



Celtas, mentiras e Viriato

FILIPE NUNES

—
TERÇA-FEIRA, 8 DEZEMBRO 2020

Todo o passado tem o seu modo de usar. A história não é um campo isento e à sua interpretação podem ser aplicadas as mais diversas fórmulas, consoante o modo como queremos ver o nosso passado, para sustentar as escolhas ideológicas do nosso presente. Nessa medida, o chamado Celtismo é para o ocidente europeu a matriz fundacional a partir da qual se ergueu, desde a Antiguidade grega e romana, o olhar diferenciador entre o civilizado, superior, e esse «Outro» céltico, inferior e bárbaro. Mais tarde, variações diversas a esta dicotomia implicariam uma visão oposta, uma noção romântica de «celta» que viria a estar na base da construção dos nacionalismos: a alteridade da resistência rude, primitiva, evocando imortais tempos de povos e heróis patriotas contra as hegemonias de Roma, do inimigo externo. O eterno pano de fundo das afirmações nacionalistas, sejam elas extremadas à direita ou à esquerda, tecido num fio narrativo anti-sistémico e de forte atractivo «espiritual», veio igualmente a albergar as propostas alternativas à modernidade

capitalista, da *new age* de ficção naturista do «bom selvagem» ao regresso à rudeza pagã da vida entre os montes. Por fim, o Celtismo encenou a marca identitária de uma primordial construção supra-nacional europeia: resgatada ora pela União Europeia, ora pela emergente corrente da extrema-direita identitária de uma Europa branca e não-miscigenada. Por tudo isto, os Celtas são um nada inocente e sólido edifício da nossa memória colectiva.

Tudo isto nos foi ensinado na escola, através da figura de Viriato, pai fundador da epopeia nacionalista lusa. Tudo isto nos foi apresentado como entretenimento, no cinema, na literatura, nos festivais celtas, em espectáculos musicais e nas feiras históricas descartáveis; inscrito em tatuagens nos nossos corpos; imerso nas nossas memórias; mercantilizado até à exaustão. Um atractivo e eficaz chamamento que se resume a uma impostura, uma sucessão de mentiras. A acumulação de «modos de ver» a história segundo uma narrativa fabricada por quem dita, pode e manda; ou recuperada no discurso de quem se opõe e resistes em prescindir da essência do celtismo: a narrativa do passado legitimador do Poder; ou, ainda, uma justificação ancestral de um passado que nos guie num sentimento de pertença e de identidade colectiva.

O ponto-chave da questão do Celtismo é que este emerge de um discurso identitário que vinca a valoração e sobreposição ao «Outro»

Para questionar a narrativa celta, não basta denegrir o celtismo popular, uma vez que o direito à construção das memórias não pode, nem será nunca, apanágio das academias. Tão pouco podemos considerar o celtismo como «mentira» sem explicar o que daí advém. A única certeza é que toda a análise histórica, conscientemente ou não, cria, desmonta ou reestrutura as imagens do passado, servindo, como dizia o historiador Eric Hobsbawm, não o fim da investigação especializada, mas a esfera pública do homem como ser político. Como refere Gonzalo Ruiz Zapatero, da Universidade Complutense de Madrid, um dos arqueólogos que mais têm reflectido sobre a historiografia dos celtas e sobre o «uso público» do passado nas sociedades contemporâneas, a academia, de tom aborrecido, nada pode perante as «esferas de informação popular da história. E, em quase todas elas, as imagens, as representações icónicas são fundamentais» e «nunca chegam a desaparecer de todo». Constatação que não deverá desarmar uma historiografia crítica que, pensando o passado, ajude a compreender melhor o presente para que nele se possa actuar.

Clarificando «que não há uma resposta única e verdadeira», com a consciência «de que a história contribuiu – e deve fazê-lo – para o desenvolvimento das identidades relacionais dos indivíduos».

O olhar crítico deste artigo segue a preocupação acima exposta, afluindo quem foram os celtas, ou Viriato e os lusitanos, para nos centrarmos na «sociologia céltica» e nas raízes do celtismo como alicerce de nacionalismos, regionalismos e independentismos. Este é, assim, um olhar sobre o «modo de usar» o conceito de «celta», cuja fórmula simples e popular, segundo Silvia Alfayé, da Universidade de Zaragoza, alberga a ideia «de uma Europa céltica que encobre e alimenta uma ideologia xenófoba e fascista que encontrou no celta o herói das suas essências pátrias, implacável na luta contra o multiculturalismo, a mistura racial e o judaico-cristianismo». Esta ideologia corre assim a par, e tira proveito, de outros

mais irrefutáveis e legítimos anseios da nossa modernidade que também recorrem ao celtismo moderno «para reconectar com dimensões espirituais perdidas de cada um, para articular modos-de-estar-no-mundo alternativos, para expressar identidades e sentimentos de pertença, construir utopias, legitimar reivindicações políticas, reactivar uma natureza mágica, desfrutar do ócio, vender produtos e atrair o turismo».

