... Passa, às vezes, a Serpente... - Ali...¹

Aproximações

Poderemos, nós caminhanes e aprendizes, entender a Espiritualidade como presença invisível, subtil e até, por vezes, disfarçada, mas também assumir que é nela que se entrecem os fios resultantes do nosso acontecer humano? A Espiritualidade está mais próxima do fazer do homem do que ele poderá algum dia conceber: seja na sua experiência pessoal, seja na doação e fruição de afetos, seja naquele simples olhar, por vezes vago, por vezes perdido, que procura algo nesta imensidão infinita. Começo por referir que a consciência da Espiritualidade começa sempre e é sempre uma auto-consciência e o seu reconhecimento é o auto-conhecimento de uma parte que é manifestação diferenciada da vontade e que se integra no Todo.

A prática da Espiritualidade deverá ser o ato solene de desvelar tesouros ocultos do humano, na sua relação com o transcendente, mas que implica, do mesmo modo, uma capacidade de auto-transcendência corajosa e audaz. Ao revelar esse íntimo sentir, estaremos abertos à confissão que só o Amor promove, contando-nos os seus segredos.

Antes de existir consciência da Espiritualidade, ela já existia, ainda que não capturada em sentido, é certo, mas como a força misteriosa e poderosa que entendemos, hoje e no passado, como sentido único para a nossa vida.

A experiência Espiritual humana sustenta-se num passado mas que, através de nós, caminhanes e aprendizes, poderá ter um futuro amplo, assim nos deixemos nutrir de possibilidades de conquista dos nossos horizontes utópicos, que os olhos ainda não viram, mas que lá se encontram à espera de serem vislumbrados. Podemos, no entanto, ainda como discípulos do que é mestre, e pequenos perante grandeza maior, contemplar ao longe,

¹ Ângelo de Lima "Ninive", in *Orpheu 2, Orpheu, Edição Facsimilada*, Contexto, Lisboa, 1989, p. 91.

de forma próxima, com abertura e autenticidade, as realidades almejadas, a nós prometidas, pelo vínculo perpétuo do amor maior. Espera-nos um sentir materno, de luz, e fértil em dádivas, até porque há esperança, sempre esperança, nessa luz que em nós germina. E, onde há esperança, há Espiritualidade. Poderemos, neste momento-oração manifestar o nosso sentimento-agradecimento à Mãe-Luz e, sob este vínculo de gratidão pelo nascer possibilitado, vincular igualmente pertença a uma entidade amorosa, criadora e protetora, que, além da vida que nos dá, dá-nos sentido para existir. Um profundo bem-haja a todos, sempre na lembrança de que, apesar de existirem muitas coisas falsas nesta vida, a Espiritualidade não é falsa, pois é a única que responde sempre de forma verdadeira às condições criadas e circunstâncias geridas por cada um de nós, como parte integrante da existência.

Momento-Um

Da Fonte Primeva ou da Luz Incriada, refletida e inscrita no tecido da criação, emergiu uma prática esclarecida de Espiritualidade que ecoa por toda a eternidade, designada como Tradição Primordial. Uma elevada compreensão desta reflexão originária requer que o nosso labor mental atinja a serenidade, simplicidade, rigor, autocontrole e pureza de pensamento. Não se tratando uma profissão de fé, o caminhar na Tradição deve ser esclarecido e convicto, e não devemos pretender, por via deste trânsito, o alcance de qualquer objetivo que não o de satisfazer a Suprema Soberania da Vida Espiritual. Por via de uma ação Livre, Verdadeira e Amorosa, poderemos caminhar de forma virtuosa na Tradição Primordial.

Esta reflexão originária sobre a Luz Incriada do Espírito Universal, aparentemente singular e ao mesmo tempo complexa, incita-nos a perscrutar outras vozes que se manifestam, e sempre se manifestaram, como um cintilar por ela espargido, ou rarefações interferentes na mesma, às quais outorgamos o devido reconhecimento de Linhagens Tradicionais unidas sob a égide da Aliança Internacional, a quem este compêndio procura auxiliar e servir de orientação para a sua ação gregária.

Se, por um lado, nos focarmos apenas numa busca da verdade pela luz natural da razão, que também sustenta práticas afetas à instauração e instituição de unidades gregárias e os seus modos de dizer e fazer de si, com as suas idiossincrasias, alcançamos aquilo que é comumente denominado de Ordens Tradicionais; por outro, temos a natural e irrestrita, que se pretende incessante, necessidade da observância, pela *razão alquímica da Luz*

Incriada do Espírito Universal, quer como *momentum* cura, ou terapêutico, do humano, quer como participantes ativos na inteligência cósmica universal. Esta consideração fundamental, por certo até um pouco mítica, assumamos, no que se refere aos relatos de origem acima descritos, não informa o propósito do alcance dessa Luz Incriada, isto é, a inteligibilidade dessa Luz, algo que se encontra vedado à razão humana, mas, outrossim, o acompanhamento da latência do Incriado como outra Luz, Nwyre, que nos orienta desde a primeira noite dos tempos. É aqui que residem os fundamentos, ou princípios, da Tradição Primordial, no sentido de que, mesmo que diferentemente, todos somos reflexos imanentes do Incriado nesta constante procura da compreensão da «Metafísica da Luz», que é a verdadeira prática da Tradição Primordial.

Se, para os antigos Sacerdotes da Tradição, aquela presença da Luz Incriada como que decantava ou emergia das trevas como outra Treva distinta e Luminosa, «presença-primeva-centelha-fonte», de que nos informa o tempo de Samónios, hoje a responsabilidade é maior, para os Sacerdotes atuais, pois é necessária, por via da libertação, a busca do puro sentimento, a conexão à unidade ideal da Consciência Cósmica e à presença do Uno Transcendente: O Incriado. É óbvio o desnível existente nesta relação enigmática entre estes polos dinâmicos, a criatura e o Incriado, nesta doce e incessante procura pelas dimensões mais profundas dos segredos da “Alquimia do Espírito”, que o percorrer próprio da Tradição nos possibilita. Como tal e por tal, necessitamos de sair gregariamente desta “escuridão” gradual que habita atualmente nesta “caverna humana”, e sermos o «dentro-fora» do que não tem dentro, isto é, sermos o olhar madrugador e a presença lúcida e amorosa da criatura num mundo que habita no seio do Incriado que faz mundo.

Tudo isto concorre para afirmar que tal ‘olhar madrugador’ deve, numa fase inicial, intuir que as suas leis são emanadas e devem ser reflexos dos princípios primordiais da Tradição, reflexos, esses, que operam em dimensões distintas, é certo, mas que são manifestações da singularidade que não tem “excesso nem carência”, a Singularidade Primeva. Estes mistérios da «Lucidez Espiritual», ou da «Razão Alquímica», desvelam-se quando atingimos a intuição profunda do caminho da Espiritualidade: o retorno das estações, a lei da causa/efeito, o Bem, o Verdadeiro, o Belo e os seus contrários. Neste sentido, a «Razão Alquímica» é um caminho para atingir a «Lucidez Espiritual», por via da observância da Tradição Primordial fundada nos princípios do Bem, do Verdadeiro e do Belo.

Mundo de Nwyre

Caminhar na Tradição configura, de forma particular e exemplar, uma demanda de si mesmo a partir de uma situação-limite de assunção de carência radical, na qual a figura simbólica de «O Caminho» se apresenta como via aberta para a sua superação. Por via da Palavra- Portadora de Ser, descritiva emocional e encantatória, na multiplicidade dos seus recursos discursivos e retóricos, diz o Filósofo Sacerdote do sagrado da Tradição. Este «dizer» reveste-se de um carácter único e originário, não apenas na perfeição das suas formas multímodas, na riqueza das referências culturais que encerra, mas também na coragem das suas críticas e propostas.

Para a maior parte dos caminhantes da Tradição, esta situação de superação da carência radical transmuta-se num trânsito contínuo entre as suas dimensões constitutivas: o mundo do espírito e o espírito do mundo, num caminhar que se apresenta direcionado a uma finalidade: a Ascensão ao Mundo da Luz Branca. A aceitação da sua natural carência radical leva os futuros caminhantes à decisão entre a finitude possível de um beco sem saída ou a demanda por uma espiritualidade plena. É por via desta atualização dramática da condição humana, pois, que o trânsito da Tradição, frente às águas do Atlântico, recebe os seus primeiros caminhantes: os Atlantes.

É precisamente através deste pórtico inaugurado pela temática supracita que iniciamos a nossa peregrinação por uma Tradição tão rica e inesgotável de interpretações. Logo aqui assinalamos, tal como no excursão de todo o texto, a presença Divina de Nwyre, que nos acalenta, fecunda e protege, razão pela qual lhe oferecemos esta obra, numa anagógica dedicatória de alegórica ressonância ancestral, mas também de algum modo homóloga, na emanção do seu calor benfazejo, à presença dos primeiros Sábios da Tradição Universal do Amor: *Tradição antiga como o Mar e nova como as ondas*. Se somos «ondas» desse mar, aqui também não é indiferente o lugar que o coração toma sobre si, como órgão empático por excelência. Ele assume-se aqui não só como o recetáculo da bondade de Nwyre que é, a um mesmo tempo, inspiradora desta obra, como, de igual modo, o caminho que melhor guiará e preencherá o coração dos caminhantes pela peregrinação abissal e, por vezes, amarga do oceano deserto do mundo, feito de dunas labirínticas, de desesperos, de lamentações, mas também de convicção, conforto e esperança. Esta metáfora do coração constitui-se assim como o centro, o ponto de partida da jornada que a “nação Atlante” é exortada a trilhar, pois ele é lugar de movimento oscilante, de sístole e diástole, de purificação e de escolha interior, de sentimentos e de sabedoria. Senda pe-

rigosa que só pode iniciar-se pela decisão interior (metanóia) de demanda pela liberdade e de busca pelo Mundo da Luz Branca - senda cujos ásperos grãos de areia consigo carregam os caminhantes, ainda, e onde quer que se encontrem.

Assim, e em jeito de dedicatória, esta obra é, então, ofertada a Nwyre, como Coração deste Corpo-Tradição a que este trabalho almeja alcançar. E esta obra reconstitui, a partir desse *vaso vital*, desse recetáculo aparentemente esvaziado, reconstrói e restitui a identidade ao Povo Atlante, que se havia perdido, fundido e dispersado pelos imensos desertos do mundo.

A presença de elementos estruturais nesta trabalho poderá talvez atestar-se de forma acaso evidente pela reiteração das relações basilares onde se aprofundam e avançam explicações para as motricidades mais complexas da Filosofia Primordial, noções fundamentais para a compreensão das dimensões litúrgica, cerimonial e terapêutica que abundam por toda a obra da Tradição.

A escolha do método oral, pelos Filósofos da Tradição, radica no facto de este funcionar como meio promotor de identidade espiritual entre caminhantes, servindo a oralidade como um centro pedagógico irradiante, unificador e unitário da Tradição. Esta opção, que é também um *topos* de pertença cultural e um ponto motriz de partida, funciona como um “seio materno” por via do qual os caminhantes se nutrem de sentido e que lhes proporcionará não só uma anamnese refundadora da consciência espiritual, mas um reposicionamento na ordem temporal do horizonte da Tradição, retomando a peregrinação em direção a um lugar que não é uma mera utopia, mas outrossim um *topos* bem definido, o Mundo da Luz Branca, tido aqui como referência última na procura de um *Ethos Espiritual* ou de uma busca de *um si mesmo* (raiz primeva), de um *lugar* - uma *habitação* ou *casa do ser* - para o Povo Atlante.

A linha condutora do reconto desta narrativa ancestral, pela qual os Atlantes encontrarão o seu lugar, encontra-se e joga-se numa tensão inicial genésica: a criação por Nwyre possibilitada pelo ato de Amor Puro do Incriado e a recorrência às formas que a relação entre Criadora e Criatura assume.

E de que forma se nomeia aqui o Incriado? Esse Outro radical, transcendente e único que emanou possibilidade de criação em Nwyre, por um ato incondicional de amor, espelhando-se como num espelho de água? - Exprimindo-O pela interjeição essencial OIW. É neste contexto em que se inscreve, também, a situação dos Atlantes, pois as suas palavras, tribulações, consolações e obras tomam lugar como instrumentos de manifesta-

ção da vontade livre possibilitada por OIW: escutando-O ou ignorando-O; dizendo-O ou calando-O. Os Filósofos-Sacerdotes da Tradição medeiam o modo como a voz de OIW ecoou, ecoa, manifestou e manifesta ao longo da história (vida com sentido do homem pelos tempos), expressão de um distanciamento que, é certo, por uns tempos, revelou surdez ou quebra de aliança, mas nunca de promessa. É responsabilidade dos Atlantes de hoje renovar votos de aliança e manter a promessa da procura de Ascensão de um povo. Já não se trata, pois, aqui de simples teofania, mas de teleologia e de história da Tradição sob forma humana de atribuição de significado a uma voz teogenésica que se escuta como um silêncio primevo, como se se tratasse de um código secreto do qual um dia se perdeu a chave. É por esta razão que a Tradição reclama dos caminhantes, e para si, a condição de humildade.

A natureza é o verdadeiro livro da Tradição, cenário idílico e acolhedor criado por Nwyre onde discursam e convergem os protagonistas animados. Como se rememorar só aqui e assim fosse possível. No refúgio do jardim da natureza, tudo se passa como se nos sentíssemos carentes de regresso a uma fonte original onde, não por acaso, e na esteira de Virgílio, as nossas próprias lágrimas e as águas de um rio próximo assumem um caráter catártico, purificador.

O choro amargo da carência, expressão da alma errante e atribulada, e as lágrimas purificadoras do sentimento situarão os verdadeiros Atlantes no início do trilho que, seguindo-o, os levará à morada onde poderá aportar a alma atormentada: Gwynfyd. Esta tensão interna leva o caminhante a começar o seu processo de transmutação ou regresso ao ser de si mesmo. Assim se inicia a predisposição e o processo da escuta das Palavras da Tradição, ofício explanatório de amor e esperança num imenso bem e por via de uma suma glória.

A morte, bem como a dor, a tortura, o sofrimento, bem como o erro, são apenas passagens ou veredas ásperas que também se apresentam como uma oportunidade de experiência, aprendizagem e redenção ou resgate. Possibilidade, também, para a afinação da atenção, escuta, intuição ou conhecimento ou vivência plena da (re)visitação divina. A questão fundamental será, então, «não perder a alma», isto é, não se deixar aprisionar num dos pólos da dialética metáxica: morte (por sofrimento, infidelidade ou vazio ou ausência do divino) *versus* vida (por fidelidade ou plenitude ou presença do divino).

Mesmo nos abismos de dor, não perder a esperança. Há um mar amargo e um deserto abrasador de lume e padecimentos cuja travessia se tem de

empreender, durante a qual se terá de reconhecer os limites da dor insuportável e do grito indizível da carência. O essencial será então, neste contexto, nunca deixar de procurar o caminho, o trilho ou o socorro divino de Nwyre, por via da busca de uma Voz que ecoa cá dentro, uma voz que é a Voz do vir a ser, a voz mesma do sujeito mesmo que busca a Voz e o objeto da sua demanda.

Fazer cá a nossa casa lá, sempre edificando e reedificando clareiras, mesmo que ciclicamente destruídas, corresponde, deste modo, à homologação final entre a nossa morada Terrestre e a do Mundo da Luz Branca, objetivos últimos de uma peregrinação material e espiritual interiores e exteriores da nação Atlante. Para tal, é sempre necessário ter presente a consciência do erro e a evocação saudosa dos ancestrais passados. Simultaneamente se desvalorizam os bens terrestres, como uma vã glória que em tudo se assemelha a um desfilar de sonhos numa realidade que tem nada mais que uma mera consistência onírica. A Razão Divina prevalece, mesmo perante supostas desgraças. As perdas sucessivas podem-se metamorfosear pela consciência dos nossos erros e não serem entendidas como fatalismos, mas como a afirmação de uma liberdade de escolha. A presentificação e confissão dos erros, racional e finalmente revividas e entendidas, poderão torná-los, por fim, aceites. Este passo será o primeiro de uma interiorização plena do providencialismo histórico da Tradição, por via da revelação, com toda a inteligibilidade, do sentido providencial e único do povo Atlante - purificado pela dor e pelas lágrimas -, personificado pela virtude e preenchido pelas orações, súplicas, preces e cânticos de louvor ao Divino. Todos os acontecimentos passados se presentificam no Aedo ou Bardo: ele interioriza a história da Tradição e, mais do que a fazer sua, torna-se nela, dizendo-a, cantando-a. Pode, assim, rememorar-la e dar dela o seu testemunho presencial, vivo.

O método da «Alquimia da Alma», usado pela Filosofia da Tradição Primordial, constitui-se em três níveis: dirige-se à memória para o seu entendimento, à inteligência para a sua compreensão e à imaginação para a sua vivência. Memória ou anamnese, inteligência ou racionalidade e intuição, imaginação ou emoção são *faculdades*, chamemos-lhes assim, que se devem entrecruzar no decurso de todos os diálogos dos Filósofos da Tradição, entrelaçando-se, intensificando-se, até se materializar em obra. Deste modo, vive-se e revive-se a História da Tradição e nela essa mesma história se transcende e transmuta na fruição de um eterno momento da ordem do inefável. Manifestações e vivências sensíveis, expressões, pois, de uma

sensibilidade e de uma sensualidade de metamorfose, dada essencialmente pelo sentido de uma visão

«Alquímica da Alma», dita na primeira pessoa do singular, numa fruição onde o material e espiritual se voltam finalmente em unidade, tal é o sentido de uma ressuscitação coletiva dos antigos Atlantes e ulteriores Egípcios por via dos descendentes atuais que hoje se vestem do seu paramento.

«Vestir do seu paramento», metáfora que alude às vestes e ao *ethos*, requer, antes de mais, um despojar, despir ou mesmo um arrancar da veste suja e expor a nudez humilde, expiando a tormenta que um dia se recompensará pelas *vestes* verdadeiras concedidas: em suma glória jurada em amor.

Numa intensa e virgiliana metáfora vegetal, a nação Atlante florescerá como um *lírio*, as suas raízes serão transmutadas, isto é, as suas origens, os seus fundamentos serão replantados, o seu passado, presente e futuro mesclados num mesmo momento e já não renascidos, mas apenas e sempre nascidos.

Da Singularidade

A Tradição Primordial, no que respeita ao seu discorrer, sustenta-se na Palavra portadora de Ser como legitimadora de transmissão do sentido etiológico de uma Singularidade Primeva, crendo, assim, na existência de uma Entidade Incriada, espargida por emanção de Si mesma, naquilo a que na Tradição designa por Espírito ou Fluxo Energético Universal, o que valida uma outra sua designação: Tradição Espiritual Universal. Embora quanto ao processo que origina a onnipotência e a omnisciência da Singularidade Incriada existam algumas divergências, de acordo com as diferentes correntes interpretativas das narrativas míticas e teológicas que constituem o acervo da Tradição Primordial, há uma noção que é comum: O Incriado em nada se assemelha à criação e nenhuma imagem Dele poderá ser feita. Nem como Espírito Universal poderá ser concebido, visto que qualquer alusão feita na Tradição ao Espírito Cósmico se refere apenas à manifestação mediada e sentível da Sua Energia, e não à sua Essência Singular. Dele sabemos pela evidência de Nwyre. O Poder e Sabedoria Divinos encontram a sua expressão máxima na Obra da Criação, em que tudo quanto existe sente a presença mediada do Incriado sem se identificar com Ele.

A Criação é então entendida como Nwyre, Espírito Mundado por Libertação da Possibilidade do Nada vir a Ser. Assim, O Incriado não exerce Poder, outrossim, oferta Criação por via da Libertação da Possibilidade. É Amor Incriado o Ato Puro e Incondicional de Libertação da Possibilida-

de do Nada vir a Ser. Essa Possibilidade, por via da emanção, isto é, por constar em dimensão outra, ganha vontade e Munda-se como *passibilidade*: possibilidade passível de Ser. Nwyre é o Mundo passível da Vontade, criando condições para a sua realização. O Incriado, deste modo, oferta em Ato Puro de Amor a Possibilidade de Criação a Nwyre, dela não tomando parte. O Incriado é o Arqui-Possível, o Todo, Nwyre o Arqui-Passível, o Tudo: Princípio Universal, meio e realização dessa Vontade: a Criação. O Arqui-Passível está para o Arqui-Possível como os seres para o Horizonte, que está sempre lá, mas mantém sempre as distâncias, por isso o Arqui-Passível é o Mundo do Tudo e não o Todo.

O Reino de OIW (interjeição que afere do Incriado) é transcendente, mas, por via de Nwyre, a Mónada Divina, o mundo onde o humano habita presentifica-se. É o vínculo estaminal estabelecido em aliança pelo humano com Nwyre, em todas as suas formas e faces, que garante a presença mediada de OIW e, por via desta relação, a ascensão das Almas a Gwynfyd, o Mundo da Liberdade Perfeita: libertação da determinação Matéria-Forma. Alcançar a ascensão, na Tradição Primordial, significa o atingir do ponto de liberdade de cada Alma em processo de evolução no mundo presentificado, isto é, fazer o caminho em Imram, o que possibilitará a eternalização de cada Alma pelo alcance da sua inscrição no Espírito Universal, Nwyre, a Grande Serpente Cósmica, Princípio Criador, fluido cósmico de dinâmica elementar (vibração e movimento), Luz Seminal Incorpórea que origina a existência. O fito da Tradição Primordial é o compromisso de participação humana na vida Divina. Para além desta ligação a Nwyre, a Passibilidade Universal, a ascensão está também intimamente ligada à nossa relação com as Deidades, que nos facultam meios para a libertação da fatalidade de Ankou.

Emanção Incriada, Criação, Fatalidade, Liberdade, Imanência e Transcendência

A Tradição Primordial, base primeira da revelação dos povos Atlantes, sustenta-se, assim, na profunda noção de um modelo de Emanção de Possibilidade, de Mundação e geração de Tudo quanto no mundo habita, sendo o Incriado incognoscível, perfeito e transcendente², pelo que a

² O conceito de transcendente remete para o estar além de. Segundo Celestino Pires, «diz-se transcendente o que está para além de toda a experiência possível.» (Celestino Pires, «Transcendente», in *Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, 5, Verbo, Lisboa/São Paulo, 1992, p. 274. Neste caso *transcendente* remete para uma *transcendência gnosiológica*. Não obstante, esta transcendência é, igualmente e concomitantemente, *ontológica e meta-*

Criação do Espírito Universal se deve, por via da pura emanção, ao Amor Puro do Incriado. Este modelo Incriacionista, que possibilita a Criação por via de Nwyre, implica o princípio segundo o qual a Criação é a produção de alguma coisa a partir do nada: a expressão *ex nihilo* significa que algo que não era antes passou a ter possibilidade de ser, isto é, a ser passível, passibilidade, esta, realizada em Fluxo Energético, por Nwyre. O modelo Incriacionista da Tradição Primordial consiste, assim, na afirmação absoluta da ideia de emanção de possibilidade de Criação, subsumida por Nwyre, e passível de realização, mas nunca superada, pois a Fonte Emanadora jamais poderá ser menor que a possibilidade jorrada. É esta não superação que delimita o Princípio Ordenador da Criação e que nos informa de um Panenteísmo genésico-escatológico, isto é, a possibilidade é sempre indissociável da sua Fonte Emanadora, O Incriado.

O mundo e os seres, e o Universo em que constam, são assim possibilitados de circuito de criação (geração-existência- morte) pelo primeiro Ato de Nwyre: a Passibilidade disposta ao livre exercício da Vontade do Nada Vir a Ser, resultando esta passibilização da ativação energética feita por Nwyre aos elementos primordiais. Porém, o ser humano é um ser finito, estando sujeito à fatalidade, e a aceitação da origem do mundo a partir exclusivamente da pureza de uma causa Incriada não é empreendimento fácil. Para justificação desta «Metafísica da Luz Incriada» sob a égide da Emanação Primeva, proposta pela Tradição Primordial, muito contribuíram os antigos Sacerdotes Druidas, sageza a que, infelizmente, só temos acesso através da intertextualidade de autores como, sem critério de ordem: John Toland, Dante, Virgílio, Homero, Hesíodo, Apolónio de Tiana, Heraclito, Empédocles, Anaximandro, Anaxágoras, Pitágoras e etc, para além de mitos e ritos plasmados em diversos contos e folclores tradicionais e para além de alguns documentos variegadamente contaminados por tendenciosismos, alguns, e por manifesta inabilidade exegeta, outros. Pelo que tornou necessária toda uma reconstrução da sistémica filosófica da Tradição Primordial que agora apresentamos.

física. Transcendência que poderíamos caracterizar deste modo: «Transcendência opõe-se a imanência; e assim como esta significa, em geral, que algo está dentro de certo âmbito ou círculo de realidade, assim T. é, ao contrário, o que se situa fora e acima do mesmo círculo. T. envolve o conceito de limite, o que está aquém do limite é imanente, o que o ultrapassa ou transcende, o que está para além, é transcendente. Estaticamente, T. é o que está fora e acima de determinado círculo de realidade; dinamicamente, T. significa o ato pelo qual algo supera, escapa a esse círculo.» (*Idem*, «Transcendência», *in op. cit*, p. 266.) Neste contexto, o Incriado, está além, é externo ao mundo que criou: Incriado que, por via de Nwyre tudo criou, mas que não foi criado por nada, ou por outro que não Si mesmo.

A Emissão Primeva, para a Tradição Primordial, significa o modo como o Incriado, por via do seu Poder, Munda possibilidade por via de uma esquizogénese cissiparitária; e ao resultado deste processo chamamos Nwyre, que é o Arqui-Passível de a possibilidade ser realizada ou existenciável, isto é, suscetível, por criação, de adquirir existência. O Incriado é o garante de que essa possibilidade não se extingue, pois esta está contida em Si, uma vez que é Arqui-Possibilidade, a Fonte Primeva da possibilidade possível. O Incriado, o Todo, Singularidade Primeva, Munda Possibilidade, que se constitui como Unidade Primeva, Tudo, Nwyre, que é o Espírito Ordenador Universal ou a Consciência Cósmica, possibilidade emanada que possibilita a realização (passibilidade) dessas possibilidades; O Incriado é Fonte das possibilidades e Nwyre, como útero destas, é a Arqui-Possibilidade e que, enquanto Espírito Dinâmico, uterina o Fluxo Energético (Espírito Universal em Ato). O Incriado, enquanto Todo-Fonte-de-Tudo, Munda Nwyre que, por sua vez, munda o Universo, por via da ativação energética elementar que possibilita a ampliação e transmutação da sua própria natureza, de modo sistemático, durável e constante, sendo o Universo o delimitador do passível de existir por via das balizas «Ser e Nada», antes e após as quais consta o Reino de Cegant, o Mundo da Luz Incriada. Nwyre é o meio pelo qual o Nada pode Ser, isto é, a possibilidade transversal que coimplica e estabelece o caminho (Fluxo) que liga o Nada ao Ser e o Ser ao Nada: Nada é a Possibilidade de Ser e Ser a Passibilidade do Nada. Nwyre é o equivalente Passível em ato do Poder Possível (aqui no sentido de potência) do Incriado. É neste sentido que as Almas Nobres, unidades diferenciadas realizadas, isto é, múltiplos manifestos da Unidade Primeva em ato, do Tudo, ascendem ao Mundo da Luz Criada, Gwynfyd, e como fruto resultante de uma realização benfazeja, dimensão em que as balizas «Ser e Nada» se fundem num portal, por via do passível já realizado (ponto de liberdade alcançado), que se abre pela libertação da condição Matéria- Forma, e as Almas Nobres retornarão à sua Raiz Primeva (Awen). Por insemelhança essencial, os Espíritos Benfazejos e Almas Nobres não poderão aceder ao «Mundo da Luz Incriada», pois o mundo, que é mundado, não se pode confundir com aquele que o Munda, impedindo assim que o Ser se dilua no Nada, pois se tal acontecesse, o Todo, O Incriado, a Singularidade Primeva, consumiria as realizações da Unidade Primeva, O Tudo, Nwyre, situação que extinguiria o Passível do Possível. A teoria do Incriacionismo Emanatório da Tradição Primordial encerra, assim, um carácter único, no sentido em que prevê, por meio da satisfação da realização essencial de cada ser, o retorno à sua Raiz Primeva.

Os Filósofos-Sacerdotes Druidas referiam-se ao Incriado como Auto-possibilidade de Si Mesmo, que pela sua percipiência Emanou a Unidade Primeva, Nwyre. Toda a criação é entendida, na Tradição Primordial, como possibilidade libertada. Consideravam, estes Filósofos do Amor, como pressuposto fundamental da «Metafísica da Incriada Luz» a essência criadora resultante do puro pensamento do Incriado sobre Si mesmo. Desta Sua Auto-reflexão, chamemos-lhe, emanou-se o Intelecto Ordenador e este, por sua vez, a Inteligência Ativa Vital Primeva, que permite a geração do Tudo passível que se encontra ordenado e inscrito como e no Tecido da Criação, Fluxo Energético Universal. Deste modo, Nwyre, apresenta-se de forma Trina: Consciência, enquanto Unidade Primeva, Intelecto, enquanto princípio Ordenador, e Inteligência Ativa, que gera e possibilita realização a tudo quanto existe. A Tradição Primordial assume o humano como um composto consubstanciado e indissociável Alma- Corpo unido pela Mente, em que após a morte, ou desconsustanciação, isto é, quando a Mente deixar de conseguir manter a substância composta, a Alma regressará ao Intelecto Ordenador, aspeto Espiritual ou incorpóreo de Nwyre, e o Corpo retornará à Inteligência Ativa, aspeto Natural e corpóreo de Nwyre.

Percebemos, então, que não é o Incriado que Concebe ou que Cria, pois a noção de «Emanação» não convoca necessariamente «Criação», mas possibilitação de possibilidade. A Emanação, na Tradição Primordial, é tida como um eterno processo libertador de possibilidade, mas que implica a ausência de conceção ou geração por parte da Fonte-Emanatória. Tal fato concorre para demonstrar o que acima referimos, que o Incriado é dissemelhante da criação e absolutamente transcendente. A solução, para este problema, reside na afirmação da existência de uma entidade intermediária entre o Incriado e a Criação: Nwyre, Passibilidade da Vontade do Nada vir a Ser. Esta tese de um modelo de Incriação emanacionadora de possibilidade de criação, bem como a existência de um intermediário entre O Incriado e a Criação também foi sustentada, por manifesta influência da Tradição Primordial, pela filosofia Estoica, à altura designada como Razão Universal. Considerando a Vontade do Nada vir a Ser, a Tradição Primordial garante uma criação livre, voluntária e intencional pela Unidade Primeva, afastando qualquer tipo de necessitarismo ou criação accidental. A necessidade não informa a criação, aquela vem depois, aquando do caminho de realização do criado.

O estado permanente de Nadificação permite constância em perfeição ao Incriado pela harmonização e neutralização do devir aos contrários,

suspendendo-os do acto por via da manutenção e prevalência da potência. O Incriado, neste sentido, torna-se Todo por via do Nada, uma vez que instaura uma permanente autossuficiência; Nwyre torna-se Tudo por via da Passibilidade do Ser. Porém, cabe-me agora explicar a razão dessa Criação mediada por Nwyre, que é dos processos mais complexos que a mente humana algum dia poderá alcançar, pois trata-se de um processo quântico de emanção que, por Vontade e Força divinas, possibilita o Nada vir a Ser, isto é, a possibilidade de ganhar forma e matéria: Nwyre em Fluxo Energético Universal.