Celtas: quem foram afinal?

O nome *keltoi* foi dado pelos gregos da Antiguidade ao conjunto de povos da Europa Central e Ocidental a eles opostos: o seu «Outro», a que os romanos fizeram corresponderem ainda o termo *Galli* (Gaulses). A formulação da «identidade celta» depende, portanto, do olhar greco-romano sobre os povos da Idade do Ferro que habitavam regiões que viriam a ser ocupadas pelo império romano e que eram genericamente entendidas como «célticas». «Celta» é assim uma generalização de um vasto conjunto de povos de contornos indefinidos e que, organizados de forma tribal, se diferenciavam e concorriam entre si. Não é possível falar de uma qualquer unidade política, nem de uma organização comum, que nunca existiu para lá de pactos e de alianças de guerra pontuais.

Implícita está a ideia de movimentações de populações cujo elo ancestral indo-europeu se multiplicou em vários povos de línguas célticas, elemento chave tomado até aos nossos dias para transmitir a ideia agregadora de uma cultura comum, de uma «civilização celta». Resultado dos estudos linguísticos dos séculos XVI a finais XIX, a noção de povos falantes de línguas célticas não implica, por si só, uma identidade étnica ou cultural. Mas a abordagem linguística, então associada à emergência do estado moderno, e a redefinição das identidades de grupo em termos étnicos, e mais tarde em nações, constitui-se como o principal argumento de um pretenso nexos de continuidade e relação entre os celtas da Antiguidade e os «celtas» de épocas mais tardias, medievais e modernas.



Imagem da marcado tabaco “Celtas”, Espanha.

Ao ramo linguístico, concorre adicionalmente o ar de família e filiação comum demonstrado pela partilha de rituais e de materiais variados que a arqueologia tipificou numa corrente de estilos artísticos. Uma vez mais, a partilha de expressões materiais comuns não é garantia da unicidade de um «povo celta». Não há um povo celta, mas muitos celtas. Cada um com a sua personalidade própria e com maior ou menor autonomia, consoante o jogo de forças.

A sua movimentação deu-se, com maior enfoque a partir do séc. VIII antes da nossa era, da Europa Central à Turquia e a Portugal ou às Ilhas Britânicas, e partiu de circunstâncias várias, acoissados por guerras, episódios climáticos ou pressões demográficas. O que importa não esquecer é que a sua instalação nos territórios que as fontes clássicas associam aos *celtici* – como seja o sudoeste da península ibérica, actual Alentejo e Extremadura Espanhola – é feita em miscenigação com as populações pré-existentes, da mesma forma como posteriormente ocorrerá com os romanos. A ideia de «pureza racial», preservando os traços arianos centro-europeus, é totalmente descabida. Já para não perguntar: o que garante, afinal, o título de «indígena»? A partir de quantos anos é que alguém é «indígena» num determinado lugar?

Mas, na arqueologia proto-histórica, a identidade celta e continental assumiu uma primazia na senda do «paradigma racial» das bases étnicas dos Estados-Nações. Tal busca de uma ancestralidade celta leva simultaneamente à redução da Europa a uma Europa céltica, quando os supostos territórios célticos ocupam apenas 30% do continente, deixando de fora os outros grupos pré-romanos. O certo é que esse paradigma valorou, na narrativa histórica, o discurso eminentemente difusionista das vagas populacionais celtas. No decorrer do primeiro milénio antes da nossa era, essa componente continental resultava na diferenciação, em torno do séc. V, de uma segunda Idade do Ferro, que na

Península Ibérica contrastaria com uma anterior primeira Idade do Ferro orientalizante, sob a influência do mundo fenício e de reinos míticos como Tartessos, no sul peninsular. Um modelo que destacará a influência continental no interior da Península como o substrato étnico de castros governados por chefes guerreiros.

Esta explicação tradicional da Idade do Ferro tem sido rebatida a favor do reconhecimento das especificidades e continuidades das realidades regionais peninsulares e de novos quadros conceptuais que não simplesmente o «céltico», que se segue ao «orientalizante», assim invertendo para segundo plano as visões de conjunto de escala europeia ou mediterrânica. Na actualidade, mesmo que uma parte da arqueologia mantenha a posição clássica do conceito étnico celta em relação a uma segunda Idade do Ferro (de raiz na cultura europeia de La Tène), impôs-se nas últimas décadas a necessidade de desconstruir e desfazer a categoria confusa e errónea criada em torno do céltico.