Não obstante esta inércia harmoniosa dos contrários, que é o garante do permanente estado de perfeição do Incriado, é importante ter em conta de que falamos aqui de um estado constante de um potencial essencial eternamente latente que por Vontade desperta e por Força se pode vir a realizar. Esta Emanação Esquizogénica em momento algum fere o referido estado de perfeição, pois o que é emanado não é necessariamente replicado, sendo que o mundo mundado, suportado por Nwyre, é isso mesmo, outro mundo, o mundo dinâmico que permite o Ser vir a ser a partir da Emanação de possibilidade de Ser, isto é, emanado como Mundo passível de ser e não como Mundo Incriado. O Nada, para ser Nada, não pode ser algo, o que é emanado é a possibilidade do Nada vir a Ser e não o Nada nem o Ser, pois caso assim fosse o Nada impediria o Ser de vir a ser. Neste Sentido, podemos dizer que, no Mundo Incriado, o Nada é e está perfeito como Nada, sendo deste modo o Todo por via da manutenção da Total Possibilidade, isto é, potência latente de Tudo, o que nos resolve o problema de uma suposta razão de grandeza, pois por muito que o Tudo seja tudo, em ato, o Todo, como potência, terá sempre o poder de o subsumir, uma vez que a possibilidade infinita do Todo será sempre maior que possibilidade do realizada do Tudo. O Tudo faz-se por via do Ser passível, o Todo é a possibilidade infinita do Nada: O Ser jamais poderá ser Nada, mas o Nada, emanado como possibilidade, poderá sempre vir a ser Ser. A “passagem” do Nada, por via da Emanação, para o Mundo do Ser, resulta precisamente da libertação da Possibilidade que em dimensão outra ganha vontade de vir a ser em ato o que é em potência: a isto chama-se Passibilidade. O Incriado, ao emanar, emana Possibilidade que Nwyre recebe livre de condição, e que por tal ganha Vontade e torna-se Passibilidade, isto é, torna-se o Passível do Possível: *é Nwyre que possibilita a Criação do Ser passível de ser*. Todos os seres resultaram desta Relação Primeva, isto é, de serem passíveis de serem.

Neste sentido a Criação funda-se numa Arqui-Passibilidade, Nwyre, que resulta da vontade de ser, e por via da qual se geram as duas raízes que possibilitam a geração do Fluxo Universal: a Matéria e a Forma. Sendo que é a partir destas que tudo quanto existe é gerado por Nwyre, logo, tudo é constituído por matéria e forma, com exceção da Unidade Singular e da Vontade. Não obstante, harmonizadas, a Matéria e a Forma subsistem enquanto potência na Unidade Singular, sendo que a sua união e a sua manifestação em ato ocorre por ação da Vontade em Nwyre, Unidade Primeva que é, ao mesmo tempo e à vez, Intelecto Ordenador, enquanto princípio de Matéria e Forma, e Inteligência Ativa Primordial, matéria e forma dinâmica que gera os múltiplos. Percebemos agora porque podemos entender o *Incriado como o Tudo-Fonte- de-Tudo e Nwyre como a origem da Criação*, sendo que o primeiro ato de Criação ocorre por via da relação dinâmica entre Forma e Matéria, geradora de Vida.

Através deste modelo, a Tradição Primordial, demonstra-nos a razão da dissemelhança entre a Criação e o Incriado, pois este é infinito, ilimitado e absolutamente Todo, uma vez que, enquanto Nada, não admite em si qualquer diversidade (nada se lhe pode acrescentar nem diminuir, pois não há excesso nem carência, o que torna o Todo em Nada e o Nada em Todo: é Todo porque não precisa de nada e Nada porque é possibilidade de Tudo); enquanto o Tudo que é criado, por via de Nwyre, é finito, delimitado e contém em si a diversidade, por ser composto pelos dois princípios que constituem a Passibilidade, resultantes da Vontade que, para vir a ser, ganha Princípios de Matéria e Forma e estes, por ativação elementar de Nwyre, ganham motricidade e geram Vida. Se bem que o hilemorfismo é comum a muitas teorias, na Tradição Primordial os conceitos de Matéria e Forma adquirem aqui um sentido diferente. A Forma e a Matéria assumem dupla aceção, enquanto Forma e Matéria “residentes” em Nwyre, no seu aspeto de Intelecto Ordenador, a sua natureza é permanente e imutável: a Forma Universal das formas passíveis e a Matéria Universal das Matérias passíveis, pois o Intelecto Ordenador é Forma e Matéria Universal, o que as liberta da afetação pela necessidade e fatalidade, como acontece com os compostos matéria-forma. Isto dá-nos uma distinção clara entre a existência e a essência das coisas, pelo argumento de que a Forma e a Matéria não podem interagir sozinhas e, por si só, gerar o movimento, nem conceber a própria existência; tal é feito e mediado por Nwyre. A Matéria, como integrante do Intelecto Ordenador, é uma matéria etérea, o que evita o dualismo entre o espírito como algo completamente transcendente e a ma-

téria como mera combinação substancial da matéria e forma. A existência tem origem numa causa que necessariamente coloca em relação a essência e a existência. Somente por essa via a causa das coisas que existem pode coexistir com os efeitos.

Como tal, a Tradição Primordial é uma Filosofia Espiritualista Panenteísta Animista, segundo a qual o Incriado não Cria, mas tudo quanto é gerado (ou criado), por via de Nwyre, está contido Nele: O Todo Possível contém o Tudo Passível. Razão perfeitamente lógica, pois tudo o que foi dito correu para sublinhar que o Ato de Criação é algo Passível que o Incriado possibilitou por emanção do seu Possível. O Incriado, como Todo, comporta em Si a Possibilidade de Tudo poder vir a Ser, Nwyre gera Tudo o que é Passível de Ser. Mantendo esta relação, verifica-se que o Mundo Superior comporta em si a potência do Mundo Trinário de Nwyre e que cada uma destas dimensões são dimensões passíveis do possível, dimensões - ou mundos, se assim for mais fácil de entender - que se constituiriam em ato por meio da emanção do Possível uterinado por Nwyre como Passível, pelo que se poderia seguramente afirmar que O Incriado é o Todo, mas, por via da sua dissemelhança, não está em Tudo, mas este está em *OIW*, O Incriado, o Todo.

A Tradição Primordial entende que tudo tem uma razão, uma finalidade de existência, sendo a causa final o retorno, não apenas da alma humana, mas de todas as coisas. No que concerne à alma humana, este retorno poderá ser conseguido por via da sagesa, entendida aqui como o reconhecimento de si e de tudo quanto existe em relação a Tudo quanto existe e às suas razões, alcançando a Felicidade pelo alcance da Verdade Libertadora. Esta afirmação, em relação ao retorno, leva-nos a considerar a alma racional humana como uma emanção de uma Alma Universal. Da união da Matéria e Forma universais irão derivar múltiplas Substâncias simples e Substâncias compostas. Todas compartilham da mesma essência, da mesma natureza. As Substâncias simples são substâncias inteligíveis, enquanto as compostas são corporais (sensíveis). Nwyre pode ser entendida como a Substância Primeva que acionou as 4 Substâncias Simples: os Elementais. É por via desta Inteligência Ativa Universal, aspeto dinâmico de Nwyre, que nos poderemos referir a Nwyre como Espírito Universal pelo qual a Natureza se presentifica. Da Natureza irá proceder o Mundo corpóreo, sendo o conhecimento deste o primeiro nível de conhecimento que o homem deve adquirir. Assim, todo o conhecimento deve começar pelo conhecimento sobre a Matéria e Forma existentes nas substâncias sensíveis, pois estas são

semelhantes em essência às substâncias compostas. A Alma, em primeiro lugar, deverá atingir um conhecimento de si mesma, que, por conseguinte, a leva a ter um conhecimento daquilo que a precede e do qual foi emanada. A transcendência que o Incracionismo afirma, nesta forma de emanatismo, pode ser conciliada com a possibilidade de uma imanência da própria criação, decorrente da noção de *semelhança*, noção esta que não tem a ver com a ideia de *tal qual*, mas com uma analogia mais complexa: que entre o Incriado e o mundo há uma *Substância Primeva intermediária*, essa sim ‘*semelhante*’ por passibilidade ao Incriado, Emanador do Possível.

Em concordância com a Tradição Primordial, os Sacerdotes Filósofos afirmam a inacessibilidade, a transcendência e a incognoscibilidade do Incriado, pelo que jamais o Homem terá o conhecimento completo sobre Ele: pois é impossível conhecer o Todo-Possível, isto é, a essência da essência primeira. O possível é conhecê-la unicamente pelo passível, após realizado. Não sendo possível conhecer a Essência da Essência Primeira, é possível atingir o conhecimento acerca da Sua existência, buscando conhecimento sobre a Sua criação. A incognoscibilidade e transcendência divinas devem-se ao fato de o Incriado não ter a mesma natureza da criação, não ter a mesma essência, pois enquanto Nada é Totalmente distinto daquilo que é, isto é, ontologicamente diferente dos compostos e dos simples.

Na Tradição Primordial, o retorno como noção escatológica está dependente do grau de sageza que o ser humano conseguirá alcançar; considera que todos nascemos com tal aptidão, podendo ou não desenvolvê-la, pois o ser humano é uma síntese dinâmica resultante da relação entre potência e ato e só através da passagem da primeira para o segundo seria possível um aperfeiçoamento e desenvolvimento, através do qual poderia alcançar a perfeição passível. Poderemos assim atestar que a ascensão ocorrerá aquando se alcançar a perfeição passível inscrita em cada ser humano, por via da aquisição da Sageza. Tal permitirá, após alcançar a Felicidade por via da Verdade Libertadora (Sageza), a união da alma humana à Inteligência Universal, lugar na Vida do Mundo da Luz Branca, Gwynfyd.

A Tradição Primordial confirma, assim, outra Vida após a morte, configurando esta última como uma passagem que nos poderá levar a Gwynfyd. Neste sentido, livre da condição radical matéria-forma, o ser humano purificado, isto é, aquele adquiriu compatibilidade (justiça?) por via do Amor com a Unidade Primeva, ascenderá, sendo a partir deste ponto que contemplará o Incriado, ‘sentado’ que estará no Trono da sua Liberdade, visto que não poderá ascender até Ele. A morada das almas que alcançaram a

pureza, isto é, a perfeição na realização da sua unidade absoluta, é o Mundo da Luz Branca. A alma retorna à Origem da Vida, àquilo que lhe é semelhante em essência, mas não à Fonte Incriada, que lhe é dissemelhante. A Tradição Primordial é, assim, uma filosofia sustentada no autoconhecimento e no contato direto com o divino através de práticas litúrgico-meditativas, música, danças, entre outras, mediadas por um Sacerdote experiente, buscando a união com Nwyre por meio do amor e não do conhecimento puramente racional. A verdade da «Metafísica da Luz Incriada» não poderá ser inscrita e transmitida sem ser vivida e experimentada, o que implica uma abertura-doadora e contemplativa, pois só assim será possível uma união intuitiva e superlativa em Êxtase entre o ser humano e Nwyre.

Da Criatura

A Tradição Primordial, por via do seu acontecer e dizer de si, ao harmonizar o racionalismo e a mística, «Razão Alquímica da Alma», aponta também a um caminho de contornos éticos, podendo, neste sentido, ser configurada como um guia ou mesmo um manual moral assim vivido. Aí estabelecem os Filósofos Sacerdotes da Tradição o caminho através do qual, não apenas a sua Egrégora, mas também a humanidade, pode entender o mundo e, através desse entendimento, alcançar o conhecimento da Unidade Primeva e cumprir o mais elevado dos preceitos, o Amor Libertador a Nwyre.

Este amor incondicionado a Nwyre é o principal objetivo e intenção, assim como o final e realização de todas as obrigações ensinadas pela «Razão Alquímica da Alma», pela Palavra ou Tradição. Amar a Nwyre por via do amor a todos os seres, princípio defendido pelos Sacerdotes da Tradição, não será possível sem o entendimento do ser humano a respeito da Unidade Primeva e da Sua criação: uma vez que o homem é um microcosmos de Nwyre, este deve estudar a sua origem e causa passível da sua existência.

A Tradição Primordial afirma o Homem como portador de um *Dom* precioso que lhe foi inscrito por Nwyre, o qual pode ser cumprido por via da Sageza, sendo assim o propósito da vida humana alcançar a Sabedoria que lhe permitirá ascender ao Mundo da Luz Branca. A Sabedoria é, para o ser humano, como que a chama da vela da sua razão, que se quer constante, o que permite ao humano caminhar na direção e em concordância com Nwyre, o que o livra do desastre do mundano e abre o portal do mundo vindouro. Considera a Tradição três categorias para a Sabedoria: A Filosofia da Natureza (que pode ser entendida como Fenômenica ou a Física), que lida com as propriedades e acidentes da matéria; a Filosofia da Men-

suração e Arte (Matemática, Astronomia, Música e etc.) e a Filosofia da Metafísica da Luz propriamente dita, na qual se inclui a Teologia, conhecimento do Divino e das Leis Universais, e as restantes ciências e disciplinas associadas ao estudo da vida e da mente, e preocupadas com as almas humanas e entidades espirituais.

Os Filósofos Sacerdotes entendem o Ser Humano como uma emanção de Nwyre, cuja alma, que é celestial na origem, foi sumptuosamente soprada em corpo, por razão de vontade livre e dialética dos princípios Universais, adquirindo forma por meio da delimitação da matéria. Como unidade consubstanciada humana, isto é, pelo determinismo afeto, o humano corre o risco de esquecer a sua natureza e missão. O espírito humano, e o ente por participação, recebe ajuda do intelecto, da razão e das Leis Universais para poder alcançar o seu objetivo. Considera, assim, a Tradição, o humano como sendo um composto Corpo-Alma, sendo por meio da sua harmonia que deveremos 'servir' e amar Nwyre, pois é essa a razão da nossa existência: Amar ou não viver.

Ao ser um composto Corpo-Alma, o humano é devedor em ambas as dimensões ontológicas, pois jamais se poderá cumprir perfeitamente se ambas as dimensões não se encontrarem harmonicamente dispostas às suas realizações. A Razão Alquímica da Alma estabelece que, para além dos motivos racionais que nos levam a agir, não é possível alcançarmos uma maior perfeição e o Amor a Nwyre se o nosso coração, órgão onde se manifesta a alma, não estiver empenhado na sua realização.

É, então, pelo serviço a esse Amor, quer pelo pensamento quer pelos comportamentos, que praticamos os atos que, posteriormente, conduzirão à Ascensão do Mundo da Luz Branca. As intenções do humano devem coincidir com as suas ações no caminho da realização do seu Ponto de Liberdade. Neste sentido, tanto a humildade, como o auto-conhecimento e o arrependimento são essenciais.

Como enunciado inicialmente, o plano que possibilita a ascese está instaurado por meio da Vontade-Livre como Fluxo Energético Universal. Nwyre, por via da Incriada Emanação da Possibilidade em Passibilidade, orientará toda a criação de modo a que esta atinja a Ascensão. Porém, alguns autores da Tradição consideram que o humano também se encontra sujeito, em face da sua autonomia para avaliar, julgar e decidir, ou seja, o seu poder a escolher entre o bem e mal. Bem e Mal, que ao limite não existem na Tradição, são meros nominalismo que poderão ser considerados da seguinte forma: é bom o que possibilita, sempre em concordância com o Fluxo

Energético Universal, a satisfação plena do destino, isto é, no que respeita ao Homem, a realização do seu ponto de liberdade individual e coletivo; é mau o contrário do supra referido.

Neste sentido, a Tradição, por via da «Razão Alquímica», procura conciliar os princípios teológicos com o conhecimento fundado na razão. Entende que a ciência e a filosofia são auxiliares ao entendimento das Leis Universais.

As ciências naturais são o ponto inicial na busca do conhecimento divino, há que estudar a Linguagem da Tradição por via do seu dizer gramatical, lógico, físico e metafísico, há que atingir a sapiência imergindo nos princípios da Tradição. Só por esta via o ser humano poderá alcançar os braços de Nwyre pela ascensão, isto é, poderá alcançar a perfeição passível do seu possível e, por arrasto, participar no desenvolvimento máximo da capacidade intelectual humana, que por sua vez permitirá a união ao *Entendimento Ativo*, que poderemos entender como Espírito Universal.

O ponto fundamental da Escatologia da Tradição Primordial é o Mundo da Luz Branca. O Mundo da Luz Branca é tido como o lugar para onde as almas nobres dos justos viverão após a passagem, fruindo o regresso à sua raiz primeva, habitando no Intellecto Universal como Inteligências Incorpóreas, enquanto individuais, ou Entendimentos Incorpóreos, enquanto coletivos, este último caso por via da ascensão do Espírito de uma Unidade de Sentido Coletiva, resultante da diluição das Inteligências Constituintes, por livre escolha, nessa Unidade, como se acredita que aconteceu com os Atlantes, no que se intui, mais do que se supõe, a possibilidade de uma imortalidade coletiva: a imortalidade por via da comunhão.

A «Razão Alquímica da Alma» é assim um processo que permite a transmutação ontológica do ser em ato, possibilidade que todos comportam em si, podendo desta forma alcançar a perfeição passível e a libertação do mundo da fatalidade.

Para melhor compreendermos as asseverações aqui apresentadas, teremos de explanar sucintamente a Metafísica da Luz Incrriada, a qual recupera o modelo já referido anteriormente. A Filosofia da «Metafísica da Luz Incrriada» identifica Inteligências Cósmicas ou Deidades, arquétipos energéticos de manifestação de Nwyre, e dimensões (superiores e inferiores). À dimensão superior a Filosofia da Tradição designou de «Suprema Passível» e às inferiores «Corredores de Passibilidade», regidos por Deidades ou entidades análogas, isto é, 'equações' energéticas que neles habitam e acerca do seu âmbito deliberam. Na dimensão superior manifesta-se o

«Entendimento Universal», que organiza o mundo da metamorfose, isto é, que possibilita a passagem da potência ao ato, através do qual é criado o entendimento humano: e o nosso entendimento individual, que nasce do «Entendimento Universal» e nos capacita para compreendê-lo, é análogo ao de cada um dos diferentes «Corredores de Passibilidade», pois que nasce na Inteligência correspondente ao dito «Corredor» e nos capacita para compreender aquela Inteligência.

O Cosmos foi criado por emanação ou influxo do Incriado, mas todas as mudanças resultam da dinâmica de Nwyre. Em consonância com o anteriormente referido a criação acontece por via da Arquipassibilidade, e uma vez que a sua atividade também é tempo, por razão de Fluxo, levanta-se a questão da eternidade do Mundo. Desde modo, e uma vez que o tempo é acionado pelo Intelecto Universal e que, por via da Inteligência Vital, se torna dinâmico, poderíamos entender que o tempo seria coisa criada e, como tal e pela mesma ordem de razão, que o nosso Mundo não seria eterno. São âmbitos distintos, uma vez que a «criação» de tempo estabelece-se na dimensão «Suprema Passível», o que quer dizer que o tempo é eterno na Passibilidade, isto é, dura todo o tempo que o Tudo dura, melhor, uterina o Tudo, pois são concomitantes na Passibilidade; por outro lado, o Mundo estabelece-se num «Corredor de Passibilidade», resultando que dura o tempo que esse «Corredor», que pode ser descontinuado, dura.

Além disso, a Tradição Primordial sustenta que o Cosmos procede de uma Passível Vontade de Ser, bem como todas as suas mudanças, e não de mera necessidade. Neste âmbito, poderemos afirmar que tudo quanto tenha sido criado e seja detentor de corporeidade se encontra sujeito à fatalidade. Sendo que é também nesta relação, corporeidade - fatalidade, que se esgrime uma existência concordante ou discordante com o Fluxo Energético Universal, não advindo «Mal» do Incriado, pois Este apenas emanou Possibilidade e Nwyre gerou existência por via do Passível, e toda a existência passível é necessariamente boa (concordante), mas a sua realização pode ser ou não.

O mal (discordância com o Fluxo) e a morte (passagem) são circunstâncias da existência corpórea, e apesar de as conotarmos negativamente elas são fundamentais para que o Universo permaneça em Fluxo e que a ordem das coisas seja continuada, mantendo-se inalteradas as suas propriedades genésicas. A morte possibilita uma sucessão de eventos, uma evolução. Tendo como noção escatológica o Mundo da Luz Branca, já enunciado anteriormente, somente as almas daqueles que alcançaram a perfeição do

passível, o máximo de evolução disposta, poderão nele ingressar, podendo-se aqui estabelecer um paralelismo entre o Mundo da Luz Branca (Gwyn-fyd) e o paraíso advogado por algumas religiões. Enquanto o «composto» Corpo-Alma não adquirir tal nível de perfeição passível, estando o corpo sujeito à aniquilação, será necessária uma reconstituição de modo a o «composto» experienciar uma nova etapa na vivência corpórea, até esta ser virtuosa (justa?).

O propósito desta palingénese pode ter um triplo sentido: compensar uma falha no caminho, criar um novo estado, mais elevado, de perfeição pessoal ou então como Guia de Corredor. A Palingénese é como que o ressemeiar, na expectativa de obtenção de uma colheita mais virtuosa que permite ascender à Vida do Mundo da Luz Branca.

A Presença da Grande Nwyre manifesta-se pelo movimento das diversas dimensões, sendo estas regidas pelas Inteligências Cósmicas. Poderemos salientar que é por meio dos movimentos nestas dimensões ou por via das Inteligências Cósmicas que o Cuidado Criante de Nwyre recai sobre o humano. Este Cuidado é uma iluminação que procede de Nwyre e se difunde pelo «Entendimento Ativo», pelo que é condição fundamental que o ser humano atinja a perfeição das faculdades racionais e morais, pois, como já vimos, só por estas alcançará o mais alto nível de conhecimento, para o receber, mas isso não fará de si Sacerdote da Tradição, apenas Nwyre poderá eleger tal personalidade, por via da Inscrição do Dom. Essa eleição efetiva-se pela ação do Entendimento ativo, não só sobre as faculdades racionais, mas conjuntamente sobre as imaginativas. Só receberá a inspiração Sacerdotal aquele que estiver devidamente qualificado, e como tal seja reconhecido pela linhagem, pois só àquele a canção de OIW será Revelada por outro Sacerdote, outro escolhido, chamado.

Os Filósofos da Tradição deixaram um legado incontestável que em muito contribuiu para a concordância entre Teologia e Filosofia: pensamentos, interpretações, comentários e preceitos da Tradição de inegável riqueza. A Tradição Primordial oferta-nos uma via espiritual e ética de cuidado, um sentido mais tangível, evidenciando uma outra via que possibilitará a Ascensão e a prometida Vida no Mundo da Luz Branca. Via que se inicia na «Razão Alquímica», por meio da qual se alcança o entendimento do Mundo que, por sua vez, conduzirá ao conhecimento.

POSSÍVEIS EVIDÊNCIAS DO CULTO DRUÍDICO NA GALLAECIA ANTIGA E TARDO-ANTIGA

José Manuel Barbosa

“Ninguém fala antes do rei, mas o rei não fala antes dos seus druidas”
Texto do *Mescla Ulad* (A embriaguez dos Ulates) incluído nas obras de
mitologia irlandesa pertencente ao Ciclo do Ulster¹

Houve druidismo na Gallaecia?

Muito se tem falado durante muito tempo sobre a existência ou não do druidismo na antiga Gallaecia, mas visto o imenso trabalho feito por parte do galeguismo mais comprometido com a reconstrução da memória histórica e a implementação dum relato autocentrado no próprio país, as conclusões levavam a pensar na possível existência dos famosos sacerdotes da fouce dourada na sociedade pré-romana que operava na nossa antiga província imperial, apesar da ausência de provas conhecidas e contundentes que pudessem confirmar uma realidade religiosa galaica similar à dos outros povos célticos da Europa. Mas durante a maior parte do século XX, ocupada a Galiza durante a maior parte do tempo desse século por ditaduras fascistas ou filofascistas,² promoveu-se um discurso de desconstrução do galeguismo, que contrariava o celtismo etnogénico dos galaicos, arguindo provas, sobre tudo, arqueológicas e, um paradigma fomentado pelo sistema de ensino universitário franquista, que a partir dos inícios do século XXI começa a estar em questão.

As Aras dos Durbedes

Foi durante os séculos XX e XXI que foram achadas várias aras escritas em latim imperial em que se reconhecia uma palavra, *Durbede*, declinada de várias maneiras. Os textos de cada uma delas, junto com as suas traduções, são os seguintes:

Texto da ara 1 Epitáfio de Júlio Fausto y Durbédia, achado em Vigo (H.Ep.: pp 845. N.º de registo 27691)

¹ O *Mescla Ulad* é um texto mitológico irlandês escrito durante a Idade Média e inserido dentro do Ciclo do Ulster onde se contam as aventuras dos heróis do Ulster.

² A ditadura militar de Miguel Primo de Rivera durou quase sete anos, entre setembro de 1923 até janeiro de 1930, promovida pelo rei Afonso XIII, e a ditadura de Francisco Franco entre julho de 1936 até 1977/1979.

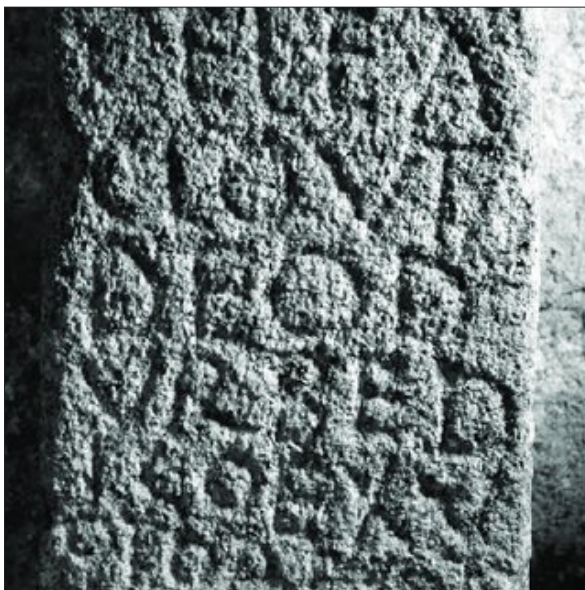
D(IS) M(ANIBUS) S(ACRUM) / POS(UIT) IULI/A QUTI FI/LIO IULIO
/ FAUSTO {A} / AN(N)OR(UM) XXXIII / ET **DURBE/DI(A)**E NEP/TI
SU(A)E CA/RISSIM{E}/IS MEIS

Trad: Consagrado aos deuses manes: (Título) posto por Júlia Qutius ao seu filho Júlio Fausto de 33 anos e à sua neta durbédia (druidesa). Queridíssimos meus.

Texto da ara 2 Ara votiva, dedicação a Durbédico, achado em Ronfe, Guimarães (H.Ep.: pp 443. N.º de registo 11892)

CELEA / CLOUTI / **DEO D/URBED/ICO** EX V/OTO A(NIMO)
[L(IBENS?)]

Trad: Celea de Cloutius ao deus durbédico (deus dos druidas). Voto realizado de boa vontade



Texto da ara 3 Estela funerária, epitáfio sepulcral de Ladronus, achado em Garvão, Ourique, Beja (H.Ep.: pp 806. N.º de registo 20469; Búa: 2004, pp 385)

LADRONU[S] / DOVAI BRA[CA]/RUS **CASTEL[LO]** / **DURBEDE(NSE)**
[H]IC / SITUS ES[T] / AN(N)O/RU[M] XXX(?) / [S(IT) T(IBE)] T(ERRA)
L(EVIS)³ (Garvão-Ourique AE 1984, 458)

³ **Ara 1:** Achado em Vigo em 2006: HEp-15, 00307; **Ara 2:** Achado em Guimarães: AE 1984,

Traduc: Ladronus filho de Dovaus, brácaro no Castelo durbedense (Castelo dos druidas) está aqui de 3?? anos. Que a terra te seja leve.

Na ara de Vigo a palavra DURBEDIAE aparece em feminino e podemos interpretar como um antropónimo que traduziríamos como “druidesa”, que dá conta duma neta ou sobrinha da dedicante; na ara de Guimarães temos um DEO DURBEDICO, epíteto que se pode traduzir como “ao deus dos druidas” ou “ao deus druídico”. A terceira em questão fala-nos dum brácaro enterrado no Alentejo, na Freguesia de Garvão, Concelho de Ourique, Distrito de Beja, que fala dum CASTELLO DURBEDENSE, identificado como o castelo dos durbedes ou dos druidas. Em cada uma das três formas em que esta declinado e segundo a interpretação de Carlos Búa (Búa, C.: 2004; Pena Granha, A.: 2014), poderíamos traduzir “durbede” como “druida”, reconhecendo nessa forma linguística galaica ou galaico-lusitana, uma variante própria do âmbito celto-atlântico hespérico, próxima ao gaulês *derwydd*, grego *δρῦιδης* (*druidēs*) ao latim, *druidae* ou mesmo ao proto-celtico reconstruído **druwids* (pl. **druwides*), sendo estas figuras sacerdotais típicas e, mesmo, exclusivamente célticas, conhecidas pelas fontes greco-latinas.

Que relação pode haver entre o druidismo e o priscilianismo?

a) Texto de Ausónio sobre a família de Delphidius

Um dos indícios mais importantes, para nós, da possível existência do druidismo na antiga Gallaecia, pode ser achado num texto de *Decimus Magnus Ausonius*. Este burdigalense, grande poeta, gramático, advogado, pedagogo, senador, prefeito da Gália e da Itália, ao chegar Graciano ao trono, e mais tarde, cônsul, nascido nos inícios do século IV, é contemporâneo do movimento priscilianista e, como aquitano, conhecedor de primeira linha da dita heterodoxia. O seu bom relacionamento com o Imperador Graciano, de quem foi tutor durante a sua infância, favoreceu o seu *Cursus Honorum*, fazendo que passa-se à história como um dos maiores e mais excelsos intelectuais do tardo-império. A sua passagem pela Escola de Bordéus, lugar onde se presume que o próprio Prisciliano levou a cabo a sua formação académica, fez com que elaborasse um extenso poema dedicado

00458; CIL II 5563; ILS 4503; RAP 62; **Ara 3:** (AE 1984, 458) (AE 1984, 458 = IRCP 122 = HEp 14, 2005, 419) = Búa, C. “Tres Cuestións Relacionadas Coa Toponimia Antiga En -Bris, Moderna -Bre*.” In *Novi Te Ex Nomine*. Estudos Filolóxicos Ofrecidos Ao Prof. Dr. Dieter Kremer, edited by A. I. Boullón. La Coruña, 2004, p. 385) Garvão, Ourique, Beja, Portugal - Herdade dos Franciscos.

aos mestres dessa universidade da antiguidade, intitulado *Commemoratio professorum Burdigalensium*. Nele faz referência a duas pessoas muito importantes da, considerada durante muito tempo, heresia priscilianista, em expansão desde que Ausônio começou o exercício da sua função como cônsul, pelo que suspeitamos que pudesse ser, mais um priscilianista. Foram estas duas figuras, *Attius Tirus Delphidius* e o pai deste, *Attius Patera*. Deste último, diz-nos o poema de Ausônio, o seguinte (Evelyn-White, H.G.: 1919: pp 102-104): *Tu Baiocassi stirpe Druidarum satus si fama non fallit fidem, Beleni a sacratum ducis e templo genus et inde vobis nomina; tibi Paterae; sic ministros nuncupant Apollinares mystice. Fratre patrique nomem a Phoebos datum natoque de Delphis tuo.*⁴

A referência à estirpe de druidas da qual procede a família de Patera, originários da tribo gaulesa dos *Baiocassi*, sediada na atual Bayeux (Normandia) é muito significativa. Na família são duma estirpe de adoradores do deus Belenus, que segundo a *interpretatio romana* corresponde com o Apolo céltico, deus solar por excelência e figura principal da festividade do Beltaine. Faz-se, também, uma importante referência ao filho de Patera, o querido amigo, mestre e máximo seguidor de Prisciliano, *Attius Tirus Delphidius*, cujo agnomen referencia o seu vínculo com Delfos, residência da Pítia do oráculo onde residia, justamente, Apolo. A nossa interpretação perante este vínculo identificativo reside na evidência de ter sido Prisciliano um líder carismático da Gallaecia, da Lusitânia e da Aquitânia do século IV em que o Cristianismo conseguiu instalar-se no ocidente peninsular, de tal maneira que ser identificado como “gallaicus” era ser também identificado como priscilianista, segundo nos contam as crônicas. Se esse seguimento tão intenso, tão fiel e tão espontâneo por parte do povo a uma pessoa formada numa Academia dirigida por “rethores” provenientes de famílias cujos vínculos religiosos tradicionais eram os que nos diz o autor do poema, com práticas iguais, parecidas, similares ou próximas às práticas drúidicas, parece-nos que nem esses mestres, nem os seguidores, poderiam ser alheios ao druidismo. Os povos não desertam das suas tradições, usos e costumes tão radicalmente como para deixarem de ser eles próprios e abraçarem imediatamente quaisquer outros rituais e crenças alheias à sua própria tradição milenar. Ou dito doutra maneira: os povos seguem aqueles líderes que falam no seu idioma simbólico, que manifestam uma

⁴ *Se o relato não mentir, desces da linhagem dos Druidas de Bayeux e traçaste a tua linha sagrada no templo de Belenus; e daí os nomes da tua família: o teu, Patera, que na língua dos iniciados designa os ministros de Apolo. O do teu pai e do teu irmão, devem-lho a Febo, e o do teu filho provém de Delfos.*

visão do mundo similar, que representam os seus valores e que manifestam sentires e pensares com os que se identificam.

b) Paralelismos entre druidismo e priscilianismo

A proximidade entre o druidismo, o cristianismo celta surgido nas Ilhas Britânicas durante o século V e o movimento priscilianista, que experimentou o seu surgimento durante o último quartel do século IV, evidencia certas analogias, dentre as quais destacamos as práticas astrológicas e o conhecimento do futuro, tanto pelo exercício desta disciplina, quanto pela posição das entranhas dos executados (Pompónio Mella: III, 2, 18-19; Júlio César: VI, 13-14; Estrabão: III, 3, 6); a especial consideração das mulheres, tanto por parte da civilização céltica quanto pelo priscilianismo; a crença na imortalidade da alma e a existência da mesma no Além, (Diodoro Sículo: V, 20; Lucano: III, 447-458); as práticas mágicas que Prisciliano reconheceu levar a cabo antes da sua conversão ao Cristianismo; a celebração dos rituais nas florestas (Júlio César: VI, 13-14; Lucano: III, 447-458), que poderíamos relacionar com a localização de determinados lugares sagrados na atual Galiza, nomeadamente a região ribeirinha do Minho e do Sil, a partir do documento fundacional do Mosteiro de Monte de Ramo, redigido por Teresa de Portugal em 1124 e mal traduzido pelo Padre Yepes como *Ribeira Sacra*, mas que Torquato de Souza transcreve como *Rovoyra Sacrata*, de Robur, fazendo alusão a uma carvalheira sagrada, ideia corroborada num artigo jornalístico pelo historiador e filólogo galego Manuel Vidán Torreira no jornal *La Voz de Galicia* em outubro de 1987. Esta carvalheira sagrada seria lugar propício, nem só para rituais pré-cristãos, druídicos, se a nossa tese pudesse ter um mínimo de acerto, mas, também, para um eremitismo anatematizado pela primeira Igreja romana, levado a cabo pelos priscilianistas, mas que posteriormente foi assimilado pela própria Igreja, que o acabou integrando e construindo na comarca um espaço referencial para a prática eremítica incorporada dentro dos preceitos romanos que semeou de mosteiros a região.

Para além destes princípios, comuns entre o druidismo e o priscilianismo, podemos enumerar mais alguns, como a tendência ao secretismo, “*Neque fas esse existimant ea litteris mandare, (...)*”⁵ que nos diz o Papa Leão I Magno na sua Epístola a Toríbio de Astorga em 448 (Teran, D: 1985: 193), com o qual tentavam proteger o dogma druídico, aplicável ao priscilianismo, e que tinha como finalidade não deixar cair os ocultos ensinamentos em mãos erradas. Portanto, é assim a premissa máxima dos priscilianistas

⁵ Não têm por lícito deixar por escrito o que aprendem.

quando levavam a cabo a sua pratica: “*Iura, periura, secretum prodere noli*”, quer dizer, “jura, perjura, mas não reveles o segredo”. Algo tão druídico como o secretismo doutrinal e pedagógico, era também atribuído a Prisciliano e aos seus seguidores por Santo Agostinho de Hipona ao escrever ao bispo Cerécio de Gratianopolis (Viciano, del Fueyo, Cilleruel et alii: 1991). Paulo Orósio, originário de Bracara, grande conhecedor do priscilianismo e assessor do bispo norte-africano, não podia errar, quer por galaico, quer por ex-priscilianista. Esta tendência ao secretismo priscilianista é afirmada pelo Papa Leão I na epístola a Toríbio, bispo de Astúrica, primeiro bispo realmente pro-romano depois de Simphosio e do seu filho e sucessor Dicitínio (López Caneda, R.: 1966: 102; Teran Fierro, D.: 1985: pp 193).

Mas também podemos pôr mais um elemento importante que assimila as práticas druídicas às do Cristianismo primitivo da antiga Gallaecia, e é este o uso da tonsura galaica, provavelmente muito similar ou talvez, quase igual à da tonsura do Cristianismo celta das Ilhas Britânicas, herdeiro, este último, da tradição druídica das Ilhas, adaptada aos novos tempos. A referência vem-nos dada pelo texto do IV Concílio de Toledo de 633, no seu Cânone XLI onde diz (Tejada y Ramiro: 1861: pp 290-291): *De qualitate tonsurae a cunctis clericis vel lectoribus habenda: Omnes clerici vel lectores sicut levitae et sacerdotes detonso superius toto capite inferius solam circuli coronam reliquant, non sicut hucusque in Gallaeciae partibus facere lectores videntur, qui prolixis ut laici comis in solo capitis apice modicum circulum tonduant, ritus enim iste in Hispaniis haereticorum fuit; unde oportet ut pro amputando ecclesiae scandalo hoc signum dedecoris auferatur, et una sit tonsura vel habitus sicut totitus Hispaniae est usus. Qui autem hos non custodierit fidei catholicae reus erit.*⁶

Da mesma maneira achamos referências nas Ilhas Britânicas sobre a tonsura céltica, fornecidas por São Gildas, que nos falam da sua especificidade (West Haddan&Stubbs: 2020: 112-113), parecida, à tonsura galaica e de qualquer maneira de carácter heterodoxo a respeito da tonsura romana, que era a que a Igreja desejava impor. Segundo São Gildas, esta tonsura procedia na sua origem de Simão o mago, considerando que na Igreja pri-

⁶ *Da qualidade da tonsura que há-de ser usada por todos os clérigos e leitores: Todos os clérigos ou leitores, bem como levitas e sacerdotes, usarão a parte superior da cabeça tosada e deixarão uma única coroa de franja na parte inferior; não como até hoje, segundo os leitores da Galiza, ao jeito dos leigos, com os cabelos compridos, deixando apenas um pequeno círculo no topo da cabeça; pois este rito vem de hereges na Espanha. Portanto, convém que, para cortar o escândalo na Igreja, se omita este sinal de desgraça, e que a tonsura ou corte sejam um, assim como o uso em toda a Espanha é um, e quem não o observar, for culpado pela fé católica.*

mitiva romana e britânica, a denominação de “mago” era reservada aos antigos druidas: *Rhys was of opinion that the fierce denunciation of Christianity by the Irish Druids resulted in the apostate Simon Magus becoming identified in a manner with the pagan Druid caste. Again, the word “Druid” was translated into latin as “Magus”, or magician, and as it was so frequently associated with Simon, the terms Druid and Simon appear to have become interchangeable. Indeed, Simon was familiarly known in Ireland as “Simon the Druid”* (Spence, L.: 1999: pp 36).⁷

Não temos referência exata da estética tonsural priscilianista, mas o que nos dá alguma pista está naquele cânone do *IV Concílio de Toledo* que interdita o cabelo comprido do clero galaico, quer usado pelos priscilianistas, quer pelos nossos bretões mindonienses discípulos e herdeiros de Maeloc, embora aceites na ortodoxia conciliar bracarense e inicialmente na toledana. Tanto o *IV Concílio de Toledo* de 633, quanto o *Concílio de Whitby* em 664, censuraram qualquer discrepância tonsural, impondo-se, finalmente, a tonsura romana, conhecida nos frades tradicionais de qualquer convento conhecido na atualidade. Ora, uma importante pista que nos poderia fazer alusão à tonsura britânica, céltica e/ou à tonsura usada pelos nossos clérigos galaicos, poderia ver-se nos relevos das cabeças do Caldeiro de Gundestrup, onde visualizamos os cabelos rasurados no topo da cabeça, mas com uma franja na fronte e melena nas partes posteriores e laterais das cabeças.

Santiago o Maior e Prisciliano

Entre 1878 e 1879, sendo arcebispo de Compostela o valenciano Miguel Payá y Rico, levaram-se a cabo uma série de explorações no subsolo da Catedral de Compostela e nomeadamente baixo o altar maior, dirigidas por António López Ferreiro, onde acharam ossos humanos de época romana, pelo que para os arqueólogos que levaram a cabo a intervenção pareciam ser os restos do Apóstolo Santiago o Maior. O arcebispo pediu a ajuda da Universidade de Compostela e levou a cabo uma análise dos achados, cujos resultados foram registados e as conclusões enviadas a Roma, sendo Papa Leão XIII. Este, por meio da bula *Deus Omnipotens*, proclamou *urbi*

⁷ Rhys era de opinião que a feroz denúncia do Cristianismo contra os Druidas Irlandeses resultou a partir da identificação, de certa maneira, do apóstata Simão o Mago com a casta pagã dos Druidas. Outra vez, a palavra “Druida” foi traduzida para o latim como “Magus”, ou feiticeiro, e como era tão frequentemente associada a Simão, os termos Druida e Simão parecem ter-se tornado intercambiáveis. Na verdade, Simão era conhecido na Irlanda como “Simão, o Druida”.

et orbe o redescobrimento dos restos do Apóstolo morto em 44 d.C na Palestina romana. Até esse momento aconteceram muitos episódios que acabaram destruindo o edículo original onde a figura dum santo varão tinha sido descoberta no século IX e tinha sido identificada, não se sabe bem sob quais argumentos, como a tumba do Apóstolo Santiago. Estes episódios, para além da lendária ação do eremita Pelágio, junto com o protagonismo do bispo Teodomiro e do rei Afonso II, somam-se o do ataque de Almançor; a profunda reforma feita por Gelmires e o transladado dos restos para um lugar oculto debaixo do altar maior para evitar o possível saqueio de Drake à Catedral em 1589. Previamente, a este último acontecimento e uns anos antes desta circunstância, em 1572, o frade Jerónimo, historiador, arqueólogo, filólogo e cronista do Reino de Castela, Ambrósio de Morales, visitou o suposto lugar de enterramento de Santiago o Maior. O que Morales achou, não foi do seu gosto por causa da existência dum *titulum* que tinha acompanhado a tumba desde o início, dedicado a deuses pagãos, sendo o sepulcro dum apóstolo de Jesus Cristo. Visto isto, o bispo Juan de San Clemente y Torquemada decidiu, por conselho de Morales, riscar e fazer desaparecer o texto que originariamente estava inscrito, mas o próprio Morales não pôde evitar deixar registada a inscrição que ficou guardada e exposta em diversas publicações.

Os achados da intervenção arqueológica de 1878-79 geraram um intenso estudo onde se pôs em questão a presença histórica do Apóstolo Santiago em Compostela. Este questionamento fez com que o Monsenhor Louis Duchesne, um eclesiástico bretão e historiador da Igreja, publicasse *Saint Jacques en Galice* (Vd: Duchesne: 1900) na revista de arqueologia francesa *Annales du Midi*, onde nos informa da incongruência do relato chegado a nós, tanto pela não alusão a Santiago até épocas muito tardias, quanto pelo momento e o lugar do suposto enterramento do Apóstolo, que ele deduz no norte de África, nomeadamente na região da *Achaia de Marmárica*, confundido-se esse nome com o de *Arca Marmórica*, que é como chegou a nós, transmitido finalmente pelo *Liber de Translatione corporis sancti Jacobi ad Compostellam* dentro do *Codex Calixtinus*, fazendo alusão ao féretro, supostamente de mármore, onde estariam os restos do discípulo de Jesus Cristo.

a) O edículo

O corpo do homem santo de Compostela foi, supostamente, achado nas primeiras décadas do século IX. Ultimamente estão-se a adequar as datas do achado, fazendo-as coincidir com a década de 20's, contrariamente ao

812 ou 813 em que se costumava datar o jazigo, embora sempre baixo o reinado de Afonso II e sendo Teodomiro bispo em Íria Flávia, como nos confirmam algumas fontes (Flórez: 1765: pp 329-335), mas sem mais informações concretas que nos pudessem indicar os pormenores de como se identificou o corpo, a sua identidade, ou a data exata do achado. Esses pormenores foram preenchidos durante os séculos posteriores em que se construiu a lenda Jacobeia.

Sabemos, pela informação fornecida por Guerra Campos (1982: pp 191-225, 277-297) e por Jacques Chocheyras (1989: pp 159-167) que o lugar onde estava o corpo era uma construção edificada em época romana, com restos de época sueva, localizado no lugar onde hoje está a Praça da Quintana. O lugar apresentava um cemitério com cerca de duzentas sepulturas muito austeras, direcionadas de cara a um mausoléu central, onde se supõe estava o corpo ao que reverenciavam, reconhecido como um edículo de planta quadrada, com galeria, com feição períptera e hexástila, e características similares a um *fanum* gaulês-romano⁸ (Chocheyras, J.: 1985: 164-165). Isto faz com que seja identificado como uma construção do século IV, segundo Willian Seston (1937: pp 76), dentro dum cemitério cristão onde foram achados restos de rituais pagãos de tipo agrário, peças de vidro e um copo ritual, típico da região de Tréveris (Chocheyras, J.: 1985: pp 160; Böhme, H.W. et alli: 1981: pp 116-220). Havia, originariamente, seis corpos no andar inferior, o qual estava dividido em duas partes: um quarto ocidental, onde estava o corpo do nosso homem santo, custodiado à direita e à esquerda pelas tumbas de dois varões, mas na parte contígua, situada no quarto oriental, estavam os corpos de duas mulheres: Atia Moeta, Viria Moeta, mais o corpo dum outro varão desconhecido, embora talvez da família. O andar superior seria um oratório que incluía um altar de tipo suevo-visigótico, com o *titulum*, servindo de mênula e que inicialmente estaria situado no alto da porta de entrada. Nele era onde figuraria o texto originário que identificaria a dona do sepulcro, a já mencionada Atia Moeta, e que foi apagado pelo bispo San Clemente por conselho de Ambrósio de Morales. A passagem do tempo, a destruição de Almançor e as intervenções protagonizadas pelos responsáveis do templo que depois foi Sé, das quais a de Gelmires foi a mais agressiva, fizeram com que a construção

⁸ Um *fanum* era um templo sagrado e funerário celto-romano habitual nas regiões do noroeste da Gália e da Britânia, muito diferentes dos romanos clássicos, o que evidencia a continuidade da tradição céltica. A sua estética apresenta uma estrutura concêntrica, circular ou quadrada, dividida em duas partes e centralizadas ao redor dum ponto sagrado onde se ergue um pequeno edifício e uma colunata arredor.

primitiva acabasse estragando-se até o ponto de não ser reconhecível a dia de hoje.

b) O *titulum*

O texto do *titulum* do sepulcro do homem santo enterrado em Compostela é especialmente importante para o que queremos comunicar, pois nele pode haver pistas que nos podem dar luzes sobre o tema da possível existência dum culto druidico ou tardo-druidico na Gallaecia tardo-romana. Sobre o texto, e segundo José Guerra Campos (1982: pp 89), que nos remete a Isidoro Millán, Juan de Azcona, ao próprio Morales, Mommsen (CIL, II, 2547), o Padre Fita, Hübner, (CIL, Suppl. 5627) e D'Ors-Bouza Brey (IRG, I, n° LL), a inscrição conservou-se graças à chispa de profissionalidade arqueológica que Ambrósio de Morales manifestou por cima da sua fé. Isto fez com que a redação chegasse a nós e possamos reproduzir (Millán González-Prado, I: 1976: pp 333-354): *D(is) M(anibus) S(acrum)/Atia Moeta t(estamento)/tetlum p(ossuit) s(omno) a(eternali)/Viriae Mo(etae)/neptis pi(entissimae) a(n)n(orum) XVI/ et s(ibi) f(aciendum) c(uravit)*.⁹

Nela queremos pôr em destaque os nomes da proprietária da tumba: Atia Moeta e da sua neta Viria Moeta, cuja conformação nos dá uma interessante informação. Primeiramente porque Atia e Viria são nomes indígenas galaicos, incluídos dentro da tradição céltica do noroeste da Península Ibérica. Por outra parte, porque o mais importante seguidor de Prisciliano foi *Attius Tirus Delphidius*, mestre do heresiarca durante a sua formação académica na Escola de Bordéus e principal apoio, junto com a sua esposa Eucrécia, no labor de predicação e difusão dos conhecimentos e práticas do priscilianismo. Por sua vez, *Delphidius* era filho de *Attius Patera*, também mestre e *rethor* da Escola de Bordéus, a quem, graças aos poemas de Ausónio, intitulados *Commemoratio Professorum Burdigalensium* (Decimus Magnus Ausonius: VI) conhecemos como um descendente duma dinastia de druidas de Bayeux. Ora, tanto *Delphidius*, como o seu pai, como a mulher do *titulum* do edículo onde estava enterrado o homem santo de Compostela apresentam um *nomen*, *Attius*, que indica a estirpe familiar, que em feminino se apresentaria como *Attia* ou *Atia*. Como sabemos, a construção dos nomes dos nossos personagens, estão conformados pelo *nomen*, que é *Attius*, mais um *cognomen* *Tirus*, no caso de *Delphidius* (que talvez tivesse feito o serviço militar na cidade fenícia), mais um *agnomen*, que é *Patera*

⁹ Consagrado aos deuses Manes. *Átia Moeta*, por obrigação testamentária, arranjou este epitáfio para o sono eterno de *Viria Moeta*, a sua neta bondosíssima de dezasseis anos, e ocupou-se do sepultamento.

para o pai, embora *Delphidius* para o filho, relacionados os dois com um culto religioso que Ausônio reconhece a Belenos, deus do Sol, o brilhante, o formoso, identificado no mundo romano com Apolo. Como podemos perceber, o *cognomen* de *Delphidius* procede de *Delphos*, cidade onde estava localizado o Oráculo de Delphos dedicado ao deus Apolo.

Atia ou *Attia*, parece o feminino de *Attius*, que embora nome de família romano pertencente à gens *Attia*, também aparece como nome feminino dentro do mundo celta. Uma coisa não excluiria a outra, necessariamente. A forma *Moeta*, tanto de *Atia*, quanto de *Viria*, poderia ser interpretado como uma referência a uma divindade: *Mogeta* (Millán, I.: 1976), com o G perdido por lenição céltica dentro dum latim galaico muito antigo, cujo masculino poderia ser *Mogetius* (Hainzmann, M. & Schubert, P.: 1987: pp 821; Monaghan, P.: 2004 pp 335) registado epigraficamente em várias inscrições na França e na Áustria,¹⁰ sendo assimilado por alguns como um deus equivalente ao Marte romano (Maier, B.: 1997: pp 196). O teónimo *Mogeta*, com perda do G intervocálico, poderia ter origem num *Mog-* que poderia proceder dum *magh-*, *māgh-*, *magh-ti-* indo-europeu que poderia significar, poder, estar capacitado para..., servir para..., ser útil para..., autoridade (Pokorny, J.: 1959: V.II: pp 695). Isto faria da *Átia Moeta* (*Mogeta?* *Mageta?*) uma líder religiosa da sua comunidade, um personagem de poder ou procedente duma família com autoridade, que leva a cabo um serviço espiritual ao seu povo. Talvez duma família de sacerdotes e sacerdotisas, na linha de *Delphidius* e *Attius Patera* ou do próprio Prisciliano, pois dessa raiz procede a palavra *magos* através do latim *magus* e do grego *μάγος*¹¹, terminando num sufixo latino *etum/-eta* que dá ideia de origem, de procedência: *Átia* da família dos magos... *Viria*, da família dos magos, etc... *Mogeta*, *Mogetos*, *Mogetius* parece ter uma variante no *Mogon* gaulês¹² com o seu correspondente feminino *Mogontia*, registados em diversas localidades da Germânia Superior, da Gália Bélgica, da Britânia, podendo

¹⁰ (CIL XIII 1193) Bourges: Num(ini) Aug(usti) et Marti Mogetio Gracchus Ategnutis fil(ius) v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito). Trad: Ao Divino Augusto e a Marte Mogécio, Graco filho de Ategnutis cumpriu voluntariamente um voto por merecê-lo; e (CIL III 5320) Seckau (Estíria-Austria) antiga Flavia Solva na Nórica romana: Marti Latobio Marmogio Sinati Toutati Mog[et]io C[aius] Val[erius] [V]alerinvs ex voto. Trad: Dedicado a Marte Latóbio Marmógio, Sinati, Toutatis, Mogetius, Caio Valério Valerino em cumprimento de seu voto.

¹¹ Entendendo “mago” no sentido clássico, como sacerdote, clérigo, pessoa que leva a cabo o ritual religioso.

¹² E mais variantes: *Mogon*, *Mogons*, *Mogetios*, *Mogtus*, *Mogounos*, *Mogti*, *Mounti*, *Mogont*, *Mogunt*. Existia a variante celtiberica *Maganos*.

ser interpretados, todos eles, como uma divindade de carácter salutar, assimilável a um deus solar, o qual nos transmite uma ideia dum personagem divino e mitológico próximo a um Apolo céltico. Isto faz-nos associar *Attia Moeta* àquele outro vínculo profissional que tinha a família de *Delphidius* e do seu pai *Attius Patera* com Belenos, outro deus identificado com o Apolo romano. Este *Mogon* parece ser a origem do topónimo *Mogontiacum*, atual Mogúncia, ou Mainz em alemão, cidade da antiga Germânia Superior distante de Tréveris tanto como Alhariz a Vigo ou Chaves e Braga, aproximadamente uns 120 quilómetros, atualmente. Quer dizer, quase nada para se relacionarem de maneira fluida.



Texto originário do titulum do edículo, hoje conhecido como Ara de Antealtares.

Algum possível resto que chegou a nós

Consta-nos que no Concelho de Ogrobe, nas Rias Baixas galegas, existe um topónimo conhecido com o nome de *Caminho dos Druidantes*, que é uma via construída durante os primeiros séculos da nossa Era, quando o NW peninsular estava submetido a um processo de romanização, ainda que se ampliamos a visão que nos dá o topónimo, poderia ter existido antes da presença romana. Este caminho tradicional de terra e pedras une a

chamada Fonte das Furnas com o Porto da Lançada e segundo nos conta Javier Fernández Soutullo (Aunios: 2013), esta fonte é já reconhecida no *Descriptio Orbis Terrae* de Rufo Festo de Avieno, quando o poeta romano descreve a costa das Rias onde aparece um espaço insular que poderíamos reconhecer como a Ilha de Pélope, provavelmente, hoje península de Ogrobe, num território que identifica com as terras dos gregos. Esta identificação baseia-se no etnónimo *Helleni*, assim identificado por Plínio (IV, 112), “Ἕλληνες (Hellenes) por Estrabão (III, 4, 3), “*Gallaeci autem Graecam sibi originem adserunt*”, dito por Justino (XLIV 3, 2-4) e tirado de Trogo Pompeio. Segundo Higinio Martins (2008: pp 129) a ideia do helenismo galaico dado pelos romanos foi uma fantasia grega que acabou aceitando o imperialismo romano como forma de mediterraneizar a Gallaecia, a partir dum etnónimo autóctone, que segundo o professor Martins seria um teónimo procedente de *ELIOS ou *ELOS: “O teónimo, qualquer que seja a forma exata, significará “que vai, anda”, epíteto de deus solar (que morre e renasce) ou o Sol mesmo. Sita a tribo na costa oeste (onde o sol-pôr aterrorava os que o viam a vez primeira), pode ser o Sol divinizado sob algum desses nomes, *ELIOS, *ELOS, *ELĪ ou *ELĀ (se o Sol era feminino, cf. irl. *grian*<célt. *GRĒNĀ<. *gwhr-einā)?. (2008: pp 130).

O lugar identificado por Fernández Soutullo como o *Caminho dos Druidantes* está ao pé dum grande rochedo ao lado duma pequena angra situada a uns duzentos metros da praia da Lançada. Parte do Adro Velho e passa pela Torre da Baleia, a Veiga Grande, Outeiro e a Torre. No lugar do Adro Velho há uma necrópole de época galaico-romana com restos duma capela dos primeiros séculos do Cristianismo galaico, datando-se os restos que chegaram até hoje, nos séculos VI e VII, final de época sueva e início do domínio visigótico.

A partir das datações em que se situa a antiguidade do caminho, os restos humanos e os restos da basílica sueva, poderíamos relacionar o topónimo com uma época em que a religiosidade nativa poderia estar a experimentar a transição entre as práticas tradicionais galaicas, provavelmente druídicas, com as novas práticas impostas pelos Imperadores romanos, nomeadamente Constantino e Teodósio¹³ e, portanto, interpretarmos o topónimo *druidantes*, passado por todas as fases da evolução da língua a partir do latim para o romance, como um participio ativo, dum verbo que identificamos com “*druidar*”, que, achamos, significaria levar a cabo ações próprias

¹³ Lembramos que Teodósio, segundo nos conta Hidácio, no seu *Chronicon*, apenas na segunda linha do seu texto, era de origem galaica: “Theodosius natione Hispanus, de provincia Gallaecia, civitate Cauca

dos druidas, ou praticar privadamente e em secreto a religião druídica, da mesma maneira do que “judaizar” era durante épocas passadas, praticar em secreto a religião judaica. Portanto, o *Caminho dos Druidantes* poderia ser aquele caminho que levaria os praticantes da religião druídica a um determinado lugar onde exerceriam o culto adequado ao seu credo, provavelmente de maneira furtiva, perante qualquer tipo de repressão exercida por qualquer autoridade, romana, cristã ou as duas. O que não podemos discernir é se essa autoridade romana, seria imperial ou papal, ou talvez ambas. Também, não nos atrevemos a datar com total exatidão essa suposta perseguição.



Foto de Javier Fernandez Soutullo publicado na Revista Aunios. Nº 18. Ed. Asociación Cultural Pineiróns. Maio 2013, pp. 31-34.

Conclusões

Há referências epigráficas achadas na Galiza e em Portugal que apresentam fórmulas lexicais que provavelmente sejam referidas a figuras sacerdotais não cristãs e que apresentam uma especial proximidade com a palavra “druida”, como parecem demonstrar alguns estudos etimológicos.

O suposto enterramento atribuído a Santiago o Maior em Compostela apresentou restos de rituais pagãos, segundo os estudos arqueológicos, assim como uma estética no seu enterramento que poderia corresponder com uma inumação de época final do Império Romano.

A figura de Prisciliano, que tanta transcendência político-religiosa teve na Gallaecia tardo-antiga, manifesta atitudes, pensamentos, ritos, estética e marcas distintivas muito similares a manifestações religiosas druídicas registadas por autores clássicos referidas à Gália ou a Britânia.

Os nomes das pessoas registadas e enterradas ao lado do sepulcro atribuído a Santiago o Maior, apresentam uma estética nominal que se assemelha às fórmulas dos mestres de Bordéus relacionados com Prisciliano, louvados documentalmente por Ausónio, assim como possíveis indícios de parentesco entre si, derivados dessa similitude nominal.

Os mestres de Bordéus, relacionados diretamente com a formação académica de Prisciliano, são reconhecidamente descendentes de uma estirpe de druidas, segundo nos conta Ausónio e assim nos consta documentalmente. O priscilianismo foi um movimento de massas que teve uma muito especial importância na Gallaecia tardo-antiga, assim como na Lusitânia e na Aquitânia. O seu seguimento foi tão unânime nestes territórios, que não se explica um seguimento tão massivo por parte da população nativa, se não fosse porque o movimento deveu chegar a conectar muito profundamente com a espiritualidade tradicional pré-cristã desses povos.

Há lugares na Galiza atual que apresentam restos toponímicos tradicionais originados e localizados em épocas tardo-romanas, que nos levam a pensar que, pela sua etimologia, poderiam estar relacionados com o paganismo druídico.

Todos estes indícios fazem com que nos pareça muito provável que na Gallaecia, mas também na Lusitânia, poderia ter existido o culto druídico, quer na sua forma clássica, quer em qualquer outra forma, similar, em qualquer caso, ou muito próxima da conhecida e registada pelas fontes greco-latinas nas Gálias e na Britânia antigas.

Por todo isto, deduzimos, que com probabilidade deveu existir qualquer forma de druidismo como prática ritual e como crença popular durante épocas anteriores ao Cristianismo, mas também paralelamente ao de-

envolvimento e crescimento desta religião na Gallaecia, na Lusitânia, na Aquitânia e ainda em outros territórios peninsulares.