Ponto de partida: o Outro

O ponto-chave da questão do Celtismo é que este emerge de um discurso identitário que vinca a valoração e sobreposição ao «Outro». Essa formulação teve dois momentos principais, ao mesmo tempo contraditórios e complementares. Na acepção original de «celta», expressa por gregos e pelo domínio romano, essas populações são apresentadas em contraponto ao «civilizador» greco-romano, como o protótipo da «barbárie». Ao celta correspondia um tipo físico e psicológico com a ferocidade e o ardor guerreiros, de infundável desejo de liberdade e de práticas selvagens, embriagadas e extravagantes. Não esqueçamos: esse estereótipo não mais desaparecerá do discurso colonial, arauto da expressão civilizadora superior.

Coube ainda aos autores greco-latinos, num segundo momento, a formulação do arquétipo celta do «bom selvagem» e «patriota», já nos finais do império romano, através de autores como Tácito, que reagia à avareza e amoralidade da Roma. Como refere Silvia Alfayé, consolida-se o modelo da simplicidade rústica, contemplando a «nobreza inocente do selvagem não corrompido pelos vícios sofisticados da civilização» e em que «a temeridade do combate se converte assim em heróica defesa da pátria, dos antepassados e da *libertas*». A figuração céltica servia então de cenário para acentuar os valores tradicionalistas a que a velha Roma degenerada deveria regressar.

A dimensão política

No seu «uso público» o celtismo está longe de poder ser encerrado como um problema histórico. É essencialmente uma questão sociológica, e do presente, em que a figura celta é projectada como um modelo utópico. Lidamos, diz-nos Silvia Alfayé, com «estereótipos, comunidades imaginárias e tradições, identidades e etnicidades célticas inventadas, que desempenharam um papel, esse sim histórico, inegável: a construção de entidades étnicas colectivas, projectos políticos e ideológicos, sejam nacionalismos, regionalismos ou discursos pan-europeístas».

a «Epopéia dos Castros» de Viriato e dos lusitanos permanece congelada no passado. No passado saudosista do Estado Novo, entenda-se Nas sociedades contemporâneas esse uso político constitui-se como precedente da identidade e unidade política da União Europeia, ao mesmo tempo que é a inspiração por excelência das narrativas nacionalistas, onde o passado de confrontação guerreira com Roma é hoje parte do capital simbólico da identidade étnica construída intemporalmente contra o «inimigo exterior». Esta é a narrativa dos heróis fundadores, capazes de defender com a vida a pátria e a sua liberdade. E na síntese das opções centripetas (europeístas) e separatistas, emerge a linha de pensamento identitário da extrema-direita, na qual a nostalgia do passado comum céltico e caucasiano guia o seu mito pan-europeista, pelo qual há que expulsar de todo o elemento externo que não se adequa na Europa (e no ocidente) a essa visão de celticidade.

Rapidamente podemos adivinhar que, passados dois milénios, no discurso populista contra o «degenerado» ocidente ecoem os clamores tradicionalistas de Tácito sobre Roma. E no discurso autoritário que reclama a mão férrea dos velhos tempos e no reavivar dos fascismos revelam-se as figuras arquetípicas dos passados nacionais celtas.

A invenção de uma Nação

Em Portugal, a extrema-direita, por entre outros esqueletos no armário tradicionalista, racista e xenófobo português, parece não encontrar motivos de preocupação, dado que, da esquerda à direita, a cartilha memorial nacionalista pré-histórica em nada divergiu. Recuemos pois ao «nascimento da nação» portuguesa, não ao seu factual referente dinástico, mas ao passado étnico imaginado na construção do «português primordial».

A figura mais presente como antepassado «luso» é o habitante dos castros. Os povos castrejos e lusitanos, possuidores de «uma nobreza de carácter e firmeza da defesa do território, tudo isto num quadro de rudeza bárbara», como resumiu Carlos Fabião, arqueólogo da Universidade de Lisboa, num dos vários artigos que endereçou ao tema. Um sentimento colectivo que expressa os arquétipos celtas forjados desde o século XIX na busca das raízes das nações europeias, «um dos grandes programas político-culturais dos românticos para a definição das “almas nacionais”». Ao contrário, porém, de outros espaços europeus, as fronteiras relativamente estáveis desde a Idade Média não obrigavam Portugal à resolução de um «problema nacional». Menos ainda regionalista e separatista. O que não escusou o ensejo erudito e político português do forjar mítico dos antepassados na afirmação dos nacionalismos europeus.

Partilhando esses arquétipos, os arqueólogos portugueses de finais do século XIX, como Martins Sarmiento, ou dos inícios do século seguinte, como Leite de Vasconcellos, assumiram, porém, os Lusitanos e a Lusitânia pré-romana como um povo de origem indo-europeia, mas pré-célticos arianos. Quanto maior a antiguidade, maior a legitimação étnica, pelo que Martins Sarmiento remonta os castros aos tempos neolíticos e ao

megalitismo. E neste mundo castrejo ganhavam relevo as estátuas de guerreiros, identidade e símbolos da heroicidade lusa frente ao inimigo exterior.

Mas a tal posição opunha-se um distinto modelo de etnogénese defendido por Alexandre Herculano, que colocava o nascimento de Portugal «da *revolução* (de um punhado de nobres do condado portugalense) e da *conquista* (sobre o sul islâmico)», o que, como refere Carlos Fabião, «servem bem distintos discursos filosóficos e políticos». Oliveira Martins, outro historiador de finais do século XIX, subscreveria Herculano: nada no passado pré-romano apontaria a qualquer individualidade étnica no espaço português.

Os feitos militares contra os «mouros» (estes banidos da herança nacional) ou contra Castela e a Época dos Descobrimentos assumirão efectivamente a primazia no discurso nacionalista português.

Já no século XX, será com o Estado Novo que a valoração étnica assumirá uma exaltação épica, pronta a corrigir o que era designado como «o erro de Herculano» e a favor dos «nossos antepassados lusitanos».

Tal se deve essencialmente o arqueólogo Mendes Corrêa, cuja obra a editora portuguesa Contra Corrente, veículo da extrema-direita identitária em Portugal, anuncia reeditar. No seu primeiro volume da História de Portugal, que intitula de “Lusitânia Pré-romana” (1928) é reforçada o argumento da longevidade, evocando um «império megalítico atlântico» e destaca-se «a Epopeia dos Castros». Aí se afirma como Viriato e «os lusitanos marcam o seu papel histórico sobretudo como guerreiros ciosos da independência pátria, insubmissos perante o poder e a cultura dos invasores. Ao contrário dos tartéssios e turdetanos [povos do sul peninsular], pacíficos e facilmente influenciáveis por estranhos, eles mantêm tenazmente durante séculos a sua rebeldia indomável». Por isso, Mendes Corrêa não desarma: «com a morte de Viriato não findara entretanto a epopeia dos castros», entendidos como as «nossas remotas glórias, o lar puríssimo da grei, a longínqua e primordial explicação da nossa independência e do nosso papel no mundo». E como os tempos eram de vento em popa aos ares germanófilos arianos, os lusitanos seriam certamente «Pré-Celtas, que receberam a influência cultural e talvez antropológica dos Celtas». Como refere Carlos Fabião, acrescentaria ainda Mendes Corrêa o argumento etnográfico do mundo rural português. Este «era o que era, por constituir uma permanência arcaizante de hábitos e tradições milenares». Miseráveis, mas lusos. A ironia dos dignos representantes da simplicidade rústica que os gregos haviam evocado dois mil e quinhentos anos antes.

A verdade é que a narrativa de Mendes Corrêa permanecerá como o discurso oficial do «nascimento da nação» no seu passado pré-romano. Impresso ao longo dos anos de ditadura de Salazar e inculcado pelas suas, hoje musealizadas, escolas primárias. E se Viriato surge notoriamente nos manuais escolares até à década de 1960, apenas vem a desvanecer o seu peso com a circunstância da entrada em cena das «guerrilhas» dos movimentos de libertação das colónias portuguesas. O certo é que a formulação

heroificada da pátria em Viriato não mais descolou dos programas de ensino oficial antes e depois de 1974. Se o questionamento das epopeias pátrias portuguesas seguintes, como a dos Descobrimentos, tem vindo a suscitar justificadas discussões, já a «Epopéia dos Castros» de Viriato e dos lusitanos permanece congelada no passado. No passado saudosista do Estado Novo, entenda-se.



Estátua de Viriato, Viseu.
Celta pronto-a-vestir

Por toda a Europa, os nacionalismos recorreram ao passado céltico como construção dos referenciais étnicos primordiais. Em França, a identidade gaulesa surge com a fundação por Napoleão, em 1805, da Academia Céltica, enaltecendo o mito do herói nacional Vercingetorix, chefe gaulês da batalha de Alésia. Já o nacional-socialismo nazi será porventura o exemplo extremo e mais conhecido da ideologia nacionalista xenófoba e totalitária construída sobre o paradigma celta e pelo qual Hitler ascendeu, popularizando a «superioridade natural» alemã.