Bibliografia

- Barbosa, José Manuel: *Prisciliano, o último druida?* In BAGLP (Boletim da Academia Galega da Língua Portuguesa) nº12. Ed. Academia Galega da Língua Portuguesa. Santiago de Compostela, 2019, pp. 59-77.
- Barbosa, José Manuel “Katuru”: *Prisciliano, o último druida?* In A Revista da Tradição Lusitana. Fontes de Água Lustral, 2023, Nº 11. Ed. Associação da Tradição Céltica Lusitana, pp. 94-115.
- Böhme, H.W. et alli: *À l'aube de la France: La gaule de Constantin à Childéric*. Catalogo da Exposição. Éditions de la Réunion des Musées nationaux. Paris. 1981.
- Búa Carballo, Juan Carlos: Tres Cuestións Relacionadas Coa Toponimia Antiga En -Bris, Moderna -Bre*. In *Novi Te Ex Nomine*. Estudos Filolóxicos Ofrecidos Ao Prof. Dr. Dieter Kremer, edited by A. I. Boullón. La Coruña, 2004, p. 385
- Chocheyras, Jacques: *Ensayo histórico sobre Santiago en Compostela*. Gedisa Editorial. Traduzido do francês por Jeanette Leon Calanche. Barcelona. 1989.
- Chocheyras, Jacques: *Saint Jacques à Compostelle (De Mémoire d'Homme. L'Histoire)*. Ed. Ouest France. Rennes. 1985
- De Bernardo Stempel, Patrizia: *Sprachwissenschaftlicher Kommentar zu den Götternamen. Latobios, Mar(o)mogios, Sinatis, Toutatis, Mogetios unter besonderer Berücksichtigung der Inschrift von Schloss Seggau bei Leibnitz*. In *Forschungen im römischen Heiligtum am Burgstall bei St. Margarethen im Lavanttal (Noricum)*. Stefan Groh-Helga Sedlmayer. Ed: Österreichisches Archäologisches Institut (ÖAI). Wien, 2011, pp. 225-226.
- Decimus Magnus Ausonius: *Commemoratio Professorum Burdigalensium*. <https://tinyurl.com/DMAusonio>
- Duchesne Louis-Marie-Olivier. *Saint Jacques en Galice*. In: Annales du Midi: revue archéologique, historique et philologique de la France méridionale, Tome 12, Nº46, 1900, pp. 145-179.
- Evelyn White, Hugh G. (Transl.): *Ausonius in Two Volumes*. Volume I. The Loeb Classical Library. Ed. Richard Clay and Sons Limited. Suffolk; William Heinemann. London; G. P. Putnam's sons. New York. 1919.
- Fernández Soutullo, Javier: *Pisadas dos Ancestros na Illa do Grove*. In Revista Aunios. Nº 18. Ed. Asociación Cultural Pineiróns. Maio 2013, pp. 31-34.
- Flórez, Henrique: *España Sagrada*. Teatro Geográfico Histórico de la Iglesia de España. Tomo XIX. Edita Antonio Marin. Madrid. 1765
- Gorrochategui, Joaquin: *Révisions épigraphiques du corpus des dédicaces votives de la Province d'Aquitania*. In Mitteilungen der Prähistorischen Kommission (MPK) Band 79. *Théonimie Celtique, Cultos, Interpretario/Keltische*

- Theonymie, Kulte, Interpretatio*. Verlag der Österreichischer Akademie der Wissenschaften (OAW). Philosophisch-Historische Klasse. Andreas Hofe-
neder & Patrizia de Bernardo (H.G.G.). Wien. 2013, pp. 25-38.
- Guerra Campos, José: Exploraciones arqueológicas en torno al sepulcro del Apostol Santiago. Edición del Cabildo de la S.A.M. Iglesia Catedral de Santiago. Burgos. 1982
- Hainzmann, Manfred & Schubert, Peter: *Inscriptionum lapidarium Latinarum provinciae Norici usque ad annum MCMLXXXIV repertarum indices (ILL-PRON indices)*. Band 3. Walter de Gruyter, Berlin, 1987.
- Hainzmann, Manfred: *Maromogios und die Gauvorsteher (pagi magistri)*. In Forschungen im römischen Heiligtum am Burg stall bei St. Margarethen im Lavanttal (Noricum). Stefan Groh-Helga Sedlmayer. Ed: Österreichisches Archäologisches Institut (ÖAI). Wien. 2011, pp. 207-218.
- López Caneda, R.: *Prisciliano. Su pensamiento y su problema histórico*. Ed: Consejo Superior de Investigaciones Historicas. Instituto Padre Sarmiento de Estudios Gallegos. Anexo XVI. Santiago de eompostela, 1966.
- Maier, Bernhard: *Dictionary of Celtic Religion and Culture*. Translated from german by Cyril Edwards. Ed. The Boydell Press. Woodbrige-Suffolk. 1997.
- Millán González-Prado, Isidoro: *As Penlas do Corpus*. In Boletín Auriense. Tomo VI. 1976, pp. 333-354.
- Monaghan, Patricia: *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*. Ed. Facts on File. Library of Religion and Mythology. New York. 2004.
- Pokorny, Julius: *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*. Vol. II. Ed. Francke Verlag Bern Und München. Wien. 1959.
- Seston William: *Ramón Menéndez Pidal, Historia de España, t. II : España Romana (218 a. de J.-C.-414 de J.-C)*, avec la collaboration de P. Bosch Gimpera, P. Aguado Bleye, Manuel Torres, José M. Pabón, Pascual Galindo, José Ramón Mélida, José Ferrandis, Pedro G. de Artiñando, 1935. In: *Revue des Études Anciennes*. Tome 39, 1937, n°1, pp. 74-77.
- Sotomayor Muro, Manuel.: *La Iglesia en la España Romana* In *Historia de la Iglesia em España. Dirigida por Ricardo Garcia-Villoslada*, Volume 1: *La Iglesia en la España romana y visigoda: (siglos I-VIII)*. Ed. Biblioteca de Autores Cristianos. La Editorial Catolica S.A. Madrid. 1979.
- Spence, Lewis: *The magic arts in celtic Britain*. Dover Publications INC. Mineola (N.Y.) U.S.A. 1999.
- Tejada y Ramiro, Juan: *Coleccion de Canones y de todos los Concilios de España y America. Tomo II. Concilios Españoles desde el siglo IV hasta el VII*. Impr. Pedro Montero. Madrid. 1961.
- Terán Fierro, Daniel: *Prisciliano, mártir apócrifo*. Ed. Breogán. Madrid. 1985.
- Viciano, A; del Fueyo, Amador; Cilleruelo, Lope; Campelo, Moises; Morán, Carlos y de Luis, Pio: *Obras Completas de San Agustín*. Tomo XI b. Cartas (3º). Epistula ad Ceretium CCXXXVII. Editorial Católica. Madrid. 1991.

- Vidán, Manuel: *El roble sagrado de la Rivoira Sacrata* in La Voz de Galicia 10/10/1987.
- West Haddan, Arthur & Stubbs William: *Councils and Ecclesiastical Documents Relating to Great Britain and Ireland*. Vol. I. Salzwasser Verlag. Frankfurt am Main. 2020.

Linkografia

- Ausonio:
<https://catholiclibrary.org/library/view?docId=/Fathers-OR/PL.019.html;chunk.id=00000597>
- Cicero: *De Divinatione*:
https://la.wikisource.org/wiki/De_divinatione
- Concilio de Saragoça de 380:
<http://www.filosofia.org/cod/c0380z1.htm>
- Décimo Magno Ausónio:
<http://remacle.org/bloodwolf/historiens/ausone/professeurs.htm>
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:2008.01.0606>
- Diodoro Sículo: *Bibliotheca Historicae*:
<http://remacle.org/bloodwolf/historiens/diodore/livre5a.htm>
- Diodoro Sículo: *Ιστορικὴ Βιβλιοθήκη*:
https://el.wikisource.org/wiki/Ιστορικὴ_Βιβλιοθήκη
- Diógenes Laércio: *Filósofos ilústres*:
<http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/vidas-opiniones-y-sentencias-de-los-filosofos-mas-ilustres-tomo-i--0/html/>
- Estrabão:
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/searchresults?q=strabo>
- Flor na Area: *Comparanda Céltica (AKA that bloody druids)*. 4-Dos nossos druidas:
<http://fronarea.blogspot.com/2010/09/comparanda-celtica-aka-that-bloody.html>
- Hispania Epigrafica (2023):
<https://eda-bea.es/pub/list.php?page=1>
- Júlio César: *De Bello Gallico*:
https://la.wikisource.org/wiki/Commentarii_de_bello_Gallico/Liber_VI
- Lucano: *Farsália*:
<http://www.thelatinlibrary.com/lucan/lucan1.shtml>
- Pena Granha, André: *Panoplia do Guerreiro Galaico*. Instituto Galego de Estudos Celticos/Galician Institute for Celtic Studies. Calameo. Concello de Narón. Alcadia. Area de Historia e Arqueoloxia, p. 126 (Celtic Church. Durvedes/ Druids), 2014, <https://www.calameo.com/read/001292957af21285b6a1b>

TEMPORALIDADE E RITUALÍSTICA CELTAS:

A RODA DO ANO HOJE

Helga Ribeiro

Muitas lendas e histórias se contam acerca dos Celtas, da sua cultura e das suas práticas ritualísticas de antanho. Algumas dessas práticas mantiveram-se vivas, misteriosas, ocultas, mas chegaram até aos nossos dias, sendo vivenciadas e sacralizadas pela Assembleia da Tradição Druídica Lusitana, em observância da Roda Litúrgica do Ano Céltico, honrando e prestando culto às Deidades Célticas e Lusitanas, ao Grande Espírito Universal e a Nwyre.

Antes de adentrarmos no cerne do tema que aqui nos traz, importa estabelecer determinadas considerações acerca da Assembleia da Tradição Druídica Lusitana (ATDL), quanto à sua história, organização e função, bem como esclarecer alguns processos teogénicos, antropogénicos e ético ontológicos à luz da Tradição Céltica Lusitana, para uma melhor compreensão sobre o entendimento da Tradição Celta a respeito Roda do Ano e da prática litúrgica inerente.

A Assembleia da Tradição Druídica Céltica Lusitana é uma Comunidade de cariz Espiritual, Filosófico, Litúrgico e Ético que se encontra vinculada às Tradições Ancestrais Hiperbóricas, pré-celtas e Celtas.

Foi constituída enquanto Assembleia da Tradição Druídica Regular em agosto de 2012, mas as suas origens remontam ao ano de 1998, quando um grupo de amigos e estudantes de Filosofia se dedicaram ao estudo da Cultura Celta e da sua espiritualidade.

Aquele que é hoje o Arquidruida da ATDL, na sua juventude procurou respostas pelo sentido da vida e da morte e, após estudar inúmeras religiões e espiritualidades, obteve-as junto da Tradição Druídica. Resultado do seu esforço, estudo e dedicação, que contou com inúmeras viagens a países como a Inglaterra e a França, Adgnatios foi elevado ao Druidicado em junho de 2012, tendo recebido as 3 vias da Linhagem Regular: a dos Druidas Pendragons, a das Korriganes e a dos Druidas Sacerdotais, na Clareira Bellovaque. Um mês e meio depois, constituía-se a Assembleia da Tradição Druídica Lusitana, envolva por Sobreiros e Menires, próximo de Évora. Volvidos 2 anos, Adgnatios foi elevado a Arquidruida da Tradição Primordial e a ATDL constituiu-se como a Assembleia *Primus inter pares*, ou a Assembleia-Mãe da Tradição Primordial de Expressão Lusitana na Península Ibérica.

Em 2016, a ATDL torna-se membro fundador da Celtic Druid Alliance - uma plataforma internacional que tem como principal objetivo integrar todas as Expressões Druídicas Celtas e reunir os grupos que observam princípios e desenvolvem comportamentos que espelhem verdadeiramente os valores fundamentais da Tradição Primordial, da qual faz parte a Irmandade Druida Galaica.

Durante o seu percurso e sustentada no eixo do Amor Puro, a ATDL tem procurado estar aberta ao transcendente, o mesmo será dizer, à Vida segundo o mundo do Espírito, por forma a realizá-la neste mundo de alteridade onde predomina a vida do espírito segundo a matéria. Em resultado dessa procura e entrega, a ATDL tem realizado uma vasta obra material e imaterial que tenta congrega simultaneamente o sentido e o sentimento espiritual de várias gerações: *os atuantes, os ancestrais e os vindouros*, de tal modo que se constitua como uma obra através da qual se reverencie a Natureza, se preste veneração aos nossos Ancestrais e se promova a Cultura Celta e Lusitana, sendo assim digna referência do Grande Espírito Universal. Destaca-se a construção do Centro Druídico da Lusitânia, próximo de Reguengos de Monsaraz, sendo atualmente o maior Centro Druídico mundial e um Centro de peregrinação para todos os crentes internacionais que observem a Espiritualidade Pan-Céltica. É no Centro Druídico que a ATDL desenvolve a sua atividade, em particular as Celebrações da Roda Litúrgica do Ano Céltico Lusitano, na Cromeleque Mátir Nemet. Para além do *nemeton* referido, erguem-se ainda a Casa-Templo de Trebaruna, o Lughar, o Templo de Drusuna, o Poço da Serpente e o Cromeleque da Roda do Ano.

Salientamos, também, a fundação do Centro de Estudos Druídicos, que conta com diversas publicações literárias, em particular *A Revista da Tradição Lusitana* que se encontra a preparar o seu 13º número e um conjunto de publicações inéditas produzidas pelos Druidas. Indo ao encontro das necessidades atuais e com recursos às novas tecnologias, a ATDL disponibilizou no seu *website* diversos oráculos digitais – os Oráculos Lusitanos – elaborados a partir das características oraculares das Tríades Lusitanas, dos Animais e das Árvores Sagradas da Tradição Celta e das Deidades da Lusitânia¹.

Para além de todas as obras referidas, a ATDL propõe o desenvolvimento entre a comunidade de um espírito de solidariedade e apoio recíproco que permita o cumprimento, individual e coletivo, do conjunto de normas de conduta por ela expresso e a participação no exercício dos seus cultos, que

¹ Para mais informações, pode consultar-se o *website* da Assembleia da Tradição Druídica Lusitana, no separador «Oráculos»: <https://www.atdlusitana.org/oraculos-lusitanos>

se traduzem em ritos, práticas e deveres para com as Deidades da Espiritualidade pré-cristã, Céltica e Lusitana. Neste sentido, todas as atividades desenvolvidas no seio da ATDL têm como objetivo o incremento do sentido de pertença à Tradição Primordial em todas as suas formas e expressões ou faces.

Processos Teogénicos, Antropogénicos e Ético Ontológicos²

A Tradição Celta não entende a existência de um ‘Deus-Criador’ à imagem e semelhança humana; sustenta um Emanatismo, segundo o qual a Fonte Emanatória ofertou ou emanou possibilidade de criação que, depois de emanada se transmutou em Vontade. Esta Vontade, uterinada por Nwyre, o Grande Útero Cósmico, é a responsável pela geração da Vida e da Criação. Estabelecem-se, portanto, três Mundos distintos: O Mundo da Certeza ou Singularidade Primeva, onde habita o Todo Possível; O Mundo da Vontade ou da Unidade Primeva, onde habitam as essências puras, e o Mundo da Alteridade ou da Multiplicidade, no qual se manifestam as criaturas em evolução. Deste modo, o Ser humano é entendido como uma criatura de essência espiritual em constituição, ou dito de outro modo, é um composto consubstanciado e indissociável, sendo um conjunto Alma-Corpo unidos pela mente. É, deste modo, uma manifestação do Espírito no Mundo da vida segundo a matéria e, por isso, sujeita à alteridade e ao condicionamento matéria-forma. Será a finalidade de toda a criatura alcançar o seu Destino ou regressar à sua Raiz Primeva – o Mundo da Vida segundo o Espírito ou o Mundo da Vontade. Por tal, as criaturas em constituição são entendidas como *manifestações diferenciadas da Vontade*.

A Tradição Celta considera que a maior dignidade ontológica do ser humano é a sua dimensão espiritual, razão pela qual reconhece a todos os seres igual dignidade de existência e à qual correspondem diferentes formas de manifestação existencial. Deste modo, o Caminho de *Imram* pode ser cumprido por cada ser, através de vias diferenciadas, de acordo com o seu Dom ou Inscrição Primeva.

Com vista a honrar o que é comum e a preservar o que distingue e diferencia os seres, pois é a diversificação e a diferença que conferem valor à Comunidade, a ATDL apresenta uma organização em graus funcionais que informam à singularidade e evolução da Alma de cada Caminhante. No seio da ATDL são dadas condições para que cada ser possa alcançar a sua

² Cf. Arquidruída Adgnatios, «Folhas na Druidade – Processos Teogénicos, Antropogénicos e Ético Ontológicos na Tradição Céltica Lusitana», *A Revista da Tradição Lusitana – Significâncias, Mistérios e Narrativas na Tradição Céltica*, 6 (2019), 15-23.

identidade espiritual e realizar a sua singularidade ou vocação, tendo este uma participação funcional ativa na comunidade que o acolheu, distinta dos demais. Deste modo, todos os membros têm igual acesso aos bens espirituais e aos direitos, mas também igual responsabilidade no cumprimento dos deveres e na defesa da Egrégora, de acordo com a evolução da sua Alma. A cada grau iniciático ou funcional da Tradição Primordial corresponde a respetiva designação lusitana, apresentada no quadro seguinte.

Correspondência entre a designação celta e a designação lusitana, referente aos graus funcionais³:

Graus iniciáticos	Graus iniciáticos
Marcassin	Semente-menino/a
Discípulo-aceite	Pequeno-arbusto
Discípulo-vestido	Arbusto-maior
Vate	Zimbro / Avelaneira
Bardo	Abrunheiro/Macieira
Chefe	Dragano Teixo / Faia
Éubage	Amieiro / Bétula
Sacerdote Druida	Sobreiro / Azinheira

A Tradição Céltica observa um Princípio Trifásico que comporta três realidades distintas, o Belo, o Bom e a Verdade, que se completam e harmonizam entre si de tal modo que constituem uma unidade, o Bem. Assim, o Bem é entendido como Fundamento e o Belo, o Bom e a Verdade como Princípios. Constitui-se como sua representação simbólica a Pata do Grou, que estabelece íntima associação às Vias⁴.



Pata do Grou

³ Cf. Arhuanië Adaltena, «Da Sabedoria das Árvores – parte II: Arbustos e Árvores da Lvsitânea: Exemplos de Virtude para uma Egrégora Lusitana», *A Revista da Tradição Lvsitana – o Redespertar da Pan-Céltia*, 3 (2017), 52-65.

⁴ Cf. Druida Adalthena, «As Vias à Luz do Fundamento», *A Revista da Tradição Lvsitana – Fontes de Água Lustral*, 11 (2023), 22-32.

O Caminho Branco é o representativo do Fundamento – o Bem – do qual emanam os Princípios. O Druida ou Filósofo da Moral comporta em si aptidões das 3 vias emanadas, sendo o garante da ação moral benfazeja de cada caminhar, transmitindo-lhe os ensinamentos e aconselhando-o ao longo do seu caminhar.

Na Via Verde, o Vate ou Filósofo da Natureza busca a cura através da observação atenta e compreensão dos ciclos naturais que deverão ser acompanhados por cada alma. É esta via o garante do Bom.

Na Via Azul, os Bardos ou Filósofos da Arte, têm a responsabilidade de inspirar os caminhantes através do canto, sob várias expressões, da história, do sentido e do sentimento da Tradição. É esta via a expressão do Belo.

Na Via Vermelha, os Guerreiros assumiram o compromisso de defender a Verdade e a Justiça, lembrando a todos os membros da Egrégora de onde vêm e para onde devem caminhar.

Importa salientar que, não obstante as particularidades de cada Via e aos atributos a realizar, todas obedecem à mesma Ética Espiritual, ou seja, todas visam dar cumprimento aos valores e às virtudes lusitanas. Conforme referido pelo Arquidruida Adgnatios⁵:

Para a ‘nossa’ Ética Céltica, cuja Prática se encontra necessariamente fundada numa Espiritualidade Druídica, todo o «Valor» será sempre representativo de “Ser” e não de “ter”. Pois, (...), não existe razão que justifique uma distinção entre dever e poder (direito), entre autonomia e responsabilidade, entre ‘ter’ e ‘ser’. (...) Neste sentido, os «Valores» deverão ser sempre entendidos em relação aos seus princípios ou fundamentos (Verdade, Bem, Belo), porque a eles remetem, e às suas Transcendências (Amor, Liberdade, Felicidade), porque a elas apontam.

São definidos como Valores Lusitanos a «Paz», a «Universalidade», a «Inspiração», a «Confiança» e a «Responsabilidade»

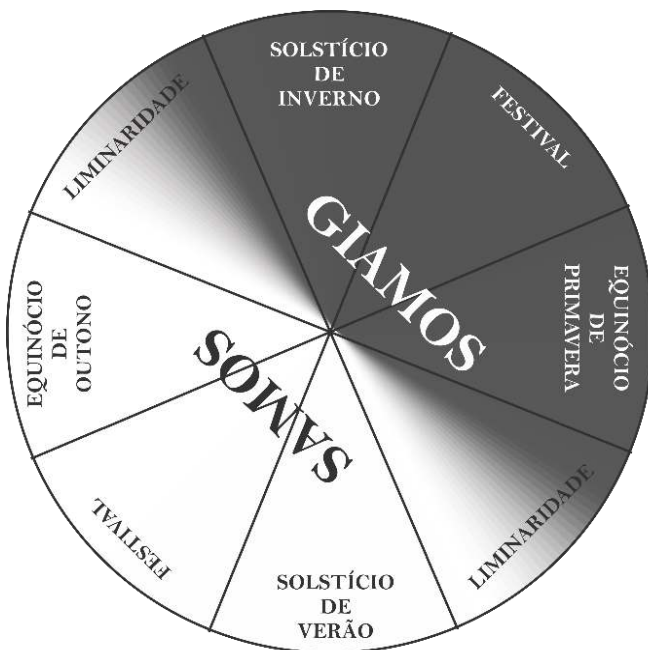
Já as Virtudes são entendidas como a manifestação do Valor em ato, quando este se encontra em adequação aos Princípios, dando origem a ações benfazejas, espiritual e moralmente valiosas. A Tradição Lusitana define nove Virtudes: a «Criatividade/Engenho», a «Valentia/Coragem», a «Sabedoria», a «Generosidade», a «Hospitalidade», a «Humildade», a «Lealdade», a «Justiça» e a «Honorabilidade». Mas as virtudes não se realizam de forma independente, elas dialogam entre si. Assim, mesmo que na ação

⁵ Cf. Arquidruida Adgnatios, «Druidade: para uma Ética Espiritual na Tradição Celta» *A Revista da Tradição Lusitana – Significâncias, Mistérios e Narrativas na Tradição Céltica*, 6 (2019), 90-108.

uma das virtudes se mostre primeiro, logo todas as outras serão convocadas. Compreende-se, por isso, que o que diferencia as Vias é modo como realizam a ação virtuosa ao longo da Roda do Ano.

A Roda do Ano Céltico Lusitano

A Tradição Celta concebe a existência de duas fazes elementares dos ciclos estacionais, isto é, compreende que o Ano é constituído por duas estações ou dois períodos, um luminoso e quente, Samos, outro escuro e frio, Giamos, cada um com enquadramento e frequência energética característicos. Contudo, a transição energética de um período para outro não ocorre de forma abrupta. Por um lado, sucedem-se variações energéticas em cada período, sendo assim cada uma das estações composta por três fases ou momentos de transmutação energética: 1 solstício, 1 festival e 1 equinócio; por outro lado, identificam-se dois tempos de Liminalidade que permitem a transição entre os períodos, as Liminalidades Samos-Giamos e Giamos-Samos. As Liminalidades podem ser entendidas como ‘pontes’ que ligam as estações, permitindo o trânsito energético de uma para a outra.



A divisão da Roda do Ano Céltico

Como resultado, estabelece-se a Sequência de Transmutações Energéticas ao longo da Roda do Ano⁶:

Liminaridade de Samónios: submerge a Cinza e emerge a Centelha
Ciclo de Giamos-Samos:

1º transmutação - Samónios-Modra Necht: Centelha em Luz

2ª transmutação - Modra Necht-Imbolc: Luz em Lume

3ª transmutação - Imbolc-Satios: Lume em Lustre

Liminaridade de Beltane: submerge Lustral e emerge Brilho

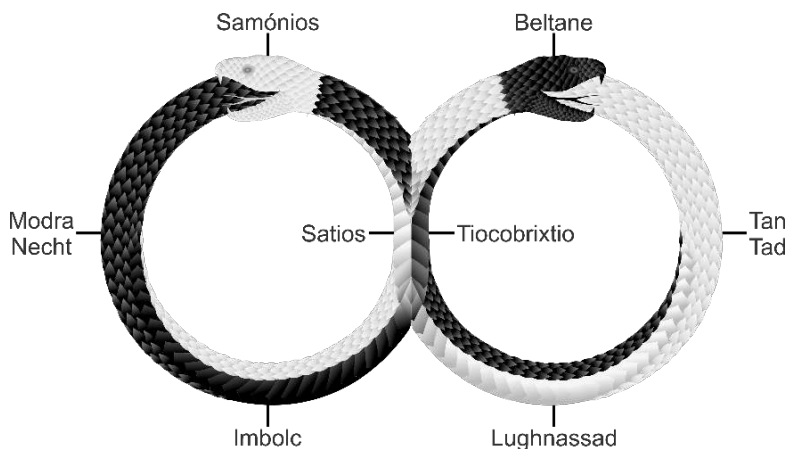
Ciclo de Samos-Giamos:

1º transmutação - Beltane-Pai Sol: Brilho-Polimento em Fogo

2ª transmutação - Pai Sol-Lughnassad: Fogo em Brasa

3ª transmutação: Lughnassad-Tiocobrixio: Brasa em Cinza

O simbolismo desta Sequência é expresso pela Ouroboros⁷, o retrato da autossuficiência da energia primitiva que possibilita a sucessão dos ciclos. Atendendo à imagem, constata-se que a metade direita da Ouroboros é Branca e que a metade esquerda é Negra, conforme a Roda do Ano, e é o seu circuito aqui manifestado que nos permite intuir acerca das dialéticas fundamentais que falaremos já de seguida.



Ouroboros e a Roda do Ano Celta Lusitana

⁶ Cf. Arquidruída Adgnatios, «Folhas na Druidade ...», art. cit., 15-23.

⁷ Cf. Arquidruída Adgnatios e Druida Adgatia Vatos, «Reflexões sobre a Espiritualidade Lusitana», *A Revista da Tradição Lusitana – Sementes de Luz da Aurora dos Tempos*, 9 (2022), 15-32.

Durante o período de Samos, manifesta-se a energia masculina e solar dinamizadora que impulsiona o ser ao fazer e ao relacionamento com tudo o que o rodeia, ou seja, convoca a um agir expansivo e expressivo do Espiritual. As cerimónias são tuteladas pelo Grande Deus – Endovéllico – nas suas diferentes manifestações. Durante o período de Giamos, manifesta-se a energia feminina e lunar que informa e influencia não só a dimensão emocional do ser mas também a racional, proporcionando a cada ser o recolhimento e a introspeção em busca pela sua interioridade e intimidade, com vista à conexão com o transcendente ou Espiritual. Neste período, celebram-se as cerimónias tuteladas pela Grande Deusa nas suas três faces: Atäegina, Trebaruna e D'Ana.

Destaca-se o carácter de Tríplice Natura manifestado pelo Deus e pela Deusa, sendo ambas as Deidades psicopompas, manifestando-se no Mundo e no Sub-mundo.

É esta conceção do Ano, onde reina a 'dialética harmoniosa' entre as duas forças inversas e complementares, evolutiva e centrífuga (solar) vs involutiva e centrípeta (lunar), que a Tradição Céltica Lusitana observa, respeitando o trânsito energético entre o Mundo e o Sub-mundo e as suas funções tutelares. Contudo, as Liminaridades não são tuteladas pelos Deuses Patir e Matir, mas pelo Deus guerreiro e protetor da Tribo – Neton e pela Padroeira da Sabedoria Lusitana – Drusuna.

Vejamos cada um dos momentos de transmutação, iniciando as nossas considerações pela Liminaridade de Samónios. Apesar de tradicionalmente se apontar o dia 31 de Outubro\1 de Novembro como data para esta Celebração Céltica, na verdade, o portal de Samónios abre-se aquando da chegada da Lua Nova mais próxima ao final de Outubro e tem o seu ocaso na primeira Lua Cheia que se lhe segue. Trata-se de um portal de submergência/emergência e tradicionalmente celebra-se a passagem de ano dos Povos Célticos. Esta cerimónia toma a designação de Celebração da Saudade⁸, celebrando-se o reencontro entre os vivos deste mundo e os do Outro, os nossos Ancestrais e entes queridos. Pelo Portal submerge a Cinza, marcando o final da manifestação do Fogo e, por esse mesmo Portal, emerge a Deusa sob forma de Centelha, dando início à manifestação da Luz.

Na Cerimónia da Mãe-Noite, habitualmente no dia 21 de dezembro, noite de Solstício de Inverno, celebramos o Renascimento de Ataëgina ou da

⁸ Cf. Druida Adgatia Vatos, «Do Ritual de Samónios como Celebração da Saudade... à Ritualização da Saudade como Entidade tutelar do Samónios – Origens Remotas da Liminaridade Céltica», *A Revista da Tradição Lusitana – A Egrégora Céltica: Perigrações e Reencontros*, 7 (2019), 21-40.

Sagrada Mãe⁹. Esta cerimónia destina-se à celebração da transmutação da Centelha em Luz, que marca o início de um processo de gestação e eclosão interior que aponta a um novo ciclo de realizações.

A celebração da Cerimónia Sagrada de Imbolc ou Festival dos Lumes, é também a Lareira Tríplice de Trebaruna¹⁰, a Senhora dos Lumes e da Roda do Destino da Lusitânea e deverá ser celebrada no dia 1 de fevereiro ou em data próxima. O poder da Luz Materna tem vindo a aumentar após a Mãe Noite, e Imbolc assume-se como uma Celebração de Fogo Sagrado Feminino, resultante de um processo alquímico de volvência de potência em ato, de Luz em Lumes, de Mãe em Senhora, ou seja, de Ataégina em Trebaruna. Neste sentido, celebramos também o Crescimento Espiritual, a purificação e os novos começos.

Em Satios celebra-se a renovação fecunda da Terra e o renascimento pleno da Natureza através da qual o Lustre portado pela Menina das Fontes de Água Lustral, D'Ana, se mostra. O Equinócio de Primavera é o momento simbólico que estabelece o fim do Inverno, e marca o início do retorno dos dias mais longos e claros. Esta é a época em que os dias e as noites apresentam uma duração paritária, é, também, o tempo em que as forças da Luz Telúrica se Renovam e amplificam.

A Cerimónia de Beltane, Portal de Liminaridade¹¹, oferta-nos a possibilidade momentânea de nós, buscadores do Caminho em Abred, podermos atravessar o portal cósmico da Transcendência Espaço-Tempo e revisitar-mos o Mundo do Além e podermos contactar com nossa Unidade Primitiva. Em Beltane inicia-se período solar, no qual as nossas interioridades mais profundas vão ao campo acontecer e mostrar de si o quão virtuosas são para a nossa Tradição. A regência do Fogo inicia-se, anunciando-se através do Brilho do primeiro raio de Sol, enquanto a Água Lustral submerge pelo Portal, assinalando o final do ciclo da Luz.

Na primeira celebração ritualística do período de Samos, O Fogo Pai, assistimos no dia mais longo do ano à passagem do Brilho a Fogo. Após a transmissão dos valores matriciais e preparadas as condições necessárias

⁹ Cf. Druida Adgatia Vatos, «Da Modracht Necht ou da Noite das Brumas à Natividade: Origens remotas do Solstício de Inverno», *A Revista da Tradição Lvsitana – Caminhos de Druidade: Significâncias e Sentido Espiritual*, 8 (2021), 33-60.

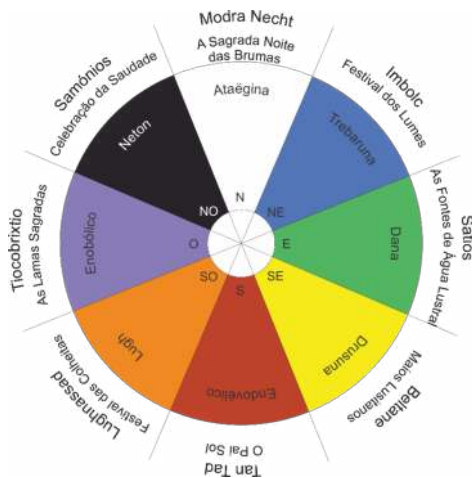
¹⁰ Cf. Druida Adgatia Vatos, «Acerca do Ritual de Imbolc ou do Sagrado Ventre de Trebaruna... ou da Deusa Brigit», *A Revista da Tradição Lvsitana – Fontes de Água Lustral*, 11 (2023), 33-53.

¹¹ Druida Adgatia Vatos, «Da Liminaridade de Beltane de Outrora aos Maios e Maias de Hoje», *A Revista da Tradição Lvsitana – (En)cantos e Narrativas da Ancestralidade*, 12 (2023), 19-34.

pelo labor matriarcal, hoje inaugura-se o tempo estival do Pai, cuja responsabilidade se deve focar no alcance de realizações benfazejas. Inicia-se o período Arque-astronómico Solar Vermelho¹², representativo da força, da abnegação, do compromisso e da virtude.

Já no tempo de Lughnassad, os campos adquirem tonalidades alaranjadas que nos informam que a Terra está pronta para nos doar as colheitas, fruto do nosso labor. Será esta mesma Terra que amansa o Fogo e o transmuta em Brasas. Brasas, estas, que forjam, mas que também aquecem o “forno comunitário” onde se irá proceder à feitura do pão, resultante das colheitas dos cereais e da sua transformação em farinha pelo labor humano. No entanto, estas Brasas também informam ao nosso «Forno Interior», no qual poderemos temperar de forma mais adequada a preparação para a nossa condição futura, por via da assunção das falhas e dos erros. Depois de devidamente transmutados, por via das prerrogativas alquímicas que as Brasas nos possibilitam, tanto o Pão saído do ‘forno comunitário’, como o Pão resultante do ‘forno da Alma’ de cada um, deverão ser partilhados entre todos.

A última cerimónia do período de Samos prepara-nos para o recolhimento que em breve chegará. A cor violeta que caracteriza este período, simboliza a transmutação que ocorre após a queda do fruto maduro e das folhas para a terra, mas também do arrefecimento das Brasas que, por ação das primeiras águas, se converte em Lamas. São as Lamas que irão carregar os nossos erros e as nossas faltas, sob forma de Cinza, até ao Sub-mundo, aquando da abertura do Portal de Samónios.



A Roda Litúrgica do Ano Celta Lusitano

¹² Druida Adgatia Vatos, «Ao Labor do Fogo Vermelho de Tan Tad, Sob(re) o Solstício de Verão», *A Revista da Tradição Lusitana – No Espírito do Bosque Sagrado*, 10 (2022), 38-54.

Durante os Rituais Litúrgicos não são somente os Tutelares que nos guiam, muitas outras Divindades e Deidades são invocadas e veneradas, surgindo como os Guias Espirituais que nos norteiam e que iluminam o nosso espírito através da sua Luz Lúcida.

As várias Expressões da Tradição Primordial cumprem a observância da Roda do Ano por via dos seus Rituais e Celebrações, seguindo preceitos antiquíssimos que lhes foram confiados pelos seus Ancestrais. Por tal, seria correto considerar que as Cerimónias Druídicas das várias Expressões seriam semelhantes, uma vez que emergiram da mesma Fonte Primeva e cumprem a mesma observância, contudo, tal não sucede. Os Rituais são manifestações do carácter e identidade de cada Expressão que resultam do conjunto de interpretações dos Princípios Primevos, sobretudo a liturgia que orienta cada Ritual, e das condições ou circunstâncias de cada Egrégora.

Em cada Ritual, para além de se prestar o devido culto e homenagem ao Grande Espírito, às Deidades e aos Ancestrais, eleva-se cada alma humana presente ao contacto com a sua Raiz Primeva – o seu Absoluto ou Espiritual. É por via deste contacto que o humano se entrega ao movimento de espiritualização, com vista à comunicação do seu sentido com o Sentido Universal e, assim, se constituir como um ser justo e íntegro, como uma referência digna do Grande Espírito Universal. A este respeito esclarece-nos o Arquidruida Adgnatios¹³:

As celebrações são actos totais uma vez que implicam uma recosmização do sentido e da actividade humana, colocando esta ao serviço de um absoluto temporal em que o ser humano se conecta precisamente ao absoluto que possui e se abre assim ao transcendente.

Face ao apresentado, entende-se os Rituais como momentos mágicos de libertação, transcensão e evolução da alma humana, assim esta se abra ao Grande Espírito Universal. O vínculo que se estabelece entre cada ser humano e o Sagrado ou Espiritual é único e acontece na intimidade de cada ser, razão pela qual é tão difícil de expressar ou comunicar, sobretudo com alguém que não partilhou dessa experiência, mas que é compartilhado por quem também o vivenciou. Deste modo, o Ritual constitui-se como uma narrativa partilhada por quem nela participou, o que tem permitido, ao longo dos tempos, a construção de várias narrativas que contribuem para a atualização e ampliação de sentido da narrativa primeva de onde emergiu

¹³ Cf. Arquidruida Adgnatios, «Druidade: Significâncias e Sentido Espiritual», *A Revista da Tradição Lvsitana – A Supervivência do Sagrado*, 5 (2018), 21-25.

a liturgia que nos orienta. Por este motivo, todos os Rituais realizados pela Assembleia da Tradição Druídica Lusitana não são uma representação ou recreação, mas momentos de contacto com o Divino e de experiência ou vivência espiritual carregada de sentimento de plenitude – a Supervivência do Sagrado¹⁴. As Cerimónias são o lugar onde a Druidade (Espiritualidade de ‘qualidade’ ou matriz druídica)¹⁵ alcança a noção mais profunda e onde se vive verdadeiramente.

Existe um conjunto de regras e preceitos fundamentais à concretização das Cerimónias da Roda Litúrgica do Ano, começando com a entrada no *Nemeton*, que ocorre através da formação de um Cortejo Cerimonial com todos os participantes. O Cortejo é formado sempre em relação com o simbolismo da Cerimónia, pelo que, ao longo da Roda do Ano apresenta diferentes funções e movimentos. Todos os atos litúrgicos são oficiados por um Druida Sacerdotal portador das Linhagens Regulares.

No entanto, a eficácia de um Ritual não resulta somente do cumprimento rigoroso dos passos descritos na liturgia. As palavras grafadas e proferidas, bem como os gestos efetuados só ganham vida e se cumprem caso o Oficiante e todos os participantes se entreguem ao Ofício e à realização plena da Cerimónia, deixando-se conduzir pelo Grande Espírito Universal. Vários membros da Comunidade desempenham funções litúrgicas e a disposição de cada participante no *Nemeton* respeita, precisamente, essa sua função.

A prática litúrgica constituiu-se como um dos pontos fundamentais da educação promovida pela Tradição Céltica Lusitana, uma vez que se educa para a busca constante do Amor e para o cumprimento da Vontade, por via da construção de uma obra repleta de Valor, de Sentido e de Sentimento Espiritual.

A transmissão de conhecimentos e ensinamentos contempla sempre três dimensões: teórica ou doutrina, prática ou ofício e vivência ou espiritual, conforme nos explica a Druida Adalthena¹⁶:

¹⁴ Cf. Arquí-Druida Adgnatios, «Para um Movimento Humano de Espiritualização: Reflexões sobre a Druidade como Supervivência das Experiências Sagradas», *A Revista da Tradição Lvsitana – Lumes e Costumes na Tradição Céltica*, 4 (2018), 17-24.

¹⁵ Cf. Arquí-Druida Adgnatios, «Druidade: Significâncias...», art. cit., 21-25.

¹⁶ Cf. Druida Adalthena, «O Ritual na Tradição Céltica Lvsitana: mais do que uma Celebração, um momento de cura e espiritualização», *A Revista da Tradição Lvsitana – No Espírito do Bosque Sagrado*, 4 (2022), 23-37.

A Tradição Lusitana não condiciona a sua Filosofia a uma doutrina nem exerce práticas destituídas do sentido que as liga aos Princípios. A Tradição Lusitana aplica a doutrina e a prática ao serviço da dimensão espiritual. A dimensão espiritual conecta-nos à Vida e é por essa via que procuramos o significado ou sentido transcendente das coisas. Assim, mais do que entender “como” as coisas são, busca-se a sua razão, função e finalidade, podendo vivenciá-las digna e verdadeiramente, dando cumprimento à função que a Vontade nos destinou.

E é por tudo isto que “O Ofício da Tradição é um ato de doação e de abnegação, uma entrega pura à realização da Vontade.”

Bibliografia

- Arhuanië Adaltna, «Da Sabedoria das Árvores – parte II: Arbustos e Árvores da Lvsitânea: Exemplos de Virtude para uma Egrégora Lusitana», *A Revista da Tradição Lvsitana – o Redespertar da Pan-Céltia*, 3 (2017), 52-65.
- Arqui-Druida Adgnatios e Druida Adgatia Vatos, «Reflexões sobre a Espiritualidade Lusitana» *A Revista da Tradição Lvsitana – Sementes de Luz da Aurora dos Tempos*, 9 (2022), 15-32.
- Arqui-Druida Adgnatios, «Druidade: para uma Ética Espiritual na Tradição Celta» *A Revista da Tradição Lvsitana – Significâncias, Mistérios e Narrativas na Tradição Céltica*, 6 (2019), 90-108.
- Arqui-Druida Adgnatios, «Druidade: Significâncias e Sentido Espiritual», *A Revista da Tradição Lvsitana – A Supervivência do Sagrado*, 5 (2018), 21-25.
- Arqui-Druida Adgnatios, «Para um Movimento Humano de Espiritualização: Reflexões sobre a Druidade como Supervivência das Experiências Sagradas», *A Revista da Tradição Lvsitana – Lumes e Costumes na Tradição Céltica*, 4 (2018), 17-24.
- Druida Adaltna, «As Vias à Luz do Fundamento», *A Revista da Tradição Lvsitana – Fontes de Água Lustral*, 11 (2023), 22-32.
- Druida Adaltna, «O Ritual na Tradição Céltica Lvsitana: mais do que uma Celebração, um momento de cura e espiritualização», *A Revista da Tradição Lvsitana – No Espírito do Bosque Sagrado*, 4 (2022), 23-37.
- Druida Adgatia Vatos, «Da Liminaridade de Beltane de Outrora aos Maiores e Maiores de Hoje», *A Revista da Tradição Lvsitana – (En)cantos e Narrativas da Ancestralidade*, 12 (2023), 19-34.
- Druida Adgatia Vatos, «Acerca do Ritual de Imbolc ou do Sagrado Ventre de Trebaruna... ou da Deusa Brigit», *A Revista da Tradição Lvsitana – Fontes de Água Lustral*, 11 (2023), 33-53.
- Druida Adgatia Vatos, «Ao Labor do Fogo Vermelho de Tan Tad, Sob(re) o Solstício de Verão», *A Revista da Tradição Lvsitana – No Espírito do Bosque Sagrado*, 10 (2022), 38-54.

- Druida Adgatia Vatos, «Da Modracht Necht ou da Noite das Brumas à Natividade: Origens remotas do Solstício de Inverno», *A Revista da Tradição Lvsitana – Caminhos de Druidade: Significâncias e Sentido Espiritual*, 8 (2021), 33-60.
- Druida Adgatia Vatos, «Do Ritual de Samónios como Celebração da Saudade... à Ritualização da Saudade como Entidade tutelar do Samónios – Origens Remotas da Liminalidade Céltica», *A Revista da Tradição Lvsitana – A Egrégora Céltica: Periprinas e Reencontros*, 7 (2019), 21-40.

A DRUIDARIA NO SÉC. XXI: DA SOBREVIVÊNCIA DA RELIGIÃO GALAICA NATIVA À SUA RELEVÂNCIA FUTURA

Xoán 'Milésio' Paredes

Introdução

Nestas poucas páginas enceto o desafio de tentar colocar por escrito algo que foi pensado para ser falado e dialogado. Vou tentar, também, expor algo extremamente complexo de forma mesmo breve e sempre introdutória. Por isso tudo, vou sintetizar muito e resumir ainda mais. Serve, pois, este texto como mera introdução a um tema infinito.

Ao falarmos da visão da vida e do mundo dos nossos *Devanceiros* (Antepassados), surge sempre uma primeira questão fundamental: como aplicarmos, hoje, uma sabedoria de há milhares de anos, duma tradição ética, espiritual e cultural que, sem ter tido uma linha contínua, sim apresenta um elo de conexão através do tempo.

A cultura

Daí impõe-se logo uma segunda pergunta: o que é uma cultura? Pois é de uma cultura específica que tiramos os nossos ensinamentos.

Um linguista ou filólogo terá tendência a falar de famílias linguísticas ou uma língua comum. Um historiador, a falar dum processo histórico partilhado, com referências comuns no passado. Um arqueólogo vai procurar restos físicos, materiais. Um antropólogo ou um etnógrafo talvez terá tendência a falar de usos e costumes iguais ou parecidos em determinados grupos humanos; tradições, crenças e ritos que atuam como cola social. Um geógrafo poderia defender que uma cultura pode ser identificada por um padrão de povoamento, por um sistema de ocupação e uso do território, por exemplo. E assim por diante.

A realidade é que uma cultura é realmente a síntese disso tudo e mais, e é por isso que quando falamos de qualquer cultura - uma cultura "X" - encontraremos se não todos, muitos desses elementos no seu cerne, interagindo de tal ou qual maneira.

Existe, então, bastante consenso em falar duma certa cultura europeia atlântica nativa (continuemos a chamar-lhe de cultura "X"), com umas peculiaridades que perduram até os nossos dias.

Ninguém fica surpreendido quando nos referimos a elementos pré-romanos ou pré-cristãos bem identificáveis presentes nas antigas Gallaecia e Lusitânia,

e como isso encontra paralelismos claros noutras partes da Europa Atlântica. Ninguém pisca um olho se chegamos a afirmar que havia, há, restos dessa cultura “X”, pré-qualquer coisa, na nossa, agora.

Nada estranho. Nada polémico. Contudo, se dizemos que a cultura “X” é... celta? Já há quem começa a mexer na cadeira... Assim, é um problema terminológico? É a palavra que molesta e não o facto de existir um algo prévio que ainda está presente?

Por comodidade e simplicidade, aplicando se se quer o princípio da Navalha de Ockham, é lógico chamarmos a esse legado de “celta”, de Cultura Celta, que é palavra conhecida e o quadro referencial dentro do qual melhor se explica o que estamos a estudar. E exatamente pelos mesmos motivos de simplicidade e enquadramento, falamos da tradição espiritual ou religiosa ligada a essa cultura, ou se calhar é melhor dizer tradição erudita, de Druidaria ou Druidismo.

Que sabemos e como o sabemos?

De forma brevíssima, pode-se resumir a miríade de estudos ao respeito da seguinte maneira:

- Crónicas clássicas pré-cristãs: Descrições, fontes gregas e a *interpretatio* romana: o que os romanos diziam daqueles povos que encontravam sob a sua ótica (tipo interpretação livre e tendenciosa, mas com muitas informações para nós).
- Crónicas cristãs: Documentação medieval e eclesiástica, evidenciando a luta contra o paganismo (eis mais informação indireta de como eram as crenças e a cosmovisão dessas gentes).
- Gravados e restos materiais: Decorações, simbologia, estátuas, etc.
- Epigrafia: inscrições, escrita, incluída a epigrafia nomeando Durbede(s) (Druidas) na velha Gallaecia.
- Comparação direta entre territórios célticos: etnografia e folclore partilhado. Semelhanças, diferenças e análise contrastado de todos os casos; comparativa com territórios não-célticos (da que inferimos informações por eliminação).

Que tiramos dessas informações e comparativa (desde a perspectiva Druídica)?

Novamente, de maneira sucinta, observamos similitudes nalguns aspetos das crenças pré-cristãs e até medievais da Europa atlântica, nomeadamente do mundo céltico, em relação a:

- Viagens do Além e supervivência da alma depois da morte, com múltiplas referências à transmigração da alma dum ente físico para outro.
- Politeísmo e panteísmo: com múltiplas Deidades que apresentam diversas características, mas sempre complementares.
- Nomes de Deidades e funções comuns ou partilhadas: isto é, existe um contínuo céltico claro enquanto a nomes, epítetos e atributos das Deidades principais.
- Mesmo calendário de festividades, ritos, superstições, figuras lendárias, tabus, organização em tríades, etc.
- Códigos éticos, legais e de conduta similares: inexistência da dicotomia absoluta bem-mal, primazia do sentido da responsabilidade pessoal e a sua combinação com o “bem maior” do clã ou tribo, a justiça retributiva e não punitiva, etc.

A descentralização (política) vs a unidade e continuidade de crenças e saberes

Poderíamos falar duma autêntica Civilização celta, pois nos povos celtas encontramos todos os elementos necessários para definirmos uma civilização de igual maneira que foram definidas outras: justiça, hábitos, crenças e religião comuns, línguas parecidas, comércio e trocas de todo tipo, banhos e saunas públicas, rede viária, etc. Quer dizer, construtos sociais e infraestruturas físicas que requerem paz e cooperação, que precisam de estabilidade, continuidade e coordenação a grande escala.

No entanto, também é certo que os celtas eram um conjunto de povos livres, não-centralizados, que seguiam um modelo que hoje poderíamos chamar de confederal; algo que racha com a visão político-territorial grega e, principalmente, romana.

Eis a primeira lição da forma de ver a vida dos celtas: é a diversidade e o relacionamento natural constante por proximidade que acaba por criar uma cultura específica e uma sociedade forte e, na sua variedade, unificada de forma quase que descontraída.

Mas a religião era um caso diferente. Como diz Waggaman (1988): “Se bem não existia uma unificação política... o mesmo não podia ser aplicado, porém, à sua unificação baixo um sistema religioso comum... O Druidismo era a religião exclusiva dos celtas e [todos] partilhavam um sistema religioso idêntico... O Druidismo não era uma instituição tribal mas dalguma forma um culto internacional”. E ainda Pena Granha (2005): “A Céltica europeia

consiste em realidade numa interminável rede de milhares de comunidades políticas autónomas, independentes ou interdependentes ... falando línguas relacionadas em maior ou menor grau ... Mas essa rede multicolor responde a um único impulso organizativo, a um compromisso territorial e partilha uma fé comum ... A Religião Celta é fundamentalmente dogmática, com um sistema organizativo uniforme. A Céltica conformava-se dum modo comparável ao da Europa cristã medieval, fracionada politicamente mas unida pela estrutura [religiosa] dando-lhe o sentido e a força da unidade [com um] clero internacionalmente coeso.”

Não é por acaso que, voltando aos romanos, o próprio Júlio César visse nos Druidas os seus principais inimigos, pois eles (e elas) eram realmente o grupo instruído, as pessoas com o saber, encarregadas de viajar, partilhar, organizar e, portanto, manter toda essa grande rede civilizacional unida além dos poderes políticos locais.

Se antes falei de “cola social”, não é nada arriscado afirmar que a Druidaria era essa instituição que fazia as vezes de cola entre todos os povos celtas. Sem algo semelhante, uma civilização antiga não poderia ter-se desenvolvido e mantido durante milhares de anos.

A prática real das ideias celtas no mundo de hoje

Os Druidas conformavam a classe erudita do nosso passado ancestral Galaico-Lusitano. Eram um grupo altamente instruído que reunia o que na atualidade chamamos de médicos, juizes, filósofos, sacerdotes, etc. Assuntos como a ética e as crenças ficavam sob o seu escopo.

E? Termos uma tradição nativa céltica, druídica, é muito lindo e até poético, mas também é certo que o património e as tradições há que cuidá-las e ainda há um trabalho imenso de investigação e recuperação à frente. Porém, o que é que fazemos com o que já temos agora? A resposta é que há que valorizar e pôr em prática para nada disso ficar esquecido e morrer para sempre, à vez que também deve servir de empurrão para pesquisas futuras.

Há duas perspetivas ao meu ver perante a nossa tradição ancestral (embora, como disse, tudo deve continuar num processo sem fim de aprimoramento):

1) A *popular*, onde podemos apreciar e aprender de elementos positivos na nossa cultura, como, por exemplo (exemplos sempre incompletos!):

a) A ideia de “Fartura” (no sentido galego): A Fartura vista como a generosidade, onde os convidados nunca passam fome, no sentido

literal e figurado; onde sempre se partilha em abundância, pois na partilha conjunta está a riqueza do grupo. E a “panela cheia” dos celtas. Fartura aqui é um contrário de cobiça. Isto marca um encontro com um dos pilares da sociedade céltica: a Hospitalidade, onde ninguém duvida que a nossa sociedade, na Galiza é Portugal, foi sempre, tradicionalmente, hospitaleira.

b) O respeito e reverência pela Natureza: o equilíbrio com o ambiente, estragado uma vez aparece a aberrante ideia da Natureza ao serviço do ser humano. Olharmos para a Natureza no sentido céltico significa perceber que somos parte dela - somos Natureza - e qualquer abuso ou dano sobre ela e um dano absurdo sobre nós mesmos. A Natureza como conceito na Druidaria é tudo, é o absoluto, e para isto só temos que retomar os ensinamentos de não há tanto tempo; é algo que não foi totalmente perdido no nosso folclore e mundo rural.

c) O sentido de Comunidade e a relação do indivíduo com nela: o equilíbrio entre a liberdade do indivíduo e a contribuição que possa fazer à sua comunidade, assim como o apoio de volta dessa comunidade para o indivíduo. Isto ainda está codificado culturalmente, também.

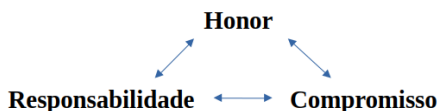
Como se diz no portal da Irmandade Druídica Galaica: “Eis um elemento da focagem druídica galaica: o equilíbrio entre a liberdade da pessoa Druidista e a responsabilidade e compromisso com o Wêkos (Clã); o balanço entre o indivíduo e a sua singularidade e o seu contributo ao conjunto como tal. O conjunto é melhor com a união de pessoas fortes e complementares, gente com ideias próprias e propostas diversas e originais trabalhando ao unísono, com honor e sentido de finalidade comum” (*durvate.gal*)

Doutra parte, temos a 2) Perspetiva Druídica *elaborada*: A redefinição duma filosofia e ética druídica como tal.

Neste momento aparece a tríade básica de todo o pensamento druídico contemporâneo, que é a tríade: Responsabilidade, Honor e Compromisso. Responsabilidade, nunca “culpa”: “[A Responsabilidade] dos nossos atos. Não há castigos nem recompensas, e por tanto aí reside a liberdade do ser humano: fazer ao sentir que tem que ser feito, não esperando nada em troca” (*durvate.gal*).

O Compromisso, ou agir segundo a palavra dada. Isto é, se não vais ser capaz, não dês a tua palavra. O Compromisso é uma encarnação da Responsabilidade.

O Honor é o fator externo da comunidade para o indivíduo, uma espécie de reputação. É o valor da pessoa adquirido a seguir das suas ações práticas e diretas. É também a força que leva a perseverar perante a adversidade como uma espécie de orgulho positivo.



Já que isto é complicado de resumir e até de escrever, talvez um caso prático ajude: pensemos em algo que estiver a acontecer agora mesmo no mundo e apliquemos a tríade: Responde a uma questão honorável? Quem é responsável? Está-se a atuar corretamente segundo essa responsabilidade? E o compromisso? Foi quebrada a palavra ou não? Então, o que está a acontecer... responde bem à tríade? Se as respostas forem mais negativas do que positivas, saberemos que o assunto vai por mal caminho.

Este simples mas altamente eficiente sistema funciona como uma ferramenta filosófica, uma bússola ética que chega até nós através dos séculos. Tudo isto é algo que, por exemplo, também se tenta codificar na IDG com as chamadas “Nove Regras de Conduta” (9.durvate.gal), que pretendem ser uma compilação, umas recomendações em forma de lista simples, de como atuarmos em sociedade como celtas hoje em dia. Brevemente:

1. *Cortesia e educação*: Sé decididamente cortês, sé educado. Saúda e sorri. Agradece sempre, especialmente a pessoas subordinadas. Mantém as boas formas em todo momento. Não provoques barulho nem sejas desagradável. Pede desculpas se causas moléstia ou incomodo acidentalmente. Sé pontual.
2. *Hospitalidade e generosidade*: Um celta mede-se pela sua hospitalidade. Fornece, dá com fartura, assegura-te de que ninguém no teu clã sofra necessidade. Partilha. Ajuda ao estranho... se a sua causa é genuína e a sua conduta adequada. Acolhe de braços abertos a quem o mereça e retribua, mas não permitas abusos, roubos e descaramentos.
3. *Conhecimento*: Informa-te, estuda, vai à raiz. Não fales do que não sabes, aprende de quem sabe. Nunca espalhes rumores. Pergunta e debate como ferramenta contra a ignorância. Se ofereces uma opinião

fundamentada informa que é uma opinião e não um facto. Defende os factos, aliás, se genuinamente acreditas neles como certos. Aceita estar equivocado/equivocada quando aconteça.

4. *Respeito e tolerância*: Respeita a quem pensa e atua diferente se o faz com [Honor]... e convicção genuína. Destrói a charlatães e impostores. Defende as tuas crenças e valores mas sempre com argumentos e atitude construtiva. Ouve, sé empático, mas não tolere a quem só prevarica ou quer causar mal.

5. *Justiça e verdade*: Sé justo. Diz a verdade. No pensamento celta, uma vez algo é decidido só isso pode vir a ser e, portanto, nada pode estar errado nesse momento preciso. Se depois se demonstra como errado assume-o, cresce como pessoa, e corrige e repara sempre todo mal causado. Mas esmaga os ardis de quem te quer enganar ou tirar proveito de ti.

6. *Terra e Natureza*: A Terra sustenta a nossa realidade, a Natureza é tudo ao nosso redor. São o legado do passado para o futuro. Respeita-as, honra-as. Nunca as danes e, mais do que isso, cuida delas, pois elas som tu e tu és elas. Informa a toda pessoa que desconheça esta verdade, combate toda pessoa que [apesar de] saber atue na sua contra.

7. *Cuidado e saúde*: Cuida-te, mantém-te são e seguro, mantém-te asseado. Respeita-te. Faz o necessário para estares sempre em boa condição física. Aprende como funciona o teu corpo e conhece as suas reações, pois o teu bem-estar mais elementar depende disso. Cuida a higiene própria e doméstica, como faria qualquer animal, pois a Natureza é ordenada e limpa. O desleixo é egoísmo.

8. *Sem dano, sem ódio*: Não provoques dano a nada nem ninguém. Respeita a propriedade dos demais e exige respeito para a tua. Jamais forces ninguém ao que não quer fazer. Defende o inocente. Cada pessoa vale o que valem a sua palavra e as suas obras, e cada pessoa deverá ser tomada individualmente no que é, para bem ou para mal. Se tens que combater que seja em defesa própria e porque tentas-te tudo e nada funcionou.

9. *Sentidinho*: Ou a palavra mais galaica possível para resumir o equilíbrio mental. Não sejas um tolo. Pensa, razoa, planifica antes de falares ou atuares. Considera tudo o dito e toma decisões honestas, não te enganes a ti mesmo. Atua com proporção e sem precipitação, mas com decisão e resolução... Evita provocações. [Destroça] rapidamente, porém, a quem nada disto respeite e te quiser fazer mal [de propósito].

E ainda mais resumido: Sé cortês e educado; Sé generoso/a e acolhedor; Estuda; Respeita os outros; Sé justo/a e sincero; Protege a Terra e a Natureza; Fica saudável, seguro e limpo; Não causes mal nem provoques ódio; Não sejas parvo.

Conclusão

O que se pretendeu colocar por aqui foi a ideia de que existe uma ligação com certeza complicada mas ainda firme com o nosso passado ancestral, e que há uma série de aprendizagens a tirarmos desse passado, da evolução dos elementos culturais, filosóficos e éticos surgidos na civilização céltica da que fomos berço; e ainda da adaptação dessas aprendizagens ao mundo atual e além, para o futuro.

Sem cair no disparate de que todo tempo passado foi melhor e que os unicórnios voavam pelos céus da Serra do Gerês (a *New Age* fez muito mal à Druidaria), dá para ver que a nossa própria Tradição tem muito a contribuir aqui e agora, nesta terra e em todo o mundo, pois existe aliás uma mensagem global na Druidaria: o caminho celta pode ser aprendido por qualquer um, e pode ser útil em geral.

Pode-se concluir que a nossa Tradição fornece-nos umas pautas de conduta sensatas e que encaixam perfeitamente com a complexidade e diversidade real duma sociedade viva. Dá-nos também dicas para a resolução de conflitos e problemas do dia a dia. Favorece o reequilíbrio com a Natureza sem esquecer o compromisso (outra vez a palavra) com a melhor ferramenta que existe para entendermos essa Natureza, que é a ciência, o conhecimento – está na etimologia da palavra que o Druida é o que “sabe”, o que “conhece”.

Uma forma de pensar celto-druidica, porém, deve ser esse balanço entre a análise racional e sentimento e conexão, entre o valor próprio como indivíduos e o serviço à comunidade; vivermos nesse quadro referencial de união inquebrável numa rede multipolar e elástica.

Porque a verdadeira tradição não emana do passado, nem está no presente, nem se [avista] no porvir; não é serva do tempo. A tradição é a alma eterna da Galiza, que vive no instinto popular e nas entranhas graníticas do nosso chão. A tradição não é a história. A tradição é a eternidade.

A.D.R. Castelao (*Sempre en Galiza*, 1944)

Bibliografia

Alberro, M. (2001): “El NW de la Península Ibérica como parte de la zona Atlántica de la Edad del Bronce”, em *Hispania Antiqua*, nº 25, pp. 5-28.

- Alberro, M. (2002): “La mitología y el folclore de Galicia y las regiones célticas del noroeste europeo atlántico”, em *Garoza. Revista de la Sociedad Española de Estudios Literarios de Cultura Popular*, nº 2, pp. 9-30.
- Alberro, M. (2007): “Diosas de Galicia con equivalentes celtas o indoeuropeos”, em *Anuario Brigantino*, nº 30. Betanzos, pp. 89-116.
- Benozzo, F. e Alinei, M. (2008): *A área galega na prehistoria lingüística e cultural da Europa*. Apenas Livros.
- Benozzo, F. (2018): “Uma paisagem atlântica pré-histórica. Etnogénese e etnofilologia paleo-mesolítica das tradições galega e portuguesa”, em *Atas das Jornadas das Letras Galego-Portuguesas 2015-2017*, DTS, Università di Bologna e AGLP, pp. 159-170.
- Brañas, R. (2000): *Deuses, heroes e lugares sagrados*. Sotelo Blanco, Compostela.
- Castelao, A.D.R. (1944): *Sempre en Galiza* – obra clássica com múltiplas edições.
- Cunliffe, B.W. e Koch, J.T. (ed.) (2012, 13 e 16): *Celtic from the West (1, 2 e 3)*. Oxbow Books.
- Emerick, C. (2013): “When witches communed with fairies”, em *Celtic Guide*, Vol. 2 (10), p. 11-15. Disponível em https://www.academia.edu/4537871/When_Witches_Communed_With_Fairies_-_Carolyn_Emerick
- Fernández Soutullo, J. (2013): “Pisadas dos Ancestros na Illa do Grove”, em *Aunios*, nº 18, A.C. Piñeiróns (Ogrobe), pp. 31-34.
- García Fernández-Albalat, B. (1990): *Guerra y religión en la Gallaecia y la Lusitania antiguas*. Edicións do Castro, Sada.
- García Fernández-Albalat, B. (1996): “Antigüedad: La religión de los castreños”, em *Semanata. Ciencias Sociais e Humanidades*, nº 7-8, pp. 33-90.
- García Fernández-Albalat, B. (1999): *Las rutas sagradas de Galicia. Perduración de la religión celta de la Galicia antigua en el folclore actual*. Deputación Provincial da Coruña.
- García Quintela, M.V. e Santos Estévez, M. (2008): *Santuarios de la Galicia celtica. Arqueología del paisaje y religiones comparadas en la edad del hierro*. Abada Editores, Madrid.
- Jiménez Cano, C. (2006): “Epitafio de Julio Fausto y Durbedia”, em *Hispania Epigraphica*, registo nº 27691. Disponível em http://eda-bea.es/pub/record_card_2.php?Warning:_strlen%28%29_expects_parameter_1_to_be_string_array_given_in_/var/www/html/eda/pub/constants_inc_php_on_line_235rec=8&page=1038&rec=27691&newlang=pt
- Mac Cana, P. (2011): “The cult of the sacred centre. Essays on Celtic ideology”, em *Clogher Record*, Vol. 20, nº 3, Clogher Historical Society, p. 582-585.
- Matasović, R. (2009): *Etymological Dictionary of Proto-Celtic*, Leiden-Boston.
- Milésio, X. (2017): “Druids and Druidry in the 21st century”, em *A Revista da Tradição Lvsitana*, nº 3, Assembleia da Tradição Lusitana, pp. 66-74.