Em Espanha, que igualmente reclama o «seu» Viriato, o mosaico do pronto-a-vestir de celtismos varia entre o nacionalismo espanhol da ditadura de Franco e, após a transição democrática, as roupagens célticas mais ou menos independentistas das regiões autónomas a norte. A base racial «primordial» reconhecida popularmente em Espanha é a dos celtiberos, tanto de celtas como de iberos, apesar de o regime franquista ter ensaiado inicialmente um pan-celtismo. O lado fascista promovia, já em plena Guerra Civil de 1936-39, como nos fala Ruiz Zapatero, o espaço geográfico espanhol como uma realidade natural unitária, a unidade política e a unidade religiosa católica. Nessa exaltação nacional, como nos episódios de resistência ao invasor romano de Sagunto ou Numancia, defendia-se, em afinidade com a Alemanha nazi e a Itália fascista, uma sobrevalorização dos celtas e menos dos iberos. No fim de contas, os investigadores madrilenos mais influentes, como Martínez Santa-Olalla e Almagro Basch, haviam estudado na Alemanha a supremacia ariana. Mas, no pós-Segunda Guerra Mundial, depois dos processos de «eliminação» assiste-se à «recuperação» dos iberos, formulando os celtiberos como os «primeiros verdadeiros espanhóis», como nos finais do século XIX havia sido proposto. Hoje o celtibero permanece um emblema da extrema-direita contra os independentismos, seja proclamado pela estética nacional-católica, seja nas fileiras nazis, chamando a si a estética pagã pré-romana, ambos em oposição a qualquer mestiçagem cultural e étnica.

Mas o celta, na sua luta frente ao opressor externo, é também atractivo junto das exaltações regionais ou independentismos nacionalistas das esquerdas comunistas. Como estatuto das comunidades autónomas, em 1978, o discurso nacional dos celtas deu lugar a uma explosão de «histórias nacionais», sobretudo na Galiza, Astúrias e Cantábria, tornadas regiões-marca de um celtismo popular em crescendo. Um processo em contraciclo com a região céltica mesetenha, ainda que sítios arqueológicos como Numancia tenham conseguido promover-se com sucesso enquanto «produto» turístico local e regional.

a actual extrema-direita identitária e populista deste século cuidaram de não descuidar as esferas de informação popular da história, alicerçando-as em imagens e fabricando poderosas representações icónicas em torno de três eixos: a raça, a pátria e o herói. Na Galiza, a reconstrução histórica dos celtas recuará mesmo à acção política do séc. XIX, explicando a grande importância do celtismo na região, como exemplifica o clube de futebol Celta de Vigo. À semelhança da vizinha região portuguesa, que as fontes clássicas custavam já a diferenciar dos Galaicos, os castros são tradicionalmente lugares celtas, e também a Galiza tem os seus defensores de uma origem indígena (pré-histórica), e não celta, das suas tribos. Mas, como em Portugal, o celtismo é devedor não de qualquer debate

arqueológico, mas de manifestações socio-ideológicas nascidas de um romantismo nacionalista, apoiado na mitologia e folclore galegos, na música popular tornada «celta», na imaginação popular ou mesmo no exoterismo contemporâneo neo-pagão.

Crer, obedecer e consumir

Todos estes celticismos nacionalistas de «alta intensidade» não poderiam perdurar sem os celticismos de «baixa intensidade». Há sempre um momento em que apelamos ao nosso lado neocelta num festival global de música celta ou na enésima feira de recriação histórica. Mais ainda quando somos próximos às ruínas de que os nossos avós falavam e que os arqueólogos vieram escavar. Nesse momento, todas as estratégias mercantilizadas e turísticas parecem não só fazer todo o sentido, para que o «castro» dos nossos avós não caia no esquecimento, como também se assemelham a uma justa recuperação dos nossos sentidos de pertença individual e local. Da nossa região, hoje periférica em tempos de globalização, mas que cremos central nesse passado remoto.

Como enuncia Gonzalo Ruiz Zapatero, o poder que o passado exerce resulta da natureza destes ícones enquanto senhas de identidade e referentes de prestígio: «apresentam-se aos olhos do espectador completamente descontextualizados, mas rodeados de uma áurea de respeitabilidade pela sua antiguidade e pelas suas implicações históricas, independentemente de estas serem conhecidas ou não pelo observador.» Invocam três aspectos: a Origem; a Antiguidade – a raiz e nobreza de um antepassado comum – e o Progresso: a possibilidade de uma evolução dentro da identidade. Mas, mais que invocados, são-nos impostos. A cultura, enquanto instrumento de controlo social, dita-nos nas palavras de Rafael Sánchez Ferlosio: «esta é a tua herança histórica, este é o teu ADN cultural, esta é a tua inelável identidade». Por isso, os fascismos europeus do século passado e a actual extrema-direita identitária e populista deste século cuidaram de não descuidar as esferas de informação popular da história, alicerçando-as em imagens e fabricando poderosas representações icónicas em torno de três eixos: a raça, a pátria e o herói. Consciente ou inconscientemente alimentados até à exaustão nos manuais escolares, em bandas-desenhadas, filmes, na imprensa, literatura, nos cancioneros e poesias populares, nas práticas religiosas, nos produtos locais; ou até onde os mercados, a publicidade e a política nos podem levar. O importante é crer, não entender.