- O'Flanagan, P. (1996): *Xeografía Histórica de Galicia*. Xerais, Vigo.
- O'Flanagan, P. (2001): "Galicia en el marco geográfico e histórico de la Europa Atlántica", em *Xeográfica I*, pp. 115-133, Compostela.
- Paredes, X.M. (2000): "Curiosities across the Atlantic: brief summary of some of the Irish-Galician classical folkloric similarities nowadays. Galician singularities for the Irish", em *Chimera*, nº 15, Dept. of Geography, University College Cork, pp. 43-49.
- Paredes, X.M. (2015): "A utilidade do celtismo. Celtismo galaico no séc. XXI", em *Atas das Jornadas das Letras Galego-Portuguesas 2012-2014*. DTS e SAGA. p. 175-190.
- Paredes, X.M. (2018): "Sobrevivência da antiga religião galaica e concomitâncias na Europa Atlântica", em *Atas das Jornadas das Letras Galego-Portuguesas 2015-2017*, DTS, Università di Bologna e AGLP, pp. 51-63.
- Pena Graña, A. (2005): "Entronización real celto-atlántica en la trebopala", em *Celtiberia.net*. Disponível em <http://www.celtiberia.net/articulo.asp?id=2518> (Acesso em 27 Abril 2015).
- Ribeiro, O. (1945): *Portugal: o Mediterrâneo e o Atlântico* – obra clássica com múltiplas edições
- Rodríguez Cruz, J. e Lourenço Fontes, A. (2005): *Mitos, crenzas e costumes da Raia Seca: a máxima fronteira galego-portuguesa*. Ed. Ir Indo.
- Ross, A. (2004): *Druidas*. Ed. Toxosoutos (Série Keltia), Noia.
- Sá Bravo, H. de (1991): *Creencias del costumbrismo religioso en Galicia*. Deputación Provincial de Pontevedra.
- Solla, C. (2007): *Monte do Seixo. O santuario perdido dos celtas*. Serpe Bichoca, Verbo Xido e Adegá.
- Villar, F. (2010): "Dvrvede, Deo Dvrvedico y el sufjo -êto", em *Palaeohispanica* 10, pp. 173-184.
- Waggaman, B. (1988): "A Comparison of the Celtic Influence in Brittany and Galicia", em *Actas do Segundo Congreso de Estudios Galegos*, Carreño (ed.), Brown University-Editorial Galaxia, pp. 489-497.

**OS SERES FEÉRICOS NO ESPAÇO GALAICO-LUSITANO
– REMINISCÊNCIAS NOS TEXTOS MEDIEVAIS:
A TEMÁTICA MELUSÍNICA
Iolanda R. Aldrei**

Jean d'Arras compôs o romance em prosa intitulado *Le Roman de Mélusine ou l'Histoire des Lusignan* entre os anos 1392-1394¹ e uma década mais tarde, Coudrette escreveu *Le Roman de Mélusine* em verso. As duas obras foram uma das sementes que espalharam na Europa a história da mulher feérica unida a homens mortais, embora a “moda” fosse muito anterior, já que De Nugis Curialium (1181- 1193) de Gautier Map, as Otia Imperialia (1209-1213) de Gervais de Tibury e o Super Apocalypsim (1187-1194) de Geoffroi d'Auxerre introduziram elementos fééricos, embora tenha sido a obra de d'Arras o que colocou o nome de Melusina como representante de um arquétipo que parece ter existido na Europa anterior (e não apenas na Europa) e que continua vivo na literatura e noutras manifestações culturais atuais.

Freire (2010) apresenta o mito de Melusina como fruto de “uma tradição oral multissecularespalhada por toda a Eurásia e testemunham da existência de uma tradição mítica da fada muito anterior ao seu aparecimento ligado à família poitevina de Lusignan. Tratar-se-ia da “grande deusa do neolítico”, quer dizer, de uma antiga deusa da fecundidade e da prosperidade. Na Idade Média, o mito de Melusina corresponde sobretudo a uma etapa da história do Ocidente em que o imaginário da mulher, sob a pressão do Cristianismo, sofre profundas modificações no domínio jurídico, económico e cultural. O mito de Melusina conta um rito de posseção de uma filha do céu por um filho da terra. A ambiguidade fundamental da mulher-animal reside na sua natureza meio divina, meio humana. Ela consagra a separação entre a ordem humana e a ordem divina mas mantém o seu laço com o Outro Mundo. É ela que no casal fundador testemunha de poderes divinos, como o da geração. Aproxima-se das divindades que, como Hera ou Juno na mitologia clássica, presidem aos partos. Marca os filhos da sua hereditariedade sobrenatural, pois quase todos recebem uma disformidade animal, possuindo ao mesmo tempo dons excepcionais, guerreiros sobretudo, que lhes vêm da natureza feérica da sua progenitora”.

¹ As datas de composição do romance e do poema podem apresentar divergências, dependendo da fonte.



Mélusine en son bain, épiée par son époux Raimondin. Roman de Mélusine par Jean d'Arras

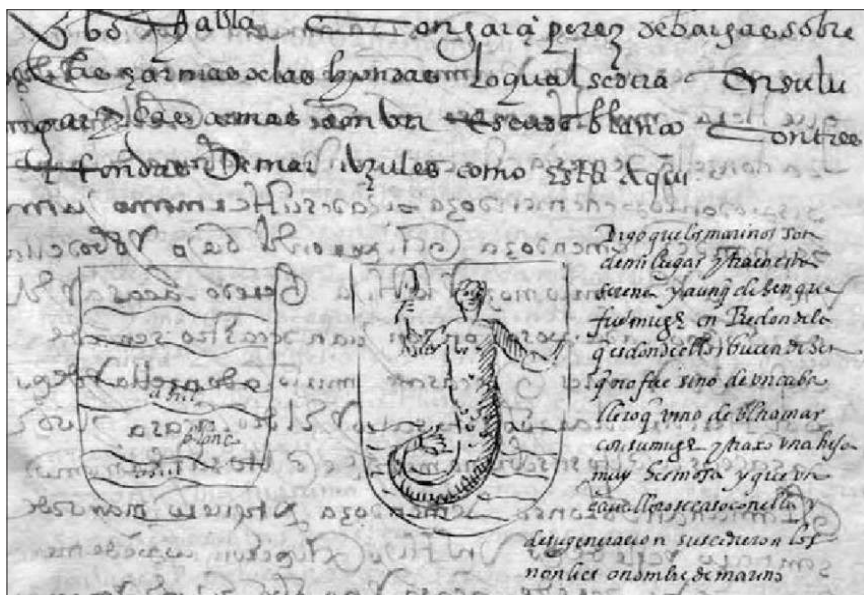
Efetivamente, Melusina parece representar a mulher selvagem prévia ao rapto dos deuses, presente na cultura indo-europeia, desde o mito de Proserpina, ou o rapto de Europa, à história de Cliadne no território irlandês. E, em concreto, parece representar uma especificidade marcada pela ocidentalidade e proximidade aos relatos celtas (lembramos a procedência da mãe de Melusina nas Ilhas Britânicas, ora a Melusina que se nos apresenta, curiosamente tem um rol reivindicativo da ancestralidade selvagem e poderosa e também incrustado o conceito da “domesticação” do monstro, que nem sempre pode ser domesticado. Nasce, assim, um duplo arquétipo que também Freire (2010) contempla: “O tema da união da mulher sobrenatural e de um mortal impõe-se na literatura do século XII em que a cultura erudita se apropria das figuras do imaginário coletivo, fazendo entrar no mundo do escrito uma nova visão da fada. A literatura opera a fusão entre duas figuras veiculadas pelo folclore: a da fada madrinha e a da fada amante, segundo os termos de L. Harf-Lancner, cujos traços se confundem. Dois esquemas narrativos põem em cena fadas, que ela qualifica respetivamente de “melusiniano” e de “morganiano”. No primeiro uma fada apaixonou-se por um humano, desposou-o impondo um interdito e regressa ao Outro Mundo quando o esposo transgredir o pacto. No segundo, a fada atrai-o para o Outro Mundo (lugar da imortalidade) impondo-lhe um interdito, condição do seu regresso ao mundo dos humanos (reino do Tempo e da Morte)”. A fada (ou a dama feérica apresentada sob diferentes tipologias) melusiana é submetida e mesmo pode corresponder-se com a deusa violada. Uma das suas características pode ser o silêncio. Enquanto a fada morganiana atrai para o seu mundo, em muitas oportunidades através da voz e do canto.

No romance Erec et Enide de Chrétien de Troyes (entre 1165 e 1170) a figura de Morgana é apresentada como uma hábil bordadora, uma característica que vai unida à de curandeira.

Importa-nos sublinhar as características dos dois tipos de mulheres feéricas, como personagens medievais. Ambas são criadas por autores masculinos, embora nelas transcenda o mito coletivo milenar. Para Harf-Lancner (1984) transcendem a cristianização, transformando-se mesmo em santas.

Particularmente, em relação com este trabalho e com a cantiga que nos ocupa, interessa-nos atender a uma particularidade ligada a alguns dos relatos melusinianos e à dicotomia do arquétipo nas fontes literárias: a mulher que fala, ou canta e a mulher que não pode falar (ou comer, no caso particular de Perséfone na mitologia grega).

O relato da origem da família dos Marinhos no Livro de Linhagens do Conde de Barcelos: alguns dados contextualizadores.



Representação² heráldica do escudo dos Marinho, Diego Hernández de Mendoza, *Memoriales de linajes*, 1540, Madrid, BNE

² Representación heráldica del escudo de los Mariño. Imagen tomada de Diego Hernández de Mendoza, *Memoriales de linajes*, 1540, Madrid, BNE, ms.11661, fol.59r.

Em primeiro lugar temos que notar que a obra de Arras é posterior à composição do Livro de Linhagens, portanto, quando falamos na temática melusiniana relativa ao relato da Dona Marinha, estamos a tratar o arquétipo literário a uma obra anterior à etiqueta que o define.

Mas, qual é o relato e a que o motiva como história fundacional de uma importante família nobiliar galega e portuguesa?

Soverino (2020), no seu trabalho sobre o arquétipo de Melusina na Irlanda, assegura: “The story is associated with noble families of the area, such as the Quinns and the O’Briens” ao referir-se a famílias concretas da área de Co. Clare, pois a origem féérica das famílias irlandesas está tão presente na história da Irlanda como o seu relacionamento com a Península Ibérica e nomeadamente com o Ocidente da Península.

Não podemos referir a influência irlandesa como fonte única, porque conhecemos como a Eneida justifica também a ascendência (neste caso não ligada ao nosso arquétipo” de Júlio César.

Os Marinho aparecem no Livro de Linhagens do Conde Dom Pedro, ligados à mulher marinha, mas o seu escudo corrobora a perspetiva féérica, colocando a sereia como protagonista.



Livro de Linhagens do Conde D. Pedro

Algumas representações melusínicas na escultura e na pintura contemporâneas da Escola Literária Galego-Portugues: o tema melusínico na Literatura Medieval Galego-portuguesa morganiana

Na escultura e na pintura medieval é frequente a presença da sereia com diferentes funções, às vezes difíceis de diferenciar. Colocaremos apenas o exemplo plástico da catedral de Santiago de Compostela e a função da sereia medieval nela que estudou Nodar Fernández (2005): “A través dela escultura románica de la catedral de Santiago de Compostela podemos realizar una completa visión de la evolución de un tema iconográfico de tanto éxito en las artes figurativas medievales como es el de la sirena. En la primera campaña constructiva la sirena inaugura su simbolismo maligno en la basílica a través de un tema tomado de la Historia de Alejandro Magno. Entre los restos escultóricos de la desaparecida Puerta Francígena, de nuevo aparecen las sirenas. A estas se les aplica una lectura simbólica que va desde representar las consecuencias del pecado hasta la crítica a las historias paganas. Durante la campaña de finalización de la basílica el tipo de sirena-pezpreferido en los anteriores ejemplos, será sustituido por el de la sirena-ave, de influencia borgoñona, aunque continuando su significado negativo en relación con la imperfección del mundo terrenal. Sea presencia nas artes plásticas é frequente e contraposta, não é menos na literatura medieval. No próprio Livro de Linhagens do Conde Dom Pedro, podemos diferenciar a Dama do Pé-de-Cabra, muito mais próxima á fada morganiana da muda Dona Marinha.



Sereia num capitel interior da Catedral de Santiago de Compostela, próximo à Porta Santa³

³ A este respeito, veja-se o trabalho de Victoriano Nodar Fernández em: https://www.researchgate.net/publication/341425933_La_sirena_La_metamorfosis_de_un_tema_en_la_catedral_romanica_de_Santiago_de_Compostela.

O arquétipo parece ultrapassar a prosa medieval para apresentar algumas figuras femininas nascantigas de amor ou de amigo que se achegam às suas características.

A mulher que canta nas Cantigas Galego-portuguesas

Miranda (2003) apresenta a cantiga de amor de Osoiro Anes (B 39bis), um poeta ligado à família dos Marinho, como a dama feérica. Leva-nos a observar a descrição do arquétipo, com os cabelos ao ar e a cantar. O canto define esta figura, enquanto a contrapõe à Dona Marinha anterior à expulsão da carne que obstaculizava a sua voz.

*Cuidei eu de meu coração
que me non podesse forçar,
pois me sacara de prison
e d'ir comego i tornar.
E forçou-mi ora nov' amor,
e forçou-me nova senhor;
e cuido ca me quer matar.
E pois me assi desemparrarũa
senhor foi, des enton,
e cuid' eu ben per ren que non
podesse mais outra cobrar;
mais forçaron-m' os olhos meus,
e o bon parecer dos seus,
e o seu preç' e un cantar
que lh'oi u a vi estar
en cabelos, dizend'un son.
Mal dia non morri enton,
ante que tal coita levar
qual levo, e nunca vi maior
qual levo, ond' estou a pavor
de morte, ou de lho mostrar.*

O poeta, fica namorado, porque não há outra opção, ante tal ser, de uma senhora que não tem as características da dona. É uma jovem “en cabelos” e num cenário mais próximo ao das cantigas de amigo que ao das cantigas de amor.

**Uma análise da mulher que canta numa cantiga de amigo de Lourenço:
Õa moça namorada (B1261, V866)**

Apresentamos agora uma cantiga de amigo de Lourenço (segundo e terceiro quartos do século XIII?) que tem como coprotagonista uma mulher que canta. Não é a única integrante do corpus conhecido das cantigas de amigo no que uma mulher ou várias são apresentadas como cantoras, mas achamos que esta tem algumas particularidades que nos levam a relacioná-la com o arquétipo da mulher que canta.

Lourenço (B1261, V866)

*Õa moça namorada
dizia um cantar d'amor,
e diss'ela: "Nostro Senhor,
hojeu foss'aventurada
que oíss'o meu amigo
com'eu este cantar digo".*

*A moça bem parecia
e em sa voz manselã
cantou e diss'a menã:
"Prouguess'a Santa Maria
que oíss'o meu amigo
com'eu este cantar digo".*

*Cantava mui de coração
e mui fremosa estava,
e disse, quando cantava:
"Peçeu a Deus por dedição
que oíss'o meu amigo
com'eu este cantar digo"*

Em primeiro lugar, queremos fazer uma reflexão sobre o género das cantigas de amigo dos nossos cancioneiros, no sentido no que este permite o protagonismo da expressão da voz feminina e, embora o autor seja um homem, deixa que se desenvolva a personagem desde a focalização da sua experiência e sentir. Efetivamente, as cantigas de amigo permitem que a voz das mulheres seja transmitida em estilo direto de maneira absoluta (primeira pessoa), parcial (terceira pessoa) ou mista (terceira e primeira pessoa).

No poema da autoria de Lourenço *Ūa moça namorada*, a voz feminina é apresentada quando está a cantar e o seu canto tem uma dupla função:

– Cantiga dentro da cantiga: O cantar contém a canção da “moça namorada” que fala em primeira pessoa. Há uma voz que poderia ser extradiegética e dotada de uma omnisciência editorial que lhe permite exprimir a subjetividade, mas que no contexto da lírica galego-portuguesa lembra as nossas pastorelas, nas que o cavaleiro coprotagonista é também narrador e transmissor da voz da mulher, como acontece nas que Silvia Gaspar (1997) denomina narrativas⁴, vejamos o exemplo de Airas Nunes no que verificamos que o eu poético intradieético faz chegar a voz da pastor através do canto desta e permite a expressão da primeira pessoa feminina sob um filtro qu, e a contextualiza e a integra nos seus próprios “interesses narrativos”, de tal jeito que, sem modificá-la, utiliza-a para confirmar a cena criada pela sua subjetividade.

Airas Nunes (B868/869/870, V 454 C 868)

*Oí hoj'eu ūa pastor cantar
u cavalgava per ūa ribeira,
e a pastor estava senlleira
e ascondi-me pola ascuitar;
e dizia mui bem este cantar:
“Sô lo ramo verd'e frolido
vodas fazem a meu amigo,
e choram olhos d'amor”.
(...)*

⁴ Silvia Gaspar (1997) considera, deste ponto de vista, umas objetivas e outras dialogadas e a respeito das primeiras diz: “En las ocho composiciones del corpus gallego-portugués, las soluciones de aproximación (ya comentadas desde Jeanroy, por otra parte) son dos, aunque la intervención de la pastora se realiza de forma directa en ambas: a) En las llamadas «objetivas», el narrador evita el contacto, y cede la palabra (bien en el refrán, o bien a partir de éste) para retrotraernos al momento del canto, y representar éste de modo directo, actualizado. A este esquema responden I («e sigo medes falava/e chorava e dizia»), II («E disse:.../... um papagai mui fremoso/ cantando mui saboroso»), IV («cantando con outras tres/.../ e direivos toda via/ o que a pastor dizia/...»), V («e ascondime pola ascuitar/ e dizia mui ben este cantar:/ ...») e VIII («Tres mogas cantavan d'amor/ .../E dissend'a mha senhor/.../Que eu gran sabor avya/ de as oyr cantar enton/...»). No se registran excepciones (...).”

– Como em Airas Nunes, na cantiga de Lourenço a moça parece cativar o narrador, embora, neste caso não exista diálogo nem relacionamento, limitando-se a cantiga (não pastorela) a apresentar uma mulher namorada a quem o narrador admira. A canção da moça é um elemento que faz parte do fascínio do homem, de tal jeito que este nos permite, apenas parcialmente conhecer a mensagem dela, condicionada pela fragmentação da reprodução do seu canto, enquanto a apresentação dos fragmentos do mesmo é apresentada, nomeadamente na terceira cobra, sob a veracidade do mesmo julgada pela voz masculina em primeirapessoa: “Cantava mui de coração (...)”.

– Comunicação indireta com o possível amigo: O artifício permite também que o narrador-emissor seja ao tempo recetor da voz da moça namorada que prega para que o seu amigo escute o seu cantar. A voz da mulher é atendida e reproduzida pelo homem que a admira, permitindo que o público, recetor extradiegético previsto, possa participar da interpretação do poema, de tal jeito que pode pressupor que a vontade da mulher se fez e o amigo escutou o seu canto, ou que apenas um outro homem que a admira recebe uma mensagem que não lhe era destinada.

Se pensarmos, como corresponde, que estamos ante uma composição da que não conservamos a notação musical, mas que está criada como cantar, temos também o cantar dentro do cantar e a questão sobre a interpretação do mesmo e uma possível experiência dialógica como proposta, o que enriqueceria a perspetiva e a relação entre a mensagem poética e o público que escuta.

Ora, não perdemos a perspetiva. A que aqui se apresenta é uma mulher “fremosa” que canta, empregando a sua voz na reiteração mágica que promove a sua vontade de ser escutada:

*(...) e diss'ela: “Nostro Senhor,
hoj'eu foss'aventurada
que oíss'o meu amigo
com'eu este cantar digo”.
(...)*

*“Prouguess’a Santa Maria
que oíss’o meu amigo
(...)
“Peçeu a Deus por dedição
que oíss’o meu amigo
com’eu este cantar digo”*

A invocação a Nostro Senhor/ Deus e a Santa Maria não deixam de ser contributos que, inseridos num contexto cristianizado, têm também uma função relacionada com a invocação mágica e, podemos sugerir, que talvez a voz masculina narradora é a recompensa ao desejo da mulher que canta de que o cantar “com’eu digo” chegue ao namorado. Perguntamo-nos, pois, se o adjectivo “namorada” está aqui referido a um estado ou a um atributo da cantora que faz do seu canto prece, ladainha, ensalmo.

Outro ponto no que queremos focar a nossa atenção é o referido ao adjetivo manselinha (manselã, v.8) que é empregado, no corpus das cantigas, apenas em uma outra composição, a de Estevão

Coelho “Sedia la fremosa...”, cantiga na que as artes mágicas são explicitadas no último verso (“ - Avuitor comestes, que adevinhades!”). Neste caso a “fremosa” também canta com voz “manselinha”, mas, neste caso enquanto costura, lava, a sua seda “seu sirgo torcendo”, numa figura que lembra as deusas tecedoras:

Estevão Coelho B 720, V 321 (C 720)

*Sedia la fremosa seu sirgo torcendo,
sa voz manselinha fremoso dizendo
cantigas d’amigo.*

*Sedia la fremosa seu sirgo lavrando,
sa voz manselinha fremoso cantando
cantigas d’amigo.*

*- Par Deus de cruz, dona, sei eu que havedes
amor mui coitado, que tam bem dizedes
cantigas d’amigo.*

*Par Deus de cruz, dona, sei [eu] que andades
d'amor mui coitada, que tam bem cantades
cantigas d'amigo.*

- Avuitor comestes, que adivinhades!

Resulta curioso que o adjetivo “manselinha” referido à voz caracterize nestas duas cantigas o poderdo namoro associado ao cantar, a um cantar no que o elemento mágico é manifesto “avuitor comestes, que adivinhades!”. Qual é a função do canto dentro do canto interpretativo destes poemas, incrementaria o facto de ser a mulher que canta, um ser féérico? Estamos ante uma questão que leva as cantigas de amigo a mais um valor, a mais um significado possível.

Conclusões

Neste ponto queremos lembrar umas personagens mitológicas, as mouras, ligadas à ideia demulheres que moram perto da água (mori-morwen, do mar e das águas para Bastos (1988) que Consiglieri Pedroso (1988) organiza em quatro categorias: “1.º como divindades ou génios femininos das águas (fontes, rios, ribeiros, poços, etc.), 2.º como guardadoras de tesouros encantados, 3.º como fiandeiras e construtoras de monumentos, 4.º como génios maléficos que perseguem o homem ocasionando-lhe diversas doenças.” Martinho de Dume, no século VI, em *De correctione rusticorum*, apresenta estas personagens: “Além disso, de entre os demónios que foram expulsos do céu, numerosos são os que moram no mar, nos rios, nas fontes ou nas florestas; os homens ignorantes de Deus honram-nos como se fossem deuses e oferecem-lhes sacrifícios. No mar invocam Neptuno, nos rios as Lârnias, nas fontes as Ninfas, nas florestas as Dianas que outra coisa não são senão demónios e espíritos malignos, que atormentam e acabrunham os homens sem fé que não sabem defender-se pelo sinal da cruz”.

No romance-crónica do século XIV *Os tripeiros*, a moura aparece definida como “uma figura branca, toda branca, muito branca, co os cabelos, nem fios de ouro, soltos pelas costas; e aparece a bailar na água de um lado para o outro. Na sua tese de mestrado Contreiras (2004) apresenta a seguinte história: “Aqui, no alto da serra, no lugar a que chamamos Costa, existem umas pedras altas que os antigos diziam ser habitadas por uma moura, que era metade menina e metade cobra. Era à maneira das sereias, só que as do marsão metade mulher e metade peixe. Esta, como era da terra, era

mulher e cobra [...]. Havia aqui uma senhora chamada Bragança que tinha uns lameiros ao pé. Às vezes, de noite, ia deitar a água edizia que a ouvia cantar e que cantava como uma ‘sereia.’”.



Escultura de sereia na Ilha de Sálvora que representa a história de uma sereia que teve amores com um humano, dos que nasceu uma criança de nome Marinho (Escultor: Ismael Ortega Martín, 1968).

A história da mulher que canta perto da água, relacionada com a moura-sereia-mulher marinha aparece nos relatos e nas lendas, de tal jeito que Vasconcelos (1986) cita: Na Galiza “difícilmente nuestros campesinos hablarán de los encantos, sin hacer mencion de una hermosa señora, lujosamente ataviada, arreglando a blonda cabellera com peines de oro, sentada al lado de una fuente”.

Também lembramos a história da Dama do Pé de Cabra, na que se relata: “Este dom Diogo Lopez [...] ouviu cantar muita alta voz ãa molher em cima de ãa pena [...] e namorou-se logo dela mui fortemente”.

A senhor da cantiga de Osoiro Anes, as amigas dos poemas de Lourenço e de Estevão Coelho cantam, também a Dama do Pé de Cabra, e as mouras, mas a Dona Marinha não tem voz até ser forçada pela violência exercida (ou fingida) para com o filho. Isabel Cárdigos (2006) escreve: “Podemos ver a série de binômios que decorre do confronto entre o homem e a mulher e que conduzem a narrativa a um desenlace feliz. Perante o homem, caçador, senhor da terra, do fogo, do espírito e da palavra, temos a mulher, aquática, presa de caça, marcada pela carne, muda”.

A carne parece ser um elemento que impede o casamento cristão, relacionado com o pecado, como contempla Polyana Magalhães (2020): “A carne, na literatura teologia e na simbologia cristã, está relacionada ao pecado. O corpo feminino será tratado como representante da Carne enquanto adversária do espírito. A presença do empecilho material é comparada a presença do diabo no corpo da mulher. Ela só se redime através da purificação proveniente do fogo.”

As cantigas de amigo promovem a mulher que canta. A voz é habitualmente apresentada em estilodireto. Perguntamos: em que medida é isto consequência da construção de um arquétipo, em que medida é transmissão de uma tradição feminina literária e musical?

Bibliografia citada

- Gaspar, S., La pastorela Gallego-Portuguesa. Apuntes para el estudio de una estética propia (1995), Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval: (Alcalá de Henares, 12- 16 de septiembre de 1995) / coord. por Lucía Megías, J.M. Vol. 1, 1997, págs. 691-700.
- Bastos, José Gabriel Pereira (1988) A Mulher O Leite e a Cobra, Lisboa: Edições Rolim.
- Cárdigos, I. (2006) “A Mudez de dona Marinha: lendas e contos em torno do silêncio da mulher”.In: BELTRÁN, Rafael e HARO, Marta. El Cuento Folclórico en la literatura y en la tradición oral. PUV: Universitat de València, 2006.
- Contreiras, M. (2004), As lendas de mouras encantadas, Tese de Mestrado, Universidade do Algarve.
- Dume, M., Santo m.579, Instrução pastoral sobre superstições populares: De correctione rusticorum, tradução, introdução e comentário de Aires Nascimento, 1ª edição, Cosmos, Lisboa, 1997.
- Freire-Nunes, I. (2010), “Mulheres Sobrenaturais no Nobiliário Português a Dama Pé de Cabra e a Dona Marinha”, Mediavalista, Nº. 8, 2010, 20 págs.
- Harf-Lancner, L, 1984, Les fées au Moyen Age. Morgane et Mélusine. La naissance des fées. Paris:Champion.
- Magalhães Muniz, P. (2020) Os livros de linhagens e os contos melusinianos: as representações femininas em Portugal no século XIV, Universidade Estadual do Maranhão. Tese de Doutorado.
- Miranda, J. C. (2003). “Osoir’Anes, a mulher-que-canta e as tradições familiares dos Marinhos”. *Revista da Faculdade de Letras. Línguas e Literaturas, II série, t. I XX* (2003): 117-129.
- Nodar Fernández, V. (2005), La sirena. Metamorfosis de un tema en la catedral románica de Santiago de Compostela, Codex Aquilarenses, 21.
- Soverino, T. Place-lore in the Mélusine Narrative from Irish Tradition. Estudios Irlandeses, 2020.

THE ARRIVAL OR EMERGENCE OF CELTIC IN THE IBERIAN PENINSULA IN THE LIGHT OF RECENT DISCOVERIES

John T. Koch

1. Introduction

Although my interest in the early Celtic languages went back many years before then, my focus turned to the subject of this paper in 2006. This was during the final stages of work on *An Atlas for Celtic Studies* (Koch et al. 2007). We then faced the problem of whether the Early Iron Age South-western (SW) or ‘Tartessian’ inscriptions of southern Portugal and south-west Spain were in, or substantially contained, Celtic. Turning to the publications of Correa (1989; 1992) and Untermann (1995; 1997) and the hybrid theory of Villar (2004), it became clear that the case for the Celticity of the SW corpus was strong enough that the inscriptions should be included on the map of the Celts in Iron Age Iberia. I can recall remarking in 2006 to the archaeologist Barry Cunliffe, one of the team in the research project that produced the Atlas, that I could see why Correa had proposed that the language was Celtic and why Untermann thought that might be right in this, to which Barry responded, ‘but is it?’ After that, I combed the published literature on the subject more deeply and travelled to see the inscriptions held in museums in Almodôvar, Beja, Badajoz, Faro, Lagos, Lisbon, Seville, and Silves. The result was that I found, as well as agreeing with most of the Celtic elements proposed by Correa, several further Celtic-looking elements in the SW corpus, which I presented in lectures in various venues in 2007-2009. Articles, a book, and book chapters were published on this subject between 2009 and 2016 (Koch 2009; 2011; 2013a; 2013b; 2013c, 2013d; 2013e; 2016).

The purpose of the present paper is not to recapitulate all of that, for two reasons: first, the Celtic identified in the SW inscriptions is relevant to the subject of ‘the arrival or emergence of Celtic in the Iberian Peninsula’, but they are not exactly the same issue. Even without the evidence of the inscriptions or leaving their classification aside as still disputed, the archaeological and other linguistic evidence points towards the same conclusion, that is that Celtic or the Indo-European dialects that evolved into Celtic must have reached Iberia before its Bronze-Iron Transition, which occurred about 900 BC (Burgess & O’Connor 2008).

More importantly, since 2015, there has been research published that changes the picture concerning how Celtic came to or arose in Iberia. There have been new discoveries and theoretical advances in three fields: linguistics, archaeogenetics (ancient DNA), and archaeology. These advances are substantial and allow — in my view, demand — a significant update of any working hypothesis on Hispano-Celtic origins.

2. Linguistics

In the domain of language, the well-known American linguist Terrence Kaufman, who sadly died in 2022, published the 535-page monograph *Notes on the Decipherment of Tartessian as Celtic* in 2015. That book, as well as supporting at such length the view that the language of the SW corpus was Celtic, tells us that this was also the view of the great and phenomenally prolific specialist on Celtic and Indo-European, Eric Hamp (cf. Hamp 2013), who I knew well and has also sadly passed away (in 2019).

If we can disregard some eccentricities, Kaufman's book provides a step forward. As I explained in the e-book *Common Ground and Progress on the Celtic of the South-western (SW) Inscriptions* (2019a), there were two points in particular in Kaufman's book, which, if accepted, can lead to a better understanding of the SW language overall and a more solid foundation for future research. The first of these is the idea that the writing — which was the earliest and most archaic of the Palaeohispanic scripts — was originally devised to write a non-Indo-European language similar to Basque. The script was not then subsequently reworked substantially when reapplied to an Indo-European language in the Atlantic-facing West. I would modify this proposal to say that this language for which an early Phoenician alephat was originally recast in Iberia was of Vasco-Iberian type. It remains unresolved as to whether Basque and the extinct Iberian of the Iberian Levant are genetically related. It is however evident that they are typologically similar. The Palaeo-Basque as reconstructed by Michelena (1977, 374; cf. Trask 1997, 124-36) and language of the Iron Age Iberian inscriptions had very similar inventories of vowels and consonants, as well patterns of word formation. Thus, it is very likely that literacy first reached Iberia along its Mediterranean coast brought by mariners coming from the eastern Mediterranean and that the Phoenician script was first adapted to an indigenous language there in the Peninsula's non-Indo-European (Vasco-Iberian) zone.

Adopting this premise about the script immediately solves several anomalies about the SW script and its application to Celtic. The SW script

does not have a good or consistent device for representing the phoneme /m/. However, all the Celtic languages and reconstructed Proto-Celtic have /m/. Lacking a sign for the sound, it looks like where Tartessian had inherited word-final /-m/ from Proto-Celtic but then changed this sound to /-n/ as represented by the SW sign for -n. If that were so, it looked like Tartessian had innovated significantly from Proto-Celtic on this detail at an early date. However, if we now allow that the SW script had been shaped to write a Vasco-Iberian language, the lack of an /m/ sign is explained by the fact that Iberian and Palaeo-Basque lacked that phoneme. The closest available substitutes, in various positions in the word, were initial b^a-, b^e-, bⁱ-, b^o-, b^u-; word-medial -nb^a-, -nb^e-, -nbⁱ-, -nb^o-, -nb^u-; and word-final -n.



Zones of pre-Roman Indo-European and non-Indo-European names in the Iberian Peninsula: the dashed line shows the divide, pointing out group names with ‘Celt-’ and diagnostically Celtic *-briga* ‘hill, hillfort, major town’, contrasting with non-IE *Il(t)i*. A few Celtic-looking outliers south of the line are highlighted.

A second problem solved by recognizing a Vasco-Iberian background for the SW script is the inventory of sibilants (s-like sounds) and rhotics (r-like

sounds). Proto-Celtic had one /s/ and one /r/, but the SW script has two of each—transliterated s, ś and r, ř. However, they seem to be randomly distributed, as though they do not represent different sounds. For example, the nominative singular of a *io*-stem is represented with one *s*-sign in ak°olios (J.56.1) and the other for the *o*-stem nominative singular in tirt°os (J.1.2). The most common of the SW formula words nařk°ent'i (and its variants) is once written nařk°e:n, implying that ř and r had similar or identical sounds.

A second fruitful proposal by Kaufman is that, rather than having a sound change whereby the Proto-Celtic diphthong /ow/ became SW /ō/, Tartessian preserved /ow/, but wrote it o. So, for example, b°ot'igana (J.18.1) would stand for /bowtjeanā/ or /bowdjeanā/, containing one of the personal name elements, BOVTI- or BOVDI-, both of which occur frequently in the indigenous personal names of the western Peninsula in the Roman Period. Following Kaufman on this point opens the door to solving a larger problem. If /ow/ is written o in the SW writing system, is the glide phoneme /w/ just not, as a rule, written in the corpus? One of the most striking disparities between Tartessian and the other Ancient Celtic languages is the apparent loss, in most positions, of the phoneme /w/. (However, note that in the early Middle Ages, Old Irish also lacks this phoneme.) That change would involve a major departure from the Proto-Celtic sound system. But again, the Vasco-Iberian phoneme inventory evidently lacked /w/. The SW script had adapted the Semitic character *waw* to represent the vowel /u/. Therefore, it now seems more likely that, like the other Ancient Celtic languages, Tartessian possessed inherited /w/, but had adopted from Vasco-Iberian a writing system with no sign for the phoneme and so couldn't write it consistently and most often did not write it at all.

The upshot of the post-Kaufman outlook on Tartessian is that it was not so far removed from Proto-Celtic, that is, the latest reconstructable common ancestor of all of the attested Celtic languages. This new model also disposes of any reason not to see the SW language as the direct ancestor of the idiom that generated many of the indigenous names recorded in the western Peninsula during the Roman Period.

There are chronological implications in this revision of the working hypothesis. Had there been a series of significant phonological changes between Proto-Celtic and Tartessian, we would have to assume a fairly lengthy time span had passed between the two stages — several centuries. The inscriptions start in the 7th century BC, possibly earlier. So that

would put the separation of Proto-Celtic from its later Indo-European or Italo-Celtic ancestor well back into the Bronze Age, say 1500-1200 BC if not earlier. But if we can now allow that Tartessian has evolved far less from Proto-Celtic, that stage can be imagined closer to the Bronze–Iron Transition of c. 900 BC, with that transition possibly being a precipitous cause of the final separation of a distinctively Celtic branch from Indo-European.

In addition to Kaufman's book and my response to it (Koch 2019a), another area of recent linguistic research relevant to the present Iberian Celtic question has to do with prehistoric links between the Germanic and Celtic branches of Indo-European. I have been working in this area since 2015. An e-monograph appeared in 2020 (Koch 2020; cf. Koch 2019b; Ling et al. 2024) and an expanded second edition is in the works now.¹ At present count, there are 176 of these Celto-Germanic (CG) words. These are old inherited words or innovative developments of words that occur in Celtic and Germanic, but none of the other branches of Indo-European. These words uniquely shared between the two branches do not belong to the post-Roman Migration Period or Viking Age — in most cases, these can be easily detected and excluded — but belong to prehistory.

As well as the 176 CG words, there is a larger CG+ category, comprising 286 words. CG+ occur in Celtic and Germanic — so this category includes all 176 CG words — but they also occur in one or more of the other Indo-European branches of northern and western Europe: Italic (mostly Latin attestations) and/or Baltic and/or Slavic, but none of the other Indo-European branches, i.e. not Albanian, Anatolian, Armenian, Greek, Indo-Iranian, or Tocharian. It is striking and probably significant that extending the search to Italic, Baltic, and Slavic adds a relatively smaller proportion of words to the CG total. Therefore, it looks as though the prehistoric interaction between the dialects that became Celtic and Germanic was longer and more intense.

For the most part, the CG and CG+ words lack any characteristics of loanwords; they look more like inheritances from Proto-Indo-European, but their distribution is limited to the languages of north and west Europe. In this sense, it is misleading to think of the stage reflected by these 176 words as being Celtic and Germanic, because many or most of defining

¹ This is part of a range of multidisciplinary research programme MARITIME ENCOUNTERS: a counterpoint to the dominant terrestrial narrative of European prehistory, Riksbankens Jubileumsfond grant M 21–001.8

Indo-European to Proto-Celtic and Proto-Germanic sound changes had yet to occur.

For example, on the Germanic side, the phonological change known as the Germanic consonant shift or Grimm's law had not yet occurred in the preforms of the words in the cases where the words possessed the consonants that this change affected. Grimm's Law is usually seen as three series of changes. These occur in the following order. The three sub-series were possibly spread out over time, but they are more often presumed to have been approximately simultaneous with rule ordering.

- Grimm 1 $*p, *t, *k, *k^w > *f [\varphi], *p [\theta], *h [\chi], *h^w [\chi^w]$;
- followed by Grimm 2 $(*b,)^2 *d, *g, *g^w > (*p,)^2 *t, *k, *k^w$;
- followed by Grimm 3 $*bh, *dh, *gh, *g^wh > *b [\beta], *d [\ð], *g [\gamma], *g^w [\gamma^w]$

Grimm 1 and 2 make loanwords between prehistoric Celtic and Germanic detectable. Because Proto-Indo-European $*bh, *dh$, and $*gh$ developed in Celtic as they did in Grimm 3 in Germanic, this change does not provide useful information. 104 of the 176 CG words, i.e. 59.1%, have the relevant consonants to show Grimm 1 and/or Grimm 2, and they all predate the change. The remaining 72 words (40.9%) lack these consonants, but their other features are consistent with belonging to the same historical stage. The consensus date for Grimm's Law is ~500 BC (cf. Mallory 1996; Mallory & Adams 2006: 103; Ringe 2017: 84-85, 241) or, more recently, ~600 BC is favoured, thus coinciding — probably meaningfully — with the end date of the Nordic Bronze Age (Kroonen, personal communication).

On the Celtic side, the CG and CG+ words usually do not show the operation of the sound changes defining the emergence of Proto-Celtic from Proto-Indo-European. For example, the weakening and loss of Proto-Indo-European $*p$ is often seen as having special significance in defining the emergence of Celtic. It is also of key relevance for the dialectology of the pre-Roman Indo-European languages of the Iberian Peninsula, as the sound survives in Lusitanian, e.g. PORCOM 'pig' (Wodtko 2010), and the Palaeohispanic place-name element *Paramo* (Ballester 2004). Amongst the CG words, there are eight with inherited $*p$. As in regular Indo-European vocabulary, the $*p$ is lost in Celtic and becomes $*f$ by Grimm 1 in Germanic:

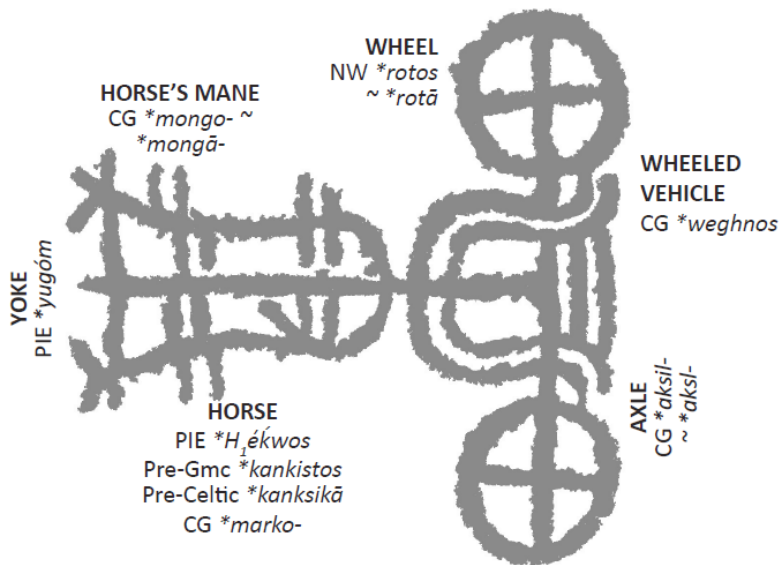
² The phoneme $*b/$ was extremely rare in Proto-Indo-European.

**pinn*- ‘extremities of a living thing’ > Old Irish *inn*, *ind* ‘tip, point, edge, extremities of the body’; Old Norse *fin* ‘fin’, Old English *finn*;
 **pleid*- ‘strive, succeed’ > Middle Welsh *llwyðaw* ‘to succeed’; Old English *flitan* ‘to exert oneself’, Old High German *flīzan* ‘attempt, try hard’;
 **plōro*- ‘floor’ > Old Irish *lár* ‘ground, surface’, Middle Welsh *llawr* ‘floor, ground, platform’, Breton *leur*; Old Norse *flór* ‘floor of cowstall’, Old English *flōr*;
 **pluk*- ‘boatload’ > Gaulish *luxtos* ‘load of pottery’, Old Irish *lucht* ‘class of people, occupants, category, boat’s crew, followers, ship’s cargo’, Old Welsh *luidt*, ‘tribe, occupants, (full) load, ship’s cargo’; Old Norse *flokkr* ‘troop, host, flock’, cf. Middle Dutch *vluyccken* ‘to transport over water’;
 **poiko*- ‘foe’ > Old Irish *oech* ‘enemy’; Old English *fāh* ‘foe’;
 **pot(a)mo*- ‘thread, fathom’ > Old Welsh *etem* ‘thread’, Scottish Gaelic *aitheamh* ‘fathom’; Old Norse *faðmr*, Old English *fæðm* ‘fathom’;
 **priyānt*- ‘relative, friend’ > Old Breton name element *Riant*-, Welsh *rhiant* ‘parent’; Gothic *frijonds* ‘friend’, Old Norse *frændi*, *frjáandi* ‘relative, friend’, Old English *frēond* ‘friend, loved one, relative’, Old High German *friunt* ‘friend, loved one’;
 **priyo*-, **priyā*- ‘free’ > Old Breton *rid* ‘free’, Middle Welsh *ryd* ‘free, not in slavery’; Gothic *freis*, Old English *frēo*, Old High German *fri* ‘free’.

Further phonological categories could be added, but I hope it is clear enough from the selection above that the CG corpus reflects a stage of interaction before the Celtic and Germanic branches, as they are usually defined, had yet emerged from Proto-Indo-European. So when was that stage? Here, semantics, the domain of meaning, may be a useful indicator. 89 of the 176 CG words, or 50.6%, can be related to aspects of the Bronze Age world. 75 of the words, or 42.6%, are reflected in the iconography of Bronze Age Scandinavian rock art or the ‘warrior’ stelae of the western Iberian Peninsula, usually they are found in both (Koch 2020; Ling et al. 2024).

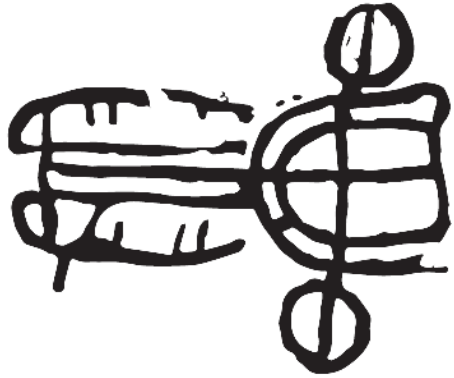
These statistics can be illustrated with two domains of meaning that can be related to iconography of Bronze Age carved stones: the horse and wheeled vehicle package and the maritime realm. The following eight CG words and one CG+ word belong to the first domain:

*aks(i)l- AXLE
 *ekwo-reidho- HORSE+RIDE
 *kankistos, *kanksikā- HORSE
 *kr̥sos FAST-MOVING, RUNNING TRANSPORT, HORSE & CHARIOT
 *marko- HORSE
 *mongo-, *mongā- MANE (OF A HORSE)
 *reidh- RIDE (A HORSE OR HORSE-DRAWN VEHICLE)
 CG+ (?) *rotos, *rotā- WHEEL
 *weghnos WHEELED VEHICLE

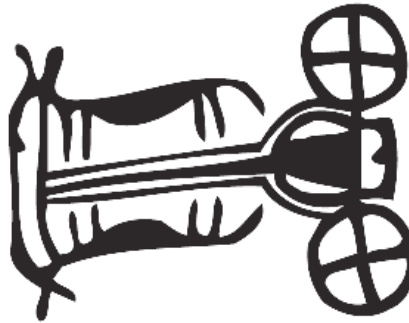


Drawing of a rock art chariot from Frännarp, Jönköping, Sweden, showing inherited Celto-Germanic and North-west Indo-European vocabulary for its parts as repeatedly depicted in Scandinavian rock art and Iberian stelae.

The accompanying images are meant to illustrate two points. First, the representation of chariots in the Iberian stelae contemporary Scandinavian rock art were extremely similar, sharing unnaturalistic conventions and a virtual 'check list' of required details. Secondly, many of these recurrent details correspond to inherited vocabulary items shared uniquely among languages of the Celtic and Germanic branches.



Drawing of a rock art chariot from the warrior stela from La Solanilla, El Viso, Córdoba (Museo Arqueológico Provincial de Badajoz).



Drawing of a rock art chariot from Backa Brastad, Bohuslän, Sweden.

The same points can be made about the maritime vocabulary and iconography, as shown by the list of CG words below and accompanying illustrations.

**kapono*- HARBOUR, SHELTER FOR VESSELS

**kleut*(-) LOAD, CARRY A LOAD

**kūp*-, **kūp*-s- HULL, BOAT (< beehive)

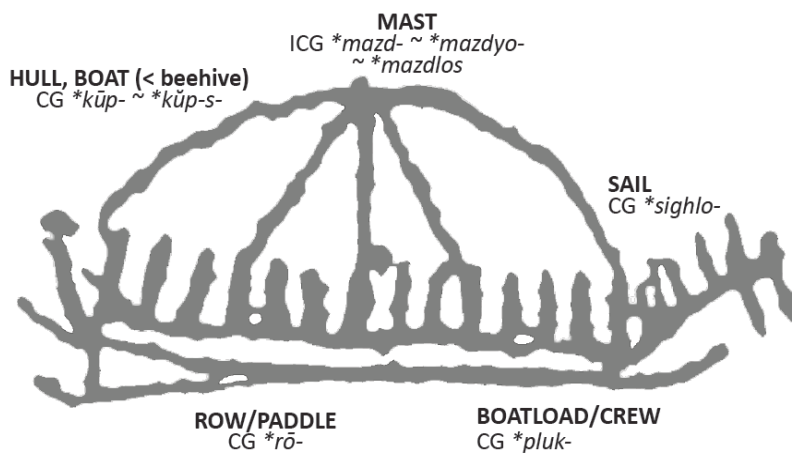
CG+ **mazd*- ~ **mazdyo*- ~ **mazdlos* MAST

**pluk*- BOATLOAD/CREW

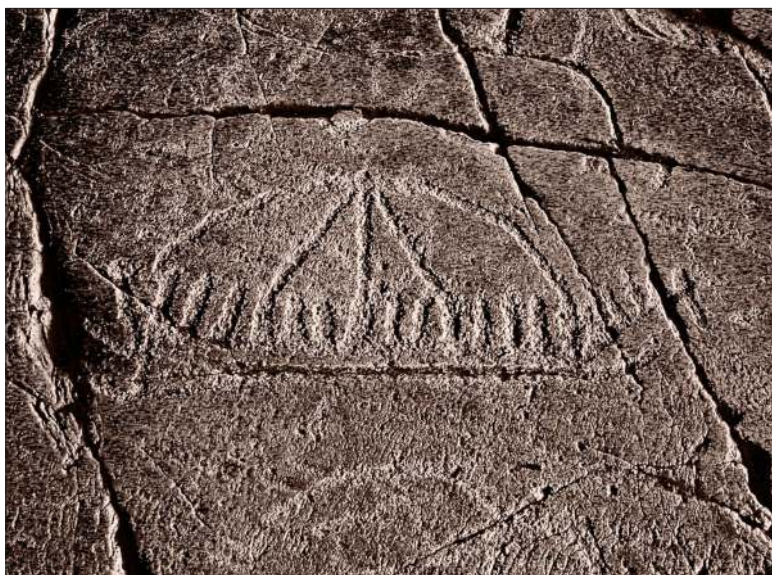
**reinos* GREAT WATERWAY, RHINE

**rō*- PADDLE/ROW (primary verb)

**sighlo*- SAIL



Drawing of a rock art image of sizable sea-going vessel with a crew and rigging from Järrestad, Skåne, Sweden, labelled with inherited Celto-Germanic and Italo-Celtic/Germanic inherited vocabulary items corresponding to details depicted or implied.



Rock art depicting a sizable sea-going vessel with a crew and rigging from Järrestad, Simrishamns Kommun, Skåne, Sweden — photo SHFA.



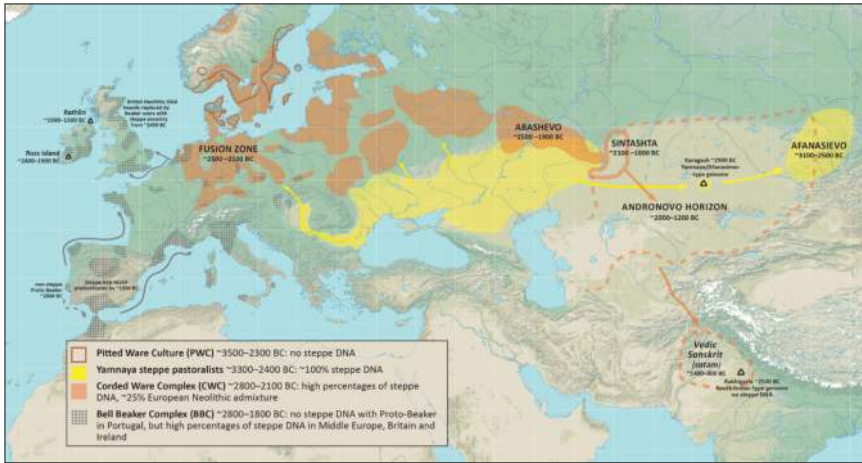
*Rock art depicting a sizable sea-going vessel with a crew and rigging
from Auga dos Cebros, Galicia, Spain — drawing J. Koch.*

In general, then, the CG words describe the Bronze Age world, most especially the latter part of the Bronze Age, which was the heyday of Scandinavian rock art and Iberian warrior stelae. Similarly, historical phonology points to a period before, but not long before, Proto-Indo-European to Celtic and Germanic sound changes were completed, a period of late Proto-Indo-European dialects, still retaining a high degree of mutual intelligibility.

3. Archaeogenetics

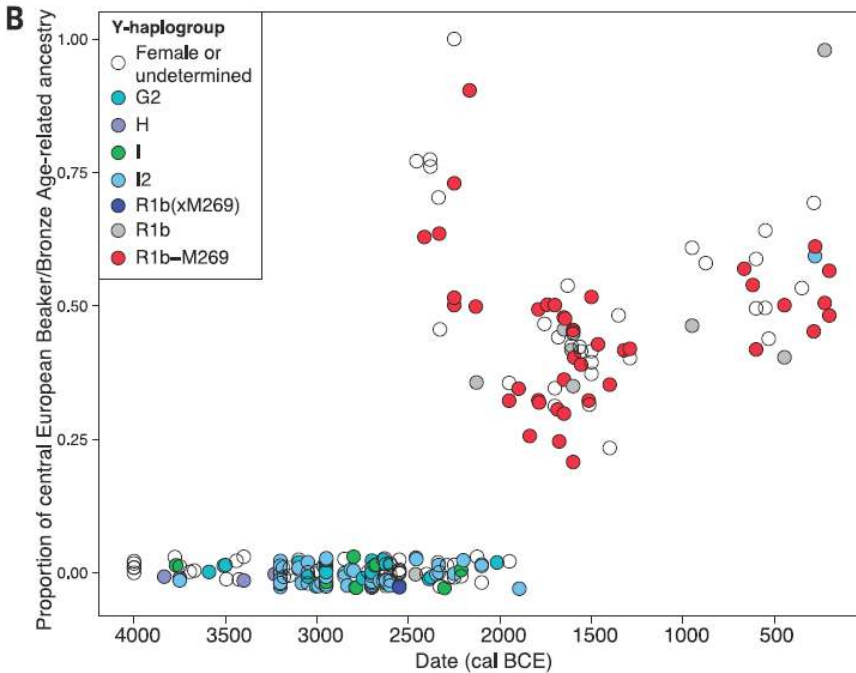
Whereas historical linguistics is a field that progresses incrementally and inconspicuously, the past decade has witnessed what is justifiably called an ‘archaeogenetic revolution.’ Beginning with two milestone publications in 2015 (Allentoft et al.; Haak et al.; cf. Lazaridis et al. 2024), the rising number of sequenced prehistoric genomes have clearly proven that a rapid expansion of population spread from the Pontic-Caspian steppe ~3000 BC, soon reaching the Siberian Altai and northern Europe. This finding

is widely seen as confirming the ‘steppe hypothesis’ of the origin and dispersal of Indo-European. By ~2500/2400 BC groups with high levels of steppe ancestry had reached the Atlantic façade — Britain, Ireland, and Iberia — transforming the populations of these countries.



The evidence for the arrival steppe DNA in Iberia is fascinating and somewhat disturbing. It is heavily sex-biased. In other words, it was mostly men with steppe ancestry who moved in, not women or family groups. These men with ‘Yamnaya’ ancestors first appear around 2500 BC. Then, for the next 500 years or so, steppe Y-chromosomes (R1b-M269) are found coexisting in Iberia together with Y-chromosomes that had predominated in the Iberian Neolithic and Chalcolithic periods. After that, by 2000/1900 BC, those earlier male ancestries disappear from the population. This is not a regional phenomenon but is found in samples from all parts of the Peninsula. On the other hand, the rest of the genome (i.e. the X-chromosomes and autosomal DNA) mostly continues the makeup of the earlier Iberian population (Olalde et al. 2019; cf. Martiniano et al. 2017; Valdiosera et al. 2018; Reich 2018). One obvious possibility is that the men with steppe ancestry, who we suspect to have been largely or entirely speakers of early Indo-European, killed off the indigenous Iberian men and seized the women. But less extreme scenarios are also possible. The shift in male ancestry took about 500 years, so approximately 20 generations. During that time a social system might have arisen then been widely imposed that privileged men with steppe heritage in obtaining

mates and producing children who lived to adulthood. In other words, a prolonged disparity in power between groups with different origins might have contributed to the observable genetic shift, rather than unambiguous genocide perpetrated by incoming warriors against indigenous men.



Graph showing the replacement of Y chromosomes of types common in the Iberian Peninsula in the Neolithic and Chalcolithic periods by Y chromosomes traceable to the Pontic-Caspian step in the period ~2500–1900 BC (Olalde et al. 2019).

As a linguist, I'm especially interested in the implications for language. With the strongly contrasting paternal and maternal ancestries in Iberia about 4,000 years ago, we have the outcome of a situation in which many children were probably born to mothers who spoke an indigenous, probably non-Indo-European, language and fathers who spoke an intrusive, probably Indo-European, language. At the next generation, the situation would have repeated itself, so that sons produced in such unions would then have paired with indigenous women whose first language was the same as these men's mothers. In many cases, this situation might have resulted in bilingual

children. But it is unlikely that the genetic transformation affected over 20 generations could have resulted in a stable situation in which the same two unrelated languages were spoken by everyone in all parts of the Peninsula. In fact, if we look at a version of Untermann's well-known *briga* map (Fig. 1), we see that that was indeed not the outcome. North and west of a line running from near the mouth of the Guadiana to the Bay of Biscay, bulging eastward to include Celtiberia in the eastern Meseta, we have the *briga* place-names and other kinds of Indo-European linguistic evidence, most of it diagnostically Celtic. Towards the Pyrenees and Mediterranean, the evidence is heavily non-Indo-European, much of it of the Vasco-Iberian type, a term met above.

A comparable situation is found at the other end of the Indo-European world in South Asia. Steppe DNA arrived in later prehistory, brought mostly by men and far fewer women. However, in spreading across the subcontinent, paternal steppe ancestry is heavily represented in parts speaking non-Indo-European Dravidian languages in historical times (Silva et al. 2017). It seems, therefore, that at both ends of the Indo-European world, paternal steppe ancestry alone did not ensure the spread and persistence of Indo-European speech. Rather, depending on which language seemed more socially advantageous across a range of specific situations of cultural mixing, one parent would have decided to favour the language they had learned from the other and passed only that acquired language on to their children. It could go either way. And in either case, a prolonged bilingual shift would be involved, one parent imperfectly learning a second language as an adult and passing that semi-competent second language on as a first language to their children (Koch & Fernández 2019). What is suggested by the basic shape of the *briga* map is that a decisive factor that tipped part of the Peninsula towards Indo-European was to have its connections with the outside via the Atlantic rather than the Mediterranean or crossing the Pyrenees.

An important archaeogenetic study appeared more recently: Nick Patterson et al., 'Large-Scale Migration into Britain During the Middle to Late Bronze Age'. As the title indicates, its main focus is on Britain in the period ~1300–800 BC. However, it also has important implications for the population of Iberia at the same time and its relationship to populations in France and Central Europe, as well as Britain. The key statistics are as follows. In southern Britain (present-day England and South Wales), there was about a

50% change of population during this period. The key detail in this change was that in southern Britain Early European Farmer (EEF) ancestry — that is the genes of European Neolithic people before the migrations from the steppe — rose from 31.0% to 37.9% between the Beaker Period (ending ~2000 BC) and the end of the Late Bronze Age (~800 BC). At the same time, steppe ancestry declined in the same region from 51.8% to 50.4%. These changes were not found in the genomes from what is now Scotland, rather the proportion of steppe to EEF ancestry remained stable from the Beaker/Early Bronze Age down to the end of the Bronze Age.

Meanwhile in Iberia, steppe ancestry rose from 14.9% to 21.4%, and EEF ancestry declined from 64.5% to 59.4% (Patterson et al. 2022, Supplementary Table 7). Thus, the broad trend during the Middle to Late Bronze Age was towards a convergence or equalization of ancestry types between the North and South in western Europe. Where did these new people come from? This is not yet clear. The incoming genetic type in southern Britain is reflected in a more-or-less unmixed form by Bronze Age genomes from Margetts Pit and Cliffs End. Both those sites are in Kent in south-easternmost England, which shows us the probable corridor through which the newcomers entered Britain. However, there is no perfect match with any samples from the Continent that might represent a source population. There are some similarities to samples from France. But, as the authors acknowledge, the available French evidence is thin and inconclusive. In the first place, those French genomes are too late, dating to the Iron Age, so a Bronze Age migration into France from the same group that entered Britain cannot be ruled out. The Margetts Pit and Cliffs End individuals who looked like new immigrants also showed some significant parallels with genomes from the Urnfield Knovíz culture. Those genomes from Bohemia are from the right period, the later Bronze Age, but this proxy is again not a perfect match for the new group entering southern Britain or Iberia.

Two Tartessian samples, from Alcalá del Río, Sevilla, 779-549 cal. BC, were also modelled as possibly representing the source population. This again was too late, Early Iron Age, and not a perfect genetic match. Nonetheless, that trial is noteworthy because a smaller number of Tartessian immigrants would be required to explain the observed percentage of rise in EEF ancestry in Late Bronze Age southern Britain.

Alternatively, a complex pattern of bilateral north-south movements across western Europe may be involved rather than single expansive source

population. Two key negative findings of Patterson et al. 2022 are: first, as mentioned, the stability of population in North Britain between 2000 BC and 800 BC and secondly the relative stability of population of southern Britain during the Iron Age, that is ~800 BC until the Claudian invasion of AD 43. Therefore, this is a relatively unlikely period for a new language to have arrived and taken hold in Britain. From the standpoint of traditional Celtic studies this is a stunning finding, because the Hallstatt and La Tène periods (~800-475 BC and ~475 BC-, respectively) are still often regarded as the time when the Celts most probably arrived in Britain and Ireland from west-central Europe, the coming of the Celts and the coming of Iron being seen as simultaneous.

Undoubtedly, we will have a much better understanding of the nature and direction of these migrations in coming years as ancient DNA (aDNA) evidence covers more periods and places. For the time being, we can make the generalization that there is now abundant evidence for many people on the move across western Europe in the later Bronze Age, including areas that soon after emerge in written records as Celtic speaking. However, the absence of evidence for post-Beaker migration into North Britain raises the possibility the foundations of Celtic Europe were laid with the earlier migrations that first brought the steppe component to the Atlantic façade ~2500/2400 BC.

4. Archaeology

Turning now to advances in this field, we already mentioned the remarkable parallels between the carved images on stone from Scandinavia and western Iberian Peninsula. This includes iconography of warriors, weapons, horses and chariots, and sea-going vessels. The corpora were both in full flower ~1300–900/800 BC. If we were to leave it there, the correspondence would remain an unexplained marvel — closely comparable traditions separated by nearly 2000km and not much very similar to note in the vast gap between.