Ponto de chegada: o Outro

Assumindo a história como contributo ao desenvolvimento das identidades nas relações entre povos e indivíduos, importa desmontar mistificações em nada inocentes, como o celtismo. Apenas esse compromisso permite apelar à busca de novas referências colectivas e funções sociais, que não o quadro de referência celta e a intolerância étnica sobre a qual ele foi edificado. Com efeito, os estereótipos célticos, da valorização do local, da rusticidade e da relação com a natureza e da resistência pela liberdade, abrem outras possibilidades ao modo de ver o passado e um outro presente. Como conclui Ruiz Zapatero: «negar a existência dos celtas pré-históricos porque outros manipularam a sua origem é negar um

passado possível». Não se trata assim de deixar de «demonstrar a nossa herança comum europeia e as nossas identidades regionais e de grupo», mas sim «e sobretudo empregar a história para demonstrar o disparate do conflito étnico, tanto no seu uso ilógico de símbolos e da história, como pelo dano que causa a quem se deixa levar por ele. Por isso, o caminho está na desconstrução da categoria celta impressa na história europeia desde há mais de 300 anos. Só a partir da crítica construtiva do conceito poderemos descobrir a realidade oculta por detrás dos clichés convencionais, clichés que nós fomos construindo e que estamos moralmente obrigados a desconstruir».

O grande desafio coloca-se à formulação das identidades colectivas. E o celtismo é um exemplo do espelho de visões distorcidas reflectidas por essas identidades imaginadas. O celtismo pretende simplificar e encerrá-las num corpo único e rígido, social e étnico, negando a dinâmica e riqueza natural das variabilidades inscritas em qualquer identidade histórica socialmente construída. À semelhança dos nacionalismos – sejam eles quais forem – as ideologias identitárias, nas palavras de Júlio do Carmo Gomes «predispõem-se ao cerrar de fronteiras em vez de se abrirem ao nexos relacional com o outro». Não se expandem, antes contraem-se. Neste caso, o celtismo impõe, nos seus códigos, a moralidade eugenista e xenófoba dos «verdadeiros» e «primordiais», e adopta a rigidez normativa de relações humanas feitas de exclusão e de punição. Esse olhar distorcido ao espelho recusa a relação perspectiva e evolutiva com o Outro. E esse é um passado que não deverá tornar-se presente, nem nos abrirá as portas ao futuro.

Drúidas e pagãos



O valor ideológico do celta como «Bom Selvagem» e a ideia de um modo de vida rude e simples apela a «uma balsâmica e atractiva utopia, na qual o indivíduo poderia recuperar a harmonia com a natureza, o sentido de pertença a uma comunidade orgânica, a comunicação com o mundo espiritual, a expressão livre e não normalizada das suas emoções e da sua criatividade e o desfrutar da vida». Assim ilustra a arqueóloga Silvia

Alfayé o apelo celta a um modo de vida alternativo à modernidade e à sociedade tecno-industrial. Um modelo imaginado de rusticidade contendo «elementos de cultura local, uma etnicidade mística, uma associação com o rural que satisfaz as nostalgias ecológicas de culturas que sabiam “escutar a terra” e umas práticas religiosas distanciadas das ortodoxias estabelecidas».

Nesse apelo dificilmente se poderá contrapor as falsidades das narrativas pseudo-históricas. A verificação científica é rejeitada em prol da «intuição» e da «visão interior». Nessa esfera, a errada concepção de um povo celta único baseia-se numa religião celta acriticamente tomada num todo europeu «onde pontuam druidas, rituais sacrificiais e megalitos – círculos de pedras, pedras de sacrifício, altares e santuários rupestres – que não são mais do que fruto do imaginário do sacerdócio druídico construído durante o romantismo» do século XIX.

Este «modo de ver celta» encerra ainda o potencial de uma narrativa política pela qual a «celticidade pós-moderna se constrói em contraste permanente com os valores ideológicos do capitalismo, como uma reacção mas também como uma solução anti-sistema, gerando assim diversas, e ocasionalmente incluindo, identidades neocélticas contraditórias». Mas este campo alternativo é essencialmente uma narrativa espiritual, onde distintos e contraditórios sujeitos neo-celtas aludem a um neo-paganismo que faz uso de imagens, ritos e símbolos comuns associados à natureza. Estes, e os seus objectivos políticos e espirituais, revelam-se nos mais opostos possíveis: de neonazis a anarquistas, caricaturando.

espiritualmente não há qualquer inocência nos modos de ver o passado céltico

Também espiritualmente não há qualquer inocência nos modos de ver o passado céltico. A ética social subjacente às referidas contradições requer, por isso mesmo, não uma negação da espiritualidade, mas um acutilante olhar crítico e uma clarificação do seu uso. Importa resgatar as palavras de Júlio do Carmo Gomes à volta do paganismo e da espiritualidade no ocidente (Parte III da série Candomblé na edição 25 do Jornal MAPA): «a espiritualidade enquanto devir para a liberdade é uma coisa; a espiritualidade cooptada pelas instituições políticas da sociedade é coisa bem diversa».

O celtismo que surge na reacção do romantismo à modernidade não poderia deixar de eleger o paganismo como um dos seus eixos centrais. Equiparou Júlio Gomes, paganismo e «homem selvagem» ao «antimodelo do homem civilizado». E esse é também o Outro da cultura greco-romana e judaico-cristã, personificado no celta. Por «paganismo» referimo-nos à generalidade das tradições religiosas politeístas, a cultos e a divindades veneradas em práticas profanas relacionadas com os elementos da natureza. Por «neo-paganismo» referimo-nos ao reviver dessas religiões europeias já extintas, e à recuperação da espiritualidade profana, popular, do mundo rural e natural. A equivalência possível com o neo-celtismo resulta das práticas espirituais de inspiração céltica, como neo-druidismos, a wicca, entre outras.

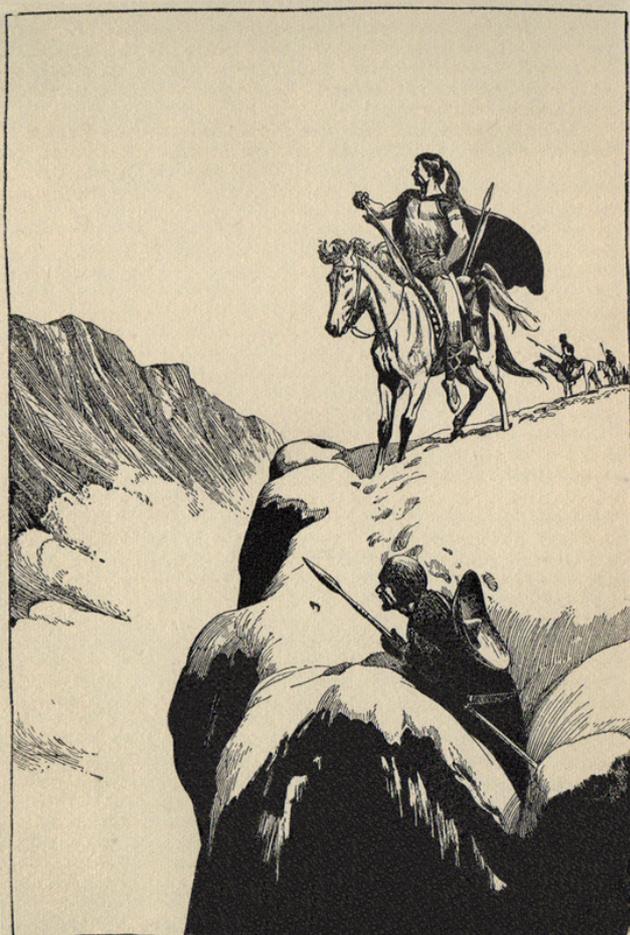
É nessas distintas práticas, e não a espiritualidade que comparte a «nostalgia por um “cosmos encantado” pré-industrial», que os opostos se revelam. Como recorda Silvia

Alfayé, por um lado, o nacional-socialismo nazi de Hitler contrapunha uma «alternativa religiosa e ética ao judaico-cristianismo», adequando o passado celta à popularização de uma «nova religião etno-pagã que misturava cultos solares, assembleias militares e elementos mitológicos germanos e escandinavos».

Um etno-paganismo de extrema-direita ainda hoje bem presente em correntes musicais «nórdicas» do *black metal* à *folk* contemplativa, mas que remonta aos inícios do séc. XX, na edificação de uma «cultura alemã» higienista e eugenista (da qual resultará a colagem céltica aos corpos atléticos que ainda hoje perdura). Pelo lado oposto, sobretudo a partir dos anos 1960, desenvolvem-se nos movimentos ecologistas, de contestação da esquerda e anarquistas, um neo-paganismo como uma «religião verde», no qual o papel «druídico» feminino toma lugar no empoderamento das mulheres e dando lugar a comunidades e vivências alternativas. Elementos que hoje possibilitaram parte da emergência do eco-feminismo e de uma visão espiritual dos movimentos ambientalistas que reactivam «topografias sagradas atávicas mediante o ritual, contribuindo proactivamente à re-sacralização e re-mitificação do mundo».

O neo-paganismo celta resulta assim, conforme exposto, num conceito de múltiplos usos, espelhando a diversidade dos caminhos do celtismo, a partir de uma mensagem tão simples como eficaz, de retorno à natureza ou a um passado impoluto.

Viriato: a fabricação de um mito



O MAIOR DOS LUSITANOS

Viriato só foi vencido pela baixa traição do inimigo

Viriato é o primeiro herói nacional. Chefe dos Lusitanos, com berço na Serra da Estrela, o proclamado povo pré-romano dos Portugueses. Viriato foi um chefe guerreiro, ilustrado por autores greco-latinos e contemporâneos como modelo estóico de virtudes: o homem natural, das montanhas, sóbrio e frugal, resistente às agruras do tempo e indomável guerreiro.