Recent discoveries now show how the two regions were terminus zones in a dynamic long-distance network of metal exchange (Ling et al. 2024). The source of metal used in the Bronze Age can now be traced, using chemical and isotopic analysis, to geological regions and even specific Bronze Age mines. Scandinavia had a brilliant Bronze Age, as reflected by an abundance of high-quality weapons, tools, ornaments, figurines, and

musical instruments. It was therefore a somewhat surprising result when archaeological science advanced to the point to show that all the copper in this multitude of objects was not local, but coming from another region, or other regions, altogether (Ling et al. 2012). In the early days of metal use in Scandinavia, ~2200–1700 BC, some the metal is consistent with the Beaker Period mines in Mid Wales, such as Cwmystwyth (Timberlake 2016; Nørgaard et al. 2019; 2021). Later, ~1700–1400 BC, copper from the Great Orme mine in North Wales reached Scandinavia in substantial volume (Williams & Le Carlier 2019; Nørgaard et al. 2019; 2021; Williams 2023). After 1300 BC, production at Great Orme collapsed, and metal entering Scandinavia is consistent with new, more distant sources. A sizable fraction came from the Slovak Ore Mountains and Austrian Alps (Ling et al. 2014; Nørgaard et al. 2021). Of greater relevance to the present subject, a significant source for Late Bronze Age copper in Scandinavia was south-west Europe, Sardinia or Iberia (Melheim et al. 2018; Radivojević et al. 2018; Ling et al. 2019; Berger et al. 2022). Bronze Age copper mines have not yet been located in Sardinia. In Iberia, on the other hand, many have been located and work is progressing rapidly as I write now. These sites include Chinflón, near the enormous present-day open-cast mine at Río Tinto, and Las Minillas (Granja de Torrehermosa, Badajoz, Spain), where 900 typically Bronze Age stone hammers were found amongst the debris at the surface. In the last season several more pre-Phoenician, pre-Roman mines have been located further up the Guadalquivir. It is becoming increasingly clear that Iberia was hugely productive for Bronze Age copper and so was likely in a long-term reciprocal trade relationship with Scandinavia as a mass importer. Recognition of this network leads to the hypothesis that the shared motifs of Scandinavian and Iberian Bronze Age carved stone reflect the ethos of the voyaging trader-raiders who were the principal agents of this network (Ling et al. 2024).

Keeping within the scope of the present article, we can note two examples of important Late Bronze Age finds from northern Europe that are now most probably traceable to Iberian copper sources. The copper of three of the eight U-notched circular Herzprung shields found in Fröslunda, Sweden, datable ~1100–800 BC (Uckelmann 2012), have been tested and show isotopic and chemical earmarks consistent with ores from Spain's Jaen-Linares district (Ling et al. 2014, 121–9; cf. Ling et al. 2019).



One of the Late Bronze Age Herzsprung shields from Fröslanda, Sweden

Secondly, there is the large group of metal objects found underwater in the natural harbour of Salcombe, Devon, situated on a point of land projecting southwards into the western English Channel. The Salcombe material dates to two chronological stages ~1300–1150 BC and 1000–800 BC (Berger et al. 2022). Like the chronologically overlapping underwater find from Huelva in Atlantic Iberia (Ruiz-Gálvez 1995), there is a question of whether the Salcombe objects reflect two shipwrecks or a series of ritual depositions, possibly undertaken by mariners either thanking gods for a safe journey or seeking their protection before putting to sea. In any case, Salcombe metal testing again points to Iberia or Sardinia, Iberia being the more probable for the reasons mentioned above, as well for involving a sea voyage about 1500km shorter than that from the harbour of Huelva or the estuaries of the Guadiana or Guadalquivir. The metal sources of the Salcombe Harbour find is a strong indicator that the Iberian metal that came to Scandinavia after the decline of Great Orme did so mostly by sea, rather than crossing the European Continent.



Places mentioned in the text.

As well as the chemical and isotopic signatures of the metals, the typology of the artefacts is often suggestive. For example, amongst the Salcombe finds are six swords of the distinctive Rosnoën type. Five of these were tested and again showed copper consistent with Iberian origins. The Rosnoën swords are named for a horde from western Brittany near Douarnenez and

was used northern France and southern England in the period 1250–1150 BC. However, that the type was also known in Iberia, as shown by the representation on the warrior stela from Fóios in north-east Portugal, which depicts an unmistakable Rosnoën sword, with characteristic straight-side blade and stout rectangular hilt with four rivets. The Fóios stela also shows a clear representation of a Herzprung shield, with a characteristic concentric circles and V-notch, which is the type commonly represented on the Iberian stelae. As mentioned above, the shields made of Iberian copper from Fröslunda, Sweden, were also of the Herzprung type.

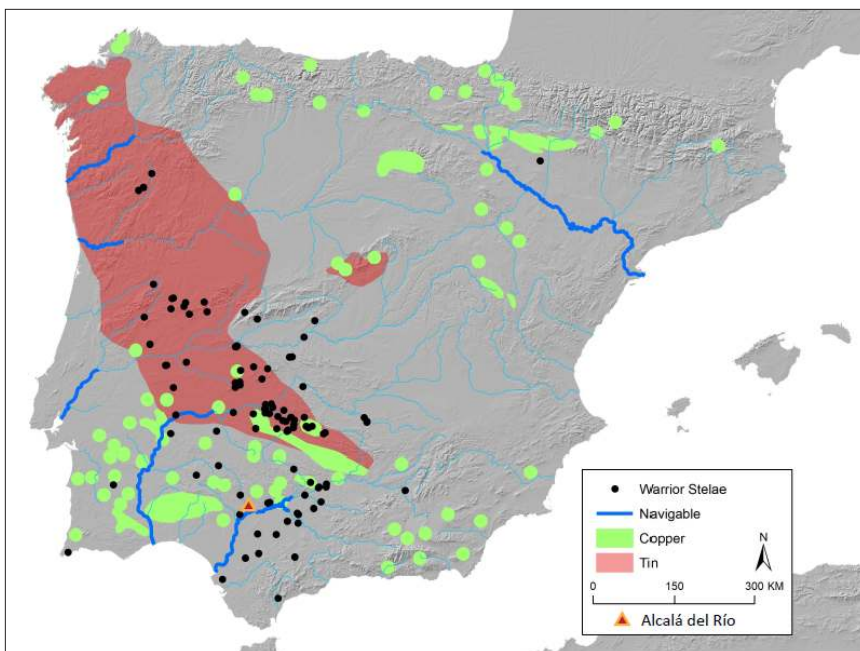


Late Bronze Age Iberian warrior stela, 0.95×0.64m, ~1250–1150 BC, from Fóios, Sabugal, Beira Alta, Portugal, showing a spear shaft, V-notched Herzprung shield from the inner side with hand grip, and Rosnoën sword, photo: M. Díaz-Guardamino.

The stories of these few objects should be seen as part of a bigger picture of a vast production-transport-consumption system in which metal-rich western Iberia interacted intensely with the Atlantic North in the period 1300–800 BC. This new evidence allows us now to supply more detail into the old concept of an Atlantic Bronze Age, which previously been based almost entirely on metal typologies (cf. Briard 1965). It is also now clearer how the Atlantic Bronze Age and Nordic Bronze Age were vitally linked in an integrated system of long-distance trade and cultural contact. Archaeogenetics now shows large numbers of people on the move over long distances between the North and South as another essential factor in this dynamic Late Bronze Age world.

It should not be assumed that gene flow must represent incoming conquerors, who subordinated earlier ruling kindreds and languages. We must first ask what was traded for the metal. Who worked the land to provide agro-pastoral surpluses to finance long-distance expeditions and free young trader-raiders for months or years from farm work. Who undertook the back-breaking and dangerous work in the mines? Who felled the many trees and prepared large quantities of especially suitable boards to build the ships? In short, we must ask the degree to which unfree labour was an essential part of this system — both to fill the work force and as units of value — as it was essential for the trader-raiders of the Viking Age 2,000 years later (Ling et al. 2018; Mikkelsen 2022). To what extent with the Patterson et al. findings are we looking at the gene flow of slaves? The place of Bronze Age mining can also be related to other kinds of evidence using distribution maps. The mines are of course located where the mineral resources are. The distribution of warrior stelae can also be correlated with routes to metal-rich areas and sites with evidence for Bronze Age mining. The stelae are uncommon on the coasts or the near the estuaries from which copper was exported over the sea to far-flung consumers. They are more common in districts between the mines and the navigable middle courses of major rivers flowing down to the Atlantic. In a different connection, we have already met one place with such a situation — not far from copper, mines, stelae, and on a navigable, Atlantic-facing river — namely the Tartessian site of Alcalá del Río, which was the source of two Early Iron Age genomes compared with those of migrants into Kent of the Middle and Late Bronze Age. Interestingly, Alcalá del Río is also the find spot of an SW inscription (J.53.1). It was lost during the Spanish civil war, but fortunately a legible drawing had been done before that. The

complete readable text includes the word *k^aásē^aana* for which there is now some consensus that this word is the equivalent of the Gaulish occupational name *cassidannos* (from Graufesenque) and means ‘overseer of tin or bronze’ (Guerra 2010; Woudhuizen 2014/2015; Kaufman 2015, 64–5; Nahm 2015; Koch 2019, 56). Working across disciplines is sometimes rewarded with such correspondences.



Map showing the distribution of Late Bronze Age warrior stelae, , areas with natural copper and tin, rivers navigable in ancient times (by M. Díaz-Guardamino), and the location of Alcalá del Río.

5. Discussion: towards a new working hypothesis

Unlike Cisalpine Gaul or Galatia, there is no detailed account from the Greek and Roman authors of Celts arriving in Iberia backed up by archaeological evidence. The relevant events and processes predate written records and the living memory of those who created them. The prehistoric evidence considered in this paper all has a bearing on how Celtic languages came to be found in the Iberian Peninsula at the dawn of history. But the story cannot yet be told with complete confidence. So this conclusion can be

presented as merely a provisional one, a working hypothesis. It stands only subject to revision as further evidence becomes available and can then be interpreted from a wide range of perspectives. It is anticipated that aDNA evidence will continue to expand exponentially. This advance will include both an increase in the numbers of samples available and also innovative computer programmes capable of detecting subtle differences between populations and shifts in gene pools over time. The archaeological picture is also changing rapidly. Colleagues presently engaged in fieldwork in Spain have located several Bronze Age mines in recent months. Iberia's pivotal role as a producer in the Bronze Age world system is becoming clearer at this very moment. Historical linguistics tends to advance more gradually, with much of our work amounting to resifting of evidence long known. However, even in this field, the study of the ancient languages of Europe will experience sudden lurches forward when objects with inscriptions are unearthed by archaeologists.

As it stands now, the aDNA evidence suggests that Post-Anatolian Indo-European spread rapidly over its wide expansion zone beginning about 5000 years ago. Genetically, this expansion appears to have involved a discreet fairly homogeneous population, previously isolated from farmer and hunter-gather groups with which it was first to come into contact in its new lands. On the linguistic side, this genetic picture most probably corresponds to situation in which Post-Anatolian Proto-Indo-European was minimally diversified before its expansion. In other words, the expansion occurred first and then the diversification into branches — Celtic, Germanic, Greek, Indo-Iranian, and so on — not the other way around (Nichols 1997; 1998). Such a wide and relatively rapid expansion characteristically results in a dialect continuum of shallow differentiation. From this starting point, the more apt model for the formation of the branches would be 'convergence *in situ*', as proposed by Garrett (2006; cf. Koch 2013b). In that model, the branches did not form before the expansion, but later between adjacent dialects in the continuum as these coalesced within emergent sociocultural areas. Broadly speaking, this is consistent with the essence of the 'Celtic from the West' idea: Indo-European reached the Atlantic façade as Indo-European and then evolved into Celtic there. For a sociocultural area in which the Celtic branch then formed from adjacent Indo-European dialects in a continuum, the exchange networks through which metals and genes flowed in the later Bronze Age provides an auspicious possibility. Several of the points touched on above agree in indicating a shortened

timeline. The steppe hypothesis brings Indo-European into northern and western Europe from about 5000 years ago, whereas the competing Anatolian hypothesis saw Indo-European entering Europe with the first farmers about 9000 years ago. The result of following Kaufman's ideas about the language of the SW inscriptions of the Early Iron Age is to see it as much less evolved from Proto-Celtic; therefore, the Proto-Celtic stage may be placed closer to the Bronze-Iron Transition, as opposed to many centuries before then in, say, the Early Bronze Age. The evidence of the Celto-Germanic vocabulary also suggests that the Indo-European dialects that became Celtic and Germanic had not yet fully emerged as separate branches — with loss of **p* in Celtic and Grimm's law in Germanic — at a period of intense contact, probably when the Bronze Age rock art was produced and Iberian copper was shipped to Scandinavia.

Above, it was suggested that the earliest of the Palaeohispanic semi-syllabaries, which were used in the SW inscriptions, had originally been adapted from an early Phoenician script to write a language of Vasco-Iberian type in the eastern Peninsula. This is not the only instance in which Vasco-Iberian is likely to have had an impact on early Celtic. As pointed out in previous publications, the Celtic languages show agreement with this group and divergence from Proto-Indo-European in two characteristic details of their phonology (Koch 2016, 431–4; Koch & Fernández 2019, 60–3). First, the Indo-European phoneme **p* is lost in Celtic as mentioned. Palaeo-Basque/Aquitanian, was also most probably *p*-less (Michelena 1977, 261; Trask 1997, 126; Egurtzegi 2013, 146). Second, opposed series of corresponding strong and weak consonants (fortes and lenes: mutations) is a characteristic of the Celtic languages, but not a feature of the Indo-European macro-family as a whole, but a fortis-lenis opposition was part of the 'sistema fonológico principal del vasco antiguo' reconstructed by Mitxelena (1977, 374; cf. Trask 1997, 124–36).

fortes: _	t	c	ć	k	N	L	R
lenes: b	d	s	ś	g	n	l	r

In ancient times, the fortis-lenis opposition of Celtic was on a purely phonetic level, but it surfaces phonemically in all the Celtic languages of the early Middle Ages after the loss of unaccented final syllables. These two phonological changes are not merely characteristic of SW Celtic and not just confined to varieties of Hispano-Celtic, but are found in all of the Celtic

languages and can be counted amongst the changes between Proto-Indo-European and Proto-Celtic. These changes therefore suggest that it was in contact with a language or languages of the Vasco-Iberian phonological type that the transformation from Proto-Indo-European to Proto-Celtic occurred. Let us recall in this connection the point made above that the genetic transformation that occurred in the Iberian Peninsula between ~2500–1900 BC would have involved successive generations with fathers speaking an early Indo-European language and mothers who spoke an indigenous non-Indo-European language. Iberia specifically is therefore in the frame for the place Celtic first emerged. However, as both Basque and Iberian are found on both sides of the Pyrenees and may have been even more extensive in prehistoric times, the linguistic contact may have occurred more widely across south-west Europe.

Finally, as I write, the three disciplines are still working through the repercussions of Patterson et al. 2022. That article favours the conclusion that Celtic probably arrived in southern Britain with the incoming population of ~1300–800 BC. However, as Nick Patterson has emphasized to me, a linguistic continuum going back to the heavier population influx of the Beaker Period to Early Bronze Age (~2450–2000) cannot be decisively ruled out. Shifts in genetic structure of the population occurred at these same two periods in Iberia. So the same dilemma confronts us concerning Celtic origins in both places. However, some of the evidence considered implies that this may be a non-problem. We need also to bear in mind the dimension of linguistic chronology. When did Celtic first fully separate from Indo-European as a language fully distinct from, and sharing only limited mutual intelligibility with, its nearest relatives, Germanic and Italic? What we are now coming to understand about the long-distance movement of metal and people in the latter half of the Bronze Age suggests a context in which the prolonged survival of Indo-European as an inherited lingua franca across a wide geographical expanse would have remained useful. If so, the individuals with steppe ancestry who entered the Iberian Peninsula ~2500–1900 BC and that second wave ~1300–800 BC may not have been speaking different languages in any meaningful sense, but still similar Indo-European dialects both of which contributed to the formation of the Hispano-Celtic languages.

Much of the utility of such an inherited lingua franca would have been lost with the transition from bronze to iron as the main fabric of tools and weapons. Therefore, I am very tentatively suggest the working hypothesis

that the Celtic branch crystalized in the territory of the Atlantic Bronze Age—and possibly also the Urnfield Bronze Age in Central Europe—towards the date of the Bronze-Iron Transition, which was ~1000–800 BC in Iberia.³

References

- Allentoft, M. E., M. Sikora, K.-G. Sjögren, S. Rasmussen, M. Rasmussen, J. Stenderup, P. B. Damgaard, ... , K. Kristiansen & E. Willerslev 2015 'Population genomics of Bronze Age Eurasia', *Nature* 522, 167–72.
- Ballester, X. 2004 '«Páramo» o del problema de la */p/ en celtoide', *Studi celtici* 3.45–56.
- Berger, D., Q. Wang, G. Brüggmann, N. Lockhoff, B. Roberts & E. Pernicka 2022 'The Salcombe Metal Cargoes: New Light on the Provenance and Circulation of Tin and Copper in Later Bronze Age Europe Provided by Trace Elements and Isotopes', *Journal of Archaeological Science* 138, 105543.
- Briard, J. 1965 *Les dépôts bretons et l'âge du bronze atlantique*. Rennes.
- Burgess, C., & B. O'Connor 2008 'Iberia, the Atlantic Bronze Age and the Mediterranean', *Contacto cultural entre el Mediterráneo y el Atlántico (siglos XII–VIII ANE), La precolonización a debate*, Serie Arqueológica 11, eds. S. Celestino, N. Rafel & X.-L. Armada, 41–58. Madrid, Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma-CSIC.
- Correa Rodríguez, J. A. 1989 'Posibles antropónimos en las inscripciones en escritura del SO. (o tartesia)', *Veleia* 6.243–52.
- Correa Rodríguez, J. A. 1992 'La epigrafía tartesia', *Andalusien zwischen Vorgeschichte und Mittelalter*, eds. D. Hertel & J. Untermann, 75–114. Cologne, Böhlau.
- Egurtzegi, A. K. 2013 '4. Phonetics and Phonology', *Basque and Proto-Basque: Language-Internal and Typological Approaches to Linguistic Reconstruction*, *Minority Language Studies* vol 5, ed. M. Martínez-Areta, 119–72. Frankfurt, Peter Lang.
- Garrett, A. 2006 'Convergence in the Formation of Indo-European Subgroups: Phylogeny and Chronology', *Phylogenetic Methods and the Prehistory of Languages*, eds. P. Forster & C. Renfrew, McDonald Institute Monographs, 139–51. Cambridge, McDonald Institute for Archaeological Research.
- Guerra, A. 2010 'Algumas observações sobre a escrita do Sudoeste', *Xelb 10: Actas do 7º Encontro de Arqueologia do Algarve. Silves – 22, 23 e 24 Outubro 2009*. Silves, Museu Municipal de Arqueologia de Silves.
- Haak, W., I. Lazaridis, N. Patterson, ... , J. Krause, D. Brown, D. Anthony, A. Cooper, K. W. Alt, & D. Reich 2015 'Massive migration from the steppe was a source for Indo-European languages in Europe', *Nature* 522, 207–11.

³ The research for this paper was supported by Riksbankens Jubileumsfond grant M 21–0018 for the 6-year programme MARITIME ENCOUNTERS: a counterpoint to the dominant terrestrial narrative of European prehistory.

- Hamp, E. P. (with D. Q. Adams) 2013 *The Expansion of the Indo-European Languages: An Indo-Europeanist's Evolving View*, Sino-Platonic Papers 239, Philadelphia, Department of East Asian Languages and Civilizations, University of Pennsylvania.
- Kaufman, T. 2015 *Notes on the Decipherment of Tartessian as Celtic*, Journal of Indo-European Monograph Series 62. Washington DC, Institute of the Study of Man.
- Koch, J. T. 2009 'A Case for Tartessian as a Celtic Language', *Palaeohispanica* 9.339–51.
- Koch, J. T. 2011 *Tartessian 2: The Inscription of Mesas do Castelinho, ro and the Verbal Complex, Preliminaries to Historical Phonology*. Aberystwyth: University of Wales Centre for Advanced Welsh and Celtic Studies.
- Koch, J. T. 2013a *Tartessian: Celtic in the South-west at the Dawn of History*, Celtic Studies Publications 13, Aberystwyth. Revised & expanded edition. First edition published 2009.
- Koch, J. T. 2013b 'Out of the Flow and Ebb of the European Bronze Age: Heroes, Tartessos, and Celtic', *Celtic from the West 2: Rethinking the Bronze Age and the Arrival of Indo-European in Atlantic Europe*, Celtic Studies Publications 16, eds John T. Koch & Barry Cunliffe, 101–146. Oxford, Oxbow Books.
- Koch, J. T. 2013c 'Las inscripciones del suroeste y el Tarteso de la arqueología y de la historia', *Tarteso, el emporio del metal*, ed. J. Alvar & J. Campos, 541–58. Córdoba, Editorial Almuzara.
- Koch, J. T. 2013d 'La fórmula epigráfica tartesia a la luz de los descubrimientos de la necrópolis de Medellín', *Acta Palaeohispanica XI, Palaeohispanica* 13, 347–57.
- Koch, J. T. 2016 'Phoenicians in the West and Break-up of the Atlantic Bronze Age', *Celtic from the West 3. Atlantic Europe in the Metal Ages. Questions of shared language*, Celtic Studies Publications 19, eds J. T. Koch, B. Cunliffe, C. D. Gibson & K. Cleary, 431–76. Oxford, Oxbow Books.
- Koch, J. T. 2019a *Common Ground and Progress on the Celtic of the South-western (S.W.) Inscriptions*. Aberystwyth, Centre for Advanced Welsh and Celtic Studies. ebook: <https://www.wales.ac.uk/Resources/Documents/Centre/2019/Koch-Celtic-of-the-SW-inscriptions-2019.pdf>
- Koch, J. T. 2019b 'Rock art and Celto-Germanic vocabulary: Shared iconography and words as reflections of Bronze Age contact', *Adoranten* 2018.
- Koch, J. T. 2020 *Celto-Germanic: Later Prehistory and Post-Proto-Indo-European vocabulary in the North and West*. Aberystwyth, Centre for Advanced Welsh and Celtic Studies.
<https://www.wales.ac.uk/Resources/Documents/Centre/2020/Celto-Germanic2020.pdf>
- Koch, J. T., with R. Karl, A. Minard & S. Ó Faoláin 2007 *An Atlas for Celtic Studies. Archaeology and Names in Ancient Europe and Early Medieval Ireland, Britain, and Brittany*. Celtic Studies Publications XII. Oxford, Oxbow Books.

- Koch, J. T., with F. Fernández Palacios 2019 'A case of identity theft? Archaeogenetics, Beaker People, and Celtic origins', *Exploring Celtic Origins: New ways forward in archaeology, linguistics, and genetics*, Celtic Studies Publications 22, eds. B. Cunliffe & J. T. Koch, 38–79. Oxford, Oxbow Books.
- Lazaridis, I., N. Patterson, D. Anthony, L. Vyazov, R. Fournier, H. Ringbauer, I. Olalde ... R. Pinhasi, D. Reich 2024 'The Genetic Origin of the Indo-Europeans', *bioRxiv preprint*.
- Ling, J., E. Hjarthner-Holdar, L. Grandin, K. Billstrom, P.-O. Persson 2012 'Moving metals or indigenous mining? Provenancing Scandinavian Bronze Age artefacts by lead isotopes and trace elements', *Journal of Archaeological Science* 40 (1), 291–304.
- Ling, J., Z. Stos-Gale, L. Grandin, K. Billström, E. Hjärthner-Holdar, P.-O. Persson 2014 'Moving metals II: provenancing Scandinavian Bronze Age artefacts by lead isotope and elemental analyses', *Journal of Archaeological Science*, 41, 106–132.
- Ling, J., Earle, T., & Kristiansen, K., 2018, 'Maritime Mode of Production. Raiding and Trading in Seafaring Chiefdoms', *Current Anthropology* 59, no. 5 (October 2018), 488–524.
- Ling, J., E. Hjarthner-Holdar, L. Grandin, Z. Stos-Gale, K. Kristiansen, A. L. Melheim, G. Artioli, I. Angelini, R. Krause, C. Canovaro 2019 'Moving Metals IV: Swords, metal sources and trade networks in Bronze Age Europe', *Journal of Archaeological Science: Reports* 11: 4829–4846.
- Ling, J., J. T. Koch, M. Díaz-Guardamino, C. Horn, Z. Stos-Gale, & H. Grahm 2024 *Bronze Age rock art in Iberia and Scandinavia: words, warriors, and long-distance metal trade*. Oxford, Oxbow Books.
- Mallory, J. P. 1996 'The Indo-European Homeland Problem: a Matter of Time', *The Indo-Europeanization of Northern Europe: Papers Presented at the International Conference Held at the University of Vilnius, Vilnius, Lithuania, September 1-7, 1994*, eds. K. Jones-Bley & M. E. Huld, 1–22. Washington DC, Institute for the Study of Man.
- Mallory, J. P., & D. Q. Adams 2006 *The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World*. Oxford, Oxford University Press.
- Martiniano, R., L. M. Cassidy, R. Ó Maoldúin, R. McLaughlin, N. M. Silva, L. Manco, D. Fidalgo, T. Pereira, M. J. Coelho, M. Serra, J. Burger, R. Parreira, E. Moran, A. C. Valera, E. Porfirio, R. Boaventura, A. M. Silva, D. G. Bradley 2017 'The population genomics of archaeological transition in west Iberia: Investigation of ancient substructure using imputation and haplotype-based methods', *PLoS Genet* 13(7): e1006852.
- Melheim, L., L. Grandin, P. O. Persson, K. Billström, Z. Stos-Gale, J. Ling, A. Williams, I. Angelini, C. Canovaro, E. Hjärthner-Holdar & K. Kristiansen 2018 'Moving metals III. Possible origins for copper in Bronze Age Denmark

- based on lead isotopes and geochemistry', *Journal of Archaeological Science* 96, 85–105.
- Michelena, L. [Koldo Mitxelena] 1977 *Fonética histórica vasca*, 2nd edn. (first published 1961). Donostia–San Sebastián.
- Mikkelsen, M. 2020 'Slaves in Bronze Age southern Scandinavia?', *Acta Archaeologica* 91 (1), 147–90.
- Nahm, W. 2015 'Is Tartessian Celtic?', seminar, Dublin Institute for Advanced Studies, 16 October 2015.
- Nichols, J. 1997 'The epicentre of the Indo-European linguistic spread', *Archaeology and language I: Theoretical and methodological orientations*, ed. R. Blench & M. Spriggs, 122–48. London, Routledge.
- Nichols, J. 1998 'The Eurasian spread zone and the Indo-European dispersal', *Archaeology and Language II: Archaeological Data and Linguistic Hypotheses*, eds. R. Blench & M. Spriggs, 220–66. London, Routledge.
- Nørgaard, H. W., E. Pernicka, & H. Vandkilde 2019 'On the trail of Scandinavia's early metallurgy. Provenance, transfer and mixing', *PloS One* 14 (7), e0219574.
- Nørgaard, H. W., Pernicka, E. Pernicka, & H. Vandkilde 2021 'Shifting networks and mixing metals: Changing metal trade routes to Scandinavia correlate with Neolithic and Bronze Age transformations', *PloS One* 16(6), e0252376.
- Olalde, I., S. Mallick, N. Patterson, ... M. B. Richards, K. W. Alt, W. Haak, R. Pinhasi, Carles Lalueza-Fox, D. Reich 2019 'The genomic history of the Iberian Peninsula over the past 8000 years', *Science* 363, 1230–1234.
- Patterson, N., M. Isakov, T. Booth, L. Büster, C.-E. Fischer, I. Olalde, ... R. Pinhasi, I. Armit, D. Reich 2022, 'Large-scale migration into Britain during the Middle to Late Bronze Age', *Nature*.
- Radivojević, M., B. W. Roberts, E. Pernicka, Z. Stos-Gale, M. Martínón-Torres, T. Rehren, P. Bray, D. Brandherm, J. Ling, J. Mei, H. Vandkilde, K. Kristiansen, S. Shennan, C. Broodbank 2018 'The Provenance, Use, and Circulation of Metals in the European Bronze Age: The State of Debate' *Journal of Archaeological Research* 27(2), 1–55.
- Reich, D. 2018 *Who We Are and How We Got There*, Oxford, Oxford University Press.
- Ringe, D. 2017 *A linguistic history of English. From Proto-Indo-European to Proto-Germanic*. 1st edn. 2006 Oxford, Oxford University Press.
- Ruiz-Gálvez Priego, M. (ed.) 1995 *Ritos de paso y puntos de paso. La Ría de Huelva en el mundo del Bronce Final europeo*. Madrid, Editorial Complutense.
- Silva, M., M. Oliveira, D. Vieira, A. Brandão, T. Rito, J. B. Pereira, R. M. Fraser, B. Hudson, F. Gandini, C. Edwards, M. Pala, J. Koch, J. F. Wilson, L. Pereira, M. B. Richards, P. Soares 2017 'A genetic chronology for the Indian Subcontinent points to heavily sex-biased dispersals', *BMC Evolutionary Biology* 17:88.
- Timberlake, S. 2016 'Copper mining, Prospection, and the Beaker Phenomenon in Wales—the significance of the Banc Tynddol gold disc', *Celtic from the*

- West 3. *Atlantic Europe in the Metal Ages. Questions of shared language.* Celtic Studies Publications XIX, eds. J. T. Koch, B. Cunliffe, C. D. Gibson & K. Cleary, 111–38. Oxford, Oxbow Books.
- Trask, R. L. 1997 *The History of Basque*. London, Routledge.
- Uckelmann, M., 2012, *Die Schilde der Bronzezeit in Nord-, West- und Zentraleuropa*, Prähistorische Bronzefunde III, 4. Stuttgart, Franz Steiner Verlag.
- Untermann, J. 1995 ‘Zum Stand der Deutung der “tartessischen” Inschriften’, *Hispano-Gallo-Brittonica: Essays in Honour of Professor D. Ellis Evans on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday*, eds. J. F. Eska, R. G. Gruffydd, N. Jacobs, 244–59. Cardiff, University of Wales Press.
- Untermann, J. (ed.) (with D. S. Wodtko) 1997a *Monumenta Linguarum Hispanicarum IV. Die tartessischen, keltiberischen und lusitanischen Inschriften*. Wiesbaden, Ludwig Reichert.
- Valdiosera, C., T. Günther, ... M. Jakobsson 2018 ‘Four millennia of Iberian biomolecular prehistory illustrate the impact of prehistoric migrations at the far end of Eurasia’, *Proceedings of the National Academy of Sciences* Mar 2018, 115 (13) 3428–3433.
- Villar Liébana, F. 2004 ‘The Celtic Language of the Iberian Peninsula’, *Studies in Baltic and Indo-European Linguistics in Honor of William R. Schmalstieg*, eds. P. Baldi & P. U. Dini, 243–74. Amsterdam, John Benjamins.
- Williams, A., and C. Le Carlier de Veslud 2019 ‘Boom and bust in Bronze Age Britain: major copper production from the Great Orme mine and European trade, c. 1600–1400 BC’, *Antiquity* 93, 371. 1178–1196.
- Williams, R. A. 2023 *Boom and Boost in Bronze Age Britain: The Great Orme copper mine and European trade*. Oxford, Archaeopress.
- Wodtko, D. S. 2010 ‘The Problem of Lusitanian’, *Celtic from the West. Alternative Perspectives from Archaeology, Genetics, Language, and Literature*, eds. B. Cunliffe & J. T. Koch, 335–67. Oxford, Oxbow Books.
- Woudhuizen, F. C. 2014/2015 ‘Some Southwest Iberian Inscriptions’, *Talanta* 46/47, 299–334.