Os arqueólogos Carlos Fabião e Amílcar Guerra, da Universidade de Lisboa, têm vindo a desmontar a elaboração mítica de Viriato. Se a figura mítica corresponde efectivamente ao «representante de uma sociedade cujos princípios e valores se diferenciavam substancialmente dos romanos e que lutou até ao fim contra uma submissão inevitável», já «não se pode, no entanto, transformar a questão viriatiana num problema de contornos nacionalistas. Definitivamente, Viriato não foi nem Português nem Espanhol. Foi e será sempre e apenas um Lusitano».

Em termos geográficos o território chamado Lusitânia nunca chegou a consolidar-se antes da criação tardia da província romana com esse nome. Até aí «é pacificamente admitido

que uma organização social complexa, uma concepção de Estado com implicação a nível da definição de limites estáveis e bem definidos são realidades absolutamente impensáveis no mundo lusitano». Disputar Viriato entre Portugal e Espanha (onde a resistência de Numancia ganhou maior peso como ícone nacionalista) é uma falsa questão, quando falamos num período em que as nacionalidades não tinham sentido.

As referências aos Lusitanos, que as fontes clássicas relatam com a discrepância de dois séculos, são sempre uma criação romana designando uma entidade étnica de âmbito abrangente. O que conhecemos do seu território é, por um lado, a «cartografia» das movimentações militares das chamadas Guerras Lusitanas, na qual morre Viriato em 139 antes da nossa era, e que tem lugar não nas Beiras, mas nas paragens meridionais do sul peninsular português e espanhol. Por outro lado, e com contornos menos nítidos, a geografia de Ptolomeu situa os Lusitanos em contraponto com os Célticos a sul, os Turdetanos, no extremo sul da Península e os Vetões na área mesetenha, situando as tribos de Viriato entre o Douro e o Tejo, mas igualmente abarcando um amplo sector a Sul deste rio, que abarcava cidades como Évora, Cáceres ou Mérida (esta futura capital da distinta província romana da Lusitânia). A norte, Estrabão assinalará por sua vez a dificuldade da distinção, nas duas margens do Douro, entre Lusitanos e os Galaicos. Não tem pois qualquer sustentação continuar a querer fazer corresponder geograficamente o actual território português às duas antigas Lusitânias, antes e depois dos romanos.

Viriato «mais do que um homem, de carne e osso, é um conjunto de “clichés”, chamemos-lhes assim, passíveis de serem colocados ao serviço dos mais diferentes interesses, ideologias ou regimes políticos

Essa identificação deveu-se primeiramente a André de Resende, no século XVI, tomando como referência a província romana. A ele se deveu ainda a criação do neologismo «lusíadas», que nesse século dará nome ao poema épico nacional de Camões. Mas o enaltecimento da Lusitânia pré-romana e a heroificação de Viriato devem-se ao poema épico de Brás Garcia de Mascarenhas, publicado em finais do século XVII, e escrito no contexto da Restauração, no âmbito da qual o autor combateu as tropas filipinas na zona da Guarda, emulando a figura de Viriato. Com as versões populares desse poema, a lenda de Viriato nasceu para ficar.

A sua biografia do início do século XX pelo alemão Adolf Schulten, estudioso de Numancia, consolidará Viriato como herói nacional para Portugal como para Espanha. Viriatos seriam também os voluntários fascistas portugueses que combatem ao lado de Franco na Guerra Civil de Espanha.

Como escreviam Carlos Fabião e Amílcar Guerra, na década de 1990, Viriato «mais do que um homem, de carne e osso, é um conjunto de “clichés”, chamemos-lhes assim, passíveis de serem colocados ao serviço dos mais diferentes interesses, ideologias ou regimes políticos; e, acima de tudo, de gerarem processos de identificação (ou mimetismo) com chefes políticos ocasionais. Um “produto” com estas características, não poderia deixar de ser usado (e abusado) ao longo dos tempos». Um uso que não se ficou pelo estado Novo, mas que prossegue nos nossos dias, como é exemplo o recente filme português Viriato (2019). «A imagem de Viriato, tal qual foi construída, no passado, com outros intuitos e

finalidades, é transponível para outros contextos sociais, políticos e culturais, praticamente sem grandes “retoque”. É a mesma imagem, produzida, difundida e consumida, passem as expressões, em contextos diversos e com propósitos distintos. É isso aliás que sublinha o seu carácter de “modelo ideal”, e lhe retira a dimensão humana. O herói é uma construção artificial, bem sucedida e popular, porque responde aos anseios de públicos diversificados, é bem a imagem da “virtude”».